

ב"ה

## פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו – עשרים שנה, הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

\*

בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" כבר עשרים פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

" . . . אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאינו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה . . .", עכלה"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".

\*

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובמיוחד בתורת רבינו הגדול. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה

הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיור רק את התורה הזאת - תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכתינו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזרהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמינ'!

\*

בחתימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו

תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

## המערכת

ימים הסמוכים לג' תמוז, ה'תשע"ד – עשרים שנה  
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

ג' תמוז

ה'תשע"ד

גליון טז [אלף-עד]

# תוכן הענינים

גאולה ומשיח

8..... בגדר האמונה בביאת המשיח  
הרב בנימין אפרים ביטון

17..... מתנות כהונה לעתיד לבוא  
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

21..... "מונה ששה ימים ומשמר יום אחד"  
הרב חנני' יוסף אייזנבך

30..... קרבנות מכפרים רק על שגגות  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

35..... קשר שאינה של קיימא  
הרב עקיבא גרשון וגנר

48..... האם יש חיוב להקריב קרבנות בזה"ז  
הרב יעקב יוסף קופרמן

52..... חיוב מסירת נפש בחטא ע"ז  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

59..... "אף אני רוצה בכך" – ע"ד ההלכה  
הרב מנחם מענדל גרייזמאן

- 62..... "כדאיתא בספרי".....  
 הרב מנחם מענדל רייצס
- 67..... נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת (גליון).....  
 הת' שלום צירקינד

### חסידות

- 77..... אמיתית הענין דביטול – מצד גילוי מלמעלה או מצד האדם?  
 הרב עקיבא גרשון וגנר
- 79..... שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז'  
 הרב אברהם אלאשוילי
- 81..... ביאור השאלה שבסוף פ"ג בשער היחודה"א.....  
 הרב נחום וילהלם

### נגלה

- 85..... כלי המחובר לקרקע.....  
 הרב יהודה ליב שפירא

### רמב"ם

- 89..... בדין המהלך בדרך ולא ידע מתי הוא שבת.....  
 הרב משה בנימין פערלשטיין
- 96..... "שכבר נפטר באהבה רבה".....  
 הרב חנני' יוסף אייזנבך

### הלכה ומנהג

- 102..... אמירת בשכמל"ו.....  
 הרב שלום דובער לוין
- 110..... כמה פעמים אפשר להזכיר חולה בשומע תפלה.....  
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 114..... שינוי ההנהגה הרגילה בסופי ברכות.....  
 הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 118..... זמן מנהגי ההכנסה לחדר.....  
 הנ"ל
- 120..... הכוונות בספירת העומר.....

הרב יהודה ליב נחמנסון

122..... אמירה לנכרי במלאכה גמורה.  
הרב מיכאל לערנער

125..... בירך ואח"כ הביאו לפניו  
הרב שבתאי אשר טיאר

127..... בגדר מחילת הכבוד של ת"ח  
הרב אורי גמסון

128..... עשרת הדברות בטעם העליון בשו"ע אדה"ז  
הרב ניסן משה הכהן ווייספיש

131..... בדין מלח בימינו בכלי שני שהיד סולדת בו  
הרב שלום דובער הרצל

136..... זמני מנחה וערבית (גליון)  
הרב מאיר צירקינד

138..... הפשרת אוכל ביו"ט ראשון עבור ליל יו"ט שני (גליון)  
הנ"ל

142..... תלמוד תורה לנשים בזמן הזה (גליון)  
הנ"ל

145..... שיעור בדיקת חמץ (גליון)  
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

148..... שיעור כזית מצה (גליון)  
הנ"ל

### פשוטו של מקרא

158..... "וישאוהו במוט"  
הרב שרגא פייויל רימלער

### שונות

160..... מתי מזכירים 'הקדוש ברוך הוא' בתפילה?  
הרב שמואל ביסטריצקי

166..... סידור אדה"ז ווילנא תרכ"ח, שהיה שייך לאדמו"ר מהר"ש  
הרב ברוך אבערלאנדער

- 173..... הכוונה הכללית בהמ"ב מסעות  
ד"ר ברוך טראפלער
- 174..... מאמרי ומכתב הרבי בקשר לג' תמוז  
הרב מיכאל זליגסון
- 177..... הוספות לס' "תניא באורייתא"  
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 179..... מצות יראה אצל הקב"ה כבי'  
הרב משה רבינוביץ
- 181..... היום יום – אייר וסיון  
הרב מיכאל א. זליגסון
- 183..... תיקון טעות בספר "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית"  
הרב משה כהן
- 185..... סדור רבינו הזקן – מהדו"ק? (גליון)  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 191..... "שכינה מדברת מתוך גרונו" בכל אדם מישראל  
הרב אלי' מטוסוב

## לזכות חברי המערכת

**הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
**שליט"א**

**הת' לוי בן לאה מרים בלומא**

**שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה**  
**רבה**

# בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מסעי – חזק ה'תשע"ד  
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', כ"ד תמוז ה'תשע"ד

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

---

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

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

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

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

---

# גאולה ומשיח

## בגדר האמונה בביאת המשיח

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

#### ביאתו וזמנו

א. ברמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"א כותב וז"ל "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה, וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך וכו'" עיי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם מתבאר דלא רק מי שאינו מאמין בו נקרא כופר אלא גם מי שאינו מחכה לביאתו, והיינו דביסוד האמונה בביאת המשיח כלול ב' ענינים, הא' האמונה בו והב' גם הצפיה לחכות לביאתו, וכפי שדייק בזה רבינו להדיא בכ"מ יעו"ש<sup>1</sup>.

(1) כ"ה בכ"מ, ומהם: ראה סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב עמ' 534 "ועוד ועיקר לא רק מי שאינו מאמין בו" כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו "מי שאינו מחכה לביאתו", היינו שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו – הוא כופר בתורה ובמשה רבינו".

ובסה"ש ה'תשמ"ט ח"ב עמ' 750 "ברמב"ם שם ישנה הדגשה נוספת – "כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו כו'", היינו, שהחיוב הוא לא רק להאמין בביאת המשיח, אלא גם לחכות לביאתו".

וראה גם לקו"ש חכ"ח עמ' 135 ואילך "בנוגע דעם חיוב צו גלויבן אין ביאת המשיח פסקינט דער רמב"ם אין הלכות מלכים "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו . . הוא כופר . . בתורה ובמשה רבינו". ד. ה. ס'איז ניט גענוג צו גלויבן אין ביאת המשיח, נאר מ'איז מחוייב צו האפן און ווארטן אויף ביאת המשיח".

וכן מתבאר גם מלקו"ש ח"י"ח עמ' 278 שכתב בתו"ד [בענין שלימות התורה והמצוות שנכלל הוא גם בחיוב האמונה בביאת המשיח כמבואר שם בארוכה] "וי"ל אז ס'איז אויך נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו)".

ב. ויעויין ברשימות שיעורים להגריי קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"מ בסופו (קונטרס 'חידושים וביאורים ברמב"ם הל' מלכים פי"א וי"ב' סימן א') שהאריך בביאור דברי הרמב"ם בגדר האמונה בביאת המשיח, ועיי"ש שביאר שיטת הרמב"ם בזה ע"פ מש"כ בפי"ה"מ בהקדמתו לפ' חלק שכתב וז"ל "והיסוד השנים עשר ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבא, ולא יחשוב שיתאחר", ומבואר דס"ל שביסוד האמונה בביאת המשיח ישנו בזה ב' דינים, הא' להאמין שיבוא, והב' להאמין שלא יתאחר.

ולכאורה צ"ב דאם מאמין הוא בביאת המשיח הנה מהיכי תיתי שיחשוב שיתאחר, אכן נראה בביאור הדברים דיכול להיות שאדם יאמין בענין ביאת המשיח בכללות אלא דמאמין דזה יהיה אח"כ בזמן מאוחר ביום מן הימים ולא היום, וזהו דכותב הרמב"ם שיש גם להאמין שלא יתאחר, כלומר שיש גם להאמין ולחכות שיבוא בכל יום והיינו דיכול לבוא היום.

וזהו גם כוונת הרמב"ם בהל' מלכים שם במש"כ "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו", כלומר דמי שאינו מאמין כן, היינו או מי שאינו מאמין בביאת המשיח בכלל, או מי שמאמין בביאת המשיח בכללות אלא שאינו מחכה לביאתו כלומר שאינו מאמין שיכול לבוא היום הרי שחסר לו וכופר בעיקר האמונה דביאת המשיח עיי"ש בארוכה.

---

וראה גם לקו"ש חכ"ז עמ' 255 הערה 35 [בענין מצב העולם שיהיה בימיה"מ שנכלל הוא גם בחיוב האמונה בביאת המשיח כמבואר שם בארוכה] "אלא שאעפ"כ מה שנתאוו כו' ימות המשיח הוא רק בכדי לעסוק בתומצ"כ כהוגן – כי מה שיהודי צריך להתאוות הוא להשלימות דתומצ"כ. משא"כ מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומצ"כ – יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחיוב לחכות לביאתו" עיי"ש.

ויש להעיר בכל זה ממש"כ בלקו"ש ח"ה שם עמ' 284 שבכלל החיוב דלחכות לביאתו איכלל גם ענין הלימוד בהלכות ועניני גאולה ומשיח עיי"ש, וגם נתבאר בלקו"ש חל"ז עמ' 80 הערה 23 שלכן הפליאו חז"ל בענין הנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו לע"ל כדי שע"ז יתעוררו בניי "לחכות" בשלימות כשידעו [לא רק מהשכר והתועלת הרוחני דלע"ל אלא גם] מהשכר והתועלת הגשמי שיהיה לע"ל בב"א עיי"ש.

והמתבאר דביסוד האמונה בביאת המשיח כלול בזה ב' ענינים האמונה בו וגם הצפיה לחכות לביאתו, דלא רק מי שאינו מאמין בו נקרא כופר אלא גם מי שאינו מחכה לביאתו וכמוש"נ.

ונראה להעיר דכן מתבאר גם מדקדוק לשון רבינו שכוונת הרמב"ם בהל' מלכים "או מי שאינו מחכה לביאתו" הוא ע"ד מש"כ בפיה"מ שם "ולא יחשוב שיתאחר" [דהיינו שיש להאמין בכל יום ויום שיכול לבוא היום] שכתב בלקו"ש חל"ז עמ' 81 הערה 23 בתו"ד "שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו (רמב"ם הל' מלכים רפי"א. פיה"מ סנהדרין שם היסוד הי"ב. ועוד)", והיינו להדיא דכוונת הרמב"ם ב"מחכה לביאתו" שבהל' מלכים הוא למש"כ בפיה"מ "ולא יחשוב שיתאחר"<sup>2</sup>.

ג. והנה ברשימות שיעורים שם כתב עוד לדייק דכל זה מדוקדק הוא גם בלשון הנוסח דה"אני מאמין", והיינו במה שהוסיפו גם הך פרט ד"אחכה לו בכל יום שיבוא", דלכאורה צ"ב הך הוספה דהיה סגי לומר רק "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח וכו'", ומדוע הוסיפו גם הך פרט ד"בכל יום שיבוא", ולמשנ"ת בדברי הרמב"ם מבואר דכללו בזה ב' היסודות בגדר האמונה בביאת המשיח, דנוסף לדין הא' שהוא האמונה בביאת המשיח בכללות – "אני מאמין", הנה הוסיפו גם "אחכה לו בכל יום שיבוא" כלומר דין הב' שמאמין ומחכה לביאתו בכל יום שיבוא היום [ומעיר שם גם מלקו"ש חכ"ג עמ' 394 דמסיק שם שכ"ה הפירוש ד"בכל יום" דהיינו שיבוא היום עיי"ש]<sup>3</sup>.

ויש להעיר שכן מתבאר להדיא מדברי רבינו לפרש את דיוק לשון נוסח ה"אני מאמין" וכנ"ל, דהנה ראה סה"ש ה'תשמ"ח וזלה"ק "ועוד ועיקר לא רק מי "שאינו מאמין בו" כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו "מי שאינו מחכה לביאתו", היינו שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו – הוא כופר בתורה ובמשה רבינו. . ולכן יש צורך "להרעיש" ע"ד החיוב וההכרח לחכות לביאתו, "אחכה לו בכל יום

(2) ואף כי הדברים ברורים ומבוארים, הנה ראיתי להעיר ולהאריך בזה מחמת פירושים שונים שנאמרו מעל גבי קובצים תורניים שונים בביאור דברי הרמב"ם אלו כל חד לפום פירושא דילי', ונראה שכוונת הרמב"ם בפשטות הוא כמו שביאר לה היטב הגר"י קלמנסון שליט"א שם, ולהמבואר בדברינו הרי שכן מתבאר מדברי רבינו בכ"מ ודו"ק.

(3) וראה רשימות שיעורים שם בהשמטות ומילואים שבסוף הספר שהעיר שכן מתבאר גם מדברי הגר"י בדברי הרמב"ם, וכמו שהובא משמו בהגדה 'מבית לוי' עמ' קכ עיי"ש.

ויש להעיר גם מהמובא בס' 'בצל החכמה' עמ' 192 מדברי רבינו מיום ד' אייר ה'תשמ"ג בעת ביקור ה"פני מנחם" מגור בזה"ל "נהניתי לראות בהגדת 'מבית לוי' (ע' קצז) בשם הגר"י מבריסק שהכוונה ב"אחכה לו בכל יום שיבוא" היא בכל יום ממש וכו" עיי"ש.

שיבוא" וכו", ובהערה 94 שם "נוסח "אני מאמין". וראה לקו"ש חכ"ג ע' 394".

הרי להדיא דפירוש ההוספה "אחכה לו בכל יום שיבוא" היינו משום לתא דדין הב' בגדר האמונה בביאת המשיח לחכות לביאתו בכל יום שיבוא.

וכ"ה מפורש בסה"ש ה'תשמ"ט שם וזלה"ק [ההדגשות במקור] "ברמב"ם שם ישנה הדגשה נוספת – "כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו כו", היינו, שהחיוב הוא לא רק להאמין בביאת המשיח, אלא גם לחכות לביאתו, וכמ"ש בהי"ג עיקרים "אני מאמין בביאת המשיח . . . אחכה לו בכל יום שיבוא", ומפורש להדיא מדברי רבינו שכללו בנוסח ה"אני מאמין" הני ב' יסודות בחיוב האמונה בביאת המשיח, האמונה בביאת המשיח בכלל וגם הצפייה לחכות לביאתו שיכול לבוא בכל יום – "אחכה לו בכל יום שיבוא"<sup>4</sup>.

### גדרו של המשיח

4) והנה בפנים נתבאר דהחילוק בין "מאמין בו" ל"מחכה לביאתו" היינו ש"מאמין בו" הוא האמונה בביאת המשיח בכלל שיבוא, ו"מחכה לביאתו" היינו שמאמין ומצפה שיבא היום שיכול לבוא בכל יום, וכן מתבאר מדברי רבינו בכ"מ, וכמ"ש בפנים ובהערה א'.

אכן יש להעיר מסה"ש ה'תשמ"ט ח"א עמ' 351 וזלה"ק "דעריבער דארף זיין (במשך כל הדורות) ניט נאר די אמונה בביאת המשיח, נאר "מחכה לביאתו" [אמונה אליין קען זיין באופן מקיף, דארף זיין מחכה לביאתו, אז ער ווארט אויף דעם בפשטות, באופן אז דאס נעמט אים דורך בפנימיות]". ובהערה 67 שם [אהא דאמונה יכולה להיות באופן מקיף] "עד שמצד אמונה זו אפ"ל גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא וכו".

ומבואר לכאורה מדברי רבינו שמפרש דברי הרמב"ם "מאמין בו או . . . מחכה לביאתו" באור"א קצת, והיינו דהחילוק בין "מאמין בו" ל"מחכה לביאתו" הוא בפשטות, ד"מאמין בו" הכוונה לאמונה בכללות שיכולה להיות גם בבחי' מקיף, דהיינו שאמנם הוא מאמין אכן אין זה פועל עליו בפנימיות, משא"כ "מחכה לביאתו" היינו שהאמונה בביאת המשיח היא בפנימיות.

אמנם נראה דבעצם הנה הדברים עולים בקנה אחד והא בהא תליא [בבחי' סיבה ומסובב], דמי שמאמין בביאת המשיח בכללות שיבוא ביום מן הימים אכן אינו מאמין ומחכה שיבוא בכל יום ויום הרי ממילא שענין האמונה בביאת המשיח נשאר אצלו בבחי' מקיף ולא חודר בפנימיותו, משא"כ מי שמאמין ומחכה בביאת המשיח בכל יום ויום שיבוא היום [ווארט אויף דעם בפשטות] הרי מובן ופשוט שע"ז פועל שהאמונה בביאת המשיח נהיה אצלו בפנימיות וז"פ.

ד. והנה יעויין בלקו"ש חי"ח בלק ב' שהאריך רבינו לבאר ע"פ דברי הרמב"ם שם דענינו של המשיח הוא שיביא לשלימות התורה והמצוות בישראל, דזהו ענינו וגדרו של מלך המשיח, ולכן הנה כתוצאה מזה הרי גדר חיוב האמונה בביאת המשיח אינו רק בכללות הענין שמאמין שהמשיח יבוא לגאול את ישראל, אלא גם שמאמין לביאתו לפעול שלימות הלכות התורה והמצוות, דזהו גדרו של המשיח יעוי"ש בארוכה [וראה גם הדרן על הרמב"ם בלקו"ש חכ"ז עמ' 249 עיי"ש].

והיינו דמי שמאמין לביאת המשיח בכלל שיבוא לגאול את ישראל וכו' אלא שאינו מאמין לזה שיבוא לפעול שלימות הלכות התורה והמצוות, הנה חסר לו בעיקר האמונה בביאת המשיח.

ה. זאת ועוד הנה מדקדוק לשון קדשו של רבינו בלקו"ש חי"ח שם נמצינו למדים שגם בחיוב האמונה בגדרו של המשיח לפעול שלימות הלכות התורה והמצוות, הנה איכלל בזה הני ב' דינים דלהאמין בו ולחכות לביאתו, דאיתא שם "וי"ל אז ס'איז אויך נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען בכדי צו אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר "מאמין בו" אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . . וחזרין כל המשפטים".

ומבואר להדיא דגם בזה איכא החיוב להאמין בו וגם ולחכות לביאתו לפעול שלימות התורה והמצוות וכמוש"נ<sup>5</sup>.

### מצב העולם בימיה"מ

ו. ויש להעיר בזה, דהנה מלקו"ש חכ"ז שם מתבאר דנכלל בזה [אמונה בגדרו של משיח שיביא שלימות התורה והמצוות] גם האמונה במצב העולם שיהיה בימיה"מ וכפי שהרמב"ם מאריך בהל' מלכים פי"ב, והיינו משום כי מצב העולם שיהיה אז אינו רק תנאי צדדי שעיי"ז יתאפשר קיום המצוות בשלימותן, אלא גם שמצב זה מבטא השלימות דתומ"צ שפועלים בהעולם עד למצב כזה שיתאים לקיום התומ"צ בשלימות, ולכן נכללים גם כל הני פרטים בתיאור מצב העולם דאז בחיוב האמונה בביאת המשיח עיי"ש.

(5) וראה גם לקו"ש חכ"ז שם וזלה"ק בתו"ד "שהעילוי דימות המשיח (שלזה צריכים לחכות ולצפות) הוא השלימות דתומ"צ", ובהערה 10 שם "כמובן ממה שכתב הרמב"ם ענין זה בספר הלכות שלו – כי זהו הלכה ופס"ד, למה צריך לחכות ולהתאוות".

והנה ברשימות שיעורים שם הערה 4 הביא הך יסוד מדברי רבינו בזה"ל "ועי' בלקו"ש חכ"ז ע' 249 שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז . . שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם".

וכנראה מלשונו שהבין דבחייב האמונה למצב העולם שיהיה אז איכלל בזה ב' יסודות, הא' החיוב להאמין והב' גם החיוב לחכות, והבין כן לכאורה מפשטות דברי רבינו בתחילת השיחה שם וזלה"ק "ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז. ועפי"ז מובן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע להלכה למעשה בפועל – שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם".

ז. האומנם דהגם כי מדברי רבינו בתחילת השיחה משמע להדיא כנ"ל, מ"מ הנה יעויין בהמשך השיחה שם הערה 35 שכתב רבינו וזלה"ק "אלא שאעפ"כ מה שנתאוו כו' ימות המשיח הוא רק בכדי לעסוק בתומ"צ כהוגן – כי מה שיהודי צריך להתאוות הוא להשלימות דתומ"צ. משא"כ מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ – יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחיוב לחכות לביאתו" עיי"ש.

ומבואר להדיא דס"ל לרבינו למסקנא דבהחיוב להאמין במצב העולם שיהיה אז וכו' הנה איכלל בזה רק דין הא' להאמין בביאת המשיח, ולא דין הב' לחכות לביאתו ודו"ק.

### תיקון העולם לעבוד את ה'

ח. והנה יעויין בלקו"ש חכ"ג בלק ב' והמתבאר מדברי רבינו שם דביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל בזה שיש להאמין גם בהך פרט שהמשיח יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' [וכמבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד], שלכן כלל הרמב"ם פרט זה בספר הלכות שלו, כיון שיש להאמין ולידע גם בזה.

ובלשונו הך "דער רמב"ם פסקנ'ט אין ספר היד (ספר הלכות שלו) אין הלכות מלכים ומלחמותיהם, אז איינע פון די פעולות של משיח וועט זיין ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד . . דארף מען זאגן, אז ניט

נאר די ענינים אין התחלת ההלכה, וואו דער רמב"ם איז מתאר דעם אופן וסדר גילוי המשיח און די סימנים שלו. . זיינען נוגע להלכה. . נאר אויך דער סיום הלכה. . איז פארבונדן מיט הלכות בקשר צו די ידיעה והכרה פון "משיח בודאי". . עס דארף זיין אויך די אמונה וידיעה אז ער וועט פועל זיין די גאולה בכל העולם כולו: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".

ומבואר להדיא שגם בהך פעולה של משיח שיתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד צ"ל ענין האמונה בו, וכמ"ש רבינו "אמונה וידיעה", ושלכן (נוסף על המבואר בהשיחה שם בהמשך) הביאו הרמב"ם בספר הלכות שלו.

ט. והנה לפום ריהטא צ"ב מדוע שגם הך פרט דויתקן את העולם נכלל הוא בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולכאורה הרי הך פעולה דתיקון העולם הוא רק תוצאה מביאת וגילוי המשיח בעולם, אכן אי"ז ענינו וגדרו של המשיח<sup>6</sup>, וכמבואר בלקו"ש חכ"ז שם דענינו וגדרו של המשיח הוא שיביא שלימות התורה והמצוות וכנ"ל, אלא שכתוצאה מביאת המשיח הרי גם יתקן את העולם כולו לעבוד את ה', וא"כ מדוע נכלל זה בעיקר חיוב האמונה ["אמונה וידיעה"] בביאת המשיח.

ונראה לומר הביאור בזה ביסוד דברי רבינו בלקו"ש חכ"ז שם גבי תיאור מצב העולם בימיהו"מ המבואר בארוכה בדברי הרמב"ם הל' מלכים פ"ב, דאע"פ כי דענינו וגדרו של המשיח הוא שיביא שלימות התורה והמצוות מ"מ נכללים כל הני פרטים בחיוב האמונה בביאת המשיח, והיינו משום שבמצב עולם כזה – המתאים ומאפשר את קיום התומ"צ בשלימות – מתבטא השלימות דתומ"צ שענינם הוא לפעול בהעולם עד שיהיה במצב כזה וכנ"ל עיי"ש.

ועד"ז י"ל גם בנוגע להך פעולה דהמלך המשיח בעולם שיתקן את העולם כולו לעבוד את ה' המבואר בדברי הרמב"ם בסוף פ"א, דענין זה

---

6) ראה לקו"ש חכ"ז שם וזלה"ק "ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע – "מלך מבית דוד". וענין ביאת המשיח (בעולם) – שזה יהיה לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" – הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם), אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו", שגם העולם יהיה בשלימות". ובהערה 38 שם "וע"פ מ"ש בפנים יובן מה שבתחילה כתב הרמב"ם "משיח בודאי", ורק לאח"ז "ויתקן את העולם כולו".

– מצב של העולם כולו עובד את ה' – מבטא ג"כ את השלימות דתומ"צ, והיינו דהתומ"צ פועל בעולם עד שכל העולם כולו יהיה עובד את ה', וממילא דגם ענין זה נכלל בחיוב האמונה בביאת המשיח ודו"ק.

י. אלא שעדיין יש לחקור ולעיין אם סגי בזה רק דין הא' להאמין בו, או שגם בזה חל הך דין הב' דלחכות לביאתו, והיינו דלא רק שיש להאמין בזה שהמשיח יבוא ויתקן את כל העולם כולו וכו', אלא שיש לחכות ולצפות לזה שיתקן וכו'.

ולכאורה יש להכריע מדברי רבינו דבזה סגי רק ענין האמונה בכלל אמנם אין ע"ז גם החיוב לחכות לביאתו שיתקן את העולם וכו', ויסוד לדברינו יש לומר ממשנ"ת בלקו"ש חכ"ז שם הערה 35 בגדר חיוב האמונה במצב העולם שיהיה אז בימוה"מ, אשר אע"פ כי גם זה נכלל הוא ביסוד האמונה בביאת המשיח, מ"מ "מה שיהודי צריך להתאוות הוא להשלימות דתומ"צ. משא"כ מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ – יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחיוב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחיוב לחכות לביאתו" עיי"ש.

ועד"ז י"ל לענינו, דהרי אף כי המשיח גם יתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה', מ"מ י"ל דאי"ז ענינו וגדרו של המשיח אלא הוא ענין נוסף ותוצאה מביאת המשיח, דענינו של המשיח הוא שיביא שלימות התורה והמצוות, אלא שכתוצאה מביאת המשיח הרי גם יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' וכנ"ל, וממילא י"ל דעיקר הענין דלחכות לביאתו הוא רק להשלימות דהתומ"צ עצמו, שזהו ענינו וגדרו של המשיח, משא"כ הפעולה דמשיח בעולם ["יתקן את העולם"] נכלל הוא בעיקר בחיוב האמונה בביאת המשיח ולא בהחיוב לחכות לביאתו [וכמו שהוא בענין מצב העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ] וכמוש"נ<sup>7</sup>.

7) ודע דלהמבואר בפנים נמצא דביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל בזה כמה ענינים, הא' "ביאתו" – להאמין בעצם הענין דביאת המשיח [רמב"ם הל' מלכים רפ"א], והב' "זמנו" – להאמין ולחכות בכל יום ויום שיכול לבוא היום [רמב"ם שם], והג' "גדרו" – להאמין גם בזה שיבוא לפעול שלימות התורה ומצוות, ובזה נכלל החיוב להאמין וגם לחכות [לקו"ש ח"י"ח שם], והד' "מצב העולם" – להאמין בכל הפרטים המנויים ברמב"ם שם פ"ב אודות מצב העולם בימוה"מ, וזה נכלל ב"גדרו", כי בזה מתבטא שלימות התורה ומצוות, ובזה החיוב רק להאמין ולא לחכות [לקו"ש חכ"ז שם], והה' "פעולתו" – להאמין גם בזה שהמשיח יתקן את העולם לעבוד את ה' [לקו"ש חכ"ג שם], וגם זה י"ל שנכלל הוא ב"גדרו", כי בזה מתבטא שלימות התורה ומצוות, ובזה החיוב לכאורה הוא רק להאמין ולא לחכות וכמוש"נ.



---

ויש להעיר גם מלקו"ש חי"ח בלק ב' הערה 50 ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ שם שיש להאמין גם ב"יחוסו" של מלך המשיח שהוא מבית דוד ומזרע שלמה, ושזה נכלל ב"גדרו" של משיח – שלימות התורה והמצוות, שהרי שלימות התורה והמצוות תלוי בהא שיחזיר תחילה את "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה", וממילא שאז "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" וכפי שהיה בימי דוד אביו יעו"ש. ולהמבואר בפיה"מ שם משמע שביסוד האמונה בביאת המשיח איכלל גם החיוב להאמין ב"מעלתו" של משיח עיי"ש. ויש להאריך ולפלפל בזה, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.

## מתנות כהונה לעתיד לבוא\*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בתורת כהנים פרשה צו פי"ז פסקא ה' (עה"פ שמות ז, לד), מדובר אודות תרומת חזה ושוק שניתנה לכהנים, ובתוך הדברים איתא "ראויים היו לישראל, וכשנתחייבו ניטלו מהם ונתנו לכהנים, יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם, כך אם זכו ינתנו להם, ת"ל ואתן אותם לאהרן ולבניו לחק עולם, נתונים לכהן מתנה לעולם". ע"כ. וכן איתא בירושלמי יבמות פ"ח ה"ו.

והנה בפ"י עזרת כהנים על התו"כ שם (להרב צבי הירש הכהן ראפאפורט, זיטאמיר תרכ"ט) פ"י: ראויים היו לישראל. אילו לא עשו את העגל היתה עבודה בבכורות כל ישראל והם נוטלים חזה ושוק ושאר מתנות כהונה. וכשנתחייבו. בעגל. ניטלו מהם. . . יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם. כלומר כיון שלא איבדו זכותם אלא משום חטא. אם זכו. לעתיד לבוא ש[י]מחה חטא העגל לגמרי יהיו הם חוזרים לעבוד עבודה לגמרי ולזכות במתנות: לחק עולם. וכל מקום שנאמר עולם אין לו הפסק: ע"כ. וכ"כ בפ"י התורת כהנים לבעל החפץ חיים כאן, וכנראה שהעתיק מס' עזרת כהנים הנ"ל.

וראה ג"כ לקמן בתו"כ פי"ח פסקא ב' (עה"פ שמות ז, לו) "אשר צוה ה' לתת להם. א"ר שמעון מנין שהיו ישראל מפרישים מתנות כהונה מהר סיני ולא זכו בה אהרן ובניו עד שזכו בשמן המשחה. . .", וראה שם בפ"י הראב"ד שמביא שיש לפרש בזה ב' פירושים (וכן מפרש ב' פירושים אלו בפסקא שהובא לעיל), א' שקודם שנמשחו הכהנים היו מפרישים המתנות ונותנים לבכורות. ב' שלא היו הבעלים נותנים אותם לבכורות, אלא (מפרישים אותם ו)אוכלים בעצמם<sup>1</sup>. ומסיים הראב"ד שנראה כפ"י השני, עיי"ש. וראה ג"כ בצפנת פענח על ויקרא עמ' סב.

(\* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. גלב"ע ביום כ"ה סיון ה'תשע"ד.

תנצב"ה.

(1) לפום ריהטא אוי"ל דב' הפ"י האלו ג"כ תלוי באם העבודה קודם חטא העגל היתה בבכורות או בכהנים (ראה הנסמן בהערה הבאה באם הבכורות היו קודם החטא במקום הכהנים

וראה ג"כ במכילתא על יתרו יט, ו "ראויין היו כל ישראל לאכול בקדשים עד שלא עשו את העגל, משעשו את העגל נטלו מהם ונתנו לכהנים". (וידוע מ"ש הבעה"ט עה"פ הנ"ל "אלו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים ולע"ל תחזור להם שנא' ואתם כהני ה' תקראו").

והנה ידוע המבואר בכ"מ, והובא במאמרים ובישיחות כו"כ פעמים<sup>2</sup> דלע"ל כשיתוקן חטא העגל יחזור העבודה להיות בבכורים. ולכאן מובן מזה דכמו שהעבודה תחזור לבכורים כמו שהי' קודם חטא העגל, כמו"כ דין החזה ושוק יחזור לכמו שהי' קודם חטא העגל, שיאכלום הבכורים או הבעלים (תלוי בב' הפי' שבראב"ד לעיל). וא"כ לכאורה אינו מובן איך זה מתאים עם מ"ש בס' עזרת כהנים בפ' בתורת כהנים הנ"ל, שגם כאשר יתוקן חטא העגל מ"מ לא יחזרו המתנות להבכורים או הבעלים.

ואע"פ שדברי התו"כ הם בנוגע להמתנות של חזה ושוק ולא בנוגע העבודה בבכורים עצמה, וא"כ אין מזה סתירה להמבואר שלע"ל תחזור העבודה להבכורים, אבל לכאורה סו"ס לפי המבואר בחסידות דלע"ל יהי' העבודה דוקא בבכורים ולא בכהנים<sup>3</sup>, איך אפ"ל שלעולם יתנו המתנות לכהנים, באם הם לא יעבדו בביהמ"ק! וא"כ מוכח לכאורה מדברי התו"כ דלעולם יעבדו הכהנים בבית המקדש (ולא הבכורים).

אבל באמת לכאן אין מוכרח לפרש בהתו"כ כפי' העזרת כהנים הנ"ל דכוונת התו"כ במ"ש "אם זכו ינתנו להם" מיירי על הזמן דלע"ל (ובזה גופא בתקופה השני', כמבואר בשיחת כ"ף מנח"א תנש"א) כאשר יתוקן חטא העגל לגמרי ויחזור העבודה להיות בבכורות. ולא מצאתי בראשונים שיפרשו להדיא כנ"ל. ולכן אפשר לומר דפי' התו"כ הוא ש"אם זכו" מיירי בזמן הזה, שגם אם יזכו בני ע"י זכותים ותשובה<sup>4</sup>, לא יועיל

או הלויים). דאם היתה העבודה לעולם בכהנים לכאן צריך לפרש כפי' השני דמקודם לא היו נתנים להם המתנות והבעלים עצמם אכלום, ורק לאחר החטא נתנו להם. ויש לעיין.

(2) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב ע' קכח ואילך. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' דש ואילך (וראה שם דשקו"ט אם הבכורות היו אז במקום הלויים או במקום הכהנים. וראה מ"ש בזה הגראיב"ג שי' בגליון א'מח). מאמר ד"ה ויצא יעקב תשכ"ו. שיחת כ"ף מנחם אב וי"ג אלול תנש"א. ועוד.

(3) ראה הנסמן בהערה הקודמת. משא"כ באור החיים ויחי מט, כח מפרש שלע"ל יעבדו הבכורים ביחד עם הכהנים. וראה ג"כ בס' אהבת יונתן הפטרה לפ' אמור.

(4) ראה בפ' קרבן העדה לירושלמי יבמות שם.

שתחזור המתנות להם. אבל לע"ל ובתקופה השני' שאז יתקנו כל הענינים אכן יהי' סדר חדש בכ"ז ויחזור העבודה לבכורות. ועדיין צ"ע.

אלא דאכתי צ"ב בגופן של דברים דבתו"כ כאן ובכ"מ משמע דענין הכהונה ומתנות כהונה הוא ענין נצחי<sup>5</sup> וברית עולם לאהרן ובניו דוקא. ואיך אפשר שיהי' בזה שינוי בזה לע"ל. וכבר האריך בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כה, עיי"ש.

ב. והנה ראה בפרי מגדים או"ח סי' קצט משבצות זהב אות א', דמבואר בדבריו דאלולי טעו ישראל בעגל היתה העבודה בבכורים, ושבת לוי היו נוטלים אז חלק בארץ. [ולכא' כן מוכח מפשוטן של הכתובים, שהטעם ששבת לוי לא נטלו חלק בארץ הוא משום שהיו צריכים לעבוד בביהמ"ק, ומשמע דאלולי חטאו בני' בעגל ולא הובדל שבת לוי לעבודה, אכן היו נוטלים חלק בארץ]. ומזה מובן לכאורה דלע"ל כאשר יחזור העבודה לבכורים יחזרו שבת לוי ליטול חלק בארץ.

והא דמבואר בלקו"ש חל"ח ע' 105 ואילך, דלע"ל יטלו הלויים חלק רק בארצות קיני וקניזי וקדמוני, אבל לא בארץ ז' אומות, הנה לכאורה זה מדבר רק בתקופה הראשונה, כאשר עדיין יהיו שבת לוי מובדלים משאר בני' ועדיין יהי' העבודה רק בהם, אבל כאשר תחזור העבודה לבכורים (בתקופה השני' כו'), משמע בפשטות שאז לא יהי' איסור על שבת לוי ליטול חלק בארץ ז' אומות.

[וכן מוכח לכא' בלאו הכי מהביאור שם בסוף השיחה, שמבאר שם ע"פ פנימיות הענינים, דזה שיהי' חילוק לע"ל בין עבודת בני' לשבת לוי, דבזה תלוי הטעם הפנימי למה רק שאר השבטים יטלו חלק בארץ ז' אומות, עיי"ש בארוכה), אע"פ שלכאורה לע"ל יהיו כל בני' במדריגת עבודת שבת לוי כיון שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, הוא משום שאצל בני' יהי' הבדלה זו שיהיו עסוקים רק בעבודת ה' זה מצד מצב העולם המאפשר זאת, משא"כ אצל שבת לוי יהי' זה מצד זה שהקב"ה הבדילם, שהוא הבדלה עצמית, עיי"ש, ומדייק שם בהשיחה בחצע"ג שזהו רק בתקופה הראשונה דימות המשיח, ומשמע (ע"פ

(5) ראה לקו"ש חכ"א ע' 6. חכ"ג ע' 131. ועוד.

פנימיות הענינים) שבתקופה השני' אכן יהיו כל בני ישראל בדרגת שבט לוי<sup>6</sup>, וא"כ לכאורה משמע שלא יהי' חילוק ביניהם לגבי נחלת הארץ].

והנה יש לעיין דבתקופה השני' הנ"ל שאז יהי' העבודה בבכורים ולא בכהנים (כנ"ל), א"כ לכאו' לא יהי' כל המצוה דנתינת המתנות לכהנים ולויים. שהרי טעם המתנות שלהם הוא כשכר על עבודתם בביהמ"ק וגם מפני שלא נטלו חלק בארץ. ומכיון שלע"ל בתקופה השני' לא יעבדו בביהמ"ק ויהי' להם חלק בארץ, לכאו' לא יתנו להם המתנות.

[ואע"פ שיש שקו"ט בנוגע לע"ל שאז יטלו הלויים חלק בארץ האם יתנו להם תרו"מ, ראה הנסמן בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ', אבל לכאורה כל השקו"ט שבספרים שנשמנו שם מיירי רק בתקופה הראשונה כנ"ל שעדיין יעשו שבט לוי העבודה כו', אבל בתקופה השני' לכאו' אין טעם למה יתנו להם המתנות כנ"ל].

אמנם יש לעיין לאידך גיסא, האם יתנו אז המתנות האלו להבכורים שיעשו העבודה. דלכאורה יש כמה ענינים בטעם נתינת המתנות לשבט לוי. א' כשכר על עבודתם בביהמ"ק. ב' משום שלא נטלו חלק בארץ, ולכן קבלו מתנות מבנ"י. וענין הא' שייך לע"ל ג"כ. אבל ענין הב' לכאו' אינו שייך לע"ל, כי מסתבר בפשטות שהבכורים לע"ל יטלו חלק בארץ, [ולא מסתבר כלל לומר שכל הבכורים לא יהי' להם חלק ביחד עם שבטיהם]. [ועוד נקודה שיש להעיר בזה, שלע"ל שהטובה תהי' מושפעת הרבה, לכאו' אין צורך כ"כ לפרנס הבכורים שהרי כל צרכיהם יהי' מצוי מצד עצמו בלי יגיעה].

[ובאמת זה תלוי ג"כ בהטעמים השונים של מצוות המתנות כהונה (ולוי'), שכמה טעמים ורמזים שנאמרו בזה שייכים דוקא לכהנים [לדוגמא ראה רש"י דברים יח, ג דא' מהטעמים על הזרוע לחיים וקיבה הוא מצד מעשה פינחס, וזה שייך לכהנים דוקא כמובן], וכמה טעמים שנאמרו בזה שייכים לעובדים בביהמ"ק בכלל (לדוגמא ראה רמב"ן דברים שם בסו"ד) ואין הזמן גרמא להאריך בזה].

ואם נאמר שנלמד לגבי לע"ל מכמו שהי' קודם חטא העגל שאז הי' העבודה בבכורים, א"כ נמצא (בנוגע החזה ושוק) שזה תלוי בב'

6) ואו"ל שזהו ע"ד המבואר במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א אות ו', שהגילוי בתקופה הראשונה דימות המשיח יהי' כמו דבר נוסף על מציאות הנבראים, משא"כ בתקופה השני' יהי' זה גם מצד טבע וגדר העולם גופא. ודו"ק.

הפירושים שהובאו לעיל מהראב"ד האם קודם חטא העגל קבלו הבכורים החזה ושוק או שהבעלים עצמם אכלום. ובנוגע לתרומה, א"א להשוות לכמו שהי' קודם חטא העגל, שהרי לא הי' חיוב תרו"מ במדבר קודם שנכנסו לארץ. ויש להעיר מפני קרבן העדה לירושלמי יבמות שם, עמ"ש שם החילוק בין תרומה לחזה ושוק "תרומה שאינה ראוי' לישראל בכל מקום" "שמעולם לא היתה ראוי' לישראל אפי' לבכורים. ועוד שהתרומה ניתנה לכהנים תמורת חלקם בארץ ולא היתה לישראל מעולם".

אלא שלכאורה אולי יש ללמוד ולהשוות לענין התרומה והמעשר כמו שהי' קודם מ"ת, כמבואר ברמב"ם ריש פ"ט מהל' מלכים דיצחק הפריש מעשר, ואז בפשטות לא הי' תלוי באם יש להכהן חלק בארץ א"ל, אלא הי' זה הפרשה מנכסיו לשם ה' כדי לבטא הענין שלה' הארץ ומלוואה, וניתנה להכהן מפני שהוא משרת ה', (ראה המבואר במפרשים עה"פ בראשית יד, כ "ויתן לו מעשר מכל", ובלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' לך לך), א"כ כמו"כ י"ל לע"ל שיתנו ג"כ תרו"מ וכיו"ב להבכורים אע"פ שיהי' להבכורים חלק בארץ. ועצ"ע.

ובאופן כללי יותר יש להעיר מפני הראב"ע עה"פ ישעיה' סא, ו "ואתם כהני ה' תקראו גו' חיל גוים תאכלו וגו'": "והנה יהיו הגוים כנגד ישראל, וישראל כנגד בני אהרן, על כן חיל גוים כנגד המעשר", דהיינו שלע"ל יהיו כל בני" בדרגת כהנים, והגוים יתנו אז מעשר לישראל.

ויה"ר שנזכה לקיום היעודים הנ"ל ונזכה לראות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם בביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## לקוטי שיחות

### "מונה ששה ימים ומשמר יום אחד"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בשבת סט, ב: "אמר רב הונא: היה מהלך במדבר ואינו יודע אימת שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד, חייא בר רב אומר: משמר יום אחד ומונה ששה ימים. במאי קמיפלגי, מר סבר כבריייתו של עולם (ימי החול נמנו תחילה, רש"י), ומר סבר כאדם הראשון (שנברא בערב שבת ויום ראשון למנינו שבת היה, רש"י) כו'.

**[ובטעם פלוגתתם אפשר שנחלקו במחלוקת רבינו הזקן שסובר שהבריאה כולה צריכה לשבות, עם ה"חתם סופר" וה"ישועות יעקב", שסוברים שחייב השבת הוא על האדם שגופו ינות, והדברים ידועים ואכ"מ, ולפי"ז יצא שנפסקה הלכה כשיטת רבינו הזקן].**

"אמר רבא: בכל יום עושה לו כדי פרנסתו וכו' אפילו ההוא יומא, וההוא יומא במאי מינכר ליה, בקידושא ואבדלתא (לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו, רש"י)".

ולכאורה דברי רש"י צ"ע, דכיון שכל הענין הוא "שלא תשתכח תורת שבת" היה לו לכתוב זאת בתחילת הסוגיא, בטעם הדבר שמונה ומשמר וכו', כדי שלא תשתכח תורת שבת ולזכרון בעלמא, ולמה המתין עם זה עד הכא, ואכן בשו"ע רבינו סי' שד"מ ס"א ניסח הדברים כך: "ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, מונה ז' ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו, ומקדש שביעי בקידוש והבדלה לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו".

ונראה פשוט, כי בתחילת הסוגיא, ובפרט לפי הו"א "בר מהאי יומא" שביום השביעי אסור לו לעשות כדי פרנסתו, ניתן היה לפרש, שדין מונה ששה ימים ומונה יום אחד, אינו "זכרון בעלמא", כי אם דין של שבת בודאי.

ורק לאחר שאמרו בגמרא שגם "ההוא יומא" שהוא שבת אצלו "עושה לו כדי פרנסתו" ואם כן הרי אין זו שבת ודאי, ולכך פירש רש"י שקידושא ואבדלתא הוא "לזכרון בעלמא", ורבינו הזקן נקט כהמסקנא ולכך פירש את כל דין המהלך בדרך שהוא לזכרון בעלמא.

ב. והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הכ"ב: "המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת, מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי, ומברך בו ברכות היום ומבדיל במוצאי שבת, ובכל יום ויום ואפילו ביום זה שהוא

מקדש ומבדיל בו, מותר לו לעשות כדי פרנסתו בלבד כדי שלא ימות, ואסור לו לעשות יותר על פרנסתו, שכל יום ויום ספק שבת הוא כו", ומקורו בדברי רב הונא הנ"ל בשבת. והנה מזה שפסק "שכל יום ויום ספק שבת הוא", והוא כרבא, נראה לכאורה שגם כשמונה ששה ומקדש שביעי, אין זה שנעשה בגדר שבת ודאי, וכל הימים אצלו הם בגדר ספק שבת, אלא שצריך למנות ששה ימים ולקדש את יום השביעי, אבל לא כתב טעמא מאי. ובחידושי רבינו דוד עראמה ז"ל הוסיף: "כדי שלא ישכח דין שבת", ולכאורה ודאי זהו הטעם, וכמו שכתבו רש"י "שלא תשתכח תורת שבת" ורבינו חננאל "לעשות היכר בין הימים כו", אלא שא"כ למה לא נתן הרמב"ם עצמו טעם לדבריו, וצ"ע.

גם במה שכתב "ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת", ולא כתב שהוא משום שיהא מינכר, כבגמ', נראה לכאורה שהוא מעיקר הדין. כך נראה גם ממה שכתב בפשיטות "במוצאי שבת" ולא במוצאי היום השביעי [ומה שאמרו במסקנא ובמאי מינכר בקידושא ואבדלתא, אינו דבר חדש, אלא בא לומר שלא צריך שום היכר אחר, שהרי מקדש ומבדיל], אלא שאם כן איך זה מתיישב עם הסיפא בדבריו שכל יום, גם היום השביעי הוא בתורת "ספק שבת" וצ"ע.

וב"קובץ שיעורים" להגר"א וסרמן הי"ד לביצה אות ט' ועוד, הקשו על סוגיית הגמרא "למה לא יתחייב לקדש כל יום, מיהו בירושלמי כלל גדול משמע דאסור במלאכה רק מדרבנן, דמדאורייתא אזלינן בתר רובא, אלא דקשה איך אפשר להתיר משום רובא הא הוי תרתי דסתרי, כמ"ש תוס' (סנהדרין פ') גבי נסקלין בנשרפין דלא אזלינן בתר רובא, דממה נפשך נעשה שלא כדין", ע"כ. ולפי זה הרמב"ם שכתב להדיא שכל יום הוא בגדר "ספק שבת" יקשה למה לא יקדש בכל יום, ולכאורה מזה משמע שיש ליום השביעי דין ודאות, ולכן אינו מקדש רק את יום השביעי, ולכאורה הרי זו סתירה מניה וביה, וצ"ע.

ובשו"ע רבינו כתב, שדין יום השביעי הוא "שחל עליו שבת מדברי סופרים" עי"ש, ואולי זו היא גם שיטת הרמב"ם, ולפי הגדרה זו לק"מ קושיית הקו"ש, שבימי החול לא אמרינן כמובן שיש עליהם חלות שבת מד"ס, ולא שייך לחייבו איפוא בקידוש והבדלה, ולא אמרו "ספק שבת" אלא לענין לאסרו במלאכה.

ג. והנה בביאור דברי הגמ' ובדעת הרמב"ם היה נראה לע"ד לומר, ע"פ מה שכתב הרמב"ם במו"נ ח"ב פרק לא וז"ל: "וכבר ידעת מדברי, שהדעות – אם לא יהיו להם מעשים, שיעמידום ויפרסמום ויתמידום בהמון לנצח – לא ישארו. ולזה צונו בתורה להגדיל זה היום, עד שיתקיים יסוד חידוש העולם ויתפרסם במציאות, כשישבתו בני האדם כולם ביום אחד, וכשישאל: מה עילת זה? – יהיה המענה: "כי ששת ימים עשה ה'.

וכבר באו בזאת המצוה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם – לשני עלולים מתחלפים; וזה: שהוא אמר בעילת הגדיל השבת ב'עשר הדברות' הראשונות, אמר: "כי ששת ימים עשה ה' וגו'", ואמר ב'משנה תורה': "וזכרת כי עבד היית במצרים וגו', – חעל כן צוך ה' אלוקיך לעשות את יום השבת". וזה – אמת! כי העלול במאמר הראשון הוא – כבוד היום והגדילו, כמו שאמר: "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" – זהו העלול הנמשך לעילת "כי ששת ימים וגו'". אמנם תיתו לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמרו, הוא עלול נמשך לעילת היותנו 'כעבדים במצרים', אשר לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו ולא היינו יכולים לשבות", ע"כ.

ומבואר בדברי הרמב"ם יסוד גדול, שדין של כיבוד השבת והגדלתו, שמתבטא במצות זכירת יום השבת בכניסתו וביציאתו, היא בכדי שתישאר האמונה בחידוש העולם ע"י הקב"ה, ולזה כשישבתו בני האדם כולם ביום אחד, ו"כשישאל: מה עילת זה? – יהיה המענה: "כי ששת ימים עשה ה'".

עוד מתבאר מדבריו ז"ל, ששני הציוויים על השבת בעשרת הדברות הראשונות והאחרונות, שני ענינים נפרדים הם, שהראשון הוא "זכר למעשה בראשית" היינו להגדיל השבת ולהזדרו כדי שתושרש האמונה שהקב"ה ברא העולם בששה ימים ובשביעי שבת, והשני הוא "זכר ליציאת מצרים" שבה "לא היינו עובדים ברצוננו ובעת שחפצנו, ולא היינו יכולים לשבות".

[וברמב"ן ז"ל פר' ואתחנן (ה, טו) השיג עליו: "גם זה אינו מחזור אצלי, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי, אין לנו בזה

זכרון ליציאת מצרים, ואין לרואה אותנו הבטלים ממלאכה ידיעה בזה, רק היא כשאר כל המצות עי"ש, ולענ"ד נראה ע"פ התוס' בפסחים קי"ז רע"ב ד"ה למען: "לכך קבעו זכר ליציאת מצרים, ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל, שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאותן ל"ט מלאכות ודו"ק].

ד. ומעתה יש לומר שאין הפירוש בהולך במדבר שעושה את יום השביעי שבת ממש, וככל דיני בשבת, אלא אדרבה, זה פשוט שהוא אינו יכול לקיים במדבר את מצוות השבת, אבל את אותו יסוד באמונת חידוש העולם, שיש עלינו חיוב לפרסמו ולהגדילו כדי "שתישאר", זה הוא שמחוייב לציין גם במדבר, אע"פ שדיני השבת עצמם אינם שייכים לקיימם במדבר, ועל כן הוא שמחוייב למנות ששה ימים ולקדש את היום השביעי, להודיע ולהגלות כי השי"ת חידש וברא העולם בששה ימים וביום השביעי שבת,

ועל כן פשוט שכל הענינים הקשורים במצוות השבת אינם שייכים לכאן, רק זאת שיקדש ויבדיל ביום השביעי שלו שיתקיים ענין האמונה וכו', ולפי זה פשוט, שכל ההלכות שיש בספק שבת ישנן בכל הימים שלו כולל יום השביעי, ואין זאת אלא שצריך לעשות פעולה כדמות ששת ימי החול והשבת, לצורך האמונה בחידוש העולם שמתבטא בשבת.

ומובן לפי זה מה שלא האריך הרמב"ם בענין זה, ורק כתב את דין המהלך במדבר, שאף שאינו יודע מתי שבת, ואינו יכול לקיים מצותיו, זאת יעשה, ימנה ששה ימים ויקדש את יום השביעי ויבדיל בו, שלפחות ענין האמונה שבשבת יתקיים.

ובאמת יש מקום להעמיס דרך זו עצמה גם בלשון רש"י, שהוא "לזכרון בעלמא" היינו זכר למעשה בראשית, שהקב"ה חידש העולם, וכן "שלא תשתכח תורת שבת" היינו לא דיני השבת אלא שלא יישכח ענין ויסוד השבת כנ"ל, ועצ"ע.

ה. והנה בלקוטי שיחות (חלק ח' נשא ג') מפורש לא כהאמור, [ואמנם לא הזכיר את הרמב"ם] אלא שבאמת נעשה ע"י האדם דין שבת בודאי, לרדב"ז שבת דאורייתא ולרבינו הזקן שבת מדברי סופרים, ועי"ש

שתמה שאם כל הענין הוא רק "לזכרון בעלמא" כדי שלא תשתכח תורת שבת מישראל, ולכן צריך "שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים", מאי נפקא מינה לנו באיזה אופן הוא עושה כן, ולמה נקטו הפוסקים הלכה כרב הונא דוקא ש"מונה ששה ימים ומשמר יום אחד" ולעיקובא, [ולאחר מכן שוב הקשה למה צריך בכלל מנין, בין לדעת רב הונא ובין לדעת חייא בר רב ע"ש, וצריך לומר ששתי תמיהות יש כאן. א) למה נפסקה הלכה שמונה ששה ימים ואחר כך משמר יום אחד, ולא שמונה יום אחד וכו', והרי כדי לעשות זכרון לשבת שלא תשתכח תורת שבת, לכאורה אין נפק"מ איך עושה זאת. ב) בכלל, כך או כך, למה דרוש "מנין", והרי לעשות היכר בין הימים וכו' די שיקבע יום בשבוע לשבת, ומזה מכריח שכל הדין הזה נעוץ ב"מנין" דוקא].

היינו שלא רק בדעת הרדב"ז, אלא גם לדעת רש"י [וכן הוא בשו"ע אדמו"ר הזקן] שהוא "לזכרון בעלמא", וכדי שלא תשתכח תורת שבת, צריך לומר **שמנינו של האדם הוא שעושה את היום לשבת** עבורו, ובלשונו הק': "איז דערפון משמע, אז דורך זיין "מונה" זיין, ווערט ביי אים **נקבע** מזרבנגן זיין שבת, און דעריבער מוז ער ציילן "כברייטו של עולם" אדער "כאדם הראשון", וייל דוקא דורך אזא מנין ווערט **נקבע** דער טאג פון שבת וכו'; אז בשעת אידען (ווייסן) ציילן (להעיר מדעת הרמב"ן (שמות כ, ה) בפ' זכור את יום השבת שצ"ל זכור בכל יום) דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן געשאפן די קביעות פון שבת מן התורה (ווארום אויב מזאל זאגן אז די קביעות פון שבת מדאורייתא האט קיין שייכות ניט און איז ניט תלוי **כלל** אין דעם מנין פון אידען, איז דאך כל דתקון רבנגן כעין דאורייתא תיקון, איז ניט שייך אז דער מנין פון דעם מהלך במדבר זאל האבן אשייכות און האבן בכח צו שאפן די קביעות פון שבת אפילו מזרבנגן".

"ולכאורה תמוה: איך שייך לומר שעל ידי מנינו של מהלך במדבר (וגם הוא עצמו יודע שיתכן שמנינו אינו אמיתי), תופעל המציאות דשבת? והקושיא חזקה יותר: אילו היתה השבת תלויה בספירת בי"ד, ה' אפשר להסביר בדוחק, שמי שאינו יודע את קביעות השבת שלפי ספירת הבי"ד, נקבעת השבת שלו עפ"י מנינו, כי שבת קשורה בספירה ומנין. אבל מכיון ששבת מקדשא וקיימא, קדושת השבת באה מאליה ואינה

תלויה בפעולת ישראל – א"כ איך אפשר שע"י מנין ששה ימים יופעל אצלו ענין השבת?"

ומוכרח מזה שגם קדושת השבת תלויה במנינם של ישראל "ומה שאמרו "שבת מיקדשא וקיימא" – הדיוק בזה הוא "מיקדשא" קדושתה של השבת – שהיא השייכת לאמירת **מקדש ישראל**".

ועפ"י ז' מובנת שיטת הרדב"ז [ח"א סי' עו] שהדין דמשמר יום אחד הוא **מדאורייתא**: מכיון שקביעות השבת תלויה במנין ישראל, לכן "יום השביעי" של יחיד – כשאין לו (בידיעתו) קביעות השבת – נקבע עפ"י מנינו שלו.

והנה אפילו לשיטת רש"י – וכן הלכה – שהדין דמשמר יום אחד אינו אלא מדברי סופרים "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת **שבת ממנו**" – מוכרח שזה שמשמר יום השביעי בשבת זהו (לא רק לסימן, אלא) מפני שע"י מנינו, **נקבע** אצלו מדרבנן יום השביעי שלו בתור "יום השביעי", ויום זה יש בו (ביחס אליו) קדושת השבת מדרבנן, "ע"כ מ"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א.

ו. וז"ל הרדב"ז: "דע כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר: כי אות הוא ביני וביניכם, וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד וכיון שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית כו', וגדולה מזו אמרו: המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת, מונה ו' ימים מיום שטעה, ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת ע"כ, ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, ה"ט מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת כו', ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל, מכל מקום למדנו מדחייבוהו לקדש שביעי, משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל חד וחד כי אתריה, תדע שאחר שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי<sup>1</sup>, משמע שקיים מצות שבת וכו' צריכים אנו לומר כי השבת ניתן לכל אחד מישראל לפי

(1) ב"גלוני הש"ס" להגר"י ענגל ז"ל בשבת שם תמה על זה: "צ"ע דמה שייכות קרבן כאן, הרי אין כאן שגגת עבירה, וקרבן הרי אין בא רק על השוגג".

מקומו, שימנה כפי מקומו שימנה ו' ימים שלמים וישבות בשביעי ובזה יש זכר לכל אחד מישראל לפי מקומו למעשה בראשית".

ז. ומלשון הרדב"ז "כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר: כי אות הוא ביני וביניכם" שבאמת זו קביעת שבת עצמה יש כאן, וכיון ש"נמסרה לכל אחד מישראל", הנה ע"י מנין ששה הימים נעשה שבת ממש. אף שבעצם אפשר היה לפרש דבריו כמוש"כ בדעת הרמב"ם, היינו שבעצם אינו מקיים שבת אלא שחייבוהו למנות ששת ימים ולקדש שביעי, לא מהל' מצות שבת, אלא בשביל יסוד האמונה שבזה וכן"ל, וזהו שכתב: "ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, ה"ט מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת כו', ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל, מכל מקום למדנו מדחייבוהו לקדש שביעי, משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל חד וחד כי אתריה כו'", אבל מלשונו "השבת נמסרה לכל אחד" ושוב "דלכל אחד נמסר לעשות כו'", משמע שהעשייה שלו היא עשיית שבת לכל דיניה וגדריה, ויש לכל אחד מישראל הכח לעשות השבת ומדאורייתא.

ולכאורה על דרך זה כתב גם ב"קרבן חגיגה" להגאון מהר"ם גלאנטי ז"ל סי' לח וז"ל: "זכור את יום השבת לקדשו כו' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכו' על כן ברך ה' וכו', ובשניות פר' ואתחנן שינה וכתב שמור, גם הוסיף "כאשר צוך ה' אלקיך", גם אמר "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך", מה שלא נאמר בראשונות, גם נתן טעם לשבת "וזכרת כי עבד היית" וכו', צ"ל למה בראשונות נתן טעם מענין בריאת העולם שנח בשביעי, וכאן נתן טעם ביציאת מצרים. גם אומרו "על כן ציוך לעשות את השבת", האי עשייה מה היא, הול"ל או לשמור או לזכור וכו'.

ואומר, דהגם דדברות א' ושניות כולם אחד, בשינוי הלשון רצתה תורתינו ללמדנו מדע והשכל, והנה הא' שנאמר זכור את יום השבת הוא באדם שזוכר את יום השבת איזה יום הוא, ומצוה עליו ה' לעולם יזכרהו בהווה בל ישכחהו, וכיון שכן, טעם שמירת יום שבת ודאי הוא על מעשה בראשית שנח ה' ביום השביעי, אבל בשניות שלא נאמר "זכור" איירי במה שנשאו ונתנו בגמ' בשבת בפ' כלל גדול על מי שהיה מהלך

במדבר ושכח איזה יום שבת כיצד יעשה, מיום שנתן אל לבו ימנה ששה ימים, ויום השביעי יקדשהו בקדושה ואבדלתא, אע"פ שאפשר שהוא יום חול, כדי שלא ישכח תורת שבת, והכי פסקי הרמב"ם והטור כו' לאפוקי מ"ד בגמ' שישמר תיכף יום אחד ואח"כ ימנה ששה עי"ש, והנה בשניות רמז לנו דין זה ולזה אינו אומר "זכור", כי בזו ששכח עסקינן ואין בידו לזכור, לכן אנו מצווהו לזה שישמור יום שבת לקדשו בקידושא רבא כאשר ציוך ה' אלקיך בראשונות ובמרה, על זכירת יום השבת ממש, גם בשבת זה שאתה בודה מלבך שמרהו כו' כאשר ציוך שם ששת ימים תעבוד ויום השביעי וכו', כך תעשה כאן, אך שמספק צריך לשמור כל הז' כנזכר בגמ' עי"ש וכו' עיש"ה.

ח. ומבואר בדבריו ז"ל, שאכן דין זה של היה מהלך במדבר מונה ששה ומשמר יום אחד" הוא עצמו מרומז בקראי, וגם אותו שבת "שבודה מלבו", הוי שבת כמו "השבת האמיתי", ואף אם נאמר שזה "רמז" בלבד בפסוקים, הרי נעשה כמו "השבת האמיתי", ואולי נתכוין לדברי סופרים].

ולפי שיטה זו ש"השבת נמסרה" לכל אחד מישראל, שפיר תמה רבינו עשייה זו כיצד נעשית, ומכריח כנ"ל שזה נעשה עי"ה "מנין", ולכן דייק רש"י בלשונו "ימי החול נמנו תחילה" ו"יום ראשון למנינו היה", ומחדש שיש בכח מנינם של ישראל לפעול חלות שם "שבת".

ט. ומכל מקום יש לומר שגם עפ"י הרמב"ם הנ"ל, לא יתכן לפעול חלות קדושת שבת, מן התורה או מדברי סופרים, בעשיה חיצונית בלבד, ובע"כ שצריך לפעול איזה חלות אמיתית ביום השביעי, ונוכל לומר גם לשיטה זו, בעצם יש כאן איזו מציאות אמיתית של קדושת שבת, וזה בהכרח נפעל עי"ה המנין. ועי' בלקו"ש שם בהערה 22: "ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא כו" היינו שמה שתיקנו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו, אבל תוקף תקנה זו שיהא "חל עליו שבת מד"ס", עי"ה מנינו יהי נקבע אצלו – מד"ס – יום הז' שלו לשבת, ובכ"ז הודגש "לזכרון בעלמא" דלא כזכרון דמצות דאורריתא (זכר למעשה בראשית – שבת, זכר ליצי"מ כו').

או להיפך, שכיון שנעשה חלות שם שבת על יום השביעי שלו, אף שאין זה מגדרי השבת ממש, מקבל הוא דין של שבת ממש, וע"ד שיטתו הידועה של רבינו בכ"מ, ועי' ב"חדו"ב" חלק ב' סי' יב בהערה 15: "להעיר מדיני סוכה, נסרים שרחבן ד' והפכן על צידיהן שאין בהם ארבעה כו' נעשו כשפודין של ברזל אף שסיבת הפסול שלהם היא מחמת גזירת תקרה כו', עיש"ה.

ויש לעיין בזה עוד.



## קרבנות מכפרים רק על שגגות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### אשמות מכפרות גם על מזיד?

ידוע ביאור אדמו"ר הזקן באגה"ק (סי' כח, שכתב למחותנו הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש ה' נ"י ע"ה פ"ה מו"ה לוי יצחק נ"ע אב"ד דק"ק בארדיטשוב לנחמו על פטירת בנו הרב החסיד מו"ה מאיר נ"ע) בענין פרה אדומה, שאף שחטאת קריי' רחמנא מ"מ **נעשית מחויץ לשלש מחנות** ואינה נעשית בפנים כקרבן חטאת, מכיון שהטהרה דפרה אדומה היא גם על הזדונות שהן מג' קליפות הטמאות שלמטה מנוגה, משא"כ בקרבנות שע"ג המזבה שאינן מכפרים אלא על שגגות, שהן מהתגברות נפש הבהמית שמנוגה . . . וכמבואר גם בספר המצוות להצ"צ (מצוה עגלה ערופה קיא, א ואילך).

וביאר הרבי (ש"פ לך לך תשמ"ה אות כט) דכאשר יהודי עובר עבירה בשוגג מפני התגברות נפש הבהמית שמקליפת נוגה – הרי עדיין אינו נמצא בחוץ, מקום הקליפות, ולכן יכול להתכפר ע"י קרבן הנעשה **בפנים**, משא"כ כאשר מגיע למצב ירוד ביותר שעובר עבירה במזיד רח"ל, חטא הקשור עם ג' קליפות הטמאות – הרי עי"ז יוצא לחוץ לגמרי, ולכן אינו יכול להתכפר ע"י קרבן הנעשה בפנים, כי אם ע"י חטאת הנעשה בחוץ.

וכבר הקשו על זה שהרי באשמות תנן (כריתות ט, א) "אלו מביאין על הזדון כשוגג, הבא על שפחה, ונזיר שנטמא, ושבועת העדות, ושבועת הפקדון"? הרי דמצינו קרבן שמכפר גם על מזיד וגם הם נעשים בפנים?

ובהשיחה שם איתא וז"ל: והנה בנוגע לאשם גזילות כותב אדמו"ר מהר"ש (ד"ה שלש רגלים תרל"ג) "באשם גזילות הקרבן צ"ל עם התשובה, התשובה עושה ממזיד שוגג ואז מכפר הקרבן", ובמקום אחר (ד"ה אדם כי יקריב (השני) תרל"ג) כותב "מ"ש ד' מביאין על הזדון כשגגה – התם רק על הדיבור". (וראה לקו"ש ח"ח ע' 158 הערה 58, וח"כ ע' 5 הערה 35).

ומבאר הרבי "ויש לומר שמ"ש "התם רק על הדיבור" הרי זה בהוספה לביאור ש"התשובה עושה ממזיד שוגג" – כי לפי פשטות הביאור באגה"ק שתלוי בכך שמזיד הוא מג' קליפות הטמאות, הרי גם דיבור זה הוא מגקה"ט, ולכן בהכרח לצרף את הביאור שתשובה עושה ממזיד שוגג, שאם הדברים אמורים בנוגע לחטא שבמעשה, הרי כש"כ בנוגע לחטא שאינו אלא בדיבור".

אמנם עדיין צריך להבין ע"פ הביאור שע"י התשובה נעשה ממזיד שוגג, היו צריכים כל הקרבנות לכפר על מזיד, דמכיון שבכל קרבן ישנו תנאי שצריך להיות "שב מידיעתו" ענין התשובה, הרי כבר נעשה ממזיד שוגג, ומדוע לא יוכל כל מזיד להתכפר ע"י הקרבן? ואין לומר שענין זה שייך רק בחטא שבדיבור, שהרי אשם שפחה חרופה מכפר על ענין של מעשה עכ"ל.

ועי' גם באור החיים (ויקרא טז, ז) שכתב כעין מ"ש אדה"ז וז"ל: וכבר ידעת כי אין חטאת באה אלא על החטאות שהוא הדבר שעושה האדם בשוגג משום דלא נפיש זוהמיה, מה שאין כן על עון שעושה האדם במזיד דנפיש זוהמיה אין מביאין קרבן, וזה אמר (משלי כא) זבה רשעים תועבה כי יתעבהו ה' ב"ה להקריב על מזבח תיעוב כזה שאין לך מיאוס בעולם כמיאוס וזיהום העון רחמנא ליצלן עכ"ל, וגם על דבריו יש להקשות ככל הנ"ל מאשמות, ועוד דגם חטאת של שבועת העדות הוא במזיד.

**חידוש המהרש"א דבמזיד אין אשמות מכפרין**

והנה בפסחים לב, ב, הביא קרא דבמעילה ליכא קרבן במזיד: "דתניא: (ויקרא ה) וחטאה בשגגה – פרט למזיד. – ומקשה – והלא דין הוא, ומה שאר מצות שחייב בהן כרת – שהן חמורין – פוטר בהן – קרבן – את המזיד, מעילה [הקלה יותר] שאין בה כרת אינו דין שפטר את המזיד? והקשו התוס' דאדרבה דשאר מצוות שהן חמורות שהן בכרת לא נתנה התורה לזדונה כפרה, משא"כ מעילה הקלה נימא ששם יש קרבן לכפרה גם במזיד? ותירצו דאה"נ שהי' יכול להקשות כן, אבל בלאו הכי פריך שפיר, ושוב הקשה הר"י וז"ל: אמאי איצטריך בכריתות (דף ט.) בשפחה חרופה אשר חטא לרבות זדון וגבי נזיר נמי דריש מפתאום לרבות זדון [שיש שם קרבן] דאי משום דלא נילף ממעילה דאמעוט מזדון [ששם ליכא קרבן במזיד] אדרבה משבועת העדות והפקדון אית לן למילף [ששם חייב קרבן גם במזיד] דלחומרא מקשינן? ולא תירצו עיי"ש.

והקשה מהרש"א שם דלמה כתבו דאם יתחייב בקרבן ה"ז **חומרא**, שלכן הקשו דלחומרא מקשינן, הלא התוס' כתבו לעיל הסברא להיפך דחייב קרבן במזיד הוא **קולא** דגם במזיד יש לו כפרה, וא"כ מצד לחומרא מקשינן נימא שאין שם קרבן ואיניו מתכפר לו, ולכן צריך קרא בשפחה חרופה וכו' דגם שם חייב קרבן ולא נימא לחומרא מקשינן דליכא קרבן כמו במעילה ומהו קושייתם? עיי"ש, ותירץ וז"ל: והנכון בזה דעיקר קושייתם לרבנן דפליגי עליה דרבי ולית להו מיתה במעילה, דהשתא ודאי הא דמייתי בהנך קרבן משום חומרא הוא, ולא משום דיש לזדונן כפרה, דאמאי יש לזדונן כפרה טפי מבמעילה דליתא נמי במיתה, ומש"ה קשיא להו שפיר דלא אצטריך קרא לשפחה חרופה ולנזיר טמא דלחומרא מקשינן לאתויי קרבן בזדון כמו שבועת עדות ופקדון ולא מקשינן לקולא לילף ממעילה עכ"ל, כוונתו דאה"נ לפי רבי דסב"ל דהזיד במעילה במיתה שהוא חמור, נימא סברא זו דהא דליכא קרבן במעילה לכפר במזיד הוא **חומרא**, אבל התוס' הכא קאי לפי רבנן דהזיד במעילה פטור, נמצא דאף דמעילה אינו חמור, מ"מ ליכא כפרה במזיד, וא"כ ה"ה צריך לומר באשמות הנ"ל דשבועת העדות וכו' דהא דמחוייבים להביא האשמות אין זה משום שהן מכפרין עליו דאמאי יש לזדונן כפרה טפי מבמעילה דליתא נמי במיתה, ועכצ"ל שהבאת האשמות הוא **חומרא בעלמא** מגזה"כ שמחוייבים להביאן אף שאינן מכפרין, ולכן שפיר הקשו התוס' דכיון דלפי רבנן הבאת האשמות הוא **חומרא**, למה צריך קרא בשפחה חרופה וכו' שמחוייבים קרבן אפילו במזיד, הלא גם בלי קרא נימא כן, דנקישן לשבועת העדות וכו' כיון דלחומרא מקשינן עכ"ד.

הרי יוצא מדבריו חידוש גדול לפי מה דקיימ"ל להלכה כרבנן – ולא כרבי – דאשמות באמת אינן מכפרין עליו במזיד ורק התורה החמירה עליו לחייבו אשם, ולפי"ז לכאורה אפשר לומר שזהו גם שיטת אדה"ז באגה"ק וא"ש בפשטות מ"ש: "משא"כ בקרבנות שע"ג המזבח שאינן מכפרים **אלא על השגנות** שהן מהתגברות נפש הבהמית שמנוגה וכו", כיון דבמזיד לעולם ליכא כפרה, וכן יש לתרץ גם האור החיים.

### קושיות על המהרש"א

ועי' רש"י (מעילה ג, א ריש העמוד) בקרבן חטאת: "דחמורה קדושתה דלכפרה אתיא, אבל בשאר קדשים כגון עולה ואשם ושלמי צבור משום **דלאו לכפרה אתו**" וכן הוא ברבינו גרשום שם (ד"ה כשהיא), הרי שכתב ג"כ דאשם אינו מכפר.

והנה בנוגע לרש"י זה כבר תמהו עליו, דבשלמא בעולה י"ל דאף דמכפר על העשה מ"מ אין זה אלא מקופיא וכדאיתא בזבחים ז, ב, עולה דורון היא ובתוס' ב"ב מח, א, ד"ה יקריב ובכ"מ, אבל אשם הלא ודאי בא לכפר, וכמ"ש (ויקרא ה, ו) "והביא את אשמו לה' וכפר עליו" וכן כתוב שם אח"כ בשבועת הפקדון וכו' עיי"ש, ובמכות יז, ב: "אדרבה, חטאת ואשם חמירי, **שכן מכפרי**" וכן תנן בערכין כא, א, "חייבי ערכין – ממשכנין אותן, חייבי חטאות ואשמות – אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים – ממשכנין אותן", והטעם הוא דחטאת ואשם **דלכפרה אתי** לא משהי להו עיי"ש, ובס' תקנת עזרא (מעילה שם) ר"ל דמילת "אשם" הוא ט"ס, וצ"ל עולה ושלמים ברש"י וברבינו גרשום.

אבל בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' נט (אות ב) תירץ די"ל דכוונת רש"י הוא רק באשמות שלא באו לכפר כגון אשם נזיר ואשם מצורע שבאו רק **להכשיר ולא לכפר**, וע' מנחות צא, ב דבעינן בהו תרי קראי משום דאשם להכשיר וחטאת לכפר, ועיין מנחות ד, ב דאמרינן "כיון דאיכא אשם גזילות ואשם מעילות וכו' לא פסיקא לי", וביאר שם בשיטה מקובצת בשם גליון רגמ"ה "דאי הוי אמר חוץ מפסח ואשם, לא ידענא איזה אשם קאמר אי אשם דלהכשיר, אי אשם דלכפר", הרי דאשם סתם קרינן ג"כ רק לאשמות שבאו להכשיר ולא לכפר, וא"כ גם בכוונת רש"י י"ל שכתב אשם סתם וכוונתו לאשמות אלו שבאין רק להכשיר.

אבל המהרש"א הרי איירי בהדיא אודות שאר האשמות דשבועת הפקדון ושפחה חרופה וכו' שבהן מפורש לעיל שבאין לכפר? ועי'

בשורת הרד"ד (או"ח מהדו"ב סי' מה) שהקשה על המהרש"א עד"ז, והוסיף מ"ש בשבועות יג, א "מה לחטאת ואשם – שאין מכפרין על המזיד כשוגג", ופירש"י: "שאינ מכפרין על המזיד כשוגג – רוב חטאות ואשמות אין מכפרין על המזיד כשוגג אלא אשם שפחה חרופה ואשם נזיר טמא ואשם שבועת הפקדון וחטאת דשבועת העדות", הרי מפורש כאן בהדיא דבאשמות אלו מכפר להם גם **במזיד** ולא כמהרש"א, ובהגהות שם מחתנו "אמרי כהן" (אות ב) רצה ליישב דמ"ש רש"י הנ"ל בשבועות ד"רוב חטאות ואשמות אין מכפרין על המזיד כשוגג אלא אשם שפחה חרופה ואשם נזיר טמא ואשם שבועת הפקדון וחטאת דשבועת העדות" אין כוונתו לכפרת עון אלא לשון משותף הוא **לזריקת דמים** שמכפר ומטהר לאכול בקדשים, וכ"כ בספרו אמרי כהן על התורה פ' קדושים (יט, כ), אבל הקשה שם מרש"י זכחים ה, א "אשם שמכפר – על לאוין האמורים בשבועת הפקדון והקדש ושפחה חרופה", ושם בהסוגיא איירי לענין **כפרת עון**, הרי מפורש להדיא דגם אשם שפחה חרופה באה לכפר העון עיי"ש עוד.

(ולפי"ז לכאורה ודאי מוכרחים לומר ברש"י דמעילה כאחד מאופנים הנ"ל, או כמ"ש בתקנת עזרא שהוא ט"ס, או כהמנחת אלעזר דכוונתו לאשמות שבאו להכשיר, דאל"כ נמצא דדברי רש"י סותרים זא"ז, אלא דידוע דרש"י במסכת מעילה אינו מרש"י עצמו אלא מאחד מאיזה תלמידיו, ראה יד מלאכי כללי רש"י אות ו וש"נ).

ולכאורה מוכרח לומר דסב"ל להמהרש"א, שכל מה שמצינו דאשם מכפר ה"ז קאי רק על **שוגג** אבל לא על מזיד, אף דילפינן שם שחייבים אשם גם על מזיד, אין זה אלא משום חומרא להצריכו קרבן ולא לכפר, דלא עדיף ממעילה לפי רבנן דליכא כפרה במזיד, ולפי"ז נצטרך לומר דהא דאין ממשכנין באשם כנ"ל משום דלכפרה באה, אף דלפי"ז ה"י צריך לומר **דבמזיד** דאינו לכפרה ממשכנין, מ"מ כיון דבשוגג אין ממשכנין לכן אין ממשכנין שם כלל, ולא סב"ל להמהרש"א כרש"י בשבועות הנ"ל.

ועי' גם רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה", דמבואר בזה ג"כ לא כמהרש"א, ועפ"ז

מובן מה דהוצרכו לתרץ בהמאמרים באופן אחר כנ"ל, משום שעשה תשובה ונעשה כשגגות, ומשום דהוה דיבור<sup>1</sup>.

### בזהר איתא דחטאים של חטאת סאיבו יותר

והנה בזהר (השמטות בראשית דף רס עמוד ב) איתא וז"ל: זאת תורת החטאת איתא על חטא דסאיבו להאי זאת, וזאת תורת האשם בגין דלא עבדו כ"כ פגימו ובגין כך איתא דכורא ולא נוקבא עכ"ל, הרי מבואר בזה דאשמות אינן חמורות כ"כ כמו חטאות, ועפ"ז יש לתרץ דברי אדה"ז שמתכוון רק בחטאות שהן חמורות יותר דסאיבו אין לו כפרה במזיד, אבל לא באשמות דלא עבדי כ"כ פגם, וכן יש לתרץ האור החיים.

ואולי י"ל דזהו הכוונה במ"ש רנ"ע בסה"מ תרע"ח (ע' ריא)<sup>2</sup>: "ארבעה שמביאיו על הזדון כשגגה בפ"ב דכריתות, וי"ל שזהו זדון שאין בו כרת, אבל זדון שיש בו כרת רח"ל, החטאת הוא רק על השוגג בזה, דדבר שזדונו כרת מביא על שגגתו חטאת", דכוונתו הוא ע"פ המבואר בזהר, דרק בעבירות של חטאת דסאיבו וכו' אין קרבן מועיל אם הוא מזיד, משא"כ באשמות שאין שם כרת ולא עבדו כ"כ פגימו, מועיל הקרבן אפילו על מזיד.

אבל עי' בפ"י הרמב"ן עה"ת (ויקרא ה, טו) דלכאורה נראה דסב"ל להיפך וז"ל: והביא את אשמו לה' – נקרא הקרבן הזה אשם . . . ולא נתברר מה טעם יהיה שם הקרבן האחד חטאת ושם האחד אשם, וכולן יבאו על חטא . . . והנראה בעיני, כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות שמם ואבד בו, מלשון האשימם אלהים (תהלים ה, יא), ויאשמו נאות מדבר. וכן תאשם שומרון כי מרתה באלהיה (הושע יד, א), וכן אשמים אנחנו (בראשית מב, כא), נענשים. וחטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון אל השערה ולא יחטיא (שופטים כ, טז). והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה, בעבור שהם באים אף על המזיד

1) ובנוגע לטענת המהרש"א דכשם דבמעילה במזיד לית ליה כפרה, כן צ"ל גם בשאר אשמות שבמזיד – י"ל דהרי השתא נמי דהבאת קרבן על המזיד הוי חומרא, תקשי אמאי החמירה התורה שם יותר ממעילה דליכא קרבן? ועכצ"ל דכך גזה"כ דהחמיר בהן יותר ממעילה, א"כ השתא י"ל נמי להיפך דהבאת הקרבן באמת מכפר, ובמעילה החמירה התורה דשם לא מיית קרבן על מזיד ואין לו כפרה, וראה בס' זרעא דיוסף סי' יא.

2) הובא בציונים והערות בספר המאמרים תרל"ג ח"א ע' קצג.

יקרא קרבנם אשם, וכן אשם הנזיר. אבל אשם מעילות אע"פ שהוא בשוגג, בעבור שהוא בקדשי ה' יקרא הקרבן אשם, כי החטא גדול יתחייב להיותו אשם בו, כאשר יקרא מעילה, וענין המצורע, בעבור שהמצורע חשוב כמת והנה הוא כבר שמם ואבד, ויקרא קרבנו הראשון אשם, שיגין עליו מן האשמה אשר הוא שמם בה, והשני חטאת שהוא מכפר שגגותיו וכו' עכ"ל, הרי דהרמב"ן נקט דאשמות חמורות יותר מחטאות.

אמנם נראה שאין כאן סתירה כלל, דאח"כ דמחמת זה שהוא מזיד, הנה מצד זה ה"ה חמור יותר ושייך בו יותר הלשון "אשם" ובזה מיירי הרמב"ן, אבל מצד עצם וגוף העבירה, הנה חטאות באות על עבירות אלו שהן "סאיבו יותר" וחמורות יותר, מהעבירות שחייב עליהם אשם "דלא עבדו כ"כ פגימו" [שלכן רק בחטאות זדונם כרת, משא"כ באשמות].

### בקושיות הרבי על תירוץ אדמו"ר מהר"ש נ"ע

והנה בנוגע לקושיות הרבי הנ"ל, דאם הטעם הוא משום דתשובה עושהו לשוגג, לכן מועיל לו הקרבן, א"כ למה אינו יכול להביא קרבן על כל מזיד כיון שע"י התשובה נעשה כשוגג ועי"ז יועיל לו הקרבן? ואי נימא שזה שייך רק בחטא שבדיבור אכתי קשה משפחה חרופה שהיא ע"י מעשה?

אולי אפ"ל, דבחינוך (מצוה קכט) במצות שפחה חרופה כתב וז"ל: גם הקילה התורה בביאתה לפטור בקרבן גם המזיד, מה שאין דרך בשאר זדונות לפוטרו בקרבן, לפי שהאשה השפחה אע"פ שחציה פדויה קלה היא בעיני כל אדם, והכשלוך קרוב מאד עליה לפי שאין לב ההמון חושב ביאתה לחטא גדול. ועל כן יוסר עונם וחטאתם יכופר עם הקרבן, וכעין מה שאמרו זכרונם לברכה בענינים אחרים אפשר לנו לומר בזה, רחמנא ליבא בעי עכ"ל, דלפי"ז י"ל דגם מזיד בשפחה חרופה הוה כמו שוגג, ולכן מועיל שם קרבן לכפר, וכל הקושיא במאמרים הנ"ל הי' שם בהנוגע לאשם גזילות ששם הוא מזיד ממש, וע"ז בא בהמשך הביאור דכיון שהיא עבירה שבדיבור פועל התשובה שנעשה לו כשגגות לכן מועיל שם הקרבן, ויל"ע בהטעם דלמה נימא דמועיל רק בדיבור.

ועי' בס' פרשת מרדכי ברכות ה, א: וז"ל: דאע"ג דכל הקרבנות אינם מכפרים אלא על השוגג, והאשם מכפר בגזל ושפחה חרופה אפילו במזיד כדאיתא בכריתות יא, א, ונראה טעם הדבר משום דגזל ועריות נפשו של

אדם מחמדתן כדאיתא במכות כג, ב, לכך חסה עליו התורה שתהי' לו כפרה על המזיד עכ"ל.

ובהערות וציונים (בספר המאמרים תרל"ג) שם הביאו גם מ"ש בס' תורת העולה להרמ"א (ח"ב פ"ג) וז"ל: אמנם בקרבן שבועת העדות ושבועת הפקדון הן באין על הזדון כשווג, מפני שעיקר החטא הוא בין אדם לחבירו ואין זדונו ניכר לחבירו, לכן זדונו נחשב כשווג, וטעם אשם נזיר ואשם מצורע אשר באין על מזיד כשווג אינו בדרך שאר קרבנות, כי קרבנם אינן מצד חטא שעשו, ואשם גזילות הבא על מזיד כשווג ג"כ הוא מטעם קרבן שבועת העדות ופקדון וכן אשם שפחה חרופה הבא ג"כ על מזיד כשווג אינו מכלל כוונת שאר הקרבנות רק שהוא עומד במקום מלקות שהיא חייבת, ולכן לא ימנע מלהקריבו מזיד כשווג עכ"ל.

### גם בחטאת הוא מזיד על הלאו

וכדאי להוסיף בענין זה עוד נקודה, דבשבת סט, א, פליגי ריו"ח ור"ל לפי רבנן לגבי שגגה בקרבן חטאת, דריו"ח סב"ל דאפילו אם הזיד בלאו, כיון ששגג בכרת חייב חטאת, משא"כ ר"ל סב"ל דבעינן שישגוג גם בלאו עיי"ש. והתוס' כתבו וז"ל: כגון ששגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו – וטעמא דר' יוחנן משום דלא כתיב לאו בהיקשא דר' יהושע ולא כתיב אלא כרת בההיא ענינא ולהכי בעי מ"ט דריש לקיש ולא בעי מ"ט דר' יוחנן וכו' עכ"ל, [כוונתם דלכאורה סברת ר"ל הוא יותר פשוטה שצריך שוגג ממש משא"כ לרבי יוחנן הרי הזיד בלאו, ולמה הקשה הגמ' בטעמו של ריש לקיש דוקא ולא בריו"ח? ומתרצים דריו"ח סב"ל דכיון דבפ' חטאת לא הוזכר לאו אלא כרת אלמא דלאו אינו שייך לחטאת רק כרת ולכן בעינן שישגוג רק בהכרת, משא"כ לר"ל מקשה לפי"ז דלמה בעינן שישגוג גם בהלאו, וע"ז מביא קרא אחרוני בויקרא אשר לא תעשנה וכו' דגם הלאו דלא תעשנה היא בשגגה].

ועי' בס' אחיעזר ח"ג סו"ס פ"ב שהביא בזה ביאור מהגר"ח (הובא גם בס' מעתיקי שמועה ח"ב ע' מג) דסב"ל לריו"ח שצריך שישגוג רק בהכרת כיון שרק זה קשור עם החטאת, אבל אינו צריך להיות שוגג בעצם מעשה העבירה דזהו ענין אחר לגמרי דאפילו אם הזיד בלאו חייב חטאת, כי החטאת בא מצד הכרת היינו שהכרת הוא הפועל הקרבן חטאת, וכיון דהכרת הוא הפועל הקרבן חטאת, צריך השוגג להיות בו ששגג בכרת, משא"כ הלאו אינו נוגע כלל כאן בהקרבן חטאת, דהרי לא כתיב "לאו" כלל בפ' שלח בע"ז, וכיון דהלאו אינו פועל כאן כלום בנוגע

לחטאת לכן לא בעינן שישגוג גם בו, ועי' ירושלמי תרומות רפ"ו (מובא גם בר"ש שם) דסב"ל לפי ריו"ח דאם שגג בכרת **והזיד בלאו** והתרו בו בהלאו חייב מלקות משום הלאו, וקרבתן על השוגג, והביאור בזה הוא דלפי ריו"ח יש בעבירה שחייב עליה חטאת ב' דינים: הא' זה שהוא דומה לכל לאו שבתורה, דבמזיד אם התרו בו שאם יעשה מעשה זו עובר על לאו וכו' וחייב מלקות, והב' שאם לא ידע שיש שם גם כרת חייב חטאת בשביל הכרת, משא"כ ר"ל סב"ל דבעינן גם שעצם מעשה העבירה הוא בשוגג ויליף מקרא דגם זה נכלל ב"שוגג" של קרבן חטאת ולכן צריך שלא ידע גם בהלאו.

ולהלכה קיימ"ל כריו"ח, כמ"ש הרמב"ם בהל' שגגות (פ"ב ה"ב): "עבר עבירה **ויודע שהיא בלא תעשה** אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת הרי זו שגגה ומביא חטאת וכו'", ולפי"ז יוצא דליכא שום חילוק בין חטאות לאשמות, דהן באשמות יודע מהלאו והוה מזיד, והן בחטאות [גם כש] יודע מהלאו חייב קרבן אם לא ידע מהכרת, נמצא דהוה מזיד בשניהם בהלאו?

וצריך לומר שהחילוק הוא דחטאת שייך רק אם ה' שוגג היינו שלא ידע כל **חומר האיסור** שיש בו כרת, כי אם ידע חומר האיסור אינו מביא הקרבן, משא"כ באשמות אף באופן שידע כל חומר האיסור שיש שם לאו חייב קרבן.



## קשר שאינה של קיימא

ביאור דברי הגמ' ע"פ הערת הרבי בלקו"ש

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' שבת (עד, ב) הקושר והמתיר קשירה במשכן היכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים (קושרים) ההוא קושר על מנת להתיר הוא אלא אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה . . . אלא אמר רבא ואיתימא רבי עילאי שכן צדי חלזון קושרין ומתירין.

דיוקים בדברי הגמ'

וצ"ע: א) מה מק' הגמ' ההוא קושר ע"מ להתיר הוא, הרי מאחר שכן הי' במשכן, א"כ יהי' מלאכה אף שהוא ע"מ להתיר? ויש להוסיף דהנה בהמשך מק' בגמ' על התופר שתי תפירות "והא לא קיימא", ושם הכוונה להקשות מסברא, דכיון דלא קיימא לאו מלאכה הוא (וכפרש"י שם ד"ה והא לא קיימא), אך כאן אין הקושיא מסברא, כ"א מזה דמצינו לפועל במתני' להלן דקשר שאינה של קיימא לא מיחייב, וכפרש"י, וא"כ הו"ל להקשות על המשנה גופא דמאחר דהי' במשכן א"כ אמאי לא מיחייב עליו?

והנה לכ' הי' אפשר לתרץ לפי הגירסא (שהביאו התוס' לעיל ובריש ב"ק) "הך דהוי במשכן וחשיבא", דא"כ בעינן גם מלאכה חשובה, וא"כ הי' אפ"ל דקשר שאינה של קיימא לא הוי מלאכה חשובה, וכן להגירסא הך דהוי במשכן חשיבא קרי לי' אב, אבל להגירסא "הך דהוי במשכן חשיבא וקרי לי' אב", דהכל תלוי במשכן, א"כ צ"ע כנ"ל?

וגם לאידך גירסאת דבעינן מלאכה חשובה צ"ע, דאי נימא דלא הוי מלאכה חשובה, א"כ מאי ס"ד דהתרצן דנילף מזה, וממ"נ?

ב) גם יש לדייק, דכנ"ל, הרי פרש"י שהקושיא הוא "וכי כה"ג פטרינן לי' לקמן דתנן כל קשר שאינה של קיימא אין חייבין עליו", והיינו דהקושיא הוא ע"פ המשנה דלהלן ריש הקושר (קיג, א), וא"כ מאחר שהקושיא הוא ע"פ אותה המשנה, א"כ הו"ל להקשות בל' אותה המשנה "והא הוי קשר שאינה של קיימא", ולמה תלה הקושיא במאי דהוי ע"מ להתיר?

ג) וביותר צ"ע דבירושלמי בפירקין איתא "מה בניין היה במקדש שהיו נותנין קרשים על גבי אדנים ולא לשעה הייתה אמר רבי יוסה מכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדיבר כמי שהיא לעולם אמר רבי יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחון הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לעולם הדא אמרה בניין לשעה בניין", דמבואר בירושלמי דלהסברא דבנין שהי' במקדש לא הי' קבוע אכן למדים מזה לדינא דגם בנין לשעה הוי בנין, וא"כ אמאי לא אמרינן כה"ג לענין קושר?

ובאמת בירושלמי גופא צ"ע, דהרי בירושלמי איתא כה"ג גם לענין קושר "מה קשירה היתה במשכן שהיו קושרין את המיתרי' ולא לשעה היתה א"ר יוסה מכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבר כמי שהו' לשעה א"ר יוסי מכיון שהבטיחון הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהיא לשעה",

וצ"ע, למה לא אמר גם לענין קושר דלהסברא דחשיב המשכן לשעה א"כ זאת אומרת דקשירה שאינה של קיימא הוי קשירה כמו דאמר לענין בנין?

### הסתירות בין הסוגיות והצעות תי' האחרונים

(ד) עוד צ"ע דבגמ' עירובין (נה, ב) איתא "אמר רב הונא יושבי צריפין אין מודדין להן אלא מפתח בתיהן, מתיב רב חסדא ויחנו על הירדן מבית הישמת ואמר רבה בר בר חנה (אמר רבי יוחנן) לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי ותניא כשהן נפנין אין נפנין לא לפנייהם ולא לצדיהן אלא לאחריהן אמר ליה רבא דגלי מדבר קאמרת כיון דכתיב בהו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי". ומבואר כסברא דהמשכן חשיב קביעא, וא"כ איך קאמר בסוגיין דהוי קושר ע"מ להתיר?

ובאמת מצינו דאיפלגו בזה האחרונים, דהנה הפנ"י כ' בביצה (יב, א בד"ה דאי ב"ה הא אמרי מתוך, בא"ד) "אלא דאכתי יש להקשות כיון דמוכח ממה שכתבנו דבמלאכות השייכים באוכל נפש הרמב"ם סובר דאמרינן מתוך אם כן למה כתב [בפ"א מהל' יו"ט ה"ד] דבונה ביו"ט חייב מלקות ואמאי הא שייך בנין באוכל נפש במגבן וכמ"ש הרמב"ם להדיא בהלכות שבת [פ"י הי"ג] דמגבן חייב משום בונה וא"כ לימא מתוך שהותר בנין לצורך, וגם קושיא זו הקשה הב"ח והניחה בצ"ע" ולבסוף מסיק "לכך נראה דלעולם אמרינן מתוך אפילו היכא שלא הותרה באותו ענין עצמו ואפ"ה לא תקשי ממה שכתב הרמב"ם דבונה ביו"ט חייב ולא אמרינן דפטור משום מתוך שהותר במגבן. דנראה לענ"ד דהא דאמרינן מגבן חייב משום בונה היינו דוקא במגבן לאוצר לייבש להצניע לימים רבים דבכה"ג מכוון לעשותן כמו בנין למען יעמדו ימים רבים, משא"כ עשיית גבינות שהותר ביו"ט ע"כ היינו לאכול לאלתר וא"כ בכה"ג לא שייך ביה בנין כלל ולא גרע מבונה על מנת לסתור דפטור וא"כ לפי"ז לא מצינו שהותר בנין לצורך ולדעתי ברור הוא לחלק בכך אלא שלא מצאתי לשום פוסק או איזה מפרש שמחלק בכך, ועדיין צריך לי עיון ודוק היטב"

ובמנ"ח (במוסך השבת במלאכת הזריעה בקומץ המנחה) הק' על הפנ"י דדבריו "לא הוי כירושלמי" דשם הוי פלוגתא בזה. והיינו דהפנ"י פשיטא לי' לדינא (עכ"פ אליבא דהבבלי) דבנין לשעה לא הוי בנין, והמנ"ח נשאר בצ"ע ע"פ הפלוגתא בירושלמי.

ובאו"ש פ"י הי"ב מהל' שבת הביא דברי הירושלמי דבנין לשעה הוי בנין, ודן מהו שיטת הבבלי בזה, וכ' "והנה נראה דאיהו (דהיינו הבבלי) ס"ל ג"כ דהוי בנין דבירושלמי לעיל קאמר מה קשירה היתה במשכן שהיו קושרין את המתירים ולא לשעה היתה א"ר ייסא מכיון שהיו חונים ונוסעים עפ"י הדבור כמי שהוא לעולם א"ר יסא ב"ב מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה כו' ובגמרא דילן מצאנו. קשירה במשכן היכא הוא אמר רבא שכן קושרין ביתדות האהלים. קושרים ההוא קושר ע"מ להתיר הוא חזינא דסבר הגמ' כר' יסא בר בון מכיון שהקב"ה הבטיחן שמכניסן לארץ כמו שהוא לשעה וא"כ כאן גבי בנין נמי סבר דבנין לשעה הוי בנין. וא"ל מהא דקאמר בעירובין נ"ה דגלי מדבר קאמרת כיון דכתיב בהו עפ"י ה' יחנו ועפ"י ה' יסעו כמאן דקביע להו מקום דמי דהתם חנייתן הוי קבע דתמן מיירי לאחר הגזירה שהוכרחו לשהות במדבר ארבעים שנה. אבל בשעת עשיית המשכן שעדיין לא נגזרה עליהם הגזירה שלא יכנסו לא"י ובכל יום היו יכולין לבא הוי כל חנייה לשעה וז"ב".

והיינו דהאו"ש מביא ראי' מסוגיין דלמסקנא חשיב במשכן לשעה, ולכן מק' על קשירה דהוי קושר ע"מ להתיר, ומיישב הראי' מעירובין, ולפ"ז מוכיח דלהבבלי בנין לשעה הוי בנין להלכה (מאחר דהמשכן הוי בנין לשעה), ונמצא דהפנ"י פשיטא לי' דבנין לשעה לא הוי בנין, והאו"ש פשיטא לי' דהוי בנין, והמנ"ח נשאר בצ"ע בזה.

וע"ע בתפא"י בכלכלת השבת גבי מלאכת בונה אות ב' שהביא מהפרמ"ג דבנין צ"ל לזמן מרובה, ומכריח ג"כ דהבבלי חולק על הירושלמי מהא דבסוגיין גבי קושר מק' דהוי קושר ע"מ להתיר ואילו גבי בנין לא מק' דהוי בנין לשעה כמו דמק' בירושלמי. אך הא גופא צ"ע, לדבריו מ"ט דהגמ' דמחלק בין בנין לקשירה, וכדלעיל?

והנה השליח הת' הנע' וכו' מ"מ שי' ליבעראוו הק' על ראייתו דהרי בבבלי לא שייך קושיא זו (דהוי בנין לשעה), דהא בפרק הבונה (קב, ב) קאמר דבנין במשכן הי' "שכן קרש שנפלה בו דרנא מטיף לתוכה אבר וסותמו", וע"ז לא שייך הקושיא דבנין לשעה מעיקרא, דאי"ז לשעה, ורק בהירושלמי דמפרש דהבנין הי' בנין הקרשים דהמשכן עצמה שייך הקושיא דהוי בנין לשעה.

אך אמר ע"ז השליח הת' הנע' וכו' אליעזר שי' דרייזין דשפיר הוכיח התפא"י, דהרי בדף לא, ב איתא בגמ' "אמר ליה רבה מכדי, כל מלאכות

ילפינן להו ממשכן והתם סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא, אמר ליה שאני התם, כיון דכתיב על פי ה' יחנו כסותר על מנת לבנות במקומו דמי", ומאחר דהסותר במשכן ה' סתירת המשכן עצמה, ע"כ חשיב ל' לבנין המשכן ג"כ לבנין (דאם אינה בנין א"כ אין סתירתה סתירה, כפשוטו). וא"כ מדלא מק' שם דהא הוי בנין לשעה, שפיר מוכיח התפא"י דלית ל' להבבלי הך סברא. אלא דהא גופא קשיא, דמאי שנא בנין מקשירה (דבקשירה אכן מק' בבבלי דהוי קושר ע"מ להתיר), וכנ"ל?

ה) ועי' בהגהות מרדכי על סוגיין שכ' (על קושיית הגמ' דבמשכן הוי קושר ע"מ להתיר) "מכאן נראה דאין נקרא קשר של קיימא בשעתיד להתירה, שהרי היו חונים במדבר שנה או שנתיים, אף כי יש לדחות דשאני התם דכתי' בהו ע"פ ה' יסעו ולא היו יודעים אם יפרקוהו היום או למחר ולהכי לא מיקרי קשר של קיימא, אכן כאשר פירשתי נראה למבין".

ולכ' צ"ע, דבירושלמי (וכן בבבלי בעירובין הנ"ל) מבואר להיפך, דמצד מה דהי' ע"פ ה' לכן חשיב קבוע לעולם (וגם מי שחולק אינו חולק על סברא זו, ורק מטעם אחר דהבטיחון שיכניסם לא"י), ולכ' זהו ההיפך הסברא (שכ' עכ"פ בדרך דחי') בהגהת מרדכי הנ"ל, וצ"ע?

### דברי הרבי בלקו"ש ושקו"ט בחידוש הרבי

והנה בלקו"ש חי"ד שיחה א' לפר' ואתחנן ס"ד מחדש הרבי בטעם שדוקא קשר של קיימא אסורה כי "מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים<sup>1</sup> (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו

1) והנה עי' בשפ"א בסוגיין שכ' "גם יש להקשות למה לא יליף קשירה מן הציץ שהיו קושרין אותו עם הפתילים והתם לא הוי ע"מ להתיר דלעולם ה' כן והכהן ה' פושטו ולובשו כשהוא מקושר וה' נראה לומר דקשירה לא שייך אלא כשמחבר שני חוטין יחד ע"י הקשירה וגם בקשירת היריעות ביתדות ה' בשני חוטין ביחד אבל כשעושה בחוט א' בעצמו קשר לא מחייב, ולדעת הרמב"ן בפי' החומש (פ' תצוה) והרמב"ם (פ"ט מה' כה"מ) ה' רק פתיל אחד וע"כ ה' קשר באותו הפתיל בסופו כדי שלא יצא מן הנקב ובכה"ג לא מחייב ובזה ה' מיושב מה דקשה הא הוי קשירה במשכן כשתופר את היריעות דבכל תפירה צריכין לעשות קשר אחד בסוף החוט ובראש החוט וכדאמר' לקמן בתפירה והוא שקשרן ולמ"ש ניחא דבאותו חוט עצמו לא שייך קושר", ולכ' כן ה' צ"ל לפי דברי הרבי בהשיחה, אך ע"ש בהמשך דבריו דברמ"א מבואר דגם בחוט א' הוי קשר, וכ"ה בשו"ע אדה"ז (כמו שהעיר הת' הנע' וכו' מ"מ ש' קמינקר), וצ"ע.

שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחלה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמיתי ואינו בגדר קשירה שאסרה תורה" (ועפ"ז מבאר איזה גדר דאיסור דרבנן שייך בזה, ע"ש).

ובהערה 30 כותב ע"ז "ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם הוא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם, כמו בקשירה של מצוה דמצותי' אחשבי' כו".

ובשוה"ג: "ולהעיר מזה שבש"ס דילן (שבת עד, ב) מק' בפשיטות (על הקס"ד שמלאכת קשירה במשכן היתה זה שהיו קושרין ביתדות אהלים)" "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא", אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות, וכמו שמפורש בירושלמי (שבת פ"ז סה"ב) דעת ר' יסה ע"ז "מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדבור כמי שהוא לעולם", ואף שר' יוסה פליג שם וסובר "מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה"<sup>2</sup>, הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה,

---

2) ולא הבנתי, דמהו הדחייה מהך דיעה, הרי לכ' לא יתכן לומר דר' יוסה פליג על המציאות דהרי המציאות ה' דע"פ ה' יחנו, ומ"מ חשיב לי' ר' יוסה לשעה משום דהבטיחן להכניסן לארץ, וא"כ לכ' צ"ל דר' יוסה חולק על הסברא דמצותי' אחשבי' לענין קושר (דאם ה' סובר דשייך גבי קושר מצותי' אחשבי', א"כ הרי אף שהבטיחן להכניסן לארץ, והוי לשעה בזמן, מ"מ הרי חני' זו ה' ע"פ ה' ושייך בזה מצותי' אחשבי'.

ובשלמא אם הסברא ד"כיון דכתי' ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביעא דמי" ה' דעי"ז נחשב כדבר שהוא לעולם (וכמשנ"ת להלן בפנים דכן משמע בפ"ה הר"ח), א"כ ה' יוצא דר' יוסה חולק על עיקר הסברא, אבל לפי מה שביאר הרבי דהסברא דכיון שנא' ע"פ ה' יחנו כו' הוא דעי"ז יש לזה החשיבות דמצותי' אחשבי', והרי גם לר' יוסה – אף שהוא רק לשעה – הרי סוכ"ס יש לזה החשיבות דהציווי, וא"כ מוכרח לומר דחולק על עיקר הסברא דמצותי' אחשבי' לענין קושר.

וא"כ מאי קאמר בהערה "ואף שר' יוסה חולק כו" (דהיינו דלסברתו אין ראי'), ודוחה שהבבלי לא סב"ל כר' יוסה כו', הרי להנ"ל גם אם טעם הבבלי ה' מצד הסברא דר' יוסה מכ"ש דמוכח דלית ל' לענין קושר מצותי' אחשבי', דהא זהו סברת ר' יוסה?

וביאר הת' הנע' וכו' אליהו שי' שולמן דאפ"ל דסברת ר' יוסה הוא (לא דחולק על עיקר הסברא דמצותי' אחשבי' לענין קושר, כ"א) שסובר דכיון שהבטיחן שמכניסן לארץ, א"כ לא שייך חשיבות דמצוה אחשבי' בהחניות פרטיות, דאין להם חשיבות בפנ"ע כיון שאינם אלא אמצעי להכניסה לארץ דלאח"כ (וע"ד הסברא בשוה"ג כאן לענין דבר שהוא רק משמש וטפל), והעיר מהמבואר בזה בלקו"ש חט"ז פקודי שיחה ב' ס"ט) ע"ש.

(ב) מבואר (בלי חולק): "כיון דכתי' בהו ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שבירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם<sup>3</sup>).

אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם ה' ציווי ה' על החני' **עצמה**, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יזוזו הקלעים<sup>4</sup>. ואכ"מ.

[והנה, כפי שאפשר להבין בפשטות הנה הסברא "דכמאן דקביעא דמאי" היינו דשחשיב כאילו זהו לזמן ארוך והוי קשר של קיימא. וכן משמע מפי הר"ח (לעיל לא, ב) "כיון דכתי' ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו ויתכן שיאמר להם שובו חנו במקום שסרתם כו" ומבואר דזה שהוא ע"פ ה' הוא סבה דהוי בפועל ע"מ לבנות במקומו, ולפי' לכ' זהו הפי' במה דלא הוי לשעה ומה דהוי קבע, דיתכן שיאמר להם לישאר זמן ממושך כו'.

אמנם הרבי מבאר בזה דהסברא הוא דכיון דהוי ע"פ ה', הרי מצותי' אחשבי' והוי אותה החשיבות כמו אילו היתה לעולם (אבל לא שע"ז גופא נחשב לעולם). וכמה נ"מ בזה וכפשי"ת

והנה הרבי הביא דהבבלי סב"ל כהסברא דכמאן דקביעא ממאי דקאמר בגמ' בעירובין, ולכ' יל"ע, דלמה לא הביא מהגמ' שבת לעיל לא, ב, דקאמר כן (לענין ע"מ לבנות במקומו) א) בהך מסכתא גופא, ב) לענין הלכות שבת ומלאכות שבת (משא"כ בעירובין שנחשב לקביעות לענין דיני עירובין).

ולמשנ"ת י"ל דשם הסברא הוא באמת לענין המציאות, דהוי כסותר ע"מ לבנות ממקומו דאינם יודעים מה יהי' הציווי שלאח"ז, וע"ד שפי'

ולפ"ז יהי' סברת הפלוגתא דר' יסה ור' יוסה בירושלמי בזה גופא, אי אמרינן דמצותי' אחשבי' כיון דע"פ ה' יחנו, או דבזה לא אמרינן אחשבי' מכיון שהציווי עצמה ה' רק בתור טפל והכנה לענין אחר (ועי' בשיחת פנחס תנש"א, ואכ"מ).

(3) דגרסו כן בירושלמי עירובין שם ע"פ הבבלי בעירובין, וא"כ הוי אותה הפלוגתא.

(4) ולהעיר דגם דחייה זו תלו' לכ' בב' האופנים שנת' להלן בפנים, דאם ה' הסברא דע"פ יחנו דמטעם זה חשיב כאילו הוא לעולם, וע"ד שהובא מפי' הר"ח, א"כ אין שייך לחלק בין אם הציווי הוא על הך קשירה גופא או לא, דסו"ס הקשירה הוא בדבר שנחשב שהוא לעולם. אבל לפי המבואר דהסברא לפי' בהשיחה הוא מצד החשיבות דהציווי, א"כ שפיר שייך לחלק דכשאין הציווי בענין זה מצ"ע ליכא הך אחשבי'.

הר"ח כנ"ל. משא"כ בעירובין דקאמר דכמאן דקביעא דמיא שם הוא ע"ד הסברא דמצותתי' אחשבי'. ולפ"ז א"ש הסברא שבהשיחה גם לפי' הר"ח].

והיינו שהרבי מבאר בשוה"ג דלכ' משמע מהבבלי דלית לי' הך סברא דמצותי' אחשבי' לענין קושר, מאחר דחשיב קשירת היתידות במשכן לקושר ע"מ להתיר אף דיש בזה הסברא דע"פ ה' יחנו וע"כ שייך בזה הסברא דמצותי' אחשבי'. ולבסוף דוחה דאפ"ל דלענין קשירת היתידות לא שייך הסברא דמצותי' אחשבי' מכיון שלא הי' הציווי על הקשירה עצמה (ולהעיר ממשנ"ת בארוכה בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפר' אחרי ושיחה ד' לפר' קדושים וש"נ).

### ביאור השקו"ט בסוגיין ע"פ הסברות שבשוה"ג בלקו"ש

ועפ"ז יש לבאר השקו"ט בסוגיין, דרבה אמר שכן קושרין ביתדות אהלים, ואביי הק' עליו דההוא קושר ע"מ להתיר הוא.

וי"ל דפליגי בב' הסברות שבסוף השוה"ג הנ"ל, דרבה סב"ל דגם קשירת היתידות, אף שהוא רק "משמש וטפל בכדי שלא יזונו הקלעים", מ"מ מאחר דצריכים לזה נחשב לא' ממלאכות המשכן, ומכיון שכן אפשר ללמוד מלאכת קשירה מזה (וכנ"ל, אפ"ל שזוהו ע"ד הסברא שבכ"מ (בלקו"ש חי"ז וכו' הנ"ל) בענין הכשר מצוה דלכמה ענינים גם ההכשר יש לה חשיבות כמו המצוה עצמה.

ואביי מק' עליו דזהו קושר ע"מ להתיר (וכן סב"ל לרבא דמתרץ באו"א למסקנא), משום דסב"ל כאידך סברא דקשירת היתידות הוא רק טפל ומשמש, ואי"ז מעיקר מלאכות המשכן.

והשתא א"ש דרבה לא הוה קשיא לי' מה שהק' עליו דקושר ע"מ להתיר הוא, דכיון דסב"ל דזהו בגדר מלאכה ממלאכות המשכן, א"כ לפי שיטתו אמרינן גם בקשירה זה דכיון דכתי' בה ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביעא דמיא, וא"כ מצותי' אחשבי' אף שהקשירה עצמה הוא ע"מ להתיר ואינה קשר של קיימא. ולאידך, לפ"ז א"ש דלא תיקשי על אביי ורבא דכיון דקושר ע"מ להתיר הי' במשכן א"כ אמאי אי"ז מלאכה, ונילף מזה דלא בעינן קשר של קיימא, דלהנ"ל לא ק', דכיון דסב"ל דהוי קושר ע"מ להתיר, דאין בזה החשיבות של ע"פ ה', א"כ אינה כלל ממלאכות המשכן ולא ילפינן מיני'.

ולא מיבעיא להגירסאות (שהובאו לעיל) דבעינן מלאכה חשובה, א"כ א"ש לאביי ורבא דמלאכה זו שהוא רק טפל לא הוי מלאכה חשובה (משא"כ לרבה, וכנ"ל). אלא אפי' להגירסא "הך דהוי במשכן חשיבא וקרי לי' אב", דתלוי רק בהמשכן, ג"כ א"ש, דלסברת אביי ורבא כיון דהוי רק משמש וטפל לא נחשב כלל ממלאכות המשכן, וכמשנ"ת.

[ואין להקשות דלפ"ז תפס אביי הטפל (דהוי קושר ע"מ להתיר) ולא תפס העיקר, דאי"ז כלל בגדר מלאכת המשכן, די"ל בפשטות דאביי נקט ההוכחה לכך (לפי שיטתו), דכיון דזהו קושר ע"מ להתיר, והרי קי"ל דאינו חייב אלא על קשר של קיימא, א"כ מוכח (מזה דלא ילפינן קשר שאינה של של קיימא מקשירת היתדות) דקשירה זו אינה בגדר מלאכת המשכן מעיקרא מכיון שהוא רק טפל ומשמש, וכנ"ל].

### יישוב שאר הדיוקים עפ"ז

וא"ש דלא ק' על סוגיין מסוגיא דעירובין (ולעיל לא, ב) דכיון דכתי' ע"פ ה' יחנו כמאן דקביעא להו דמיא, דהרי אביי דמק' דההוא קושר ע"מ להתיר הוא משום דסב"ל דבזה לא שייך הסברא דמצותי' אחשבי', מאחר שהוא רק טפל ומשמש, וכנ"ל. אבל בעירובין (וכן לעיל לא, ב) דמיירי לענין גוף הבנין, בזה שפיר אמרינן לכו"ע הסברא דכיון דהוי ע"פ ה' כמאן דקביעא דמיא.

וא"ש מה דמשמע מש"ס דילן דלענין בנין חשיב לי' המשכן בנין לעולם ולא בנין לשעה, מדלא מק' לענין בנין דהוי בנין לשעה כמו שמק' בירושלמי (וכמו שדקדק בעל התפא"י כמובא לעיל), וכמו שע"כ סב"ל להפנ"י ודעמי' דסב"ל להלכה דבנין לשעה לא הוי בנין, והיינו ע"כ משום דסב"ל דבנין המשכן לא חשיב בנין לשעה, אף שלענין קושר סב"ל לש"ס שלנו גופא דהוי קושר ע"מ להתיר ולשעה? ולהנ"ל א"ש, דלענין בנין שהציווי הוא על גוף הבנין שפיר אמרינן לכו"ע דכמאן דקביעא דמיא דמצותי' אחשבי'. ודוקא לענין קשירה (דהיתדות) חשיב קושר ע"מ להתיר, וכמשנ"ת.

ועפ"ז יש ליישב דברי ההגהות מרדכי שכ' הסברא דע"פ יחנו לענין דיהי' נחשב לפי שעה, דלכ' הוא נגד הירושלמי ונגד הגמ' בעירובין הנ"ל? והשתא א"ש, דהמרדכי קאי על קושיית הגמ' דהוי קושר ע"מ להתיר, דקושיא זו הוא להסברא דבקשירת המיתרים לא שייך לומר אחשבי', וכנ"ל בארוכה. וא"כ שפיר כ' דבזה שייך רק הסברא לאידך

גיסא, דמכיון דהוא ע"פ ה' א"כ הרי נוגע לאריכות הזמן גופא, דמכיון שאפשר שיאמר להם לנסוע ביום או יומים א"כ לעולם הוי כמו לשעה קטנה (וע"ד סברת הר"ח הנ"ל דמטעם זה הוי ע"מ לבנות במקומו), וא"כ מובן דאי"ז בסתירה למאי דקאמר בירושלמי ובעירובין הנ"ל (אלא שלפועל דוחה המרדכי סברא זו ומסיק דנראה כאידך סברא. וי"ל בזה).

### דברי האו"ש ותשובת הרבי לדבריו

והנה הובא לעיל שהאו"ש נקט להיפך, דבאמת בנין וקשירה לשעה אינם בנין וקשירה, ומה דבגמ' עירובין אמרינן דכמאן דקביעא דמיא זה מיירי לאחרי הגזירה דהמרגלים, דאז לא ה' לשעה, אבל בסוגיין מיירי בתחלת עשיית המשכן, קודם הגזרה, ואז חשיב לשעה מצד הסברא דכיון שהבטיחן שהוא מכניסן לארץ הוי לשעה.

אבל הרבי שלל זה בא"ד בשוה"ג, וכן הרי הבבלי אינו סובר כן, כדמוכח מזה שבעירובין (נה, ב) מבואר (בלי חולק): "כיון דכתי' בהו ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו", אף שביירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) מביא גם ע"ז קושיית ר' יוסי (ראה קה"ע ופנ"מ שם).

והנה בירושלמי שם איתא "התיב אסי והכתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה היאך היו נפנין לחוץ רבי חייה בריה דרבי שובתיי מקשי היאך היו יוצאין לבית מדרשו של משה משה עשה להן שלשה צריפין ושלשה בורגנין אמר רבי יוסה מכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבר כמי שהיו חונין לשעה אמ' רבי יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לעולם", והפנ"מ והקה"ע שניהם תיקנו הגירסא שיהיו כמו בש"ס שלנו, והיינו ב' הסברות שנאמרו בירושלמי לענין קושר ובונה.

והיינו דהאו"ש הביא הפלוגתא בירושלמי וצייד לומר דדעת הבבלי דחשיב לשעה ע"פ קושיית הגמ' בסוגיין, והגמ' בעירובין יישב ע"פ סברתו שכ' דבהך דעירובין לא שייך לומר דהוי לפי שעה לפי שהבטיחן להכניסן לארץ דמיירי לאחר הגזירה. אבל הרבי הביא הירושלמי בעירובין (דכנראה אישטמיטתי' להאו"ש לפי שעה) דקאמר הך סברא דהוי לפי שעה משום שהבטיחן להכניסן לארץ לענין הך דינא דעירובין גופא, וא"כ ממה שהבבלי לא מביא זה מוכח שחולק על הסברא. ולכן הוכיח מזה הרבי שהבבלי לית לי' הסברא דכיון דהבטיחן להכניסן לארץ הוי לשעה, ומה דמק' בסוגיין דהוי קושר ע"מ להתיר הוא לא' מב'

טעמים, או משום דלענין קשירה לא אמרינן הסברא דמצותי' אחשבי' (וכמו שביאר בפנים ההערה דאפ"ל דתלוי בב' הטעם שאפ"ל במה דבעינן קשר של קיימא), או אפ"ל משום דשאני קשירה מבנין (וחנייה) שלא הי' ציווי על הקשירה עצמה.



## האם יש חיוב להקריב קרבנות בזה"ז

### הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בהא דאמרינן דמקריבין בזה"ז אעפ"י שאין בית, ידוע מה שכתב החינוך<sup>1</sup> "אבל אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב". כלומר שבזמן שאין מקדש יש רק **אפשרות** להקריב, ולכן עוברים בלאו של מעלה קדשים בחוץ גם בזה"ז, וכיו"ב, אבל אין חיוב להקריב קרבנות בזמן שאין בית.

ובספר תורת הקודש להגר"מ אילן בסוף סי"ג לאחרי שהאריך לפלפל בדברי החינוך הנ"ל כתב שלפי"ז מה "שיש נוהגים לעזוב את ירושלים ערב פסח להפטר מדין דרך רחוקה **אין לזה שורש להלכה**, כי אין חיוב הקרבה בזמה"ז".

אמנם הרבי כידוע כן חשש לזה למשך כמה שנים<sup>2</sup>, וצ"ב מדברי החינוך הנ"ל.

ואו"ל, ובהקדים דידוע שי' הרמב"ם בנוגע לספירת העומר שהמצוה נוהגת מדאורייתא בכל זמן גם כשאין ביהמ"ק קיים, וקשה על זה מדברי הגמ' במנחות דבזה"ז אינו רק זכר למקדש, ונאמרו בזה ביאורים שונים. ובכתבי הגרי"ז הביא בשם אביו הגר"ח די"ל דתליא בהשאלה אי קידשה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל או לא דאי לא קידשה לע"ל, אזי פשוט שאם אין בית ואין אפשרות להקריב את העומר, אין גם מצווה של ספירת העומר, משא"כ אי ס"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל אז אפשר לומר דבעצם גם בזה"ז ישנו לקרבן העומר אלא שלפועל לא הקריבוהו (וכמו בזה"ב אילו יצויר שמאיזה סיבה לא הקריבו לפועל

(1) מצוה תמ.

(2) ראה לקו"ש חי"ב הוספות לפסח שני.

את קרבן העומר) ולכן הרמב"ם לשיטתו סובר דגם בזה"ז ישנו מצוה מה"ת לספור ספירת העומר.

[ולהעיר דאף שישנם כנ"ל ביאורים נוספים בדעת הרמב"ם אבל בד"כ תוכן הביאור הוא שבאמת לדעת הרמב"ם אין המצוה דספירת-העומר קשורה לקרבן העומר, ולכן נוהגת גם בזה"ז, אבל לפי"ז צ"ב זה שכל ההלכות דמצות ספירת-העומר נכתבו ברמב"ם בספר קרבנות בהל' תו"מ, ולא בספר זמנים או אהבה וכו', משא"כ לפי ביאור הגר"ח הנ"ל א"ש].

ולכאוף גם על זה יש להעיר מדברי החינוך הנ"ל דבשלמא אם יש חיוב בעצם להביא קרבנות גם בזה"ז שייך לומר את ביאור הגר"ח דגם היום זה נחשב זמן הקרבת העומר, אבל אם נאמר כדברי החינוך שאין חיוב להביא קרבנות כשאין בית, אז לא שייך לומר שהמצוה דספירת-העומר הוא מה"ת, כיון שבעצם היה צריך להביא את קרבן העומר, דהרי באמת אין "עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב"!?]

[ואף שלכאוף אין הכרח שגם הרמב"ם סובר בזה כהחינוך<sup>3</sup>, אבל נוסף על כמה ראיות שהובאו בכמה מהאחרונים שגם הרמב"ם סובר כהחינוך, הנה יש להוסיף עוד דמות ראי' ממ"ש הגרי"ז על דברי רב אשי במנחות (מה, א) ש"מילואים הקריבו בימי עזרא", שבתחילה רצה הגרי"ז לומר "והנה לכאוף נראה דזה תלוי דאי קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולע"ל, א"כ מקריבין אע"פ שאין בית וא"צ מילואים בימי עזרא" דהיינו שמי שסובר שמילואים היו בימי עזרא ע"כ ס"ל דקדושה ראשונה לא קידשה לע"ל ולכן היו צריכים להביא קרבנות מילואים על חידוש העבודה בימי עזרא, אבל אף שהיה מסתבר לו לומר כן אבל הוקשה לו מדברי הרמב"ם ש"פסק דקדשה לע"ל ופסק ג"כ דהיו מילואים בימי בית שני", ומזה מסיק ד"ע"כ דלא תלוי זה בזה".

אך אם נאמר דהרמב"ם ג"כ סובר כהחינוך שוב אפ"ל דעיקר סברת הגרי"ז נכונה מצד עצמה אך מ"מ אינו תלוי במחלוקת אי קדושה ראשונה קידשה גם לע"ל או לא, משום דגם להסוברים דק"ר קידשה גם

(3) **הערת המערכת:** ראה ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פי"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל כמו שביארנו".

לע"ל מ"מ היו צריכים להביא מילואים בימי עזרא, מצד זה שאין חיוב להקריב בזמן שאין ביהמ"ק, ולכן א"ש זה שכשנבנה הבית ושוב נתחייבו להקריב קרבנות, היו צריכים להביא קרבנות מילואים על חידוש העבודה, כנלפענ"ד בד"א].

ואוי"ל דבעיקר דברי החינוך שאפשר בזה"ז להקריב קרבנות אבל אין חובה, היה אפשר לבאר זאת ע"פ דברי הערוך לנר (בשו"ת בנין ציון) והנצי"ב (גם בשו"ת משיב דבר, ובכ"מ בפ"י על התורה) דבפסוק "ולא אריח בריח ניחוחכם" שנאמר בתוכחה, נאמר שגם כשיש אפשרות להקריב מצד עצם הדין אבל הקב"ה אומר "ולא אריח בריח ניחוחכם" שאין זה לריח ניחוח לפניו לאחר שחרב הבית, ולכן אין עניין להביא קרבנות לאחר שחרב הבית גם אם ישאר המזבח במקומו ויכלו להקריב, ולכן אף שמעיקר הדין "מקריבין אע"פ שאין בית" ולכן עוברים גם בזה"ז בלאו דמעלה קדשים בחוץ, אבל לפועל אין "עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב".

אמנם בנוגע לקרבן פסח כתב שם הנצי"ב "וכמו שהי' בחורבן בית שני דהקריבו פסחים כדאיתא בפ"ק דסנהדרין, אבל רק פסחים הקריבו דלא כתיב ביה ריח ניחוח, משא"כ כל הקרבנות כתיב ריח ניחוח משו"ה לא הקריבו בחורבן בית המקדש משום דכתיב ולא אריח וגו'".

ולפי"ז יתכן לומר דבנוגע לקרבן פסח באמת יש חיוב להקריב במקרה שיש אפשרות להקריב כיון שאין בק"פ את הסברא דאין זה ריח ניחוח, וממילא מיושבת הערת התורת הקודש דלעיל, כיון דקרבן פסח שאני. וממילא יש בזה ענין להשתדל לעזוב את ירושלים בע"פ שלא להתחייב בק"פ וכדברי הרבי לאחר מלחמת ששת הימים, וק"ל.

והנה במשך חכמה<sup>4</sup> כתב גם בנוגע למנחות דישנו חילוק, דבכל המנחות כתיב בה ריח ניחוח חוץ ממנחת העומר דלא כתיב בה ריח ניחוח (וע"ש כמה טעמים מה שיש לבאר סיבת החילוק).

וא"כ י"ל דגם במנחת העומר אם יש אפשרות להקריב יש גם חובה להקריב ושוב אפשר לומר סברת הגר"ח בדעת הרמב"ם דגם בזה"ז מצוה לספור לעומר כיון שבעצם גם בזה"ז זה נחשב זמן הקרבת העומר.

ועפ"י יש להעיר על מה שהקשה בשו"ת משנה שכיר על דעת רב אחא בר יעקב<sup>5</sup> דגם מצה בזה"ז דרבנן, והפסוק בערב תאכלו מצות נדרש לטמא ומי שהי' בדרך רחוקה, בזמן שבית המקדש היה קיים, דעל אף שלא אוכל מהפסח חייב במצה אבל בזה"ז ילפינן מההיקש ד"על מצות ומרורים יאלכוהו" שאם אין פסח אין גם מצה ומרור (ע"ש בסוגיא). וע"ז הקשה בשו"ת הנ"ל דכיון דמקריבין אע"פ שאין בית "א"כ גם בזה"ז קרוי איכא פסח, דהא מצד הדין יכולין להקריב, ורק דבר אחר גורם מה שאין מקריבין, א"כ מה חילוק יש לרב אחא בר יעקב בין בזמן שביהמ"ק קיים לבין שאין ביהמ"ק קיים דכיון דגם בזה"ז מקריבין אע"פ שאין בית, אכתי בזמן דאיכא פסח קרינן ביה".

ובהמשך דבריו שם הקשה גם לרבא דפליג על רבא"י וס"ל דמצה בזה"ז דאורייתא וכך קי"ל להלכה, אבל עדיין יקשה למה "מרור בזה"ז דרבנן" והכי קי"ל כמו שפסק הרמב"ם<sup>6</sup>, אעפ"י שהרמב"ם בעצמו פסק<sup>7</sup> דמקריבין אע"פ שאין בית א"כ קושייתו בין לרבא"י בין לרבא, וצע"ג?!

ובפשטות לפי דברי החינוך הנ"ל אין כל התחלה לקושייתו דהרי ישנו חילוק ברור דבזה"ז אין חיוב להקריב, משא"כ בזמן הבית דחייבים להקריב כל הקרבנות, אמנם לפי הנ"ל הרי בקרבן פסח אמנם יש חיוב גם בזה"ז, ואז יש איזה יסוד לקושייתו.

שו"ר דבהמשך הדברים שם הביא מהשאלת יעבץ "דמה שנמצא בספר כפתור ופרח דהר"ח מפריז בשנת י"ז לאלף הששי רצה להקריב קורבנות בירושלים, זה דוקא קרבן פסח, והניח מהתלמוד דהדור סמוך להחורבן היו מקריבין ק"פ עיי"ש, א"כ ודאי דקשה קושיא הנ"ל". ומבואר מזה דלהמשנה שכיר היה אכן קשה גם אם נאמר שאין חילוק בין קרבן פסח לשאר הקרבנות, אבל לפי דברי החינוך הנ"ל באמת לק"מ, אלא שאם נחלק בין קרבן פסח בזה"ז שיש גם חיוב להקריבו לבין שאר קרבנות דיש רק היתר להקריב, שוב צ"ב מ"ש לענין קרבן פסח בין זה"ז לזה"ב?

וי"ל, דעל קושייתו ממרור שפיר יש לחלק ע"פ דרוש לפי מ"ש הרבי פעם בהתוועדות דאחש"פ בטעם החילוק בין מרור בזמן הגלות דאינו

(5) פסחים קכ.

(6) פ"ז מהל' חו"מ הי"ב.

(7) פי"ו מהל' ביהב"ה הט"ז.

אלא מדרבנן למרור בזמן הבית דחיובו מדאורייתא, דכשיש מרירות מצד הגלות אין צורך להזדקק לאכילת מרור בשביל לזכור את ה"וימררו את חייהם" משא"כ בזמן הבית דצריך לאכול מרורים בשביל להזכיר על המרירות, א"כ א"ש מה שחילקו בין זמן ביהמ"ק לזה"ז דאף שמקריבין אף שאין בית, אבל זה עדיין זמן אחר לגמרי מזמן הבית.

וגם על קושייתו בנוגע למצה, י"ל דשפיר יש לחלק בין זמן הבית לזה"ז, דאף שמצינו ששייך לומר שיש דינים מסוימים הנוגעים לקרבנות שמצד העניין ד"מקריבין אע"פ שאין בית" שייכים גם בזה"ז, וכמו הלאו דמעלה קדשים בחוץ, אבל עדיין כשיש סתירה בין הפסוקים האם יש חיוב מצה גם כשאין פסח, שפיר יש לחלק דפסוק אחד מדבר כשיש ביהמ"ק ולפועל הקריבו קרבנות דאז גם מי שלא הקריב בפועל חייב במצה, והפסוק השני מדבר כשאין ביהמ"ק ובפועל לא הקריבו קרבן פסח שאז אין חיוב מצה לדעת ראב"י, ועד"ז גם במרור לדידן שפיר יש לחלק בין זה"ז לזמן הבית, וק"ל.

וכאן המקום להעיר שמקושייתו של המשנת שכיר בנוגע למרור נראה ברור שהוא ג"כ למד ברמב"ם בזמן הבית היה חיוב מרור מה"ת גם למי שלא הקריב קרבן פסח, וכדעת הרבי בהגש"פ והרגצ'ובי, ודלא כדעת כמעט כל האחרונים שדנו בדעת הרמב"ם ואפילו הראשונים כהר"א בן הרמב"ם ור' דניאל הבבלי שנקטו בפשיטות בדעת הרמב"ם דאין חיוב מרור מה"ת בזמן הבית למי שלא הקריב קרבן פסח וכפי שנתבאר בארוכה בגליון תתקפ.

ורק מהמאירי לכאורה יש לדייק דלא הבין כן ברמב"ם כיון שבדיונו על השיטות בזה הביא שנחלקו בזה ואינו מזכיר כלל את דעת הרמב"ם כדרכו, ואכמ"ל בזה.



## חיוב מסירת נפש בחטא ע"ז

על יסוד דברי הרבי בכ"מ

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מובא בסוגיין (שבת עב, ב) פלוגתא אביי ורבא בדין העובד ע"ז 'מאהבה ומיראה' ("מאהבת אדם או מיראת אדם השתחזה לע"ז" – רש"י. וישנה עוד שיטה בראשונים בפירוש 'מאהבה ומיראה' – יעויין ברמב"ן כאן וברמב"ם – אבל כאן נעסוק רק בפירוש רש"י הנ"ל אשר כן הוא גם שיטת התוספות); דאביי סב"ל שהוא חייב ורבא סב"ל שהוא פטור.

ומפורש יותר בגמרא סנהדרין (סא, ב) "איתמר העובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, אביי אמר חייב, רבא אמר פטור. אביי אמר חייב דהא פלחה. רבא אמר פטור, אי קבליה עליה באלוה אין, אי לא לא".

ומקשים התוספות דאיך אפ"ל דלרבא הוא פטור במקרה כזה, הרי למדנו בסנהדרין (עד, א) דבע"ז וג"ע ושפ"ד הדין הוא דיהרג ואל יעבור, ונמצא דאפ"ל כשעובד ע"ז מחמת יראת עונש מיתה נחשב הוא לע"ז עד שמצווים ליהרג ע"ז?! ומתרצים (אחר שמפריכים אופן א' איך לתרץ הקושיא): "וי"ל דסבר רבא דאפ"ל למ"ד דחייב למסור את עצמו, אם לא מסר עצמו לא מחייב מיתה בבי"ד". והיינו דהתוספות מחדשים כאן דאע"פ דמדין איסור ע"ז אכן פטורים במקרה זה – לדעת רבא – משום דלא קבליה עליה באלוה, מ"מ חייבים ליהרג בכדי שלא לעשות כן.

ובהמשך מתרצים באו"א: דהא דפטר רבא העובד מאהבה ומיראה הוא רק כשאומר בפירוש שזהו כוונתו בהעבודה, או שמדובר בע"ז כזאת שכולם עובדים אותה באופן כזה – מאהבה ומיראה – כמו המן שכולם עבדו אותו רק מיראת המלך, משא"כ כשעובד לסתם ע"ז ואינו אומר בפירוש שהוא עובדו מסיבות אלו, אכן חייב באיסור ע"ז, ובמקרה כזה נאמר הדין דיהרג ואל יעבור.

ונמצא שני הבדלים גדולים בין ב' התירוצים: א) דלתירוץ הא' הרי החיוב מסירת נפש אינו קשור עם החיוב של ע"ז, והיינו דגם כשלא חייבים מהלכות ע"ז, מ"מ חייבים למס"נ שלא לעשות כן כמשנ"ת, ואילו לפי תירוץ השני חייבים למס"נ רק כשישנה לחיוב ע"ז. ב) לתירוץ הא' הרי בכל מקרה דלא קבליה עליה באלוה ה"ה פטור ע"ז מדין ע"ז, משא"כ לפי תירוץ השני הרי באם עבד סתם, אז אע"פ שבדעתו וכוונתו באמת לא קבליה עליה באלוה מ"מ ה"ה חייב (גם) מהלכות ע"ז.

ובסגנון אחר: בכל תירוץ נתחדש חידוש גדול; בתירוץ הראשון נתחדש דהחיוב מס"נ אינו קשור עם חטא ע"ז (והיינו דחייבים למס"נ גם

באופן שאין עוברים על החטא), ואילו בתירוץ השני נתחדש דגם לרבא חייבים על ע"ז שלא קיבלה עליה באלוה, כ"ז שעובדו בסתם. וצלה"ב מהו יסוד וביאור ב' חידושים אלו;

בתירוץ (חידוש) הראשון צלה"ב, מהו באמת ביאור דבר זה שחייבים למס"נ וליהרג שלא לעשות פעולה כזו שבאמת איננה פעולה של ע"ז?! ובתירוץ (חידוש) השני צלה"ב, דלשיטת רבא דצ"ל שקיבלו עליו באלוה בכדי להתחייב על חטא ע"ז, אז מדוע באמת חייבים כשעבדו סתם, אף כשבדעתו לא קבלה עליו באלוה?!

(וראיתי דיש מבארים – החידוש בתירוץ השני – דזהו מיסוד הדין לדברים שבלב אינם דברים'. אמנם מקשים ע"ז דכלל זה נאמר רק כשמדובר בדבר שבמעשה, ורק שע"י כוונת לבו יכול לבטל את המעשה, דאז אומרים דאין בכח מה שבלבו לבטל המעשה, משא"כ בדבר שעיקרו בלב – כמו כאן שהוא קבלת הע"ז באלוה – אז בודאי הוה גם דברים שבלב דברים, ראה ב'ברכת אברהם', ועוד. ואכהמ"ל).

ב. והנה בקשר להחידוש בתירוץ הראשון הנ"ל, הרי באמת גם בתירוץ השני של התוספות מוצאים אנו יסוד זה; דהנה התוספות מקשים על תירוץ זה (השני) דמדוע באמת לא השתחזה מרדכי להמן, הרי אצלו ה' ברור לכולם דאין כאן אלא עבודה מחמת יראה לחוד (בשלמא לתירוץ הראשון של התוספות לק"מ, דאע"פ שהעובד מאהו"י פטור, מ"מ נאמר בו הדין דיהרג ואל יעבור, משא"כ לתירוץ זה דהדין דיהרג ואל יעבור נאמר על מקרה שאינו נחשב מאהו"י – היינו בסתם ע"ז, וכשלא פירש כוונתו כנ"ל – א"כ מדוע אכן סיכן א"ע שלא לעבוד באופן כזה שאין איסור או חיוב למס"נ)?

ומתרצים – בתירוץ שני – "משום קידוש השם כדאשכחן בירושלמי במס' שביעית בפ"ד כגון פפוס ולולינוס אחיו שנתנו להם מים בזכוכית צבועה [שם ע"ז בתוכה – פני משה' על הירושלמי שם] ולא קבלו מהם".

(מאמר המוסגר: לכאורה צ"ע מה 'מצאו' התוספות בירושלמי שם; והרי הך סיפור מובא שם להראות דהא דהדין דיהרג ואל יעבור נאמר רק על ג' עבירות הוא רק כשהדבר נעשה בצניעא משא"כ כשנעשה בפרהסיא הרי אפי' על מצוה קלה חייב למס"נ על קידוש השם כמו בסיפור זה, והרי חילוק זה בין צניעא לפרהסיא – שבפרהסיא מחוייבים

למס"נ גם על מצוה קלה – מובא גם בבבלי בהסוגיא דסנהדרין שהזכירו התוספות בריש דבריהם!?

אלא דלכאורה הרי הביאור בזה הוא, לדעת רבא דהעובד מאהו"י הוא פטור, יש לטעון ולומר דאין בזה אפ"ל ענין של מצוה קלה (שלא לעבוד באופן כזה), הואיל ואין בעבודה זו ענין של ע"ז כלל (ושוב לא היו חייבים להמנע מזה גם בפרהסיא), ולכן מביאים מהך סיפור שבירושלמי שבודאי לא ה' בזה משום ע"ז כלל, ומ"מ הרי זה שלא שתו בה נחשב עכ"פ למצוה קלה כזו עד שהיו מחוייבים למס"נ בשבילה בפרהסיא. **ע"כ מאמר המוסגר**).

ועכ"פ יוצא שגם לפי תירוץ זה של תוספות ישנה מצב (לדעת רבא – דהלכתא כוותיה) שמחוייבים למס"נ שלא לעבוד ע"ז אע"פ שאין בעבודה זו משום איסור ע"ז כלל (אלא דלתירוץ הא' הר"ז בכל מקרה שעובד מאהבה ויראה, ולתירוץ הב' הר"ז במקרה שאינו ברור שעובד מאהו"י, מחמת זה שכולם עובדים אותה כך וכיו"ב).

(ויש להוסיף דדבר זה יש ללמוד גם מתירוץ הראשון שמביאים התוספות, שמפריכים אותו; דנקודת התירוץ היתה דרבא דסב"ל דהעובד מאהבה ומיראה פטור אזיל בזה לשיטתיה דפסק כר' ישמעאל דגם בע"ז הדין הוא דבצינעא יעבור ואל יהרג עיי"ש. ולכאורה עדיין קשה דאיך זה מתרץ מדוע בפרהסיא סב"ל דיהרג ואל יעבור באם אין בזה משום חטא ע"ז (משום דהוה רק עבודה מיראה)? אלא ע"כ דגם בתירוץ זה אתיבן להאי כללא דלפעמים יש מצוה ליהרג אף דאין בפעולה משום חטא ע"ז. אלא דלתירוץ זה היא רק לדעת רבי ישמעאל (ורבא) דאין בע"ז בצינעא דין יהרג ואל יעבר, משא"כ להתירוצים שלאח"ז שהוא גם אליבא דהלכתא דיהרג ואל יעבר כל מקרה).

ג. ואכן יעויין בלקוטי שיחות חכ"א בהשיחה לפורים (ע' 210 ובהערה מס' 39 שם) שמביא הרבי דברי אדה"ז בתניא (ספ"ט) שיהודי יש לו יראת ה' כ"כ עד שהוא מוכן "למס"נ אפ"ל שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לע"ז אף שאינו מאמין בה כלל בלבו. . . היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהוא נגד אמונת ה' אחד וכו'".

ומדייק בזה רבינו "ואולי י"ל דלכן כתב "בקצה טומאת ע"ז", ולא חטא ע"ז, כי כשאינו מאמין בה כלל בלבו אינו עובר על חטא ע"ז מכיון

שאינו עבודה כלל" (ומציין לדברי התוס' בסנהדרין שהם אותם הדברים שכתבו התוס' בסוגיין).

ונראה לבאר תוכן וגדר הך חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה של ע"ז בה בשעה שאין בה משום איסור ע"ז עצמה ע"פ דברי הרבי במק"א;

בסה"מ תש"ט במאמר ד"ה אני ישנה ולבי ער (משבת חוהמ"פ של אותה שנה) באמצע אות יג (ע' 121) מביא כ"ק אדמו"ר הריי"צ מה שכתוב בחסידות בכ"מ דהא דל"נ ענין המס"נ מפורש בתושב"כ הוא משום שתושב"כ היא בח"י חכמה שהוא ע"פ טו"ד, משא"כ ענין המס"נ קשורה לדרגא שהיא למעלה מטו"ד וכו'.

ומעיר ע"ז הרבי בהגהה (מתחת למאמר) דלכאן דבר זה צע"ג דאיך אפ"ל דמס"נ אינה מפורש בתושב"כ הלא היא מצוה מן התורה הנלמד ממש"כ בויקרא (כב, לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, ונחשבת במנין המצוות לדעת כל מוני המצות?! ועיי"ש ששקו"ט ליישב הקושיא בכמה אופנים.

ולבסוף מתרץ הדבר כך: "דיש במס"נ שני ענינים: א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג ע"ז, בכ"ז מקימם . . . ב) מה שהיא מצוה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'".

ובזה מתורץ הקושיא שעל דברי המאמר, דהרי אופן הראשון במס"נ כן קשורה עם דרגת טו"ד הואיל וכל גדר מס"נ באופן זה ה"ה כפרט בהמצות שעליהן מס"נ, והרי המצות כן קשורות לטו"ד (ועיי"ש שלכן שייכת מצות מס"נ זו גם לב"ג), ודרגא זו הוא מה שמפורש בקרא, משא"כ דרגא השני' אכן אינה קשורה כלל לטו"ד (ואינה שייכת לב"ג) וזה אינו מפורש בקרא.

ועכ"פ יוצא מזה שיש דין ודרגא במס"נ שאינה קשורה עם קיום המצות שעליהן הוא מס"נ, ומבואר היטב איך אפ"ל חיוב למס"נ שלא לעשות פעולה של ע"ז אע"פ שמצד גדר מצות ע"ז עצמה אין בזה שום איסור.

ויש להוסיף דסברא ויסוד זו חוזרת ע"ע במק"א בתורת רבינו;

בלקוטי שיחות חל"ה בשיחה לפ' וישב וחנוכה, מבאר איך שלדעת רש"י כשיוסף הלך לאחיו אחרי שהמלאך אמר לו שהם הלכו "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם", נמצא שהוא הכניס עצמו למצב של סכ"נ בכדי לקיים מצות כיבוד או"א (משא"כ לפי פירוש הרמב"ן שם עיי"ש).

ומבאר, שרש"י אזיל בזה כשיטת הראשונים דסב"ל דאף שברוב מצות התורה נאמר הדין דיעבור ואל יהרג, מ"מ מותר לו לאדם להחמיר ע"ע וליהרג שלא לעבור על איזה מצוה שיהי' (משא"כ הרמב"ן סב"ל כהשיטה שאסור ליהרג ולא לעבור כשאין חיוב בזה, ושלכן חלק על רש"י בפירוש הסיפור של יוסף ואחיו עיי"ש).

אלא דמקשה ע"ז בהמשך השיחה, דהלא עיקר השליחות של יעקב היתה שיוסף ילך לראות את שלום אחיו **"והשיבני דבר"**, וא"כ הרי איזה נתינת מקום ישנה שיעשה ענין של מס"נ בקיום שליחות זו, והרי באם יהרג אז נמצא שמעולם לא קיים השליחות ושוב לא קיים המצוה של כיבוד או"א, וא"כ עבור מה מסר את נפשו?!

ומתרץ ע"פ מש"כ הפוסקים דגם להשיטה דאסור ליהרג עבור קיום מצוה שלא מחוייבים ליהרג עבודה, מ"מ "אם הוא אדם גדול וחסיד יר"ש ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפ"ל על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו". וממשיך, "וי"ל שחיוב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מס"נ אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצת הדור".

וזה הי' התוכן של המס"נ של יוסף הצדיק בהליכתו אל אחיו; לבטל פירצת הדור בענין כיבוד או"א (כמו שמבאר רבינו בהשיחה איפה רואים שהיתה אז פירצה זו עיי"ש). ושוב לא הי' נוגע באם המצוה עצמה תתקיים על ידו או לא, הואיל ומס"נ באופן זה אינה בשביל קיום המצוה הפרטית שעליו מס"נ אלא בשביל עצם הענין של קידוש השם.

ועכ"פ רואים גם כאן את אותו היסוד כדלעיל שלפעמים חיוב המס"נ אינה קשורה עם קיום המצוה שעבודה הוא מוסר נפשו, אלא עבור הענין הכללי של קידוש שם שמים (אף שיתכן שאותה מצוה עצמה לא תתקיים). ועד"ז יתבאר הענין דמס"נ שלא לעבוד ע"ז גם באופן שאין בזה איסור של ע"ז כמשנ"ת לעיל.

ד. והנה כ"ז הי' לבאר החידוש בתירוץ הראשון של התוספות (שמוצאים גם בשאר התירוצים כנ"ל), ועדיין נשאר לנו לבאר החידוש

בתירוץ השני – שגם אליבא דרבא דסב"ל דחטא ע"ז הוה רק כשקיבלו עליה באלוה, מ"מ באם עבד ע"ז בסתם, חייב ע"ז, אף שבלבו לא קיבלו עליה כך (ודלא כפי מה שיוצא מתירוץ הראשון דגם במקרה זה ה' פטור).

ונראה דגם דבר זה יתבאר ע"פ דברי הרבי בשיחה במק"א;

בלקו"ש חכ"ח (שיחה ב' לפרשת שלח) מבאר הרבי באריכות הקשר בין חטא ע"ז להמעשה של מקושש עצים (הבאה מיד לאחריה בתורה), ונקודת הדברים הוא דבחטא מקושש עצים רואים איך שגם חיוב שתלוי בכוונה, מ"מ אם במעשה בפועל נראה כאילו האיסור נעשה בשלימותה, אז חייבים ע"ז מה"ת אע"פ דאליבא דאמת לא ה' בזה הכוונה הנצרך עבור החטא.

(והוא ע"פ דברי התוספות דמקושש לשם שמיים נתכוין וכו', וביאר בזה המהרש"א דלכן חטא במלאכת שבת דוקא דאז הו"ל מלאכה שא"צ לגופה, ושוב אין בזה מעשה של חילול שבת, ומ"מ נהרג ע"ז משום דמעשיו הראו לכאורה על חילול שבת גמורה).

וממשיך דדבר זה רואים גם בחטא ע"ז, שיש בה ענין מיוחד זה; דמחד גיסא ה"ה במהותו דבר התלוי באמונת הלב, ושלכן כשאינו מקבל הע"ז עליו באלוה אי"ז החטא של ע"ז, מ"מ אם עשה המעשה של ע"ז, הר"ז נקרא כאן למטה חטא ע"ז ומוסרים נפש ע"ז וכו'. ע"כ תוכן הדברים בקצרה.

ולכאורה י"ל דזהו יסוד תירוץ זה של התוספות; דבאמת הרי ע"ז הוה דבר התלוי בלב, ושלכן באם עובדו באופן שנראה (גם למטה בעולם המעשה) איך שאינו מקבלו עליו באלוה, אז באמת אין בזה חיוב וחטא ע"ז, משא"כ כשעובד בסתם, והיינו באופן שבמעשה בפועל הר"ז נראה לחטא ע"ז, שוב יש לזה גדר וחיוב של חטא ע"ז.

(ואוי"ל יתירה מזו, שהמקור לדבר זה שגם ע"ז הוה ע"ד שבת בענין זה, הוא מעצם החיוב למס"נ ושלא לעבוד ע"ז אף דהוה מחמת יראה, ולא ניחא להו להתוספות בתירוץ זה לומר – כמו שאומרים בתירוץ הא' – דכל החיוב מס"נ אינו קשור לחטא ע"ז כמשנ"ת).

ה. והיוצא מכ"ז ב' דרכים להבין חיוב מס"נ שלא לעבוד ע"ז אע"פ דאינו מקבלו עליו באלוה, והם מיוסדים על ב' תירוצי התוספות דעסקינן בהו, ומבוארים ע"פ ב' יסודות בתורת הרבי;

(א) דאכן אין כאן איסור ע"ז, ומ"מ ישנה לחיוב מס"נ וקידוה"ש (תירוץ הראשון בתוספות, ומבואר ע"פ דברי הרבי בהגהה למאמר בתש"ט ובלקו"ש בכ"מ – חכ"א פורים, וחל"ה וישב וחנוכה).

(ב) דבאמת יש כאן איסור ע"ז ג"כ, כל זמן שנעשה באופן שנראה לעניים כאילו יש כאן עבודה שלימה, אף שבלבו אינו כן (תירוץ השני של התוספות, ומבואר ע"פ דברי הרבי בשיחה – חכ"ח פרשת שלח).



## "אף אני רוצה בכך" – ע"ז ההלכה

### הרב מנחם מענדל גרייזמאן

שליח כ"ק אדמו"ר – צפון-מערב, ארקענסא

בלקו"ש חי"ח שיחה א לפ' קורח מבאר את הענין החיובי שישנו בקרחה ובעדתו ע"פ פנימיות הענינים, ואיך שבפשוטו של מקרא, האופן היחידי שיכולים להבין איך שמאתיים וחמישים ראשי סנהדראות היו מוכנים להצטרף לקורח ו"לחטוא בנפשותיהם" ולסכן את עצמם להקריב קטורת וכו', הוא מצד גודל תשוקתם להמעמד ומצב דכהונה גדולה. והרצון הזה מצד עצמו הוא רצון טוב ועד כדי כך שאפי' משה אמר "אף אני רוצה בכך". וחטאם היה בזה שלא הסתפקו ברצון להיות כהן גדול, אלא עשו פעולה כתוצאה מרצון זה, והפעולה הי' היפך רצון הקב"ה, עיי"ש בארוכה.

ולכאורה נראה לומר ומסתברא מלתא, שמי שאכן רוצה בכהונה גדולה בכל מאודו ובכל נפשו, ומונע עצמו בפועל מכך כיון שיודע שבפועל אינו יכול לילך נגד רצון ה', הנה באותם המקרים שמותר לו ע"פ רצון ה' וע"פ שו"ע לעשות ולהתנהג בפועל ככהן גדול, הנה בוודאי שיעשה כן אפילו באם לא נצטווה. ואדרבה, זהו אבן הבוחן לדעת אם אכן משתוקק להיות ככהן גדול, שבכל מקום שניתנה לו רשות לעשות, עושה.

ואם כנים הדברים, הנה ע"פ זה יומתק ענין ברמב"ם שבפשטות הענינים נראה תמוה, וע"פ הנ"ל יבואר בטוב טעם.

במס' זבחים סג, א: שלשה דברים היתה אותה קרן [מערבית דרומית] משמשת מלמטה ושלשה מלמעלה. . ומלמעלן ניסוך היין והמים ועולת העוף כשהיא רבה במזרח. כל העולין למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל חוץ מן העולה לג' אלו שהיו עולין ויורדין על העקב. ובגמ' שם סד, א נתבאר הטעם לזה, שאם יקיף את המזבח בג' אלו, הנה עד שיגיע לקרן מערבית דרומית חיישינן "נסכים שמא יתעשנו ועולת העוף שמא תמות בעשן". ולכן מי שעולה למזבח לנסך המים או היין או לעולת העוף לא יפנה לימין כפי שהוא המצוה בדרך כלל אלא יפנה מיד דרך שמאלו כדי שיפגע בקרן מערבית דרומית, כיון שהכא אי אפשר להקיף מצד החששות הנ"ל.

ובמס' תמיד פרק בזמן שכהן גדול (לג, ב) איתא: בא לו להקיף את המזבח מהיכן הוא מתחיל מקרן דרומית מזרחית מזרחית צפונית צפונית מערבית מערבית דרומית נתנו לו יין לנסך. והיינו כשכ"ג מנסך הוא לא פונה לשמאל מיד כדי שיפגע בקרן מערבית-דרומית, אלא הוא פונה דרך ימין כרגיל ומקיף את כל המזבח, ובכדי למנוע את החשש שמא יתעשנו המים והיין, כהן אחר נותן לו את הנסכים כשמגיע לקרן. והיינו שישנה עוד דרך למנוע את חששות עישון הנסכים והוא שהכהן יקיף דרך ימין ומישהו אחר יתן לו את המים או היין כשמגיע לקרן וכך הם לא יתעשנו בהקפתו.

ונחלקו הראשונים בזה: כמה מהראשונים ס"ל שאופן הקפה כזה שייך רק לכהן גדול ואילו כהן הדיוט חייב לפנות דרך שמאל; וראה ברע"ב על המשנה תמיד שם, וכן במל"מ פ"ו מהל' תמידין ומוספין הלכה א', הטעמים לחלק בזה בין כהן גדול לכהן הדיוט. אבל הרמב"ם והמאירי במס' תמיד שם ס"ל ששני האופנים שייכים לכל הכהנים והכהן יכול לבחור איזה דרך הוא רוצה: האם לפנות ישר לשמאל עם הנסכים בידו, או להקיף דרך ימין וכהן אחר יתן לו את הנסכים כשמגיע לקרן מערבית-דרומית. וכלשון הרמב"ם בפיה"מ שם: הקפה זו אינה מיוחדת לכהן גדול אלא כל המקיף המזבח כך הוא מקיף.

והנה כשהביא הרמב"ם דין זה להלכה בפ"ז מהל' מעשה הקרבנות הי"א, כתב: כל העולין למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל חוץ מן העולה לאחד משלושה דברים אלו שלמעלה בקרן זו שהן

עולין ונפנין על השמאל לקרן ועושין מלאכתן וחוזרין לעקב. ומפני מה נפנין לשמאל: כדי שיפגעו בקרן מערבית דרומית תחילה; שאם נפנין על ימין ומקיפין את כל המזבח עד שיגיעו לקרן דרומית מערבית שמא יתעשן המים והיין, או שמא ימות העוף בעשן המזבח.

ומיד לאח"ז בהל' יב, ממשיך: לפיכך המנסך מים או יין כשהוא מקיף את המזבח לא יהיה בידו כלום; ומתחיל ומקיף מקרן דרומית מזרחית למזרחית צפונית, לצפונית מערבית, למערבית דרומית, ולא יהיה בידו כלום. וכשמגיע למערבית דרומית, נותנין לו המים או היין בידו, ומנסך שם; ואם לא הקיף עולה ופונה על שמאלו, ועושה מלאכתו ויורד.

ולכאן תמוה: דבהל' יא מביא הרמב"ם רק את האופן הראשון (מזבחים) שיפנה דרך שמאל בתור דין פשוט שכך צריך לעשות, ולא מביא בכלל את האפשרות לנהוג באופן השני שיפנה דרך ימין ויביאו לו הנסכים אח"כ. ומיד לאח"ז בהל' יב, כותב ובפשיטות ("לפיכך") שינהג באופן השני – שלא הזכירו בכלל לפני זה, ורק לאח"ז בסיום ההלכה, כותב באופן של בדיעבד – ואם לא הקיף – את האופן הראשון. וממ"נ: כיון שלהרמב"ם שני הדרכים נכונות הן, למה לא הזכיר כלל את האופן השני בהל' יא, ולאידך למה בהל' יב הזכיר את האופן השני בפשיטות כהנהגה הראויה?

ועד כמה שידי מגעת לא ראיתי במפרשי הרמב"ם שיתעכבו על דיוק זה. אבל ע"פ הביאור בלקו"ש הנ"ל אפשר לבאר ע"פ פנימיות הענינים שיומתק היטב.

והנראה לומר בזה, כדי שלא לאפושי במחלוקת, שגם הרמב"ם יסכים שלכתחילה האופן הנכון וההלכה הפשוטה היא שבג' דברים אלו הנה כהן הדיוט יפנה דרך שמאל וכה"ג יקיף דרך ימין, וכפשטות המשנה בזבחים ותמיד, וע"פ הטעמים שהובאו ברע"ב ובמל"מ שם. ולכן כותב בהל' יא את האופן איך שצריך לנהוג, ושם מזכיר רק את האופן שיפנה לשמאל כי זהו הדרך הפשוט לכל כהן. כי בהלכה זו איירי איך שהוא מצד הדין.

אבל בהל' יב איירי הרמב"ם איך שהוא מצד המציאות. והיינו, כיון שהרמב"ם ס"ל שאם הכהן רוצה, יכול לנהוג בפרט זה ככה"ג ואין בזה עיכוב, הנה בפשטות כל כהן רצה – "אף אני רוצה בכך" להתנהג ככה"ג,

ולכן במקום שישנה להם אפשרות ע"פ תורה להתנהג ככה"ג עשו כך, ולכן כאן שאירי מצד המציאות איך הוא בפועל, כותב את אופן ההנהגה של יפנה דרך ימין ויקיף כפי שנוהג הכה"ג, ורק בסוף כותב "ואם לא הקיף", אם לא רצה להתנהג כך, אם חסר לו רצון פנימי זה, אזי יפנה מיד לשמאל.

ועפ"ז יומתק ג"כ (בדרך אפשר) למה השמיט בהלכה יב את הפרט של עולת העוף וכתב רק שנותנין לו המים או היין; כי כיון שכאן איירי מצד המציאות, הנה כיון שעולת העוף בקרן מערבית דרומית היא רק בזמנים "שהיא רבה במזרח", וכיון שכהנים זריזין הם, אולי אפשר לומר שהוי כ"אינו תדיר" ולא היה מצוי (כ"כ?) שיקריבו עולת העוף בקרן זו, ולכן מצד המציאות לא נוגע לדבר על זה; אבל הנסכים שתמיד מקריבים בקרן מערבית דרומית, הוי תדיר מצד המציאות (ומכאן אפשר להביא סמך למנהג כמה מהחסידיים להתנהג בהנהגות רבותיהם גם כשאין זה "הוראה לרבים" – כל זמן שלא נפסק עליהם בפירוש שלא ינהגו כך).



## "כדאיתא בספרי"

### הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בלקו"ש שי"ל לפ' פינחס תשל"ד – לפני "ארבעים שנה" (ונדפס אה"כ בחי"ג שיחה ב) – מתעכב על דברי רש"י בפ' פינחס כח, א, וז"ל: "צו את בני ישראל – מה אמור למעלה יפקוד ה', אמר לו הקב"ה: עד אתה מצוני על בני, צוה את בני עלי. משל לבת מלך שהיתה נפטרת מן העולם והיתה מפקדת לבעלה על בניה וכו', כדאיתא בספרי".

ובין השאר מקשה שם בלשון רש"י, וז"ל<sup>1</sup>:

"דובר כמ"פ דכשרש"י מציין מקור לפירושו (ובפרט כשאנו סותם דבריו "רבותינו" וכיו"ב, כ"א מפרטו – כבנדו"ד "ספרי"), ה"ז בכדי

לשלול מאמר דומה הנמצא במק"א אבל אינו מתאים לפירושו בפש"מ (או שהעיון בהמקור יתרץ קושיא שתתעורר אצל תלמיד ממולח).

ובנדו"ד: מה בא רש"י (לרמז ו) לבאר ע"י הוספת ציון המקור "כדאי" בספריי"? עכ"ל.

והיינו, שלכאורה לא היה רש"י צריך לציין "כדאיתא בספרי", ומזה שבכ"ז ציין – משמע שיש בזה כוונה מיוחדת.

ובהערה 13 – בקשר לזה שכאשר רש"י מציין מקור – כמו בנדו"ד: "כדאיתא בספרי" – יש לו בזה כוונה מיוחדת, מוסיף ש(בכלל) הציון למקור "אינו מוכרח כלל. ראה בפרשתנו – לעיל (כו, יב. וכן שם, יג): משל כו' – בלי ציון המקור – אף ששניהם "איתא בספרי" כאן". [וראה בהמצו"ב צילום מכת"ק של כ"ק אדמו"ר בעצמו שמדייק בסגנון הערה זו<sup>2</sup>].

והיינו, שמביא דוגמאות ממק"א בפרש"י בפרשתנו שבהם רש"י מביא ג"כ משל שמקורו בספרי – ובכ"ז אינו מציין "כדאיתא בספרי", כמו שהוא מסיים כאן.

ואלו הם הדוגמאות:

1) פרש"י כז, יב – " . . . כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן, שמח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי. משל למלך שגזר על בנו שלא יכנס לפתח פלטין שלו, נכנס לשער והוא אחריו, לחצר והוא אחריו, לטרקלין והוא אחריו, כיון שבא ליכנס לקיטון אמר לו: בני, מכאן ואילך אתה אסור להכנס".

2) פרש"י כז, יג – " . . . לפי שנגזרה גזרה על דור המדבר למות במדבר בעון שלא האמינו, לכך בקש משה שיכתב סרחונו, שלא יאמרו אף הוא מן הממרים היה. משל לשתי נשים שלוקות בבית דין, אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית וכו', אף כאן, בכל מקום שהזכיר מיתתן הזכיר סרחונם, להודיע שלא היתה בהם אלא זו בלבד".

והנה כד דייקת שפיר, לכאורה יש לחלק בקל בין הדוגמאות לבין הנידון:

(2) תודתינו נתונה להרה"ג ר' יהודה ליב שפירא שי' על מסירת הכתי"ק לדפוס.

בדוגמא מס' 1 – זה שרש"י אינו מציין "כדאיתא בספרי" מובן הוא בפשטות, שהרי רש"י העתיק בפירושו את **המשל כולו**, וא"כ הדברים מובנים שפיר גם ללא עיון בפנים הספרי, כך שאין צורך לציין לשם;

**ועד"ז** בדוגמא מס' 2 – אף ששם רש"י אינו מעתיק את כל המשל מהספרי אלא מציין **"וכו"**, עדיין אין הציון לספרי כ"כ מוכרח, שהרי מתוך מה שכן העתיק רש"י מהספרי – **"משל לשתי נשים שלוקות בבית דין, אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית"** – כבר מובנת נקודת הענין: שכמו שיש הבדל גדול (לענין הבושה וכו') בין ה"חטא" של זו שקלקלה לבין ה"חטא" של זו שאכלה פגי שביעית, כך יש הבדל בין חטא המרגלים שבו "קלקלו" ממש לבין ה"חטא" שבגללו נגזר על משה ואהרן שלא להיכנס לא"י.

אמנם בנדו"ד, איך היה יכול רש"י שלא לציין "כדאיתא בספרי", כאשר הוא מביא רק את תחילת המשל: **"משל לבת מלך שהיתה נפטרת מן העולם והיתה מפקדת לבעלה על בניה וכו"** – ולכאורה התלמיד בכלל לא מבין את המשך המשל אם לא יעיין בספרי בפנים, וא"כ מוכרח רש"י לציין לספרי, כדי שידע התלמיד היכן לעיין!

הווי אומר: לשון כ"ק אדמו"ר – שהציון לספרי **"אינו מוכרח כלל"** – מתאים הוא שפיר להדוגמאות שמביא, אבל לא בנדו"ד שלפום ריהטא נראה שכאן **כן מוכרח** הציון לספרי.

**ב.** עכ"פ, לכאורה מתאים להביא דוגמא **אחרת** (לא מפרשת פינחס) שממנה הוכחה שרש"י "אינו מוכרח כלל" לציין להספרי, ונראה שהיא **יותר דומה** לנדו"ד, והיא ברש"י בפ' בהעלותך (י), עה"פ "וביום שמחתכם . . . אני ה' אלקיכם", שרש"י שם מפרש: **"מכאן למדנו מלכיות עם זכרונות ושופרות, שנאמר ותקעתם הרי שופרות, לזכרון הרי זכרונות, אני ה' אלקיכם זו מלכיות וכו"** –

ששם רש"י מסיים בפירושו **"וכו"**, היינו שהוא מתכוון **שיעינינו בפנים** להמשך הדברים (וכמבואר בלקו"ש חי"ג שיחה א' לפ' בהעלותך – ש"ל לפני "ארבעים שנה", לש"פ בהעלותך תשל"ד. עיי"ש בס"ח), ובכל זאת אינו מציין "כדאיתא בספרי", והיינו, שהוא סומך על התלמיד שיבין לבד לעיין בספרי;

וא"כ גם בנדו"ד אפשר לומר שהיה רש"י יכול לסיים **"וכו"**, בלי להוסיף "כדאיתא בספרי" – והיה התלמיד מבינו בעצמו.

ג. ויש להוסיף ולהעיר מפרש"י בפ' שמיני (י, ב), עה"פ "ותצא אש", שרש"י שם מביא שנדב ואביהוא מתו משום ש"שתויי יין נכנסו למקדש, תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנס שתויי יין למקדש. משל למלך שהיה לו בן בית וכו' כדאיתא בויקרא רבה".

ובלקו"ש מאריך לבאר דברי רש"י אלו (גם זה י"ל לפני "ארבעים שנה" – לש"פ שמיני תשל"ד – ונדפס בחי"ב שיחה א' לפ' שמיני) בכמה פרטים;

ולכאורה, לפי המהלך בלקו"ש לפ' פינחס כאן – הרי גם בלקו"ש לפ' שמיני היה צריך להקשות: למה רש"י מסיים "כדאיתא בויקרא רבה"? הרי "אינו מוכרח כלל" ציון זה!

ובפשטות, זה שאינו מקשה שם כך, הוא מפני שרש"י שם מוכרח לציין ל"ויקרא רבה", דאל"כ לא ידע התלמיד היכן למצוא את המשך המשל שרש"י מביא רק תחילתו –

וא"כ קשה, מאי שנא בנדו"ד, שלכאורה רש"י מוכרח לציין ל"ספרי", דאל"כ לא ידע התלמיד היכן למצוא את המשך המשל?

וצריך לחלק בא' מהאופנים: (א) שם אי אפשר להבין כלל את המשך המשל מבלי לעיין בויקרא רבה, משא"כ בנדו"ד שאפשר יותר להבין גם בלי העיון בספרי ולכן אין הציון מוכרח. (ב) ספרי הוא יותר קרוב להתלמיד כו' שידע לעיין בזה גם בלי ציון מפורש, משא"כ ויקרא רבה שהוא ספר פחות קרוב להתלמיד כו'. [ראה גם בצילום מכת"ק המצו"ב, ודו"ק].

**ועצ"ע בכ"ז.**

13] בפירשתינו -- ליליל (כו) יב. אין אופנה פא. מאג

שם (ג): משל: כי -- כלל ציון המקור -- אף שניהם, "איתא בספרי" כאן.

14] עה"פ "מקור ה'":

15] וייל ש(כראיג) ושלל בזה גם ה' משל (למהיר) לאשתו של מלך כ"ל שבי' השעיר עה"פ (א, י) "צוארך בחלונים" (בסוכו) -- שתוכנו כהמשל שבספרי נגיד שתנוה ואפילו אחיל שם: שם: ה' לפני רש"י גרסא אחרת (בת: מלך) ו"ב"ה" בספרי -- מוכן זה דמציין להספרי ולא להשעיר, כי: (ו) הספרי הוא על אחר

2] ההכרח לפירושו הוא מפורש "צו" כולקמן במינים, ולכן מצוין להספרי דשם מובא תוכן הפי' דחיבת "צו" -- "צו" יוד כו' ולחזרותי' משאיכ' בשהשיר.

16] וזוהק לומר שקאי רק על (הפרט

3] 2312 אגאז (2312 גאזעדין)



## נסיעה באירון לאופק מאוחר בערב שבת (גליון)\*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בגליון א'עא הביא הרב לוי"צ שי' רסקין, צילום פתקא כתי"ק של כ"ק אדמו"ר שנכתב לזקני הרי"ד גראנער ע"ה, (פתקא זו נדפס ג"כ בתשורה לחתונת טלזנר-גולדשמיד כ"ג אדר ב' ש.ז.), וזלה"ק: "יברר פס"ד רב: הנכנס באירון ביום וא"ו והאירון<sup>30</sup> ממשיך בלי הפסק ירידה – חני' בארץ גם לאחרי שקה"ח במקום שיצא משם מה דינו".

פתקא זו שלח כ"ק אדמו"ר לזקני כששהה בני. בתחלת שנות הממ"ם לערך, [וזה הי' בכחי' אתדל"ע, ללא קשר לשאלה ששאל זקני]. וכ"ק אדמו"ר רצה שיברר מה הדין במי שנוסע בערב שבת ממקום מקום באופן שמתארך היום, דהיינו לדוגמא מי שנוסע מני. לקליפורני' בע"ש, וכשנוחת בקליפורני' כבר שקעה החמה בני. אע"פ שבקליפורני' עדיין הוא לפני השקיעה.

וזקני שאל אז הגרש"ז דווארקין ע"ה, והוא אמר שלכתחילה אין לעשות הנ"ל, ובדיעבד אם עשה כנ"ל יקבל שבת בהקדם הכי אפשרי [בפשטות כוונתו שיקבל שבת (לא מיד בעת חנייתו, דא"כ איך יוכל ליסע משדה בתעופה, אלא שיקבל שבת) בהקדם הכי אפשרי לאחר שכבר בא לאכסנייתו וסידר עניניו] ואפי' הוא קודם פלג המנחה.

[בתור מאמר המוסגר: בנוסף להשאלה ששאל כ"ק אדמו"ר, יש להבהיר שישנם כמה שאלות הלכתיות בנסיעה לכתחילה בע"ש בכלל, (א) יש בעי' במצבים מסויימים מצד הכנת צרכי שבת, כמבואר בשו"ע

---

(\* לע"נ זקני הרב יצחק דוד ב"ר מרדכי אברהם ישעי' ע"ה גראנער. בקשר עם יום היארצייט ד' תמוז. **הנצב"ה**.)

30) במהות האיסור בנסיעה באירון ורכבת וכיו"ב בשבת שקו"ט בפוסקים, ראה בלקו"ש חכ"ח ע' 126 הע' 15, והנסמן בספר פסקי תשובות על הל' שבת (הוצאה החדשה) ס' רמ"ח אות ב', וראה בס' רץ כצבי (רייזמן) עניני שבת ס' א'. ואכ"מ.

או"ח סי' רמ"ט, וב) גם הזהירו הפוסקים שלא לנסוע בע"ש באופן שיש חשש שיהי' איחור ותקלה בנסיעות שיגרום לחילול שבת ח"ו. (וגם ידוע המעשה עם אדמו"ר הזקן בעת שהוליכוהו לפטרבורג שלא רצה לנסוע בע"ש אחר שש שעות לפני הדלקת הנרות). אבל השאלה שבפתקא הנ"ל הוא במיוחד בנוגע החשש הנזכר שם].

ב. והנה צ"ב מהו החשש ההלכתי בנסיעה הנ"ל שלכן שלח כ"ק אדמו"ר אליו השאלה לברר. ובתחילה יש להקדים דישנם כמה יסודות בהשאלות המתהוות בא' שנסוע ממקום א' לחבירו, והאריך בזה בטוטו"ד הרב שרגא פייטל הלוי שי' לוין בקובץ אור הדרום חוברת ו' (מלבורן, תשמ"ט) בחלק האנגלי ע' 66 ואילך<sup>31</sup>: א' ישנם ענינים התלויים בהמשך הזמן גרידא, וב' ישנם ענינים התלויים בתאריך היום (היינו איזה יום הוא בשבוע) והחודש, וג' ישנם ענינים התלויים במהלך השמש.

דענין הא' הנ"ל, היינו הענינים התלויים בהמשך זמן, לדוגמא הענין של כבוש כמבושל שתלוי בכ"ד שעות מעל"ע, הנה בזה אין נפק"מ אם כשנסוע מתאריך או מתקצר היום או שמתחלף אצלו התאריך, דבכל אופן צריך שיעור המשך הזמן של כ"ד שעות מעת לעת.

וענין השני הנ"ל, היינו ענינים התלויים בתאריך השבוע או החודש, הם שאלות המצויות במי שעובר קו התאריך, לגבי קביעות ימי שבת ויו"ט וכיו"ב התלויים בתאריך יום השבוע או החודש. ובנוגע לזה הרי ידוע הפסק שאנו הולכים בתר מנין ימי השבוע והחודש במקום שהלך לשם (וראה להלן).

וענין השלישי הם ענינים הנקבעים ע"י מהלך השמש, דהיינו לדוגמא ח' ימי מילה, דאם תינוק נוסע ממקום למקום, הנה אע"פ שאורך הימים משתנה ממקום למקום, מ"מ מכיון ששקעה החמה ז' פעמים הרי ביום השמיני של זריחת החמה עושים הברית מילה. כי כאן אין נוגע התאריך של יום השבוע או החודש, ואפילו תינוק שעבר קו התאריך עדיין צריך לחכות עד ששקעה החמה ז"פ ויזרח החמה ביום השמיני בלי קשר לאיזה יום בשבוע או בחודש הוא, וגם אין נוגע המשך הזמן גרידא דהיינו

31) בהשאלות המתהווים ע"י העברת קו התאריך כבר האריכו מחברים ומלקטים שונים, וראה מה שהאריך ביסודות הענין הרב עזרא בנימין שי' שוחט בקובץ מגדל אור חוברת ז', ובספר בן שמונים לגבורות ע' שי ואילך.

שיעברו כו"כ שעות מסויימות, אלא תלוי בקביעות היום שע"י זריחת ושקיעת השמש.

ולכן מי שעובר קו התאריך באופן שניתוסף אצלו יום, לדוגמא מי שנוסע מאוסטרליא לארצה"ב וכבר התפלל ביום שני באוסטרליא וכשעובר קו התאריך הרי זריחת השמש הבאה הוא יום שני בארצה"ב, צריך להתפלל ולהניח תפילין עוד הפעם כשזרחה השמש, אע"פ שכבר התפלל באותו יום בשבוע או בחודש לפני שעבר קו התאריך, כי התפילות תלויים בקביעת היום התלויים מהלך השמש, ואינו נוגע התאריך בשבוע או בחודש.

ג. והנה מכל הנ"ל מובן שישנם ב' שאלות דומות אבל חלוקים במהותם לגמרי. דישנה השאלה הנ"ל שהביא כ"ק אדמו"ר אודות מי שנוסע ביום ששי באופן שמתארך אצלו היום, דכאן הרי אינו מזובר שעובר קו התאריך, אלא שמתארך אצלו יום הששי, מכיון שהחמה שוקעת אצלו במאוחר יותר מכיון שהלך למקום אחר. וכל השאלה של כ"ק אדמו"ר ה' רק באם כשנוחת כבר שקעה החמה במקום שיצא משם (ראה להלן), אבל כו"ע יודו שאם כשנחת במקום האחר עדיין לא נכנסה שבת במקום שיצא משם אין כאן שאלה, שהרי לא נשתנה אצלו מאומה ורק שנתארך היום שאין זה מעלה ומוריד כלל.

אבל ישנה שאלה דומה, והוא מי שנוסע ביום ששי מאוסטרליא לארצה"ב וכיו"ב דרך קו התאריך, ועובר קו התאריך לפני השקיעה, שכשוקעת החמה כבר נתחלף אצלו מיום ששי ליום חמישי. דכאן השאלה הוא, האם אומרים דמכיון שכבר עבר קו התאריך, נחשב שאצלו הוא עכשיו יום חמישי וכששוקעת החמה נכנס ליום ששי, או שמכיון שעדיין לא נחת בארץ צריך לילך לפי מנין קביעות המקום שממנו יצא, שעפ"ז שקיעת החמה אצלו הוא שקיעת החמה דליל שב"ק.

שכאן יסוד הבע"ה הוא, שאותו היום עצמו שבמקום א' הוא יום ששי הנה במקום אחר הוא יום חמישי, ואין זה תלוי במהלך השמש כלל, אלא תלוי בקביעת התאריך בשבוע שתלוי במנין בני אדם שמעבר לקו התאריך. והשאלה הוא לגבי האדם הנוסע האם נחשב שהזמנים שלו כבר נקבעו לפי התאריך החדש מכיון שעבר קו התאריך אע"פ שעדיין לא הגיע למקום ישוב או לא. וזה שונה בהחלט מהשאלה הנ"ל במי שנוסע בע"ש באופן שמתארך היום, דכאן אין שום שינוי הלכתי שקרה בעצם מהות היום, ואין כאן התחלפות של חשבונות זמנים, דבכל מקום שנוסע

עדיין הוא אותו יום השישי והחילוק היחידי הוא שהשמש של יום השישי שוקעת במקום אחר במאוחר יותר.

ד. והנה לגבי השאלה במי שעובר קו התאריך, כותב כ"ק אדמו"ר (נדפס באג"ק ח"ג ע' קכא ובכ"מ) וזלה"ק "הדעות הנ"ל שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כשעוברין קו התאריך דכל שיטה ועושין עפ"ז שבת ויו"ט – הוא בנוגע לקביעת ימי השבוע והחודש במקומות **ישוב**. אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו – לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל, ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגין לחומרא בשני הימים. "עכלה"ק.

דהיינו שמי נוסע בספינה, אירון וכיו"ב ועדיין לא הגיע למקום ישוב אין אומרים כשבר נקבע הזמן שלו לפי הצד השני של קו התאריך שכבר עבר, וצריך לילך לחומרא כשני הימים.

ועד"ז הי' השאלה בקשר לנסיעת זקנתי שתחיל ומשפחת אמי שתחיל בשנת תשי"ט לאוסטרליא, (כמ"ש הרב רסקין שי' בגליון הנ"ל), ואכתוב כאן המעשה עם הפרטים כפי שביירתי אצל זקנתי שתחיל ודודי הרב שלום בער שי' (יש ג"כ מכתב מאח זקני המזכיר הרב ריל"ג שי' שכתב לזקני אז בקיצור הפרטים, ועדיין צריך חיפוש למוצאו):

זקני ע"ה הגיע לאוסטרליא באירון בכ"ג כסלו תשי"ט. זקנתי שתחיל ובני המשפחה נשאו באמריקה למשך עוד כמה חודשים, ונסעו בספינה לאוסטרליא בשלהי אייר תשי"ט<sup>32</sup>. במשך הנסיעה ראתה זקנתי שתחיל על לוח הזמנים של הספינה שעוברים קו התאריך באמצע ליל שב"ק, ובאותו בוקר (דהיינו יום ראשון בבוקר לפי מנין החדש, שהוא יום שב"ק לפי הצד הב' של קו התאריך) יעצור הספינה למשך כמה זמן בעיר הבריה של איי פיג'י. זקנתי שתחיל לא ידעה מה לעשות ושלחה מברק

32 ויש להעיר על דבר פלא, שאע"פ שעברו באמצע ימי הספירה, כפי הידוע לא העיר כ"ק אדמו"ר מאומה לזקנתי שתחיל אודות קביעות זמן חג השבועות אצלם (אע"פ שביחידות לפני הנסיעה נתן לה מצה בשביל זקני ע"ה שיאכל ממנה בסעודת חג השבועות וגם יחלק ממנה לבני המשפחה). ורק כאשר א' מחברי דודי הרב שלום בער שי' (שהי' אז לפני הבר מצוה) העיר לו אודות השאלה, ושאל אצל כ"ק אדמו"ר, וכ"ק אדמו"ר ענה שישאל אצל רב (שם?). ושמעתי שיש מסבירים (בשם כ"ק אדמו"ר?) שאשה וכן קטנים נגררים אחרי הבעל והאב בנוגע לקביעות זמן חג השבועות שלהם. אבל לכאורה מהשיחה בלקו"ש ח"ג ע' 999 משמע שקטנים צריכים לילך בתר מנין שלהם בנוגע קביעת היו"ט דחג השבועות. (ולכאור"ה לנשים). ואולי מאיזה טעם (או בשנים ההם בכלל?) כ"ק אדמו"ר לא העיר ע"ד השאלה זאת מעצמו.

(ע"י מה שנקרא "קוד מורס") לגיסה המזכיר ריל"ג שי' שיברר מה לעשות. והוא השיב לה (כנראה ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר) שלא תרד מהספינה ביום ראשון<sup>33</sup> (לפי הצד השני של הקו התאריך שהוא יום הש"ק לפי מנינה הקודם), ואחר שיברר עוד יורה לה מה לעשות.

כ"ק אדמו"ר שלח המזכיר ריל"ג שי' שיברר אצל רב א', וכשאמר לכ"ק אדמו"ר מה שהורה הרב, שלחו כ"ק אדמו"ר לעוד רב (כ"ק אדמו"ר לא הי' שבע רצון ממה שענה הרב הראשון), ושאל רב שני וכשסר המענה שלחו כ"ק אדמו"ר עוד הפעם לרב שלישי, ובירר אצל הרב מ"מ כשר, וכ"ק אדמו"ר הי' שבע רצון מהמענה אשר נתן הרב כשר, (וכ"ק אדמו"ר הוסיף על המענה, ואינו ברור מה הי' מענה הרב כשר ומה הוסיף כ"ק אדמו"ר).

תוכן המענה שנמסר לזקנתי שתחי' הי', שמכיון שביום רביעי תעצור הספינה למשך כמה זמן בעיר אוקלנד שבניו זילנד, שתרד מהספינה (עם המשפחה) ותאכל שם סעודה, ומה טוב ללון שם (אינו ברור אצלי אם ההוראה היתה לישון שם או ללון שם. ומסתבר לכאורה שההוראה היתה ללון שם בלילה ולא סתם לישון שם ביום. אבל בפועל פרט זה לא יצא לידי פועל כי הספינה נסעה לפנ"כ ולא נשארה שם למשך הלילה). והטעם הי' בכדי שע"ז יקבלו הקביעות זמן החדש של צד השני של קו התאריך. [סוף מסלול נסיעת הספינה הי' ביום הש"ק בעיר סידיני שבאוסטרליה. (וזקנתי שתחי' לא ירדה מהספינה עד מוצש"ק). וע"י העצה הנ"ל לא הי' שאלות בקשר למוצש"ק ויום ראשון בסידיני האם לפי מנינם הישן הוא ש"ק].

והנה ממוצא דבר מובן למעיין, שאע"פ שקו התאריך הוא מציאות הלכתי, מ"מ נראה שיטת כ"ק אדמו"ר שזה קשור גם עם מנין שנקבע ע"י תושבי המקום, ועצם העברת קו התאריך אינו פועל עדיין בהחלטיות שינוי המנין והתאריך אצל האדם העובר, ורק כאשר מגיע למקום ישוב, שע"ז נעשה חלק ממנין אנשי המקום, ע"ז משתנה אצלו בודאות

33) בנוגע פרט זה, הנה בנוסף להמובא בפנים שלכא' כ"ה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר שיש לילך לחומרא כשני המנינים כל זמן שלא הגיע למקום ישוב, יש עוד נקודה כאן, לפי השיטה המובאת באחרונים שמי שכבר נכנס עליו שבת יש עליו חיוב להשלימו, אפי' אם בודאי כבר קיבל עליו מנין החדש. ראה שו"ת צפע"נ החדשות ח"ב סי' צד (נדפס בג"כ בס' שו"ת בני ציון (שפירא) ח"ב בתהלתו). שו"ת דברי מנחם (כשר) ח"א מדור התשובות סי' ג. וראה מש"כ בזה הרב שוחט שי' בס' בן שמונים לגבורות ע' ש"י הע' 16.

התאריך. ובאם אינו מתעכב עם אנשי המקום צריך למצוא עצה איך שמקבל הקביעות והמנין של אנשי המקום (כנ"ל בהמעשה עם זקנתי שתחי'). ולכאורה זהו ג"כ אותו הענין שהובא לעיל ממכתב כ"ק אדמו"ר סספינה שלא הגיעה למקום ישוב יש ללכת לחומרא כשני הזמנים.

ובענין הצורך לקבל ג"כ קביעות מנין אנשי המקום, ראה המבואר בהשיחה הידועה אודות קו התאריך בלקו"ש ח"ג ע' 998 ואילך ששבת ויו"ט תלוי במנין הימים שמונים ז' ימי השבוע ומקדשים יום השביעי (ועד"ז ביו"ט כו'), וכדי ששבת ייחשב כיום השביעי (לגבי הנוסע) תלוי במנין אנשי המקום. וראה מה שהאריך בזה הרב שוחט שי' בקובץ מגדל אור חוברת ז', עיי"ש. וראה ג"כ שו"ת צפע"נ החדשות ח"ב סי' צג. ואכ"מ.

ה. ולהעיר שבספר איי המלך ע' פט הערה 23 מסופר (וכן הובא סיפור זה בס' ונכבשה הארץ ע' פה) שא' מהשלוחים שהלכו ליישיבה גדולה במלבורן בשנת תשכ"ט חל יום הולדתו בדיוק ביום הנסיעה, ושאל אצל כ"ק אדמו"ר מה לעשות אודות מנהגי יום הולדת, מכיון שייחסר לו היום. וענהו כ"ק אדמו"ר שכל זמן שלא נוחתים במקום שני – עדיין נחשב כהמשך למקום שיצאו משם, והיום משתנה רק כשנוחתים למטה מעשרה טפחים. ע"כ.

אלא שלענ"ד אין מזה ראי' דלא כהמבואר באג"ק הנ"ל שמשעברו את הקו עד שמגיעים למקום ישוב הולכים כפי מנין ב' הימים לחומרא, שהרי (א) הלכות שבת ויו"ט לחוד, ומנהגי יום הולדת שאין בהם זררא דאיסורא וכו' לחוד, ומובן שלגבי ענינים שיש בהם חשש איסור וכיו"ב צריכים לילך לחומרא כשני האופנים, משא"כ לגבי יום הולדת שאז הולכים לפי המסתבר יותר. (וב) לכאורה יש חילוק בפרט א' באוירון לגבי ספינה שבאג"ק הנ"ל, כי באוירון לא רק שכ"ז שלא נוחתים לא הגיעו למקום יישוב, אלא שעוד גרוע מספינה כי הוא עדיין באויר ואין לו קביעות מקום בכלל. ואולי לכן שייך יותר לומר שלא משתנה אצלו הזמן עד שנוחת. [אלא שכמובן אין להקל ולהתיר עפ"ז לנסוע ממקום שכבר יצא השבת ובאמצע הנסיעה יעבור למקום ששם הוא יום השבת, אע"פ שבשעה שינחת בארץ כבר יצא השבת באותו מקום שנוחת. וכנ"ל שיש חילוק בין ענינים של מלאכה ואיסור שצריכים להחמיר ובין עניני יום הולדת].

ו. והנה בנוגע לשאלת כ"ק אדמו"ר בפתקא הנ"ל, במי שנוסע בע"ש באופן שמתארך היום, לכאן אין זה דומה כלל להשאלה האחרת שהובא לעיל אודות מי שעובר קו התאריך ביום השבת. שהרי שם לפי מנין החדש (או הישן) הוא ממש יום השבת אצלו, והשאלה הוא לפי איזה מנין עליו לילך, ואילו כאן הרי מעולם לא נכנס ליום השבת. ומכיון שכן לכאן צ"ב מה החשש בזה, שהרי מכיון שקביעות יום השבת נקבע ע"פ שקיעת השמש, וכ"ז שלא שקעה השמש אצלו מה איכפת לך אם שקעה השמה במקום יציאתו, ולכאן הר"ז דומה ממש למי שנסע ממקום למקום בע"ש ונחת בארץ לפני שקיעה"ח במקום שיצא משם, דלכו"ע בודאי מקבל שבת ע"פ זמנו החדש?

ובפרט שמלשון הפתקא הנ"ל "מה דינו" משמע שהשאלה לא היתה רק בנוגע לכתחילה האם נכון ע"פ הלכה לנסוע באופן הנ"ל, אלא גם אם עשה כן בדיעבד "מה דינו" האם צריך לקבל שבת בהקדם, ולכאן יפלא ביותר דאפ"י אם נימא שיש מקום לזהירות בנוגע לכתחילה, אבל אם כבר עבר ועשה כן מה הסברא שצריך לקבל שבת בהקדם?<sup>34</sup>

– בלקו"ש ח"ז ע' 295 (ובכ"מ) נדפס מענה כ"ק אדמו"ר מט' כסלו תשל"ל, וזלה"ק "אפשרי עוד שינוי נוסף – ע"י הליכתו ממזרח למערב או להיפך שע"ז מקצר או מאריך מדת המעל"ע, שזה דורש שקו"ט מיוחדת וקשה למצוא יסודות בש"ס וכו' – ע"ד שבת (קיה, ב) ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, אבל לא זהו ממש. וק"ל" עכלה"ק בנוגע לענינו, אבל לכאורה צ"ע אם זה שייך לענינו –

והביאור היחיד (אע"פ שדוחק הוא) שנראה לע"ע שאפשר לומר בזה, שאע"פ שמכיון שלא שקעה החמה אצלו, וא"כ הרי עדיין לא נכנס יום השבת בפועל, אבל מכיון שהנמצא באוירון אין לו קביעת מקום כלל, (אפ"י לא כמי שנוסע בים וביבשה שעכ"פ יש מקום מסויים בארץ שהוא נמצא שם באופן ממש), לכן יש מקום לומר שלא נסתכל עליו כפי הזמן שלו כפי שהוא במטוס, אלא שהוא נגרר או להמקום שיצא משם או להמקום שלשם יבוא, ומסתבר שכ"ז שלא נחת בארץ הוא נגרר לפי המקום שיצא משם ולא להמקום שיבוא שם, (וראה המובא לעיל מס' איי המלך), ולכן אפ"י לאחרי שנחת בארץ, מ"מ מכיון שלפי המקום שיצא

(34) ובעיוני בספרים ראיתי בסו"ס נשמת שבת ח"ז, ושו"ת עמק התשובה ח"א סי' כב שמתירים לנסוע כה"ג, וכן שמעתי בשם עוד רבנים.

משם כבר נכנס שבת, יש לומר שמכיון שבעת שהותו במטוס שאז הי' נגרר להמקום שיצא משם י"ל שחל עליו החיוב דשמירת שבת (באופן של חיוב גברא, אע"פ שבמציאות עדיין לא שקעה השמש), לכן חיוב זה לא נפקע ממנו אפי' לאחר ששכר נחת בארץ. ואולי השאלה כאן קשור לדין גרירת היחיד בע"כ אחר קבלת השבת של רוב הציבור שבעירו אע"פ שהוא עדיין לפני שקיעת החמה כמבואר בשו"ע סי' רסג, ויש לעיין.

שבה שונה נידון דידן ממי שנוסע בע"ש באופן שנוחת בארץ לפני שקיעה"ח במקום שיצא משם, שאז הרי הוא מצטרף לאנשי המקום שאליהם בא וממילא מתבטל שייכותו להמקום שממנו יצא. אבל אם נחת בארץ לאחר שכבר שקעה החמה במקום שיצא משם, הרי עוד לפני שנוחת בארץ יש מקום לומר שכבר נתחייב בשבת כאנשי המקום שמהם יצא, וחיוב זה לא נפקע ממנו גם לאחר שנוחת בארץ. ועפ"ז אולי יובן החשש הנ"ל בפתקא של כ"ק אדמו"ר (וגם טעם פסק הגרש"ז דווארקין ע"ה).

והנה באחרונים<sup>35</sup> כתבו לגבי זמני ק"ש ותפילה בהנוסע במטוס שתלוי המקום בארץ שלמטה ממנו ממש, ועד"ז כתבו באחרונים שבימי התענית וכיו"ב גומר תעניתו לפי צאת הכוכבים במטוס, ולא אמרינן שנגרר אחרי המקום שיצא משם וכיו"ב. אבל א) אולי שבת שונה שבה מצינו הדין דיחיד נגרר אחר רוב ציבור וכנ"ל. וב) גם בנוגע הזמנים הנ"ל וכיו"ב אין הדבר ברור ופשוט כ"כ כמו ששקו"ט בזה באחרונים, ולהעיר מלקו"ש ח"ז הנז"ל.

ז. והנה בתשורה הנ"ל נדפס עוד מענה מכ"ק אדמו"ר (נמצא בעזבון זקני, פתקא בכת"י אהיו המזכיר ריל"ג שי'. ואינו ידוע מתי נכתב, רק שכמדומני נמצא בין ניירות השייכים לשנת תשכ"א, ועכ"פ כנראה נכתב הרבה זמן לפני התפתקא הנ"ל משנות הממ"ם) וזלה"ק: "**צ"ל שהחני' הראשונה בארץ – לאחר צאתו מאוסטרליא תהי' בזמן שאז הוא חול, גם במקום שיצא משם**" עכלה"ק.

ואינו ידוע מה הי' השאלה. האם השאלה הי' בנסיעה מאוסטרליא ביום ששי לארצה"ב דרך קו התאריך, באופן שעובר קו התאריך לארצה"ב ליום חמישי לפני שקיעת השמש, שאז השאלה היא בדומה

(35) אגרות משה או"ח ח"ג סו"ס צו.

להשאלה שדובר בזה בארוכה לעיל במי שעובר קו התאריך ביום השבת וכיו"ב. או שהשאלה היא בנסיעה מאוסטרליה דרך אה"ק וכיו"ב באופן שאינו עובר קו התאריך, רק שמתאריך אצלו יום הששי, ע"ד השאלה הנ"ל בפתקא מכ"ק אדמו"ר.

ח. והשאלה הנ"ל מצוי ג"כ בנסיעה באוירון מיום ראשון באוסטרליה לארצה"ב, אם כשעוברים קו התאריך עדיין הוא יום, שאז ה"ה נכנס לשטח שהוא עדיין יום השבת. וראה מה שדנו בזה הרב מ.מ.וו. שי' בגליון תתפ"ו, ובספר רץ כצבי (רייזמן) על עניני שבת סי' א', ומש"כ בזה הרב צ.ר. שי' בגליון א'נה בדין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יו"ט שני (ושם דן ג"כ בתשובת הרא"מ מגור המובא בס' פסקי תשובה). ולכאורה יש מקום לדון בזה שמכיון שלא נחת בארץ א"כ הו"ל רק ספיקא אם הולך לפי קביעות הזמן החדש כנ"ל, ואיסור הנסיעה באוירון עצמה (בלי עשיית מלאכות דאורייתא באותו זמן) הוא רק דרבנן לכאו' (כמו שהאריכו בפוסקים), וא"כ הוי ספיקא דרבנן ולקולא. אלא שאי"ש שיטת החת"ס (שהובא בלקו"ש חכ"ח ע' 126 הע' 15) שאיסור הנסיעה בכיו"ב הוא משום מצוא חפצך ולדעת הרמב"ן יש בזה שבות דאורייתא, אמנם לכאו' אין זה שיטת דעת רוב הפוסקים, וב' אין עושין ספק דברי סופרים לכתחילה כמבואר בכ"מ<sup>36</sup>. ואכ"מ. ובנוגע לפועל שייך לרב מורה הוראה כפשוט.

ט. ולשלימות הענין בנוגע עניני קו התאריך אעתיק מה ששמעתי מזקני ע"ה, שהרב שמואל דוד (כנראה רייטשיק ע"ה) אמר לו ששאל מכ"ק אדמו"ר אודות קו התאריך בניו זילאנד כו', וענהו כ"ק אדמו"ר שמכיון שיש בניו זילאנד כבר קהילה של יהודים בן ק' שנה צריך ללכת בתר קביעות זמנם. (השתדלתי לברר שמועה זו אצל בני משפחת הנ"ל ולא ידעו מזה, ובקשתי שטוחה שכל מי שיש בידו מידע אודות הנ"ל להעיר בזה). [לכאורה השאלה כאן היתה בנוגע מיקום קו התאריך מצד דעות השונות בזה, וצריך בירור].

ובעניני קו התאריך בכלל יש להעיר שאע"פ שידוע דעתו הק' שלא לנסוע באמצע ימי הספירה, אבל באמת כ"ק אדמו"ר סבר שעדיף שלא לנסוע דרך קו התאריך בכלל מצד שינויי התאריך והשאלות שבזה. ואעתיק מהמענות קודש ויחידויות שתחת ידי: א) מענה מחודש שבט

תשל"ד לא' מאנ"ש באוסטרליא "יותר טוב לנסוע דרך אה"ק מצד קו התאריך". (ב) קטע מרשימת זקני מיחידות אור ליום ב' ר"ה שבט תשט"ו כשחזר מנסיעתו השני' לאוסטרליא "ר' יצחק דורכגעפארן צוויי מאל דעם קו התאריך און ניט אריינגעלאזט זיך אין די שאלה פון אחרונים". (ג) קטע מרשימת זקני מיחידות אור ליום ב' כ' סיון תשל"ד "אני מציע כל פעם לא לעבור קו התאריך ולכן אם יכולים ליסע כמו שבאו דרך א"י לא לעבור קו התאריך. אינם נותנים כרטיס ע"ז. התורה חסה על ממונם של ישראל. ובאם אי אפשר אינני רואה איזה חילוק בין לדלג שיר של יום או והוא רחום הגדול או יום א' של ראש חודש, או אפשר כדאי ליסע בלי לדלג ראש חודש". (ד) עוד שמעתי מזקני ע"ה שכ"ק אדמו"ר אמר לו פעם שכשנחסר לו יום כשעובר קו התאריך יאמר ה"שיר של יום" של ב' הימים, (היינו היום שנחסר אצלו והיום כפי שהוא לפני מנין אוסטרליא).

ולקשר כהנ"ל עם ענין שהזמ"ג הלכתא למשיחא, ראה המבואר בלקו"ש חכ"א ע' 383, בנוגע נסיעת בני"ל לע"ל לבית המקדש בכל שבת ע"י העננים, שישנם דיעות שונות אם יהי' לפני שבת או ביום השבת ובתו"ד כותב וזלה"ק "ועוד ועיקר – למד"א שבאים בבוקר שבת כו"כ הלכות חדשות ומסובכות בזה – מצד חילוקי זמני התחלת הש"ק במקום שבו הי' בתחלתו לגבי המשך שלו. ועאכו"כ למד"א שבין בוקר ומנחה הולכים וחוזרים", עכלה"ק בהנוגע לענינו.

וראה ג"כ בשיחת ליל ב' דחג השבועות תנש"א בסוף שיחה המוגהת (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 565) ובהנחה בלתי מוגה, במה שמשמע שם שאם יבוא משיח צדקינו אז ימשיכו לחגוג יום ב' דחג השבועות לא כיו"ט שני של גליות אלא כיום של גאולה כו', (אע"פ שכבר התחילו לחגוג היו"ט בגולה). ואכ"מ.

ואבקש מכל מי שיש בידו עוד מענות קודש וכיו"ב או הערות בהנ"ל להעיר ולהאיר בזה לתועלת הרבים.



# חסידות

## אמיתית הענין דביטול – מצד גילוי מלמעלה או מצד האדם?

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

במאמר ד"ה יהי ה"א עמנו תשכ"ד<sup>1</sup> מבאר דיוק הל' "עמנו" (דמורה שה"א הוא טפל אלינו) מכיון שיראה הוא דבר התלוי בעבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא רק מסייע לעבודת האדם. ומוסיף בזה<sup>2</sup>: "והנה הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול. ובפרט יראת המלך, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"יז הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך".

ולא הבנתי, הרי מבואר בכ"מ דביטול בתכלית (ביטול במציאות דיראה עילאה) באה דוקא ע"י גילוי מלמעלה וא"א להגיע לזה ע"י עבודת האדם, ראה לדוגמא בד"ה אני לדודי תשל"ב<sup>3</sup>: "דיראה תתאה היא מגדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות. דהביטול שביראה זו הוא ביטול היש. ויראה עילאה היא מגדולתו ורוממותו ית' שלמעלה מעולמות, דכולא קמי' כלא חשיב. דהביטול שביראה זו הוא ביטול במציאות. וזהו שבכדי לבוא ליראה עילאה, הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה, כי זה שביכולת האדם להשיג ע"י התבוננות הוא האלקות

(1) שנאמרה בג' תמוז לפני חמישים שנה, ונדפסה בקובץ ג' תמוז תש"נ.

(2) ס"ג.

(3) המצויין במאמר זה עצמו הערה 14.

שבערך העולמות, ובכדי שיורגש אצלו הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה. וזהו מ"ש ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את הוי', שבכדי לבוא ליראה את הוי', יראה עילאה, א"א לבוא לזה ע"י התבוננות ורק ע"י גילוי מלמעלה שנמשך ע"י המצוות" ועייג"כ בד"ה השקיפה תשכ"ז<sup>4</sup>.

וכן בענין עבד, שמבואר כאן "שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא", עי' בד"ה רני ושמחי תשכ"ז<sup>5</sup>: ד"אף שהביטול דקבלת עול מלכות שמים הוא (לא רק בנוגע לכח המעשה שלו, שיעשה כל מה שיצטווה, אלא גם) בעצם מציאותו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה, מ"מ, כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם. . ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון. ויש לומר, דזהו מ"ש כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, דזה שישראל הם עבדים של הקב"ה הוא (לא רק מפני שהם קיבלו עול מלכותו ית', אלא גם) מפני שהקב"ה הוציא אותם מארץ מצרים, שע"יז הם מוכרחים להיות עבדים. וענין זה נמשך בעיקר בשעת מתן תורה" (וע"ש בהערות דמבאר עפ"ז החילוק בהלכה שבין עבד שמכר עצמו לעבד שמכרוהו ב"ד, דאמיתית העבדות הוא דוקא במכרוהו ב"ד). ולכ' זהו היפך המבואר במאמר זה דענין דעבד בא דוקא ע"י עבודת האדם עצמו?

ואפשר לבאר ע"פ המבואר בד"ה אני לדודי<sup>6</sup> הנ"ל: "דהמעלה שבהיראה והביטול דאלול (שבאה ע"י עבודת האדם ולא ע"י גילוי מלמעלה) לגבי היראה והביטול דר"ה (שבאה ע"י גילוי מלמעלה) היא לא רק מצד החידוש שבזה, אלא גם בענין הביטול, דהביטול שע"י גילוי, כיון שהביטול הוא מפני שמכיר ומרגיש העילוי דהגילוי (שהוא באין ערוך לגבי'), הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו). ואמיתית ענין הביטול הוא בהעבודה דקבלת עול, שהוא כמו עבד, שמצד עול האדון שמוטל עליו הוא מוכרח לקיים רצון האדון".

(4) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שעא ואילך.

(5) קונ' ט"ו סיון תשנ"ג ס"ד.

(6) ס"ו.

ובלקו"ש ח"ט שיחה א' לפר' עקב (המצויין שם) ובכ"מ דהמעלה בהביטול שמצד גילוי מלמעלה (הביטול שבזמן הבית וכיו"ב, דוקא זהו ביטול בתכלית ויראה עילאה) הוא בנוגע לכמות הביטול, "אבער בנוגע צו דעם מהות הביטול איז אדרבא, די הכנעה בזמן הגלות, וויבאלד אז כנ"ל איז זי ניט פארבונדן מיטן מציאות פון מענטשן, איז עס אמת'ער ביטול" וכו' וע"ש בהערה 20.

ועפ"ז אפ"ל דמה דמבואר במאמר זה דביטול "בתכלית" הוא רק ביטול הבא ע"י עבודת האדם, הכוונה לביטול "אמיתי" המבואר במקומות הנ"ל (ואינו דומה להל' "יראה וביטול בתכלית" שבד"ה אני לדודי הנ"ל בס"ד, דשם הכוונה לביטול במציאות הבאה ע"י גילוי מלמעלה שב)מצוה דוקא.

וא"כ מ"ש ש"ה הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא . . . רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך", הכוונה בכדי לבא לביטול אמיתי באיכות (בניגוד לשינוי רק בהציור).

אך אכתי צ"ב בנוגע לעבד, דכאן מבואר דעיקר העבדות הוא כשקבל ע"ע להיות עבד, דלא כהמבואר במאמר ד"ה רני ושמחי הנ"ל? ואבקש מהקוראים לבאר זה.



## שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז'

### הרב אברהם אלאשוילי

עורך "תניא מבואר" ועוד

בשער היחוד והאמונה פ"ז כותב אדה"ז: "וזוהו ג"כ ענין סובב כל עלמין, פירוש דרך משל כשאדם מתבונן באיזה דבר חכמה בשכלו או דבר גשמי במחשבתו, אזי שכלו ומחשבתו מקיפים על הדבר ההוא המצויר במחשבתו או בשכלו, אך אין מקיפים על הדבר ההוא ממש בפועל ממש, אבל הקב"ה דכתיב ביה כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו', מחשבתו וידיעתו שיודע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא בפועל ממש, שהרי היא היא חיותו והתהוותו מאין ליש בפועל ממש".

ויש לעיין:

(א) מה שכתב "וזהו ג"כ ענין סובב כל עלמין", לכאורה פירושו שגם חיות אור הסובב נמצאת בתוך העולמות אלא שאינה מורגשת בהם, וכמו שפירש בלקוטי אמרים פרק מח: "וכל אור אין סוף ב"ה נקרא סובב עליה אף שהוא בתוכה ממש, מאחר שאין השפעתו מתגלית בה יותר, רק משפיע בה בבחינת הסתר והעלם, וכל השפעה שבבחינת הסתר נקרא מקיף עליה מלמעלה". ומדוע לא הביאו גם כאן, במקום זה הביא אדה"ז משל לענין צדדי לכאורה בהבדל שבין מחשבת האדם למחשבת הבורא, ואילו עיקר הביאור חסר מן הספר.

(ב) למה הוצרך להביא משל גם מהתבוננות "דבר חכמה בשכלו" וגם מדבר "גשמי במחשבתו"? ובתניא פמ"ח מביא משל אחר מ"האדם שמצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה".

(ג) ועיקר, במשל מהתבוננות "באיזה דבר חכמה בשכלו", לא זכיתי להבין מדוע כשאדם מתבונן באיזה דבר חכמה בשכלו אינו נקרא שהוא מקיף את הדבר חכמה **בפועל**, והרי כל **מציאותו** של הדבר חכמה הוא **בשכלו** של האדם, ומה שייך להקיפו בגשמיות? ובפרט שכך מפורש גם בתניא ח"א פ"ה שכל דבר חכמה השכל מקיף ומלביש אותו עד שהשכל נהיה מאוחד איתו יחוד גמור.

(ד) ואפילו אם נאמר שכאן מדובר בדבר חכמה שהוא קיים כבר בעולם והאדם רק מתבונן בו בשכלו, ואם כן ניתן להפריד בין החכמה לבין שכלו של האדם, עדיין ניתן לשאול מדבר חכמה שהאדם יצר אותו בדעתו, שאז שכלו של האדם הוא חיותו של הדבר חכמה, ולא ניתן להפרידו ממנו, ואם כן מה הבדל בין זה לבין מחשבת הבורא בידיעת הנבראים.

עיינתי בספרים המבארים את שער היחוד והאמונה ולא מצאתי התייחסות לשאלות אלו. ואי לכך, אודה מאד למי שיעזור לבאר השאלות הנ"ל.



## ביאור השאלה שבסוף פ"ג בשער היחווה"א

### הרב נחום וילהלם

ירושלים, אה"ק

בשער היחוד והאמונה פרק ג' מאריך רבינו הזקן שמה שנראה לעינינו הנברא ליש הוא מפני שאין המקור נראה לעיני בשר ומביא משל מאור השמש שנראה לעין כל ליש במקום שאין השמש נמצא, ומסיים בשאלה שאין המשל דומה לנמשל כי בנמשל הוא רק מה שאין המקור נראה לעיני בשר, ובמשל השמש לא נמצא במציאות במקום שהאור נראה ליש, ולכאורה זה סותר כל האריכות שזה עיקר הטעם מה שנראה הנברא ליש, ובכמה ספרים חדשים שיצאו לאחרונה המבארים את שער היחווה"א מתרצים בהסברים דחוקים לבאר למה אין הטעם של עיני בשר מספיק, וכן לפי ביאורים אלו נראה כאילו רבינו הזקן חוזר בו מכל מה שהאריך בכל הפרק, ונמצא שכל מה שכתב והאריך בפ"ג נראה כמיותר.

לכן נראה לפרש בפשטות שאין סתירה כלל כי הכוונה במ"ש "רק שאין המקור נראה" הוא ששווה למשל רק בזה שאין המקור נראה,

משא"כ מה שנראה לעינינו גשמיות הנבראים שהם יש גמור בזה אינו דומה למשל, כלומר שבמשל יש שני צדדים האחד מה שאין צד המקור נראה, היינו שאין השמש נראה במקום חלל העולם ועל הארץ, והשני מה שהאור נמצא במקום ששם לא נמצא השמש במציאות, והנמשל דומה למשל רק בצד מה שלא נראה המקור, אבל אין שם הצד, מה שהנברא נמצא במקום שבמציאות לא נמצא המקור.

כי הנה הטעם שאין נראה לעיני בשר הוא לא מה שאינו יכול לראות, כי העיקר זה תלוי במיקום של העיני בשר מה הוא רואה בפועל, ואילו ניתנה רשות לעין לראות והיה המיקום שלו בצד המקור לא היה גשמיות הנברא נראה, אלא מפני שהוא עיני בשר המיקום הטבעי שלו הוא בצד הגשמיות.

ולכן בשביל שיראה הגשמיות שהוא יש גמור צריך להיות קודם צד של גשמיות, לפני העיני בשר, ורק אז מפני שהעיני בשר הוא במיקום של צד הגשמיות נראה לעיני ליש גמור.

וכך כתוב להדיא במאמרי אדמו"ר הזקן ענינים מעמוד רנח עד רסא במשל אילן גבוה שנראה ליש לעיני בשר וז"ל "וזהו מחמת שאנו עומדים

למטה בבחי' גשמיות" אלא ששם מבאר לפי מה שכבר יש מציאות הצמצום וכמו שמבאר בפ"ד בשער היחודה"א, ויש כבר צד הנברא ששם נמצא העיני בשר וכמ"ש שם בעמוד רס "והברואים העומדים למטה רואים מה שנעשה מכבר ורואים את הלבוש".

ובזה אפשר לבאר בפשטות את כל האריכות בפ"ג כי בפרק זה בא לבאר את שני הצדדים שבצד אחד הנברא נחשב לאין ואפס בערך לגבי כח הפועל, והוא צד המקור, ובצד שני הנברא נראה לעינינו ליש גמור והוא צד הנברא.

וענין שני צדדים הפכים מבואר יפה בדא"ח במשל הרב בעל שכל רחב מאד שמצמצם את שכלו הרחב למצוא שכל בשביל התלמיד עם שכל מצומצם מאד, והנה אצל התלמיד תופס מקום אצלו השכל המצומצם עד כדי שמרגיש עצמו בשווה להרב.

ואצל הרב נחשב השכל המצומצם לאין ואפס בערך לשכלו הרחב.

והנה אחרי הדברים והאמת שכל נברא באמת נחשב לאין ואפס מתחיל לבאר בשלבים את הצד של הנברא מה שנראה לנו הנברא ליש וממשות.

בשלב ראשון כותב שהוא מחמת שאין אנו רואים ומשיגים את החיות, הנה בשלב זה עדיין לא מבאר למה נראה הנברא ליש, אלא רק כמו מבשר שאילו ניתנה רשות לעין לראות לא היה גשמיות הנברא נראה.

בשלב שני מתקדם קמעה לבאר את הצד של הנברא ומביא את משל אור השמש שנחשב במקום השמש לאין ואפס, אלא שבמקום שאין השמש נמצא נראה האור ליש ממש ונופל עליו שם יש באמת,

וכך כל הברואים נופל עליהם שם יש לעיני בשר שאינו רואה ומשיג את המקור.

אלא שנאמר בלשון של מיעוט "אין נופל עליהם שם יש אלא" ועדיין לא נתן טעם להצד של הנברא איך נראה ליש גמור לעינינו, וכל מה שכתב עד כאן הוא רק מה שאין המקור נראה לעיני בשר.

וכאן מגיע השלב השלישי שמבאר את צד הנברא "ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים שהם יש גמור, כמו שנראה אור השמש יש גמור".

אלא על שלב זה כותב "רק שבזה" היינו בשלב זה שבא לבאר איך נראה ליש אין המשל דומה, והמשל דומה לנמשל רק מה שבנמשל אין המקור נראה.

ולענין גוף השאלה כי העיני בשר לבד אינו מספיק טעם שיראה ליש כי העין הוא רק הסתכלות, ואם ההסתכלות יהיה מצד המקור לא יראה את הגשמיות אלא בגלל שהוא בשר, יהיה המיקום שלו בצד הגשמיות ולכן רואה מצד הגשמיות ואינו רואה את הרוחניות, אבל אם לא יהיה צד של גשמיות, לפני שיהיה העיני בשר, אז מצד עיני בשר בלבד לא יראה גם את היש כי הם נמצאים בצד המקור.

וכמו במשל התלמיד שיש את השכל המצומצם לפני השגת התלמיד את השכל במוחו הקטן כי הרב כבר עשה צמצום והמציא את השכל כבר קודם.

ולכן שכל הרב אצל התלמיד בבחי' אין והסתלקות כי רואה דרך השכל המצומצם.

וכן במשל כח הצומח הרוחני המובא במאמרי אדמו"ר הזקן ענינים עמ' רנח שהעיני בשר רואה את האילן הגבוה ליש וכח הצומח הרוחני לאין, הרי שיש אילן לפני העיני בשר.

וכן במשל אור השמש שנראה לעין כל ליש גמור הוא כי יש מקום למציאות האור מחוץ להשמש בלא קשר לעין הרואה את אור השמש.

הרי שבכל ג' המשלים יש שני צדדים, משא"כ בנמשל יש רק צד אחד והוא המקור שאינו נראה.

ויש לדייק בהלשון "ולמה אינן בטלים במציאות למקורם" שהוא תמוה ששינה כאן ממה שכתב כמה פעמים בכל הפרק, בתחילת הפרק כתב שהנברא נחשב לאין ואפס כתב "לגבי כח הפועל" ובהמשך שהוא בטל במציאות כתב "בטל במציאות ממש לגבי החיות" וכן במשל השמש "בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש" וכן בנמשל "בטלים במציאות לגבי מקורם".

ואילו כאן כותב "למה אינן בטלים במציאות למקורם" ולא כתב "לגבי".

ולפי הנ"ל מובן בפשטות כי בכל הפרק מדבר על שני צדדים, ויש צד הנברא שנראה לעיני בשר ליש וממשות ומבאר איך הוא לגבי צד הבורא.

אבל כשאין שני צדדים במציאות רק צד המקור שאין נראה לעיני בשר, נמצא שיש רק הצד שהברואים בטלים במציאות למקורם.

ובפ"ד יבאר שיש שני צדדים, שהם דעת עליון ודעת תחתון, כי הדעת תחתון הוא לא רק הדעה של הנבראים, אלא שהוא גם דעתו של הקב"ה שרוצה בהצמצום ואין כח חסר פועל למעלה, וכמו במשל הרב שכבר צמצם עצמו והמציא קודם את השכל המצומצם.

ומפני שהעיני בשר נמצא בצד של הדעת תחתון לכן נראה לו הנברא ליש והמקור לאין.

וכל זה כתוב מפורש במאמרי אדמו"ר הזקן ענינים הנ"ל כן בבונה ירושלים פרק קלב שהכל תלוי במה שנעשה כבר לפני מציאות של עיני בשר, ודוקא אז מפני שהעיני בשר נמצא במקום במה שנעשה מכבר לכן יראה רק מהצד הזה שנעשה מכבר עיין שם.

ובדרך אפשר נראה להוסיף שרואים בהפרק התקדמות בשלבים גם בענין הביטול של הנברא, וכידוע ענין אור חיות כח, שהאור הוא בחי' מעבר ומקיף על הדבר, וחיות בחי' התלבשות בהדבר, וכח הוא מחוץ להדבר, וכן הוא גם בגשמיות אור חום תנועה.

וכן מבואר באוה"ת ענינים על מה שכתוב באגה"ק פ"כ "האור והכח" שהכח הוא הכלים די"ס שהם האותיות,

והנה בתחילת הפרק מתחיל עם בחי' כח, שהנברא נחשב לאין ואפס לגבי כח הפועל, שזהו האותיות דבר ה' עצמן.

וממשיך עם בחי' חיות שזהו גוון האותיות שנעשה בהאור הפשוט המתלבש בהאותיות, ולכן כתוב "ממוצא פי ה' ורוח פיו" היינו שיש ה' מוצאות שזהו התחלקות הקול ע"י האותיות, והקול הוא האור כמו "רואים את הקולות".

ובהמשך כשעובר לבחי' אור כתוב רק "רוח ה'" היינו שזה האור הפשוט.



# נגלה

## כלי המחובר לקרקע

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (יא, א) מובאת המשנה דמס' עירובין (כ, א) "לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י, אבל אם הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה מותר, וכן בגת". ומבאר אביי "מאי גת, אי רה"י, תנינא. אי רה"ר, תנינא. אלא לאו כרמלית" [כלומר, שהמשנה משמעו, שגם אסור לעמוד ברה"י או ברה"ר ולהושיט ראשו לכרמלית ולשתות].

וכתבו התוס' (ד"ה אלא) וז"ל: ואע"ג דאין כרמלית בכלים – האי גת כיון דמחובר לקרקע, לא שמי' כלי. עכ"ל.

וצע"ק לשון התוס' ("האי גת) כיון (דמחובר לקרקע . . .) – דלכאוי' הול"ל ("האי גת) איירי (שהוא מחובר לקרקע . . .)", דהרי בפשטות נראה שתירוץ התוס' הוא שמחמת הקושיא דאין כרמלית בכלים מוכרח לומר שדין זה איירי בגת שהיא מחוברת לקרקע, היינו שקס"ד שאינו מחובר לקרקע, ומחדשים בהתירוץ שזה אכן מחובר לקרקע, אבל א"כ הול"ל בלשון שמחדשים **שכאן איירי** בגת שהיא מחוברת לקרקע, ולא לכתוב בלשון שמשמעותו שזהו דבר הפשוט שהיא מחוברת לקרקע, והחידוש הוא רק ש(היות והוא מחובר לקרקע) "לא שמי' כלי".

ומוכרח לומר שאה"נ, התוס' ידעו גם בהקושיא שכל גת היא מחוברת לקרקע, והחידוש הוא שהיות והוא מחובר לקרקע "לא שמי' כלי".

אבל אפ"ז צ"ע מה היתה הקס"ד בתוס', דהרי לכאוי' פשוט שאם זה מחובר לקרקע, כבר אינו כלי.

והנה בשיטה להר"ן כנראה למד בתוס' שאכן חידוש התירוץ הוא זה גופא שהוה מחובר לקרקע. דזה לשונו שם: וא"ת והא אמרינן לעיל דאין כרמלית בכלים. ותירצו בתוס' דמיירי בגת גדול וכובדו קובעו. ואכתי קשיא לי דמכל מקום תורת כלי עליו. והנכון דאיירי בגת של אבנים רחב ארבעה, דדין כרמלית עליו. עכ"ל. שמזה משמע שלפי הר"ן כוונת התוס'

היא שבהקס"ד ס"ל דאיירי בגת רגילה, והוה כלי, ולכן הקשו שאין כרמלית בכלים. וע"ז תירצו "דמיירי בגת גדול וכובדו קובעו", וזהו הוה כאילו הוא מחובר לקרקע, ולא שמי' כלי (אלא שהר"ן עצמו מקשה על התוס', ולא ס"ל כן).

אבל לפי"ז אינו מכוון כל כ"כ לשון התוס' "כיון דמחובר לקרקע", שזה מורה שבהתירוץ אינם מחדשים שזהו מציאות אחרת (כנ"ל), כ"א שמחדשים הדין (במציאות זו שכבר ידענו בהקס"ד).

ולכן יש לומר באופן אחר קצת, שגם בהקס"ד ידעו התוס' שאפ"ל שמיירי בגת גדול וכובדו קובעו, ואעפ"כ חשבו שזה עדיין נק' כלי כי אינו מחובר לקרקע בפועל. וע"ז תירצו שזהו אכן נק' מחובר לקרקע, ולכן לא שמי' כלי.

אבל גם זה אינו מתאים כל כך להלשון בתוס', ולכן מסתבר לומר שלהר"ן היתה גירסא אחרת בתוס', משא"כ לפי גירסתנו בתוס' נראה שאכן ידעו התוס' בתחלה שאפ"ל שהגת היא מחוברת לקרקע, ואעפ"כ קס"ד שעדיין שמי' כלי, ולכן הקשו שאין כרמלית בכלים. ובהתירוץ חידשו שהיות וזה מחובר לקרקע, לא שמי' כלי.

אבל זה צריך ביאור כנ"ל, בתחלה מה קסברי ולבסוף מה קסברי? כלומר מהי הסברא לומר שאף שהוא מחובר לקרקע מ"מ עדיין הוא כלי.

ויתירה מזו: כנראה הר"ן אכן ס"ל כן למסקנא (שם אם הגת מחוברת ממש לקרקע עדיין תורת כלי עלי' (לגבי הדין דאין כרמלית בכלי)), דאם לא כן מדוע לא תירץ הקושיא שאיירי שהגת היא באמת מחוברת לקרקע ממש, והוכרח לתרץ "דאיירי בגת של אבנים רחב ארבעה, דדין כרמלית עליו" (כי אינו כלי), אלא ראי' שס"ל שגם אם הגת מחוברת לקרקע ממש, עדיין שמי' כלי, לגבי דין זה. וצריך להבין מהי הסברא בזה:

וי"ל בזה ובהקדים הידוע שישנם ב' שיטות בהא דאין כרמלית בכלים, ובלשון אדמוה"ז בשלחנו (סי' שמה ס"ו) וז"ל: . . . כלי העומד ברה"ר . . . אם אינו גבוה עשרה, אע"פ שרחב ד', אינו חולק רשות לעצמו, ואע"פ שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפ"ע, דהיינו כרמלית, כמו שיתבאר (לקמן סי' ט), מ"מ לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי, לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והן כלים, ודינם כמקום פטור. ויש אומרים שדינם כרה"ר שהם עומדים עלי', וכ"ש אם אינו רחב ד' והוא למטה מי! עכ"ל.

וביארתי בגליון א'סה שי"ל ההסברה לב' השיטות (האם כלי הוא מק"פ או רה"ר) שתלוי בטעם הדבר מדוע אין כרמלית בכלי, כי יש לומר שזה תלוי בב' אופנים (הפכיים) שאפשר להביט על "כלי":

(א) מטעם "חשיבות" הכלי". כלומר, "כלי" ענינו למלאות תפקיד מיוחד בהשתמשות לבני אדם, ואין ענינו "רשות". וע"ד מה שאי' לעיל (ח, א) [בנוגע לזרק כוורת וכו' שס"ל אביי ורבא שפטור מטעם שהוא רשות בפ"ע (עיי"ש ברש"י ותוס' וכו')], שרב אשי ס"ל שחייב "מ"ט מחיצות לתוכן עשויות", ופרש"י (ד"ה לתוכן) וז"ל: "להניח בהן דבש, ולא לכופן כלפי מטה", עכ"ל. שתוכן הדבר הוא שכוורת אין ענינה "רשות", כי אם יש לה תפקיד מיוחד עצמאי, ועד"ז – ולא ממש – הוא בכל כלי שאין ענינו להיות "רשות".

(ב) מצד "חסרון" שיש בכלי, שהיות והוא "רק" דבר שעניינו לשמש לדברים אחרים, אין לו "חשיבות" כלל, ולכן אינו יכול להיות "רשות" בפ"ע.

הנפק"מ בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא' נשאר הכלי מקום פטור, כי כל איסור הוצאה והכנסה הוא **מרשות לרשות**, והיות וכלי אינו "רשות" (גם לא "רשות" של כרמלית), אין כאן שום איסור, והוא מק"פ. אבל לאופן הב' הוא להיפך, שהיות ואינו מציאות לעצמו כלל, ומטעם זה אא"פ לחול עליו "רשות" בפ"ע, ה"ה בטל להרשות שעליו עומד, ואם עומד ברה"ר ה"ה רה"ר, ואם עומד בכרמלית ה"ה כרמלית (כפורש בשו"ע אדמוה"ז סי' שנה ס"ה).

והנה התוס' הולכים בהשיטה שאין כרמלית בכלים פירושו שהוה רה"ר, כי לעיל (ה, א) יש קס"ד בגמ' שהטעם מדוע מבואר בהמשנה (ב), א) שכש"פ שט בעל הבית [העומד ברה"י] את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני [העומד ברה"ר], או שנטל ממנה, חייב [משום הוצאה או הכנסה], ה"ז לפי שאירי שיש טרסקל בידו של העני [כי בלא"ה אינו חייב, כי צריכה להיות עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד', וליכא = שהרי עדיין לא ידענו ש"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד"], והטרסקל הוא למטה מ' טפחים, שזהו אויר רה"ר, ולכן חייב, כי הוציא או הכניס מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י. (משא"כ אם הטרסקל בידו הי' למעלה מ' טפחים, הי' רה"י, שהרי יש בו ד' על ד').

וּכְתַבּוּ הַתּוֹס' (ד"ה כאן) וז"ל: "וא"ת, נהי דרה"י לא הוה, רה"ר נמי לא הוי, אלא ככרמלית, כמו עמוד גבוה שלשה ורחב ד', ואמאי חייב. ויש לומר דאין כרמלית בכלים, כמו שפי' רש"י לקמן (ח, א) גבי היתה קופתו מונחת כו", עכ"ל.

הרי שס"ל להתוס' שהיות ואין כלי נעשה כרמלית, הוא נשאר רה"ר, ולכן כשעקר הבעה"ב מהטרסקל (שהוא כלי) שביד העני, חייב הבעה"ב, כי עקר מרה"ר והניח ברה"י (או להיפך).

ומכהנ"ל נמצא שהתוס' ס"ל שכלי המונח ברה"ר ה"ה בטל לרה"ר (שהרי נת"ל שזוהי סברת מ"ד זה).

עפ"ז י"ל שהקס"ד בהתוס' היתה, שאם כלי המונח ברה"ר ה"ה בטל להרה"ר, לגבי דין זה, כ"ש אם הוא מחובר לרה"ר, שבודאי בטל הוא לרה"ר לגבי דין זה, כי הרי זה ביטול יותר גדול להמקום עליו מונח, ולכן קס"ד שהגת המחוברת לרה"ר אינה כרמלית מטעם אין כרמלית בכלים, כ"א הוא רה"ר.

וע"ז תירצו שזהו להיפך "האי גת כיון דמחובר לקרקע לא שמי' כלי", כלומר: מתי אמרינן שכלי בטל להמקום עליו מונח ונעשה כרשות זה, ה"ז אם עדיין שם כלי עליו אלא שהוא בטל, אבל כשהוא מחובר לקרקע מתבטל ממנו שם כלי לגמרי, ובמילא כבר אינו בטל להמקום עליו מונח, גם לגבי דין זה שהוא רה"ר, כ"א חל עליו הדין כמו על כל דבר הנמצא שברה"ר, שחל עליו שם רשות בפ"ע, וכשהוא רחב ד' ואינו גבוה י' ה"ה כרמלית.

משא"כ הר"ן ס"ל (כקס"ד של התוס') שכלי המחובר לקרקע, עדיין שם כלי עליו (לגבי דין זה), ובמילא בודאי שהוא בטל להרה"ר, ולכן אא"פ שהגת תהיה כרמלית – ולכן הוצרך לתרץ "דמיירי בגת של אבנים רחב ארבעה, דדין כרמלית עליו", כי אינו כלי.



# רמב"ם

## בדין המהלך בדרך ולא ידע מתי הוא שבת

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

רמב"ם פ"ב הלכות שבת הלכה כב "המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת, ובכל יום ויום ואפילו ביום זה שהוא מקדש ומבדיל בו מותר לו לעשות כדי פרנסתו בלבד כדי שלא ימות, ואסור לו לעשות יותר על פרנסתו שכל יום ויום ספק שבת הוא".

מקור האי דינא הוא בשבת דף סט, ב דאיתא שם "אמר רב הונא היה מהלך במדבר, ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד חייא בר רב אומר משמר יום אחד ומונה ששה במאי קמיפלגי, מר סבר כברייתו של עולם, ומר סבר כאדם הראשון. וממשיך הגמרא שם, במאי מינכר ליה, בקידושא ואבדלתא.

וברש"י שם, בקדושתא ואבדלתא – לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו. וכן במאירי שם, ובמה יכיר באותו היום שהוא שבת בקדוש ובהבדלה שהוא מקדש בכניסתו ומבדיל ביציאתו "ואין זה הלכה" אלא לזכרון בעלמא שיהא לו יום חלוק משאר הימים שלא תשתכח ממנו תורת שבת. והריטב"א שם פירש כנ"ל והוסיף, רמו עליה למעבד הכי כדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו, אי נמי "החמירו עליו דבהכי רמיא אנפשיה ומידכר".

היוצא מהנ"ל שכל שביתת השבת הוא רק לזכרון שבת או כדי שיזכור מתי הוא שבת, אבל אין ממשות של שבת ביום זה יותר מבשאר הימים.

ובירושלמי שבת פ"ז ה"א הביא סוגיין בנוסח אחרת קצת: גדול שנשבה בין העכו"ם רב ושמואל חד אמר מונה ששה ועושה שבת. וחרנה אמר עושה שבת ומונה ששה.

המחבר סי' שמד ס"א כתב כלשון הרמב"ם, ההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת, מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש השביעי בקידוש והבדלה. ואם יש לו ממה להתפרנס, אסור לו לעשות מלאכה כלל עד שיכלה מה שיש לו ואז יעשה מלאכה בכל יום, אפילו ביום שמקדש בו.

אדה"ז שם, הוסיף כלשון רש"י וכתב, ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה ז' ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש שביעי בקידוש והבדלה לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו.

ויש להעיר בדברי הרמב"ם:

א – בגמרא הלשון מונה ששה ימים "ומשמר" יום אחד, והרמב"ם שינה הלשון מונה מיום שטעה ששה "ומקדש שביעי".

ב – המחבר ואדה"ז ג"כ כתבו הלשון "ומקדש" השביעי, אבל הוסיפו "בקידוש והבדלה". ולכאורה כוונתם למה דאיתא בגמרא, במאי מינכר ליה, בקידושא ואבדלתא. אבל הרמב"ם כתב ג' דברים "ומקדש שביעי", "ומברך בו ברכת היום", "ומבדיל במוצאי שבת". ויש להעיר דלפ"ז מה כוונתו "ומקדש שביעי".

ג – מה פירוש "ומברך בו ברכת היום", שלא מצינו דוגמתו בשו"ע. ובפרי מגדים שם סימן שדמ כתב, והוי יודע, דבאותו יום מתפלל שבת כדינו, וכן הוא בר"מ פרק ב' מהלכות שבת הלכה כב, ומקדש שביעי ומברך בו ברכות היום ומבדיל במוצאי שבת. היינו קידוש, ברכה, והוא הדין תפלה. ואולי כוונתו ד"ומברך בו ברכת היום", קאי על תפלה אבל לא משמע כן מתוך דבריו. ובפשטות קאי על קידוש היום, והרי כבר כתב "ומקדש שביעי".

ד – בפכ"ט ה"א כתב, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. הרי שהבדלה הוא חלק מהמצוה "לקדש את יום השבת בדברים", וא"כ למה חילקו כאן לענין אחר. והי"ל לכתוב כלשון המחבר הנ"ל.

ה – גם יש להעיר דהרמב"ם כתב "מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי", דמשמע דשביעי אינו מצד המנין, משא"כ המחבר ואדה"ז כתבו "מונה שבעה ימים" היינו שהמנין קאי גם על יום השביעי.

וכבר העיר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ה נשא ג בהערה 29 דיוק זו על שינוי לשון המחבר מהגמרא וכתב, ובזה יומתק מ"ש בטור דבשו"ע שם "מונה ז ימים כו"ו ולא "מונה ששה ימים" (כלשון הגמרא) כי המציאות דשבת נעשה אצלו ע"י שמונה (גם) את יום השביעי. והביא רא' מזה לביאורו בסוגיין ששבת תלוי במנין שבעה, אף שלא צריכין מנין בפועל, ועיין לקמן.

בפוסקים דנו בכמה הלכות בנוגע שבת זו:

א – הליכה חוץ לתחום שבת ביום השביעי שלו. והמחבר כתב, ומותר לילך בו בכל יום, אפי' ביום שמקדש בו. ומג"א שם פירוש דבריו, לפי שתחומין מדבריהם. ואפי' למ"ד תחומין דאורייתא כיון דלית ביה איסור סקילה לא החמירו בו (מ"מ ור"ן) והתוס' והרא"ש כתבו כדי למהר לצאת מן המדבר משמע דשאר איסור דרבנן אסור לו לעשות.

ב – אם מברכין בקדושה ואבדלתא שהריטב"א הביא ב' שיטות בזה וכתב, וא"ת והיאך יאמר ברכות על הספק דכי אמרינן ספק ברכה בדאורייתא חוזר כשהוא יודע שהוא חייב בברכה ודאי אלא שהוא מסופק אם ברך ואם לאו, י"ל דספק ברכה לבטלה איסורא דרבנן הוא, [אי נמי] בלא ברכה קאמר. וסיכמ אבל הראשון נראה יותר נכון בפירוש לשון הגמרא. והשפת אמת כתב, והאי קידושה ואבדלתא דהכא אפשר שאינם בשם ומלכות דהא ספק ברכות להקל.

ג – איסורי דרבנן בכלל, והבאנו דברי המג"א הנ"ל שאולי תלוי בהטעמים שהליכה חוץ לתחום מותר. והמג"א כתב, ואף על גב דקי"ל ספקא דרבנן לקולא דכיון דחל עליו שבת אסור בכל כמו בי"ט שני דהוי נמי ספיקא ואיסור שבות. וגם אדה"ז הוסיף קצת ביאור וכתב כן, ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים מותר לעשותם בכל ימי החול שלו מפני שכל ספק דברי סופרים להקל אבל בז' שלו כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים אסור בכל שבות כמו יום טוב שני שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה.

ולהעיר שמהערוך השלחן משמע שמחמיר בדרבנן גם בשאר ימים, שכתב "ואפילו איסור דרבנן אסור לו לעשות ולא שייך בזה ספיקא דרבנן לקולא דכל ספק שהוא מפני חסרון ידיעה אינו ספק".

ד – הנחת תפילין, עיין ביאור הלכה סי' שמד שכתב, ולענין תפילין נלענ"ד דחייב להניח. והביא ב' טעמים לדבר, דהא רוב הימים הם ימי חול וצריך למיזל בתר רובא ומה שעושה קידוש הוא רק לזכרון בעלמא כדפירש רש"י. ולהעיר דלפי אדה"ז הנ"ל שכתב, "שחל עליו שבת מדברי סופרים", יש לדון בזה, כדלהלן.

והביאור הלכה הביא טעם ב' לחייבו בתפילין, דהלא פטור דשבת הוא מפני שהם עצמם אות וא"כ זה שעושה בו מלאכה לפרנסתו אין בו היכר, דלא מסתבר לומר דבקיודש לבד הוא ההיכר דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי והוא ג"כ שובת.

ה – אם מניחין תפילין כנ"ל האם לברך על התפילין ביום זה, דהוי תרתי דסתרי, או אין קפידא על זה.

ו – לענין תפלה, איזה תפלה להתפלל של חול או של שבת. והבאנו לעיל בשם הפרי מגדים דמתפלל שבת כדינו, ובספר למנצח לדוד כתב, עכ"פ בתפלה מתפלל של חול, משום שאף בשבת היה מן הדין שיתפלל י"ח ברכות אי לאו משום דלא אטרחוה רבנן, ואפילו להזכיר שבת בתפלת חול אין להזכיר - כי אולי אינו שבת והוי הפסק.

ואחד מהנקודות היוצאות מהנ"ל הוא שלפי דעת הביאור הלכה, דמה שעושה קידוש הוא רק לזכרון בעלמא. וע"ש שכתב, ואפילו לדעת המ"א דס"ל דיום שביעי אסור אפילו בעניני שבותין כמו ביום טוב שני זהו רק לחומרא אבל לא להקל. הרי שהבין לדעת המג"א שבצמם אינו שבת אפילו מדרבנן רק נוהגין כשבת.

אבל אדה"ז שכתב "שחל עליו שבת מדברי סופרים" משמע שאינו אלא לזכרון בעלמא, כי אם שיש כאן ענין של שבת מדרבנן. ומעניין שהרי אדה"ז הביא דברי רש"י בתחלת דבריו שכתב, ומקדש שביעי בקידוש והבדלה לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו. ואעפ"כ כתב, כיון "שחל עליו שבת מדברי סופרים". הרי שמפרש כן בדעת רש"י. ואף שגם המ"א כתב "דכיון דחל

עליו שבת אסור בכל כמו בי"ט שני" מ"מ לשון אדה"ז שהוסיף המילים "מדברי סופרים", משמע שזהו ענין שבת מדרבנן. ודוק.

בשו"ת רדב"ז חלק א סימן עו כתב, דע "כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל שנאמר כי אות היא ביני וביניכם וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד כן השבת נמסר לכל אחד ואחד" וכיון שהשבת נמסר לכל א' בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית" שנאמר כי ששת ימים עשה ה' וגו' . . "כי השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר הוא דר בו לפי שכבר נשלמו במקומו ששה הקפים שלמים ונכנס השביעי לקודם קודם ולמאוחר מאוחר". "וגדולה מזו אמרו המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת מונה ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת" ע"כ ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו ה"מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו וחל עליו איסור שבת . . "מ"מ למדנו מדחייבוהו לקדש שביעי משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל חד וחד כי אתריה" "תדע שאחר שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי משמע שקיים מצות שבת" . . אלא צריכים אנו לומר כי השבת נתן לכל א' מישראל כפי מקומו שימנה ו' ימים שלמים וישבות בשביעי ובוזה יש זכר למעשה בראשית.

היוצא מדבריו, דהא ד"המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי", אינו רק לזכרון דברים כרש"י ודעימל', אלא זהו שבת "שלו" דאורייתא, ומשו"ה לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי שהרי קיים מצות שבת.

וכ"ק אדמו"ר הוכיח מדבריו בשיחה הנ"ל, ששבת תלוי ב"מנין שבעה", ובמקום שהיחיד אינו שייך להמנין של העולם, כהאי ד"מהלך במדבר", אז מנינו קובע השבת מדאורייתא אצלו.

הוסיף להוכיח דגם לרש"י ודעימל' צ"ל כן, דאל"ה מה שייך מניינו לשבת. היינו דבדאי לא תקנו ענין של מנין אם לא ששבת שייך לענין של מנין. וכתב שם, שלדעת רש"י השבת הוא קדוש מדרבנן, כמו להרדב"ז מדאורייתא, וע"ש באריכות. ודבריו מבוארים לפי מ"ש לעיל מדברי אדה"ז, "שחל עליו שבת מדברי סופרים".

והעיר שם, ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא", היינו שמה שתיקנו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא "חל עליו שבת מד"ס", ע"י מנינו יהי נקבע אצלו מד"ס יום הז' שלו לשבת. ובכ"ז הודגש "לזכרון בעלמא" דלא כזכרון דמצות דאורייתא (זכר למעשה בראשית, שבת, זכר ליצי"מ).

היוצא מדבריו שיום זה לכ"ע הוא יום שבת רק לרש"י זה מתחיל עם תקנה "שלא תשתכח תורת שבת ממנו". ונתנו לתקנה זו תוקף שיהא "חל עליו שבת מד"ס".

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם דס"ל כשיטת הרדב"ז, דכל עיקר המנין מלכתחילה הוא לא משום זכרון בעלמא כלל כ"א שהשבת כאן הוא שבת גמורה ממש. [אף שיש לדון אם להרמב"ם זה דאורייתא או דרבנן]. היינו דמ"ש הרדב"ז בדאורייתא, יש לומר דס"ל להרמב"ם עכ"פ מדרבנן, דתקנו שלכל אחד יהי' יום השבת דילי'. ואולי בזה חולק על רש"י דס"ל דהוה כמו "זכרון מצות דאורייתא".

ולפ"ז נמצא שיש ג' או ד' שיטות בענין זה:

א – הרדב"ז, ש"השבת נתן לכל א' מישראל כפי מקומו שימנה ו' ימים שלמים וישבות בשביעי ובזה יש זכר למעשה בראשית", וממילא שבת זה הוא מדאורייתא.

ב – הרמב"ם, דעכ"פ מדרבנן, דתקנו שלכל אחד יהי' יום השבת דילי'.

ג – המאירי ד"אין זה הלכה" אלא לזכרון בעלמא וכן הריטב"א "החמירו עליו דבהכי רמיא אנפשיה ומידכר".

ד – רש"י לפי ביאור כ"ק אדמו"ר, שכדי "שלא תשתכח תורת שבת ממנו". נתנו לתקנה זו תוקף שיהא "חל עליו שבת מד"ס".

ובזה אתי שפיר מה ששינה הרמב"ם הלשון מלשון הגמרא מונה ששה ימים "ומשמר" יום אחד, "ומקדש שביעי". שלדעתו זה באמת שבת.

ואולי משו"ה חילקן לשלשה דברים, דלא כהמחבר ואדה"ז שכתבו הלשון "ומקדש" השביעי בקידוש והבדלה". רק, "ומקדש שביעי", "ומברך בו ברכת היום", "ומבדיל במוצאי שבת". דענין מקדש שביעי

הוא ענין בפני עצמו, ר"ל שיום זה מקודש והוא שבת גמורה. ורק אח"כ כתב מצות היום, "ומברך בו ברכת היום", "ומבדיל במוצאי שבת".

ואולי שינה כאן ולא כתב ש"מקדש", וכתב הלשון "ומברך בו ברכת היום" להדגיש שיום זה הוא יום קדוש וקידוש אינו אלא סמלי, אלא ששייך להיום.

והא דכתב "מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי", דמשמע דשביעי אינו חלק מן המנין, משא"כ המחבר ואדה"ז כתבו "מונה שבעה ימים" היינו שהמנין קאי גם על יום השביעי. אפ"ל דלפי אדה"ז שקדושת היום נובע מהא שכדי "שלא תשתכח תורת שבת ממנו". נתנו לתקנה זו תוקף שיהא "חל עליו שבת מד"ס" א"כ מונין יום השביעי "שלא תשתכח תורת שבת ממנו" וידיעו שששבת בוא ביום השביעי וממילא "חל עליו שבת מד"ס".

אבל לדעת הרמב"ם יש ענין ל"קדש שביעי", היינו שאין הענין למנותו אלא צריכין לקדשו. ולא רק "בקדושא ואבדלתא" כלשון אדה"ז, כ"א שצריכין לקדשו שתהי' שבת. ואדרבא קדושא ואבדלתא הן תוצאה מזה שצריכין ל"קדש שביעי".

וכלשון הרמב"ם בפרק כט הנ"ל, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. והיינו דחייב קידוש הוא "זכרהו זכירת שבת וקידוש", ואח"כ כתב "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". שזה נובע מחיוב "זכירת שבת וקידוש".

וכמ"ש בתשובת הרשב"א ח"ד סי' רצה הידועים, וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו, כעין שבת וקילוס, כענין מאמר' (שבת דף קיט) רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו'. והיה מקלס ואומר בואי כלה, בואי כלה, וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר, כפי שיזומן לו מעניני שבחו, וקדושתו, והזכרת קדושתו, ובעל פה, ובלא שום נקיטת חפץ לא כוסו, ולא פתו. באו הם, ותקנו לכל, נוסח אחד, במקום סעודה, ובחפץ. ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי

שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה, וקבעו לו ברכה רביעית.

וכן הבין מגן אברהם סי' רע"א ס"ק א בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב לפי דבריו, דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפלה סגי דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו.

ומשו"ה כתב הרמב"ם "ומקדש שביעי" מפני שבזה הדגיש שזהו שבת כמו כל שבת אצלו, והקידוש וההבדלה אינן רק כדי שתהא "מינכר", כ"א חיוב מצד קדושת השבת.

ואין זה סותר למ"ש בגמרא "במאי מינכר" דבפועל ממש צריכין היכירא, אף שזה שבת גמור. ואדרבא הרמב"ם עצמו כשתיאר יום שבת זו כתב, ובכל יום ויום "ואפילו ביום זה שהוא מקדש ומבדיל בו", וכוונתו כהגמרא דרק בזה יש היכר, אף שהיא שבת גמורה לגבי.

ולפי ביאור זה בדברי הרמב"ם יש לומר דכל הדיונים שבהאנו לעיל בנוגע יום שבת זו דהיינו: א – הליכה חוץ לתחום שבת ביום השביעי שלו, ב – אם מברכין בקדושה ואבדלתא, ג – איסורי דרבנן בכלל, ד – הנחת תפילין, ה – האם לברך על התפילין ביום זה, ו – איזה תפלה להתפלל של חול או של שבת. הכל לא עולה על שולחנו כלל וכלל, דבדאי הכל הוא שבת לדבריו, ונוהגין בכל הנ"ל כבכל שבת, ודוק.



## "שכבר נפטר באהבה רבה"

**הרב חנני' יוסף אייזנבך**

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. רמב"ם פ"ז מהל' תפילה ה": "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות: אשר קדשנו במצוותיו וציונו על דברי תורה, והערב נא ה"א את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך יודעי שמך ועוסקי תורתך בא"י המלמד תורה לעמו ישראל, בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י ונתן התורה".

ומקורו בכרכות (יא, ב): "מאי מברך, אר"י אמר שמואל אקב"ו לעסוק בדברי תורה, ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה"א כו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו כו', אמר רב המנונא זו היא מעולה שבכרכות (התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, רש"י), הלכך לימרינהו לכולהו". היינו שבאמת ניתן היה לברך ברכת התורה באחת משלש הנוסחאות, אולם העלו במסקנא שטוב לברך את שלשת הברכות "הלכך לימרינהו לכולהו".

והנה פתח דברי הרמב"ם "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע" הוא מדברי שמואל בסוגיית הגמרא שם: "א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש אין צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה (שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חוקי רצוניך, רש"י), אלא שלפי זה צ"ע למה לא העתיק הרמב"ם את כל דברי שמואל, והעיקר שבהם "שכבר נפטר באהבה רבה" שהוא הרי עיקר החידוש בדבריו שיכול ליפטר באמירת אהבה רבה, ואמנם אפשר לדייק דבר זה מדיוק לשון הרמב"ם "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע", שממילא מכלל הן אתה שומע לאו שאפ קרא כבר ק"ש אינו מברך, וכמו שאכן כתב ב"הגהות מיימוניות" שם: "אבל אם קרא ק"ש כבר נפטר באהבה רבה כדאיתא אתם", אבל עדיין צ"ב למה לא כתב הרמב"ם כדרכו דבר שלם, והביא רק הרישא מדברי שמואל וסמך על הלומדים שיבינו מתוך דיוק בלשונו, וצ"ע.

ב. והנה בתוס' ברכות (יא, ב שם) כתבו: "בירושלמי יש: הא דאמרינן שכבר נפטר באהבה רבה, והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר, שלמד מיד באותו מקום, ונשאל להרב ר' יצחק: כגון אנו שאין אנו למדין מיד לאחר תפילת השחר שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד, והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי, הואיל וגמרא שלנו לא אמרו ואיען צריך לאלתר ללמוד".

היינו שהמקשה בתוס' הבין, שמה שאמרו בירושלמי "והוא ששנה על אתר" כוונתם לכל מברך ברכת התורה, ולא רק בגוונא שנפטר מאהבה רבה, ולכן הכריחו התוס' שלש"ס דילן אינו כן, ובאמת אם בירך ברכת התורה, אפילו לא למד מיד פטור מלברך כל היום.

אבל בהמשך התוס' כתבו עוד: "ועוד, אפילו לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל כך אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרות כל היום", ולפי זה אין מחלוקת בין הבבלי להירושלמי, ולדעת הכל בברכת התורה סתם אין צריך שילמוד מיד, ורק בנפטר מאהבה רבה צריך ללמוד מיד.

וטעמא דמילתא שאין צריך ללמוד מיד לאחר הברכה, משום ש"אינו דומה לברכת המצוות ולברכת הנהנין שאם הפסיק בין ברכה להתחלת עשיה שעליה מברך לפי שכיון שאם רצה שלא לעשותה עד לאחר שעה הרשות בידו, ולפיכך כשמפסיק בין ברכה לעשיה נראה שאין אותה ברכה חוזרת על אותה עשיה, אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד כשמפסיק בען ברכה ללימוד לא חשיב הפסק מאחר שבאותו זמן שמפסיק מחוייב הוא ללמוד" (לשון רבינו ז"ל בשו"ע סי' מז ס"ז).

ובטעם הדבר שדוקא בנפטר באהבה רבה צריך שילמוד מיד, כתב הרא"ש, והביאו גם הטור בס' מז: "ונראה דהיינו דוקא בברכה של אהבה רבה, דלא מיתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר, ואם שנה לאלתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם קריאת שמע, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור ללמוד", וכן הוא ברשב"א. ועי' בלשון הרא"ש שם, בטור סי' מז ובית יוסף שם בביאור כוונתו.

והרמב"ם שלא הזכיר במפורש דין זה שנפטר באהבה רבה, וממילא גם לא את דין "והוא ששנה על אתר", אפשר היה לומר שסובר כדעה הראשונה בתוס' שגם בברכת התורה להדיא צריך שילמוד מיד, והוא מה שכתב בהלכה יא: "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה", וב"כסף משנה": "כדי שלא להפסיק בין הברכה לבין הדבר שמברך עליו".

ואכן כך מפורש בדברי ה"בית יוסף" בד"ה ולי נראה, שלאחר שהסביר את דברי הטור שצריך לחזור ולברך, גם הוא ס"ל כהרא"ש שבברכת התורה אין צריך ללמוד מיד, הוא כתב: "ומדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' תפילה נראה דבברכת התורה נמי צריך ללמוד מיד כעין שאר מצוות שאינו מפסיק בין ברכתו לעשייתן".

ג. ומ"מ צ"ע בדבר זה, דהנה בטעם הסוברים שבברכת התורה אין צריך שילמוד מיד, ולכאורה כן הוא פשוט דברי הירושלמי "והוא ששנה על אתר" (וכדיוק הרא"ש שהירושלמי התנה זאת דוקא בנפטר מאהבה רבה), כתב הבית יוסף, וניסח זאת רבינו בשו"ע סי' מז ס"ז: "ואינה דומה לברכת המצוות ולברכת הנהנין שאם הפסיק בין ברכה להתחלת עשיה שעליה מברך צריך לחזור ולברך, לפי שכיון שאם רצה שלא לעשותה עד לאחר שעה הרשות בידו, ולפיכך כשמפסיק בין ברכה לעשיה נראה שאין אותה ברכה חוזרת על אותה עשיה, אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד לא חשיב הפסק, מאחר שבאותו זמן שמפסיק מחוייב הוא ללמוד", ואם כן (אף שלהלכה למעשה "נכון לחוש לדעת החולקים" כמוש"כ הב"י ושוע"ר, הרי) בדעת הרמב"ם לכאורה קשה לומר שלכן צ"ל "מעט דברי תורה" שלא יהיה הפסק בין הברכה ללימוד "כעין שאר מצוות", וכדלהלן:

הנה לכאורה צע"ג דעת הרמב"ם שלא הביא כלל הא דברכת המצוות בהלכות ברכות, אף שהזכיר שם כל סוגי הברכות ממש, הנהנין המוות וההודאה, והפליאה הגדולה שהביא דין זה בהלכות תפילה דוקא, ובנוסח סדר התפילה בבית הכנסת: "המשכים לקרות כו".

ד. ולכאורה אפשר לבאר, זה שמביא זאת ובנוסח זה בהל' תפילה, דהנה ברא"ש כתב (בפסקי הרא"ש, בתוס' הרא"ש ובתשובות הרא"ש) שרק אלו שרגילין ללמוד, אם עושים הפסק אינם צריכים לחזור ולברך, אבל בסתם אנשים צריך לברך כל פעם שלומדים, וזה לא כדברי התוס' בברכות יא שם שנראה מדבריהם שבכל אדם כן, והביאו בשוע"ר שם ס"ז, והוסיף: "ויש אומרים שברכת התורה היא כברכות השחר שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום ולפיכך אפילו ישן שינת קבע על מטתו או שיצא לעסקיו והסיח דעתו אין צריך לחזור ולברך וכן נהגו". שלפי זה אפשר שלכן כתבה הרמב"ם בברכות השחר, כדי לומר שאין צריך לברך עוד פעם כל אימת שלומד, ובזה יובן לכאורה למה לא התייחס הרמב"ם לענין זה.

אבל אין זה מעלה ארוכה, שהיה יכול לומר את ההלכה של ברכת התורה גם בברכות השחר (כשם שעושה בכ"כ הלכות, ולדוגמא בעלמא בפרשה דאזלינן מינה בענין שמירת המקדש, שכתבה גם אצל עבודת הלויים בפ"ג מהל' כלי המקדש וגם בבית הבחירה עי"ש), ובעיקר שלא הזכירה כלל בהל' ברכות וגם לא בהל' תלמוד תורה.

ומכאן תמיהה על גדולי אחרונים שאף שהבינו שברכת התורה יש לה איזה גדר אחר, מ"מ פשוט להם שהיא מברכת המצוות, ופירשו שלזה היא הברכה "אשר קדשנו במצותיו וציונו", וזה צ"ע כנ"ל.

גם צ"ע לשון הרמב"ם בהלכה יא: "בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואחר כך קורא מעט דברי תורה", ממה נפשך אם ברכת התורה הוא "כעין שאר מצוות" מה שייך לומר ש"חייב בכל יום לברך", והרי ברור שבכל יום חייב אדם ללמוד כמו שכתב בהלכות תלמוד תורה וממילא הוא שחייב לברך לפני זה, ומלשונו זה משמע שהברכה היא העיקר והלימוד הוא הטפל לו.

ה. ואשר נראה בזה, שהרמב"ם שיטה אחרת יש לו בכל הענין, ונקדים כמה תמיהות שיש בשיטות הראשונים הנ"ל: (א) בפירוש רש"י על "שנפטר באהבה רבה", שהיא "מעין ברכת התורה", צ"ע היכן מצאנו במטבע הברכות כזאת, שיועיל מה שהוא "כעין ברכה". (ב) בדעת הרא"ש והרשב"א כו' שכיון שאהבה רבה בעיקרה אינה אלא ברכת קריאת שמע, אינה פוטרת אלא כשלומד על אתר, שאז נראה שברוך ברכת התורה, צ"ע ממ"נ, אם די לנו בזה שהיא "מעין ברכת התורה", מה צריך לכך שהלימוד יעשה שתהא זו ברכת התורה, ואם נוסח ברכת אהבת עולם אינו ממש ברכת התורה מה יועיל לנו הלימוד "על אתר", ואיך ה"שנו על אתר" משווה לאהבה רבה להיות ברכת התורה, ולכאורה הדבר צ"ע.

ולכן נראה דסבירא ליה להרמב"ם, שברכת אהבה רבה היא היא ברכת התורה עצמה, וממילא (א) לא איכפת לן שנוסח ברכת אהבה רבה שונה מברכת התורה כי ענינם אחד ממש, (ב) ברכת אהבה רבה שניתקנה לקריאת שמע היא בעצם בגדר ברכת התורה, וכדיבואר.

דהנה זה לשון הגמ' ברכות שם, בהמשך הסוגיא: "תנן התם אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע כו', מאי ברכה אחת, כי הא דרבי אבא ור' יוסי בר אבא להווא אתרא בעו מינייהו מאי ברכה אחת, לא הוה בידייהו, ואתו שיילוהו לרב מתנה לא הוה בידיה, ואתי שיילוהו לרב יהודה, אמר להו הכי אמר שמואל: אהבה רבה", ואותו ענין יש גם בירושלמי שם (לפני דברי שמואל השכים לשנות כו'): "תמן תנינן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו, מה ברכו, רב מתנה בשם שמואל: זו ברכת תורה".

וב"מראה הפנים" כתב: "ובבבלי דף יא קאמר שהיו אומרים אהבה רבה כו", היינו שלמד שהבבלי והירושלמי חלוקים, ובפירוש ה"חרדים" שם: "הא למדת דברכת תורה דקאמר הכא שמואל גופיה, היא ברכת אהבה רבה שהיא שניה של ק"ש, ולהכי קרי לה ברכת התורה הכא משום שהיא פוטרת נמי לקורא בתורה וכדאמר לקמן ובבלי כו".

וכמובן זה צ"ע לומר שלכן קרי לה "ברכת התורה" משום ששמואל חידש בענין אחר שנפטר באהבה רבה.

ואשר נראה שהרמב"ם באמת הבין מסוגיות הבבלי והירושלמי הנ"ל, שברכת אהבה רבה היא ברכת התורה, ולכך נפטר באהבה רבה היינו שכבר בירך בעצם ברכת התורה ולא צריך שנית ברכת התורה, ולפי זה א"צ למש"כ רש"י שהוא "מעין ברכת התורה", ואין צריך למש"כ הרא"ש שה"שנה על אתר" עושה אותה ברכת התורה, ופשוט.

ו. ובביאור הדבר י"ל, ע"פ מש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש הי"ג: "הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה מברך לפניו ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות", וכבר הקשו על הרמב"ם מנא ליה שגם כשהוא קורא אחר הזמן "והן לא הפסיד כאדם הקורא בתורה" שיכול גם לברך ברכות ק"ש ואכ"מ, אבל זה ברור שדעתו ז"ל היא שקריאת שמע ביסודה היא גדר של קריאה ולימוד התורה, וממילא גם ברכות ק"ש הן בגדר ברכות התורה, ולכן אם רק צריך לברך כ"קורא בתורה" אף שלא יצא יד"ח "קריאת שמע בעונתה" יש עליו כל דיני הברכות.

ונמצא שאהבת עולם וכמוה ברכת התורה, אינה כשאר ברכות המצוות כלל, אלא נוסח שצריך לאמרו בכל יום, ולפי זה מדויק לשונו "בכל יום חייב אדם לברך ג' ברכות", שהוא אינו ברכה המתחייבת משום הלימוד שלומד, אלא כמו שכתב הטור ורבינו בשו"ע, וכלשון קדשו של הלקו"ש: "שהברכה היא על עצם ענין התורה שנתן לנו הקב"ה" (והרבי שם דיבר בקדשו ע"פ ההלכה שהיא כברכת הנהנין או ברכת המצוות, ולא עסק בשיטת הרמב"ם, אבל זהו היסוד שברכת התורה היא על עצם נתינת התורה לישראל), ולכן מחוייב כל אדם מישראל לאמרן כל יום!

אלא שהוסיף "ואחר כך קורא מעט דברי תורה", היינו לא שהברכה היא על שלומד עכשיו, שאז איפכא הוי ליה לכתוב, אלא שכאשר מודה לה' על נתינת התורה לישראל והוא אינו לומד, הוא ע"ד "הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו" (שוע"ר ריש סי' ח).

ולפי זה א"ש כל התמיהות האמורות:

א. למה לא הביא הרמב"ם את דברי הגמ' "משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה", שמלשון זה משמע שחידוש הוא שמשמיע שמואל שגם אהבת עולם יכול לפטור כמו ברכת התורה, ולא היא, שהרי לפי מה שמבואר כבר בדבריו בהלכות קריאת שמע, ברכת אהבה רבה היא ברכת התורה וכן"ל (גם הגיע לזה משום המשך דברי הגמ': מאי ברכו, אהבת עולם, שהיא "ברכת התורה" כבירושלמי).

ב. למה לא הביא כלל את דברי הירושלמי "והוא ששנה על אתר", דס"ל כדיעה הא' בתוס' שהבבלי לא ס"ל, והוא לשיטתו שאהבת עולם היא עצמה ברכת התורה.

ג. הביא דין זה רק בברכות השחר ולא בהל' ברכות ות"ת.

ד. מש"כ "בכל יום חייב כו", ויש להאריך עוד בזה אי"ה.



## הלכה ומנהג

### אמירת בשכמל"ו

#### הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

#### בברכה לבטלה

בשוע"ר (סי' רו סי"ג): "וכל מקום שהוא צריך לחזור ולברך וברכתו הראשונה היא לבטלה, צריך לומר אחריה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והמקור לזה הוא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "אהן דנסב פוגלא ומברך עילוי (מי שלקח עיגול לחם אחד ובירך עליו) והוא לא אתי לידיה

(כגון שנלקח ממנו וחזר ובא לידו) צריך למברכה עילוי זמן תניינות. אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה".

וכן נפסק ברמב"ם (הלכות ברכות פ"ד ה"י): "נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו, אע"פ שהוא מאותו המין, וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה, כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה".

ודבר זה טעון ביאור, איך מועלת אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שלא תהי' ברכתו הראשונה לבטלה!?

### בהזכרת שם שמים לבטלה

ב. בשוע"ר שם מוסיף עוד פרט אחד: "וכן כל מי שמזכיר שם שמים לבטלה", היינו שגם אז צריך לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והמקור לזה הוא ברמב"ם (הלכות שבועות פי"ב הי"א): "ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה" (ראה הערות ובאורים גליון תתיז ע' 66).

והטעם שזה מועיל שלא תהי' הזכרת השם לבטלה יובן על פי המבואר בשוע"ר (סי' קנו ס"ב): "ויזהר מלהזכיר שם שמים לבטלה, שבכל מקום שהזכרת השם מצויה מיתה או עניות מצויה (ופשוט לחלק בין דין זה ובין שאלת שלום חבירו בשם שהתירו חכמים במשנה פ"ט דברכות)".

והיינו האמור במשנה ברכות (נד, א): "התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנאמר והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכה ה' ואומר ה' עמך גבור החיל". והיינו כיון שמזכיר את השם בקשר לשאלת שלום חבירו, אינו נחשב הזכרת שם שמים לבטלה.

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' קפח סי"ב): "שאינן איסור בדבר, שהרי אומרים כל היום תחינות ובקשות שיש בהן הזכרות שמות, ולא אסרו אלא להזכיר השם לבטלה".

וזאת היא גם כוונת הרמב"ם שכתב: "אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה", שהרי הוספת ברכה גורמת שהזכרת שם שמים לא תהי' לבטלה, אלא כאומר "ה' ברוך הוא לעולם ועד" וכיו"ב.

וזאת היא גם הכוונה בשוע"ר במה שכתב "וכן כל מי שמזכיר שם שמים לבטלה", "צריך לומר אחריה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שהוספה זו גורמת שהזכרת שם שמים לא תהי' לבטלה, אלא כאומר "ה' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", "שאינן איסור בדבר, שהרי אומרים כל היום תחינות ובקשות שיש בהן הזכרות שמות, ולא אסרו אלא להזכיר השם לבטלה".

וכל זה בטעה והזכיר שם שמים לבטלה, משא"כ בטועה ומברך ברכה לבטלה, הרי לא היתה הזכרת השם לבטלה, רק הברכה היתה לבטלה, ואם כן מה מועלת אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

מבאר זאת בשוע"ר (סי' רטו ס"ג): "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כאילו נשבע לשוא, ואסור לענות אמן אחריו. ואע"פ שמן התורה אין איסור בהזכרת שם שמים לבטלה אלא כשמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך, ולא בדרך ברכה אע"פ שאינה צריכה, מכל מקום מדברי סופרים אסור אפילו בדרך ברכה שאינה צריכה (אבל לצורך מותר להזכיר אפילו בדבר הרשות)".

כלומר, אף שלא היתה כאן הזכרת השם לבטלה, שהרי בירך את מי ש"מוציא לחם מן הארץ"; מכל מקום "מדברי סופרים אסור", ואין אנו מחשיבים את ברכת "המוציא לחם מן הארץ" כברכה, ולכן הרי זה כאילו הזכיר שם שמים לבד (בלי הוספת "המוציא לחם מן הארץ"), ו"הרי זה נושא שם שמים לשוא", ועל כן מועלת אמירת בשכמל"ו, שאז הרי זה כאילו אמר "ה' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

### קבלת מלכות

ג. אלא שעדיין דורשת הלכה זו ביאור, שהרי בקשר להזכרת שם שמים לבטלה כותב הרמב"ם: (הלכות שבועות פי"ב הי"א): "אמר ה' "

אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה". ובשוע"ר (סי' רו סי"ג) מוסיף, שכמו"כ יכול לומר בשכמל"ו.

משא"כ לענין ברכה לבטלה אינו מספיק מה שיאמר "ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה", אלא כפי שכותב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ד ה"י): "וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה, כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה". וכאמור בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה".

ומהו אם כן טעם החילוק בין הזכרת שם שמים לבטלה – שמספקת לזה כל הוספת ברכה שתהי' (ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיו"ב), לבין ברכה לבטלה – שאינה מספקת הוספת "ברוך הוא לעולם ועד", או "גדול הוא ומהולל מאד", אלא צריך להוסיף דוקא בשכמל"ו?!

ונראה הטעם בזה כיון שהן "ברכה" והן "בשכמל"ו" יש בהן תנאי של קבלת מלכות, לכן במקום שרוצים לתקן את הברכה לבטלה, צריך זה להיות דוקא על ידי ברכה כזו שיש בה הזכרת מלכות וקבלתו מלכותו ית'.

תנאי הזכרת מלכות בברכה נתבאר בשוע"ר (סי' ריד ס"א): "כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, וכל ברכות הפותחות בברוך צריך לומר גם מלכות בפתחתן ואם לאו לא יצא".

ולענין בשכמל"ו נתבאר בשוע"ר (סי' סא סי"ד): "צריך להפסיק מעט בין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לואהבת, כדי להפסיק בין קבלת מלכות שמים לשאר מצות, כי שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא לשון קבלה שאנחנו מקבלים אלהותו ומלכותו".

ונתפרש יותר בשוע"ר (סי' סג ס"ה): "אע"פ שלכתחלה צריך לכיין בכל הג' פרשיות, עיקר הכוונה היא בפסוק ראשון שהוא קבלת מלכות שמים, והוא הדין לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהוא גם כן קבלת מלכות שמים".

ואף שבשכמל"ו היא ברכה לה', וכמבואר בשוע"ר (סי' סא סי"ג): "שבשעה שביקש יעקב לגלות הקץ לבניו נסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא יש בכם אחד שאינו הגון, פתחו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלהינו

ה' אחד, כלומר שמע ממנו אתה ישראל אבינו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, מיד פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

מכל מקום יש כאן גם הזכרת מלכות: "ברוך . . מלכותו לעולם ועד". ולכן גם זו היא קבלת מלכותו ית', וכמבואר בתניא (שער היחוד והאמונה פ"ז): "ובזה יובן מ"ש בזהר הקדוש דפסוק שמע ישראל הוא יחודא עילאה, וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא יחודא תתאה, כי ועד הוא אחד בחלופי אתוון . . דאין מלך בלא עם . . כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם, רק ברוב עם דווקא הדרת מלך".

והיינו שאמירת שמע ישראל גו' הוא יחודא עילאה, "כי ה' הוא האלקים ועל הארץ מתחת אין עוד" (ואתחנן ד, לט), וכמבואר בשהיחווה"א (פ"ג): "שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציא מאין ממש ליש".

אמנם אחרי היחודא עילאה שבאמירת שמע, מוסיפים ואומרים בשכמל"ו שהוא יחודא תתאה, והיינו שגם כאשר "העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו", מכל מקום מקבל מלכותו ית' באמירת "ברוך כו' מלכותו לעולם ועד", שהוא קבלת מלכותו ביחודא תתאה.

ואפשר שכיון שתוכן שניהם היא קבלת מלכותו ית', הן בברכה שצריכה להיות בה מלכות בתחלתה, וכן בשכמל"ו שהיא קבלת מלכותו ית', לכן במקום שרוצים לתקן את הברכה לבטלה, התיקון הזה צריך להיות דוקא על ידי אמירת בשכמל"ו.

### ביום הכיפורים ובבית המקדש

ד. אף שאמירת בשכמל"ו היא בעת קריאת שמע בכל השנה ובכל מקום, מכל מקום רואים בזה קשר מיוחד ליום הכיפורים ולבית המקדש:

נתבאר בשוע"ר (סי' תריט ס"ט): "ליל יום הכיפורים ומחרתו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, לפי שאמרו במדרש כשעלה משה למרום שמע למלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והורידו לישראל וצוה להם לאומרו בחשאי, משל לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנה לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצינעא בתוך ביתך, לכן כל השנה

אומרים אותו בלחש, אבל ביום הכיפורים שאנו דומין למלאכים כמ"ש בס' תר"י, אנו אומרים אותו בקול רם בפרהסיא".

כיון שביום הכיפורים אנו מתדמין למלאכים, לכן אנו גם לובשים בו קיטל, כמבואר בשוע"ר (סי' תרי ס"ט): "יש נוהגין ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום הכיפורים כדי להיות דוגמת מלאכי השרת".

וכן לובשים מטעם זה את הטלית בליל יום הכיפורים, כמבואר בשוע"ר (סי' יח ס"ג): "בליל יום הכפורים הכל נוהגין להתעטף בטלית גדול ולברך עליו מבעוד יום, ואין מסירין אותו בלילה, מפני שהדבר ידוע שאין לובשים אותו לשם מצות ציצית אלא כדי להדמות למלאכים לובשים לבנים ומתעטפים לבנים".

ומטעם זה גם אומרים בשכמל"ו בקול רם, להדמות ביום זה למלאכים. ואע"פ שהובא לעיל טעם אחר לאמירתו בלחש במשך כל השנה, משוע"ר (סי' סא ס"ג): "שבשעה שביקש יעקב לגלות הקץ לבניו נסתלקה ממנו שכינה ... התקינו לומר בחשאי". מכל מקום בטעם זה אין סברא לחלק בין כל השנה ליום הכיפורים, לכן הובא בהלכות יום הכיפורים טעם נוסף לאמירתו, שמקור אמירת בשכמל"ו הוא מהמלאכים, ובזה יש טעם לחלק בין כל השנה ליום הכיפורים, שבו אומרים בשכמל"ו בקול רם.

והקשר בין המלאכים לאמירת בשכמל"ו, כיון שכאמור לעיל בשכמל"ו היא יחודא תתאה, וזה שייך דוקא למלאכים, כי הנשמות הן באצילות שהיא בבחינת יחודא עילאה, משא"כ המלאכים שהם בעולמות בריאה יצירה ועשי', הן בבחינת יחודא תתאה, שאומרים בשכמל"ו.

\*

כל זה הוא בקשר לאמירת בשכמל"ו בקריאת שמע, שביום הכיפורים אומרים אותה בקול רם. אמנם בנוסף לאמירת בשכמל"ו בקריאת שמע, מזכירים בסדר העבודה של יום הכיפורים גם את אמירת בשכמל"ו בבית המקדש, כאמור במשנה (יומא לה, ב): "וכך היה אומר אנא השם... והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והטעם לזה נתבאר בכרייתא (שם לז, א): "תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל, חנניא בן אחי רבי יהושע אומר זכר

צדיק לברכה, אמר להם נביא לישראל בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה".

ובאמת מובאים לימודים אלו מהפסוקים גם בשו"ע"ר (סי' קכד ס"ח): "על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום נוהגין לומר ברוך הוא וברוך שמו, על שם הכתוב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, ועוד אפילו כשמזכיר צדיק בשר ודם צריך לברכו שנאמר זכר צדיק לברכה".

אלא שבברייתא הובאו לימודים אלו לענין: א) עניית בשכמל"ו, ב) במקום אמן, ג) בבית המקדש, ואילו בשו"ע"ר הובאו לימודים אלו מהפסוקים לענין: א) עניית ברוך הוא וברוך שמו, ב) בנוסף לעניית אמן, ג) בגבולין.

ומהו טעם החילוק בזה?

אלא על פי האמור לעיל שבשכמל"ו היא קבלת מלכותו, אולי אפשר להבין גם חילוק זה:

בדרך כלל כשהאדם שומע ברכה צריך לענות "אמן", ופירוש הדברים נתבאר בשו"ע"ר (סי' קכד ס"ט): "ואחר כל ברכה וברכה יענה אמן . . . והכוונה שיכוין בלבו אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה, כי אמן הוא לשון האמת דברים. ואמן שאחר שאלות ובקשות כגון אמן שבקדיש וכיוצא בו יכוין על העתיד שיאמנו דבריו ובקשותיו של זה ויקויימו במהרה. ובברכות אמצעות של תפלה וברכת רצה ושים שלום שחתימתן היא שבח והודאה לשמו וגם ייחול וקיווי שיקוים דבר זה במהרה טוב לכוין גם כן באמן ב' הענינים שאמת הוא דבר זה ושיאמנו דבריו (של זה) ויקוים דבר זה במהרה".

ונתבאר במסכת תענית (טז, ב): "במה דברים אמורים בגבולין אבל במקדש אינו כן, לפי שאין עונין אמן במקדש . . . עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והיינו שבבית המקדש כל אחד עומד קמ"ל מר"ל, ואז אינו מתייחס לאשר ולאמת את מה שאמר חבירו בברכתו, אלא מיד ששומע את הזכרת שם השם, או את ברכת השם, מיד מברך גם הוא את השם בנוסף קבלת מלכותו ית' – בשכמל"ו.

ה. כל זה הוא בטעה ובירך ברכה לבטלה, אמנם במקום אחד מוצאים אנו אמירת בשכמל"ו גם בספק ברכה, כמבואר בשוע"ר (סי' כה סי"ד; וסכ"ג): "ותקנו חכמים לברך עוד ברכה אחרת על תפילין של ראש . . . ויש אומרים . . . לא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, אבל אם לא הפסיק בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש. והמנהג באלו הארצות כסברא הראשונה. ומכל מקום לרווחא דמלתא טוב לומר אחר ברכת על מצות תפילין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שכן צריך לומר אחר כל ברכה לבטלה כמו שיתבאר בסי' ר"ו".

ולכאורה ממה נפשך, אם חוששים שיש בזה חשש ברכה לבטלה, הרי יש לנו הכלל של "ספק ברכות להקל", ואין מברכים אותה, ואם מברכים אותה ואין חוששים לספק ברכה לבטלה, אז לאיזה צורך יש לומר בשכמל"ו?

אלא שבשוע"ר שם נתבאר "והמנהג באלו הארצות כסברא הראשונה", לברך ברכה מיוחדת על תפילין של ראש. וכיון שכן הוא המנהג אין חוששים בזה לספק ברכות להקל. אלא שסוף סוף יש לומר בזה "ספק ברכות להקל", הנה מחמת חשש זה מוסיף וכותב "ומכל מקום לרווחא דמלתא טוב לומר אחר ברכת על מצות תפילין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

וכל זה בשוע"ר. אמנם אחר כך חזר בו רבינו הזקן, ופסק בסדור שלו (שהיא מהדורה בתרא לפסק שבשוע"ר), בהלכות תפילין (ד"ה אעפ"כ): "יש אומרים שמברכים לעולם על של ראש על מצות תפילין אף אם לא שח בינתיים . . . אין לנהוג כן לכתחלה דספק ברכות להקל".

וטעם חזרתו בזה ביאר הגרא"ח נאה (הקדמה לפסקי הסדור): "בענין ספק ברכה להקל החמיר בהסדור מאד מאד, ואע"פ שבשוע"ר פסק לברך, חזר וכתב בסדור שלא לברך לחשוש לדברי האומרים שאין צריך ברכה" (והביא דוגמאות רבות לזה ב"פסקי הסדור" סעיפים טז, יז, יח, כו, לח, מב, מו, פ, קיט).



## כמה פעמים אפשר להזכיר חולה בשומע תפלה

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קיט ס"א): "אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות, מעין הברכה, מוסיף. כיצד, היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו. היה צריך פרנסה, מבקש עליה בברכת השנים. . ובשומע תפלה יכול לשאול כל צרכיו, שהיא כוללת כל הבקשות. . .". וכל זה לפי דעת חכמים בגמרא (עבודה זרה ח, א).

### 'ערוך השלחן': לא התירו חז"ל אלא במקרה כשצריך לזה

וב'ערוך השלחן' שם (ס"ג) כתב: "ודע דזה דבר פשוט שלא התירו חז"ל אלא במקרה כשצריך לזה, אבל להוסיף תפלה קבועה תמידית בשמ"ע, הוא העזרה יתירה וחוצפה כלפי אנשי כנה"ג, ועל זה יודה כל ת"ח וכל אשר יראת ה' בקרבנו. ובכן יש לצעוק על המדפיסים שהוסיפו בסידורים בשמע קולנו תפלה קבועה אנא ה' חטאתי וכו', אתה הוא הזן ומפרנס וכו', ורבים מעמי הארץ אומרים זה תמיד בכל תפלת י"ח. ולבי עלי דוי על המעשה הזה. ושמעתי שכבר הרעיש על זה אחד מגדולי הדור בדור שלפנינו. אלא שבעוה"ר אימסר [ע] למא בידא דטיפשאי, והמדפיסים עושים כרצונם ואין בידינו למחות. וזה שהביאו בזוהר [=] שטוב לשאול על מזונותיו תמיד אפילו הוא עשיר או להתודות על חטאיו [מג"א סק"א], זה ודאי כן הוא, אבל לא לעשות נוסחא קבוע בתוך תפלות אנשי כנה"ג, ואם ירצה יכול לומר אותם אחר התפלה ואחר יהיו לרצון ומי ימח[ה] בידו. . .".

ה'ערוך השלחן' אינו מציין מקור לדבריו בדברי הפוסקים, וגם אינו כותב למי מרמז כשכתב "אחד מגדולי הדור בדור שלפנינו". [ודומה לזה ממש נמצא ב'משמרת שלום' (סי' י ס"ז), וכתב שם (סק"ז): "ומה שכתבתי ויש שכתבו וכו' ראיתי באיזה ספר ונשכח ממני כעת מקומו. ] ולפלא שלא לציין לדברי הט"ז לקמן (סי' קכב סק"ב) שכתב: "ואע"ג דגם ברכות י"ח יכול להוסיף מעין כל ברכה, ושומע תפלה אפילו כל מה

דבעי, מ"מ היינו דוקא לפי שעה מה שצריך, אבל לעשות קביעות ולהוסיף בכל ברכה בכל יום אין לנו ראייה להתיר בזה. דהא לא אמרינן בגמרא [עבודה זרה שם] אלא אם בא להוסיף בכל ברכה, והיינו דרך עראי, לא שיקבע לו מטבע אחר יותר ממה שטבעו חכמים. וכן מה שאמרו [שם] שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, היינו מה שיצטרך לו לפי שעה, אבל לא לעשות לו בקביעות נוסח אחר מוסיף על תקנת חכמים. . על כן נראה טוב ונכון לומר ב' פעמים יהיו לרצון, א' קודם אלהי נצור וא' אחריו, כיון שכתב אח"כ [שו"ע שם ס"ב] שהרשות בידו לעשות כן, יש לנהוג כן לכתחלה בכל יום שעושין קביעות מאלהי נצור, וכן בשאר תחנונים שהוא מוסיף".

והנה ה'משנה ברורה' שם (סי' קיט 'שער הציון' סק"ב) מוכיח מדברי ה'מגן אברהם' דלא ס"ל כה"ט, אמנם לפי ה'ערוך השלחן' אין ראייה, שהרי לשיטתו הרי זה לא בנוסחא קבוע. ולהעיר מ'חיי אדם' (כלל כד סי"ט).

### האם אפשר להתפלל בש"ת על חולה במשך הרבה זמן

ונצטערת בזה הרבה, שהרי ע"פ דברי ה"ט אין היתר להוסיף ולהתפלל לרפואתו בכל ברכה בכל יום בתפילת העמידה שנחשב כעומד לפני המלך. ובפרט שאנן מזרעא דרבינו ה"ט קאתינא. והרי התפילה הנאמרת בעת צרה ודאי דאורייתא היא (ראה 'השגות הרמב"ן' לספר המצות מ"ע ה, ספר 'החינוך' מצוה תלג ועוד). וזאת היתה נחמתי מה שכתב ה'מגן אברהם' (סי' צז סק"ב): "לרוק. נ"ל דאפילו בתחנונים שלאחר התפלה אסור, דכל זמן שלא פסע הוה ליה כעומד לפני המלך". והביאו גם אדה"ז שם (ס"ב). והאמת שה"ט לא ביאר מהו גדר "לפי שעה" שמותר, אבל "קביעות (ו)להוסיף בכל ברכה בכל יום" אין היתר לזה, בכמה זמן נחשב הדבר לקבוע. גם לשונו של ה'ערוך השלחן' אינו ברור, שכתב: "שלא התירו חז"ל אלא במקרה כשצריך לזה", מהו גדר ה'מקרה'.

### לפי תר"י כל מה שנאמר בלשון יחיד אינו נראה כמוסיף על התפילה

ואולי י"ל ע"פ מש"כ תלמידי רבינו יונה (ברכות כב, סע"ב בדפי הרי"ף), והובאו דבריהם ב'בית יוסף' (סי' קיט) ובט"ז (סק"ב) שם, שמה שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה "ענין זה מתחלק לארבעה דינים" ראה שם. "והדין השלישי הוא שאם שואל הוא צרכיו ממש כגון

ששואל על חולה שיש לו בביתו שיתרפא וכיוצא בו, יכול לאמרו בלשון יחיד ואפילו באמצע הברכה. והיינו דאמרינן אם יש לו חולה בתוך ביתו אומרה בברכת החולים, ולא הזכיר בכאן בסוף הברכה אלא בברכת החולים סתם קאמר, דמשמע דאפילו באמצע הברכה יכול לשאול צרכיו, כיון שצריך לו לפי שעה. והוא שיאמר אותו בלשון יחיד, שלא ידמה כמוסיף על המטבע שתקנו חכמים". דברי התר"י מובאים גם בשו"ע אדה"ז (ס"א) שם: "יכול לשאול אפילו באמצע הברכה, בלשון יחיד ולא בלשון רבים, שלא ידמה כמוסיף על מטבע שטבעו חכמים". הרי מפורש כאן לדעת התר"י, דכל תפילה שאומרה בלשון יחיד אינו נראה כמוסיף על מטבע שטבעו חכמים, כיון שהתפילה בלשון רבים נתקנה. ומעתה לק"מ מה שהעיר הערוך השלחן' על הנאמר בקבלה להתודות או לשאול מזונותיו בש"ת, שהרי באם שואל בלשון יחיד אינו נחשב כמוסיף.

**לפי ה'שלחן הטהור' צורך השעה אפילו לזמן ארוך אינו נחשב  
כמוסיף על התפילה**

ומצאתי את שאהבה נפשי להרה"ק מקאמארנא ב'שלחן הטהור' (סי' קיט ז'ר זהב' סק"א), שעל יסוד דברי רבינו יונה מאריך לחלק בין הדברים "הצריכין לו באותו שעה" לבין דברים שצריכין לעולם. וכך כתב: "בשומע תפלה שואל צרכיו הצריכין לשעתו, תפלת הדרך וכל צרכיו שבעולם הצריכין לשעתו. וזהו מאמר שואל אדם צרכיו בש"ת. . . שואל אדם צרכיו דוקא. אבל לבקש על דברים שאינם צרכי שעתו שנתחדש לו היום, אלא שצריך לו בכל עת ובכל שעה, כמו פרנסה ותשובה, לא ישאל בש"ת תפלה, אבל בסוף כל ברכה קודם שסיים בא"י יכול לבקש שיתרבה השגת דעתו, ושיזכה לתשובה עילאה. . . ושיתברך לו שדהו. . . אף שכל זה לא נקרא צרכיו של אותה השעה. . . וכ"ז [=כלומר הדברים שאינם צרכי השעה] לא יהיה לו נוסח קבוע לשנות בכל עת נוסח הברכה חלילה, אלא פעם אחת ביום או בשבוע. . . ופשטות הענין מובן מעצמו דשואל צרכיו בש"ת קמ"ל דשואל כל צרכיו שבעולם הצריכין לו לשעתו אפילו באמצע הברכה, כיון דשואל צרכיו הצריכין לשעתו אין זה נקרא משנה ממטבע ברכה. אבל לא יקבע בעצמו לשנות תמיד בקביעות אלא בתפלה אחת אפילו דבר הצריך לו בהכרח בכל יום תשובה ופרנסה, לא יאמר אלא במנחה או בערבית. . . דאין זה שינוי ממטבע שטבעו חכמים, דכך תיקנו שלפרקים שואל אדם צרכיו צרכי שעתו אפילו באמצע הברכה, ואחר התפלה מאריך כרצונו. . .".

מדבריו יוצא שנוסף לזה שמחלק בין צרכי שעה לצרכים הצריכים לו תמיד במקום שמזכירם בתפילה, באמצע הברכה או רק בסופה, הרי הוא גם מחלק בזה שצרכי שעה הצריכים לו עכשיו אינו נחשב כשינוי ממטבע שטבעו חכמים, "דכך תיקנו שלפרקים שואל אדם צרכיו צרכי שעתו אפילו באמצע הברכה". ורק דברים ה"צריך לו בכל עת ובכל שעה, כמו פרנסה ותשובה" הם הדברים שאין היתר להוסיפם באופן קבוע. אמנם גם בנוגע לדברים הללו שאין היתר להוסיפם בכל תפילה, מותר להוסיפם "פעם אחת ביום או בשבוע". ולפי זה נראה דביש לו חולה בתוך ביתו, אפילו באם זה נמשך במשך כמה שנים, הרי זה מצרכי השעה, שאפשר להזכירם אף בכל תפילה.

### ביאור למה השמיט אדה"ז הנאמר בקבלה להתודות ולשואל מזונותיו בש"ת

בשולי הדברים אעתיק בזה תמיהת ה'משמרת שלום' (שם): "בזוה"ק כתב להתודות על חטאיו בש"ת ואח"כ לשואל על מזונותיו . . . וכ"ה בסידורי האר"י ז"ל, וכן הובא במג"א. ולפלא גדול על רבינו הרב בסידור שלו שהשמיט זה, דהלא בזוה"ק הזהיר מאד ע"ז. גם הרב בעל קוני' (ב)שע"ת [=שערי תפלה' (במהדורה-בתרא שונה שמו ל"שער הכולל')] לא העיר בזה כלל וצע"ג. ולעד"נ ברור כשמש דגם רבינו ודאי דסובר כן, אלא משום דדרכו בקודש שלא להביא נוסחא שלא תקנוהו הקדמונים, ודעתו שכל אחד יפרט חטאו באיזה נוסח שירצה. וכן ישאל על מזונותיו באיזה נוסח שירצה. וסמך עצמו על מה שהביא בש"ע שלו [סי' קיט ס"ב]. וכמש"כ הרב קוני' שע"ת שלו וז"ל ודלא כהטועים לומר שכל מה שלא הביא בסידור שלו אין לאמר עכ"ל, והצדק אתו. על כן יזהרו מאד האנשים המתפללים בסידור הרב לפרט חטאו בשומע תפלה, כי כן הוא מצות חז"ל בזוה"ק".

אמנם בסידור 'צלותא דאברהם' (ח"א עמ' ש-שא ב'עמק ברכה') מתרץ את הקושיא הנ"ל בדרך מקורית: "אבל הרב בעל התניא לא העתיק זה בסידורו, אף שכתבו בשו"ע שלו (בסי' קיט). ונראה לי משום דבשו"ע דרכו להביא כל חידוש שבמג"א וט"ז, אבל בסידורו, שהוא למעשה, לא חפץ בזה. לפי שנראה שהוא נגד הגמרא. דאיתא (ברכות לא ע"ב) אר"ח בר אבא אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם בא לומר אחר תפלתו כסדר וידוי של יוהכ"פ, אומר. משמע דלא התירו חכמים בשומע תפלה אלא שאלת צרכיו, אבל וידוי אינו

אומר אלא אחר תפלתו, ואפילו להאריך בה כסדר של יוהכ"פ. והכי משמע מדברי התוס' (בע"ז ח, א) ד"ה אם בא לומר אחר תפלתו כו', אבל **באמצע** תפלתו, לא. ומה שאומרים סליחות בברכת סלח לנו, צבור שאני עיי"ש. וא"כ מבואר, שאין לבקש על סליחת עון ולהתודות רק התפלה, דלא התירו רק צרכיו".

הראיה מהתוספות אינה מובנת לי, שהרי בפשטות אין ההדגשה שם על עצם אמירת הסליחות אלא על מדת אורכו של ההוספה, וכפי שכתב אדה"ז שם: "ומ"מ כשמוסיף לצורך יחיד לא יאריך, אפילו הוא מעין הברכה או בשומע תפלה. אבל לאחר התפלה קודם שעקר רגלו, רשאי להאריך אפילו כסדר יום הכפורים. . . . אבל עיקר דבריו בטעם ההשמטה ראויים להיאמר.



## שינוי ההנהגה הרגילה בסופי ברכות

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשיחת ש"פ תשא, ט"ז אדר ה'תשכ"ד ס"ה<sup>1</sup>, איתא:

" . . . שכאשר שומעים ברכה בחזרת הש"ץ או קדיש, עומדים כמו גולם" . . . ולא עונים "ברוך הוא וברוך שמו" ו"אמן". והרי ענין זה – אף שלא נתפרש בתורה שבכתב – יש בו כמה וכמה דינים שנתפרשו בשו"ע ובשו"ע אדה"ז, אימתי מותר להפסיק בתפילה כדי לענות ברוך הוא וברוך שמו, ואימתי אסור להפסיק לעניית ב"ה וב"ש, אבל מותר וצריך להפסיק לעניית אמן, וכמו השקלא-וטריא בנוגע לעניית אמן על ברכת "גאל ישראל" שלפני שמונה-עשרה, וברכת "הבוחר בעמו ישראל באהבה" ו"אוהב עמו ישראל" שלפני קריאת-שמע, שמשנים את ההנהגה הרגילה כדי שלא יצטרכו להפסיק לענות אמן, לפי הדעה שחייבים לעשות כן, שמא אין ההלכה כמותה. ובהערה 47: "ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' נט ס"ד. סי' סו ס"ט. ספר המנהגים חב"ד עמ' 11". ע"כ.

והנה בקשר לנקודה האחרונה "שמשנים את ההנהגה הרגילה, כדי שלא יצטרכו להפסיק לענות אמן" – זאת מצאנו למנהגנו **בברכת אהבה**,

(1) תורת מנחם כרך לט עמ' 191, בלתי מוגה.

שבניגוד לשאר ברכות ק"ש שבהן מסיים הש"ץ את הברכה בקול והציבור עונה אמן, כאן למנהגנו מסיים זאת הש"ץ בלחש, מפני דעת הרמב"ם<sup>2</sup> שלא יענה אמן אחריה כדי "שלא להפסיק בין קריאת שמע לברכה שלפניה, כמו שאסור להפסיק בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפניו". אף שהרא"ש היה עונה אמן אחר ברכת אהבה של הש"ץ, וטעמו כתב הב"י<sup>3</sup>, אם מפני שסובר שברכות ק"ש אינן ברכת המצוות אלא ברכות בפני עצמן הן, או שסובר שרק אמן שאחר ברכת עצמו הוא הפסק, אבל אם עונה אחר הש"ץ לא הוא הפסק. ובשו"ע אדה"ז מביא רק את הטעם הראשון. והשל"ה<sup>4</sup> כתב עוד טעם, שלא להפסיק בין האהבה לקבלת עול מלכות שמים.

למעשה, כתב הב"י שהעולם [הספרדים] אינם עונים אמן כלל אחר שום ברכה מברכות ק"ש<sup>5</sup>, אלא אומרים עם הש"ץ מלה במלה כל הברכה וחתימתה, ושוב אין להם לענות אמן דא"כ הוה ליה עונה אמן אחר ברכותיו. מאידך הרמ"א<sup>6</sup> ואדה"ז כתבו שהמנהג בינינו [האשכנזים, "במדינות אלו"] לענות אמן כדברי הרא"ש. עם זאת, כתבו האחרונים<sup>7</sup> שלכתחילה עדיף שיסיים בשווה עם הש"ץ ולא יצטרך לענות אמן אחריו. אבל עדיין ייתכן שלא יכוון לסיים יחד איתו, ויצטרך לענות אמן. ולמנהגנו, מסיים הש"ץ בלחש – שלא כהנהגה בשאר ברכות ק"ש – ואז אין חשש שמישהו מהציבור יצטרך לענות אמן. בדיעבד, אם שמע סיום הברכה מהש"ץ או מא' המתפללים, יענה אמן.

(2) הל' ברכות פ"א הי"ז. וכן הביא הב"י דעת הר"ר יונה (לג, ב ד"ה ולענין) גם בשם הרמ"ה (תשובתו מובאת בטור סי' סא) והרמב"ן (בליקוטים ריש ברכות). הובאה בשו"ע אדה"ז סי' נט סו"ס ד.

(3) סי' נט ד"ה ומשמע מדברי.

(4) מסכת תמיד, נר מצוה ד"ה אע"פ שאמרו (בדפוס אמשטרדם דף רנג, א) הובא בא"ר (סי' נט ס"ק ד\*) ובשע"ת (ס"ק ג, ובשו"ע השלם ס"ק ה). טעם זה שייך רק לברכת אהבה ולא לברכת יוצר.

(5) והביא הב"י שם, "שגם מהרי"ק [שורש מב, מהדורת ירושלים שורש לא] לא היה נוהג כמנהג הרא"ש בזה. וגם מדברי הרמ"ה שכתבתי יש ללמוד שא"צ למהר לסיים קודם ש"ץ, אלא שאם אירע שסיים קודם ש"ץ עונה אחריו אמן".

(6) בדרכי משה שם ס"ק ו, ובהגהתו בשו"ע סי' סא סו"ס ג.

(7) א"ר ושע"ת (הנ"ל הערה 4), הובאו במשנ"ב סי' נט ס"ק כה וסי' סא ס"ק טז.

אמנם בברכת **גאל ישראל** – לא מצינו לכאורה שינוי ההנהגה. בשו"ע אדה"ז<sup>8</sup> מביא תחילה את דעת הב"י<sup>9</sup> שלא לענות אמן בין גאולה לתפילה, ואח"כ מביא את דעת הטור והרמ"א<sup>10</sup> שעונים אמן זו, ומסיים "וכן נוהגין". אך ל"מי שרוצה לצאת לדברי הכל", מציע לכוון לסיים עם הש"ץ, ואז "אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ לפי מנהגנו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו". וגם בסידורו<sup>11</sup> הציע זאת. והיה מקום לומר שזהו שינוי ההנהגה – שמכוון לסיים עם הש"ץ<sup>12</sup>.

אמנם בס' המנהגים<sup>13</sup> כתב רק שהש"ץ מסיים ברכה זו "בקול רגיל, וכן בכל ימות השנה, כמובן"<sup>14</sup>, ולא הזכיר שיש לסיים עם הש"ץ.

ואדרבה, ממש"כ "לסיים בקול רגיל", ולא חשש שמא מי מהמתפללים לא יספיק לכוון לסיים עמו (שכנגד זה היה צריך להעדיף

(8) סי' סו ט"ט וסי' קיא ס"א.

(9) ב"י סי' סו ד"ה וגומר, ע"פ הזוהר ח"א רה, ב, ובשו"ע שם ס"ז. א"ר ס"ק י מדברי המגיד מישרים להב"י.

(10) טור שם. רמ"א בד"מ (הארוך ס"ק ב והקצר ס"ק ד) ובשו"ע שם, כדעת הרא"ש ברכות פ"ו ס"י. הר"י לברכות מה, ב.

(11) פסקי הסידור, נדפסו בסוף השו"ע ח"א, במהדורה הישנה עמ' 313 סד"ה כשמפסיק למודים, ובחדשה עמ' תרכא סד"ה ועל ברכות התורה. ובקצות השלחן (בבדה"ש זהלן הערה 14) הבין שאינו רק עצה טובה, אלא שכך יש לנהוג.

(12) ולכן הביא הרב לוי"צ שי' ראסקין ב'התקשרות' תרעו את השיחה הנדונה, כראייה לזה שיש לנהוג כמ"ש בסידור.

(13) במקור נזכר במנהגי ר"ה, בסוף קונטרס נה (סה"מ תש"ח עמ' 147, שם נסמן גם לסידור הל' ק"ש, ולכאורה הכוונה לעצה זו), ונעתק בס' המנהגים עמ' 61 ובהערה 10.

(14) ולהעיר ממש"כ הקצות השלחן (סי' יט ס"ו) שלמעשה לא יענה אמן אחר גאל ישראל, זהלן (בבדה"ש ס"ק יז) כתב: "ובשבבת י"א שא"צ לסמוך גאולה לתפילה עי' סי' קיא [בשו"ע אדה"ז ס"ב], ולפיכך מותר להפסיק לדבר שבקדושה בין גאל ישראל לתפילה כמו בין הפרקים [לשו"ע אדה"ז דין בין הפרקים כאמצע הפרק לעניין זה, כמ"ש בסי' סו סו"ס ה] עיי"ש ובאחרונים [המשנ"ב שם ס"ק ט ע"פ הא"ר ופמ"ג ושלמי ציבור פסק לענות שם איש"ר וקדושה וברכו, דהיינו כדון ק"ש וברכותיה. אמנם בד"מ הקצר והארוך שם מחלק בין "דברים בטלים" לבין "דברים הצריכים", משמע שיש להקל יותר. וע"ע] ומ"מ יש לו לסיים גאל ישראל בשווה עם הש"ץ כדי לצאת לד"ה שלא יצטרך לענות אמן. ובינו"ט לכו"ע צריכים לסמוך גאולה לתפילה לפי שהם ימי דין, עיין סי' קיא . . .".

לסיים בלחש<sup>15</sup> כמו בברכת אהבה, ואדרבה בק"ו ממנה, כי כאן דנים בחשש הפסק בין גאולה לתפילה), משמע שבכל אופן לא יענה שם אמן<sup>16</sup>. וכן הביאו בשם הרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן ז"ל<sup>17</sup> שלכן הקפידו בליובאוויטש לסיים זאת בקול, כדי להדגיש שאין עונים על זה אמן כלל. וצ"ע.

וראה מש"כ בעניין זה ב'התקשרות', גיליונות: תשעג, תשעו ותשע"ט.




---

(15) כמ"ש בהנחה משיחת ש"פ תשא תשנ"ב, שבס' שיחות קודש ח"ב עמ' 486, שהאמצעי הטוב ביותר הוא סיום הש"ץ בלחש. אלא שקטע זה נשמט בשיחה המוגהת, וצ"ע.

(16) וכמ"ש בקצות השלחן שבהערה 14.

(17) 'התקשרות' גיליון תשע"ט.

## זמן מנהגי ההכנסה לחדר

### הנ"ל

מנהגי ההכנסה ל'חדר' נזכרו בראשונים<sup>1</sup>, ועיקרם ממה שההכנסה ללימוד תורה דומה למתן-תורה.

בשם כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' מובא, ש"בשעת ההכנסה לחדר, מאיר אור בהיכל הזכות"<sup>2</sup>.

באחת השיחות<sup>3</sup>, מזכיר הרבי כמה פרטים ממנהגי ההכנסה ל'חדר', ואומר: "ונוהגים לעשות זאת כשהתינוק נעשה **בן ג' שנים**".

והנה יש כו"כ מענות מהרבי בקשר לגיל ההכנסה לחדר.

במענה אודות תספורת, בו מציע הרבי לעשותה בל"ג בעומר במירון, מסיים: "ובמה שכתב אודות זמן הכנסתו לחדר – הנה זה תלוי במנהג, אשר נהרא נהרא ופשטיה"<sup>4</sup>.

ביחידות<sup>5</sup> ענה הרבי:

"אי אפשר לקבוע בזה מסמרות, כי זה תלוי בכל ילד לפי חריפותו.

"רבותינו נשיאינו וכ"ק מו"ח אדמו"ר הורו **בדרך כלל** להכניס ילד לחדר **מגיל שלוש**.

"עד כמה שידוע לי, באה"ק ההתפתחות היא מוקדמת יותר. ואולי זה תלוי באקלים.

"(והוסיף בחיוך): הרי אצלכם מכניסים את הילדים לגן ושם לומדים עם הילדים א"ב, וגם זה נחשב ל'חדר'. "ע"כ.

(1) מחזור וויטרי סי' תקח. רוקח סי' רצו. כל בו סי' עד ועוד.

(2) סה"ש תש"ד עמ' 47.

(3) אור ליום ג, כ"ח מרחשון תשנ"ב ס"ט, שיחות קודש ח"א עמ' 343.

(4) יגדיל תורה (ירושלים) חוברת כו עמ' 11. שלחן מנחם ח"ג עמ' לו. ואכן לפי מה שסיפר הגרז"ש דבורקין ע"ה, בפולין היו מכניסים את הילד ל'חדר' בגיל שלוש, וברוסיא בגיל חמש (או ארבע). וכן נהגו אנ"ש בצרפת, לעשות את ההכנסה בגיל חמש. ומציינים לברכות הרבי להכנסה בגיל זה: אג"ק ח"ג עמ' תז. ח"ו עמ' קכ (שבח הברית עמ' 138 הע' 4).

(5) להרב יהודה ירוסלבסקי, ס' היכל מנחם ח"ג עמ' רמז.

במענות אלו, כמו בכמה מענות ב'שלחן מנחם'<sup>6</sup> שבהם מציע הרבי להכניסו לפני גיל חמש רק אם ישנה כיתה מתאימה, או אם הרופא מסכים, לא הזכיר הרבי כלל (עכ"פ – כשדובר בבני שלוש) את עניין (מנהגי) ה'הכנסה לחדר'. ולכאורה משמע מזה, שהמנהגים הללו נהוגים רק בהכנסה ללימוד בפועל ב'חדר'.

לגבי הכנסה לפני גיל שלוש, כתב הרבי<sup>7</sup>: "שבאם גם בבית נזהרים עמו באיזה ענינים, וכנהוג בכמה בתי ישראל<sup>8</sup>, לכאורה אין למהר בכניסתו ל'חדר'<sup>9</sup> עד יום ה'נ"ל [מלאות לו ג' שנה]. אבל אם ע"י הכניסה יתוסף בהנהגות האמורות ג"כ, שאז אין זה כל-כך עניין של לימוד אלא של חינוך, לא גרע מחינוך בבית שאינו קשור בתאריך האמור". ועם זאת, גם שם לא העלה הרבי רעיון לעשות מנהגי הכנסה לחדר בהגיעו לגיל שלוש. ולפלא שלפי הנשמע, בגני הילדים בכפר-חב"ד מתחילים ללמד אותיות גם לפני גיל שלוש, ואילו את מנהגי ההכנסה לחדר מקיימים רק בשנה שלאחר-מכן.

### הכנסה לחדר – כאירוע!?

במקום (אחד) שבו מחלק הרבי "ואולי החילוק הוא בין הכנסה לחדר, ללימוד בחדר באופן קבוע", שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הוכנס לחדר בגיל שלוש, ואילו מגיל שלוש וחצי למד שם באופן קבוע<sup>10</sup>. יש לזכור שבמקור שצויין שם<sup>11</sup>, מסופר (על ההכנסה באופן לא-קבוע): "מקום ה'חדר' היה בחדר שני של ביהמ"ד הקטן של אדמו"ר ה'צמח צדק'. ובכל יום ויום היה נכנס, עם אחיו הרז"א, אל אביו-זקנו ה'צמח צדק' [כנראה לפני הלימוד] לאמור 'צפרא טבא'. וה'צמח צדק' היה משתעשע עמו

(6) ח"ה (י"ד) סי' צא.

(7) אג"ק ח"ד עמ' לט. שלחן מנחם שם.

(8) ראה בס' היכל מנחם ח"א עמ' כט, שניתן להתחיל בהנהגות דלבישת ט"ק וכו' עוד לפני גיל שלוש. וראה גם בס' התולדות - רבי ישראל בעש"ט ח"א עמ' 421.

(9) וציין לזה הרבי להגתה השל"ה, תושב"כ פ' קדושים, חלק דרך חיים [בדפוס אמשטרדם דף שדמ ע"ב. ושם: התינוק בג' שנים הוא ערל שפתיים]: "בד' [אביו מקדשו לשמים, ש]מוליכו לביה"ס". ולכאורה מקורו מתחומא שם סי' יד, שהובא גם בד"מ הקצר י"ד סי' רמה ס"ק ד, וצ"ב מדוע ציין לשל"ה.

(10) לקוטי שיחות ח"ה עמ' 86 הע' 4.

(11) חנוך לנער עמ' 8.

בייחוד, ושואלו ללימודיו ביום אתמול". הרי שהיה שם לימוד יום-יומי, ולא "הכנסה לחדר" בעלמא. וצ"ב במה התבטאה אי-הקביעות.

ולכן צריך ביאור בהמסופר<sup>12</sup> בשם הרה"ח רי"ל שי' גרונר, שכאשר בניו התאומים הגיעו לגיל שלוש, הכניסם לכ"ק אדמו"ר, בערב יום הולדתם, לקבל ברכתו הקדושה לרגל התספורת וכו'. ואמר לו כ"ק, שאת ההכנסה לחדר יוכל לעשות למחר (היינו: ביום הולדתם השלישי) – אבל ללמוד בחדר יתחילו בהגיעם לגיל חמש שנים.



## הכוונות בספירת העומר

### הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות  
מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

בסדר ספירת העומר שבסידור אדמו"ר הזקן, לאחר נוסח הברכה וקודם הספירה, כתוב: "יכוון לספירה של אותו הלילה, ולתיבה אחת של 'אנא בכח', ותיבה אחת של מזמור 'אלהים יחננו', ואות אחת מהפסוק 'שמחו'".

ויש לעיין מתי מכוונים הכוונות הנ"ל, האם כבר בשעת הספירה עצמה או רק לאחר מכן בשעת אמירת "למנצח" ו"אנא בכח".

מכך שאדה"ז מביא הוראה זו לאחר הברכה וקודם הספירה, משמע שכבר בעת הספירה "היום כו' לעומר" יש לכוון הכוונות הללו. דאם היה די לכוון רק בעת אמירת תיבות אלו לאחר הספירה, היה לו להביא הוראה זו לאחר אמירת "היום כו' לעומר" קודם "למנצח" ו"אנא בכח".

בגליון התקשרות (רמה עמ' 15) הובא אשר "הרה"ח ר' רפאל-נחמן הכהן ע"ה לימד לתלמידיו שיש לכוון כל זאת בזמן אמירת הספירה" (וראה ג"כ אוצר החסידים ארץ הקודש עמ' 296). ובהמשך הדברים צויין שכן משמע גם מסידור האר"י – סידור ר' שבתי (מרקשוב, דפ'

למברג תרכ"ו ח"ג דף כז, א ואילך) שאת הכוונות יש לכוון (רק) באמירת ספירת היום.

הבנה זו העולה מפשטות דברי אדה"ז יש בה משום חידוש, שכן רוב המקובלים הבינו שאת הכוונות האמורות יש לכוון בעת אמירת התיבות עצמן. בפרי עץ חיים (שער ספירת העומר, סוף פ"ו) כתב אשר "מורי ז"ל הקפיד מאד לכוין בכל יום באות א' מן מ"ט אותיות של פסוק ישמחו וירננו ובתיבה א' מן מ"ט תיבות שיש בזה המזמור כי תשפוט" (וראה שער הכוונות מאמר ענין ספירת העומר סוף דרוש יא. סידור האריז"ל קול יעקב דף קצט, א ד"ה הנה בזה המזמור, וד"ה תפילה זו. משנת חסידים מסכת העומר, פ"ח מ"ב). וכן כתב בכף החיים (סי' תפט ס"ק ח), שכאשר "אומר המזמור יכוין בכל לילה תיבה א' מן המזמור כו' וכן יכוין בכל לילה אל אות א' מפסוק ישמחו וירננו".

ב. במכתב ששיגר אדמו"ר הריי"צ להרה"ח רפאל-נחמן כהן (הנ"ל) מבאר שאת הכוונה הפרטית שבכל מצווה יש לברך בעת עשיית המצווה, וז"ל (אג"ק ח"ח עמ' קצז): "מבואר בדא"ה אשר שתי כוונות ישנן בכל מצוה ומצוה, כוונה כללית שהיא ציווי הבורא יתברך, וכוונה פרטית שהיא בתפילין למשל המשכת ד' מוחין וכו', שתי הכוונות הללו בקיום המצות הנה הכוונה כללית שהיא הכוונה היסודית בכל מצוה היא עובר לעשייתה, שבשעה שמברכים על המצוה מכוונים כוונה זו, והכוונה פרטית היא בעת קיום המצווה". כלומר שבעת הברכה על המצווה יש לכוון את הכוונה הכללית שלה, ובעת עשיית המצווה יש לכוון את הכוונה הפרטית שלה.

וכלל לא רחוק מן הדעת שמה שהרה"ח ר"נ כהן לימד לתלמידיו שיש לכוון את הכוונה הפרטית של כל יום בעת הספירה עצמה דהיינו בזמן קיום המצווה, מיוסד על מכתב זה הממוען אליו, וכפשטות משמעות דברי אדה"ז הנ"ל.

ג. בשיחת אחרון של פסח תנש"א (ספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 453 הע' 48) דן הרבי אודות הברכה על ספירת העומר, וז"ל: "ושקלא וטרייא נוספת בנוגע להברכה (גם אם ספירת הימים היא מציאות לולי המצוה) – דכיון שהברכה קשורה במיוחד עם ענייני כוונות [החל מהכוונה הכללית ד'ע לפני מי אתה עומד', והכוונה פרטית דלילה זה (ובשוה"ג הוסיף: כמ"ש רבינו הזקן בסידורו – השווה לכל נפש – 'יכוין

לספירה של אותו הלילה ולתיבה אחת של 'אנא בכח' ותיבה אחת של מזמור 'אלקים יחננו' ואות 'א' מפסוק 'שמחו', ועוד') [והמשכות (ברכה מלשון המשכה) שכל מציאותם אינה אלא מצד המצווה וכו'']. עיי"ש

וממה שכותב **שהברכה** קשורה במיוחד עם עניני כוונות, הן הכוונה הכללית שבמצווה והן הכוונה הפרטית של הספירה והאות והתיבות השייכים ללילה זה – משמע שיש מקום לכוון את התיבות והאותיות גם בעת הברכה ולא רק בשעת הספירה.

ולהעיר מענין לימוד התורה "לשמה", דמבואר בתניא סוף פרק מא שכוונה זו צריכה להיות "**קודם** שיתחיל ללמוד" – "כנודע שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד בבניונים וכמו בגט וספר תורה שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחלת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ספר תורה או לשמו ולשמה". ועל דרך זה בנדו"ד, כבר בברכה שהיא הכנה והקדמה לקיום מצוות הספירה יש לכוון התיבות הנ"ל.

וכך מובא בספר מעשה מלך (תשע"ג, עמ' 216) שהרבי היה מעיין בכוונות גם קודם הברכה, ואפשר שנהג כן כיון שהכוונות שייכות כבר בברכה כמבואר בשיחה.

[בגליון התקשרות (ש עמ' 16) מובאת עדותו של המזכיר הר"ל"ג: "זה מה שראינו: לפני אמירת הברכה היה מסתכל על הנדפס באותו יום, ונראה היה שהביט לא רק על היום אלא גם על הכוונות של אותו יום. אחר-כך, בעת אמירת 'למנצח' ו'אנא בכוח', היה מדגיש הכוונה של אותו יום, ולפעמים היה שוב מביט בעת אמירת הנ"ל בהנדפס לאותו יום". ויתכן שהדגשת הכוונות של אותו היום גם בעת אמירת "למנצח" ו"אנא בכח" היא על פי מה שכתבו רבים מהמקובלים שהובאו לעיל].

## אמירה לנכרי במלאכה גמורה

### הרב מיכאל לערנער

כולל שע"י בית הכנסת אנ"ש בשכונה

הנה הרמ"א באו"ח סי' רעו ס"ב כ': י"א דמותר לומר לגוי להדליק לו נר לסעודת שבת משום דס"ל דמותר אמירה לגוי אפ"ל במלאכה גמורה במקום מצוה שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לגוים להדליק נרות לצורך סעודה בפרט סעודת חתונה או מילה ואין מוחזק בידם ויש

להחמיר במקום שאין צורך גדול דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו ועי' לקמן סי' ש"ז.<sup>1</sup>

ואעתיק להלן קטעים מהרמ"א הנ"ל ואעיר עליהם כמה הערות קצרות ע"פ דברי אדה"ז סי' רע"ו ס"ח:  
**(א) "שעל פי זה נהגו רבים להקל":**

הלשון "שעל פי זה" אינו מדוקדק כ"כ. אכן בדרכי משה מובא באופן אחר וז"ל: "ואפשר דעל פי זה נהגו להקל בדבר זה". וגם בלבוש (מתלמידי הרמ"א) הלשון הוא "ועל ידי זה".

ובספר מאמר מרדכי סק"ז הגי' לשון הרמ"א וכו': "נ"ל שצ"ל וע"פ זה, ובד"מ כתוב ואפשר דעל פי זה נהגו וכו' ושם אתי שפיר ואולי גם בש"ע צ"ל ואפשר שעפ"ז וק"ל".

ויש לדייק מדברי אדה"ז שסובר ג"כ שהגירסא הנכונה היא "ואפשר". וז"ל שם: "ויש שלמדו זכות על שלא מיחו בידם חכמים . . .", משמע שאינו ברור שכוונתם הוא כן רק שיש ללמד זכות עליהם שזהו כוונתם. וזה מתאים עם לשון הד"מ הנ"ל "ואפשר", משא"כ לפי לשון הרמ"א "שעפ"ז" משמע שכן הי' כוונתם.

**(ב) "נהגו רבים להקל":**

באדה"ז הוא בשינוי לשון קצת: "בקצת מקומות נהגו רבים להקל". והוא לכאורה ע"פ מה שכתוב בשל"ה<sup>1</sup> שראה שנוהגין קהילות חשובות להחמיר בזה. ועפ"ז משמע (שכוונת הרמ"א הוא) שרק "בקצת מקומות נהגו רבים להקל".

(ועפ"ז יומתק הצינוני מראה מקומות כאן. שהציון בהתחלת סע' ח' ליד מילים אלו הוא "של"ה", ורק בציון שלאח"ז מציין להרמ"א. והוא תמוה דלכאורה חידושו של השל"ה מובא רק בסוף הסע'. ואם רצה לציין שהשל"ה פוסק כהרמ"א, הו"ל לציין להרמ"א והשל"ה בציון אחד. ומזה שהציון "של"ה" הוא ליד מילים אלו משמע שמקור הל' "בקצת מקומות" הוא בשל"ה).

**(ג) "שעפ"ז נהגו רבים להקל . . . ואין מוחה בידם":**

(1) עי' לקמן אות ה'.

הנה כפי שלומדים בפשטות ישנו כאן ב' נקודות: א) הטעם מדוע רבים נהגו להקל בדבר (שסומכים על דעת היש אומרים וכו'). ב) וגם שהחכמים לא היו מוחים בידם. והטעם ע"ז מבואר במג"א סק"ט דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

אבל מלשון אדה"ז משמע שלמד דברי הרמ"א באופן אחר. דאין כאן ב' נקודות אלא נקודה אחת. וז"ל שם "ויש שלמדו זכות על שלא מיחו בידם חכמים", היינו שהלימוד זכות הוא על החכמים שלא מיחו בידם ולא על הרבים שנהגו כן. נמצא שלכאורה יש כאן ב' אופנים איך ללמוד הרמ"א: א) שבא לפרש הטעם מדוע רבים נהגו להקל<sup>2</sup>. (וכן הוא בד"מ הנ"ל שאינו מזכיר כלל אודות מחאה). ב) דעת אדה"ז: שבא לפרש הטעם שאין מוחים בידם. נמצא דלפי אופן הא' הטעם שלא מיחו בידם הוא משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו', משא"כ לפי אופן הב' הוא משום שסומכים על דעת היש אומרים וכו'.

ויש להטעים בדרך אפשר, מדוע אכן (לדעת אדה"ז) הלימוד זכות הוא על החכמים שלא מיחו ולא על ה"נהגו רבים"? דעל סתם אנשים אין כ"כ צורך בלימוד זכות מיוחד מכיון דאולי אינם יודעים הדינים על בוריים, משא"כ על החכמים צריכים לימוד זכות.

ד) "ויש להחמיר . . דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו":

ומוסיף אדה"ז דאעפ"כ "אין למחות בהמקילין שמוטב שיהיו שוגגים . . ולכאורה צ"ב (בדעת אדה"ז) מדוע קודם הי' צריך לימוד זכות על החכמים שלא מיחו, הא יש לנו לומר טעם גדול מדוע לא מיחו – דמוטב שיהיו שוגגים כו', וזה אינו בגדר לימוד זכות אלא דין ברור.

ה) "ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול":

ובאלי' רבה סקי"ב מביא שהשל"ה "החמיר אף לצורך גדול ושכן ראה נוהגין בקהילות חשובות שיושבין בחשיכה במוצאי שבת אפי' בחתונה עד שאמרו הקהל ברכו, וכן נהג זקני הגאון ז"ל כשהיו סועדים אצלו סעודה שלישית". וכן פסק אדה"ז "לפיכך אין להקל כלל בזה אפי' לצורך גדול". והקשה הא"ר "אך צ"ע הא בין השמשות לא גזרו משום

(2) וכן משמע בחי"א כלל ס"ב ס"ו וערוך השלחן סי"ה.

שבות? וצ"ל דוקא ערב שבת אבל במוצ"ש גזרו אבל במג"א שמ"ב מסתפק בדין בין השמשות במוצ"ש וצ"ע" עכ"ל הא"ר.

ואדה"ז בסי' שמב פסק להקל במוצ"ש בין השמשות, ולכן אע"פ שפוסק כהשל"ה שיש להחמיר אפ"ל לצורך גדול, אינו מביא כאן המנהג של הקהילות החשובות שיושבין בחשיכה במוצאי שבת, מכיון דבזה אינו פוסק כהשל"ה ולדעתו מותר אז ג"כ.

— בכלל צ"ב כאן מדוע אדה"ז מחמיר אף בצורך גדול, הא לקמן בסי' זה בקו"א סוף סק"ה מביא אדה"ז כלל בהלכה "כיון שהוא צורך גדול בשבת הרי זה נקרא שעת הדחק שסומכים בדרבנן אפילו על יחיד במקום רבים". הרי גם כאן בס"ח הוא צורך גדול ומדרבנן, ומדוע אינו סומך על היש אומרים וכו'. ועי' בספר כללי הפוסקים וההוראה כלל צ"ט שאינו ברור כ"כ אימתי אומרים כלל זה.



## בירך ואח"כ הביאו לפניו

### הרב שבתי אשר טיאר

מלבורן, אוסטרליא

בשו"ע אדה"ז סי' רו סעיף ט (ובסדר ברה"נ פ"ט ה"ד) נפסק שאם בירך על דבר לאכלו או להריח בו או לעשות בו מצוה ואח"כ הביאו לפניו, אף שבירך על דעת כן צריך לחזור ולברך. והוא כדעת הרא"ש (ברכות פ"ו סי' כ) והטור (שם).

ובתהלה לדוד (שם סק"א) הקשה דצ"ע בזה כיון דבסי' רעא בקו"א סק"ח משמע דפוסק כר"ת דכשהי' דעתו עליו בשעת הברכה א"צ לברך, אף שלא הי' לפניו בשעת הברכה.

ובהציונים שם (בהמהדוה"ח) ציון מ הוסיפו לכתוב בפשיטות שכאן פסק אדה"ז כהטור ובסימן רעא סעיף כח<sup>1</sup> ובקו"א שם סק"ח פסק אדה"ז כר"ת (בהגהות מיימוניות ברכות פ"ד אות ז).

(1) והיינו שהוסיפו על התהלה לדוד (שהקשה רק מהמבואר בהקו"א) וכתבו שאף מהפנים מוכח כן.

והנה מלבד זאת שקשה מאד לקבל שיפסוק אדה"ז בסימן רו כהרא"ש ובסימן רעא יפסוק כר"ת (ושוב בסדר ברה"נ פ"ט ה"ד יפסוק כהרא"ש), הרי עיקר התמי' שלי היא על הבנת התהלה לדוד בדברי אדה"ז בהקו"א, דלפענ"ד לא קשה מידי וכדלקמן:

בסי' רעא סכ"ח פסק אדה"ז שמי שקידש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין ובשעה שקידש על המים הי' לפניו רביעית יין בכלי אחד על השולחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות אזי אינו צריך לא לברכת בורא פרי הגפן ולא לחזור ולקדש אלא ישתה מיד מן המוכן שלפניו.

וע"ז כתב אדה"ז בקו"א שאפשר שגם המג"א מודה בזה ושמ"ש שיחזור ויקדש מיירי כשלא הי' לפניו רביעית יין (מוכן לשתות) בשעה שקידש.

וממשיך אדה"ז לתרץ – כיון שלכאורה קשה לפי"ז מה שכתב המג"א שם שאם הי' דעתו לשתות יין יותר אין צריך לברך על היין, דאי מיירי כשלא הי' לפניו רביעית יין בשעה שקידש (כנ"ל) וס"ל להמג"א (כר"ת) דמהני מה שהי' דעתו על היין אף כשלא הי' לפניו כשבירך עליו, למה כתב המג"א בסי' רו סק"ז דכשאינו לפניו לא מהני מה שהי' דעתו עליו – שמ"ש המג"א בסי' רו סק"ז דכשאינו לפניו לא מהני מה שהי' דעתו עליו הוא רק לפי דעת הטור שעמד בה המג"א לישב, אבל איהו ס"ל כר"ת. [ואח"כ מוסיף אדה"ז שאף את"ל שהמג"א חולק ע"ז וס"ל שצריך לחזור ולקדש אף כשהי' לפניו רביעית יין בכלי אחד על השולחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות, הרי קיי"ל ספק ברכות להקל].

ובדברי המערכת בציון מ שרצו לומר שבסעיף כח פסק אדה"ז כר"ת דכשדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש אין צריך לחזור ולברך על היין אפילו לא הי' היין לפניו (ודלא כבסימן רו סעיף ט שפסק כהרא"ש וטור), **צע"ג** שהרי הכוונה שם בפשטות היא שהי' היין כבר לפניו על השולחן כשבירך עליו (וכמו שמציין אדה"ז לסי' רט שלא הגיע לידינו אבל **מפורש כן** בסדר ברה"נ פ"ט ה"ד), ורק שלא הי' רביעית בכלי א' מוכן לשתות (כבהמשך הסעיף שם).

ולפי"ז, בסימן רעא ציון רלח, יש למחוק מ"ש שם מהקו"א ולכתוב במקומו:

ולפי מ"ש בסדר ברה"נ פ"ט ה"ד מדובר כאן שהי' היין לפניו על השולחן כשבירך על היין (ורק שלא הי' רביעית בכלי א' מוכן לשתות).



## בגדר מחילת הכבוד של ת"ח

### הרב אורי גמסון

ראש ישיבת תות"ל – ברלין, גרמניה

בדין מחילת הכבוד על ידי ת"ח איתא בגמ' קידושין (דף לב): "אמר רב חסדא האב שמחל על כבודו כבודו מחול הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול ורב יוסף אמר אפי' הרב שמחל על כבודו מחול שנאמר וי' הולך לפניהם יומם אמר רבא הכי השתא התם הקדוש ב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא מחיל ליה ליקריה הכא תורה דיליה היא הדר אמר רבא אין תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה". והיינו אשר בזה נחלקו רב חסדא ורב יוסף, אשר לשיטת רב חסדא רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואילו לרב יוסף אפי' רב שמחל על כבודו כבוד מחול.

והנה רבינו זי"ע בביאוריו להגדה של פסח, כותב אשר ישנם שני גדרי בעלות על התורה: בעלות הקב"ה, כפי שהתורה היא דברי אלוקים וממילא אין דברי תורה מקבלים טומאה, ובעלות ישראל, וכפי שלמד רב יוסף אשר "בתורתו יהגה יומם ולילה" – תורה דיליה היא. והיינו שבתורה גופא כפי שהיא מתגלית בעוה"ז ישנן שתי בחינות אלו של גילוי.

והביא שם, אשר רבי ישמעאל ורבי עקיבא חלקו מה הוא הקובע, האם בעלות הקב"ה או בעלות ישראל, ולדוגמא מחלוקתם במס' סוטה אם דברה תורה בלשון בנ"א או לאו, אשר ר"י למד שדברה תורה בלשון בנ"א, ואילו ר"ע חלק וטען שלא דברה תורה בלשון בנ"א, והיינו האם הגדר העיקרי בתורה הוא הבעלות דישראל ועשיית המצוות על ידם או שהגדר תורה נעלה מכך והוא עצם חכמתו ורצונו של הקב"ה ואינו קשור ושייך במה שבנ"י מקיימים ועושים בו.

וזהו מ"ש בתניא פ"ד, אשר התורה לכן נמשלה למים "מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך כך התורה ירדה ממקום כבודה . . . עד שנתלבשה בדברים גשמיים", והיינו מחד המים כפי שהם למעלה וכפי שהם למטה הם באותו האופן, אולם מאידך הנה בפועל הם יורדים למקום נמוך ועוד זאת שזהו הטבע שלהם והיינו שזוהי תכליתם (וראה מ"ש בזה רבינו זי"ע בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' ר).

ואולי יש לומר על יסוד זה גם ביאור בסתירה לכאורה שישנה בין שתי סוגיות הגמ', אשר במכות (דף כב) אמר רבא "כמה טיפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי דס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבא", ומשמע לכאורה מלשונו שכבוד הת"ח גדול מכבוד סה"ת, ואילו בגמ' קידושין מובא "איבעיא להו מהו לעמוד מפני ס"ת, חילקיה ורבי סימון ורבי אלעזר אמרי ק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש", אשר מהא משמע בדיוק ההיפך דכבוד הס"ת גדול מכבוד הת"ח. וכבר כתבו בזה ביאורים רבים (וראה בר"ן וביש"ש בקידושין ובמהר"ם שיק עמ"ס אבות).

אלא דעל יסוד הנ"ל נראה לומר ביאור אשר כל אחת המסוגיות דנה בגדר אחר של בעלות התורה, אם מצד הקב"ה (סוגיא דקידושין) או מצד ישראל (סוגיא דמכות).



## עשרת הדברות בטעם העליון בשו"ע אדה"ז

### הרב ניסן משה הכהן ווייספיש

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תצד (ס"ח-יא) כותב בנוגע לקריאת עשרת הדברות בטעם עליון וטעם תחתון, וז"ל:

ס"ח: בעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות: האחד עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאוד, דהיינו שאנכי ולא יהיה לך ולא תעשה לך ולא תשתחווה ועושה חסד הם פסוק אחד, שאנכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו, ולפיכך תיבת פני הנו"ן נקודה פתח ולא קמ"ץ שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק, וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד ולפיכך הכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית היא רפויה ולא דגושה, וב' תיבות לא תרצה הם פסוק אחד שלם, ולפיכך הצד"י היא נקודה קמ"ץ כיון שיש שם סוף פסוק, והת"ו דגושה לפי

שתיבת לא היא מוטעמת בטעם מפסיק דהיינו טפחא, וכן לא תנאף הוא פסוק אחד שלם והתי"ו דגושה והאלף נקודה קמ"ץ וכן לא תגנוב התי"ו דגושה.

ס"ט: והשני עושה מאנכי פסוק אחד ומלא יהיה לך פסוק שני, ולפי זה הנו"ן של פני הוא בקמ"ץ שיש שם סוף פסוק, וכן זכור הוא פסוק אחד וששת ימים הוא פסוק שני ולפי זה הכ"ף של תיבת כל היא דגושה. לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה הכל פסוק אחד ולפי זה כל תי"ו מהם רפויה והצד"י של תרצח היא בפת"ח והאלף של תנאף היא בקמ"ץ לפי שיש שם אתנחתא.

ס"י: וטעם ב' נגינות הוא, שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפני עצמה, שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד, לכך נעשה ממנו פסוק אחד, וכן מזכור עד לא תרצח, אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דבורים, לכך נעשה מהם ד' פסוקים.

ס"יא: והשני הוא מסודר לפי הקרי, שלענין הקריאה אין מלא תרצח עד לא תחמוד אלא פסוק אחד בלבד, דהיינו שאסור להפסיק לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד, שכל הפסקות הפסוקים הם הלכה למשה מסיני, ואסור להפסיק במקום שלא פסק לנו משה מסיני. וכיון שאסור להפסיק הקריאה לגמרי באמצע ד' פרשיות קטנות הללו, אם כן גם כשקוראין בפעם אחד, הם נקראים בנגינה המחברת אותן לעשות מכולן פסוק אחד כמו שהם באמת פסוק אחד, שאין לנו בכל התורה פסוק פחות מג' תיבות. וכן מאנכי עד לא תשא, ומזכור עד לא תרצח, הן מופסקים לכמה פסוקים לענין הקריאה, דהיינו לענין שהיחיד מותר להפסיק לגמרי באמצע פרשת אנכי וזכור רק שיהיה בסוף פסוק, ואף בציבור אין איסור להפסיק שם, אלא משום הנכנסין ויוצאין כמו שנתבאר בסי' קלח, לכך הם נקראים בנגינה המפסקת אותן לעשות מהן כמה פסוקים כמו שהן באמת כמה פסוקים לענין מנין הפסוקים. ומכל מקום בעצרת נוהגין לקרות בציבור בהראשון, לעשות מכל דיבור פסוק אחד, לפי שבו ביום נתנו עשרת הדיברות, לכך קורין אותו כמו שנתנו, כל דיבור בפסוק אחד. ויש נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעולם, אף בשבת פרשת יתרו ובשבת פרשת ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני. עכ"ל.

והנה מה שכתוב שם בסעיף יו"ד: "שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד, לכך נעשה ממנו פסוק אחד, וכן **מזכור עד לא תרצח**", קשה על זה, שהרי הפסוק של "כבד את אביך ואת אמך" מפסיק בין זכור ללא תרצח, והיא פרשה סתומה בפני עצמה, וגם דיבור בפני עצמו, ואיך אפשר לומר ש"מזכור עד לא תרצח" היא פרשה אחת ונעשה ממנו פסוק אחד? הרי בסעיף ה' כשמפרט הפסוקים שנמצאים בפרשה של זכור, ובלשונו: "וכן זכור וששת ימים ויום השביעי וכי ששת הם פסוק אחד", הוא לא מזכיר הפסוק של "כבד", היות שהפסוק והדיבור של "כבד את אביך" הוא פסוק ופרשה בפ"ע, ולמה כאן הוא אומר: "מזכור עד לא תרצח"?

וגם על סעיף יא קשה, שכתוב שם: "וכן מאנכי עד לא תשא, ומזכור עד לא תרצח, הן מופסקים לכמה פסוקים לענין הקריאה", ולמה לא כתוב: "וכן מאנכי עד לא תשא, ומזכור עד **כבד את אביך**, הן מופסקים לכמה פסוקים לענין הקריאה"?

והנה במגן אברהם ריש סי' תצד, כותב וז"ל:

"כתב המשאת בנימין סי' ו' בשבועות קורין בטעם העליון שיש בעשרת הדברות, ובשבת פרשת יתרו קורין בטעם התחתון . . . ובחזקוני פרשת יתרו [כ, יד] כ' שבעצרת שהוא דוגמת מתן תורה . . . קורין כל דבור לא יהי' לך ודבור זכור בנגינות גדולות לעשות מכל אחד פסוק א' ודברות לא תרצח בנגינות קטנות, אבל בשבת יתרו קורין לא יהיה לך וזכור בנגינות קטנות ולא תרצח וגומר בנגינות גדולות לעשותם פסוק אחד וכו'". ע"ש.

ולא קשה על לשון המגן אברהם שכתב בשם החזקוני: "קורין כל דבור לא יהי' לך ודבור זכור בנגינות גדולות לעשות מכל אחד פסוק א'" שהרי הוא לא מוסיף עד היכן הוא סוף הדבור, וכותב רק "ודבור זכור". אבל על לשון אדמו"ר הזקן בשו"ע, שהוא מוסיף גם עד היכן הוא סוף הדבור – "שמאנכי עד לא תשא" (והיינו 'עד ולא עד בכלל') – קשה, שהרי כשמדבר אודות הדיבור של זכור, הוא מוסיף "עד לא תרצח", ולכאן הי' לו לומר "עד כבד את אביך". ולע"ע לא מצאתי ביאור לזה.



## בדין מלח בימינו בכלי שני שהיז סולדת בו

### הרב שלום זובער הרצל

ראש פינה, אה"ק

אודות נתינת מלח של ימינו בכלי שני יש לברר ג' פרטים: א. מלח כשלעצמו ב. יבש שנימוח ג. החילוק בין דין המלח והסוכר.

א. דין המלח כשלעצמו:

בגמ' שבת מב, ב "סבר ר"י למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה ובכלי שני לא בשלה. אמר ליה אביי תני רבי חייא מלח אינה כתבלין, דבכלי שני נמי בשלה. ופליגא דרב נחמן, דאמר רב נחמן צריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא. ואיכא דאמרי סבר ר"י למימר מלח הרי הוא כתבלין דבכלי ראשון בשלה ובכלי שנה לא בשלה. אמר ליה אביי תני רבי חייא מלח אינה כתבלין דבכלי ראשון נמי לא בשלה. . דאמר רב נחמן צריכה מילחא בישולא כבשרא דתורא".

הנה לנו ב' דעות מן הקצה אל הקצה: לדעה ראשונה מלח אינו כתבלין משום שהוא כקלי בישול ואסור גם בכלי שני, ולדעה שניה מלח מותר אף בכלי ראשון משום דאינו מתבשל בפחות מבישולא דבשרא דתורא (שמתבשל רק בכלי ראשון על האש ממש ובישולו אורך זמן רב).

ולהלכה נחלקו הפוסקים: דבסימן שיח ס"ט כתב המחבר: "אבל מלח מותר ליתן לתוכו (לכלי ראשון) כיון שהעבירו מעל האש, דצריכא מלחא בישולא כבשרא דתורא". אולם הרמ"א כתב: "ויש אוסרים לתת מלח אפילו בכלי שני כל זמן שהיז סולדת בו, והמחמיר תבוא עליו ברכה".

ובמשנה ברורה (שם סקע"א) ביאר בדעת הרמ"א:

א. שהוא רק חומרא, אבל מעיקר דינא מלח מותר בכלי ראשון, (משום שרוב הפוסקים ס"ל כדעה השניה שבגמרא שמלח מותר בכלי ראשון, רק שמפני שיש מחמירין כדעה הראשונה שבגמרא שמלח הוא מקלי הבישול לכן כתב הרמ"א ד"המחמיר תבוא עליו ברכה").

ב. שחומרת הרמ"א במלח שלא לתיתו אפילו בכלי שני, היא רק במלח שחופרין מן האדמה שעדיין לא התבשל כלל, שאז יש עדיין חשש בישול להסוברים כן, "אבל מלח שעושין ממים שמבשלין אותם אין בו

משום בישול לכולי עלמא, משום דאין בישול אחר בישול". כלומר שלכן יהיה מותר לתת מלח זה (שהוא בדרך כלל המלח של ימינו, מלבד אלו המצויינים שהם לא כאלו) אפילו בכלי ראשון שהוסר מן האש, כדעה השניה שבגמרא וכדעת המחבר.

ג. והוסיף המשנ"ב: "וכן בצוקער מותר מהאי טעמא (שכבר התבשל) ליתנו בכלי ראשון לאחר שהעבירוהו מן האש".

ד. ובסיום דבריו כתב על הצוקער: "ויש מפקפקים בזה. וטוב ליזהר מכלי ראשון לכתחילה".

כלומר: לדעת המשנ"ב במלח מעיקר הדין מותר להניח בכלי ראשון (גם מלח שחופרין מן האדמה, משום שצריך בישול רב על האש ממש, ובפרט מלח של ימינו שבדרך כלל כבר בושל ואין בישול אחר בישול). וכן סוכר שדרך עשייתו היא על ידי בישול שלכן מותר להניחו בכלי ראשון. רק שלכתחילה מחמיר לאסור הסוכר והמלח בכלי ראשון, אך בכלי שני מתיר לתת מלח וסוכר.

ובשולחן ערוך רבינו (שם): לאחר שהביא את ב' הדעות של המחבר והרמ"א כתב (סי"ח): "אבל מלח שלנו שמתקנים אותו על ידי בישול במים מותר בכלי ראשון לדברי הכל, שאין בישול אחר בישול בדבר יבש אפילו הוא נימוח על ידי בישול זה השני. . ומכל מקום המחמיר בו כמו בשאר מלח תבוא עליו ברכה".

כלומר: שלדעת שוע"ר חומרת ה"תבוא עליו ברכה" של הרמ"א קאי גם על מלח שלנו שבושל, ולכן אסור לכתחילה גם בכלי שני. ודלא כהמשנה ברורה שמתיר לכתחילה מלח שבושל בכלי שני.

ונראה מדבריו שסיבת החומרא היא: משום שלכתחילה החמיר הרמ"א כהלישנא בתרא שבגמרא שמלח מתבשל בכלי שני ועל כן יש להחמיר גם במלח שלנו שכבר בושל **בכדי שלא לחלק בין מלח למלח**. אבל לא שהחומרא נובעת מכך שהמלח שכבר בושל נימוח עכשיו, משום שהלא כבר פסק בסעיף יא ובסעיף יז להדיא שאין בישול אחר בישול ביבש הגם שנימוח.

אך בפסקי הסידור (הלכתא רבתא לשבת) כתב: "אף על פי שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, מכל מקום אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי אם היד סולדת בו. . ולכן אין להקל במלח שלנו אף שנתבשל תחילה, שמאחר שחוזר ונמחה אין

להקל בו יותר מבמלח שבימיהם. . אפילו ליתן בכלי שני שהיד סולדת בו, והמחמיר תבוא עליו ברכה".

ומובן מדבריו: שבפסקי הסידור חזר בו ממה שכתב בשו"ע ומחמיר במלח שבושל משום צירוף ב' טעמים:

א. משום שחוששין לכתחילה (במלח שלא בושל) לדעה שמלח מתבשל אפילו בכלי שני, וחמור מתבלין. ב. ומשום שלהלכה למעשה מעיקר הדין יש איסור בישול ביבש ונימוח וכאן יש לפנינו יבש שנימוח, לכן מחמירים לאסור המלח בימינו כמו שנאסר המלח בכלי שני בימיהם ולא פלוג.

ומכאן הגענו לדון בדין יבש שנימוח:

הלבוש (הובא במג"א סק"מ) סובר שיבש שנימוח יש בו משום בישול אחר בישול, ולכן תיקן הלבוש לשון הטור ש'מותר להניח האינפנדה במקום שאין היס"ב, ולא כהגירסא ש'מותר להניח האינפנדה במקום שהיס"ב שהרי שומן האינפנדה שכבר נתבשל חוזר ונימוח ולדעתו בנימוח אסור גם בבישול אחר בישול וכן פסק הט"ז בסק"כ.

אולם המג"א עצמו חולק עליהם וסובר דאין בישול אחר בישול ביבש שנימוח. וכן פסק להלכה במשנ"ב (סקע"א, ק', וקה), שאין בישול אחר בישול בנימוח, אלא שכתב (בס"ק עא) שנוהגין לכתחילה להחמיר בכלי ראשון, והטעם הוא משום שיש הסבורים שביבש ונימוח אסור<sup>1</sup>.

ובשוע"ר (שיח) בסעיף יא ובסעיף יז פסק דאין בישול אחר בישול ביבש שנימוח והתיר לכתחילה ביבש ונימוח בכלי ראשון (ורק במלח

1 והראיה שזהו הסיבה שהמשנ"ב החמיר בכלי ראשון, הוא מזה שהמשנ"ב כתב להחמיר בכלי ראשון הן על מלח שבימינו (שכבר נתבשל) והן על הצוקער. ובאם המשנ"ב לא היה חושש לכתחילה לאלו האוסרים מצד איסור בישול ביבש ונימוח אלא רק מצד שיש הסבורים שהמרדכי שהחמיר במלח מחמיר גם במלח שבימינו, א"כ לא היה לו להכליל בזה הצוקער, שהרי המרדכי בוודאי דיבר על מלח בלבד. ומזה משמע שחומרת המשנ"ב ש"טוב ליזהר בכלי ראשון" גם בצוקער היא מטעם הדעה שביבש שנימוח אסור. שלא כשוע"ר שכתב להחמיר בכ"ר במלח לא הזכיר צוקער, אלא רק מלח, משום שהדיון הוא רק על מלח האם המרדכי (לפירוש האליה רבה) אסר המלח בכלי שני גם במלח של ימינו (מטעם לא פלוג). ולכן בשוע"ר אוסר המלח לכתחילה גם בכלי שני וכתב על זה 'כמו בשאר מלח' שהרמ"א החמיר גם בכלי שני. אך המשנ"ב שכתב להחמיר גם על מלח שכבר נתבשל וגם על צוקער שכבר נתבשל, כתב להחמיר רק בכלי ראשון וזהו כנראה מחשש דעת הלבוש והט"ז, שביבש ונימוח יש לאסור (הגם שמעיקר הדין לא פסק כוותם).

אסר לכתחילה (סעיף יח) מטעם הדעה שלא פלוג בין מלח שלא נתבשל למלח שכן נתבשל).

אולם בפסקי הסידור בהלכתא רבתא חזר בו ופסק כדעת הלבוש והט"ז דיש בישול אחר בישול ביבש שנימוח, וכתב דזה מעיקר הדין וזה לשונו: ". . . ויש בזה משום איסור סקילה וכרת ח"ו", שזה וודאי נאמר רק בדבר שאיסורו הוא מעיקר הדין.

הרי לנו ג' דעות בבישול אחר בישול ביבש שנימוח בכלי ראשון:

א. דעת המג"א דמתיר אפילו לכתחילה וכן דעת רבינו בשו"ע שלו.

ב. דעת המשנ"ב דמתיר בנימוח מעיקר הדין בכלי ראשון, אך למעשה אוסר לכתחילה בכלי ראשון מצד שחוששים קצת להדעה שיבש שנימוח אסור (שלכן כלל הצוקער באיסור ולא רק מלח).

ג. דעת הלבוש הט"ז וכן הכריע רבינו בפסקי הסידור דביבש שנימוח אסור בכלי ראשון מעיקר הדין דיש בזה משום בישול ממש.

ומכאן הגענו לדון בחילוק המלח לבין דין הסוכר.

הנה תבלין מעיקר הדין מותר ליתנו בכלי שני, כמבואר בגמרא ופוסקים (שו"ע ס"י, ושוע"ר סי"ט), אך בסוכר ובמלח (למרות שבהגדרתם הם תבלין) יש צירוף של עוד פרטים להתיר או לאסור בכלי ראשון ובכלי שני כדלהלן:

א. המשנ"ב מתיר מעיקר הדין צוקער בכלי ראשון משום שהסוכר כבר בושל. וגם ס"ל דאין בישול אחר בישול ביבש שנימוח. אולם למעשה אוסר לכתחילה בכלי ראשון משום שחושש לדעת הלבוש והט"ז דיש בישול אחר בישול ביבש שנימוח (יעויין בהערה 1). וכן במלח שלנו כנ"ל, שמעיקר הדין מותר אפילו בכלי ראשון משום שבושל, אך לכתחילה אוסר בכלי ראשון ומתיר רק בכלי שני כדין תבלין.

ב. אולם לדעת רבינו בפסקי הסידור יש הבדל בין סוכר למלח:

שהרי בפסקי הסידור: א. אוסר מעיקר הדין בישול אחר בישול ביבש שנימוח (ולא רק כחומרא) ב. מחמיר במלח שלנו כמו במלח שבימיהם שאפילו בכלי שני מתבשל, וזה בכדי שלא לחלק בין מלח שלהם למלח שלנו. (ודינו חמור מתבלין).

ובסוכר יהיה אסור בכלי ראשון מעיקר הדין (שלדעתו יש בישול אחר בישול ביבש שנימוח) וכן עירווי מכלי ראשון יאסר, אך סוכר יהיה מותר בכלי שני (שדינו נשאר כתבלין שמותר בכלי שני).

### סיכום דין המלח והסוכר:

לרבינו בפסקי הסידור: מלח אסור בכלי ראשון (מצד איסור יבש שנימוח) וגם אסור בכלי שני שהיד סולדת בו ובזה תלוי איזה מלח מדובר: א. מלח שלא נתבשל מעולם אסור מצד שמחמירים לכתחילה במלח כהדעה שמתבשל בקלות גם בכלי שני. ב. במלח שכבר נתבשל ואין בישול בכלי שני, אך מצד זה שיבש ונימוח יש בו איסור בישול ומכיון שיש כאן 'גדר' בישול אמרינן לא פלוג ואוסרים בכלי שני כמו במלח שהיה בימיהם.

אולם, לפי זה, הסוכר הגם שכבר נתבשל מכל מקום אסור בכלי ראשון מצד איסור 'יבש שנימוח' שעדיין מתבשל וכן נאסר בעירווי מכלי ראשון שמבשל כדי קליפה, אך בכלי שני מותר עקרונית משום שאינו דומה למלח שבמלח כבר בימי הגמרא המלח שלהם נאסר בכלי שני מחשש שמתבשל בקלות, משא"כ בסוכר שמעולם לא נאסר בכך ועדיין עקרונית יהיה מותר בכלי שני.

ולדעת המשנה ברורה: מלח של ימינו אסור בכלי ראשון שזה לא מעיקר הדין, אלא מצד חשש בעלמא ולכן יהיה מותר (בעירווי מכלי ראשון וכל שכן) בכלי שני, שלא כדעת רבינו בסידור. משום שלדעתו יבש שנימוח מותר מעיקר הדין ונאסר רק לכתחילה מצד זהירות בכלי ראשון דווקא, אך כל מה שאינו כלי ראשון לא נאסר.

וכן בסוכר שלדעתו מעיקר הדין מותר אפילו בכלי ראשון שהרי כבר נתבשל ואין בישול אחר בישול ביבש, ורק נאסר לכתחילה מצד זהירות מהדעה שיש איסור בישול ביבש שנמחה, אך כל מה שאינו כלי ראשון יהיה מותר בסוכר ולכן, יהיה מותר הסוכר בעירווי וכל שכן בכלי שני.



## זמני מנחה וערבית (גליון)

### הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'עג כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג שיחי' בענין תפלת המנחה לאחר שקיעה, ומביא מאמר מכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע ד"ה והוא עבר לפנייהם תרכ"ז ונראה דמביא המאמר משום שכתוב שם "והיינו כמ"ש בהגהות מיימוניות פ"ג מהל' תפילה, שרבנן דר"י ס"ל כר' יוסי בירושלמי דס"ל שלא נתקנה תפילת המנחה אלא כנגד קטורת", וה'יחזה דעת' כתב "ומשמע דאליבא דרבי יוסי שפיר דמי להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים" – א"כ כ"ק אדמו"ר מהר"ש ס"ל ג"כ דשפיר דמי להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים.

והנה מלבד שבשו"ת יצחק ירנן ח"ג סימן ט אות ח (עמוד סח) כבר דחה דברי ה'יחזה דעת' בשתי ידים, איפוא הראי' דס"ל לכ"ק כדעת ה'יחזה דעת'?

ועוד מה שכתבו בהגהות מיימוניות על דברי ר"ח "שעכשיו נהגו כל ישראל להתפלל מנחה עד הערב", (ומבאר ההג"מ, דהיינו) "כדאמר ר' יוסי שלא נתקנה תפילת המנחה אלא כנגד קטורת" – היינו שבא ר"ח לשלול שלא נהגו לדקדק ולהחמיר (כדעת רבי יהודה) שלא להתפלל מנחה אחר פלג המנחה, אלא נוהגין כדעת חכמים להתפלל מנחה עד הערב, (ולא בא לשלול שלא להתפלל מנחה אחר השקיעה). ומבאר ההג"מ דס"ל לחכמים שהטעם שמותר להתפלל אחר פלג המנחה היינו כדר' יוסי. ומבאר כ"ק בהמאמר "ואיפסיקא הלכתא דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד" היינו דעביד כמר – ומתפלל כנגד תמיד של בין הערביים – עביד; ודעביד כמר – ומתפלל כנגד הקטרת – עביד.

עוד כתב הנ"ל: "ובמאמר כ"ק אדמו"ר מהרריי"צ נ"ע ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה תרצ"א, כתב: "ונמצא פלג המנחה שעה ורביע קודם הלילה", משמע לכאורה שסיום זמן המנחה הוא בצאת הכוכבים, ואילו בהמשך דבריו הוסיף: "אמנם לשני הדעות הרי זמן המנחה הוא קודם שקיעת החמה . . .", משמע שסיום הזמן הוא עם תחילת השקיעה. עכ"ל.

לכאורה יש להביא ראיה מסוגית הגמרא ד"עד הערב" בדברי חכמים (בברכות כו, א) היינו שקיעת החמה (ולא צאת הכוכבים) – לפי שיטת אדה"ז בסידורו שהיום נחשב מהנץ החמה עד שקיעתה – דהכי איתא שם "איבעיא להו: עד ועד בכלל, או דילמא, עד ולא עד בכלל? תא שמע: רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל – היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן, אלא אי אמרת עד ועד בכלל – רבי יהודה היינו רבנן!"

ואת"ל ד"עד הערב" היינו צאת הכוכבים למה שואל "אלא אי אמרת עד ועד בכלל רבי יהודה היינו רבנן" הא לר"י סוף זמן מנחה בשקיעת החמה, ולרבנן סוף זמן מנחה בצאת הכוכבים!! אע"כ צ"ל ד"עד הערב" בדברי חכמים היינו שקיעת החמה.

ולשון "לילה" בדברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע יכולים לפרשו שקיעת החמה ממ"ש רש"י (ברכות ב, ב) בד"ה דמחשכי – ועושיין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים. ובמנחות (כ, ב) בד"ה דם נפסל בשקיעת החמה – דאינו ראוי לזרוק בלילה דכתיב ביום צוותו את בני ישראל להקריב וגו'. ויש להמתיק זה מדברי השל"ה הק' במסכת תמיד, פרק תורה אור (ה), בענין הדלקת הנרות "דע כי אנו מדליקין אותה עם שקיעת החמה, כי אז הוא מדת לילה".

ב. עוד כתב הרב הנ"ל: "ושמונה-עשרה של מעריב – מתחילת הערב עד חצות הלילה" – לכאורה, דין "עד חצות" נאמר רק בק"ש של ערבית, ולא בשמו"ע? עכ"ל.

כבר הקשה זאת בגליון תתפד ש"פ כי תצא תשס"ד! הנה בספר פסקי תלמיד הרשב"א (נדפסה בס' שיטת הקדמונים עמ"ס שבת – הוצאת בלוי, ע' שדמ) כתב "חייב אדם לקרוא ק"ש סמוך למטתו אחר צאת הכוכבים. . . וזמן קריאתה עד שיעלה עמוד השחר, ולמצוה מן המובחר עד חצות. וה"ה לתפלת ערבית".

וראה בסידור דרך החיים סי' מז ה"ה "וה"ה אם שכח להתפלל מנחה מתפלל מעריב שתיים עד חצות דהוא זמן הראוי שקבעו חכמים אבל אחר חצות לא ישלים". וכן כתב בסדור 'בית יעקב' עמוד עה. דמשמע דגם שמו"ע צ"ל קודם חצות. וכן כתב הא"ר בסי' קח סק"ד לסברא א', וערוך השלחן סי' רלה ססי"ב. וראה במשנ"ב בסי' קח סקט"ו, ובבדי השלחן סי' כז סקי"ג. ובס' יערות דבש ח"ב ע' 382 כתב לפול בענין זה.

ויש להביא מש"כ בלקוטי דיבורים ח"ד ע' 1546 "והנה בענין עבודת נשמות הצדיקים בזמן זה מאחר **תפלת ערבית עד חצות**, שמענו בזה (בשיחות קודש בזמנים שונים) כמה ענינים . . . " דהיינו שיש ענינים השייכים בזמן שבין לאחר תפלת ערבית וקודם חצות דוקא. וראה ב'עולת תמיד' שער התפלה דף ו, ב, וז"ל: "אמנם קיצור הדברים מה שנתב' שם הוא, כי כאשר המוחין מסתלקין בלילה מז"א (הוא) אחר תפלת ערבית . . . וזה הענין נעשה מתחלת הלילה בעת השינה **אחר תפלת ערבית עד חצות הלילה**, ואז נמלאת לאה שלימה לגמרי . . . "

## הפשרת אוכל ביו"ט ראשון עבור ליל יו"ט שני (גליון)

### הנ"ל

בגליון א'עג כתב הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א בנוגע הפשרת אוכל ביו"ט ראשון עבור ליל יו"ט שני, שאע"פ שכתב אדה"ז בסימן תקג ס"ג "ולכן יש ליזהר שלא להביא יין ביו"ט ראשון לצורך קידוש של ליל יו"ט שני", ובסימן רנד ס"י "אסור להכין . . . אפילו בענין שאין בו שום סרך מלאכה אלא טלטול בעלמא" ובסימן תצד ס"ד "ונוהגין לשטוח עשבים . . . מכל מקום כששוטחן בשבת לצורך יום טוב הרי זה כמו מכין משבת ליו"ט ואסור להכין כלום משבת ליו"ט אפילו בדבר שאין בו שום סרך מלאכה", ובסימן תקיד סט"ו "וכן אסור להעמיד הנרות של שעה כדי להדליקן בליל יו"ט שני לפי שאסור להכין שום הכנה מיו"ט לחבירו אפילו דבר שאין בו שום חשש מלאכה", ושם בסעיף יב "נר שכבה . . . אבל אם אינו רוצה לחזור ולהדליקן בו ביום אסור להסיר הפחם אפילו בידו שהרי הוא מכין מיום טוב לחול" (וראה בב"י בד"ה נר שאין בו משום מלאכה) – אעפ"כ אכן בדברי אדה"ז, וכן בדברי עוד אחרונים, מצאנו כמה צדדים להקל בדין זה, ועלינו לברר אם יש לסמוך עליהם בנדו"ד.

לא זכיתי להבין, לאחר כל המשמעות מדברי אדה"ז (במקום אחד – השריית בשר כדלקמן) ופלפולים בדברי שאר אחרונים, האיך לנו להקל נגד מש"כ אדה"ז להדיא לאיסור!?

וממשיך שם, "החיי אדם (כלל קנג ס"ו) מוכיח להתיר הבאת היין וכיו"ב מבעוד יום כל עוד שיתכן שמביאו לצורך היום. ורק סמוך לחשיכה אסור, דמוכח הדבר שעושה זאת לצורך הלילה".

ובאמת החיי אדם (שם ובכלל צט ס"א) מתיר רק בשעת הדחק או טורח גדול להביא בלילה, ואוסר לצורך חול.

ויש לדון בדברי החי"א, וז"ל " . . . דכשגומר איזה דבר, הוי הכנה. אבל ההבאה לביתו, לא הוי הכנה (ונראה לי דכן מוכח ע"כ שהרי בסי' תיו סעיף ב' מבואר להדיא דמותר להוליך העירוב לצורך יום ב' והוא גמרא ערוכה בעירובין ל"ה דדוקא אם אמר זה יהא עירוב הוי הכנה אבל ההולכה לא הוי הכנה וכן פירש"י להדיא ביצה דף מ' ע"א במשנה מי שזימן כו' בד"ה לא יוליכו כו' מנות מידם לביתם לסעודת הלילה עכ"ל), אלא על כרחך דדוקא היכא שגומר איזה ענין, מקרי הכנה. וכן מוכח ממהרי"ל שהביא המ"א ס"י תרס"ז דמותר להביא השלחנות לבית, רק להעריכם אסור. וכתב עוד בשמו דאסור לחפש הספר תורה מיום טוב לשבת, אלא על כרחך כמו שחלקתי. ואפשר שזה כוונת המ"א שם שכתב על סימן תי"ו ס"ב. ולפי זה מש"כ המ"א שם וכ"כ הלבוש בסימן תפ"ח דאסור להביא יין מיום טוב לחבירו, צריך עיון דמאי שנא מהולכת עירוב עכ"ל החי"א.

(א) זה לשון המשנה (ביצה מ, א) "מי שזמן אצלו אורחים לא יוליכו בידם מנות אלא אם כן זכה להם מנותיהם מערב יום טוב" וז"ל רש"י מי שזמן אצלו אורחים – מעיר אחרת, ויבואו אצלו על ידי עירוב: לא יוליכו – לאחר סעודה מנות בידם לביתם, לסעודת לילה:

משמע מרש"י דאם זמן אצלו אורחים מעירו (דהיינו בתוך תחומו) מותר להם להוליך המנות בידם לביתם, אע"פ שהמנות תהיינה לסעודת לילה (היינו לאחר יו"ט). לכאורה יש מכאן הוכחה כדברי החי"א.

אבל באמת, – אם לא שנאמר שרש"י מדבר ביו"ט שחל בע"ש שאז מותר (עכ"פ אם הניחו (האורחים) עירוב תבשילין) וא"כ אין הוכחה להחי"א מהכא כלל! – יש לנו ג' קושיות על רש"י: (א) מבואר בסימן תקד שאין נותנין מתנה שאין בה צורך יו"ט (והאיך מותר לתת להם מנות בשביל הלילה!?) (ב) מבואר בסימן תצה ס"ג ובסי' תקיח ס"א שלא הותרה הוצאה ביו"ט אא"כ שיהא בה צורך יו"ט קצת (והאיך מותר הוצאת מנות בשביל הלילה!?) (ג) איסור הכנה מיו"ט לחבירו ולחול.

וי"ל דמשום הני קושיות לא העתיקו המפרשים דבריו כאן בשלימותם, דהיינו הרע"ב כתב **לא יוליכו** – לאחר סעודה מנות בידם לביתם (בלא הב' תיבות 'לסעודת לילה') וכן ב'קרבת העדה' (על הירושלמי) כתב **מי שזימן אצלו אורחים** – מעיר אחרת ויבואו אצלו ע"י עירוב לא יוליכו לאחר הסעודה מנות בידם לביתם.

וגם י"ל דמשום הני קושיות, לא סמכו המג"א בשם המנהגים וכל הנמשכים אחריו להתיר להביא יין ביו"ט ראשון לצורך קידוש של ליל יו"ט שני.

(ב) זה לשון השו"ע בסי' תיו ס"ב "המערב לשני יו"ט של גליות או לשבת ויו"ט אעפ"י שהוא עירוב אחד לרוח אחת לשני הימים צריך שיהיה העירוב במקומו מצוי בליל הראשון ובליל ב' כל בה"ש, כיצד הוא עושה מוליכו בעיו"ט או בע"ש ומחשיך עליו ונוטלו בידו ובא לו אם היה ליל יו"ט, ולמחר מוליכו לאותו מקום ומניחו שם עד שתחשך ואוכלו אם היה ליל שבת או מביאו אם היה יו"ט מפני שהן שתי קדושות ואינם כיום אחד"

ממ"ש "ולמחר מוליכו לאותו מקום" משמע להדיא שמוליכו ביו"ט א' לצורך יו"ט ב'. ולכאורה יש מכאן הוכחה כדברי החי"א.

אבל באמת, אם אכן זאת משמעות הדין יש גם על זה קושיות ב' וג' הנ"ל. ועוד קשה, הא איתא בסימן תקיח ס"א "וכן מותר להוליך סידורים ומחזורים לבית הכנסת כשצריך לקרות בהם בו ביום, וכשם שמותר להוליכן כך מותר להחזירן לביתו, במה דברים אמורים כשהוליקן לשם ביו"ט, אבל **אם הוליקן לשם קודם יו"ט אסור להחזירן לביתו ביו"ט**" וא"כ האיך מותר לו בליל הא' ל"נוטלו בידו ובא לו" הא הוליקן לשם קודם יו"ט?!

לפיכך צ"ל דאין מכאן ראיה כלל, וכן הוא הצעת ההלכה: דמ"ש בליל הא' "נוטלו בידו ובא לו" היינו כדין המבואר בסימן תקיח ס"א שמותר להוליך סידורים ומחזורים לבית הכנסת, ומ"ש "ולמחר מוליכו לאותו מקום" היינו כדין (שם) "וכשם שמותר להוליכן כך מותר להחזירן לביתו אף על פי שבחזרה זו אין בה צורך יו"ט כלל". (אלא שהסברא בכאן הוא בדומה יותר ל"וכן אם הוא צריך לילך לבית הכנסת או לטייל לשמחת יו"ט (בנדו"ד: לאחר חשיכה הוא צריך לילך לביתו) ואינו יכול להניח

את הקטן בבית יחידי (בנדו"ד: אינו יכול להניח את העירוב שם שמא יקלקל וכדומה) . . שגם הטיול הוא צורך שמחת יו"ט").

בסגנון אחר, כשמניח העירוב בסוף אלפיים הוא קונה שם שביתתו (היינו דירתו), ונוטל העירוב מדירתו עמו לאיזה מקום שירצה, וכשחוזר לדירתו חוזרת גם העירוב עמו, (וכדוגמא מי שמביא סידורו לבהכ"נ למנחה ביו"ט, ולאחר מנחה מחזירו לביתו אע"פ שבדעתו להתפלל בתוכו תפילת ערבית, דאין איסור הכנה שייך בזה).

ג) ומה שכתב החי"א ראייה ממרה"ל דמותר להביא השלחנות לבית, היינו ע"ד הנ"ל דהבאת השלחנות לבית, הוא מצד שגמר צורך השלחן בהסוכה, ואין צורך לו עוד בהסוכה לפיכך מותר לו להוציא מהסוכה כשם שמותר להוציא הקערות והסכוכים מהסוכה.

וראה גם בשערי תשובה ריש סימן תרצג, "לענין [הבאת המגילה בשבת] לבה"כ קודם הלילה הייתי מונע מזה משום הכנה משבת לחול וע"ד שנתבאר סי' תרס"ז, ועתה מצאנו כן בהשמטות שבסוף מו"ק ע"ש. ויש להחמיר שלא להביאה ע"י קטן עיין בספרי שו"ת בית אפרים חלק יו"ד סי' סב וס"ג אלא ימתין עד שתחשך או יביאנה בצנעה מבע"י לבה"כ ומעייין בה קצת דרך לימוד דאז לא מיחזי כ"כ כהכנה.

ד) עוד תימה לי בשיטת החי"א להתיר הבאת היין וכיו"ב **מבעוד יום** כל עוד שיתכן שמביאו לצורך היום. **ורק סמוך לחשיכה אסור, דמוכח הדבר שעושה זאת לצורך הלילה** – הא ראייתו הוא ממ"ש "ולמחר מוליכו לאותו מקום ומניחו שם עד שתחשך", ועל כרחך מוליכו סמוך לחשיכה דוקא?!

ומ"ש הרב הנ"ל משוע"ר סי' תק ס"כ משריית בשר שלא נמלח, טעם ההיתר שם הוא משום הפסד (וכמ"ש בסימן שכא ס"ו "מכל מקום כאן אין הפסד כל כך" אבל הפסד מועט יש כאן), ראה בסימן תקכא ס"ג "מותר לכסות . . ואפילו לבנים שהם מוקצים מותר לכסותן מפני הדלף מפני הפסד ממונו התיירו לו לטרוח טרחא מועטת אע"פ שאין בה צורך יו"ט". וכן הוא לענין שבת בסימן שלט ס"ה. אלא שנמשך אחר המג"א לאסור שריית בשר שלא נמלח בשבת משום שיש תקנה בצלי (אבל ביו"ט לא החמיר כ"כ). ראה בשערי תשובה ריש סימן שכא שמביא מגדולי האחרונים שחלקו על המג"א בזה והתירו גם בשבת.



## תלמוד תורה לנשים בזמן הזה (גליון)

### הנ"ל

בגליון א' עג כתב ר' צבי רייזמן שיח' בנוגע תלמוד תורה לנשים בזמן הזה. וראיתי להוסיף ממה שכתב בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ג תשובה מא. וז"ל: לכבוד אבי מורי הרב הגאון נ"י.

בהיותי בביתך וזכיתי לקבל פניך בקיץ שנת תד"ר בתוך אחד השיחים שאלת מה אני בדבר שנהגו ללמד את בנותיהם תורה שבכתב, כי מדברי הרמב"ם מבואר דאף דבתורה שבכתב אינו כמלמדה תפלות אבל מ"מ אינו מצוה ללמדה ולא ילמדה אותה לכתחלה, ואיך נשתרשב המנהג ללמדה?

וגם שאלת מהיכן הוציא רבינו זאת, דיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ וגם מכל מקום אסור ללמד לכתחלה?

והנה אתה הבאת ראייה מהא דאמרו בסוטה דף כ"א דאינה מצווה ועושה ולא שייך בה זכות תורה, וע"כ דאסור ללמדה לכתחלה. ובאמת שיש לדחות דאף דיכול ללמדה תורה מכל מקום זכות תורה לא שייך בזה דעכ"פ מצוה בודאי ליכא.

והן נסתר מחמתו מה שיש להביא ראייה מהא דאמרו בברכות דף י"ז הני נשי במאי קא זכיינן? באמטינהו לגברייהו וכו', ולא אמרו בזכות התורה! ולפמ"ש מצוה בודאי ליכא ולא שייך זכות.

והנה ת"ל בראשית ההשקפה אמרתי דלפענ"ד ראייה ברורה לדברי רבינו דהרי בפ' הקהל נצטוו אנשים ונשים, וע"כ דיכולה ללמד ואינה כתפלות, ומכל מקום ראינו דאסור לכתחלה, דהרי אמרו בהגיגה דף ג' דאנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע ולמה לא אמר דנשים באות ג"כ ללמוד? וע"כ דלכתחלה אסור ללמד, וא"כ כיון דשם אתי דלא כבן עזאי דאמר דחייב ללמד את בתו תורה כמ"ש בירושלמי שם, ועיין בתוס' שם ד"ה נשים, וא"כ לכך מדוקדק הלשון דאמר דנשים באות לשמוע וזה ראייה ברורה לרבינו.

כעת ראיתי בט"ז סי' רמ"ו ס"ק ד' שהרגיש בראיה זו מהקהל וגם במה דקאמר נשים באות לשמוע, והוא פירש בדרך אחר, ועכ"פ זכיתי לכוין דעתו הגדולה במקצת ונהנית עד מאד.

והנה מה שהבאתי ראיה מהא דאמרו בנדירים דף ל"ה "ומלמד את בניו ואת בנותיו מקרא" הרי שמותר ללמד לבנותיו מקרא! הנה באמת בש"ס שם דף ל"ה ול"ו משמע דלא גריס במשנה רק את בניו לבד, וכן הגירסא ברמב"ם ובטור סי' רנ"א, וכן מצאתי בתו"ט שהרגיש בזה ע"ש באופן שלכתחלה אסור ללמד לבתו תורה, ועיין בברכות דף כ' שהתוס' פירשו הא דבעי דנשים בבהמ"ז אינו מן התורה משום דאינם בברית ותורה משמע דאסור ללמדם לכתחלה.

ולפענ"ד קצת סמך להמנהג ממ"ש האגור הובא בב"י או"ח ס' מז שכתב דנשים חייבות בבה"ת אף שאינם חייבות ללמוד תורה, ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות ה"מ בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב ע"ש, ורמזו הרמ"א ביו"ד סי' רמו שם, וא"כ משמע קצת דבתורה שבכתב יכול ללמדה כדי שתבין פירוש הקרבנות והתפלה דמ"ש"ה מברכות ברכת התורה.

ועיין בש"ס קידושין דף כט, ב דאמר שם לענין תורה "ומנין שאין אחרים מצוין ללמדה? דאמר קרא ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם" ומשמע דרק שאינו מצווה ללמדה אבל יכול ללמדה, וזה כדברי רבינו דאינו כמלמדה תפלות, וכיון שלכתחלה אין ללמדה לכך אינה (לכאורה צ"ל אינו) מצווה ללמדה.

וקצת קשה לכן עזאי דחייב אדם ללמד אה בתו תורה, מה יענה להא דכתיב ולמדתם את בניכם ודרשינן בקדושין ולא בנותיכם!. עכ"ל לענינינו.

ועוד ראה בתורה תמימה דברים פרק יא פסוק יט סוף אות מט:

והנה ראינו להעתיק כאן בסוף הענין מספר עתיק יומין יקר המציאות הנקרא מעין גנים [שו"ת], ומחברו רבי שמואל ב"ר אלחנן יעקב הרקוולטי (וויניציאה שי"ג) מה שכתב אל אשה חכמה אחת בנדון היתר ת"ת לנשים, וז"ל בהמשך הדברים, ומאמר חכמינו כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות אולי נאמר כשהאב מלמדה בקטנותה שגם במעלליה תתנכר אם זך ואם ישר פעלה, דודאי כי האי גונא איכא למיחש שרוב הנשים דעתן קלות מבלות זמנן בדברי הבאי וכרובן כן חטאו מקוצר רוח, **אמנם הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן**

להזדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן וכו', עשי והצליחי ומן השמים יסייעוך, עכ"ל. ולא נודע לנו מי הוא המחבר הנכבד הזה שעמד לחדש דין מחודש זה בסברא בעלמא, ובתוי"ט סוף מס' תמיד מביאו ומתארהו בשם מדקדק ומחבר ס' ערוגת הבושם על דקדוק לה"ק: עכ"ל.

ועוד ראה בספר "האשה על פי תורת ישראל" מאת הר' יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי, פרק ז מאמר ג האשה בלמוד התורה כתוב וז"ל:

אף האשה חיבת ללמוד לדעת המצות המוטלות עליה, כי על כן מברכת אף היא בברכת השחר "וצונו לעסוק בדברי תורה" (או"ח סס"י מ"ז). גם הדינין שהיא צריכה ללמוד ולדעת אינה לומדת הפלפולים וכו'. ובפרטי עשית המצות דרבנן לא דקדקו עמהן שתעשינה בהדיוקים המדויקים כדי שלא לבלבל את מוחן ותכשלנה, ולכן אף שבערב יו"ט נכון שתברך תחלה ואח"כ תדליק הנרות, בכ"ז נהגו גם בעיו"ט להדליק ואח"כ לברך כדי שלא תטעה לעשות כן בעש"ק כי רוב הנשים אינן יודעות להפלות (מג"א רס"ג וחיי"אדם שבת ה').

ובלמוד התורה שאינו דרוש לה לקיום מצות – אמר ר' אליעזר כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות (סוטה כ.), ובמה דברים אמורים בתורה שבעל-פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות (רמב"ם א' י"ג).

ולפי מה שאמרו בסופרים (י"ח [ד']]) חיבת האשה לשמוע קריאת התורה שקוראים מעניני דיומא כמו ת"ב ויו"ט וצריכים לתרגם להם בלשון שיבינו.

. . . היו נשים רבות שלמדו תורה, והאשה הגדולה המצוינה במינה מותר הי' לה ללמוד, בדורו של חזקי' המלך בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו אשה שלא היתה בקיאה בכל דיני טומאה וטהרה (סנהדרין צ"ד): ובכל דור היו והגן פרטיות שלמדו תורה: באשה חברה עסקינן שידעת הדין שאין מע"ש מתחלל ע"י קדושי' אבל סתם מוכר לא ידע (קדושין נ"ו. וברש"י שם) וכן בסנהדרין (ת.) באשה חברה עסקינן. אבל בדרך כלל אין הסוג של הנקבה ראוי ללמוד תורה, כי על כן פריך רב אחאי אטו כלהו נשי דיני גמירי (קדושין יג.) אפילו בהדינין הנהוגים אצלן, ואשה בי מדרשא לא שכיחא (מו"ק י"ח.). עכ"ל.

אבל מה שכתב הנ"ל בשם ר' חיים רפפורט שיחי' "שבכל המקומות שנקט הרמב"ם בספרו משנה תורה בלשון "צו" או "מצות" ביחס

לחכמים וכיו"ב, פירושו "הזהירו חכמים" או "עצת חכמים", ואין הכוונה שגזרו איסור או תיקנו חיוב על מעשה מסוים, אלא שהזהירו אותנו בדרך כלל להישמר מהנהגה או ממידה מסוימת, והדריכו ועוררו אותנו באופן כללי לאחוז בהנהגה או בדעה זו". – מה יענה על מה שכתב הרמב"ם:

בהלכות ברכות (פ"ו ה"ב) "כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה מברך תחלה אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים, שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן". האם נט"י אינו תיקון חיוב על מעשה מסוים?!

(שם הי"ט) "אסור להאכיל מי שלא נטל ידיו ואף על פי שהוא נותן לתוך פיו, ואסור לזלזל בנטילת ידים, וצוויים הרבה צו חכמים והזהירו על הדבר, אפילו אין לו מים אלא כדי שתייה נוטל ידיו במקצתן ואחר כך אוכל ושותה מקצתן". האם זה רק הדרכה טובה?!

הלכות אישות (פ"כ ה"א) צו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו". ראה בסוגיא בגמ' פרק נערה (כתובות דף נב, ב) שהוא דרבנן גמור.



## שיעור בדיקת חמץ (גליון)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

ברוקלין, נ.י.

הנני להעיר על מש"כ הרה"ג אברהם אלאשוילי שי' בגליון א'עא (עמ' 99) לגבי שיעור בדיקת חמץ, כמה זמן צריך לבדוק, ורוצה להביא ראיה ממ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תלא ס"ה) "וזמן בדיקה זו מן הדין היה ראוי לקובעה ביום י"ד בתחלת שעה ששית, כדי שישלים כל אחד בדיקתו בסוף שעה ששית". ועל זה מבאר "כלומר, שיעור הזמן של בדיקת חמץ שחכמים קבעו להלכה הוא לא יותר משעה אחת".

הנה מה שכתב "שחכמים קבעו להלכה", לא דק בזה, שהלא החכמים לא קבעו כן להלכה, אלא זהו הוה אמינא בגמ' שם (פסחים ד, א), וכן לשון אדה"ז הוא רק "היה ראוי לקובעה". אך בכל זאת מוכח לכאול

ששעה אחת מספיקה לבדיקת חמץ, שאילו לא היתה מספיקה – לא ייתכן שיהיה הוה אמינא כזה, וגם לא היה שייך לומר "היה ראוי לקובעה".

אבל הדבר צ"ע, שהלא מי שיש לו בית גדול באופן ששעה אחת אינה מספיקה לו, כיצד יעשה? בשלמא לפי מסקנת הגמרא וכפי שכן היא ההלכה שבדוקים בליל י"ד, לא קשה, לפי שתחילת זמנו בתחילת הלילה וזמנו נמשך כל הלילה, אבל לפי ההו"א שזמן הבדיקה מוגבל לשעה – קשה. ולכאן היה אפשר לומר שאילו היה הדין כך אז היה מוכרח להקדים את תחילת הבדיקה, כדין המפריש לים בתוך ל' המבואר בשו"ע אדה"ז סי' תלו ס"א. ועיי"ש ובקונט"א סי' תלב סק"א שאי אפשר לברך קודם זמנו, ולפי זה נצטרך לומר שמי שיש לו בית גדול לא יוכל לברך בתחילת בדיקתו קודם הזמן, רק כאשר מגיע הזמן באמצע בדיקתו.

וראה בחידושי חת"ס שכתב בזה"ל: נבדוק בשית, לאו דוקא בשית ממש, אלא קודם שעות דרבנן באופן שיכול לבטל אחר הבדיקה, דמשחל עליו איסור דרבנן לא יכול לבטל כדלקמן ז' ריש ע"א, אלא דהש"ס דהכי לא נחית לדקדק כ"כ בזה, שעיקר כונתו אקושיא שניה נבדוק מצפרא. והוא פשוט מאוד, אלא ששמעתי רבים מהבילים בזה, על כן כתבתי, עכ"ל. מש"כ "שמעתי רבים מהבילים בזה", לכאן' כוונתו לקושיית הצל"ח והאור חדש (כמצויין בהוצאת מכון חת"ס י-ם תשנ"ה-ס"ו), שהקשו על הגמ' שהלא הבודק צריך שיבטל כדאיתא לקמן (ו, ב), ואם יבדוק בשית לא יהיה לו פנאי לבטל, ותירצו מה שתירצו. ודעת הח"ס שתחילת ששית לאו דוקא אלא צריך שיהיה לו גם פנאי לבטל, דהש"ס דהכא לא נחית לדקדק.

ולשיטתו נמצא שאין שום ראייה שמשך זמן הבדיקה הוא שעה, שלפי דבריו הוא הדין למי שיש לו בית גדול צריך להתחיל מוקדם עוד יותר כדי שיוכל לסיים הבדיקה וישאר לו פנאי לבטל, דשית לאו דוקא. אמנם לכאורה מדברי אדה"ז נראה שתחלת שעה ששית אכן היא דוקא, ובלשונו "כדי שישלים כל אחד בדיקתו בסוף שעה ששית ויבער החמץ בתחלת שעה ז' כמשפט".

אלא כאמור דברי אדה"ז בזה לא נאמרו להלכה, אלא מעתיק את השקלא וטריא שהיה לפני חכמים בשעה שתיקנו זמן בדיקה בליל י"ד. ועתה, אם נימא שבהשקלא וטריא של החכמים היה דוקא לקבוע תחילת הבדיקה בשעה ששית, ולולי טעמם לא לקבוע אז – היו באמת קובעים אז, א"כ קשה כנ"ל מה יעשה מי שיש לו בית גדול יותר? ואפשר שאם

היתה ההלכה כההו"א, אז היתה הגמ' מקשה כן, ואפשר שהיתה מתרצת שאיה"נ יש לקבוע מוקדם יותר. ועוד, שאדה"ז בהעתקת ההו"א לא הזכיר דבר מביטול, ואפשר שאחר שהגמ' מסיק לקמן שהבודק צריך לבטל, איה"נ – אם היתה ההלכה נקבעת כההו"א – היה צריך עוד להקדים את הבדיקה שיוכל גם לבטל, (וגם הרב אלאשוילי נגע בנקודה זאת). ואין לדבר סוף לומר בהוה אמינא "מה היה אילו . . ." וכל מיני "ואפשר", ואולי גם לזה כיון החת"ס בכתבו "רבים מהבילים בזה", כיון דהש"ס דהכא לא נחית לדקדק.

גם אפשר שמה שאמרו בההו"א "ונבדוק בשית", לא מפני שצריך שעה שלימה לבדוק או קרוב לשעה, אלא אפשר שזמנו נמשך רק כחמש דקות לדוגמא, ומה שאמרו "ונבדוק בשית" היא מפני שצריכים לקבוע זמן מסויים לתחילת זמנו. וראה באריכות בקונט"א סי' תלא סק"א שכותב: "לכך הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן דהיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן ידוע". ועיי"ש שהמאחר נקרא "עברייך" ולא "עצל". ולפי"ז י"ל שמה שכתב אדה"ז בסי' תלא ס"ה "כדי שישלים כל אחד בדיקתו בסוף שעה ששית", אפשר הכוונה על המאחר ואינו מתחיל בתחילת זמנו (הנקרא עברייך). וכעין סברא זו מעלה גם הרב אלאשוילי, אלא שכותב "שגם האדם הכי עצל יוכל להשלים . . . את בדיקתו", וכנראה אין כוונתו על המאחר תחילת הבדיקה (כדברינו), שההוא לא נקרא "עצל" אלא "עברייך", אלא כנראה כוונתו להמתחיל בזמן, רק שבדק באיטיות מחמת עצלותו.

ובמה שציין לאגרות קודש (ח"ב אגרות שסב) שכתוב "מנהגינו להאריך ביותר בבדיקת חמץ", ראה בנטעי גבריאל הל' פסח (פרק ז אות כב) שציין לעוד גדולי ישראל שנהגו כן, ואליו (לנט"ג במהדורה הישנה) ציין באוצר מנהגי חב"ד (עמ' פג). וז"ל הגאון הרב שמעון סופר זצ"ל אב"ד קראקא בשו"ת מכתב סופר סי' יז על מנהג אביו הגאון בעל החת"ס זצ"ל: "ועיני ראו אאמ"ו מאוה"ג ז"ל, כשבדק חמץ לבש הסרבל והכובע כהולך לביהכ"נ, והרבה לבדוק כל הבית, והעליה, והלול, וכל ארגז וארגז, והגן, כל מקום שאפשר במציאות שבעולם להכניס שם חמץ. ויש לקחת ממנו ז"ל מוסר וללמוד ק"ו, מה הוא שתורתו אומנתו והיה לו בנים ובנות ובחורי חמד אשר היו כדאי לסמוך עליהם, ומ"מ עשה בעצמו גם מה שלא היה לפי כבודו להכניס ראשו ללול של תרנגולים, מכ"ש אנו והמונינו שאנו מבטלים בעוה"ר מדברי תורה

לשיחה בטלה מכ"ש שנעשה הכל בעצמנו ובכבודנו באופן המועיל",  
עכ"ל.

וראה גם בלקוטי טעמים ומנהגים, ד"ה בדיקת חמץ: "אדמו"ר הזקן הלך למעזריטש בפעם הראשונה בשנת תקכ"ד, ושהה שם (בפעם ההיא) עד לפני חה"פ תקכ"ה. כשחזר לביתו – ביום י"ג ניסן בשנה ההיא לא אכל (לא התענה שהרי אסור בתענית, אלא שלא אכל) כי ה' טרוד בהכנה לבדיקת חמץ, אשר כל הכוונות שקיבל במעזריטש בענין בדיקת חמץ יבוא כן בהבדיקה בפועל. הבדיקה נמשכה כל הלילה, ולא ה' לו אז רק חדר אחד (שיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר חה"פ תרח"ץ)".

עכ"פ מוכח ששיעור הבדיקה יכולה להימשך יותר משעה, אבל פשוט שאצל אדה"ז לא היה זה כפי שורת הדין, ועד"ז במש"כ באגרות קודש "מנהגינו להאריך ביותר בבדיקת חמץ", לשון "להאריך ביותר" משמע יותר מן הנצרך ע"פ דין. ואדה"ז בדק כל הלילה, דהיינו המקסימום של זמן המצוה כפי שהיא ההלכה, שזמנו מתחיל בתחילת הלילה ונמשך כל הלילה. ועכשיו, אם נלך במהלך המחשבה של מה היה אילו נקבעת ההלכה כההו"א, אז נתאר לעצמנו מה היה קורה בעובדא של אדה"ז אילו זמן הבדיקה היה רק שעה.



## שיעור כזית מצה (גליון)

הנ"ל

ראיתי מש"כ הרה"ג שלום דובער לויין שי' בגליון א'עא (עמ' 91 ואילך) לגבי אופן מדידת כזית מצה, ומאחר שאני עסקתי לא מכבר בסוגיא זו, היו דבריו מעניינים בשבילי. אך מדי עסקי בזה ראיתי שכדרכה של תורה אשר אין לה קץ יש להעיר על כמה מן הדברים שכתב, וזה החלי בעז"ה:

א. בעמ' 91 מביא דברי שוע"ר סי' תפו ס"א ששיעור כזית י"א שהוא כחצי ביצה וי"א שהוא פחות מעט משליש, ולכן כל דבר שהוא מדברי סופרים כמו מרור יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה, אבל כל דבר שהוא מן התורה כמו מצה יש להחמיר כהאומרים שהוא חצי ביצה.

ואח"כ כותב בזה"ל: **והנה משקל הביצה הבינונית הוא כ-2 אונס, שהם כ-56 גרם. הרי שמשקל חצי ביצה הוא כ-28 גרם, ומשקל פחות מעט משליש ביצה הוא כ-18 גרם. עכ"ל.** יש להעיר:

(א) לא מובן לי מה שכותב "והנה משקל הביצה הבינונית", מה איכפת לנו ממשקל הביצה? הלא השיעורים של כביצה וכזית הן שיעורים בנפח, והנפח של ביצה שונה ממשקלו. גם מה שכתב שהם כ-56 גרם המכוון לכ-2 אונס שהם מדות של משקל – לא מובן. ובעצמו כותב כן בעמוד 92 בקטע השלישי שמודדים הנפח ולא המשקל.

וצ"ל שלא דק בזה, ור"ל **"נפח** הביצה הבינונית". ומ"ש "שהוא כ-2 אונס", ר"ל פלואיד אונס. ומ"ש "שהם כ-56 גרם", ר"ל כ-56 סמ"ק (=סנטי-מטר קובי), שכידוע כל סמ"ק של מים שוקל גרם, ולזה נקט גרם, ועל דרך הגרא"ח נאה שכותב כמה פעמים בספריו כלי המחזיק כך וכך גרם **מן המים**.

ויש להדגיש זה, מאחר שמשקל 56 גרם מכוון אל 1.975 אונס, אמנם נפח של 56 סמ"ק מכוון לנפח של 1.89 פלואיד אונס ארה"ב, שהם 1.97 פלואיד אונס אנגלי, והגם שהצד השווה שבהם שהם קרובים לנפח של 2 אונס, אבל תלוי כמה זה קרוב.

(ב) גם לפי מה שתירצתי שכוונתו לכתוב שנפח הביצה הוא כ-56 סמ"ק, קשה לי מניין לקח מספר זה? וכי מדד בביצים?

הנה הביצים המצויות בחנויות שבכאן נוי יארק יש ביניהם שני גודלים, "לארג" (=גדול) ו"עקסטרע לארג" (=גדול מאד). ביצי "עקסטרע לארג" כפי שמצאתי משקלם מן 60 גרם ויותר, ובנפח הביצה בדקתי כמה ביצים במים על דרך המבואר בשו"ע סי' תנו, ויצא נפח 59 סמ"ק, 61 סמ"ק, 63 סמ"ק. ובודאי אין הכוונה עליהם לפי שצריכים למדוד בבינונים. ובבדיקתי בביצי ה"לארג" מצאתי ביצים במשקל 55, 57, 58, 61 גרם. ובנפח בדקתי במים על דרך הנ"ל בכמה ביצים, ויצא נפח 56 סמ"ק, 54 סמ"ק, 53 סמ"ק. ביניהן מצאתי שתי ביצים שמשקלן שווה ונפחן שונה, ולהיפוך שתי ביצים שמשקלן שונה ונפחן שווה.

ומסתבר לומר שלא לחנם הוגדרו אלו הביצים "לארג", לפי שביצים הבינונים הם קטנים מאלו, והם אינם מגיעים לחנויות. ובאמת י"א שגודל הביצה הוא רק 50 סמ"ק, ראה בירורי המדות והשיעורין (להרה"ג ר' מאיר הלוי קליין מאוהעל, מער' משורה אות ו ואות יז) שכן הוא שיעור

הביצה וכן יוצא משו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד סי' רד), וכ"כ במנחת פתים (בשירי מנחה סי' שכד ס"א) שכך עלה לו לשיעור ביצה, וכן דעת הרבה פוסקים. ויש שחיטבו הביצה 44 סמ"ק, (כן דעת מהרי"ו ועוד פוסקים כמ"ש בשיעו"ת עמ' קצה ובעוד מקומות).

אלא שבאמת קשה לקבוע מהו ביצה בינונית, וכן כתב בשיעורי תורה בהקדמה שהשיעורים לא נמסרו לדעתו של רואה סתם בני אדם אלא לגדולי הדור שדעתם ידיעה וראייתם ראייה. והגראח"נ ע"פ חשבונות שעשה ע"פ משקל הדרהם של הרמב"ם הגיע לשיעור נפח ביצה 57.6 סמ"ק, ולא כ-56 סמ"ק.

שוב מצאתי בשו"ת אור לציון (ח"ג במבוא לשיעורי במצות אות י) שמוכיח שביצה "בינונית", (ועד"ז כל מקום שנזכר "בינוני" בדברי חז"ל), אין הכוונה שיש לקחת את הממוצעת שבין הגדולה לקטנה, אלא שיש לשער לפי הביצה המצויה. ואח"כ כותב: "ובאמת שאנו שאלנו את המתעסקים ברשת השיווק של הביצים (תנובה) ואמרו לנו שהביצה המצויה היא ביצה מספר אחד. ומדדנו שהיא כחמישים ושמונה סמ"ק, והוא כחשבון הרמב"ם בשיעור כביצה כפי שנתבאר לעיל". ר"ל שיעורו של הגראח"נ. וזהו נכון גם כפי בדיקתנו שזהו הנפח הממוצע של הביצה **המצויה**, שכן ביצים קטנות אינן מצויות אצלינו.

ג) לא מבואר בדבריו כיצד מודדים לכזית חצי ביצה ושליש ביצה, האם מודדים מביצה בקליפתה או בלי קליפתה, ומן החשבונות מחצית ושליש שכתב יוצא ששניהם נמדדים או בכיפה בקליפתה או בלי קליפתה.

אך בשיעורי תורה (סי' ג עמ' קצ) כתב שלהאומרים שכזית חצי ביצה – זה ביצה בלי קליפתה, ולהאומרים פחות משליש ביצה – זה מביצה בקליפתה. וכ"כ חזו"א בקונט' השיעורים (או"ח סי' לז אות יז).

ולפי שיטת הגראח"נ כתב בשיעו"ת (שם עמ' קצא) ובקונטרס השיעורים (עמ' יב-יד) חצי ביצה בלי קליפתה 25.6 סמ"ק, (שהביצה 53.8 סמ"ק שזה 1/15 פחות מביצה בקליפתה). ובשיעורי ציון (עמ' סט-ע) שינה דעתו וסובר שחצי ביצה בלי קליפתה 27.375 (שסובר שביצה 54.75 סמ"ק).

ולהאומרים שכזית פחות משליש ביצה, שזה שליש ביצה בקליפתה, כתב (שיעו"ת עמ' קצה, וקונט' השיעורים עמ' טו) ששיעורו 17.3

סמ"ק. שביצה לשיטתו 57.6 סמ"ק, ונמצא שליש מזה 19.2 סמ"ק, ופחות משליש כנ"ל.

(ד) חשבתי ליישב, שאולי מש"כ שביצה בינונית היא כ-56 סמ"ק, לפי שזה ממוצע בין ביצה בקליפתה (57.6 סמ"ק) לביצה בלי קליפתה (54.75 סמ"ק), וסובר כהגראח"ג, וכתב כ-56 סמ"ק" בכ"ף הדמיון?

יש להעיר משו"ת צמח צדק יו"ד (סי' רכג) שכותב: "ויזוע דשיעור חלה ערך ג' ליטרא אצלינו". ובשיעורי תורה (סי' א ס"ק מג) ביאר דהיינו ג' פונט רוסיא, דהיינו 1230 גרם, (ובסו"ס שיעורי ציון בהערה 2 כתב 1228 גרם, וזה יותר מדוקדק). ובשיעורי תורה שם ביאר ששיעור זה ברוסיא נמשך מן השיעור 1250 גרם שנהגו בכל ארצות אשכנז, ובזה מבואר מש"כ בתשובת הצ"צ "ערך" ג' ליטרא. ושם מבאר שהמנהג בארצות אשכנז היא ע"פ היוצא מדברי הט"ז (או"ח סי' תרו סק"ו) דשיעור חלה ג' קווארט פולין שהם ז' זיידל וחצי של מעהרין, (שהם בערך ג' קווארט פולין של הש"ך יו"ד סי' שכד סק"ג, שהם ג' זיידל פולין של שו"ת מהר"י ווייל סי' קצג ועוד פוסקים כמ"ש שם). וכפי החשבון שעשה נמצא שיעור חלה כלי המחזיק 1875 סמ"ק, ואם נחשוב שמשקל הקמח הוא פחות שליש ממשקל המים אז זה 1250 גרם. ומבואר שם שגודל הביצה לשיטה זו היא בערך 44-43 סמ"ק.

ובשיעו"ת שם כתב ע"ז: "ולבי אומר לי שתשובה זו סי' רכ"ג אינה מהצ"צ כלל אלא של חכם אחד בלתי ידוע ונתערבבה בין הכתבים, והמוציאים לאור ספרי הצ"צ לא הבחינו כי התשובה הנ"ל מלאה טעותים", ועיי"ש הוכחותיו. אלא שבקובץ יגדיל תורה נ"י. חוב' כו (תשרי חשון תשל"ט) עמוד קמג, מוכיח שהדברים נכתבו ע"י הצ"צ (אלא הסתייג שאין בזה הוכחה גמורה), וכנראה הכותב שם הוא הרב לוינ' עצמו. ועיי"ש שכן נדפס בסידור סדר העבודה נוסח האר"י (וילנא תרע"א) וסידור תהלת ה' (נ"י. משנת תש"ה). וכ"כ בקובץ רז"ש (עמ' 77), ובקיצור הלכות משו"ע אדה"ז במילואים (עמ' יד-טו), עיי"ש. ולפ"ז יוצא לכאן שנפח הביצה הוא בערך 44-43 סמ"ק.

ובשיעורי תורה סי' ג כתב שדעתו שמעיקר הדין צריך להפריש חלה בלי ברכה רק מקמח במשקל 1614 גרם ושליש, שכך היא דעת הרמב"ם והשו"ע, אלא שראוי לכל בעל נפש להחמיר להפריש מקמח במשקל 1250 גרם, אבל אין זה לעיכובא מצד הדין. וביאר שם, שמשקל זה הוא קמח הממלא כלי המחזיק 2250 סמ"ק (שיעור חלה בנפח לפי שיטתו)

באופן רפוי בלי נענוע הכלי, שאז משקל הקמח מחצית ממשקל המים. ושם אות י כתב, שהגם שס"ל שאין זה השיעור הנכון, מ"מ כיון שנהגו כבר בכל ארצות אשכנז להפריש חלה משיעור זה (וגם ברוסיה המנהג קרוב לזה) י"ל דחל עלייהו חובה שקבלו עליהם חיוב חלה זה, ומהראוי להפריש חלה מקמח 1250 גרם בלי ברכה. ובשיעורי ציון כתב שראוי להחמיר במשקל 1230 גרם כהמנהג ברוסיה.

ולפי ביאור זה נמצא ששיעור הביצה גם לפי הצ"צ 57.6 סמ"ק.

ב. בעמ' 92 כותב: וכיון שמשקל המצה הוא פחות ממשקל הביצה (עוה"פ מה איכפת משקל הביצה? י.י.ד.ג.) והמים, יוצא א"כ שמשקל כזית מצה הוא פחות ממשקל אונס אחד. וישנם כמה שיטות איך למדוד זאת, ובעיקר הן שתיים: (א) נתבאר בפיה"מ להרמב"ם (עדיית פ"א מ"ב) . . שמשקל קמח החטים הוא ב' שלישי ממשקל המים. ואם נמדוד לפי זה גם את המצות, יוצא שמשקל כזית מצה של תורה הוא כ-19 גרם, שהוא כשליש מצה בינונית שלנו. ומשקל כזית מצה (כצ"ל) שמדברי סופרים הוא כ-12 גרם, שהוא פחות מרבע מצה שלנו. עכ"ל. ואח"כ מביא שיטת הגראח"נ שצריך לדחוק הלחם או פירורי המצות, ומביא מן הכותב בקובץ מוריה שאין המנהג כן, על כן מסיק שלמעשה עיקר המנהג הוא כאופן הא' שאין לדחוק המצה, וסובר שאפשר להגיע למשקלה ע"פ חשבון הרמב"ם במשקל הקמח. וע"ז אני מעיר:

(א) לא מובן לי איך אפשר לומר כן? הלא הרמב"ם איירי רק מקמח חטה מצרית שמכניסין בכלי בלי לדחוק, אלא ע"י נענוע הכלי על ידי הדפיקה על איזה דבר שעל ידי זה יתמעכו החללים שבתוך הקמח כמו שכתב בשיעו"ת (סי' ג עמ' קנח ואילך). ועיי"ש שאין זה בסתירה למ"ש האחרונים שאין לדחוק הקמח רק יש לתתו כדרך המוכרין. וא"כ איך אפשר להשוות לזה משקל מצה?

וראה בשיעורי ציון (סי' א) שהאריך אם משקל הפת הוא כמשקל הקמח. ועי' בשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' קלה) שבמצה גם חלק המים מצטרף לשיעור.

וראה בכסף משנה (הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ט) בשם הרלב"ג בפירוש התורה פרשת תרומה שכתב: "עובי אלו החלות לא הוגבל, כי כבר יתחלף לפי קושי הבצק ורכותו וכו', והוא מבואר שהבצק כשיהיה

מצה לא יהיה נוסף כמותו על כמות הקמח, ואם היה שיהיה נוסף הנה הוא מעט, אבל יראה בחוש שכמות הבצק הזה הוא פחות מכמות הקמח וכו', והוא מבואר שהבצק שיהיה חמץ הוא רב הכמות ממה שהיה בהיותו מצה וכו', הכמות יתחלק לפי קושי הבצק ורכותו וכו'". עכ"ל. מבואר מדבריו שכמות המצה תלויה בעיקר לפי קושי הבצק ורכותו, שזה תלוי בכמות המים שבו, ובחוש נראה שכמות הבצק הוא פחות מכמות הקמח. נמצא שכדי שיהיה מן המצה כמות של כזית, צריך להוסיף על הכמות שהיה כזית מן הקמח, א"כ משקלו יותר ממשקל הקמח!

עכ"פ היוצא מזה, שבשום אופן אי אפשר לשער משקל המצה ע"פ דברי הרמב"ם בשיעור הקמח שהוא בכלי. וז"ב.

(ב) לפי מה שדנתי לעיל מתשובת הצ"צ במשקל חלה יוצא, שאם מחזיקים שביצה היא 57.6 סמ"ק, על כרחק שמודדים הקמח ברפיון שאז משקל הקמח היא רק כמחצית ממשקל המים. וא"כ איך אפשר לנו לסמוך על הרמב"ם הסובר שמשקל הקמח כשני שלישי ממשקל המים שזהו רק ע"י נענוע הכלי.

ג. שם אות ב: הגרא"ח נאה סובר שצריך לדחוק את הלחם (או פירורי המצה) בדוחק עצום, עד שלא יהי' בהם שום חלל, אף לא קטן ביותר. ומה שנתבאר בשוע"ר (סי' תפו ס"ב): "אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אין צריך למעטו", מפרש דהיינו "שהיא רכה כספוג, ואין בה נקבים כלל, אלא מפני ריבוי המים שבעיסה היא רכה". ועל פי זה הסיק בספר שיעורי תורה (סי' ב קנו, א): "הכנסתי בדוחק עצום בתוך כלי, והי' משקלו כמשקל המים של אותה הכלי".

בעצם שיטת הגרא"ח נאה יש להבהיר שדבריו לא נאמרו אלא מחמת ההכרח. שזה לשון שוע"ר בתחילת הסעיף שהזכיר: "צריך לזהר כשמשער כזית בירקות שיוצא בהם ידי חובת מרור שימעך האויר שבין עלי הירקות וכו', וכן אם יש חלל במצה אין החלל מצטרף לכזית וצריך למעכו, (אבל אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אין צריך למעכו)". ומבואר להדיא שצריך למעך החלל אם יש, וממילא עד"ז אם יש כמה חללים צריכים למעך את כולם. ועל כרחק שמש"כ אח"כ ש"מצה רכה ועשויה כספוג אין צריך למעכו" זהו בלי חללים, וכלשון אדה"ז שמדובר ב"אם אין חלל במצה", ועל דרך שפירשו

הגרא"ח נאה. ועיי"ש (בשיעו"ת סי' ג ס"ק יז) שכן פירשו גם הרע"ב (פ"א דחלה) הרשב"ם (פסחים קיט) וחי' הרו"ה.

אלא ששם מביא גם דברי רב האי גאון ופי' הרא"ש ועוד שפירשו בהדיא שפת ספוגנית יש בה נקבים וחללים, והקשה ע"ז שקשה להבין הטעם שהנקבים מצטרפים. וכתב: "וליישב דברי רבותינו מוכרח לפרש כוונתם דנקבי הספוג הם כ"כ דקים שאינם נראים לעין כלל, ואלו הנקבים הדקים שאנו רואים בפת ספוגי הם באמת דינם כחללים שאינם מצטרפים". ועיי"ש שמביא מתפארת ישראל על משניות שנקבים אלו נקראים "פארען" ונראים רק ע"י זכוכית מגדלת.

ד. שם בעמ' 93 כותב: אמנם מעולם לא שמענו ולא ראינו שיחמירו לנהוג כן. ויש מי שכתב (ראה מוריה גליון לז ע' נה): "שיעור כזית לגר"ח נאה 27 סמ"ק . . 12 סמ"ק (לדברים דרבנן) . . המנהג הפשוט בעיה"ק תובב"א הוא כגר"ח נאה, וכן פסקו רבני ירושלים ת"ו, וכן המנהג ברוב פזורות ישראל . . אמנם הגר"ח נאה חידש דלגבי שיעורי המצוות לא מחשבינן לנקבוביות שבאו על ידי אפיה וכדומה. אך בהא המנהג הפשוט שלא כמותו, וכל גדולי הדור, וכן רוב האחרונים, חלקו עליו".

א) הנה הרב הכותב במוריה שקובע ש"המנהג הפשוט" ו"כל גדולי הדור" וכן "רוב האחרונים" דלא כהגרא"ח – שמו הרב מאיר יהושע בן-מאיר, ואינני מכירו. גם לא כתב מי הם ה"גדולי הדור ורוב האחרונים" שהזכיר. רק זאת ידעתי מה שסיים שם: "ומבירור הסוגיות מוכח התימה שבדבריו כפי שהאריך לחלוק עליו בחזו"א".

על כן נלך ונברר מהי דעת החזו"א. הגרי"י קנייבסקי בס' שיעורין דאורייתא (ענף ג) מאריך להשיג על הגרא"ח, וספר זה כתבו לברר שיטת גיסו החזו"א. אך גם הוא הוצרך לחלק בין "חלל" שאינו מצטרף ל"עשוי כספוג" שמצטרף. וז"ל: "ותנן בעוקצין פת סופגניות משתערת כמו שהוא ופירשו הראשונים ז"ל שהוא לחם שהחמיץ יפה שמלא נקבים נקבים, [אלא שהם קטנים שאינם נראים לעין להדיא, שהנקבים הנראים הוא בכלל הא דתנן אם יש בה חלל ממעך את חללן]", עכ"ל. ועי' עוד שם בהוספות ותיקונים.

וראה מה שהשיב לו הגרא"ח בשיעורי ציון (עמ' יז יח), ובין הדבריו כתב שם: "השיעורין דאורייתא למד הפירוש הזה מתוך השיעו"ת, אלא

שהוסיף נופך מדילי, וכתב שאינם נראים לעין "להדיא". ולא טרח לבאר מה נקרא "להדיא", ומה נקרא "שלא להדיא", ולא ביאר איך משערין לנכות החלל שנקרא "להדיא", איך למעך אותו שלא יצטרף להשיעור אם אסור לכווצו. וכמובן לא אמר כלום דאין הגבלה מצומצמת לנראה להדיא ולא נראה להדיא".

ובאיפת צדק (ענף יח) השיב ע"ז הגריי"ק: "והנה בודאי אין אנו יודעים בדיוק מהו נקב גדול הצריך מיעוץ ומה הן הנקבים קטנים דמשתערין כמו שהן וכמה משניות כאלו לרוב שאין אותנו יודע עד מה וכו'. ובכל כיו"ב לענין דינא צריכים להחמיר עד שיצא הספק מלבו וכו'. ואם יש בו כביצה עדיין צריכין לחתוך חתיכות דקות, וכשרואין נקב הנראה להדיא מנכין מהשיעור כמות זו".

היוצא מזה, שהענין הזה שמשתער כמו שהוא, אינו פשוט כ"כ, שגם הבעל פלוגתא של הגרא"ח נ"ן מודה שלא כל החללים מצטרפים, וקשה להגדיר בוודאות מה כן ומה לא.

ולהעיר, שבשיעורין דאורייתא שם דעתו שמשקל הפת "בערך" כמשקל הקמח, וע"ז חולק השיעורי ציון שם שאינו כן, והאיפת צדק חוזר לחזק דבריו. ואני הצעיר כבר הוכחתי לעיל שמשקל הפת משתנה בהרבה נתונים.

(ב) אחר שכתבתי זה מצאתי בשו"ת אגורה באהלך עולמים (ח"א סי' פה) שג"כ כתב שהאזורים אינם מצטרפים, ולא הזכיר מדברי הגרא"ח נאה, אלא למד כן מעצמו ישר מתוך המשנ"ב. וז"ל: "יש מקום לדון ולהכריע בו דאינו מצטרף להשיעור, הוא מה שמצוי במצה כעין אבעבועות קטנות של אויר, דבזה שפיר נראה דכל אויר אפילו הוא קטן מאוד אינו מצטרף לשום שיעור לא להיתר ולא לאיסור ולא לצאת ידי חיוב, וזהו מה שכתב המשנ"ב בסימן ר"י (סק"א) "היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האזורים שבו נרגשים, האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית", ולשון "שאין האזורים שבו נרגשים" מוכיח דלא איירי רק מהאזורים והנקבים הגדולים שמצויין איזה פעמים בלחם, אלא איירי גם בהאזורים הקטנים מאוד והם אלו שמצויים בכל לחם ולחם כשנסתכל בו היטב, דאף בזה כתב דאינו מצטרף כיון דסוכ"ס הוא אויר ולא לחם. (ולשון "סופגנין" – אף שהיה משמע דמיירי בכעין ספוג דהיינו שאין בו נקבים כלל רק נתפשט ונתפח חומר הלחם לכמו ממשות ממשות של ספוג, מ"מ בהכרח זה אינו

וכמבואר מלשון "שאין האוירים נרגשים" וכנ"ל. וממילא שאין לזה מדבריו אלו סתירה למש"כ בס' תפ"ו (סק"ג ובשעה"צ אות ז) דפת ספוגית משתערת כמות שהיא, דשם אכן איירי בספוגית כעין ספוג (ממש)".

מבואר מדבריו שסובר שאם מפרשים ספוגית "כעין ספוג ממש" זהו בלי נקבים ואוירים ואפי' הקטנים, ומזה מדובר בס' תפ"ו, אבל בס' רי מדובר שיש אוירים קטנים מאד וזה אינו מצטרף.

ג) בעיוניו בהקובץ מוריה הנזכר ראיתי שחידוש הזה לשער כזית מצה ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ לגבי קמח כבר נתחדש בבית מדרשו של הרב בן-מאיר.

ודיברתי עם הרב לוין שליט"א בזה, ואמר לי שיודע שדברי הרמב"ם נאמרו רק בקמח, אבל מאחר שאין לו דרך אחר כיצד לשקול כתב שיעור זה מאחר שיש לו מקור ברמב"ם. וכנראה סובר שמסתמא אין הבדל גדול כ"כ. אמנם לענ"ד אופן חישוב זה מופרך הוא כנ"ל.

ה. ובכן, אחר שהוכחנו שאי אפשר לקבוע משקל המצה ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ, צריך לבאר כיצד כן משערים שיעור כזית. דעת הגרא"ח נאה כבר מבואר לעיל ששיעורו כמשקל המים. אך יש לדעת שגם הוא מודה ששיעורו פחות מזה, שכך כותב בשיעורי ציון (עמ' ע' הערה 5): "הגם שאין משקלם בדיוק כמשקל המים, וגם ממצה לחמץ קצת הפרש במשקל, אבל שיעור מועט הוא וא"א לעמוד עליו. וכדי לברר משקלם בצמצום צריך כלי אומנות ומעבדות רופאים, ע"כ צריך להחמיר אפילו בדרכנו דהוי ספק בחסרון ידיעה".

אך לדעת החולקים צריכין אנו לברר אופן אחר לקבוע שיעור כזית מצה במשקל, בלי לדחקו, ובלי שניתן לו שיעור המקסימלי של משקל המים. ובספרי מחברי זמנינו יש לזה כמה אופנים.

א) החזון איש בקונטרס השיעורים (שם אות יז) כתב: "שיעור המצה צריך לקבוע ע"פ אמד העין, אבל קשה לקבוע משקל, שהמשקל משתנה בין יבש גמור ללח קצת ובין ספוג לעב. וגם אי אפשר לשער במים שהוא מפיל, שאין לחם מפיל כל כך מים כמו ביצה, שהביצה אינה בולעת והלחם בולע מים ואינו מפיל כל כך, ואם המצה מפילה ב' שלישי ביצה יהי' הכזית גדול ביותר. ומ"מ אפשר לקבוע ע"פ משקל שיעור שלא יהי'

בו ספק שיהי' כזית ודאי, אלא שיהי' בזה חומרא שיהי' ע"כ יותר מכזית מצומצם".

ועפ"ז כתב בשיעורי המצוות (שבסוף שיעורין של תורה להגרי"י קנייבסקי, סי' כו): "ע"פ מדידת מרן זצללה"ה התברר כי בחצי מצה רגילה של מכונית [מאשין מצה] יש כזית מצה בריווח". (ולא ניכנס כעת בענין כשרות מצה מכונה לפסח).

ואופן המדידה של החזו"א נתבאר ע"י הגרי"י קנייבסקי במכתב לרב אליהו ויספיש (נדפס על ידו בקונטרס בשנת תשי"ח): "בדבר מה שכתבתי ב"שיעורי המצוות" אני הייתי באותו מעמד שטחנו לפני מרן ז"ל [במכונית שרגילים לטחון בו בשר] מצה וחצי, ואותו קמח ה' ממלא כל כוס רביעית שלנו המחזיק 150 גרם מים ונמצא שבחצי מצה יש כבר כמות של ביצה שלנו, ויש בו כזית לכל הדעות". (הובא במדות ושיעורי תורה) (בניש, פי"ז הערה 14, ועיי"ש בהערות שאחריהן שכתב להעיר על הדיוק שבאופן מדידה זו).

ולהעיר, שממה שהחזו"א בספרו כותב שניתן למדוד נפח המצה במים, לולי הבעיה שמצה בולעת, מוכח שגם האבעבועות המצויות במצה מצטרפת לשיעור, והן בכלל "שאינם נראים לעין להדיא".

(ב) במדות ושיעורי תורה (שם עמ' רעז): "משקל סגולי: במדידה התברר לי שמשקלה הסגולי של מצה בימינו הוא כ-0.5 - 0.55 ממשקל המים. [ההבדלים תלויים במדת דחיסות המצה ובטריותה, אבל אין הבדל משמעותי בין מצה עבודה יד או מצת מכונה]".

ושם בהערה 12 כתב: "אופן המדידה הוא ע"י מדידת עובי המצה במכשיר מדידה מקרומטרי הנקרא "מדיד ורניר". דבר זה נותן לנו מדה מדוייקת של עובי המצה, הכפלת העובי במדות השטח נותנת לנו את מדת הנפח (וכדי לידע את המשקל הסגולי יש לחלק את מדת המשקל במדת הנפח)". עיי"ש הפרטים והתוצאות.

(ג) בספר כזית השלם (עמ' 29 ועמ' 177, הובא בס' מדה נכונה עמ' קעו) כתב שמדד ע"י שנתן חומר אוטם על המצה כדי שלא יספוג, והכניסה במים, ומדד המים שיצאו. וע"פ מדידתו זו מצא שיש שהן אפילו קלות יותר עד 0.45 ממשקל המים.

ו. בעמ' 96 כותב בשיעור רביעית: ולשיעורי הגר"ח נאה (שיעורי תורה סי' ג ס"ו) הוא כלי המחזיק 86 גרם מים, והם 2.9 אונס.

וביתר דיוק, שיעורו 86.4 גרם מים, כלומר סמ"ק. והם 2.92 פלואיד אונס ארה"ב, שהם 3.04 פלואיד אונס אנגלי.

אולם בספר תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו (עמ' צג) כותב: "לשיטת רבינו הזקן אחר החזרה . . . שיעור רביעית הוא לערך 108.84 גרם. לפי פי' הגרא"ח נאה בשיטת רבינו הזקן אחר חזרה . . . שיעור רביעית הוא לערך 86.4 גרם". הרי דעתו שאין הדבר ברור כפירוש הגראח"ג, וניתן לפרש באופן אחר. אמנם כאן הביא רק שיטה אחת, שיטת הגראח"ג.

על כן שאילתי, האם זה בגדר מחלוקת ואח"כ סתם, בתר דאבעיא הדר פשטה? האם כאן חוזר בו וסובר שלמעשה יש להקל ככשיעור הקטן לרביעית – שיעורו של הגראח"ג?



## פשוטו של מקרא

### "וישאוהו במוט"

#### הרב שרגא פייויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' שלח יג, כג ברש"י ד"ה וישאוהו במוט בשנים כותב "ממשמע שנא' וישאוהו במוט איני יודע שהוא בשנים מה ת"ל בשנים בשני מוטות הא כיצד שמונה נטלו אשכול, אחד נטל תאנה ואחד רמון, יהושע וכלב לא נטלו כלום לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו כשם שפריה משונה כך עמה משונה, ואם חפץ אתה לידע כמה משאווי אחד מהם צא ולמד מאבנים שהקימו בגלגל (יהושע ד') הרימו להם איש אבן אחת מן הירדן על שכמו והקימו בגלגל ושקלום רבותינו משקל כל אחת מק סאה וגמירי טונא דמדלי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאווי ממשאווי שמסייעין אותו להרים", ומקורו בגמרא סוטה לד, א.

וצ"ל הרי רש"י כתב אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא (בראשית ג, ח) וא"כ מה ה' קשה לרש"י במקרא שהכריחו לאריכות גדולה זו ולהעתיק בכל הפרטים מה שנאמר בגמרא על

הענין, הרי פשוטו של מקרא לכאורה מובן שלקחו אשכול ענבים ומן הרמונים ומן התאנים, שלקחו דוגמא מפרי הארץ כמו שאמר להם משה והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ (יג, כ) וכן עשו?! ואיפוא נרמז כאן בכתוב שרק עשרה מרגלים לקחו ושנים לא לקחו, וששמונה מהם נטלו אשכול ענבים, וא' נטל תאנה וא' נטל רמון?!

ונראה לבאר הדברים כך:

לרש"י הי' קשה מה שהכתוב מפרט מה שלקחו ואיך שנשאו, שלכאו' זה לגמרי מיותר, הכתוב הי' צריך לומר רק שקיימו מה שאמר להם משה שלקחו מפרי הארץ, ולמה מפרט הכתוב איזה פירות לקחו, למה לא הי' מספיק לומר שלקחו מפרי הארץ? ועוד קשה לרש"י למה מדגיש הכתוב שלקחו רק אשכול אחד, ומה הי' חסר אם הי' כתוב אשכול ענבים מבלי להוסיף מלת "אחד" הרי ממשמע של אשכול ענבים יודעים שהי' רק אחד? ולמה מפרט הכתוב איך שנשאו האשכול? מה זה נוגע ולמה זה חשוב לדעת איך שנשאוהו?

ומכל האריכות בכתוב שלכאו' מיותר, מכריח רש"י לפרש שהכתוב רוצה להדגיש את גודל וכובד הפירות שלקחו ושכל כוונתם היתה להוציא דבה, ולכן מדגיש הכתוב שלקחו רק אשכול אחד, ושנשאוהו במוט בשנים להדגיש את גודל וכובד האשכול, שהוכרחו שמונה לישא אותו, וא"כ מוכרח לומר שגם שאר הפירות שלקחו הי' גדולים ביותר עד שא' לקח תאנה א' וא' נטל רימון א' כי מפני גדלם לא הי' אפשר לא' לקחת יותר מפרי א', ובזה מוכח שכל כוונתם הי' להוציא דבה, וזה מכריח רש"י לומר שיהושע וכלב לא לקחו כלום כי לא רצו להשתתף בעצתם הרעה, ובזה מובן איך שפשוטו של מקרא מכריח פירושו של רש"י עם כל האריכות והעתקת האגדה מגמ' סוטה ליישב פשוטו של מקרא.



# שונות

## מתי מזכירים 'הקדוש ברוך הוא' בתפילה?

### הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת 'יהדותון'  
כפר חב"ד

א. מנהג קדום הוא מזמן הראשונים לברך את החודש בשבת שלפני ראש חודש. חשיבותה של ברכת החודש גורמת לכך שהשבת בה נאמרת תפילה זו נקראת על שמה 'שבת מברכין'.

בנוסף אנו אומרים "יחדשהו הקדוש ברוך הוא עלינו ועל כל עמו ישראל לחיים ולשלום, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה ונאמר אמן", והנה יש לדייק: דבכל התפילות אנו מזכירים אחד משמותיו של ה', ומדוע כאן מזכירים דווקא הכינוי **הקדוש ברוך הוא**?

תחילה יש לראות, איפה עוד מופיע תואר הקב"ה בנוסף התפילה, והנה מופיע גם בעלינו לשבח "ואנחנו כורעים ומשתחוים לפני מלך מלכי המלכים **הקדוש ברוך הוא**", וכן בנוסף 'מי שברך' בקריאת התורה: "הקב"ה ימלא רחמים עליהם להחלימם וכו'". . "ובשכר זה הקב"ה ישמרהו ויצילהו וכו'".

אולם, עדיין לכאורה אין להשוות בין ברכת החודש לעלינו לשבח, כי בעלינו לשבח אנו לא פונים בתפילה ובקשה לה', אלא רק מתארים את גדולתו של הקב"ה לעומת אלילי השקר של שאר העמים, ממילא מובן למה נאמר שם "הקדוש ברוך הוא".

מקום נוסף בו אנו מזכירים "הקדוש ברוך הוא", הוא במשנה<sup>1</sup> שמזכירים לפני קדיש דרבנן: "אמר רבי חנניא בן עקשיא: 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר... ", אך גם כאן זה ממשנה ולא מנוסף התפילה, וננסה להבין מדוע שינו בנוסף ברכת החודש ונקטו דווקא הקדוש ברוך הוא.

ב. והנה, יש להבין תחילה מי חיבר את נוסח ברכת החודש?

(1) מסכת מכות, פרק ג', משנה טז.

אין אפשרות לקבוע באופן ברור אימתי וע"י מי נתקנה תקנת ואמירת 'ברכת החודש'. ברור שמנהג זה לא היה נהוג בימים הקדומים בתקופה שקידשו בית דין את החודש על ידי עדים שראו את מולד הלבנה, שהרי לא הייתה אפשרות להודיע מקודם מתי יקבע ראש חודש, כיון שלא ידעו את יום ראש חודש עד אותו היום. ורק אחר קביעת הבית דין היו שלוחים יוצאים להודיע לעם מתי הוא יום קביעות ראש חודש<sup>2</sup>.

רק משפסקה הסמיכה ורבי הלל הנשיא בנו של רבי יהודה נשיאה תיקן הלוח וקבע ראשי חדשים ועיבור שנים<sup>3</sup>, שייך היה לתקן תקנה זו של הכרזת ראש חודש בשבת שלפניו.

מנהג דומה ל'ברכת החודש' הופיע לראשונה בסדר רב עמרם גאון. לפי אותו מנהג ביום ראש חודש עצמו בין קריאת התורה למוסף, אומר השליח ציבור בקשות ותפילות, ואחר כך אומר השליח ציבור 'בסימן טוב יהא לנו ראש חדש (פלוני יום פלוני ויום פלוני). הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות בכל עת ובכל שעה. לנו ולכל עמו ישראל. הקב"ה יחדשהו וכו'.

נראה שמנהג זה של הגאונים שונה ע"י הקדמונים, שראו שאין כל הציבור מגיע לבית הכנסת בימות החול, והדבר משתקע ביניהם, ולכך תיקנו לאומרו בשבת שלפני ראש חודש, כדי שכל הציבור ישמע את הכרזת ראש חודש, שהוא עיקר ברכת החודש.

המקור הראשון למנהג הנהוג כיום להכריז על ראש חודש בשבת שלפניו, הוא המחזור ויטרי<sup>4</sup>.

מעניין לציין שאף שמנהג אמירת ברכת החודש הובא כאמור ברבים מספרי רבותינו הראשונים, הוא לא נזכר לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך. ואף הרמ"א לא הביא מנהג זה בפירושו בהלכות ראש חודש, אך משמע שנהג לאומרו מכך שהזכיר מנהג זה בדרך אגב בשלושה מקומות. ראשון הפוסקים האחרונים שפסק שיש לנהוג במנהג זה הוא הלבוש<sup>5</sup> ובעקבותיו המגן אברהם<sup>6</sup> והמשנה ברורה<sup>7</sup>. ונזכר בסידור אדה"ז.

(2) ראה בהרחבה מאמר הרב נחום רוזנשטיין, בית מדרש לבירורי הלכה.

(3) ראה רמב"ן בספר המצוות מצוה קנג.

(4) ח"א סי' קצ עמ' 173.

(5) סי' תכא ס"א.

(6) סי' תיז סק"א.

לאור הנ"ל אולי יש לומר, שתקנת ברכת החודש היא אחרי שחז"ל תיקנו הברכות. להם היה הכוח להשתמש בשם ה' ואילו אחריהם לא רצו כנראה להזכיר שם ה' אלא הסתפקו בתואר הקב"ה.

ג. ואולי יש לבאר על פי פנימיות העניינים, דהנה תואר 'הקדוש ברוך הוא' מורכב משני חלקים, קדוש- קדוש ומובדל, ברוך – לשון הברכה והמשכה, מלמעלה למטה. וכמענה הבעש"ט לפרוש על הפסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", שע"י תהלות ישראל נמשך הקדוש ברוך הוא להיות יושב וממשיך למטה בריאות ופרנסה לעם ישראל<sup>8</sup>.

וכפי שמובא במאמר "והמשכילים יבינו" תרל"ט<sup>9</sup>, ביאור תואר הקב"ה: "והנה להבין מ"ש הקב"ה אומר טהור צ"ל השם דקדב"ה שחז"ל קראו את הבורא בשם הקב"ה, קדוש הוא שקדוש ומובדל מגדר עולמות, שאינו כמו הנשמה שממלאה את הגוף שמחיל את הגוף ומתפעלת ממקרי הגוף, אבל על למעלה כתי' אני הוי' לא שניתי שלא יש שום שינוי בין קודם הבריאה לאחר הבריאה, אתה הוא קודם שנבה"ע ואתה הוא לאחר שנברה"ע שהוא קדוש ומובדל, הגם שהחיות הוא מבחי' סוכ"ע מ"מ הוא בבחי' מקיף וגם בהעלם, דאני מלא אך הוא בהעלם. ועל ל' הקבלה יש ג' מדרי' שנק' קדוש, דעת, ת"ת, יסוד, שהוא קו האמצעי שעולה עד הכתר, ובהם יש מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט, דעת הוא מלמטלמ"ע והוא העמקת הדעת בהתבוננות איך שלא שניתי ואתה הוא קודם שנבה"ע ואתה הוא לאחר שנברה"ע, ועי"ז יבוא להתקשרות והתחברות לבחי' קדוש ומובדל, וכמ"ש דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם שבחי' דעת הוא שיהי' התקשרות והתחברות בבחי' קדוש ומובדל, וזהו מלמטלמ"ע, ות"ת ויסוד הוא המשכת קדוש ומובדל מלמעלמ"ט, וזהו קדוש.

וברוך יש בו ב' פירושים, א' שהוא ראש דסדר השתל' שהוא מקור הברכה וזהו ברוך ר"ת ראש ומקור כל ברכה, והוא כמ"ש רחום וחנון לא שהוא מקבל רחמים אלא שנמשך בחי' רחום וכמו"כ חנון, וזהו ברוך שהוא מקור הברכה. והב' כמ"ש והמלך שלמה ברוך שמתברך מבחי' שלמעלה ממנו. וצ"ל ענין שלמה הנה אמרו"ל מלך שהשלום שלו, שלום

(7) שם סק"א.

(8) לקו"ש ח"ז, ש"פ קדושים.

(9) עמ' רסג.

הוא שמחבר ב' ענינים נפרדים שיהיו כאחד, וכמו"כ למעלה אין מלך בלא עם וצ"ל עם עוממות נבראים נפרדים ואיך אפשר להתחבר אלקות עם נבראים נפרדים, זהו שלום שהוא מחבר אותם, וצ"ל ביטול היש, וזהו ברוך שמתברך מבחי' ראש ומקור כל ברכה. ונמצא יש כאן ג' בחי' קדוש ומובדל, וראש ומקור כל ברכה, והמקבל הברכה, וידוע דמקיפ' ופנימי' דבוקים זה בזה, דהמקיף הוא לפ"ע הפנימי. וזהו הקב"ה, קדוש סוכ"ע, וברוך ממכ"ע, שנמשך בדרך מקיף", עכ"ל<sup>10</sup>.

ולכן כאשר רוצים להמשיך ברכה גשמית למטה כבברכת החודש ובמי שברך, משתמשים בתואר הקב"ה שעניינו המשכת הברכה למטה.

וכראייה להנ"ל, ניתן ללמוד מהסיפור שהביא הרבי בשיחת קודש<sup>11</sup> אודות תואר הקדוש ברוך הוא: "לפני שהתפרסם ברבים כצדיק ובעל מופת, היה הבעל שם טוב נוהג להסתובב בכפרים ועיירות בין בני ישראל, כשהוא לבוש בבגדי כפרי פשוט, ומנהגו היה לגשת לכל יהודי, גברים ונשים, צעירים ומבוגרים, ולשאול אותם: מה שלומכם, איך הפרנסה, איך הבריאות – כל זה מתוך מטרה שהם יענו לו: ברוך ה', תודה לא-ל, ושאר ביטויי הודאה ושבח לבורא העולם.

ארע פעם והוא הגיע לישוב מסוים, שם בחדר הסמוך לבית הכנסת, ישב יהודי קשיש, תלמיד חכם גדול, שישב והגה בתורה יומם ולילה במשך יותר מחמישים שנה. יהודי זה למד תורה בפרישות ובקדושה. הוא היה יושב כל היום בתענית, כשהוא מעוטר בטלית ותפילין, ורק לאחר תפלת ערבית היה טועם מעט לחם ומים.

ניגש הבעל שם טוב אל אותו גאון-פרוש, ושאל אותו, כהרגלו: רבי, איך הבריאות, האם יש לך די אוכל ושתיה... היהודי שהיה עסוק בלימוד התורה, אפילו לא הביט לכיוונו של הבעל שם טוב.

הבעל שם טוב לא הרפה, ושאל אותו שוב ושוב, איך הפרנסה, איך הבריאות – עד שפקעה סבלנותו של הגאון, והוא סימן בידו לבעל שם טוב, כשהוא מורה אל עבר הדלת, כאומר לו: "לך מכאן"...

אמר לו הבעל שם טוב: רבי, מדוע אינכם נותנים לבורא העולם את הפרנסה שלו?...

(10) ועיין עוד בנושא זה בשורש מצוות התפילה להצ"צ.

(11) לקו"ש ח"ז, ש"פ קדושים.

כשהגאון שמע ביטוי שכזה, הוא עמד כמבולבל. עומד יהודי פשוט, ומדבר על הפרנסה של הקב"ה?...?

הבעל שם טוב שהכיר במחשבותיו אמר לו: ראה, עם ישראל מתפרנס – על ידי הקב"ה. הוא מפרנס אותם. אך מי מפרנס כביכול את הקב"ה?

אומר על כך דוד המלך בתהילים "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל". הקב"ה הוא קדוש, "אתה קדוש", הוא מרומם ונעלה מכל הבריאה. כיצד גורמים לו להקב"ה להיות "יושב", כיצד מביאים למצב בו הקב"ה כביכול "יירד" מהאופן בו הוא "אתה קדוש", שהוא נעלה מהעולמות, כיצד גורמים לכך שהקב"ה יהיה קרוב יותר לבריאה, כמו אדם היושב, שהוא קרוב יותר לקרקע מאשר אדם העומד – הרי זה על ידי "תהלות ישראל", על ידי השבחים והתהילות שעם ישראל אומר על הקב"ה. "ואתה קדוש", אתה "יושב", על ידי "תהלות ישראל".

על ידי שיהודי מודה להקב"ה על הבריאות, הפרנסה, על הדברים הגשמיים שיש לו – על ידי "תהלות ישראל" – הקב"ה נעשה "יושב". ובשכר זה הוא מעניק לעם ישראל ילדים, בריאות ופרנסה בהרחבה<sup>12</sup>, עכ"ל.

ד. ועצ"ע לגבי תפילת שמו"ע, דהרי גם שם מבקשים דברים גשמיים ולא בתואר הקב"ה, אלא בשם אחר.

ואולי יש לומר החילוק בין ברכת החודש לשמונה עשרה, ולדייק מדוע אומרים בברכת החודש "יחדשהו הקדוש ברוך הוא" דווקא לאחר שנבין מהות יום ראש חודש ומה השוני בין ראש חודש לשאר מצוות והוראות ה'.

דהנה, קביעות ראש חודש תלוי רק בדעת בין דין ולא על פי ציווי ה', על ידי זה שאנשי בית הדין קובעים את היום הספציפי לראש חודש, אותו יום נהיה ראש חודש. עד כדי, כפי שנאמר "כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ראש השנה ואימתי יום הכיפורים, הקב"ה אומר להם לי אתם שואלים, אני ואתם נלך אצל בין דין של

מטה"13. ועוד, גם אם בית דין קידשו את החודש וטעו בחישוב הימים – החודש מקודש וחייבין לתקן המועדות על פי היום שקדשו בו"14.

שאר המצוות וכיו"ב מגיעים על ידי ציווי ה', ראש חודש זהו הדבר היחיד שנקבע על ידי עם ישראל, על ידי האנשים, ולכן כאשר באים לברך את החודש – מברכים מהזווית מלמטה למעלה, מהזווית של העם המברך – שאצלו שם ה' מתבטא בתואר קדוש ומובדל – הקדוש ברוך הוא"15.




---

(13) שם, חכ"ד, עמ' 222.

(14) שם, חט"ז עמ' 98.

(15) ראה עוד בנושא: התועדות ש"פ קדושים תשד"מ סעיף ז ואילך.

## סידור אדה"ז ווילנא תרכ"ח, שהיה שייך לאדמו"ר מהר"ש

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

לפני כשבועיים זכיתי לבקר במוסקבה בספריית שניאורסון, אוסף הספרים של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ובנו אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע. ראיתי שם סידור אדה"ז מדפוס לא ידוע, וארשום בזה כמה דברים.

מדובר ב"סדר תפלה מסודר על פי נוסח הקדוש האר"י זללה"ה, עם דיני נטילת ידים ודיני ברכת הנהנין. . מהרב הגאון. . מוה' שניאור זלמן נבג"מ מלאדי", ווילנא תרכ"ח (1868) 1.

יש הרבה דברים מיוחדים בסידור הזה:

### תיקון הרישום המשובש

א. דפוס הזה מופיע ברישום משובש בספר 'הסידור' עמ' שיט (מס' יז, ב): "סדר שני המאורות. . . אספם ולקטם... הראד"ל". זה נרשם על-פי איזכור שב'סדר שני המאורות' (שנרשם שם עמ' שכ מס' כא). אמנם עכשיו שהסידור נמצא בידינו אפשר לתקן את שם הסידור ולהוסיף כל שאר הפרטים.

### מתברר ש'נתיב החיים' נדפס כבר בשנת תרכ"ח

ב. בדף השער נכתב עוד: "ונלוה אליו ספר דרך החיים. . . ונוסף עליו ספר נתיב החיים מהרב הג' כו' מהו' אברהם דוד לאווט נ"י בעהמ"ח ספר קב ונקי על סדר גיטין, בו נקבצו כל הדינים משולחן ערוך הרב אדמו"ר מלאדי הנ"ל שהכריעם הרב ז"ל שלא כהכרעת הדה"ח".

בקשר לספר הזה כותב הרשד"ב לוין ('הגהות לסדור רבנו הזקן' עמ' 6-7): "כבר בשנת תר"ל [כשנתיים אחרי הדפסת ספרו 'קב נקי'. . . ]

(1 אפשר לראות את הסידור כאן:

סיים את עריכת החיבור 'נתיב החיים' . . חיבור זה נדפס לראשונה, בצירוף לסידור רבנו הזקן (ווילנא תרל"ג), בשם סדר שני המאורות. בתחלתו נדפסה 'התנצלות המלקט' של הגרא"ד לאוואוט, בתאריך 'היום יום ו' עש"ק לסדר ואתחנן אל ה' שנת מסוד"ר היט"ב בדר"ך חיי"ם לפ"ק' [תר"ל]."

אמנם כעת מתברר שהספר כבר נדפס לראשונה בשנת תרכ"ח. ולפי זה צריך להוריד את האות בי"ת מ'(ב)דרך חיים', ואז זה מתאים לשנת תרכ"ח.

### כבר לפני הראד"ל הוסיפו סליחות ופיוטים לסידור אדה"ז

ג. כשבא הרא"ד לאוואוט לתאר "המעלות שבסידור תורה אור" ('פסקי פרי מגדים' עמ' תיט, ומשמם בראש סדור 'תורה אור'), הוא כותב: "בעז"ה בשנת תרמ"ז הוצאתי לאור סדור תו"א ושערי תפלה נדפס בוילנא בדפוס האלמנה והאחים ראם, ואלו הן המעלות שבסדור הזה: נחלק על שני חלקים ונכרכים בכרך אחד. החלק הראשון אין בו רק מה שהיה בסדור הראשון שנדפס בקאפוסט בחיי אדמו"ר הזקן ז"ל, והחלק השני כולל כמה ענינים נוספות על הסדור הנ"ל. א) הנוסחאות והדינים והמנהגים והתיבות והנקודות שבחלק הראשון הם כמו שיסדם אדמו"ר הזקן ובהגה מדויקת, וקדימה ואיחור הכל כסדר, וכל הנוסף על הסדור הישן הנ"ל באו כאן בחלק השני . . ."

מהנ"ל משמע לכאורה שהרא"ד לאוואוט היה הראשון שהחליט להוסיף לסידור אדה"ז את הסליחות בתור חלק שני. וזאת על יסוד שיטתו (בסוף ההקדמה ל'שער הכולל'): "גם לא הביא בהסדור כל מה שלא מצא לחדש בהם איזה דבר, כמו הסליחות והפזמונים והפיוטים וכדומה, והרוצה לאמרם כמנהגם ימצאו אותם בשארי סדורים. לכן העמדתי כמה ענינים בחלק השני (דלא כהטועים לאמר שכל מה שלא הביא בהסדור אין לאמרם) . . ."

אמנם עכשיו מתברר שכבר בסידור שהופיע בשנת תרכ"ח הוסיפו את הסליחות וכיו"ב. ומעתה מתפרשים דברי הרא"ד לאוואוט באופן אחר לגמרי: כוונתו לומר שבסידורים קודמים אין להבחין מה הם הדברים שאדה"ז הכניסם לסידור, ואיזהו ניתוספו אח"כ, ואילו בסידור 'תורה אור' הוא הפרידם לגמרי, ו"כל הנוסף על הסדור הישן הנ"ל באו כאן בחלק השני".

חבל שברשימה הביבליוגרפית של ר"י יודלוב שבספר 'הסידור', הוא לא הקפיד לרשום פרטים כאלו.

### ע"פ סידור זה יתבארו כמה מההגהות ה'צמח צדק' לסידור

ד. בספר 'הסידור' (עמ' ריב ואילך) ניסיתי לבאר את הגהות ה'צמח צדק' לסידור (סידור 'תורה אור' עמ' רמא), בהשוואה לנוסחאות אחרות או שיבושים שנדפסו בסידורים טשערנאוויץ תרי"ג וקאפוסט תקע"ו. אמנם נשארו כמה הגהות שאין בהם שינוי לעומת הדפוסים הנ"ל, ולא ידעתי לבארם, וצינתי עליהם בהערה: "אינו ברור מה בא לתקן". מאז נתגלו עוד דפוסים ישנים, ועל פיהם נתבארו עוד כמה מהם (ואכמ"ל). ועדיין נשארו כמה מהם סתומים.

ובדקתי עכשיו בסידור הזה, ולאחרי עיון מתבארים עוד כמה הגהות. ואפרט אותם כאן:

א. בהגהות ה'צמח צדק': (ז) בקדיש נ"ב לעלם" ('הסידור' עמ' רטו הערה 188) – בסידור זה בקדיש שאחרי ישתבח ואחרי ובא לציון נדפס: "לעלם" עם קמ"ץ.

ב. שם: "ויתפאָר ויתרוּם" (שם הערה 190) – בסידור זה שם נדפס: "ויתפאָר ויתרוּם", שניהם בפת"ח.

ג. "ט) ב'הפותח יד', את זכר שאריתנו, נ"ב את זְכָר" (שם עמ' רטז הערה 191) – בסידור זה שם נדפס: "זְכָר" בציר"י תחת הזי"ן.

ד. "כב) כגונא . . . [בנשמתי]ן" (שם עמ' ריח נשמטה ההערה) – בסידור זה שם נדפס: "תְּדָתִין".

ה. "כז) בברכה מעין שלש: רחם נא, נ"ב כצ"ל" (שם הערה 208) – בסידור זה שם נדפס: "רחם (נא)".

בסידור תקס"ג נמצא בכל הנ"ל כתיקונו של ה'צמח צדק'. ולכאורה זה מחזק את מה שכתב הרא"ח נאה שלמרות הידוע שההגהות הנ"ל הועתקו מההגהות של רבינו הגדול ז"ל שהגיה בעצמו, אמנם "לדעתנו נמצא בתוך ההגהות גם הגהות הצ"צ עצמו" (ראה 'הסידור' עמ' ריג, ושם עמ' ריט הערה 209). וכיון שבסידור תקס"ג זה נמצא כהוגן, מסתבר לומר שבדפוסים מאוחרים יותר נשתבש. ולפי זה י"ל שהסידור הזה שנדפס לאחרי הסתלקות ה'צמח צדק' משקף איזה דפוס או כמה דפוסים שכבר נדפסו בחייו.

### ריבוי הגהות בגליונות הסידור

ה. הדבר הכי מיוחד שבסידור זה הוא שגליונותיו מלאים תיקונים לכל הסידור. צורת ההגהות והכמות שלהן מוכיח בעליל שלא מדובר בתיקונים דרך-אגב, אלא למישהו שניסה להגיה את הסידור באופן יסודי מאד, מהחל ועד כלה. ישנם תיקונים לניקוד ואף לנוסח שבסידור, למאמרי החסידות, ואף להוראות ולהלכות שבסידור. רוב המכריע של ההגהות בנוסח הם דברים שבדפוס זה שאינם מתאימים לנוסח אדמו"ר הזקן שבדפוסים הקודמים, וזה פלא שנדפס סידור אדמו"ר הזקן וכל כך הרבה דברים אינם בנוסח אדה"ז. יש להצטער שהסורק לא התייחס להגהות, ועל כן הרבה מהם כלל לא נראים בסריקה.

דבר ראשון חשבתי שאולי מדובר בהעתק ההגהות של ה'צמח צדק' לסידור. ולמרות שישנם כמה הגהות חופפים, הרי שהרבה מן ההגהות של ה'צמח צדק' לא נמצאים בין הגהות הללו.

אמנם הרי ודאי שהסידור היה בבעלות של אדמו"ר מהר"ש, ויעיד על זה החותמת שלו בסוף הסידור בעמוד שלפני "הקדמת הגאון המחבר דרך החיים". וגם בראש הסידור כתוב ברוסית שהסידור שייך למענדל שניאורסאהן, בתוספת שנת 1844 (תרמ"ד). ועוד העירני חכ"א: "מצויין גם שם העיר שהוא קיבל את זה אבל את זה כבר לא הצלחתי לפענח". ובאם כך אולי הכוונה להרמ"מ בן אדמו"ר מהר"ש, שקיבל את הסידור מירושת אדמו"ר מהר"ש.

אמנם כתב לי הרשד"ב לויין: "לא, זה לא כתי"ק. הרי כתוב בתחלתו שם בעליו, אלא שהכתב אינו ברור, ומה שאפשר לקרוא בו הוא: שייך להרבני המופלג המפורסם כו' מו"ה [ . . ] נ"י עפשטיין מאזאקלו [ . . ]". אבל לאור הנ"ל נצטרך לומר שאדמו"ר מהר"ש קיבל או קנה את הסידור מהרב עפשטיין.

שוב חשבתי שאולי שימש סידור זה לעותק שאותו הגיה הרא"ד לאוואוט כשהכין את הסידור 'תורה אור' שלו. אמנם זה אינו שהרי ב'נתיב החיים' ישנם הגהות על דברי הרא"ד לאוואוט שלא תוקנו בדפוסים שלאחרי זה (ראה סי' א סק"ט, סי' כט סק"ג, סי' סד סק"ד ועוד).

אין לי גישה לכתבי-יד, וגם אינני מומחה לכתבי-יד, אבל היה מן הראוי שהמומחים ישוו את ההגהות לכתבי-יד שונים, אולי יתברר מי הוא בעל ההגהות הללו.

לתועלת קוראי הגליון צירפתי לכאן שני עמודים שימחישו את היקף וסוג ההגהות שבגליונות הסידור.



סדר עבודה

232

לו שנים עשר שבטים אהובי עליון עמוסים מבסמן נקראו : שמת על לוי  
לנות חן וחסד ומכל אחיו בטר לו עמרת : עמרים נבחר מזרע לוי אהרן  
קדוש יהוה לשרתך קדשת : פארתו בבגדי שרר ובקרבנותיו הפר בעסק :  
ציץ ומעיל השן ואפוד פתונת ומכנסים בד מצנפת ואבנט : קרבנות פרים  
ועולות בבשים ושחיטת שעירים ונתוח אילים : ריח קמורת רוחק מלקחת  
ובעור גחלים וזריקת דם וספירת יושר : שועת קמורת ותפלת אמת וקדשתו  
מכפרת עונותינו : תוכן בוין ועריכת אבן מחוגר בכלם : כמלאך  
מיכאל משרת :

מוסד ע"פ תשר"ק וע"פ א"ב

הכפרת פל אלה לקבוד אהרן פלי כפרה לישראל שמתו ועל ידו סליחת  
העון נתת תחת אהרן מגועו יעמוד לשרת לפניך ביום הקליחה  
תורת מעשה ועבודת היום שבעת ימים בזבולנו ילמוד ומזין עליו שלישי  
ושביעי : שלומי זקני עם וחקמי אחיו הבדנים תמיד יסוככוהו עד בא יום  
העשור (וערב וס הפורים שחרית משביעין אותו במי ששגן שמו בפית  
הזה שלא ישנה מפל מה שאמרו לו שמא יש בלבב צד מינות הוא פורש  
ובוכה על שחשדוהו והם פורשים ובוכים שחשדו למי שמעשיו סתומים  
שמא אין בקבו כלום) ואומרים לו ראה לפני מי אתה נכנס למקום אש  
להבת שלחבת : קהל ערתנו עליך יסוככו ועל ידך תהא סליחתנו : צוהו  
והדיניוהו עד בא יום העשור (וערב יום הכפרים שחרית היו מעמידין אותו  
בשער המזרח ומעבירים לפניו פרים ואילים וכבשים) כדי שיהא מביר  
ורגיר בעבודה : פרשו לו סדין של בוין בהגיע עת שחיטת כבש התמיד  
לעשות מחיצה בינו ובין העם עושה מצוה באימה ויראה ובדק עצמו  
מחוצצי מבילה שש על מצוה לקים דתו ופשט בגדי חול וירד וטבל ועלה  
ונסתפג כמו שהזכיר נתנו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו ומקתון  
של זהב מיד מקבל את כבש התמיד ושוחטו : רוב שנים ומנית לאחר  
למזור השחיטה ומקבל את הדם וזרקו על המזבח במצותו : לפנים להיכל  
יכנסו להיטיב חמש גרות ולהקטיר קמורת הבוקר ולהיטיב את שתי  
הגרות הנשארות ויצא והקריב את הראש ואת האברים כמצותן (ומקטיר  
מנחת התמיד כמשפטם) : ככל יום נעשה (מנחת הסולת) ממנחת חביתין  
וינסך את היין בכל כלי שיר ואחר התמיד מקריב פר העולה ושבעת  
הכבשים של מוסף היום ומנחתם (לשבת) וביום השבת מקריב קודם מוסף  
היום כבשים של מוסף שבת ומנחתם (ועולה לחם הפנים ומקטיר הבזיכין  
כמשפטן) : יבא מיד קבית הפרה ובקודש היתה ופרשו לו סדין של בוין

## הכוונה הכללית בהמ"ב מסעות

### ד"ר ברוך טראפלער

תושב השכונה

בפ' מסעי בתחלתה עה"פ אלה מסעי בני"י איתא ברש"י שם (ד"ה אלה מסעי) שלמה נכתבו המסעות הללו – כל המ"ב מסעות דלכאורה מיותר הוא הדבר ואין צורך בכל הרשימה הארוכה – אלא שנכתב להודיע חסדיו של הקב"ה שאף על פי שבנ"י היו נוסעים במדבר ארבעים שנה אל תחשוב שהיו מטולטלים וסחופים כל הזמן אלא תדע שמכל המ' מסעות אתה צריך קודם להוציא י"ד מסעות מרעמסס עד רתמה כיון שרק בואם לרתמה נגזרה הגזירה שיהיו רועים במדבר ארבעים שנה כיון שמשם נשתלחו המרגלים (ורש"י מביא ראי' להוכיח שמשם נשתלחו) ועוד אתה צריך להוציא החשבון כל הח' מסעות שנסעו מהר ההר עד ערבות מואב לאחר מיתת אהרן שזה היה בשנת ארבעים יוצא שבפעול במשך כל הל"ח שנה שבינתיים נסעו רק עשרים מסעות, זהו תוכן דברי רש"י. ואח"כ ממשיך רש"י להביא עוד פירוש להסביר התופעה של רשימת המסעות.

אך לכאורה פירוש רש"י אינו מתרץ את כל הקושיא כי א"כ היו צריכים למנות רק את הכ' מסעות שבמשך הל"ח שנה שהם משתרעים על פני עיקר זמן השהי' במדבר כל הל"ח שנים רובו ככולו של הזמן. ומ"ה גם שזה כל התוכן להורות שלא היו רק כ' מסעות בעצם ולא היה כזה טלטול – ומניית כל המ' מסעות לכאורה סותר לתוכן זה כי זה נותן רושם של הרבה טלטולים ונדודים.

ויש ליישב כל זה ע"פ המובן הרוחני של הפסוק וכידוע שהרבה דברים הנגלה אינם מובנים כל צרכם ורק אחרי הבנתם הפנימית והרוחנית של הדברים איך שהדברים הם בשורשם בפנימיות התורה אפשר לעמוד על בוריים, (וראה שערי ישיבה – שהוא רשימת הרבי על סוגיית שניים אוחזין בטלית – בתחילתו) והוא ע"פ מה דאיתא בשל"ה עה"פ (של"ה ח"ג דף עז בדפוס הישן) שזה שהקב"ה גזר על האדם שהוא ומשפחתו ייטלטלו ממקום למקום זהו לטובת האדם עצמו כדי שהקדושה תתפשט בכל מקום שאליו יגיע ע"ד שאמרו חז"ל גלו לאדום שכינה עימהם.

כי כל העוונות מגיעים בשורשם מחטא עץ הדעת עד אז היתה השכינה שורה בין התחתונים ומיום שהמרה אדם את פי הוי' בחטא עץ הדעת מיום זה התחילו הקליפות לשלוט בעולם וזהו מקור כל הרע וכל העוונות נמשכים בעוון גדול זה ולכן מוצאים שאחרי שאדם חטא הופיע אליו ה' בלשון "אַיִפָּה" להורות שמקור כל החטאים כולם כולל חטא המרגלים שגרם לישראל להיות רועים במדבר ארבעים שנה הכל נובע מחטא עץ הדעת.

ולכן מוטל על האדם לחזור ולהביא את גילוי השכינה בעולם והוא סיבת הגזירה שלפעמים צריך האדם להיגלות ממקום למקום כדי שלכל מקום שאליו יגיע יגלה שם את אלוקותו ית'.

ועפ"ז י"ל שלכן מנה הכתוב את כל המסעות כי אם היה רק מתחיל למנות מרתמה והלאה והיה מחסיר הי"ד מסעות הראשונות הייתי אומר שכל המסעות הנוספות המנויות בכתוב הם רק תוצאה מחטא המרגלים ותו לא אך אחרי שמנאם הכתוב מתחלתם רואים ברור שיש כאן כוונה יותר כללית וכנ"ל מדברי השל"ה.

ועפ"ז יומתק מדוע התחיל הכתוב אלה מסעי במלת אלה, כי אלה בגמטריא "אַיִפָּה" המורה על חטא עץ הדעת כנ"ל ודוק.



## מאמרי ומכתב הרבי בקשר לג' תמוז

### הרב מיכאל זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בעמדנו לפני עשרים שנה מיום ג' תמוז תשנ"ד, הנה יש לעיין בתורת רבינו בענינא דיומא.

ראשית כל, הנה ביום ג' תמוז שנת תש"י, שנת הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, כתב הרבי מכתב בנוגע מעלת נשיאי ישראל ונשיאי חב"ד בפרט:

"רבים המחפשים ומבארים מעלות וגדולת נשיאי חב"ד בכלל, ונשיא דורנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בפרט בענינים שונים.

. . חשוב הוא ביחוד משום שנוגע ביותר, וביחוד לנו, קהל חסידי ומקושריו. וזהו – מה שהוא הוא הנשיא, ונשיא חב"ד.

כי – נשיא בכלל, נקרא ראש אלפי ישראל, הוא בחינת ראש ומוח לגביהם, וממנו היא יניקה וחיות שלהם. ועל ידי הדביקה בו קשורים ומיוחדים הם בשרשם למעלה מעלה.

. . מאז ועד עתה ענין הנהגת נשיאי חב"ד, מן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ועד בכלל, אשר כללו כל הסוגים והחילוקים: השפיעו בפנימיות ובמקיף, בתורה עבודה וגמ"ח, ברוחניות ובגשמיות. ובמילא היתה התקשרותם עם השייכים אליהם בכל תרי"ג אברי נפש וגוף המקושרים.

ועל כל אחד ואחת מאתנו כולנו לדעת, היינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש השרש עד למעלה מעלה כו".

\* \* \*

ועתה יש לעיין במאמרי חסידות שהרבי אמר בהזדמנויות שונות של ימי ג' תמוז לתקופות השנים. והוא ד"ה יהי ה' אלוקינו עמנו.

והנה מאמר זה הוא מיוסד על מה שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר לפני נסיעתו לקסטרמה בשנת תרפ"ז.

במשך השנים אמר הרבי מאמר ד"ה זה. בשנת תשכ"ד, חל ג' תמוז בש"פ קרח, ואז אמר הרבי מאמר שפתח בדברי המתחיל יהי ה"א. תוכן של המאמר עוסק בביאור ענין פתיחת המאמר – הפסוק כולו – "יהי ה' אלקינו עמנו וגו' . . ואל יטשנו".

והנה בשנת תשכ"ח, חל ג' תמוז בש"פ קרח, וגם אז פתח הרבי המאמר בד"ה יהי ה"א וגו'. ומיד עבר לתוכן הפרשה – פרשת קרח. ולסיום המאמר חזר לנושא התחלת המאמר.

בשנת תשל"א חל ג' תמוז בש"פ קרח ותוכן המאמר כולו מוסב על תוכן הפרשה.

בשנת תשל"ח, התקיימו ההתוועדויות במוצאי שבת. בעת ההתוועדות מוצש"ק פ' קרח אמר הרבי המאמר ד"ה יהי ה"א וגו' והזכיר כל א'

מרבתינו נשיאנו מהבעש"ט והה"מ ונשיאי חב"ד לדורותם [לבד כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, ויש לחפש בהקלטה](!). בדרך כלל זהו דבר נדיר, שהרי כידוע שעל דרך הרגיל ה'י' נהוג אצל הרבי להזכיר מתורתו כל רבותינו (רק) במאמרי ראש השנה ועשירי בשבט. רוב כולו של המאמר דשנת תשל"ח עסוק בענין תוכן פתיחת המאמר. ובאמצע המאמר מקשר זה הרבי עם נושא של פרשת קרח (הפרשה של אותו הבוקר).

ועד"ז בשנת תשמ"ה, תשמ"ח חל ג' תמוז בש"פ קרח ותוכן המאמר כולו מוסב על תוכן הפרשה.

ונחזור לתקופות שנות תשכ"ד ותשל"ח:

ויש לומר בדא"פ ע"פ שיחתו של הרבי (יו"ד שבט תשכ"ד<sup>1</sup>) בנוגע לשיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ<sup>2</sup> בנוגע לשלשה ה"יד"ות. יד החזקה יד הגדולה ויד הרמה. שיש ג' תקופות של "יד" שנה.

והנה בשיחת יו"ד שבט (תשכ"ד) אומר הרבי שזה עתה נגמרת תקופה הראשונה – "יד החזקה" ומתחילה תקופת "יד הגדולה", "וירא ישראל את היד הגדולה", וללא הבט איפה שאוחזים עם העבודה דיד החזקה, הנה תחלת עתה תקופה חדשה.

וע"פ חשבון זה יוצא ששנת תשל"ח התחילה תקופה השלישית – יד הרמה. וכמבואר בחסידות<sup>3</sup> שזהו ענינו דגאולה. ועפ"ז יובהר ג"כ מה שאצל הרבי היו הוראות מיוחדות בנוגע שלימות הארץ, התייסדות צבאות השם" מבוסס על הפסק "והשיב לב אבות על בנים", ס"ת הכללי, אחדות ישראל, לימוד הרמב"ם ["דבר ה' הלכה דבר ה' זו הקץ"<sup>4</sup> – מס' שבת], רגע של שתיקה<sup>5</sup>, ז' מצות בני נח, חלוקת הצדקה ["גדולה"<sup>6</sup> צדקה שמקרבת את הגאולה"] ועוד ועוד.

(1) שיחה ו'.

(2) שיחת ג' תמוז תש"א (סה"ש תש"א ס"ע 134).

(3) ראה לקו"ת נשא כו, א: וירם קרן משיחו זהו יד הרמה.

(4) שבת קלה, ב.

(5) החל מחדש תשרי תשמ"ג.

(6) בבא בתרא י, א.

ועפ"ז י"ל בדרך אפשר מ"ש לעיל בנוגע למאמרי ג' תמוז תשכ"ד [סיום תקופה הראשונה – "יד החזקה"]; תשל"ח [סיום תקופת התחלת תקופה הג']].

אגב, כשמעיינים בהמאמר של ד"ה יהי ה"א תשל"ח, הנה הרבי מכניס שם ביאור הנפלא בנוגע המדרש בדבר מה שנכנסו להיכל המלך, והפקח אמר "אנא נסיב מלכא" וענינו בעבודת השם. והוא הוא המאמר של יא ניסן תשל"א – ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א שהוא מוגה מהרבי.



## הוספות לס' "תניא באורייתא"

**הרב יוסף יצחק אלפרוביץ**

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליא

### פרק לח – חוקת

בפרקנו מבאר ענין הכוונה, ושזו נחלקת לשתי מדריגות: א) כוונת "מי שדעתו יפה לדעת את ה' ולהתבונן" וכו', ב) כוונת "מי שדעתו קצרה לידע ולהתבונן" וכו'.

ולהעיר מזהר פרשתנו (קפד, א): "חשיבו דילהון דצדיקייא דידיעי עקרא דמלה ועובדא וידעי לכוונא לבא ורעותא יתיר מאלין אחרין דלא ידעי כל כך . . . אלין דלא ידעי עקרא דעובדא כולי האי . . . ואלין דידיעי ומכווני לבא ורעותא" וכו'. וראה זהר שם (קפג, ב) הקשר דענין זה לפרשתנו. ואוי"ל עוד, שבזהר מפורש (כנ"ל) שהמדריגה הנעלית יותר בכוונה היא מעלת ומדריגת "צדיקייא" דוקא, וכן בתניא, תיכף לאח"ז (בריש פרק לט), מקשר מדריגת כוונה זו למעלת נשמות הצדיקים.

### פרק לט – בלק

לכל לראש, כמה ענינים מפרקנו מתבארים בה"חסידישער פרשה" – לקו"ת פרשתנו:

א) בריש פרקנו מבאר הטעם שהמלאכים נקראים בשם חיות ובהמות ומעלת הנשמות על המלאכים, ושמדור הנשמות הוא בעולם הבריאה, ומדור המלאכים (בכלל) הוא ביצירה, וההבדל שביניהן.

וראה מענין זה בלקו"ת ריש פרשתנו (סז, א-ג). ואולי יש להוסיף, שע"פ המבואר שם, יובן ג"כ דיוק הלשון בפרקנו שהמלאכים נק' בשם

כו', "בשם" דייקא, ואיך הוספת תיבה זו מוסיפה בהבנת מדריגת המלאכים ביחס לנשמות.

(ב) בפרקנו מבאר ענין העלי' לנשמות דבי"ע לאצילות לפרקים ועתים, ומציין לפע"ח בקבלת שבת.

והנה אדה"ז מוסיף מ"מ כשמתוסף ביאור עי"ז (לקו"ש ח"ט ע' 117 הערה 24). והרי קשר ענין העלי' לאצילות וקבלת שבת נתבאר בלקו"ת פרשתנו (עב, ב ואילך. וראה שם פינחס עט, ג). וראה שם בהר מד, א שלכן אומרים בקבלת שבת ג"פ הבו (הן ב"שירו לה' שיר חדש" - תהלים צו, ז-ט, והן ב"מזמור לדוד" - שם כט, א - ב) כנגד ג' עולמות בי"ע עד "השתחוו לה' בהדרת קדש" שהוא בחי' אצילות, ולכן הר"ת של "השתחוו לה' בהדרת קדש" הוא "קבלה", דהיינו קבלת שבת שאז הוא עליית בי"ע לאצילות.

(ג) בפרקנו מבאר הטעם שתפלת שמו"ע, ובפרט ההשתחוואות שבה, הוא בחי' אצילות, כי "הוא ענין ביטול באורו ית". וגם עד"ז מצינו בלקו"ת פרשתנו (עא, א - בסוף אות ב').

\* \* \*

עוד שתי נקודות מעניינות:

(א) הפסוק הראשון המובא בפרקנו הוא "ופני ארי' אל הימין וגו'" (יחזקאל א, י). ומבואר בגמ' (ברכות יב, ב) שמעלת ארי' קשורה לפרשת בלק: "בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע. . . משום דכתיב בה (כד, ט) האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו".

(ב) בפרקנו מבאר ע"ד העוסק שלא לשמה, ומסיים "ולכן ארז"ל לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה. . . ולכן לעולם יעסוק אדם כו'". ומבואר בגמ' (בזיר כג, ב) שדבר זה אנו למדין מבלק: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצאה ממנו רות".

ובפרטיות יותר, בפרקנו מבאר ב' מדריגות בשלא לשמה גופא: (א) שאינו עוסק לשמה למלאות רצונו לבד אף שאינו עוסק לשום פני' (ובמ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב מפרש שמדרי' העושה סתם שכותב בסוף פרקנו היינו ג"כ מדריגה זו), (ב) שעוסק שלא לשמה ממש

לשום איזו פני'. ומסיים פעמיים – על כל א' מהמדריגות הנ"ל בפני עצמו – שע"ז נא' "לעולם יעסוק אדם", עיי"ש.

ואוי"ל דגם כל זה קשור לבלק, דהנה בפרש"י (שם) ד"קרבנותיו של בלק הוו שלא לשם מצוה". והרי מסתימות לשון רש"י ד"הווא שלא לשם מצוה" (ותו לא) משמע קצת דעצם הדבר שלא הי' לשם מצוה הוא החסרון (כמדריגה הא' בשלא לשמה). משא"כ מלשון התוס' ד"ה ארבעים (שם. וראה גם תוד"ה לעולם, סוטה כב, ב) "והיינו שלא לשמה דהקריבן כדי לקלל ישראל" – מוכרח שהי' לשום פני' (כמדריגה הב' בשלא לשמה).



## מצות יראה אצל הקב"ה כבי'

**הרב משה רבינוביץ**

ברוקלין, נ.י.

כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ באור התורה בא ע' רצג:

"וגם למעלה י"ל כן ע"ד שכמדומה שראיתי בספר א' דהנה הקב"ה מקיים כל המצות, **א"כ איך שייך יראה למעלה** כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים א"כ שייך כביכול יראה למעלה על שיהיו ישראל צדיקים ולא יפלו ממדריגתם ח"ו וכמ"ש מי יתן והי' לבבם זה כו', וע"כ הי' שייך ג"כ הדילוג של הקב"ה ונק' חפזון השכינה למהר שלא ישתקעו ח"ו בחלק החמשים מנש"ט שא"כ ח"ו לא יוכלו להתעלות וכנ"ל. "עכ"ל.

וצריך חיפוש לאיזה ספר התכוון כ"ק אדמו"ר הצ"צ. ואם כוונתו רק להשאלה או גם להתירוץ.

והערני ח"א שמצא שאלה זו בכמה ספרים בשם הרה"ק ר' אלימלך מליזנסק. אבל תירץ שם באו"א.

וז"ל בנועם אלימלך לקוטי שושנה בסופו ד"ה כי נר מצוה:

וזהו מה הי' אלקיך שואל מעמך כי אם לירא' דאנחנו צריכין לדבק עצמנו במדותיו ית' שמו, ולכאור' איך שייך יראה אצל הבורא ב"ה שנהי' אנחנו דבקין במדת יראתו, והלא הוא שלם בכל מדותיו ואיך מצינו אצלו יתברך יראה.

אך הענין הוא דאנחנו ב"א אנו בעלי חסרונות וכל דבר הנחסר לאחד שואל מחבירו. ולא כן הבורא ב"ה שהוא שלם ואיך שייך בו שום שאלה, כ"א היראה של אדם, שזה חפצו ית"ש שיראה האדם מפניו. ומקבל הש"י ב"ה את היראה מהאדם בדרך שאלה דהדרא מניני ומחזיר לאדם הירא, וגם שכרה הוא המצוה שיעשה בשלימות בהזדמן הש"י לידו מיד לעשותה.

ונמצא הכל נכון שמצינו יראה אצל הבורא גם שאלה שניהם כא'.

וממילא מובן פירושו מה ה' שואל מעמך כ"א ליראה, דיראה הוא אצל הבורא בדרך שאלה, והירא' הוא ג"כ אחת מהמדות הטובות הצריך למצות כי מצות בלא דחילו לא פרכת לעילא, וזה שכרו שהשיל"ת מחזיר לו יראתו וגם מזמן לו מצוה לעשותה בשלימות כנ"ל שכר מצוה מצוה . . . עכ"ל.

ובספר מאור ושמש ח"ב תצא סד"ה כי תשה ברעך, וז"ל שם:

ע"ד שאמר רשכב"ה רבנו אלימלך נבג"מ ע"פ מה ה' אלהיך שואל מעמך כ"א ליראה שהוא לשון שואל ולוה שהקב"ה לוה דבר זה מעמך שכל המדות הם שייכים בהקב"ה חוץ מיראה . . . עכ"ל.

וכן נסמן לס' ספר קדושת יו"ט, קדושה שני' לר"ה יג, ב. ואין ספר זה תח"י.

מה שמעניין בכ"ז הוא שלכאורה נקודה זו, אם שייך מצות יראה אצל הקב"ה כבי', נמצא במאמרי אדה"ז בלקו"ת! ואדרבא משם משמע שמצות יראה אינה שייכת בהקב"ה.

המאמר הוא ד"ה והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם וגו' למען תזכרו וגו'. במדבר מג, ג.

ושם (מג, ד) מסביר ההבדל בין מצות מעשיות (מקיפים, מצוות הוי') לבין מצות אהבה ויראה (פנימיות, תורת האדם).

וז"ל: שהמצות מעשיות להיותם בחי' דומם בחי' עשיה גשמיות. וכן כל פרטי הלכות שבש"ס להיותם גשמיים בערך יראת ה' ואהבתו לזאת הם בחי' מקיפין ואהבה ויראה הם בחינת תורת האדם דהיינו שהם מורים ומתגלים בפנימיותו ומהותו כמ"ש וזאת תורת האדם כו'. ואין זאת אלא יראה כנודע [מענין בזאת יבא אהרן אל הקדש עיין בזהר ר"פ אחרי נ"ז ע"ב, ועיין בזהר פ' בא דל"ז ע"ב ור"פ חקת].

ולהלן (מד, א) ממשיך: וזהו וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות הוי' פ' מה שתראו בחינת ציצית שהוא בחינת הארת אהבה ויראה שהם בחי' תכלת ולכן שבציצית והן הם תורת האדם היוצאין בנימין ושערות מבחי' מקיף ולבוש שהוא בחינת מצות מעשיות שהם הנקראים מצות ה' לפי שאין נעשין עצמיות האדם כמו אהבה ויראה וגם הם מצות ה' ממש שהקב"ה מניח תפילין ומצלי. וזהו ענין אשר קדשנו במצותיו כי הם מצות שלו ממש. **משא"כ יראה לא שייך גבי הקב"ה לכך כתיב וזאת תורת האדם וגו'.**

ובאתי רק להעיר.



## היום יום – אייר וסיון

### הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום כ"ד אייר כותב הרבי: "אם בחוקתי תלכו, אם זה הוא לשון תחנונים כמרז"ל, שכוונתו הלואי בחוקתי תלכו. וזה שהקב"ה כביכול, מתחנן לפניהם שישמרו את התורה, זה עצמו מסייע ונותן כח לאדם שיעמוד בבחירתו הטובה. ועוד זאת אשר בחוקתי תלכו דנעשית הנשמה מהלך.

בביאת המשיח תתגלה מעלת הפשיטות והתמימות שיש בעבודתם של אנשים פשוטים שמתפללים ואומרים תהלים בתמימות".

ויש לומר ע"פ שמבאר הרבי בכמה מקומות שמשבת מברכים החדש כבר מתחיל העבודה דאותו החדש<sup>1</sup>,

והנה בשבת זו מברכים החדש סיון, שבו אירעו (בין עוד דברים נפלאים) ענינים עיקריים – נתן תורה והסתלקות דוד המלך.

ועפ"ז יובן ב' הדברים שהרבי מזכיר כאן:

(1) לקו"ש חי"א ע' 323 (נחשב כבר הכניסה לחדש הבא).

(1) אם בחוקתי תלכו, שמירת התורה. והדיוק ד"תלכו", היינו הנשמה געשית "מהלך". וזה נפעל בכחו של מתן תורה, נתינת התורה והמצוות – בחדש סיון<sup>2</sup>.

(2) מעלת הפשיטות והתמימות שיש בעבודתם של אנשים פשוטים שמתפללים ואומרים תהלים בתמימות. וזה מתאים ליום הסתלקות-הילולא של דוד המלך שמת בעצרת.

\* \* \*

### ג' סיון: חג השבועות וראש השנה

בפתגם ליום ג' סיון – מסכם הרבי "והשי"ת מטריד את המקטרג על עם ישראל, כדוגמת הטרדתו בשעת התקיעות בר"ה ויום הקדוש דצום כפורים". נתבאר בשיחת ש"פ במדבר תשט"ו.

ויש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ:

"אצל<sup>3</sup> הוד כ"ק אדמו"ר (=אדמו"ר מהורש"ב) הרה"ק, די תפלת ערבית של חג השבועות איז געווען ווי לילה הראשונה של ראש השנה געווען באריכות ובדביקות גדולה נאר מען האט דערפון ניט געוואוסט".

וע"פ פתגם זה ב"היום יום" יומתק, כיון שחג השבועות משתווה עם ראש השנה בזה שהוא עת רצון מיוחד בלי הפרעה משום קטרוג.

\* \* \*

### י"ז סיון: "ענין העבודה הוא לעשות הגשמי כלי לאלקות".

"ניט הנאה האבען פון עולם הזה אין פולען זין, הוא רק הכנה טובה לעבודה. ענין העבודה הוא לעשות הגשמי כלי לאלקות".

והנה ביום זה התחילה הנסיעה של הרבי והרבנית בדרכם לארצות הברית.

והנה בנוגע ליום הבהיר כ"ח סיון יום הגיעם של הרבי והרבנית "איש וביתו" לארצות הברית, מבאר הרבי<sup>4</sup> שאז התחילה תנופה חדשה בהפצת

(2) ראה ד"ה להבין ענין מ"ת תשט"ו ולהבין ענין נתינת התורה תשט"ז.

(3) סה"ש תש"ב ע' 118.

(4) ראה: שיחת ש"פ שלה תשמ"ו עיי"ש. התוועדויות תשמ"ט: ג 383. תנש"א: ב 324. ג

386. 381. 376.

המעינות חוצה בחצי כדור התחתון, פעולתה דמתן תורה שענינה הפיכת גשמיות לרוחניות.

ועפ"ז יומתק סיום הפתגם שכללה העבודה המיוחדת בארה"ב, "ענין העבודה הוא לעשות הגשמי כלי לאלקות".



## תיקון טעות בספר "תולדות חב"ד ברוסיה הצארית"

### הרב משה כהן

ברוקלין, נ.י.

בספר "תולדות חב"ד ברוסיה הצארית" ע' פה מדבר שם אודות הרה"ג ר' אהרן מקרעמענטשוג, שהי' נכד כ"ק אדמו"ר הזקן (הוא הי' בנה של הרבנית פריידא בת כ"ק אדמו"ר הזקן).

וכתוב שם: "מסופר בספר השיחות תש"א עמ' 42, שהוא הי' חתן רבינו האמצעי בזווג שני". ומביא שם ג"כ ש"בספרי ברסלב כתוב שהוא הי' חתן הרה"ק ר' נחמן מברסלב שנשא את בתו מרת ח' אחר שנתאלמנה".

וממשיך שם להסביר מתי ובאיזה שנים היו כל הנישואין שלו. ובהמשך כתוב שם: "ועדיין לא ידוע לנו מתי ואיך היה חתנו של רבינו האמצעי בזיווג שני, ויש בזה שתי אפשרויות:

א) אפשר שנשא את הרבנית שרה בת רבינו האמצעי, אחרי שנפטר בעלה ר' אהרן ב"ר משה חיים אלכסנדראוו הנ"ל, בצעירותו (ראה תורת שלום עמ' 206). וכיון שר' אהרן אלכסנדראוו הביא לדפוס בשנת תקצ"ז את הס' תורה אור, אם כן נצטרך לומר לפי זה שהוא נשא אותה אחרי אחר שנת תקצ"ז (אחר שנפטרה הרבנית ח' בת הרה"ק רבי נחמן מברסלב).

ב) או אולי הי' בעלה של מרת אסתר מרים בת רבינו האמצעי, שנתגלתה מצבתה לאחרונה (ראה מאמרי אדהא"מ קונטרסים עמ' רעו), ונאמר בה "האשה הצנועה וחשובה מרת אסתר מרים" אשר מסגנון זה נראה שכבר היתה נשואה, ונפטרה בשנת תקע"ט. והיינו שהיא היתה

אשתו בזיווג שני שלו, ואחר שנפטרה גם היא, בחודש תמוז תקע"ט, נשא את מרת חי' בת הרה"ק מברסלב בין השנים תקע"ט-תקפ"ב. "עכ"ל הספר "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" הנ"ל.

אבל במחילת כבודו של מחבר ספר הנ"ל, לגמרי לא הבנתי למה ומאיפה נולד לו הספק בזה איך הוא הי' חתנו של כ"ק אדמו"ר האמצעי. שהרי בספר השיחות תש"א ע' 42 (אותו שיחה שאליו הוא מציין שם שהי' חתנו כנ"ל) כתוב שם **במפורש** גם **איך** הוא הי' חתן רבינו. וז"ל השיחה שם: "החסיד הר' אהרן – חתן אדמו"ר האמצעי – החסיד ר' אהרן הי' אישה של הרבנית שרה אמה של הרבנית רבקה נ"ע, בזיווג שני", עכ"ל.

האם זה לא כתוב כאן **באופן ברור** שהוא הי' בעלה של הרבנית שרה (דהיינו אופן א' של הספק הנ"ל), ובלשון השיחה "הי' אישה של הרבנית שרה. . . בזיווג שני" דהיינו שבזיווג שני של הרבנית שרה (ולא בזיווג שני של הר' אהרן הנ"ל – כפי טעות מחבר ספר הנ"ל) היא נישאה לר' אהרן מקרעמענטשוג.

ואם השיחה שם אינו מספיק להוכיח שהוא נשא את הרבנית שרה, אפשר להביא עוד הוכחה לזה מרשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "דברי ימי הרבנית רבקה" (קה"ת, תשע"ד). שברשימה זו (בעמוד יא ואילך) מתחיל לספר באריכות אודות הרבנית חי' שרה בת כ"ק אדמו"ר האמצעי (ואמה של הרבנית רבקה), ושהיא נישאה להרה"ג ר' אהרן ב"ר משה אלכסנדראוו משקלאוו בשנת תקפ"ו, ושהוא נסתלק בשנת תקצ"ז בשנת הכ"ח לימי חייו.

וממשיך שם בע' יד, וז"ל: ". . . אמם [דהיינו הרבנית שרה הנ"ל] ישבה אלמנה ששה שנים, משנת תקצ"ז עד תר"ג. . . ובשנה השביעית לאלמנותה של הרבנית מרת שרה בת רבינו האמצעי, והיא בת ל"א וחצי שנה, דברו עבורה שידוך ונשאה להרב ר' אהרן מקרעמענטשוג (בן הרבנית מרת פריידא ע"ה בת רבינו הגדול), ושהתה עמו כשלוש שנים וילדה לו בן ובת. הבן לא הספיקו גם להכניסו לבריתו של אברהם אבינו ע"ה, והבת חייתה כששה שבועות ומתה." עכ"ל.

אז רואים מכ"ז ברור שאין שום ספק בזה איך הר' אהרן מקרעמענטשוג הי' החתן של כ"ק אדמו"ר האמצעי, דהיינו שהוא נשא את הרבנית שרה לאחר פטירת בעלה הראשון (ולא אחותה מרת אסתר

מרים), והפלא הוא על מחבר ספר "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" שהי' לו ספק בזה.



## סדור רבינו הזקן – מהדו"ק? (גליון)

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון (א'עג) כתב הרב ש. ד. ל שי': "לאחרונה . . . נתגלו בכריכת ספר שבספריה, שני דפים מתוך סידור רבינו הזקן, שכפי הנראה היא מהדורה קודמת יותר – לפני תקס"ג. שני הדפים האלו כוללים חלקים מפסקי הסדור של רבינו הזקן: סדר המילה. פדיון הבן. עירוב תבשילין. עירובי חצרות. עירובי תחומין. קידוש לשלש רגלים. קידוש לראש השנה. וסדר קריאת התורה לשבת ויום טוב. הלשון ברובו הוא אות באות כמו בסידור רבינו הזקן, אבל בכמה מקומות יש שינוים גדולים מהנדפס בסדור רבינו הזקן. האם זאת אומרת שזהו שריד מסידור קדום יותר, מהדורה קמא של סדור רבינו הזקן? בראש הדף הראשון: "קט". ובראש הדף השני: "ק"ב". ובתחתית הדף הראשון: "כח". והיינו שהסידור נדפס בגליונות של 4 דפים, ולפנינו הדף הראשון והאחרון של גליון כח, שהם דפים קט; ק"ב. ומזה רואים אנו, שסדר התפלות שבדפים האלה (מתחיל מסדר המילה ומסיים בקריאת התורה) אינו כמו סדר התפלות שבדפוסים הבאים.

"מוגש בזה תצלום שני הדפים (ארבעת עמודים) האלה. הפיענוח שלהם. ובשולי הגליון מצויין לשינוים שבין המהדורה הזאת של הסידור לבין הדפוסים הבאים של סדור רבינו הזקן. הדפים הוצאו מתוך כריכת ספר, ולכן הם פגומים ומלוכלכים בדבק שעליהם. התאמצתי לקרוא את המילים עד כמה שאפשר, השלמתי את התיבות החסרות - בין חצאי רבוע, וצינתי בו לשינויים שבין המהדורה הזאת של הסידור לבין הדפוסים הבאים של סדור רבינו הזקן", עכ"ל.

ונראה, שהדפים הללו הם לאחרי תקס"ג. ולפי האמת, גם מעיקרא אינם מסידור [שלם] כלל, וכדלקמן:

בהערה 159 בשולי הגליון כתב: "בסדור שקלוב תקס"ג [נא, א. של מספרי הדפים הראשונים]<sup>1</sup> לא נדפס מי שברך זה [שבסוף 'סדר המילה']. ובשער הכולל (פי"ד ס"ט): "נוסח המי שברך הזה נמצא גם בסדורים הראשונים". והכוונה כנראה לסדורים שנדפסו אחר כך בקאפוטו. ונדפס גם בסדור עם דא"ח (קאפוטו תקע"ו). וראה מה שדנו בזה בפרדס חב"ד (גליון ח' ע' 114 הערה 57. גליון ט עמ' 139). סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (רסקין, עמ' רטו)".

אולם לפי דבריו יוצא דבר מוזר, שבסידור שלו שלפני 'שקלאוו תקס"ג' כן הופיע "נוסח המי שברך הזה", ואח"כ בסידור ה"שני" של 'שקלאוו תקס"ג' הוא לא מופיע, ואח"כ בדפוסים בקאפוטו רבנו הזקן שוב החזיר אותו, אין זה דבר שמתקבל על הדעת, אלא שמתקבל יותר שהדפים הללו הם מאחרי תקס"ג, שאז התחיל להכניס "נוסח המי שברך הזה שנמצא גם בסדורים הראשונים [של קאפוטו]".

אח"כ כתב כותרת: 'פדיון הבן', מבלי להשלים את התיבות החסרות – בין חצאי רבוע, כי בצילום הדפים זה לא מופיע שם כלל. גם להעיר שבכל הסידורים, החל משקלאוו תקס"ג, הכותרת היא אחרת: 'דיני פדיון הבן'.

בהערה 161 כתב: "בדפוס שקלוב תקס"ג: "עבדי' שטרות". ובדפוסים הבאים: "עבדים ושטרות", עכ"ל. והשתא שבדפים נאמר "עבדים ושטרות", לא מתקבל לומר שקודם ב'סידור הראשון' שלו היה כתוב "עבדים ושטרות", ואח"כ בסידור ה"שני" של 'שקלאוו תקס"ג' עשו מזה "עבדי' שטרות", ואח"כ 'תקנו' שוב ועשו מזה שוב "עבדים ושטרות", אלא שמכאן מתקבל יותר שהדפים הם לאחרי תקס"ג, שאז נהיה התיקון של "עבדים ושטרות".

אח"כ כתב שנאמר בדפים: "והא לך סדר פדיון הבן בתר [ברכת] המוציא". ובהערה 162 כתב: תיבות אלו "בתר ברכת המוציא" ליתא

1) הסידור של שקלאוו תקס"ג מחולק לשתי סדרות של מספרים: א. מתחילת הסידור עד אחרי 'מוסף לשבת' – פד דפים. ב. סדרה שניה מ'תקוני שבת' עד סוף הסידור – קכו דפים. נמצא שבס"ה יש לסידור ריא דפים [422 עמודים]. בעותק הנוכחי מלבד השער חסרים גם 3 דפים: דף פא של הסדרה ראשונה, ודפי נה-נו בסדרה השנייה. בסדרה השנייה יש גם טעות במספור, שאין כלל דף קיג, אבל (במקום זה?) אח"כ שם מופיע דף קיז פעמיים. [ומי יודע, אולי 3 הדפים הללו בעצם אינם חסרים בסידור שם, רק הפקיד שצילם אותם לא שם לב ודילג עליהם].

בדפוסים הבאים". אבל לא שם לב שבשקלאוו תקס"ג גם לא נאמר "והא לך סדר פדיון הבן" שבכל הסידורים, אלא ששם נאמר: "והא לך סדר הפדיון", ותו לא, א"כ מכאן שוב הוכחה שהדפים הם לאחרי תקס"ג, שאז נהיה התיקון של "והא לך סדר פדיון הבן", [אלא שאז רק הוסיפו "בתר ברכת המוציא" שאח"כ מיד ביטלן] כי לא מסתבר שקודם היה כתוב "והא לך סדר פדיון הבן" וכו', ואח"כ 'תיקנו' ל"והא לך סדר הפדיון", ואח"כ שוב 'תיקנו' ועשו מזה שוב "והא לך סדר פדיון הבן"<sup>2</sup>.

אח"כ כתב: "קידוש לראש השנה. כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו, וכשחל בחול מתחיל כאן. [סבר]י מרגן ורבנן ורבותי, ב"א כו' הגפן". והנה בסידור שקלאוו תקס"ג (עט, א. בסדרה השניה של הדפים) נאמר אחרת: "כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו, כשחל בחול מתחילין כאן". קידוש לראש השנה. סברי מרגן".

והשתא שבדפים נאמר הכותרת "קידוש לראש השנה" לפני "כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו" וכו', לא מתקבל לומר שקודם ב'סידור הראשון' שלו היה כתוב [נכון], הכותרת "קידוש לראש השנה" לפני "כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו" וכו', ואח"כ בסידור ה"שני" של 'שקלאוו תקס"ג' עשו מזה הפוך [והוא לכאן טעות] "כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו, כשחל בחול מתחילין כאן. קידוש לראש השנה. סברי מרגן". ואח"כ 'תיקנו' שוב ועשו מזה שוב "קידוש לראש השנה. כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו, וכשחל בחול מתחיל כאן. אלא שמכאן שוב מתקבל יותר שהדפים הם מאחרי תקס"ג, שאז נהיה התיקון של הכותרת "קידוש לראש השנה" לפני "כשחל בשבת אומרים תחלה ויכלו" וכו'.

אח"כ כתב: "[ . . . ] היום יום פלוני ב[עומר . . . שיבנה] בית המקדש, בדף [ . . . ]". ובהערה 193 מוסיף ומבאר: "בדפוסים הבאים שורה זו אינה. ושם נדפסה ספירת העומר אחרי ההגדה של פסח".

ונראה שזה כאן טעות מעיקרא, ולא מיירי כאן כלל אודות 'ספירת העומר', אלא דכאן מיירי בענין 'שיר של יום' – שגם מתאים מקומו לפני "סדר קריאת התורה לשבת ויום טוב] אתה הראת . . . עוד [מלבדו]. מלכותך . . . ודור. ה' מלך . . . ועד. ה' עוז . . . בשלום". – אלא שפענוח

(2) שוב עיינתי בצילום וראיתי שגם שם נאמר "והא לך סדר הפדיון", ולא כמו שכתב.

הדברים נראה כך: "[ . . . ] היום יום פלוני ב[שבת שבו היו הלויים אומרים ב]בית המקדש, בדף [ . . . ]".

והנה, מזה שנאמר כאן "היום יום פלוני", ולא "היום יום שבת קדש שבו הלויים היו אומרים בבית המקדש מזמור שיר ליום השבת תמצא לעיל" – כמ"ש בסידור שקלאוו תקס"ג (עז, א. של מספרי הדפים הראשונים) ובאלו שאחריו – מכאן הוכחה שדפים אלו אינם כלל שרידים של איזה סידור, אלא שהם רק דפי דפוס נסיוניים בלבד על מנת להגיה אותם, ושאח"כ יפזר אותם קטעים במקומות המתאימים להם בסידור, כמו שנדפסו למעשה בשקלאוו תקס"ג, ואח"כ בקאפוסט שני פעמים, ותו לא. [וגם אילו היה מיירי כאן אודות 'ספירת העומר', ג"כ מוכרח כך שאינם אלא דפי דפוס נסיוניים בלבד – "היום יום פלוני" – על מנת להגיה אותם].

ובהחלט צודק הרב אבערלאנדער בגליון האחרון שם (עמ' 153) במה שמביא את דברי הרב נחום גרינוואלד שהעיר: "דף האחרון נראה כגולמי ביותר, ולא כחלק מסידור שימושי רגיל. אולי באמת היה כאן דפים שנדפסו בטעות בכלל<sup>3</sup> בעת ההדפסה של הסידור ולכן השתמשו בכלל לכריכת ספרים. כלום לקחו מסידורים רגילים לכוון?<sup>4</sup>".

ולא רק הדף האחרון מוכיח כך, אלא שכולם מוכיחים כך, שהמה רק דפי דפוס נסיוניים בלבד על מנת להגיה אותם. כי 'סדר המילה' ו'דיני פדיון הבן' מופיעים בסידור שקלאוו (נ-נא. של מספרי הדפים הראשונים) אחרי 'תפלת הדרך' ו'הטבת החלום', לפני 'סדר מנחת ערב שבת', משא"כ 'עירובי תבשילין' 'חצירות' ו'תחומין' מופיעים לפני 'תפלת שלש רגלים' (סח, א-ב. של מספרי הדפים האחרונים)). וכאן הם מופיעים כולם בב"א בדף אחד.

וגם בדפים הללו מופיעים יחדיו ה'קידוש שלש רגלים' עם ה'קידוש לראש השנה', ועם ה'שיר של יום' ו'סדר קריאת התורה לשבת ויום טוב' בב"א, הגם שבסידור שקלאוו תקס"ג הם מפוזרים במקומות שונים: ה'קידוש שלש רגלים' נמצא אחרי 'תפלת שלש רגלים' (עא, ב. של הסדרה השניה), וה'קידוש לראש השנה', נמצא אחרי 'תפלת ראש השנה' (עט, א-ב גם בסדרה שניה), וה'שיר של יום' ו'סדר קריאת התורה לשבת

(3) איני יודע איך 'יוצא' טעויות כאלו.

(4) אם הדפים מיותרים לוקחים אותם לכריכה מבלי לבדוק אם יש שם טעויות או לא.

ויום טוב' נמצאים אחרי 'שחרית לשבת' (עז, א. של מספרי הדפים הראשונים).

ומ"ש: "אולי באמת היה כאן דפים שנדפסו בטעות בכלל בעת ההדפסה של הסידור", י"ל, לאו דוקא, אלא יתכן שהם לכתחלה דפי דפוס נסיוניים בלבד על מנת להגיה אותם. ויתכן מאד שרבנו הזקן רשם אותם כך לכתחלה בסדר הזה להדפיסם ע"מ להגיהם, וש"אח"כ יפזר אותם קטעים במקומות המתאימים להם בסידור, כמו שנדפסו למעשה אח"כ בשקלאוו תקס"ג, ואח"כ בקאפוסט שני פעמים.

וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשו"ת 'תורת שלום' (ע' ז): "וכידוע אשר כ' שנה עסק בהנוסח ובכל שנה ה' מסדר נוסח אחר, עד הפעם העשרים יצא מזוכך ומבורר ומנוקה כו' . . .". ויתכן גם שדפים אלו הם מהניסוחים הללו.

והנה מה שכתב עוד הרשב"ל: "וגם בשעה שעסקו רבינו הזקן ואחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש בהכנת הסדור לדפוס בשקלוב בשנת תקס"ג, נזכרו בכת"ק הדפסה קודמת של פסקי הסדור (ראה שם פרק יח, ע' מח)".

והכוונה למש"כ בתולדות חב"ד' שם אודות כתי"ק המהרי"ל אחיו של אדה"ז, השלמה להלכות ציצית והלכות תפילין שבסידור אדמו"ר הזקן, שהוגהו ע"י אדה"ז בעצמו (הצילומים נתפרסמו בקובץ 'יגדיל תורה' נ"י סוף חוברת י), וכן בסוף 'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' להרב לוי יצחק רסקין (עמ' תרלה-ח).

"בהמשך דבריו (שם כח, א) כותב המהרי"ל: 'כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל כאן)', כלומר שזוהי השלמה להלכות ציצית שכבר נדפסו קודם - עם השמטות, וכאן באה ההשלמה עבור הדפוס השני של הסידור.

"בהשקפה ראשונה שיערתי במבוא הנ"ל (עמ' 10), כי השמטות אלו חסרות בהוצאה הראשונה של הסידור שנדפס בשנת תקס"ג, ונוספו אחר כך בהוצאה השנייה והשלישית (שנדפסו בחיי רבינו הזקן).

"אמנם באמת קשה לאמר כך, שהרי הגרא"ד לאוואוט בדק את שלושת ההוצאות הנ"ל של הסידור, שנדפסו בחיי רבינו הזקן (משנת תקס"ג ואילך), וציין בשער הכולל שלו את ההוספות שנוספו בהוצאה השנייה והשלישית לגבי ההוצאה הראשונה, ואילו השמטה הנזכרת לא נסמנה אצלו.

"רואים אנו מזה שכבר בהוצאת תקס"ג של הסידור נדפסו הלכות ציצית ותפילין בשלימות, ויוצא לנו אם כן, שהשלמות המהרי"ל הנזכרות נכתבו לפני הדפסת הסידור בהוצאת תקס"ג. . . " עכ"ל.

והנה בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית פרק יח (ע' מח) שם אמנם כותב: **הקונטרס השני** . . . הוא **קונט' הלכות ציצית ותפילין**. ובע' מט כותב: "הרי למדנו מכך שכבר לפני שנת תקס"ג נדפסו הלכות אלו – בכמה השמטת שנשלמו כאן". א"כ מבואר בהדיא שרק **"קונט' הלכות ציצית ותפילין"** בלבד נדפס, אבל **'סידור'** לפני תקס"ג, מאן דכר שמייה? גם מה שכתב: "שכבר בהוצאת תקס"ג של הסידור נדפסו הל' ציצית ותפילין בשלימות, עינינו רואות שעדיין אינם בשלימות שם, כי בקאפוסט תקע"ו ישנם הוספות גם על מה שיש בתקס"ג. וסביר להניח שאלו כבר היה גם בסידורי קאפוסט שבחיי רבנו הזקן, [אבל לא ניתן לברר זאת כי אינם לפנינו].

והנה בענין מה שכותב המהרי"ל: "כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל כאן", כלומר שזוהי השלמה להלכות ציצית שכבר נדפסו קודם – עם השמטות, וכאן באה ההשלמה עבור הדפוס של הסידור – יש להבין, אם כל ההתחלה הזאת כבר היה מודפס קודם, מדוע היה צורך להעתיק אותו שוב בכת"ק? לכאורה כבר היה צריך לעשות זאת מההתחלה את מה שעשה לקטע האחרון ולכתוב על **הכל** שכבר היה נדפס מקודם: "כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל כאן"?

לפיכך נראה דמה שכתב המהרי"ל "כנדפס עד גמירא" לא מיירי כלל אודות 'קונט' הלכות ציצית ותפילין' שהיה כביכול לפני תקס"ג, ומכש"כ וק"ו שלא היה שום 'סידור' לפניו, אלא דמיירי אודות דפי דפוס נסיוניים בלבד שנדפסו להתחלה על מנת להגיה אותם, ע"ד שתי הדפים הנ"ל שנמצאו בכריכה של ספר, כנ"ל. וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "וכידוע אשר כ' שנה עסק בהנוסח ובכל שנה ה' מסדר נוסח אחר, עד הפעם העשרים יצא מזוכך ומבורר ומנוקה כו' . . .", ויתכן שדפים אלו הם מהניסוחים הללו.

וזה שהמהרי"ל לא עשה כבר מההתחלה את מה שעשה לקטע האחרון ולכתוב כבר על **הכל** שכבר היה נדפס מקודם: "כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל כאן"? – י"ל דמה שהיה מודפס בדפי דפוס הנסיוניים בהתחלה, רצה רבנו הזקן להכניס בהם שינויים, ולכן כתב [המהרי"ל] אותם מחדש

בכתי"ק עם השינויים, עד לנקודה זו שמשם כבר לא היה צורך לעשות עוד שינויים, ומשם אכן כתב: "כנדפס עד גמירא ואח"כ מתחיל כאן".

לסיכום: כל עוד שאין עדות מצוקה אודות סידור של רבנו הזקן ו'קונט' הלכות ציצית ותפילין' שנדפס כביכול לפני שקלאוו תקס"ג – ע"ד ההוכחות המצוקות אודות 'לוח ברכת הנהנין', שמקובל שהראשון הוא של זאלקווא תקס"א, אולם למרות זאת ב'פתח דבר' של שו"ע רבנו ח"א (ע' 5 הערה ח) מוכיח היטב שיש דפוסים שקדמו לו, ע"ש וב'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' פרק כא – הרי הדבר פשוט הוא כמ"ש הרא"ד לאוואט בהקדמתו ל'שער הכולל' (ס"ח): "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו. . . ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים", וכפי שהאריך בזה היטב הרב ברוך אבערלאנדער בגליון שם (ע' 145 ואילך), וז"פ.



## "שכינה מדברת מתוך גרונו" בכל אדם

### מישראל

**הרב אלי' מטוסוב**

מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פ' יתרו ד"ה בחודש השלישי (סז, ב) שואל על הכתוב בתחילת עשרת הדברות "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור", מהו "לאמור", כי הלא כאן כל ישראל שמעו ופב"פ דבר ה' את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה כו'?

ומבאר: אך פי' הוא לאמר ולדבר את כל דברי התורה מה שכבר נאמר למשה מסיני, כי כל מקרא ומשנה הלכות ואגדות כולם נאמרו למשה בסיני, הגם שבגמרא הוזכרו שמות תנאים ואמוראים שאמרו הלכה זו כמו ב"ש אומר כך כו' היינו דבר ה' זו הלכה שנאמרה למשה מסיני שיצא מפי אותו תנא ואמורא. וכענין דברי אשר שמתי בפ"ך.

וממשיך: וכח זה שניתן [כ"ה בדפוס, אבל ליתא תיבה זו בנוסח מאמר זה שנדפס בתו"א לעמבערג] לישראל להיות הלכה היוצאת מפיהם דבר ה' ממש שנאמרה למשה מסיני, ניתן בזמן קבלת התורה

בעשרת הדברות לאמר מה שכבר נאמרה דהיינו בחי' בטול אליו ית' שאין הדבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאלו הוא שלו רק כמ"ש תען לשוני אמרתך שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר. ויו"ד הדברות הן כללות כל התורה שבקבלתן עשרת הדברות מפי הגבורה קבלו כל התורה להיות בחי' בטול אצלם לדבר ה' המדבר בפיהם ולהיות רק כעונה אחר האומר שהוא ענין גילוי אור א"ס למטה כמו למעלה בבחי' בטול ממש.

ומוסיף בתו"א שם: ומזה יתבונן המשכיל ויפול עליו אימה ופחד בעסק התורה בשומו ללבו כי דבר ה' הוא ממש שנאמר למשה מסיני, וזהו שארז"ל ע"פ והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת כו' מה להלן באימה ויראה כו' אף כאן כו', שלכאורה אינו מובן דמיון זה מה להלן אף כאן כו' שהרי במעמד הר סיני וכל העם רואים את הקולות ופב"פ דבר ה', משא"כ בעסק התורה של כל אדם כשלומד בפני עצמו. אלא הענין הוא כמש"ל כי גם עסק התורה שבכל אחד ובכל זמן הוא דבר ה' ממש שנאמר למשה מסיני, ועל ידי זה תפול עליו אימה ויראה כאלו קבלה היום מהר סיני.

לשון הצ"צ על מאמר זה: "הוא ענין נפלא"

באזה"ת יתרו ע' תשפג כותב: "ומ"ש רבינו וכח זה ניתן כו' שאין הדיבור נעשה נפרד כו' הוא ענין נפלא, ועיין מזה לעיל סד"ה וארא אל אברהם שזהו בחי' משה כו'". ע"כ.

והצ"צ קאי על המבואר בתו"א כאן שהתורה היוצאת מפי האדם הלומד היא דבר ה' ממש היוצאת מפיו ואינו נעשה נפרד. והחידוש הוא כי בכלל "שכינה מדברת מתוך גרונו" זהו דרגת משה, ואילו כאן זה אמור על כל אחד מישראל בשעה שלומד בתורה.

וכמדומה שמכל אלפי הדרושים של רבינו הזקן, ומכל מאות אלפי החידושים שבדרושים אלו, הלא רק כאן זהו המקום היחיד שעליו מציין אדמו"ר הצ"צ לשון הפלאה – "שהוא ענין נפלא".

[באזה"ת שה"ש ע' שנא, הוא כותב על דרוש אחר של רבינו הזקן "והוא דרוש עמוק מאד", אך לא כתוב שם "ענין נפלא"].

יש לציין כי מאמר תו"א זה ד"ה בחודש השלישי של התו"א, נדפס ג"כ בס' "חסידות מבוארת" על מועדים ח"ב, ואף כי שם בביאורים

והערות איננו מביא מ"ש הצ"צ באוה"ת שזהו ענין נפלא, אבל בכל זאת המפרש שם כיוון מעצמו לכתוב לשון קרוב לזה על דברי הגה"ק רלווי"צ ז"ל בענין זה, וז"ל בהערה שם: עיין דבריו הנפלאים של הרה"ג כו' המקובל ר' לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל באגרתו לבנו ב"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי לוי יצחק אגרות קודש ע' רמו וזל"ק אך בקצרה אומר לך שאין ספק כלל וכלל שכל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה הן בהלכה והן באגדה ובכל הספרים שחיברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה וכן הלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדו"ת היא, כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כמו שהוא ממש, וה' עצמו אמר ההלכה והוא עצמו אמר שבדו"ת היא וכן כל האיבעיות שנשארו בתיקו והדברים שנשארו בתיובתא כולם אמרם ה' והוא אמר התיקו והתיובתא וכדומה". ע"כ בחסידות מבוארת. הלא הכותב כיוון להתבטא על דרך לשון הצ"צ שמדובר כאן בענינים נפלאים כו'.

### לשון האוה"ת: "ומצאתי כתוב בספר יוסיפון"

והנה בגליון "הערות וביאורים" שי"ל לקראת חגה"ש (א'עג), מביא ידידינו הרי"ל שי' אלטיין (שהוא המפרש בס' חסידות מבוארת) מ"ש על זה בהגהת הצ"צ באוה"ת יתרו ע' תשצד: ואם כן האדם המדבר בד"ת ואומר וידבר הוי' אל משה כביכול מאיר בו הדבור מבחי' השלישי המדבר היינו מבחי' הכתר ממש, ומצאתי כתוב בספר יוסיפון בתחילתו פ"ג בענין מעשה דדניאל בגוב אריות כתב כי המתפלל אל ה' הוא מדבר והקורא בספר התורה הרי ה' מדבר עמו, וכן כתב [היוסיפון] עוד הפעם, הרי שכך ה' מקובל אצלם שהקורא בתורה ה' מדבר עמו, וזה ראי' למש"כ רבינו ז"ל [בתו"א כאן] בענין דברי אשר שמתי בפיך". ע"כ באוה"ת.

ושואל הרי"ל שי': לכאורה פלא קצת שלא הביא הצ"צ מארז"ל מפורש הנ"ל דכל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו ומסתמך על מ"ש בס' יוסיפון. ע"כ.

[מאחז"ל זה כל הקורא ושונה כו' הוא בתנא דבי אליהו רבה פ"ח. ילקוט שמעוני איכה רמז תתרלד. והובא במקומות אין ספור בתו"א ולקו"ת וכל מאמרי רבותינו נשיאינו כו', ובלקו"ת שה"ש מביא את מארז"ל זה כל הקורא ושונה לענין זה עצמו המבואר כאן, עי' בדברינו לקמן. ושאלתו כאן היא ע"ד קושיית הגמ' בקידושין (ו, א) גבי האומר

הרי את חרופתי הרי היא מקודשת כי חרופה הוא לשון קידושין כדכתיב נחרפת לאיש ועוד דביהודה היו קורין לארוסה חרופה, ומק' בגמ' מאחר שכבר הבאנו מכתוב המפורש מה צריך לראי' עוד מזה שהיו קורין ביהודה, וכי "יהודה ועוד לקרא". ועד"ז בנדו"ד כאשר יש מארז"ל מפורש בתדא"ר "כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו" מה מוסיף לנו מה שהי' מקובל בימי יוסיפון].

### חילוק בין העלאה והמשכה

ולענ"ד נראה לתרץ את שאלתו, בשני אופנים:

אופן הא': מארז"ל כל הקורא ושונה מצד עצמו הי' אפשר להתפרש, דעל ידי קריאת האדם בתורה הוא פועל גם בעולמות העליונים ועד לזה שהקב"ה ג"כ יושב ושונה כנגדו, וע"ד המוכב בענין תפילין דע"י שאדם מישראל מניח תפילין הוא גורם למעלה שהקב"ה מניח תפילין, ועד"ז בענין התפילה מובא בתניא דסלק ובקע רקיעין כו', וגם כי התפילה עולה ופועלת עד כסא הכבוד כו' ועד"ז בכל המצות ובפרט מצות מעשיות שהם פועלים עלייה בכל העולמות כנזכר בתניא פל"ד ואגה"ת ספי"ב ואגה"ק ד"ה דוד זמירות ובמקומות רבים, ועד"ז בענין ה' צלך כו' כידוע.

[ועי' הלשון בלקו"ת תצא לה, ב: שכל העוסק בתורה הקב"ה קורא ושונה כנגדו וכמ"ש ואשים דברי בפוך ויעקב חבל נחלתו כמו למשל באדם המנענע בחבל למטה מתנענע גם למעלה בראש החבל].

אולם החידוש במאמר כאן, הוא לא רק העלייה שע"י לימוד התורה ומה שהיא פועלת למעלה, אלא פעולת לימוד התורה המשכה וירידה שהקב"ה יורד ומתלבש בדיבור האדם, וכמו במ"ת וירד ה' על הר סיני ועל כן בכל עת שהאדם לומד צ"ל אימה יראה רתת וזיעה כמו במ"ת רעש וברקים ויחרד כל העם כו' כמ"ש בתו"א כאן. ואת זה אי אפשר להביא ראי' ממארז"ל כל הקורא ושונה כו', שיש גם מקום לפרשו שהלומד תורה פועל שהקב"ה קורא ושונה בעולמות עליונים,

ואף כי לשון המדרש הוא "יושב ושונה כנגדו", הנה מלשון זה מצד עצמו אינו מוכרח להתפרש שזה פועל ושייך לאדם למטה, כי כנגדו הוא ע"ד הזוהר "עלמא עילאה כגוונא דעלמא תתאה" וירושלים של מעלה מכון כנגד ירושלים של מטה כו'.

ורק אחרי שאנו יודעים ממקורות נוספים אשר הקב"ה הוא המדבר מפי האדם הלומד תורה, אז יש לפרש גם מדרש זה באופן זה שהקב"ה יושב וקורא כנגדו והוא המדבר מפי האדם.

[בסגנון אחר: במדרש בלבד הלא יש לפרשו כפשטות, שמדובר בשתי תנועות שהם קשורות ותלויות זו בזו, תנועת האדם המדבר למטה שהוא פועל תנועת דיבור הקב"ה למעלה. ואילו במאמר כאן אין מדובר בשתי תנועות הבאים כאחד, אלא בפעולה אחת שהקב"ה הוא המדבר מתוך פי האדם הלומד תורה.]

אבל למסקנא דמילתא, אחרי שרבינו הזקן מחדש ענין זה ממקורות אחרים, הלא גם במדרש יש לפרש שהוא מדבר על תנועה אחת בלבד, ומה שכתוב "כל הקורא ושונה" קאי רק על תנועת כח הרצון והבחירה של האדם ללמוד תורה בשעה זו שזהו בודאי מעשהו של האדם למטה ולא מעשה הקב"ה (ועי' סה"מ תקס"ז ע' קנב), אבל לאחרי בחירה זו, הנה גוף הלימוד שמוציא מפיו היא רק פעולה אחת והיא שהקב"ה מדבר מתוך פיו].

וחילוק זה הוא ע"ד לשון התניא בקונטרס אחרון ס"א: "זהרהור לא עביד מידי דהיינו לאתערא לעילא שיומשך משם לתתא, רק מחשבתו נשארה שם ומוסיפה שם אור גדול בתוספת וריבוי האור באצי', ע"י מקרא ומצות מעשיות שבעשי', שעיקר היחוד הוא למעלה רק הפירות בעוה"ז ע"י המשכת אור מעט מזעיר למטה ע"י הדבור ומעשה, משא"כ בהרהור לא נמשך כלום ולכן לא יצא ידי חובתו מה שירדה נשמתו לעוה"ז רק להמשיך אורות עליונים למטה כמ"ש בע"ח שכ"ו להמשיך אור" כו'.

מלשון תניא זה (ועד"ז ממקומות רבים) מובן ג"כ אשר קיימים בזה שני ענינים נפרדים: א) הוספת אור גדול בתוספת ריבוי האור באצילות. ב) דבר שני שהוא עיקר והוא המשכת אורות העליונים למטה דוקא כו'. ולשון התדא"ר מצד עצמו כל הקורא ושונה כו' ה"י יכול להתפרש גם כאופן הראשון בלבד.

### חילוקי דרגות בדבר ה' המתגלה באדם

יש לבאר עוד ענין ובדרך עמוק יותר, על אשר ממארז"ל כל הקורא ושונה כו' בלבד, אין הוכחה לחידוש התו"א כאן.

כי באמת בעיון היטב בלשון התו"א שהבאנו, יש לדחוק ולפרש אשר איננו מדבר בכל אדם מישראל הלומד תורה אשר הקב"ה מדבר מתוך פיו, אלא הכח שניתן במ"ת לכל אחד מישראל הוא הכח על הביטול שצ"ל באדם הלומד תורה, וכאשר יש הביטול הדרוש אז הקב"ה מדבר מתוך פיו.

כי זהו לשון התו"א שם: "וכח זה לישראל להיות הלכה היוצאת מפיהם דבר ה' ממש, ניתן בזמן קבלת התורה כו', דהיינו בחינת ביטול אליו ית' שאין הדבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאלו הוא שלו רק כמ"ש תען לשוני אמרתך שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר כו', קבלו כל התורה להיות בחי' בטול אצלם לדבר ה' המדבר בפיהם ולהיות רק כעונה אחר האומר שהוא ענין גילוי אור א"ס למטה כמו למעלה בבחי' בטול ממש".

#### ביאור לשון התו"א לפי ה"חסידות מבוארת"

ועיין בלשון המפרש בס' "חסידות מבוארת" שם (ע' רמד) וז"ל: "כדי שלימוד האדם יהי באופן שדברי התורה שמוציא מפיו הם דבר ה', צריך הלימוד להיות בבחינת ביטול שכל מגמת האדם בלימודו תהי' לכוון אל האמת לחכמתו ורצונו של הקב"ה, וזה גופא הוא החידוש דמתן תורה שההתגלות האלקית בעת מעמד הר סיני הטביעה בנפשות ישראל כח של ביטול אליו יתברך שניתן בטבע נפשם הכח להרגיש ביטול מוחלט בעת לימודם בתורה באופן שכאשר האדם מדבר דברי תורה לא ירגיש שאלה הם דיבוריו שיוצא מפי עצמו כאילו הם שלו אלא שדיבוריו הם של הקב"ה ולא נפרדו ממנו יתברך אף שיוצאים דרך פיו, רק כמ"ש תען לשוני אמרתך שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר". ע"כ.

ומלשון המפרש כאן יש לומר אשר דרגא זו של הקב"ה המדבר מתוך פי האדם, היא קשורה לדרגת הביטול של האדם, שבמתן תורה ניתן הכח להרגיש ביטול מוחלט. ולפי זה אם כן מה שאמור כאן בתו"א יתרו על הכח שניתן במ"ת לכל אחד מישראל כו' הוא הכח לדרגת הביטול, והוא ע"ד הענין המבואר להלן בתו"א פ' יתרו בד"ה זכור את יום השבת (השני) ועוד דרושי וארא וכיו"ב על כח הביטול שניתן לישראל במ"ת.

ומעתה לפי"ז, הלא אין מדובר שכן הוא בפועל בכל אדם מישראל הלומד תורה, אלא שזהו ענין ב"גברא" שבמ"ת ניתן רק הכח לכל אחד להיות ב"ביטול ממש", אולם דרגת ביטול זו בפועל הלא היא דרגת הצדיקים ועובדי ה' שדוקא אצלם דבר ה' הוא המדבר בפיהם, משא"כ כל אחד מישראל שאף שניתן לו הכח לזה אבל הוא לא הגיע לדרגת ביטול זה, ובמילא אין אצלו הענין שה' מדבר מתוך פיו.

### "הקב"ה מדבר מתוך פיו" הוא גם באדם שאינו בטל

אבל באמת יש להוכיח מכמה מקומות אשר בתו"א כאן לא קאי על ה"גברא" ודרגת הביטול שבו, אלא קאי על כל אדם מישראל הלומד תורה, וגם אדם שאינו מרגיש הביטול הנה ה' הוא המדבר מתוך פיו, ללא קשר לדרגת הרגשתו וביטולו.

[אבל בודאי ככל עניני עבודת ה', אשר כל הבטל וקרוב יותר הוא ירגיש יותר את דבר ה' המדבר בפיו ולא ייראה בעיניו לדבר נפרד. ומיותר להגדיר שאין מדובר בהלומד שלא לשמה שאז לא רק שאין ה' מדבר מתוך פיו, אלא אדרבא הוא מוריד החיות לקליפות כו' כידוע בתניא ובהלכות ת"ת לאדה"ז].

ונכתוב להלן את ההוכחות לזה שבתו"א מדבר בכל אדם:

(א) במאמר זה ד"ה בחודש השלישי בסה"מ תקס"ז ע' קמט [כאן בתו"א הוא הנחת המהרי"ל אחיו של רבינו הזקן, ובתקס"ז הוא הנחת כ"ק אדהאמ"צ], כתב וז"ל:

"אך הענין הוא משום דגם עכשיו בכל עסק התורה ביחוד [נ"ל דצ"ל: ביחיד. ובשינוי קל זה מתחלף הענין] הנה דבר ה' זו הלכה היא המדבר בפיו וכמ"ש ודברי אשר שמתי, וכנ"ל בפ' לאמר, א"כ על ידי זה הדיבור הרי תפול עליו ממש אותה האימה והפחד שהי' בזמן קבלת התורה שהרי כאילו מקבל ושומע עכשיו דבר ה' כמו שהי' נשמע לישראל בהר סיני מאחר שדברי חיים וקיימים נצחיים בלתי שינוי כמ"ש אני ה' לא שניתני, אלא השינוי הוא מצד המקבלים בלבד כו', וזהו שאמרו ז"ל מה להלן באימה וביראה כי יש לדמות ממש דבר ה' הנאמר בפי היחיד עכשיו לדבר ה' שבהר סיני".

הלא מדבר כאן על דיבור הקב"ה המדבר עתה בפי היחיד, ואינו מקשר את זה עם שום דרגת ביטול. [אם כי שהוא מזכיר שיש בזה שינוי

מצד המקבלים כו', ועל תניא בתחילת פ"מ ואגה"ק סכ"ה, ועל בדברינו לקמן].

ב) ממה שכתב הצ"צ באוה"ת כאן (שהבאנו לעיל), על מה שכתוב בתו"א שאין הדיבור נעשה נפרד כו' כי "זהו ענין נפלא", הרי זה מורה שקאי כאן על כל אדם. כי הצ"צ לא כתב זאת על "שכינה מדברת מתוך גרונו" האמור על משה רבינו ושאר תנאים ואמוראים ובעלי רוח"ק שעניינו כבר מפורש בדברי חז"ל ובתניא ושאר מקומות ואין זה החידוש במאמר התו"א כאן, על בדברינו לקמן בענין החידוש בתו"א כאן על שאר הדרושים המדברים מזה.

[ועל תניא אגה"ק סכ"ה: וכמו נשמות האבות והנביאים וכיוצא בהן שהיו מרכבה לה' ממש ובטלים ממש במציאות אליו כמארז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה וכן כל הנביאים ובעלי רוח"ק היה קול ודבור העליון מתלבש בקולם ודבורם ממש כמ"ש האריז"ל. ועל תניא פכ"ג על האבות הן המרכבה וכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים כו', וע"ש שכן הוא בכל אדם מישראל בעת קיום מצוה שאברי גופו נעשים מרכבה לרצון העליון כו', ועל תניא פל"ד ואכ"מ].

ג) בלקו"ת שה"ש (על בדברינו לקמן) מביא על זה מקור: "וזהו מ"ש בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך כו' דהל"ל תזכיר, אך הוא כמאמר דוד רוח ה' דיבר בי ומלתו על לשוני, שהדבור שהאדם מדבר בד"ת הוא ממש דיבורו ית' היינו שה' מדבר בו ממש ע"י פיו של האדם".

וכוונתו להמשנה באבות פ"ג וגמ' ברכות דף ו' "ומנין אפילו אחד שעוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". וע"ז מדייק "דהוה לי' למימר אשר תזכיר את שמי", אלא כי ה' הוא המדבר מתוך גרונו.

[וכוונתו בלקו"ת כאן ללשון הזהר ח"ג רלט, א: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי תזכיר את שמי מבעי ליה".

ובאמת דברי הלקו"ת כאן מקורם מזהר ח"ג קיח, א: "דהא בכל אתר דמלוי דאורייתא אשתמען כו' וקב"ה אתי לדיירא בהדיה הה"ד בכל המקום אשר אזכיר את שמי" ובפ"ה הרמ"ז שם דהל"ל תזכיר אלא שזהו ע"ד ואשים דברי בפיך כו' לכן נאמר אזכיר. ציון זה האחרון לקחתי

מתוך דברי הצ"צ במק"א ביהל אור ע' קה ע"ש דברים יקרים. וכמדומה אשר הצ"צ לא ציין את דברי הזהר ורמ"ז אלו בכל הגהותיו כאן על תו"א ד"ה בחודש השלישי כאן ואכ"מ].

והנה כאן במשנה ובגמ' מדובר בכל אחד מישראל שעוסק בתורה, כשם שנאמר שם על עשרה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם וקאי על כל עשרה מישראל מבלי הבדל בדרגת ביטולם לשכינה.

ד) גם מזה שהצ"צ מביא ומסתייע לתו"א כאן מס' יוסיפון שהוא כותב שהקורא בתורה ה' מדבר אתו, והלא הוא בודאי לא דיבר על הצדיקים בדרגת ביטול דיחוי"ע או יחוי"ת כו' (והיוסיפון בעצמו אינו כשאר הספרים שנכתבו ברוה"ק רק כמ"ש הב"ח ואדה"ז באו"ח הל' שבת סש"ז שרק יש ללמוד מתוכו איזה עניני מוסר ויראת ה', וכן הצ"צ כאן איננו מסתייע מדברי היוסיפון עצמו רק מה שניכר ממנו שכן היה מקובל בימיו), מזה ג"כ מוכח שהענין בתו"א כאן קאי על כל אדם מישראל שה' מדבר אתו ומתוך פיו של האדם.

### חידוש זה גם בלקו"ת שה"ש

ה) באמת חידוש התו"א כאן, נתבאר גם בפרטיות יותר במאמר נוסף מאדה"ז, והוא בד"ה "ששים המה מלכות" בלקו"ת שה"ש, ושם מפורש שהוא מדבר בכל אדם גם בלי הכנת בחינת הביטול. [מאמר התו"א כאן שהוא ד"ה "בחודש השלישי" נאמר בשבת שלפני שבועות תקס"ז, ואילו מאמר ששים המה מלכות נאמר בפ' יתרו בשנת תק"ע, ועי' בדברינו לקמן].

וז"ל בלקו"ת שם (מא, א-ב): כי משניות נק' מלכות כמארז"ל מתניתא מלכתא כי הנה אמרז"ל כל הקורא ושונה הקב"ה יושב ושונה כנגדו וכמ"ש המגיד להב"י אני המשנה המדברת בפיו, וזהו מ"ש בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך כו' דהל"ל תזכיר, אך הוא כמאמר דוד רוח ה' דיבר בי ומלתו על לשוני, שהדבור שהאדם מדבר בד"ת הוא ממש דיבורו ית' היינו שה' מדבר בו ממש ע"י פיו של האדם וכמ"ש דוד המלך ע"ה אד' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך, כי הכל מאתו יתברך רק פי יגיד ויתגלה דבורו ית' וחכמתו ורצונו ממש כי באמת לית אתר פנוי מיניה ואתה מחיה את כולם ולך הוי' הגדולה כו' ואין עוד מלבדו ממש כו'. שבשעה שהאדם קורא

ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, אזכיר את שמי, כמו שהקב"ה בעצמו אומר הדין בפיו כי אני המשנה המדברת בפיך א"כ היינו ממש גילוי בחי' אור א"ס הסוכ"ע בשכינתיה כו', וזהו ענין מהפכין השוכא לנהורא כו'.

ושם בדף מא, ג: והנה כשהאדם לומד על דרך הנ"ל על זה נאמר קול דודי הנה זה בא, שע"י עסק התורה בא ונמשך קול דודי הוא התגלות אור א"ס גם עתה ממש, וזהו הנה זה בא לשון הוה כי הקב"ה קורא ושונה כנגדו כו'.

ושם בדף מא, ד ואילך הוא ממשך: אך עוד אחת היא העולה כל כולנה, והוא כי מתי בא התגלות הנ"ל ע"י עסק התורה שיהיה בחי' קול דודי הנה זה בא להיות יחוד קוב"ה ושכינתיה ע"י עסק התורה כו', כ"ז הוא דוקא בהקדים תחלה בחי' אחת היא יונתי דהיינו שיהיה אצל האדם בחי' ומדרגת הנק' אחת כו', והוא כשמקבל האדם בפנימיותו בחינת יחודו ית' באמרו שמע ישראל וכו'. והנה אחר שקיבל יחודו ית' בתוך תוכו להיות ואהבת בכל נפשך ומאדך וזהו בחינת אחת היא יונתי היינו שמקבל מבחינת אחד, אזי אומרים אח"כ בק"ש והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, שהוא להיות המשכת אור א"ס הסוכ"ע למטה שיתגלה בעולמות ע"י עסק התורה שע"ז ממשיכים להיות יחוד קוב"ה ושכינתיה כו', משא"כ בעסק התורה לבד בלי קדימת בחינת מס"נ הנ"ל לא ימשיך כל כך גלוי אור א"ס ב"ה הסכ"ע כו'.

[והצ"צ מציין על מה שכתוב כאן "לא ימשיך כל כך": "עמ"ש בביאור ע"פ הראיני את מראיך השמיעני את קולך כו'". וכנראה ר"ל ללקו"ת שה"ש כ, ד: כי הנה אמרו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון ואם כן מה הפרש יש בין צדיקים העושים מצות לרשעים, אך הוא כמ"ש משל לשנים שצלו פסחיהן כו' שזה ממשך המשכה יותר עליונה מזה הגם שהמצוה אחת היא סוכה אתרוג כו'. ועיין בהגהת הצ"צ בלקו"ת שם כ, ד].

ומסיים בלקו"ת שם (מב, א): ובזה יובן פי' וענין תיבת לאמר שבתחלת עשרת הדברות דלכאורה אינו מובן פירושו כנזכר לעיל, אך הענין והפי' לחזור ולאומרו בכל זמן ולדורות דהיינו גם עכשיו כשאדם לומד יהיה ממש כמו שהקב"ה בעצמו אומר ומדבר כמו בשעת מ"ת כי כך הוא באמת הלימוד הוא המשכת סוכ"ע אני

המשנה המדברת בפוך כנ"ל [והצ"צ מציין כאן "ועמ"ש מזה ג"כ בפ' יתרו בד"ה החדש השלישי" והוא המאמר של תו"א יתרו שאנו דנים בו], והנה זה שכתוב לאמר אנכי הוי' אלקיך פי' שע"י עסק התורה בבחי' זו יהיה אנכי הוי' אלהיך שיומשך מבחי' אנכי מי שאנכי סוכ"ע להיות אלקיך שלך ממש והוא יחוד קוב"ה ושכינתיה הקב"ה שונה כנגדו וה"ע דירה בתחתונים.

ע"כ בלקו"ת שה"ש ד"ה ששים המה מלכות.

הלא כאן מפורש, אשר אפילו בעסק התורה בלי הקדמת הביטול ג"כ ממשיך האדם גילוי אור אין סוף ב"ה ויחוד קוב"ה ושכינת' כו', אלא ש"לא ימשיך כל כך גלוי אור א"ס ב"ה כו".

ודברי המאמר כאן בלקו"ת שה"ש הם כמו התו"א יתרו אשר כל אחד שמדבר בתורה ממשיך הגילוי שה' מדבר מתוך פיו, אלא שבתו"א הוא עוד מוסיף שדבר ה' המדבר מתוך פי כל האדם הוא אותו דבר ה' הדבוק במקורו שהי' בעת מתן תורה ואינו נעשה נפרד בעברו דרך פי האדם.

[ועיין עוד במה שנביא לקמן מד"ה משה ידבר בסה"מ תקס"ו ובתו"ח יתרו שמפורש ג"כ שדיבור השכינה מתוך פיו הוא בכל אדם וגם באדם פחות הערך ע"ש].

### חידוש נפלא מס' יוסיפון

ואחרי האריכות בפרטי חידוש המאמר כאן, מעתה נוכל לדון בפרטי ה"צריכותא" שבכל ראי' מפסוק או מאחז"ל שהובא בתו"א ולקו"ת על ענין זה של דבר ה' המדבר בפיו.

כי לדוגמא מלשון "ואשים דברי בפוך" (המובא בתו"א יתרו כאן) שלפירוש חז"ל קאי על דברי תורה, וכיוצא בזה "ודברי אשר שמת' בפוך", היה אפשר לפרשו דקאי רק על אדם הבטל ומרגיש את ביטולו שאז ה' שוכן בקרבו ומדבר מתוך פיו. וגם כי הפסוק מצ"ע אפשר לפרש ע"ד אדם השם דברים בפי שלוחו ואח"כ השליח הולך ומדבר הדברים בכח הדיבור של עצמו, אבל בתו"א כאן הלא מחזש כי בכל עת שהאדם מוציא מפיו דברי תורה הנה באותו עת הקב"ה הוא השם דבריו בפיו ומדבר מתוך גרונו כמו בזמן מ"ת.

וכן מלשון "אני המשנה המדברת מפיך" (המובא כאן בדרושים אלו), זהו מאמר המגיד להבית יוסף בס' מגיד מישרים, ואפשר שאין זה שייך לכל אדם.

וכן מלשון "כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו" (שהובא על זה בלקו"ת שה"ש), הלא אפשר לפרש שאין זה דיבור הקב"ה המדבר מפי האדם אלא שהאדם פועל הדיבור בעולמות עליונים.

ואילו בנזכר בס' יוסיפון הוא מדבר בכל אדם המדבר בתורה בעולמות התחתונים.

ועיין בלשונו הזהב של אדמו"ר הצ"צ, שאחרי שהוא מביא דברי היוסיפון הוא כותב: "וזה ראוי למה שכתב רבינו ז"ל [בתו"א כאן] **בענין ודברי אשר שמתי בפיך**". מלשון הצ"צ זה רואים אנו שיש כאן בתו"א חידוש הזקוק להוכחות, ואת הראי' מציין הצ"צ בגאונותו כו' ממקור מפתיע, והוא לשון הנזכר אגב שיטפי' בס' יוסיפון שממנו יש ללמוד שכך הי' מקובל באותה תקופת התנאים שכל אדם הלומד בתורה הנה גילוי דבר ה' יורד מלמעלה ומגיע ונמשך אליו כי ה' מדבר עמו, וביוסיפון קאי באדם פשוט בעולמנו כאן למטה.

### מאמר ירושלמי על יצירת "פה" מיוחד באדם לדבר בתורה

יש לציין, אשר לפי רבינו הזקן שבמ"ת ניתן הכח שהדיבור שיוצא מפי האדם הוא דבר ה' המדבר מפיו, עפי"ז יש לפרש מאמר רשב"י תמוה בירושלמי שבת פ"א ה"ב, וז"ל: "אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת אורייתא לישראל הוינא מיתבא קומי רחמנא דאיברי להדין בר נשא תרין פומין חד דיהוי לעי באורייתא וחד דיתעבד בה כל צרכיו". ע"כ.

והנה רשב"י אמר זה על דברי תורה דוקא ולא על דיבור בתפילה ועל היד המחלקת צדקה ושאר מצות כו', ועי' שם המשך הדברים בירושלמי, ולכאורה מאי שנא.

ולפי חידוש רבינו בתו"א כאן, זה מבואר היטב, כי רשב"י כאן מדבר על דיבור האדם בדברי תורה שהקב"ה הוא המדבר מתוך פיו שכה זה נתחדש במתן תורה, ועל זה מפליא רשב"י את הענין (וכלשון אדמו"ר הצ"צ על זה ש"זהו ענין נפלא") שהוא כמעט בגדר הנמנעות שהשכינה תדבר מתוך הפה שבה מדבר האדם את כל צרכיו, ואת הפלאה זו הוא

מבטא בסגנון זה כי באמת בעת מתן תורה היה צריך להיברא פה חדש אל האדם המיוחד לדברי תורה כו',

אלא שהוא "ענין נפלא" ומן עושה נפלאות לבדו שבכח המפליא לעשות, אשר פה ודיבור האדם החומרי לא יפסיק על דיבור השכינה המדברת מתוך פיו. וידוע במקומות רבים בדא"ח מרמ"א בשו"ע או"ח ס"ו ס"א ובדרכי משה לטור שם סק"ב דחיבור רוחניות עם גוף החומרי הוא בכח "המפליא לעשות". ואפשר יש לציין לזה גם מענין חרב פיפיות של שתי פיות כו' ואכ"מ.

[אף כי אין דורשים פשט'ליך מעצמנו ולא ראינו פירוש זה על לשון ירושלמי זה מאת רבותינו, אבל בענין זה הלא נזדקק אדמו"ר הצ"צ להביא הוכחה לחידוש של אדה"ז כאן, וכאשר יתפרש דברי הירושלמי כמובן מעניינו יצטרף גם זה כמקור נוסף לדברי התו"א. וגם כאן מדבר רשב"י בכל אדם מישראל, ולא רק בדרגת צדיק או בינוני של התניא שמרגישים את ביטולם כו'].

### אתדבקות רוחא ברוחא, וענין ההשתטחות

יש לציין לסוגיא אחרת הקרובה לזה, והוא ענין "אתדבקות רוחא ברוחא" (זח"ב קכד, ב) של האדם הלומד אשר שכלו מתאחד בדבר ה' ודבר ה' בקרבו, עי' תניא פרקים ה', מ"ה, מ"ו, מ"ט ועוד, ונמצא מזה גם בס' "מאור עינים" לתלמיד הה"מ הרה"ק ר' מנחם נחום מטשערנאביל לענין "השתטחות" שהוא אתדבקות רוחא ברוחא כו' שענינו כי שכל האדם הלומד תורת הצדיק מתדבק בשכל הצדיק ואז כאשר הצדיק עולה גם הוא עולה עמו כו' (דברים אלו מיוחסים להבעש"ט, והובאו דברי מאור עינים אלו בשיחות רבינו).

והלא גם שם זהו בכל אדם כערכינו הלומד תורת הצדיק שאז הוא מתקשר כו' ולא רק באלו שמרגישים הביטול של התדבקות רוחא ברוחא או דרגת לאשתאבא בגופא דמלכא כו'.

וכן בענין המבואר בתניא פ"ה על הלומד תורה ששכלו מלובש בחכמת ה' וחכמת ה' בקרבו, דלכאורה מדובר שם בכל אדם הלומד תורה גם שאינו בדרגת הביטול [וגם שם יש לשון "והוא יחוד נפלא"]. אך עי' תו"א וישב כז, ב.

## דרגות בדיבור ה' מתוך פה האדם

יש ענין נוסף בדבר זה ולא נגענו בו במאמרנו כאן, והוא כי בודאי קיים הבדל והפרש בין דרגת "שכינה מדברת מתוך גרונו" האמור במשה, ובין דרגת דבר ה' המתגלה בפי כל אדם כאשר הוא בדרגת ביטול וכלי לדבר ה' השוכן בקרבו, ובין דרגת דבר ה' המדבר מתוך פיו ובלי הפסק ממקורו אצל כל אדם מישראל המבואר בתו"א יתרו כאן.

[ויש לציין להמובא בהקשר לזה בתו"ח נח מט, ד ובכ"מ מדברי חז"ל על בן עזאי שכשהי' עוסק בתורה היתה אש מלהטת סביבו (ויק"ר פט"ז, ד) ועל יונתן בן עוזיאל שבשעה שישב ועסק בתורה כל עוף שפורה עליו מיד נשרף (סוכה כח, א), ואפשר מצד ענין הביטול שבהם על כן דבר ה' המדבר בהם הי' כמו במ"ת ממש הקולות וברקים ואש כו' שפעלו בחומריות העולם].

וגם ענין נוסף, הוא ההבדל של דיבור בתורה המבואר בתו"א כאן לשאר דיבורי תפילה וקדושה היוצאים מפי האדם שגם בזה הלא האדם נעשה מרכבה בעת ההיא לרצון העליון כו' כמבואר בתניא ועי' אגה"ק סכ"ה.

והדברים ארוכים, ואפשר מישהו יוכל לבאר חילוקי ענינים אלו עפ"י עיון וליקוט במקורות הם המאמרים ושיחות רבותינו נשיאינו שמדברים מזה. ונמצא מזה גם בהגהות וביאורים שבאוה"ת יתרו על מאמר תו"א זה.

בגדר הדברים של "שכינה מדברת מתוך גרונו של משה" אשר במשה זה היה גם בגילוי בנפשו, אם הוא ענין של מעבר או התלבשות, נתבאר מזה בארוכה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהר"ש (בשם הצ"צ) ובסה"מ תרנ"ט ובכ"מ.

## זמן אמירת החידוש ע"י רבינו הזקן

והנה דרוש זה ד"ה בחודש השלישי בתו"א פ' יתרו כאן, שבו מבואר ענין זה שהדיבור בד"ת אצל כל אדם הוא דבר ה' המדבר מתוך פיו ושאינן הדיבור נעשה נפסק, שעל זה כותב הצ"צ ש"הוא ענין נפלא", זהו מאמר רבינו הזקן משבת שלפני שבועות תקס"ז שזה היה בסמיכות זמן להחתונה הגדולה בעיר זלאבין בפ' נשא, שהיה בעת ההיא ריבוי אמירת דא"ח וגילוי רזין דרזין כו', עי' בסה"מ תקס"ז ובכ"מ.

[יש גם סיפור ידוע שכמדומה מקורו בחסידי פולין, על אשר המחנות הרה"ק ר' לוי יצחק מבארדיצ'וב שהי' באותה חתונה וכלתה נפשו משאת את ריבוי הגילויים שנשפכו אז כמים כו', ואמר אז לפני רבינו הזקן: יוקח נא מעט מים, מעט מים, מעט מים. ובכלל ניכר שכאשר היו באים אורחים רמי מעלה ובפרט מצדיקים הקדושים בעת התוועד יחד עמודי עולם קדושי עליון הי' אז רישומם ניכר בכל החצר, יש ללמוד זה מלשון אדמו"ר הצ"צ בדרמ"צ קכ, ב: "הנה כאשר אני כותב כאן כן שמענו מפה ק' כאזמו"ר נ"ע בליל ש"ק פ' נח שנת תקס"ה באריכות בעת היות משולחי הרב הק' ר' אהרן מטוטיאב נכד הבעש"ט ז"ל אצל כ"ק ועמהם יחד שמענו מאמר הנ"ל"].

ואחרי המאמר של תקס"ז, שוב נתבאר דבר זה במאמר "ששים המה מלכות" שנאמר בפ' יתרו בשנת תק"ע (מאמר זה קשור למ"ת, ונאמר מאדה"ז בדרך נסיעתו לברדיטשוב, עי' ברשימת המאמרים בסו"ס תק"ע).

והחידוש בשני מאמרים אלו הוא, כי דבר ה' מדבר מתוך פיו של כל אדם מישראל בעת שהוא מדבר בדברי תורה והדבר ה' אינו נעשה נפרד, וזהו אף במי שלא הכין את עצמו להיות כלי לזה.

### ענין זה במאמרי אדה"ז שלפני שנת תקס"ז

אולם בגוף הענין של "ואשים דברי בפיך" ושכינה המדברת מתוך גרונו של אדם הבטל והוא מרגיש את ביטולו במקורו א"ס המחיהו כו', שבעת לימודו ה' שוכן בקרבו ומדבר מתוך פיו, זהו ענין שנתבאר במאמרים רבים גם מלפני תקס"ז, ואפשר גם במאמרים מתקופת לאזני, ויש למצוא גם מקורות לזה בספרי תורות הבעש"ט והה"מ.

עי' בתו"א וישב כז, ב (ד"ה וישב יעקב משנת תקס"ב): אך כדי שיהיה האדם כלי ומכון שיהיה חכמה עילאה שורה ומתגלה בו בעסק התורה, צריך להיות תחלה בבחי' בטול בבחי' רעותא דלבא והוא בחי' קלא דלא אשתמע דרוח אמשיך רוח להיות אור ה' שורה ומתגלה בו להיות חכמת ה' בקרבו בהתגלות וחב"ד שבנפשו בטלים וטפלים אליו והוא ענין אתדבקות רוחא ברוחא, וע"ז נאמר אלוהי בקרבי וכתוב ואשים דברי בפיך דברי ממש כי דבר ה' זו הלכה היא היא הנגלית בו והיא המדברת מתוך גרונו, ולכן נאמר על התורה בי מלכים ימלוכו ואמרינן מאן מלכי רבנן, ומתניתא מלכתא, להיותו

בביטול אל דבר ה' ורצונו וחכמתו ואינו תופס מקום מצד עצמו כלל כו'.

ובלקו"ת נשא כה, ב (ד"ה נשא את ראש מתקס"ג): ופלי איתמר הוא בחי' צירופי אותיות התורה, שאיתמר הוא מלשון איתמר שבגמרא שהוא לשון דבר הנלמד מאליו כו' (בל"א עש איז גילערינט גיווארין שהוא לשון איתמר שנלמד ממילא) והוא כמ"ש ואשים דברי בפוך וגו' ודברי אשר שמתי בפוך וגו' שהוא דבר ה' המלוכש בהלכה שמדבר בפיו כו'. ועי' מזה בלקו"ת פקודי ו, א ובכ"מ.

ובלקו"ש שה"ש לב, ג (ד"ה באתי לגני משנת תקס"ד): והיינו ע"י עסק התורה שבה מלוכש אוא"ס ב"ה נמשך אור א"ס ב"ה על נפשו וכמ"ש ודברי אשר שמתי בפוך ודברי ממש ואמרו מתניתא מלכתא שרוח ה' ממש הוא דבר ההלכה המדבר בו דין זה או הלכה זו היא כך וכך כו', וע"ז ארז"ל יהיו בעיניך כאלו נתנה היום מהר חורב שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת כו' שאותו דבר ה' ממש שדבר ה' פא"פ הוא השוכן ומתלבש בו בעת הזאת בשעה שלומד לפיכך נעשה בחי' ריע כאלו כביכול תרין ריעין דלא מתפרשין שהתורה שהיא בחי' חכמה שהוא עדן ותענוג העליון וכמ"ש ואהיה שעשועים ושעשועים אלו הם שעשועי את בני אדם ונמצא אור א"ס ב"ה שוה למטה כמו למעלה ממש כו' ותורתך בתוך מעי. וכ"ה במאמר זה בסידור עם דא"ח כו, ד.

[בלקו"ת כאן אכן מפורש "שרוח ה' ממש הוא דבר ההלכה המדבר בו", ואינו מקשר הדבר עם דרגת הביטול של הלומד, אבל בכל זאת יש לומר שבאדם שאינו בטל הנה דבר ה' המדבר בו מתעבה ומתגשם כל כך בהפסק הפרסא כו' והרי זה ע"ד שאר נבראים חומריים שחיותם הוא מדבר ה' וכח הפועל בנפעל כו'. משא"כ בתו"א יתרו כאן הוא מחדש שבכל אדם הלומד ה' הוא המדבר מתוך פיו והדבר ה' "אינו נעשה נפרד", ובמק"א נזכר על זה הלשון שהוא ממשך מראשית הקו כו'.]

ובתו"א יתרו סח, ג (ד"ה משה ידבר מחגה"ש תקס"ו): וזהו שאמרו רז"ל כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, לא הכל שוים בבחינה אחת אלא כל חד לפום שיעורא דיליה בבחי' הבטול לאור א"ס ב"ה בחי' אין עוד מלבדו ואני ה' לא שנית, וכמו שהיה אוא"ס ב"ה ממלא כל חלל זה דעוה"ז קודם שנברא עולם הזה כך הוא ממש לאחר שנברא, והוא בחי' משה ונחנו מה ושכינה מדברת מתוך גרונו של משה וכן בכל דור

ודור כמו שאמר המגיד להבית יוסף אני המשנה המדברת בפוך, ולכן נק' התלמיד חכם בשם משה כדאיתא בגמ' משה שפיר קאמרת כי התלמיד חכם הוא המקבל מבחי' חכמה עלאה כו', דבר ה' זו הלכה שבפי ת"ח, וזהו בקולו של משה כי קול הוא בחי' המשכה מהעולם אל הגלוי כו', כלומר כפי ערך המשכת בחי' הבטול לאור א"ס ב"ה ככה ממש האלהים יעננו להיות קורא ושונה כנגדו.

ומפורש יותר בד"ה משה ידבר בסה"מ תקס"ו ח"ב (ע' תסב, הנחת כ"ק אדהאמ"צ): שכבר ניתן כח זה במתנה לישראל בשעת מ"ת ע"י משה כו'. וזהו שהאלקים יעננו לקורא ושונה דהיינו שיהיה הקב"ה קורא ושונה כנגדו גם לפחות הערך כמו קטנים וע"ה כי לכולם יש שרש לנפשם בשם אלקים כנ"ל ולפי בחינתו מדריגתו יעננו אלקים כשיושב ושונה כו'. ובכל דור ובכל זמן כשקורא ושונה נק' זה בשם קולו של משה כי אתפשטותא דמשה בכל דרא, ואז נאמר בו משה ידבר שמדבר ומוריד אור א"ס עד למטה והוא שיהי' הקב"ה קורא ושונה כנגדו ממש לפי מה שהוא כו'. ודברים אלו מפורשים באריכות בתו"ח יתרו ח"ב רסג, ב ואילך.

ועי' בתניא אגה"ת פ"י על התורה ש"היא בבחי' המשכה מלמעלה למטה להיות דבר ה' ממש בפיו וכמ"ש ואשים דברי בפוך".

ובלקו"ת אחרי כן, ב (והוא משנת תק"ע, ומצויין אליו בציונים ב"חסידות מבוארת" שם): "ועל ידי ביטול זה נמשך ומתגלה יחוד אור א"ס ב"ה ממש בנפשו ויכול לומר ונתתי מטר ארצכם שאור א"ס ב"ה המתגלה בו הוא המדבר בו".

הלא שבמקומות אלו, הוא מדבר בדבר ה' השורה ומדבר מתוך פיו של האדם הבטל אליו יתברך, משא"כ באדם שאינו בדרגת הביטול יש לומר ששכינה המדברת מתוך פיו היא בצמצום והעולם בגלות לבוש שק כו' כידוע,

ורק בתו"א יתרו כאן מחדש שבכל אדם מישראל המדבר בתורה השכינה היא מדברת מתוך פיו ושדיבור השכינה "אינו נעשה נפרד", שעל זה כותב הצ"צ שזהו ענין הפלא ופלא.

[מה שכתבנו בפיסקא זו שענין זה שאין הדיבור נעשה נפרד כו' הוא חידוש רק במאמרי תקס"ז ואילך ולא במאמרים לפני זה, אינו מוחלט כי

לא היה בידי הפנאי לבדוק היטב, ורק כי להשלמת הדברים על סוגיא זו רשמתי כאן גם דבר שנראה לי בשטחיות ועדיין צריך בירור].



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א הוו"ח

שליח כ"ק אדמו"ר לעיר פילאדעלפיא

ר' אהרן הלוי ע"ה

ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ז"ל

**פאפאק**

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

**ת.נ.צ.ב.ה.**



ולזכות

ולזכות בניהם **דוב** הלוי, **האדעס**, **שלמה** הלוי, **נענא נחמה** שתחי'

יה"ר שיזכו לרוות מהם רוב נחת עונג ושמחה בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **דוד אליעזר** הלוי ומרת **שרה רחל** שיחיו

**פאפאק**

ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' **שמואל יחיאל** וזוגתו מרת **רייזל** שיחיו **מלמד**

הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל** הלוי וזוגתו מרת **אביגיל** שיחיו

**פאפאק**

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' **רפאל שלמה** וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו

דרימער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **שמעון אהרן** הכהן וזוגתו מרת **דבורה לאה** שיחיו

ראזענפעלד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



ולזכות בניהם

הת' מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי זוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

פינסאן



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים

מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל

בן הרה"ג הרה"ח הר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן

נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ

וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב

גלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ

**ת.נ.צ.ב.ה.**



נדפס ע"י ולזכות נכדיו

שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו שניאורסאהן

לעילוי נשמת

הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן

ב"ר שמואל הלוי

**סאסקינד**

נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב

**ת.נ.צ.ב.ה.**



ולזכות הילד

**זאב הלוי בן הרה"ת ר' שמעון אלחנן הלוי ומרת רחל שיחיו**

**סאסקינד**

לרגל ה"אפשערעניש" בשעה טובה ומוצלחת

ביום חג הגאולה י"ב תמוז

ולזכות אחיו לוי יצחק הלוי שי'

יהי רצון שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים

וירו מהם רוב נחת שמחה ועונג בגו"ר לאורך ימים ושנים טובות

נדפס ע"י ולזכות בנו וזקניהם  
הרה"ח הרה"ת ר' **משה גבריאל** הלוי  
וזוגתו מרת **גיטל** שיחיו  
**סאסקינד**

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום ההקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **גד יעקב** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו **בליזינסקי**



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת **הלל דוד** וזוגתו מרת **שטערנא שרה** שיחיו

ומשפחתם שיחיו

## קריינסקי

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ הרה"ת הרה"ח הדגול והיקר

ר' שמואל נטע הכהן ע"ה

בן להבחל"ח ר' ישראל דוד הכהן שליט"א

גליק

גלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד

"עשר שנים"

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר

מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

**ג' תמוז**

עשרים שנה

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



ולזכות

החתן התמים הרב **לוי יצחק שי' איזאגווי**

והכלה מרת **צבי' תחי' מרוזוב**

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב י' תמוז

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים

יבורך

לנח"ר רבינו הקדוש מתוך אושר ברכה והצלחה רבה בגו"ר לאורך

ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות

הת' שניאור זלמן שיחי' מרוזוב

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה

בן הרה"ח ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

**גראנער**

שליח כ"ק אדמו"ר באוסטרלי

במשך חמישים שנה

גלב"ע ד' תמוז תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה



ולזכות

הרבנית מרת דבורה תחי' גראנער

לאריכות ימים ושנים טובות

מתוך בריאות הנכונה ולנה"ר מכל יוצאי חלצי'

ותזכה בתוככי כלל ישראל לקבל פני משיח צדקנו בקרוב ממש