

## ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחיידושי

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים – אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך יותר מל"ה שנות קיומה וזכה להוציא לאור יותר מאלף

קובצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידים

כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם שמים

ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפיץ מעינות

החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתועדויות במשך השנים,

מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעי הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה

לקאתי מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל מתוך

מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

**מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולהדריך

תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות

בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב

ממש.

**המערכת**

## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו הלבביות  
ברכת מזל טוב לידידנו היקר והמצויין,  
חריף ובקי נפלא, איש חי ורב פעלים, חבר המערכת מלפנים  
וממחברי הספר החשוב ספר היוכל – הערות וביאורים  
החתן הת' לוי יצחק הלוי שיחי' רייטשיק  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'



יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת  
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו  
מתוך אושר ברכה ושמחה והצלחה בגו"ר  
תמיד כל הימים

ב"ה

ז' מרחשון – ש"פ לך-לך

ה'תשע"ה

גליון ב [אלף-עח]

## תוכן הענינים

### גאולה ומושיח

7 ..... מצות מילה לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

13 ..... בענין שקו"ט בלימוד נגלה דתורה לע"ל

הת' שלום צירקינד

### לקוטי שיחות

16 ..... בשמים במוצאי יו"כ

הרב בן ציון חיים אסטער

17 ..... בענין השתדלות לקיים מצות שילוח הקן

הרב חיים רפופורט

19 ..... על סדר המסכתות?

הרב אשר פיינבערג

20 ..... ויזהר שלא ישתה אחר האפיקומן (גליון)

הרב פנחס קארף

### נגלה

21 ..... בענין הנאמנות דשליח לומר ידעתי

הרב עקיבא גרשון וגנר

26 ..... ביסוד הלאו דגניבה וגזילה

הרב בנימין אפרים ביטון

30 ..... נאמנות עד אחד על "לשמה"

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

- 34 ..... שיטת ר"ג בדין חזקת אשת איש  
הרב פרץ בראנשטיין
- 35 ..... גדר שיעור צל הסכך  
הרב אליהו זילבערשטיין
- 37 ..... "בידו" להתיר האסור  
הת' לוי יצחק ראקסין

### חסידות

- 39 ..... אותיות הדיבור והכתב (גליון)  
הרב משה מרקוביץ
- 41 ..... מהי מחלוקת הת"ק והיש אומרים בענין מדת סדום  
הנ"ל
- 42 ..... מעלת משל רוחני על משל גשמי (גליון)  
הנ"ל
- 44 ..... ואהי' אצלו אמוון (גליון)  
הנ"ל
- 46 ..... הערה בתניא פי"ב  
הרב וו. ראזענבלום

### הלכה ומנהג

- 47 ..... מקלחת אחרי הטבילה במקוה  
הרב שלום דובער לוין
- 52 ..... תפילות ראש השנה כשיש רק מנין מצומצם  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 55 ..... כוונת הפסוק "פותח את ידך"  
הרב יהודה לייב אלטיין
- 56 ..... עבר עליהם הלילה  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 56 ..... כשרות הטווס  
הנ"ל

- 57 .....אמן באמצע ההלל  
הנ"ל
- 58 .....ברכת 'לישב בסוכה' באכילת מזונות  
הנ"ל
- 59 .....בעניין ברית מילה  
הנ"ל
- 60 .....נטילת ידים במקרים שונים  
הנ"ל
- 62 .....נטילת צפרניים של קטן בחוה"מ  
הנ"ל
- 62 .....הכאה על החזה או על הלב  
הרב יהודה לייב נחמנסון
- 65 .....מתי אין סומכין על החזקה  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 66 .....שגמלני טוב - 'כמו שכתוב בסידור' (גליון)  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 69 .....בענין הסוכות העומדות ע"י החנויות, המסעדות והתחנות וכיו"ב (גליון)  
הרב נחום שטראקס
- פשוטו של מקרא**
- 77 .....על החמור  
הרב וו. ראזענבלום
- שונות**
- 78 .....חסידי קריסלאווא  
הרב מרדכי גלזמן
- 80 .....שני דיוקים בסדור דפוס שקלאווא  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 81 .....הטיית פני המתברכים בעת ברכת כהנים  
הנ"ל

מהירות אצל האבות (גליון) ..... 82

הת' משה ישראל קופרשמידט

ספרים שאדמו"ר הצ"צ נמנע מלהזכירם ..... 82

הרב אליהו מטוסוב

#### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ' מרחשון – ש"פ חיי שרה ה'תשע"ה  
הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', ח"י מרחשון ה'תשע"ה

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

---

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

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

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

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

---

# גאולה ומשיח

## מצות מילה לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

המקור לדברי החת"ס דלעת"ל יולדו כולם כשהם מולים

בס' חתם סופר (על התורה) פ' שלח עה"פ "מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה לדורותיכם" (טו, כא) כתב וז"ל: נראה כלפי שאמר בפסוק הראשון כתרומת גורן כן תרימו אותה, הנה כבר הורם בשעת מירוח תרומת גורן, ועתה בשעת עריסה ירימו חלה, אמר עכשיו אמנם לדורותיכם הבאים בב"א – לעתיד לבוא – תוציא א"י גלוסקאות נגמרים, (כדאיתא בשבת ל, ב) ואז עדיין לא הורם תרומה, ע"כ מראשית עריסותכם שהיא הגלוסקא שהוציא הארץ, תרימו תרומה וגם חלה.

וכן נ"ל בפ' ציצית, "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם" לכשיוציא כלי מילת נגמרים, מ"מ לא יהיה הבגד נגמר עם ציצית, אלא ועשו להם ציצית גם לדורותם.

וכן נמי הא דילפינן גז"ש מילה משבת בגז"ש אות ברית דורות (שבת קלב, א') לומר לדורות א"ה כשילדו כולם כשהם מולים, מ"מ מצות מילה לא תתבטל, וצריך להטיף דם ברית אפי' בשבת, ואפי' אם בזה"ז נולד כשהוא מהול אינו דוחה, מפני שמתקיימת מצות מילה בערלים, אבל לע"ל זהו כל עיקר מצות מילה עכ"ל.

היינו דהחת"ס מפרש דהא דכתיב במצות חלה לדורותיכם הרי זה קאי על לעת"ל וכוונת התורה דלעת"ל כשתוציא הארץ גלוסקאות נגמרים, יהי הפרשת תרומה ביחד עם הפרשת חלה, וכן בהא דכתיב בציצית לדורותם, ה"ז קאי על לעת"ל דגם אז שיוציא כלי מילת נגמרים, מ"מ לא יהי נגמר עם ציצית אלא שיהי' חיוב לעשותם, ובהא דילפינן דמילה דוחה שבת מ"דורות דורות" ה"ז קאי על לעת"ל, דגם אז כשהיו נולדים מולים, ויצטרכו רק הטפת דם ברית,

(1) מנלן דמילה דוחה שבת אתי דורות דורות, ופירש"י: "דורות דורות – בשבת כתיב לדורותם ברית עולם ובמילת קטן כתיב (שם) (בראשית, יז) וכן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם" הרי מוכח מזה דמילה מתקיימת גם בשבת עיי"ש.

אף בזמן הזה אין הטפת דם ברית דוחה את השבת, מ"מ לעת"ל תדחה שבת כיון דלעת"ל זהו כל עיקר מצות מילה.

והנה בהא דכתב החת"ס דלעת"ל יוולדו כולם כשהם מולים, הרי זה חידוש גדול שלא מצינו זה במקום אחר, וי"ל דנקט כן משום דלשיטתי' קאי, שכתב בפרשתינו (יז, א) על הפסוק התהלך לפני והיה תמים וז"ל: הנה אחר שחטא אדם וחווה בחטא עץ הדעת הלבישם הקב"ה כתנות עור על כל גופם, ובניהם אחריהם נולדו בלי מלבוש כתנות עור ההוא, אבל השאיר הקב"ה בכל גוף ערלת הגיד שהוא שיור מכתנות עור שהי' על כל הגוף, והשאיר בהם שריד הזה לעולם לזכר חטאם נגד פניהם לבושה וכלימה וחרפת עולם, אמנם מי שרוצה לתקן חטא עץ הדעת ולהסיר זוהמת נחש, יסיר חרפתו וימול בשר ערלתו לאות ברית בינו לבין אלקיו וזהו מצות מילה בבני אאע"ה . ומשו"ה נקרא אאע"ה תמים בהסר הערלה וגילוי העטרה עכ"ל, הרי יוצא מדבריו דהטעם דעכשיו יש מצות מילה להסיר הערלה, ה"ז כדי לתקן חטא עץ הדעת.

וכיון שלעת"ל יתוקן חטא עץ הדעת כמבואר בכ"מ, (ראה קונטרס 'תורת חדשה מאתי תצא' סעי' יב (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 576, נדפס גם בס' 'שערי גאולה - ימות המשיח' עמ' קמ), וראה בזה תשובות וביאורים סי"א ס"א, ובמדרש שוחר טוב (תהילים מזמור קמו, מובא גם בילקוט ראובני פ' שמיני עמ' 34 ד"ה 'המתיר') איתא: "מהו מתיר אסורים (תהלים קמו, ז) - אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולעת"ל הוא מתירה", עיי"ש, ונתבאר בלקוטי שיחות חי"ד (ואתחנן ב - ס"ז) דדם נדה נגרם ע"י חטא עה"ד, שירדה זוהמא בבני אדם (וראה גם לקוטי שיחות ח"ג עמ' 983). ולעת"ל מתיר איסור נדה: כי לעת"ל יתברר העולם מהטומאה של חטא עה"ד, וכל פרטי הטבע יהיו טהורים עיי"ש, לכן סב"ל להחת"ס דלעת"ל יוולדו כולם כשהם מולים, כיון שיתבטל כל מציאות הערלה שהיא תוצאה מחטא עה"ד.

ועד"ז כתב גם באור החיים ריש פ' תזריע (פי"ב) וז"ל: ודבר ידוע כי בריאת אדם הראשון היתה בריאה תמה בבחינת הקדושה מושללת מכל רע, ולזה לא היתה בתכונתו בחינת הערלה, ובסיבת החטא משך בערלתו (סנהדרין לח, ב), ונולדה בו בחינת הערלה . . כי כל מצות לא תעשה להסיר תחלואי הנפש, וכל מצות עשה להאיר לבחינת הנפש, לצד שעל ידי חטא קדמון הוחשכו מאורי הנפש ועל ידי שמירת מצות לא תעשה יוסר הפגם. ומעתה טעם הערלה הוא לצד חטא קדמון שנדבק בנפש ותולדתו בעור הבשר, וצוה ה' לאיש ישראל לכרות מגופם בחינת הרע שבזה מתמרק בחינת הרע מהנפש וטהרה עכ"ל.



ועי' גם בשער יוסף במילואים שבסוף ספר (הערות וצינונים על החת"ס) הנ"ל (בפ' שלח) שכתב לבאר כנ"ל, עפ"י מה שכתב המקנה בפתחא זעירא אות כ"ז לפרש הילקוט ר"פ תזריע שר"ע השיב לטורנוסרופוס מעשה בשר ודם נאים יותר משל הקב"ה, והביא לו שבליים וגלוסקאות, הרי גלוסקאות נאות יותר, ושוב שאל למה אין אדם נולד מהול, והשיב ר"ע לא נתן הקב"ה לישראל את המצות אלא לצרף בהם, וכתב שם הפלאה דתשובת ר"ע הי' לפי מה דאיתא בפדר"א דאדם הראשון נברא מהול, וכשחטא נמשך ערלתו, אם כן עיקר מצוה מילה לתקן חטא אדם הראשון, וכן הוא בשבליים וגלוסקאות, שקודם חטא אדה"ר הוציאה הארץ גלוסקאות, וכן יהיה לעתיד, אלא לאחר שחטא, נתקללה האדמה והיינו שהשיב ר"ע דמעשה בני אדם נאים לתקן אחר שנתקלקל בעבור האדם, וסיים שם, וכן הוא המילה לתקן מה שנפגם על ידי חטא אדם, ועי' שאל נהי דבאדם הראשון עצמו יתכן לתקן מה שקילקל, אכל אותן הדורות הבאים הנולדים במעי אמן למה גם הם ערלים? ועל זה השיבו כי לא נתקן חטא אדם הראשון עד ביאת משיחנו כי לא פסקה זוהמת הנחש, ובכל הדורות על ידי קיום התורה והמצות הוא מצרף ומברר להתטהר מזוהמת הנחש וכו', הרי מוכח מזה שלעתיד לבא כשיוגמר הצירוף והבירור, יוולדו מהולים עי"ש, ועי' גם מ"ש בפנים יפות ר"פ תזריע.

### קושיות על החת"ס שהטפת דם ברית משום ספק ערלה כבושה ואיך שייך לעת"ל?

והנה בשבת קלה, א איתא דת"ק אומר דלביית הלל נולד מהול אי"צ להטיף ממנו דם ברית, ור' שמעון בן אלעזר אומר דגם לב"ה צריך הטפת דם ברית בנוולד מהול מפני שערלה כבושה היא, ורק גר שנימול בגיותו סב"ל לב"ה דאי"צ הטפת דם ברית, ואמר רב דהלכה כת"ק דלב"ה גם נולד מהול אי"צ להטיף דם ברית, ושמואל אמר דהלכה כר"ש בן אלעזר דנולד מהול צריך הטפת דם ברית, ובדעת ר"ש בן אלעזר עצמו נחלקו שם רבה ורב יוסף, דלרב יוסף ודאי ערלה כבושה היא, ודוחה שבת, ולרבה ספק ערלה כבושה ואינו דוחה את השבת עיי"ש.

והרמב"ם הל' מילה פ"א ה"ז פסק: "וכן קטן שנולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני", ובהל' יא שם פסק: "קטן שנולד כשהוא מהול . . אין דוחין את השבת אלא נימולין באחד בשבת שהוא יום תשיעי שלהן" (וכן פסק הרי"ף שבת שם), ובפשטות זהו משום דפסק כר"ש בן אלעזר וכרבה דחיישינן שמא ערלה כבושה היא, וכיון דהוה ספק לכן אינו דוחה את השבת,

ועי' כס"מ שם<sup>2</sup>, והרמב"ם שם פ"ג ה"ו כתב: "גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין ממנו דם ברית אינן צריכין ברכה", וביאר בכס"מ שם הטעם "גר שמל וכו'. טעם קטן שנולד כשהוא מהול דכיון דטעמא דצריך להטיף ממנו דם ברית משום דחיישינן שמא ערלה כבושה היא כמ"ש בפ"א מהלכות אלו אין מברכין על הספק, וסובר רבינו דגר שנתגייר כשהוא מהול לא עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול וכשם שאין מברכין על קטן שנולד מהול כך אין מברכין על גר שנתגייר כשהוא מהול", יוצא מזה דכל הדין דצריך להטיף דם ברית בנוול מהול הוא משום ספק ערלה כבושה.

ועי' גם שו"ע אדה"ז סי' שלא ס"ו וז"ל: אנדרוגינוס שהוא ספק זכר ספק נקבה אין מילתו דוחה שבת, וכן נולד כשהוא מהול אפילו אינו נראה מהול אלא בעת הקישוי אע"פ שצריך להטיף ממנו דם ברית אינו דוחה שבת מפני שאין זה חייב ברור מן התורה. . אבל אינן דוחין את השבת מספק עכ"ל.

ולפי"ז יש להקשות על דברי החתם סופר: (א) כיון דלעת"ל יתבטל כל ענין הערלה שלכן יהי' כאו"א נולד מהול, א"כ מה שייך אז הטפת דם ברית שהוא משום ספק ערלה, הלא אין כאן ספק ערלה כלל? (ב) איך שייך לומר דלעת"ל יטיפו דם ברית אפילו בשבת כין שזה יהי' עיקר מצות מילה, דסו"ס הלא אין מחללין את השבת מחמת ספק?

והנה האחרונים תמחו על הרמב"ם ממה שפסק (הל' תרומות פ"ז הי"א) ד"הנולד מהול אוכל בתרומה, והטומטום אינו אוכל מפני שהוא ספק ערל", דכיון דסב"ל כנ"ל דנולד מהול אין הטפת דם ברית דוחה את השבת משום דהוה ספק ערלה כבושה וגם אינו מברך, א"כ איך פסק שהוא אוכל בתרומה הרי הוא ספק ערל? ועי' בחי' הגרע"א על הרמב"ם הל' תרומות שם וז"ל: הנולד מהול אוכל בתרומה. ע' ביש"ש יבמות פ"ח סי' ה' שכתב דמכאן מוכח דהלכה כרב דנולד מהול א"צ להטיף דם ברית דלא כפסק הרי"ף, ולזה דברי רבינו תמוהים דפסק פ"א מהל' מילה דצריך להטיף דם ברית ועי' בכס"מ דהוי ספק ערלה כבושה, ואמאי אוכל בתרומה? עכ"ל.

### ביאור הגר"ח ועוד שיטת הרמב"ם דהטפת דם ברית צריך משום ודאי

ועי' בס' משכנות יעקב יו"ד סי' סג שכתב דמזה מוכרח דמה שפסק הרמב"ם ז"ל דנולד מהול צריך הטפת דם ברית אינו משום ספק ערלה כבושה אלא מצוה בעלמא הוא לעשות הטפת דם ברית אע"פ שאינו ערלה, וכל הסוגיא דשבת דאתי עלה מטעם ערלה כבושה הוא לפום מאי דמרבין התם אליבא דב"ה דבגר

(2) ופסק דגם גר שנתגייר צריך הטפת דם ברית עיי"ש בכס"מ.

שנתגייר כשהוא מהול א"צ הטפת דם ברית, ומוכח מזה דליכא מצות הטפת דם ברית כל היכא דליכא ערלה, ובע"כ הא דבנולד מהול צריך הטפת דם ברית הוא אך משום ספק ערלה כבושה, אבל לפום מאי דקיי"ל להלכה דגם בגר שנמול בגיותו צריך הטפת דם ברית וכדמוכח מיבמות דמ"ז וכמש"כ התוס' והראשונים, חזינן מזה דאיכא מצות הטפת דם ברית גם בדליכא ערלה, ה"נ מה"ט י"ל בנולד מהול דצריך הטפת דם ברית משום מצות הטפת דם ברית מצ"ע, אע"פ שאינו ספק ערלה כבושה, ומה שהכריע הרמב"ם ז"ל דלהלכה לא חיישינן לספק ערלה כבושה הוא מהסוגיא דיבמות דע"א דאמרינן התם דלרע"ק אתי קרא דתושב ושכיר האמור גבי פסח לאתויי על גר שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול דאסורין בפסח קודם הטפת דם ברית, ואת"ל דענין הטפת דם ברית הוא משום ספק ערלה כבושה פשיטא דספק ערל אסור בפסח, (וכהא דאמרינן איצטריך קרא למעוטי ספיקא) אלא על כרחך שענין הטפת דם ברית לגבי נולד מהול אינו משום ערלה רק מצות הטפת דם ברית כמו בגר שנמול בגיותו עכ"ד.

ובחי' הגר"ח על בש"ס (סי' פז) תירץ ג"כ דיש מחלוקות הסוגיות, דבגמ' דידן בשבת אמרו דהנולד מהול צריך הטפת דם ברית משום ערלה כבושה, ורק פליגי האם הוא ספק ערלה כבושה או ודאי ערלה כבושה, אולם ביבמות דף מו, ב, מבואר דיש מצות הטפת דם ברית אף שבודאי אינו ערלה כבושה, דאמרינן שם דלר' יוסי עכו"ם מהול הבא להתגייר צריך הטפת דם ברית, והנה בעכו"ם מהול הרי הוא מל כהוגן ובודאי אין בו ערלה כבושה ואפ"ה מצרכינן ליה הטפת דם ברית משום שלא מל לשם יהדות. הרי מבואר כאן דהטפת דם ברית אינו משום ספק ערלה כבושה, וא"כ הרי אתי שפיר דעת הרמב"ם, דאיהו ס"ל כרשב"א דלא חייש לערלה כבושה אליבא דב"ה, ומשו"ה נולד מהול אוכל בתרומה, והא דמצריך הרמב"ם הטפת דם ברית אינו משום חשש ערלה כבושה, אלא משום חובת מילה, דכמו בנתגייר כשהוא מהול פסק דצריך להטיף ממנו דם ברית אף דליכא חשש מערלה כבושה, א"כ ה"ה הנולד מהול צריך הטפת דם ברית, אבל בתרומה מותר דלא מצינו שיעכב אלא ערלות ולא מה שצריך הטפת דם ברית עיי"ש, וזהו כמ"ש המשכנות יעקב. ועי' גם בחי' הגר"ח ב"ק סי' צ"ב שהאריך בזה ומבאר דלשיטת הרמב"ם הטפת דם ברית בנולד מהול ובגר הוא משום מצוה הנלמדת מקרא ד"ואתה את בריתי תשמור וגו'" כדאיתא בע"ז כז, א, ולא משום ערלה כבושה שלכן אוכל בתרומה עיי"ש.

אלא דבסי' פח שם הקשה הגר"ח דאם שיטת הרמב"ם דמצריך הטפת דם ברית היינו מתורת ודאי א"כ אמאי פסק דקטן שנולד מהול כשמטיפין מהן דם ברית אינן צריכין ברכה והרי אין זה ספק אלא ודאי?

ובחי' הגר"ח על הרמב"ם סוף הל' שחיטה כתב לתרץ קושיא זו דסב"ל להרמב"ם דכל שאין המצוה בשלימת אין מברכין עליו כפי שהוא במצות כיסוי הדם וממשיך וז"ל: וכמו שפסק כן גם בדין נולד מהול וגר שנתגייר כשהוא מהול דאין מברכין על הטפת דם ברית, ואע"ג דלדעת הרמב"ם שם חיובו הוא ודאי ולא מספק, אלא דכל שאין המצוה בשלימות אין מברכין עליה, והכי נמי הכא גבי כיסוי דכוותה וכו' עכ"ל, ובפשטות כוונתו דכיון דעושה רק הטפה ואינו מוהלו א"כ אי"ז המצוה בשלימות דהמצוה היא למול אותו, ולכן שפיר פסק הר"מ דאין מברכין על הטפת דם ברית, וכן נראה לבאר גם למה סב"ל להרמב"ם דהטפת דם ברית אינו דוחה את השבת אף שהוא חיוב ודאי, דרך בקיום עיקר המצוה ילפינן דדוחה את השבת ולא בהטפת דם ברית שאין המצוה בשלימות, ועי' ש"ך יו"ד ס' רסב ס"ב ק' וז"ל: דנהי דלא יצא מ"מ לא ניתנה שבת לדחות אלא על מצות מילה ממש ולא על הטפת דם ברית עכ"ל. ועי' מג"ח מצוה ב' אות י"ג.

ועי' לבוש (או"ח סימן שלא ס"ה) וז"ל: מדכתיב [ויקרא שם] ערלתו דמשמע מיעוטא ערלתו של זה ולא ערלתו של אחר, אמרו חז"ל [שבת קלה ע"א] שבא למעוטי ספק ערל, לפיכך אמרו אנדרוגינוס שהוא ספק זכר ספק נקיבה, או נולד בין השמשות דהו"ל שבת ספק זמנה ספק אינה זמנה דשמא ביום ו' נולד, אין מלין אותו בשבת אלא דוחין אותו עד יום ראשון, דהכי קאמר קרא, ערלה שהגיע זמנה ודאי בשבת דוחה שבת, ולא ספק זמנה בשבת דוחה שבת. ודרשו עוד [שם] דוקא כשיש לו ערלה לימול מלין אותו בשבת, אבל נולד כשהוא מהול שאין לו ערלה, אלא דינו שמטיפין ממנו דם ברית, אין מטיפין ממנו הדם ברית בשבת כשנולד מהול עכ"ל, ומשמע לכאורה ג"כ דסבר כנ"ל דהטפת דם ברית אינו דוחה את השבת משום דליכא ערלה ולא משום ספק.

דלפי כל זה מבוארים היטב דברי החתם סופר, דאף דלעת"ל לא יהי' ענין הערלה מ"מ יצטרכו להטיף דם ברית שהוא מצוה בפ"ע, וכפי שהדין הוא בנוולד מהול ובגר שנתגייר דאף דליכא ערלה, מ"מ צריך לעשות פעולת כריתת ברית עם ה', – ולפי הגר"ח הנ"ל הוא לקיים הא דכתיב ואתה את בריתי תשמור – ורק בזמן הזה שמחוייבים במצות מילה להסיר הערלה שזהו עיקר המצוה, והטפת דם ברית אינה קיום עיקר המצוה לכן אינו דוחה שבת, אבל לעת"ל שלא

יהי' ערלה, והטפת דם ברית תהי' עיקר המצוה, גילתה התורה בהלימוד ד"דורות" שאז תדחה את השבת. וראה לקו"ש חל"ה פרשתינו שיחה ג' בנוגע לג' הלימודים דילפינן דמילה דוחה שבת ואחד מהם הוא כנ"ל דילפינן מדורות דורות והנפק"מ להלכה בין הלימודים.



## בענין שקו"ט בלימוד נגלה דתורה לע"ל\*

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

א. בתניא אגה"ק סכ"ו מבואר, שעסק התומ"צ עכשיו הוא לברר בירורים. משא"כ עסק התומ"צ לע"ל יהי' ליחד יחודים עליונים יותר<sup>3</sup>, "והכל ע"י פנימיות התורה לקיים המצות בכוונות עליונות. . ולכן יהי' גם עיקר עסק התורה גם כן בפנימיות המצות וטעמיהם הנסתרים. אבל הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה. . וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל".

והנה ממ"ש "שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית" משמע, דבנוסף לזה שלא יהי' נצרך לע"ל לימוד ההלכות, הנה גם עסק השקו"ט והפולפול שבנגלה דתורה לא יהי' נצרך לע"ל. שהרי תכלית השקו"ט הוא בכדי לבוא לבירור ההלכה, ולע"ל הרי ידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית. וכן משמע מהמבואר לפנ"ז שהקושיות וכו' הם מסטרא דרע, שמזה משמע שלע"ל שתבטל הקליפות לא יהי' צורך בשקו"ט בכדי לגלות ההלכה.

ב. והנה בקונטרס בענין "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" תשנ"ב ס"א, בביאור דברי הרמב"ם שהלכות של תושבע"פ אינן בטלים לעולם, מבאר ש"השקו"ט בתורה שבע"פ בנוגע לאופן הלימוד ודרשות דברי התורה שאינה אלא "אמצעי" לבירור הלכות התורה<sup>4</sup>, לא יהי' צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח, (ואז יתגלו טעמי תורה, "סוד טעמי' ומסתר צפונותי", "תורה חדשה מאתי תצא").

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

(3) לכאור' לפום ריהטא צע"ק מהמבואר בקונטרס בענין תורה חדשה מאתי תצא תנש"א ס"ב-ג, שלע"ל יהי' העבודה בבירור הרע הנעלם, ועד לשלילת האפשרויות לענין בלתי רצוי.

(4) ראה ג"כ לקו"ש חל"ד ע' 27 ובהנסמן בהערות שם, אודות חיוב זכירת השקו"ט דתושבע"פ עכשיו.

וראה שם בהע' 11 שמביא דברי המראה פנים על ירושלמי מגילה פ"א ה"ה (בנוגע לספרי הנביאים וכתובים שהרמב"ם כותב (באותה ההלכה) שיבטלו, ומציין זה בהשיחה כאן גם לגבי השקו"ט שבתושבע"פ), דלע"ל יהי' כל הענינים בנביאים וכתובים נגלים מהחמשה חומשי תורה עצמם, ומשמע בהשיחה כאן שכ"ה לגבי השקו"ט דתושבע"פ, שלא יהי' צורך בשקו"ט לע"ל מכיון שיהי' הכל גלוי וידוע מהחמשה חומשי תורה עצמם ללא שקו"ט, וממילא יבטל מכיון שאינו אלא אמצעי לבירור ההלכה המבואר בתושב"כ. [ומשמע מכ"ז להדיא שטעמי ההלכות שבדרך קצרה (היינו איך שנרמזים בתושב"כ) ללא שקו"ט לא יבטלו לע"ל, וכן משמע בתחילת הקטע בהשיחה, עיי"ש].

ג. והנה בכ"מ מבואר דגם לע"ל יהי' לימוד התורה באופן דשקו"ט ופלפול<sup>5</sup>, ואדרבה שאז יהי' זה בשלימות. ראה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה (ס"ה ואילך) ששם מבואר שעיקר לימוד התורה לע"ל יהי' לשם ידיעת והשגת התורה בלבד, והיינו העיון בעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו', ועד להלימוד באופן ד"דרוש וקבל שכר". (ומבאר עפ"ז לשונות הרב"ם בסיום ספרו, עיי"ש). [משא"כ לימוד ההלכות, לזה יספיק שילמוד כל ההלכות פעם אחת, כי בימות המשיח לא יהי' שכחה<sup>6</sup>].

וראה ג"כ בשיחת ש"פ תשא תש"נ סוס"ד שלע"ל יהי' השלימות בלימוד התורה גם בפלפול דאורייתא, מפני המעלה שבזה, עיי"ש. (וע"ש בהע' 47 שגם בלימוד פנימיות התורה לע"ל יהי' ג"כ הלימוד באופן דשקו"ט).

ואע"פ שמבואר בכ"מ שהחידוש דתורתו של משיח יהי' גילוי פנימיות התורה, וא"כ איך אומרים שלע"ל יהי' השקו"ט בנגלה שבתורה, שמוזה משמע שיהי' לימוד נגלה דתורה לע"ל ועד באופן דעסק ופלפול? הנה ע"ז מתורץ בכ"מ שאע"פ שעיקר החידוש דלע"ל יהי' גילוי פנימיות התורה מ"מ יהי' גם אז לימוד נגלה דתורה, וגם לימוד נגלה דתורה לכשלעצמה (ולא רק פנימיות התורה כפי שהוא בנגלה דתורה). ראה סוד"ה השמים כסאי, ש"פ נח תשמ"ח; סוד"ה והמשכילים יזהירו, אחש"פ תש"כ; שיחת כ"ח חשון תשנ"ב (ומשמע שם שזהו בתקופה הראשונה דימות המשיח, ע"ש); לקו"ש חט"ז ע' 39 הע' 45 בשוה"ג; ד"ה הבאים ישרש, כ"ד טבת תשל"ח (שע"י גילוי פנימיות התורה לע"ל יתעלה ג"כ נגלה דתורה באי"ע). ואכ"מ.

(5) ולהעיר ג"כ מריש ד"ה הנה ישכיל עבדי תשל"ב.

(6) ומציין שם ללקו"ש חכ"ה ע' 263 (ס"ז), ששם מבואר באו"א קצת. עיי"ש.

[ועפ"ז יש לומר שאין מזה סתירה להמבואר באגה"ק הנ"ל שלא יהי' לימוד נגלה בתורה לע"ל, כי י"ל ששם מדבר בעיקר עסק התורה לע"ל, שיהי' בפנימיות התורה, אבל גם אז יהי' לימוד נגלה בתורה. וגם י"ל שאין סתירה מזה שמבואר שם שמהפנימיות ידעו כל פרטי ההלכות, כי זה שמבואר לעיל שיהי' שקו"ט לע"ל אי"ז לברר הלכות אלא לימוד התורה לשמה, ולא לשם לידע המעשה אשר יעשון, כמבואר שם].

ד. ולכא' י"ל בזה ע"פ המבואר בהדרן על מסכתות ברכות ומו"ק ס"ו, שאע"פ שאין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן (הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ה), מפני שכמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף<sup>7</sup>, הנה זה הוא רק בעוה"ז ובעוה"ב (ג"ע). אבל לע"ל, – לאחר התחי' או באלף השביעי, ראה הע' 38 שם – יעמדו ישראל על אמיתת התורה כפי שהיא באמיתתו ית', כיון שיתגלה בפועל שאורייתא וקוב"ה כולא חד, ומגלים כל העומק שבה ולא שייך להוסיף עוד. [ולימוד התורה שלאח"ז הוא באופן שישראל מחדשים בתורה בהוספה על העומק שיש בה מצד עצמה, ונקרא בשם מנוחה, עיי"ש באריכות הביאור בזה].

ועפ"ז אולי יש לומר, שהמבואר במקומות הנ"ל שיהי' שקו"ט בתורה לע"ל וכו' מדבר בתקופה הראשונה קודם הזמן שיעמדו ישראל על אמיתתה של תורה כפי שהוא בעצמותו ית'. והמבואר בקונטרס הלכות תושבע"פ הנ"ל שלא יהי' שקו"ט לע"ל שייך להזמן שאז יעמדו בני"ע על אמיתתה של תורה (מכיון שאז יהי' בגילוי הענין של ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד), וממילא יבטל השקו"ט והכל יהי' גלוי וידוע. [ובפרט שכל הביאור בהמשך הקונטרס שם בנוגע נצחיות הלכות שבתושבע"פ מדבר בקשר לתקופה השני' שאחר התחי' שאז יתגלה הענין דאורייתא וקוב"ה כולא חד, כמבואר שם ס"ה].

[ואולי שייך לומר שגם באופן דלימוד התורה לע"ל לאחר התחי' שישראל מחדשים בתורה שייך ענין הפלפול, אלא שאי"ז באופן של "תנועה" שהוא יציאה מעצמותו אלא ענין של "מנוחה" שהיא בעצמותו. (כמבואר בהדרן הנ"ל על מסכתות ברכות ומו"ק ס"י). ועצ"ע. ואם כנים הדברים, י"ל שגם לאחר זמן התחי' יהי' ענין הפלפול. ומה שכתוב בקונטרס הלכות תושבע"פ שיבטל השקו"ט, י"ל שזה מדבר על הפלפול והשקו"ט שהוא בכדי לברר ההלכות, ואי"ז שייך ללימוד התורה בזמן דלאחר התחי' שאי"ז לברר ולעמוד על אמיתתה של תורה אלא לחדש בתורה. ועצ"ע].

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל וללמוד תורה חדשה מפיו של משיח  
צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



# לקוטי שיחות

## בשמים במוצאי יו"כ

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"א ע' 197 מבאר לדעת הרמב"ם ספכ"ט מהל' שבת, שמה שמברכים על בשמים במוצ"ש אינו מטעם יציאת נשמה יתירה, אלא מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב. ומבאר שם לדעת הרמב"ם זה שמברכים במוצ"ש בעת הבדלה הוא משום דשייך לעצם חיוב הבדלה, דמכיון דחיוב הבדלה הוא לומר ביציאת שבת דברי שבח וקידוש וכמו שאומרים קידוש בכניסת השבת, ולכן זקוקים לענין של שמחה שאין מקום לזכירת שבח וקידוש במצב דהנפש דואבת.

ועיי"ש בהערה 62 שם דבמוצאי יו"ט אין חיוב בשמים כי אין הנפש דואבת בשעת הבדלה וכמ"ש המגיד משנה [בהלכה כח שם] מכיון שלא היתה נחה מכל מלאכה.

אמנם לפי זה יש לעיין מה הטעם דאין חיוב בשמים במוצאי יו"כ, ובשלמא לפי הטעם דחיוב בשמים תלוי בנשמה יתירה, הרי כתבו הפוסקים דאין נשמה יתירה ביו"כ מפני העינוי, [ועיין מה שפלפל בזה באריכות הרראיב"ג בגליון שפה לדעת הרשב"ם ותוס' [בריש השיחה עיי"ש] אמנם לא ביאר בזה לדעת הרמב"ם לפי ביאור רבינו]. וגם לפי זה יש לעיין מה דעת הרמב"ם במוצאי יו"כ שחל בשבת וכמבואר בטושו"ע סי' תרכט ובנו"כ שם.

ואואפ"ל דגם במוצאי יו"כ אין הנפש דואבת כ"כ דהרי פסק הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"א ה"ג דמותר לקנב את הירק ומפצעין באגוזים ומפרדין ברימונים מן המנחה ולמעלה ומכיון שהתירו שבות משום עגמ"נ א"כ בצאת יוה"כ אין הנפש דואבת כ"כ וע"ד מ"ש המ"מ בנוגע יו"ט, ולכן לא תיקנו חכמים ברכת בשמים במוצאי יו"כ.



ולפי זה, במוצאי יו"כ שחל בשבת שמבואר ברמב"ם הנ"ל דאסור בקניבת ירק ובפציעת אגוזים ובפרידת רימונים, אז הנפש דואבת ביציאת השבת [ויו"כ] ושפיר יש חיוב לברך על בשמים. ועצ"ע<sup>8</sup>.



## בענין השתדלות לקיים מצות שילוח הקן

### הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

בספר 'שערי הלכה ומנהג' (יו"ד ח"ג, סי' קכח, עמ' שנ) נדפסה מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע למי שבא לעוררו ע"ד חשיבות ההשתדלות לקיים מצוה זו וכנראה גם לזכותו בהזדמנות מתאימה לקיים מצוה זו, וזלה"ק: "כוונתו רצוי וכו' אבל מעולם לא שמעתי שיחפשו זה (ובכיו"ב גם לא שמענו ראי', כמבואר בפוסקים). וע"ד הצחות להעיר ממרז"ל פרט למזומן (טושו"ע יו"ד סרצ"ב)".

ויעויין גם בשו"ת 'תורה לשמה' להג"ר יוסף חיים מבגדד (סי' רעז) שנשאל בזה"ל: "מצות שילוח הקן שהיא יקרה מאד, שמצינו במדרש שאמרו בזכותה יבא המשיח בב"א, למה אין החכמים והיראים מחזירים עלי' לקיימה, כי הי' מן הראוי לחזור ולחפש במקומות שדרך העופות לקנן כדי לקיימה".

והשיב ה'תורה לשמה' בזה"ל: מצוה זו לא אמרה רחמנא אלא היכא שתבא לידינו בדרך מקרה דכתיב 'כי יקרא', ולא רצה שאנחנו נחזור ונחפש אחרי' כדי למצוא אותה. והכי איתא בגמרא (חולין קלט, ב): ת"ר, 'כי יקרא קן צפור לפניך', מה ת"ל, לפי שנאמר 'שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך', יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא - במאורע לפניך וכו' [כי יקרא' פרט למזומן], ע"ש. ולפי זה אותם המתחסדים לחזור בהרים וגבעות כדי למצוא שילוח הקן, הם עושים היפך דברי הברייתא הנזכרת, כי אין צריכים לקיים מצוה זו אא"כ היא תבא לידם מאילי'. עכ"ל ה'תורה לשמה'.

הרי שבני עדות המזרח גם הם לא ראו ולא שמעו שיראי ה' ישתדלו לחזור הבהרים ובגבעות וכו'.

אמנם מ"ש ה'תורה לשמה' ש"המתחסדים . . עושים היפך דברי הברייתא" ומשמע דלא שפיר עבדי, לכאורה צ"ב ממ"ש בהקדמה לשער המצות להאריז"ל, וז"ל: דע שכל נצוצי נשמות מכל נשמה ונשמה מחוייבת לקיים כל

תרי"ג מצוות, אם לא אותם שאין בידו יכולת לקיימם כמו מעשה הקרבנות כולם שאינם נוהגים אחר החרבן וכיו"ב, כמו מצות יבום וחליצה או גט או פדין בן בכור שדברים אלו אינם ביד האדם ואפילו ענין הגט אינו מחוייב לגרש לאשתו אלא אם לא תמצא חן בעיניו מחמת שאינה הגונה במעשיה שאל"כ אדרבא מזבח מוריד עליו דמעות וכיוצא במצות אלו, אבל כל השאר חייב אדם לקיימם. ואפילו אותם שאינם חובה על האדם אלא בהזדמן, כגון מצות שילוח הקן שאינו מחוייב לרדוף אחרי' אלא כי יקרא קן צפור שהוא דרך מקרה וכיוצא בו, עכ"ז צריך האדם לחפש אחריהם ולעשותם, כי כל זמן שלא השלים התרי"ג מצוות שהם כנגד רמ"ח איבריו וגידי נשמתו הנה נשמתו חסירה מן האיברים ונקרא בעל מום ועליו נאמר כל איש אשר בו מום לא יגש . . . שאין לו תקון עד שיחזור בגלגול וישלים כל התרי"ג מצוות. עכ"ל האריז"ל.

ומדבריו מבואר לכאורה שיש טעם גדול להתחסד ולחזור בהרים ובגבעות כדי שיקרא לפני קן צפור ויקיים מצוה זו. וכ"מ בברכי יוסף יו"ד סי' רצב סוף סק"ח: "ומדברי האר"י זצ"ל משמע שצריך להשתדל לקיים מצוה זו ודכוותא".

והנה ידועה שיטת החוות יאיר (בתשובותיו סי' סז) דמי שאכן פגע בקן ציפור, אע"פ שאינו רוצה לקחת אם האפרוחים או את הביצים "חייב להיטפל ולקיים מצות ה' [ולא יהא אלא ספק, שראוי לחוש ולהחמיר בכל דבר]". ורוב הפוסקים חלקו עליו בזה.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק) כתב דלפמ"ש הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, חינוך ועוד) בטעם המצוה שהוא כדי "שלא נתאכזר", נמצא דלא זו בלבד ש"אינו מחוייב לשלח האם אלא אכזריות נמי עביד, ובמקום שנלמוד [ממצות שילוח הקן] שלא נתאכזר, אדרבא, נרגיל עצמנו באכזריות ולצער בעלי חיים על מגן לגרש האם מעל בני' וצער בע"ח דאורייתא" כי "אם איננו לצורך אדם, שאינו צריך לבנים, אכזריות היא זו לגרש האם מעל בנים". [וכבר קדמו להחת"ס בזה בשו"ת 'גבעות פנחס' כתב יד (ח"א סי' לג) שחלק על החוות יאיר וכתב דלא זו בלבד שאם אינו רוצה ליקח האם או הבנים אין עליו מצות שילוח הקן, אלא ש"המתחסד בזה לא טוב עשה בעמיו והיא מדת אכזריות"].

ושיטת החוות יאיר מעוגנת היא בפנימיות התורה, עפמ"ש בזהר דשילוח האם ענינו "לעורר ייללת אימא עילאה על בני'", ועל כן "מצוה להדר אחר קן כדי לעורר רחמי אימא עילאה על בני' ולפ"ז ליכא משום אכזריות", וסיים החת"ס ד"ידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו".

ואולי י"ל לפי שיטת רבותינו הידועה, שהנגלה והפנימיות מתאימים זל"ז ועולים בקנה אחד, הנה גם לפי טעם הזהר סגי במה שענין זה ("לעורר ייללת אימא עילאה על בני") נפעל בכה"ג שישנו חיוב וטעם גם ע"פ נגלה ובלאו הכי אין חיוב. וא"כ הדברים ק"ו דכשאר לפניו קן צפור דבכה"ג הרי לכל הדעות אין חיוב ע"פ הלכה לחזור בהרים ובגבעות כדי לקיים את המצוה ולשלח את האם, א"כ שוא"ת עדיף, כדי שלא נכשל בספק איסור צעב"ח וכדי שלא "נרגיל עצמנו באכזריות ולצער בעלי חיים" בחנם.

ואע"פ שאין ראוי לדבר, זכר לדבר ישנו ממ"ש בבחיי עה"כ (דברים כב, ז) בא"ד: "ויש עוד דעת אחרת, שיש בקיום מצוה זו התעוררות רחמים על כל העולם, והוא כי מתוך שהוא משלח את האם הנה היא מצטערת ודואגת על חרבן קנה ורחוק בני' ומצטערת והולכת ורוצה לאבד את עצמה, ומתוך צערה הגדול השר הממונה על העופות מבקש רחמים מהקב"ה, ואז הקב"ה שכתוב בו (תהלים קמה, ט) 'ורחמיו על כל מעשיו', ממשיך שפע הרחמים על כל המצטערים והצריכים רחמים ומרחם עליהם" (וע"ד מ"ש בזהר הנ"ל), ואעפ"כ כתב הבחיי בהמשך דבריו שם בפשיטות "שאינו חייב בשילוח אלא כשהוא רוצה ליקח הבנים" (ודלא כשיטת החוות יאיר הנ"ל).

ועדיין צ"ע ובירור עפמ"ש בכתבי האריז"ל הנ"ל.



## על סדר המסכתות?

### הרב אשר פיינבערג

ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש ח"ה ע' 57: "און אזוי ווערן אויך דערמאנט אין משנה און גמרא די נעמען פון כמעט אלע מסכתות הש"ס" ובהע' 4 מביא מקורות להמסכתות המוזכרים בש"ס (הדגשה שלי): "כמצויין בספרי האחרונים (וע"ס המסכתות): ברכות .. פיאה .. תרומות .. כלאים .. עירובין .. יומא .. ר"ה .. חגיגה .. תעניות .. יבמות .. כתובות .. נדרים .. נזיר .. סוטה .. ב"ק .. ב"מ .. ב"ב .. סנה' .. מכות .. שבועות .. עדיות .. ע"ז .. אבות .. שמחות .. כלה .. זבחים .. מנחות .. בכורות .. תמיד .. מדות .. נגעים .. אהלות .. נידה .. מכשירין .. טבול יום .. עוקצין.

ואודה מאד למי שיוכל לגלות המקור לסדר כזה במסכתות הש"ס אשר (בניגוד להסדר המקובל) הנה: א) בסדר זרעים מקדים תרומות לכלאים ב) בסדר מועד מקדים חגיגה לתעניות ג) בסדר טהרות מקדים נגיעים לאהלות.

והנה בנוגע להקדמת חגיגה לתעניות, כן הוא בסדר המשניות שבתיקון ליל שבועות, אלא ששם הוא גם קודם מס' ר"ה, דלא כבהע' הנ"ל.



## ויזהר שלא ישתה אחר האפיקומן (גליון)

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' עב כתב הר"ד. ק. שהטעם שכ' כ"ק אדמו"ר בהגש"פ "ויזהר שלא ישתה" ולא שלא יאכל מפני שיש באכילה על שתיה עי"ש בדבריו. ועי"ז הקשתי (בגליון א' עה) שאדרבה אם יותר חמור הוא צריך בודאי להזהיר, ובגליון א' עז מתרץ דבריו מיוסד על תירוץ הרבי בהגדה שלא בא להשמיענו דין איסור אכילה ושת' עי"ש בדבריו.

והנה מלבד שהדבר תמוה מצ"ע שיהי' מייסד דבריו על דברי הרבי ומפרש דלא כהרבי (ארכבי' אתרי רכשי), מלבד זה הנני רואה כאן ערבובי דברים, כי הלא דברי הרבי הם כמו שמביא בעצמו שהכוונה שיזהר שלא ישתה היינו שישתה מספיק קודם כדי שלא יצטרכו להתיר לו לשתות אחר אפיקומן, ובמילא מובן שבאכילה אין שייך לומר זה א) כי זה מילתא דלא שכחא שאחר הסדר הי' רעב כ"כ שיהי' מוכרח לאכול אחר האפיקומן. ב) והוא העיקר כי אף אם ירעב לא יתירו לו כי אין שום היתר לאכול אחר אפיקומן, משא"כ בשתי'.

ואיך מערב זה ביחד עם הפירוש שלו שהכוונה ב"ויזהר שלא ישתה" היינו שמזהירים אותו שלא ישתה אחר אפיקומן.

וכן מה שכ' אח"כ שהטעם למה לא כתב אדה"ז שאם אכל אחר אפיקומן צריך לאכול האפיקומן עוד פעם, מפני שאדה"ז כתב שאם שכח לאכול האפיקומן צריך ליטול ידיו עוד פעם ולאכול האפיקומן, ולהיות שע"פ הפוסקים שהביא הרי אם אכל משהו אחר האפיקומן ה"ה כמו שלא אכל אפיקומן ה"ז נכלל בהדין שאם לא אכל אפיקומן שצריך ליטול ידיו ולאכול אפיקומן. אבל מלבד מה שכתבתי (בגליון א' עה) שיש הרבה פוסקים שפוסקים שאין צריך לאכול עוד פעם אפיקומן אם אכל משהו אחריו, הנה גם לו יהא שכל הפוסקים פסקו כן, שאם אכל משהו אחר אפיקומן ה"ז כמו שלא אכל אפיקומן

כלל, הרי אין שום סברא שאדה"ז סומך על אלו הפוסקים ואינו כותב הלכה זו בשו"ע שלו.

ולכן בפשטות, שאדה"ז אינו סובר כן, ולדידי' אם אכל משהו אחר אפיקומן אינו צריך לאכול עוד פעם אפיקומן.



## נגלה

### בענין הנאמנות דשליח לומר ידעתי

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' גיטין (ג, א) ורבה מ"ט לא אמר כרבא, אמר לך א"כ ניתני בפני נחתם ותו לא, בפני נכתב ל"ל ש"מ בעינן לשמיה. ורבא, בדין הוא דליתני הכי, אלא דא"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד. ורבה מי דמי, התם ידעינן הכא בפני התם אשה לא מהימנא, הכא אשה מהימנא התם בעל דבר לא מהימנא הכא בעל דבר מהימנא. ורבא, אמר לך אטו הכא כי אמרי ידעינן, מי לא מהימנא וכיון דכי אמרי ידעינן מהימנא, אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד.

ופרש"י: (בד"ה אטו הכא כי אמר יודע אני מי לא מהימנא): הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא הוא אי אמר יודע אני בחתימת ידי העדים מי לא מהימנא דמה לי בפני מה לי יודע אני וכיון דהכי הוא אי לאו דמצרכינן נמי אכתיבה דתיהוי היכר בין גיטין לשטרות אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא לקיימינהו בעד אחד.

והתוס' (בד"ה אטו כי אמרי ידענו מי לא מהימנא, ועד"ז בכמה ראשונים) הק' עליו: "אבל תימה הוא דבכל דוכתי נקט לרבא בפני נחתם לאו דוקא, ועוד אי בחד נמי מהני ידעתי היכי קאמר רבא ברפ"ב אפילו הוא ואחר מעידין על חתימת עד שני פסול דאי לא הוה אלא האי שליח דמכיר שתי חתימות הוה כשר והשתא משום דבא אחד מהשוק לסייעו בחתימת שני יפסול אע"ג דבקונטרס פי' התם דהיינו הא דפריך ליה רב אשי מי איכא מידי דאילו מסיק איהו לכולי דיבורא כשר וכו' מ"מ אין סברא כלל שהיה רבא טועה בכך", וצריך ליישב ב' הקושיות לשיטת רש"י.

והנה עי' בתד"ה כיון דאילו אמרו, שכ' 'וקושיא דאשה ובעל דבר לא חש לתרץ דלא שכיח דמייטי גיטא וכי מייטי עד כשר אתי לאיחלופי". ולכ' צ"ע, דאם לא ק' א"כ לא הו"ל להזכירם בהקושיא, ואם יש קושיא מאשה ובעל דבר א"כ הו"ל לתרץ (דלא שכיחי וכיו"ב)?

ועוד צ"ע (כמו שהק' בתוהרא"ש, ובתוס' לא כ' זה בסגנון של קושיא ותי') דלפ"ז אמאי לא קאמר לעיל דאיכא בינייהו ידעתי? ומ"ש התוס' ותוהרא"ש "דלא בעי למינקט אלא הנהו דלמר צריך ולמר לא צריך", לכ' הא גופא טעמא בעי, דהרי בא לתרץ הקושיא מאי בינייהו, ולמה לא כלל גם זה בהאיכא בינייהו?

ואפ"ל הביאור בזה בהקדם: הנה לעיל בתד"ה האי כ' "בריש האשה רבה (יבמות דף פח.) גבי מתוך חומרא שהחמרת עליה בסופה דפריך לא לחמיר ולא ליקל ומשני משום עיגונא אקילו בה רבנן לא שייך למיפריך האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת לה תרי ובא בעלה מותרת לחזור כדאמרינן התם והשתא בחד תצא מזה ומזה דהתם זימנין דלא אפשר לתקן כשלא ראה אלא אחד שהיה מכיר שהוא בעלה ואפילו היו שם הרבה מי יביאם בכאן להעיד אבל כאן יכול לשלחו בשנים".

והק' הגרע"א בגליון הש"ס וז"ל: "לא זכיתי להבין דבריהם הק', כיון דסמכינן על סברא דדייקא דבעלה מת, ממילא לא שייך שיבא ולא אתי לידי חומרא, ושאני הכא דאף דסמכינן דהשליח אומר אמת מ"מ שמא יבא הבעל ויערער בשקר", ועי' בנו"א בחידושים ונשאר ג"כ בצע"ג?

והנראה בזה ע"פ מה דאפשר לחקור בעיקר תקנת בפני נכתב ובפני נחתם, דאפשר לבארה בב' אופנים: א) דכיון דישנה חשש שמא יבא הבעל ויערער על הגט שנכתבה שלא לשמה, ע"כ צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, ועי"ז לברר לנו שהגט הוא לשמה. ב) מכיון שיסוד החשש אינה חשש על הגט, כ"א חשש שיבא הבעל ויערער, לכן גם מטרת התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא (לא תקנה ואופן לברר כשרותה של הגט ושנכתב לשמה, כ"א) אופן ותקנה למנוע הערעור של הבעל, דעי"ז שהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ ומאמינים לו, שוב סמכינן שהבעל כבר לא יערער.

ומבואר לכ' כאופן הב' ברש"י בד"ה מעיקרא מידק דייק שכ' "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד ואי נמי עורר אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר" (ועד"ז בתד"ה חד, ועי' ברשב"א ובריטב"א). ולכ' צ"ע, מאחר שישנו ה"א"נ" דמאמינים לו שהגט כשר ואף אם יערער הבעל לא יאמינו לו (שזהו העיקר לכ'), א"כ למה לי' טעם הראשון דיודע

בו שברצון מגרשה ולא יערער עוד, ומה ניתוסף בזה ומהו הנ"מ בזה? ולכ' מבואר מזה דעיקר גדר התקנה הוא למנוע ערעור הבעל (ולא בירור כשרות הגט), דחכמים תיקנו על גט הבא ממדינת הים צ"ל באופן שאין צריכים לחשוש שיבא הבעל ויערער, א"כ א"ש דצ"ל דזהו ג"כ עיקר הכוונה בתי' הגמ' דמעיקרא מידק דייק, ורק דמוסיף ה"א נ" דמועיל הא דמידק דייק גם לכך שאף אם יערער הבעל שוב לא יאמינו לו, וק"ל.

ולפ"ז מיושב היטב קושיית הגרעק"א על דברי התוס', דלפ"ז הרי סוגיין וסוגיא דיבמות הם דומים לגמרי, דגם בהקושיא סברה הגמ' דמטרת התקנה הוא שע"ז לא יבא הבעל ויערער, וכמשנ"ת, ורק דאכתי הי' ק' "האי קולא חומרא הוא" כיון דמ"מ אם יערער הרי יצא מזה חומרא, וכמו"כ שם מטרת התקנה דע"י דהחמרת בסופה ע"ז דייקא ומינסבא, וע"ז אפשר להקל בתחלתה, ומ"מ הו"ל להקשות דהיכא דלא דייקא כראוי יצא מזה חומרא לבסוף, דכמו דשם סמכינן דמסתמא מת (כיון דדייקא ומינסבא), כמו"כ כאן סמכינן דמסתמא לא יערער (כיון דמאמינים להשליח), ורק דבתרווייהו אכתי איכא אפשריות שלא מת וישיערער שמטעם זה הוי חומרא.

אלא דלכ' יש חילוק בזה בין רש"י ותוס', דברש"י מבואר דהאופן שהשליח מברר לנו שהבעל לא יערער עוד הוא ע"ז שמברר לנו שידוע שברצון מגרשה, וכנ"ל.

אבל בתוס' משמע באו"א קצת, שהתוס' כ' בד"ה חד "וא"ת א"כ מאי ס"ד דמהני בפני נכתב כיון דאכתי איכא לעז וי"ל דס"ד דמהני דרוב פעמים לא יוציא **שיסבור שלא יאמינוהו**", ומבואר דמה שמונע את ערעור הבעל הוא מה שהבעל חושב שמאמינים להשליח, וכל מה שסובר יותר שמאמינים להשליח יש פחות חשש שיבא ויערער. ועפ"ז י"ל דלהתוס' גם להמסקנא דמידק דייק, שכ' התוס' "ומשני מידק דייק ולא אתי בעל לערער ואפי' אם יערער לא יאמינוהו וליכא לעז כלל", הנה אי"ז משום שידוע שברצון מגרשה, כ"א בזה גופא שמאמינים לו לגמרי על החתימה משום שמידק דייק (היינו שאי"ז רק שהבעל "יסבור" שלא יאמינו לו כ"א שבאמת לא יאמינו לו), הנה ע"ז גורמים שלעולם לא יבא הבעל ויערער עוד.

ועי' בחידושי רבינו קרשקש שכ' (בא"ד חד אתי בעל) "אלא שהוא יהא סבור שיאמינוהו במקום ע"א ואתי לערער ולהוציא עליה לעז", ומבואר דהטעם לכך (בדרך כלל) שיבא הבעל ויערער הוא משום דסבור שיאמינו לו, וא"כ עצם הדבר שמקבלים את עדות השליח הרי זה מניעה נגד ערעור הבעל.

וא"כ י"ל דלהתוס' הסברא דמידק דייק הוא דע"ז מאמינים להשליח שהחתימה הוא אמת, ואף שמטרת התקנה הי' שלא יבא הבעל ויערער (גם אליבא דהתוס', וכמדוייק גם במ"ש בתוס' ד"ה חד הנ"ל, שכ' ע"ד דברי רש"י הנ"ל), מ"מ זה שמאמינים להשליח, וגם הבעל מבין דכיון דמידק דייק יאמינו להשליח, ע"ז סומכים ששוב לא יבא ויערער.

היוצא מזה דלפי' התוס' הנה העדות של השליח מברר לנו דבר א', והיינו שהגט הוא כשר (והסברא דמידק דייק הוא הטעם לנאמנותו ע"ז), והתוצאה מזה בנוגע להתקנה הוא שע"י שיודעים שהגט הוא כשר, שוב אין חוששין שהבעל יבא ויערער (וזה הי' עיקר מטרת התקנה, ורק שבנוסף לזה יש עוד ענין שגם אם יערער לא יאמינוהו, וכמשנ"ת).

אבל לפי' רש"י הנה באמירה של השליח ישנם ב' הענינים, והיינו דבר א' שהוא מברר לנו (ע"י אמירתו) שברצון מגרשה, וע"ז סומכים שלא יערער עוד (וזה שאנו סומכים על השליח בענין זה הוא לכ' ג"כ מטעם דמידק דייק). ועוד ענין שבדבורו של השליח מברר שהגט כשר, וגם בענין זה סומכים עליו משום דמידק דייק.

ועפ"ז י"ל דלרש"י יש חילוק בין בפני ויודע אני, דכשאומר בפני נעשה הכל אז אכן יש יותר מידק דייק (וכמ"ש התוס'), אבל זהו רק לענין זה שסומכים עליו שהבעל גירש ברצון ולא יערער עוד, דרק מה שאומר בפני נעשה הכל כולל בירור שהבעל גירשה ברצון (כי זהו עדות על כל תהליך הגירושין עד לנתינתה להשליח). אבל כשאומר יודע אני, אף שסב"ל לרש"י דבנוגע להעדות על החתימה הרי מידק דייק (דאם ימצא שהחתימה אינה אמת הרי נמצא ששיקר, ורש"י לא סב"ל כהחילוק של תוס' דנמצא יותר שקרן כשאומר בפני נעשה הכל), מ"מ הרי אינו בכלל עדותו (להדיא) שהגירושין הוא ברצון ולא יערער עוד (שע"ז הי' עיקר התקנה כנ"ל). ואעפ"כ, מכיון שסו"ס הי' יסוד החשש מצד ערעור על זיוף, היינו דחוששין שיערער הבעל נגד קיום הגט, א"כ גם אם יברר השליח שהגט מקויים, אף שלא יברר להדיא שהבעל לא יערער עוד, ג"כ צריך להועיל (וע"ד מה דאמרין גבי ב' וכו').

וזהו שכ' רש"י "הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא הוא אי אמר יודע אני בחתימת ידי העדים מי לא מהימן דמה לי בפני מה לי יודע אני", והיינו דכיון שע"י שאומר יודע אני מתברר שהגט מקויים, ושוב ליכא חשש (להתוצאות דערעור הבעל), א"כ פשיטא דגם זה מועיל, דהרי גם כשאומר יודע אני איכא האומדנא דמידק דייק, ומאמינים לו למה שאומר שיודע שהחתימות אמת.



ועפ"ז מיושבת בפשטות קושיא הראשונה של תוס', דמאי דקאמר בכ"מ בפני נחתם לא הוי לאו דוקא, דבודאי עיקר התקנה היתה שהבעל לא יערער (וכנ"ל דכן מבואר לכ' מפרש"י ותוס' לעיל. וי"ל הטעם לזה בפשטות, דהרי עיקר החשש הי' מפני ערעור הבעל, דהרי אין חוששין באמת לזיוף, וחוששין רק ללעז הבעל (וכמ"ש התוס' בד"ה חד (לפי' מהר"ם), וגם לרש"י הוא כן כ"ז שלא ערער הבעל), ולכן התקנה דבפני נכתב ובפני נחתם היתה שקבלת גט ממדינת הים הי' באופן שאין חשש דערעור הבעל). ולזה צ"ל בפני דוקא כמשנ"ת, והוא דוקא. אלא שמכיון שהטעם לרבא הוא משום (ערעור על) קיום, לזה מועיל גם יודע אני, דסו"ס עי"ז ג"כ מתבטל התוצאה של החשש, כיון דשוב לא יהי' הבעל נאמן בערעורו.

ועפ"ז מובן התי' של הראשונים הנ"ל במאי דלא קאמר בגמ' לעיל איכא בינייהו ידעתי, שכ' דלא קאמר אלא מה דלמר צ"ל ולמר אצ"ל, דלהנ"ל מובן הוא, דהרי ר"ל נ"מ בעיקר התקנה, באיזה אופן יש התקנה ובאיזה אופן אין תקנה, אבל כשאומר ידעתי הרי עושה פעולה נוספת לבטל החשש דהתקנה אבל אז אי"ז התקנה<sup>9</sup> (וע"ד גט מקויים).

ועפ"ז יש לבאר מה שלא תי' הגמ' הקושיא דאשה ובעל דבר, דלהנ"ל י"ל דאשה ובעל דבר לא הוי קושיא בפנ"ע, דגם המקשן ידע שאשה ובעל דבר לא שכיחי, רק דהמקשן בא לומר דלא שייך אתי לאחלופי בקיום שטרות דעלמא מכיון שכאן אי"ז ענין של קיום, דמה שהשליח אומר בפני נכתב ובפני נחתם אינה ענין של קיום, ורק היכי תימצי לברר להב"ד שהבעל לא יערער עוד, וא"כ אי"ז רק חילוק בהל' (בפני או ידעתי, שמשמעויות א' וכמודגש בגירסת שא"ר בגמ' דהתם כי אמר בפני מי לא מהימנא, כי התוכן דבפני הוא ג"כ ידעתי), כ"א כאן זהו חילוק בהתוכן, שמה שאומר השליח שאומר בפני הוא ענין אחר. ומכריח זה מזה שהכא אשה ובעל דבר מהימנא, וא"כ ע"כ אי"ז עדות על השטר כ"א בירור בנוגע להבעל, וזהו הכרח להנ"ל דהחילוק בין בפני וידעתי הוא חילוק לא רק בל', כ"א גם) בתוכן וכנ"ל. וא"כ מובן דלמה שתי' הכא כי אמר יודע אני מי לא מהימן שוב אי"ז כלל לתרץ אשה ובעל דבר, דיש בכלל.

אבל כ"ז הוא לפרש"י, וכנ"ל, משא"כ להתוס' דאמירת בפני נכתב ובפ"נ הוא לעולם בנוגע לקיום הגט (וכמשנ"ת דאף דהתוס' מודו לי' לרש"י דהמטרה דהתקנה הוא שהבעל לא יערער, מ"מ סב"ל דהאופן שמקיימים זה הוא ע"י

9 אף שאפשר דגם אותה נאמנות הוא מטעם התקנה, דהיינו מצד זה שמשום עיגונא אקילו בה רבנן, והאמינו לו עי"ז דמידק דייק.

שמברר (באופן שאפשר להאמינו) שהחתימה הוא אמת. ועפ"ז דלתוס' א"א לתרץ כנ"ל, ולכן הק' על רש"י ופי' באו"א.

ועפ"ז יש ליישב גם קושיא הב' שהק' התוס' על רש"י, דהמקשן הי' סבור דכשאומר א' יודע אני, נראה שהתוכן הוא בירור בנוגע להבעל (כמו בפני), ולא שייך לאחלופי בקיום שטרות, ודוקא כשיש אחר עמו, שאז נראה שהוא באופן של עדות ויש החשש דאתי לאחלופי בקיום שטרות. ומאחר שלפרש"י אכן ישנם ב' ענינים שונים בהעדות של השליח, א"כ בוודאי שייך עכ"פ ההו"א הזה.

ולהנ"ל יש לבאר עוד ענין, דמאחר שרבה ידע שלפי רבא הטעם הוא משום קיום, א"כ מה הק' "הכא בפני", והרי פשיטא דלרבא דטעמא משום קיום גם בפני מהני (וכמו שתי' התרצן), ולמה הי' רבה סובר (בקושייתו) דאליבא דרבא ידעתי אינו מועיל? ובשלמא להתוס', הרי סב"ל דהסברא אמיתית, דגבי יודע אני לא מרע אנפשי', וזהו לכו"ע גם אליבא דאמת, ורבא תי' מטעם אחר, מטעם ידענו בשנים, אבל לרש"י דעכ"פ צ"ל דאין הסברא פשוטה כ"כ, דהרי רבא לא קיבל הסברא כלל, וא"כ צריך ביאור מה הי' הסברא של רבה בקושייתו?

ולהנ"ל י"ל בפשטות, דבאמת התקנה הי' על בפני, וכנ"ל, ורבה הק' שפיר דהכא בפני, ורק דרבא חידש בתי' דמאחר שסבת התקנה הי' מצד חשש ערעור בנוגע לקיום הגט, א"כ מכיון דטעמא משום קיום גם יודע אני מהני, ואף שאי"ז עיקר התקנה, מ"מ גם זה יועיל, וכנ"ל.



## בגדר הלאו דגניבה וגזילה\*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברמב"ם הל' גזילה פ"א ה"א כתב "כל הגזול את חבריו שוה פרוטה עובר בל"ת שנאמר לא תגזול, ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל זו מצות עשה וכו'" עיי"ש.

ואילו בהל' גניבה פ"א ה"א כתב "כל הגונב ממון משוה פרוטה ומעלה עובר על ל"ת שנאמר לא תגנובו, ואין לוקין על לאו זה שהרי ניתן לתשלומין שהגנב חייבה אותו תורה לשלם וכו'" עיי"ש.

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח יהושע דובראווסקי ע"ה.

והמתבאר מדברי הרמב"ם דגזילה הו"ל לאו הניתק לעשה דוהשיב [היכא דהוי בעין], משא"כ בגניבה הו"ל רק לאו הניתן לתשלומין לבד ולא לאו הניתק לעשה, ומשמע דס"ל להרמב"ם שבגניבה אין מ"ע דוהשיב כמו בגזילה.

ב. והנה יעויין בשו"ת עונג יו"ט סי' קיח בהגה שהקשה ב' קושיות על דברי הרמב"ם הנ"ל מסוגית הש"ס חולין קמא, א דאיתא שם "ת"ש גנב וגזול ישנן בכלל מלקות דברי ר"י והא הכא דלאו שניתק לעשה הוא דרחמנא אמר לא תגזול והשיב את הגזילה ש"מ דטעמא דר"י משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו" עיי"ש.

ומזה הקשה העונג יו"ט על הרמב"ם בתרתי, חדא בהא דס"ל להרמב"ם דגניבה לא הו"ל ניתק לעשה דהשבה, והרי מפורש כאן בסוגיין דגם גנב הו"ל לאו הניתק לעשה [ועי' גם שו"ת שאגת ארי' סי' פא שכתב ג"כ לדייק מסוגיין דגניבה הו"ל לאו הניתק לעשה עיי"ש].

ועוד תיקשי לדעת הרמב"ם דאין לוקין על גניבה משום דהו"ל לאו הניתן לתשלומין א"כ יקשה טובא דמה מהני הא דס"ל לר"י דלאו הניתק לעשה לוקין עליו דמ"מ יקשה מ"ט לוקה על גניבה ותיפוק ל' דהו"ל לאו הניתן לתשלומין שאין לוקין עליו ומ"ט לקי על גניבה עיי"ש מש"כ בזה.

ג. ובס' 'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ק פ' מרובה סימן ה' הערה א' הקשה על דברי האחרונים הנ"ל דתמוה טובא איפה מפורש בהאי סוגית הש"ס דחולין שם דגם גניבה הו"ל לאו הניתק לעשה, והרי י"ל בפשטות שהוכחת הגמ' הוי רק מגזול דקאמר ר"י ג"כ שלוקה ומזה הוא שמוכיחה הגמ' דס"ל לר"י דלאו הניתק לעשה [בגזול] לוקה, והא דלוקה על גניבה הוא משום דס"ל לר"י ג"כ דלאו הניתן לתשלומין לוקה ולכן לקי בגנב ג"כ. עכת"ד.

והנראה להקשות עוד גם על קושיא הב' שבעונג יו"ט שם שהקשה לדעת הרמב"ם מ"ט לוקה לר"י על גניבה ותיפוק ל' דהוי לאו הניתן לתשלומין דאין לוקין עליו, וגם ע"ז תמוה טובא, הרי בפשטות אפשר לומר דס"ל לר"י ג"כ דלאו הניתן לתשלומין לוקה, וכמו דס"ל לר"י דלאו הניתק לעשה לוקין עליו כמו"כ ס"ל ג"כ דלאו הניתן לתשלומין לוקין עליו, ומהיכי תיתי לומר בפשטות דגם לר"י אין לוקין על לאו הניתן לתשלומין ולהקשות לפ"ז על שיטת הרמב"ם, הרי בפשטות אפ"ל דפליג ר"י וס"ל דלאו הניתן לתשלומין לוקין עליו ולכן לוקה גם על גניבה, וסוגית הגמ' דהתם שלא הזכירה מזה, י"ל בפשטות משום דלא עלה קאי בגמ' שם אלא אדינא דלאו הניתק לעשה אם לוקין עליו או לא וצ"ע.

ד. והנה במה שהקשה ב'מי טל' שם על דברי האחרונים דתמוה איפה מפורש בהאי סוגיא שגם גניבה הו"ל לאו הניתק לעשה וכו"ל, יש להעיר ולדייק מפרש"י לחולין שם שכן למד בסוגית הגמ' שם דקאי על גנב וגזול, וגם גניבה הו"ל לאו הניתק לעשה, והוא ממש"כ רש"י שם ע"ב ד"ה רבי חייא ורבי אושעיא וז"ל "אבל יש תנאים הרבה שמוסיפים על משנתם בדדמי כי הכא משום דשמעינן לר"י הכא דמחייב סברי טעמא משום לאו שניתק לעשה לוקין עליו והוסיפו לומר גנב וגזול".

הרי מבואר מדברי רש"י "והוסיפו לומר גנב וגזול" דטעמא דר"י בין בגנב ובין בגזול [להני תנאים וס"ד דהגמ'] הוא משום דס"ל לאו הניתק לעשה לוקין עליו, וא"כ מבואר דגם גניבה הו"ל לאו הניתק לעשה.

וכן יש לדייק גם מפרש"י שם ד"ה מעיקרא משמע שכתב וז"ל "אבל גנב וגזול דע"כ ניתק לעשה אימא לך דלא לקי", ומבואר עוד להדיא מפרש"י דכלל גנב וגזול בחדא מחתא דהו"ל לאו הניתק לעשה.

האומנם דלכאורה שוב צ"ע גם בשיטת רש"י דהא גופא קשיא דאיפה מפורש בהאי סוגיא שגם גניבה הו"ל ניתק לעשה, דבפשטות י"ל דהוכחת וסוגית הגמ' קאי על גזול דקאמר ר"י ג"כ שלוקה ומזה הוא דמוכיחה הגמ' דס"ל לר"י דלאו הניתק לעשה [בגזול] לוקה [והא דלקי בגניבה הוא מטעמא אחרינא דס"ל לר"י דלאו הניתק לתשלומין לוקין עליו וכו"ל], וכמו שהקשה כן ב'מי טל' שם על דברי האחרונים הנ"ל, וצ"ע<sup>10</sup>.

ה. והנראה לומר בביאור יסוד שיטת רש"י בזה עפמש"כ ב'מי טל' שם לבאר בשיטת הרמב"ם, ובהקדים: דהנה יסוד האיסור דלא תגזול הוא משום שהקפידה התורה על חסרון ממון חבירו הנגזל, ויסוד האיסור דלא תגנובו שהחמירה בו התורה יותר מגזילה שבגזילה משיב רק הקרן לבד ואילו בגניבה משלם כפל קנס [וד' וה' היכא שטבח וכו'] הוא משום שגניבה חמורה מגזילה,

(10) ובדוחק גדול היה מקום לומר [ולדחות הראי' דידן מפרש"י שבפנים] דמה שהביא רש"י בפירושו "גנב" הנה אטו "גזול" הביאו, שכן הובאו בברייתא בחדא מחתא, אמנם עיקר כוונת רש"י הוא על "גזול" דהו"ל לאו הניתק לעשה [משא"כ "גנב"].

אכן זה יתכן לומר בדוחק בביאור פרש"י ד"ה רבי חייא ורבי אושעיא במש"כ "והוסיפו לומר גנב וגזול", אמנם במש"כ בד"ה מעיקרא משמע "אבל גנב וגזול דע"כ ניתק לעשה וכו" דוחק גדול לפרש כן.

והנה אולי היה מקום ליישב שיטת רש"י וכמו"כ דברי האחרונים שהובאו ב'מי טל' שם שכן למדו מרהיט לשון הגמ' דחולין שם ש"מ טעמא דר"י משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו, דמשמע קצת דטעמא דר"י בהך ברייתא דגנב וגזול ישנן בכלל מלקות הוא משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו, ומזה למדו דגם גניבה הו"ל לאו שניתק לעשה. ודו"ק.

וכמבואר בב"ק ע"ט, ב [ובמכילתא משפטים פ' טו] שבגניבה הוי בזיון קונו בזה שהגנב מראה שמהקב"ה אינו מתיירא ואילו מבנ"א ירא ואינו משוה כבוד קונו לכבוד העבד, ולכן החמירה התורה בגניבה יותר מבגזילה דליכא בזה הך פרט של בזיון קונו.

ולפ"ז נראה לומר דבכל גניבה איכלל בזה ב' דינים נפרדים, הא' דבכל גניבה הרי איכא בזה ג"כ חסרון ממון הנגנב וכמו בגזילה וממילא דבכל גניבה איכלל בזה שם וחלות האיסור דגזילה שיסודו משום חסרון ממון הנגזל ומינה דהוא הדין בגניבה דאיכלל בזה הך איסור, והב' דבגניבה ניתוסף עוד חלות שם איסור חדש המיוחד בגניבה לבד והוא הפרט דחסרון בכבוד קונו, ונמצא דבגזילה איכא רק הך איסור אחד – הלאו דגזילה – משא"כ בגניבה דאיכלל בזה ב' שמות ודינים נפרדים – האיסור דגזילה והאיסור המיוחד דגניבה.

ויסוד הדברים בזה מתבאר להדיא בתשובת הרי"ף סי' קלג והובאה תשובה זו בשו"ת הרשב"א ח"ו סי' רפו שכתב שם הרי"ף שכל גנב עובר [מלבד הלאו דגניבה] גם על הלאו דגזילה משום שגזילה איכלל בגניבה עיי"ש, ומבואר להדיא שבכל גניבה איכלל ב' דינים הא' הוא איסור גזילה והב' הלאו המיוחד הניתוסף בגניבה [וכן מתבאר להדיא גם מדברי השאלות פ' נח שאילתא ד' קרוב לסופו, וכ"ה בערוך ערך לא עיי"ש].

ולפ"ז ביאר דמש"כ הרמב"ם דלאו דגניבה הו"ל רק לאו הניתן לתשלומין ולא לאו הניתק לעשה היינו דוקא בנוגע לדין הב' המיוחד שבגניבה שיסודו משום בזיון כבוד קונו שאיסור זה הו"ל רק לאו הניתן לתשלומין ולא לאו הניתק לעשה שהעונש על הך איסור הוא זה שקנסה התורה את הגנב בתשלומי כפל ולכן נקרא לאו הניתן לתשלומין ולא לאו הניתק לעשה שהרי עשה דהשבה אינו מתקן איסור זה כלל.

אכן כל זה הוא בהך איסור הב' שבגניבה משא"כ באיסור הא' שבגניבה שיסודו משום חסרון ממון הנגנב הנה הך איסור שפיר הו"ל לאו הניתק לעשה דהשבה וכמו בכל גזילה שהוי לאו הניתק לעשה מכיון שיסוד איסור גזילה הוא חסרון ממון הנגזל ולכן ע"י השבת הגזילה הו"ל ניתק לעשה שעיי"ז מתקן הך לאו שמחזיר ומשלם חסרון הנגזל ועד"ז בגניבה ה"ה מתקן הך איסור דחסרון ממון הנגנב ע"י השבת קרן הגניבה<sup>11</sup>.

(11) ועיין ב"מ טל' שם שכתב ליישב עפ"י קושית האחרונים הנ"ל בפנים על הרמב"ם בארוכה, אכן ראה הערה יו"ד ששוב דחה לתרץ כן שיטת הרמב"ם עיי"ש ואכ"מ, ומ"מ יסוד הדברים שבפנים שפיר

ו. ולפ"ז יתבאר היטב שיטת רש"י שלמד בפשטות בסוגית הגמ' דקאי על גנב וגזולן דגם גנב הו"ל ניתק לעשה, והיינו משום דבכל גניבה איכלל בזה ב' דינים הא' משום חסרון ממון הנגנב והוא הלאו דגזילה והב' משום בזיון כבוד קונו והוא הלאו המיוחד שניתוסף בגניבה, ואה"נ דדין הב' לא הוי ניתק לעשה אלא לתשלומין אכן דין הא' שפיר הוי ניתק לעשה דהשבה שעי"ז מתקן הך איסור דחסרון ממון הנגנב וכמו שהוא בגזילה.

וא"כ הא דקאמר ר"י דהגנב והגזולן ישנן בכלל מלקות דס"ל לאו שניתק לעשה לוקין עליו ע"כ דקאי גם על הגנב, דהרי בכל גניבה איכא גם הלאו דגזילה וא"כ כמו שהגזולן לוקה דס"ל לאו שניתק לעשה לוקין עליו הנה הוא הדין והוא הטעם שהגנב לוקה משום דין גזילה שבגניבה ס"ל לאו שניתק לעשה לוקין עליו<sup>12</sup>, ולכן שפיר פירש רש"י דבין הגנב והגזולן הו"ל לאו הניתק לעשה, והיינו דין גזילה שבגניבה וכמוש"נ<sup>1413</sup>.



## נאמנות עד אחד על "לשמה"

### הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

בגמ' גיטין (ב, ב) בהסברת (הקס"ד) דנאמנות השליח על כתיבת הגט לשמה, הוא משום ש'עד אחד נאמן באיסורין', הקשה ר"ת (תוס' ד"ה עד אחד (הב')) ("מה תשובה היא זאת, עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים. ותי' דהכי

---

מיוסדים הם על אדני פז שהיא שיטת הרי"ף והשאלתות והערוך כנ"ל, וכן נראה לומר ביסוד שיטת רש"י וכמוש"נ בפנים.

(12) ואה"נ שיש מקום לומר דלר"י הגנב לקי [גם] משום דין הב' המיוחד שבגניבה משום בזיון כבוד קונו דס"ל לאו הניתן לתשלומין לוקין עליו, אכן אינו מוכרח לומר כן ואדרבה אפוי מחלוקת לא מפשינן, וכיון דבע"כ לקי משום הלאו דגזילה שבגניבה דס"ל לאו הניתק לעשה לוקין עליו, מהיכי תיתי לומר דפליג גם אהך דינא דלאו הניתן לתשלומין. ודו"ק.

וראה 'מי טל' שם הערה ז' דבסוגיא דחולין שם לא קאמר דלוקין על לאו דגניבה אלא הלשון הוא "הגנב והגזולן ישנן בכלל מלקות", דהיינו שהגנב [הגברא] לוקה בפועל על הגניבה ואה"נ דשפיר י"ל דלקי משום דין גזילה שבגניבה וכשיטת הרי"ף שבפנים.

(13) ולהעיר שכן יש ליישב שיטת רש"י בחולין שם. אכן כמובן וגם פשוט שאין לתרץ כן דברי האחרונים הנ"ל, דהרי להך יסוד רב' דינים איכא בגניבה וכו' הנה אדרבה, להך יסוד לא שייך להקשות מה שהקשו על דברי הרמב"ם וכו' וכמבואר ב'מי טל' שם בארוכה ופשוט.

(14) הערת המערכת: ראה לקו"ש ח"י"ז שיחה א לפ' קדושים.

קאמר, דעד אחד נאמן באיסורין בכהאי גוונא שעיקר הגט נעשה כבר ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב".

והקשה ע"ז החתם סופר (ועד"ז הקשה בפנ"י) ש"תירוצו אינו מובן, דממה נפשך אי הוה ידע דבר דבר (מ)ממון אלא הוה ס"ל כיון שהגט כבר נכתב תו ה"ל גילוי בעלמא א"כ מאי מקשה אח"כ ה"ל דבר שבערווה?

דהיינו, אם כבר ידעה הגמ' (בהו"א) הדין ש'אין דבר שבערווה פחות מב' – ורק סברה שעדות "לשמה" (מכיון שהיא רק גילוי מילתא) הוה בגדר "איסורין" – מה מקשה הגמ' שהי' "דבר שבערווה" ולכן שיצטרך ב' עדים, הרי יודעים כבר (בהו"א) דין זה ש"דבר ערווה" צריך ב', ומה מוסיפה כאן הגמ' בקושייתה?

ומתוך החת"ס ש"כוונת התוס' כך דקרא 'עפ"י ב' עדים יקום דבר' קאי אשני ענינים: א' – שלא יקום דבר בלי עדים, כגון קנין וגט וקידושין שאם נעשה בלא עדים אינו מתקיים, אפי' אין כאן הכחשה שהעדים כורתיים וגומרים הענין. ועוד, אפילו אחר שנעשה כדינו ובאים להעיד על דבר צריכים ב' עדים לראי' ונאמנות. ועל אלו ב' דברים בא הכתוב לומר 'ע"פ ב' עדים יקום דבר' ושוב ילפינן גזירה שוה דבר דבר (מ)ממון דגם בגירושין וקידושין בעי ב'. והוה סד"א דהיינו לעיקר קיום הדבר שאין כריתות וקידושין פחות משני עדי מסירה או חתימה, אבל אם נקיים הדבר בשני עדים תו לענין נאמנות להעיד שנתגרשה או נתקדשה, לזה סגי בעד אחד ככל איסורין שבתורה. ומשני לא היא, אלא כל דבר שבערווה בעי תרי הן לקיום הדבר הן להאמין הדבר".

פירוש: "אין דבר שבערווה פחות משנים" יש בזה ב' פרטים: א', שקיום הדבר צריך להיות ע"י ב' עדים. ב', נאמנות לבירור על דבר שבערווה צריך ב' עדים, ובהו"א של הגמ' ידעה הגמ' רק (פרט הא') שאין דבר שבערווה פחות משניים בקיום הדבר, אבל עדות על "לשמה" שהוא (בכלל בפרט הב') בירור נאמנות ("גילוי מילתא") של דבר שבערווה, לזה מספיק עד אחד. וע"ז שואלת הגמ' דהוי דבר שבערווה שצריך ב' עדים, לא רק על קיום הדבר, אלא גם על בירור ונאמנות הדבר (כגון אם נכתב לשמה).

היוצא מכל הנ"ל בתי' ר"ת (בהו"א הגמ'): העדים שעל הגט הם ה"קיום" של ה"דבר שבערווה", ולכן צריך ב', ואין מזה ראי' לדין "לשמה" (דהוה רק בירור ונאמנות) דנאמן בעד אחד מפני שהי' "איסורין" (ורק "נאמנות" על דבר שבערווה).

וצריך ביאור: למה הב' עדים החתומים על הגט הם ה"קיום" של הדבר שבערווה – איזה קיום יש בכתיבת וחתומת הגט? אין הכי נמי שלר"מ עדי

חתימה כרתי, אבל לכאור' הקיום שבדבר שבערווה – דהיינו פעולת הכריתות וגירושין – נעשה בזמן נתינת הגט, ואז – בנתינת הגט – באמת סובר ר"ת שצריך ב' עדים גם לר"מ (ראה תוד"ה דקיי"ל (ד, א) "דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט, דאין דבר שבערווה פחות מב"ן], ואיזה "קיום" יש בכתיבת וחתימת הגט?

[או במילים אחרות: למה חתימת העדים מוגדרת (בתוס') כ"עיקר הגט"?]

ויש לבאר על-פי מה שביארנו בגליון הקודם (גליון א'עז) בגדר גט (ושטר): שגט הוא סיפור וקיום הדברים הכתובים בו – שכתבת גט גורמת שהכתוב בו כאילו הוא דבר נמשך וכאילו הגירושין הוא דבר תמידי, וכתוצאה מכך הוא חלות הגירושין (במסירתו), (ולא סתם שעל-ידי נתינת גט (ושטר) פועלים הפעולה של הגירושין (וכדומה)), עיי"ש בארוכה.

ולפי זה י"ל שלפי ר"מ שסובר עדי חתימה כרתי, ה'סיפור' של "גירושין" המונח בשטר הגט נעשה ע"י עדי החתימה, וזהו הכוונה ב"עדי חתימה כרתי" – שעל ידי החתימה נעשה הגט לגט 'פעיל', דהיינו שהגט מתחיל לספר על מציאות הגירושין – שיהי' דבר תמידי (ובשעת הנתינה נעשה חלות הכריתות).

ולפי כל זה יש להסביר שיטת ר"ת (לדברי החתם סופר) למה (גם) חתימת הגט נחשבת כ"קיום" דבר, מכיוון שקיום הדבר שבערווה נעשה מיד בחתימת העדים והגט נעשה (שטר) גט שפועל כאילו הגירושין בין איש ואשתו הוא ענין תמידי.

ועוד אפשר לומר בהסברת תירוץ ר"ת באופן מחודש, והוא שר"ת מחלק בין חתימת הגט שהוא "עיקר הגט" וחלק מהכריתות, ו"לשמה" שהוא תנאי (לעיכובא) בגט<sup>15</sup>.

פירוש: כל חלות דבר נפעל ע"י כמה דברים (עכ"פ אפשרות הפרטים האלו): יש הדברים שהם חלק מקיום וחלות הדבר ויש דברים שאינם חלק מקיום הדבר אבל הם תנאים בקיום הדבר, דהיינו כדי שיחול הדבר צריכים להיות התנאים האלו (ובזה גופא יכול להיות תנאי המעכב – שאינו חלק מקיום ופעולת הדבר, ותנאי שאינו מעכב – והוא רק דין לכתחילה).

15) ולהעיר שלשון התוס' הרא"ש משמע כפירוש החת"ס, אמנם הלשון של תוס' לכאור' מתפרש יפה לפי ביאור זה.



וי"ל שר"ת סבר (וצ"ע וחיפוש אם אפשר לומר כן<sup>16</sup>) שהדין של "לשמה" הוא רק תנאי (לעיכובא) בהכריתות ולא חלק מעצם הכריתות (כמו עדי החתימה<sup>17</sup>), ובקושייתו רצה ר"ת להוכיח שאין הגט בגדר "איסורין" מכיון שרואים שהגט צריך חתימת ב' עדים. וע"ז מתרץ ר"ת שאין להוכיח ממה שצריך ב' עדים על עצם הכריתות שכל הגדרת "גט" אינה "איסורין" – שאולי צריך ב' עדים מטעם אחר – וכוונת תירוץ הגמ' ש"עד אחד נאמן באיסורים" הוא ל"תנאי" הגט ("לשמה") שאינו חלק מעצם הכריתות<sup>18</sup>.

ועצ"ע.

16 ובלקו"ש ח"ט ע' 335 כ' כ"ק אדמו"ר ש"הא שהגט כורתה הוא ע"י שניתוסף בנייר זה ענין וחלות חדשה (נכתב בציווי הבעל, לשמה וכו').

ועלה בדעתי שהכוונה היא ש"לשמה" הוא דבר נוסף – וכעין תנאי (לעיכובא) – על הגט כדי שיהי' לגט כח לגרש. אבל שוב התבוננתי שהכוונה היא כפשוטו שכדי שיהי' לגט תוקף של ספר כריתות (ולא סתם נייר) הוא אך ורק ע"י שנכתב לשמה, דהיינו ש"לשמה" הוא חלק מפעולת הכריתות (ולא כדברינו בפנים בפ"ר ת). ועצ"ע.

ולתעיר מחידושי הגר"ח על הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ד הט"ז) שג"כ מחלק בין עיקר גירושין ודין לשמה (אע"פ שהוא על ענין אחר ובאופן אחר): "ונראה מוכרח מזה, דחלוק דין גירושין וקידושין מדין חליצה ולשמה, דבגו"ק צריך דעת בעלים על עצם הגירושין וקידושין, ומשום דעיקר הקידושין וגירושין נעשה ע"י הבעלים והם האוסרים והם המתירים ועל כן צריך דעתן ולא מהני מה שאחרים מלמדין אותן. . . משא"כ בחליצה ולשמה אין בהם דין דעת בעלים ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה והפטור ממילא בא מד"ת וזהו שהביאו התוס' דהיכא דאין צריך רק כוונה לחוד מהני מה שאחרים מורים אותם וכמו דמהני לאשווי לשמה, ושם ג"כ לא בעינן רק כוונה לחוד". ע"כ.

17 ויומתק הסברא שבפנים, לפי הסברא (שראיתי באחרונים) שדין "לשמה" הוא לא דין חיובי שצריך לכתוב לשמה, אלא שהוא דין שלילי – שגט לא יכול להיעשות במחשבה שלא לשמה (ועצ"ע להסביר ההבנה בסברא זו, ואכ"מ).

18 סיכום התוס' (והגמ'): בגליון הקודם (אלף-עז) ביארנו בקושיית ר"ת שסובר שבאם יש שטר שהוא בגדר "איסורין" ה' לכו' מספיק עליו עד אחד לחותמו, והנה בתירוץ התוס' ה' אפ"ל שחוזר בו וסובר שעל כל שטר צריך ב' עדים מדיני השטר והדין בגמ' הוא על דין לשמה (ואכן ראיתי מבארים כן התוס' וכמדומני שראיתי מבארים דברי הגר"ח (שהבאתי בגליון הקודם כקושיא על קושיית התוס') כביאור על תירוץ ר"ת), אמנם אינו משמע כן מלשון התוס' שכ' "עיקר הגט", ומה "עיקר הגט" שייך כאן ולא "שטר הגט", וכן למה כתב ש"לשמה" הוא "גילוי מילתא" העיקר הוא שאינו "שטר הגט".

ולכן נראה שגם לתירוץ ר"ת עדיין סובר ששטר שהוא רק "איסורין" ה' מספיק עד אחד, אלא שכאן יש חלק מ'גט' שנקרא "עיקר הגט" שהוא צריך ב' עדים (מטעם אחר, וראה לעיל הערה 15) ולא ע"ז דנה הגמ' כאן, אלא (הגמ' דנה ב) דין של "גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב" וכדביארנו זה בב' אופנים בפנים.

ובאמת מלשון התוס' משמע יותר כאופן הב' שכתבנו, שהרי כתבו "עיקר הגט" . . . גילוי מילתא אם לשמה נכתב", שמשמע שיש העדים החתומים על הגט שהם עיקר הגט (כי הם מעצם מקימי החלות) לעומת גילוי מילתא על תנאי ודבר צדדי – שהוא האם נכתב לשמה, ועצ"ע.

ועכשיו ראיתי שהרה"ג ראי"ב ש' גערליצקי דיבר מזה בשיעוריו, וברוך שכיוונתי למקצת דבריו (או ע"ד דבריו), ויש לדון בכמה פרטים שאמר. ואכ"מ.

## שיטת ר"ג בדין חזקת אשת איש

### הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

איתא במס' כתובות (יב, ב), שכשאשה טוענת ברי שאחרי שנישאת נאנסה והבעל טוען שמא עד שלא נארסת נבעלת ומקחי מקח טעות, רבן גמליאל פוסק שהיא נאמנת, לפי שהאשה נאמנת במקרה של ברי ושמא. ולהלן בדף ט"ז ע"א איתא, שאפילו לרבן גמליאל אין האשה נאמנת לומר שבתולה נישאת לקבל מאתים וזו בכתובתה כאשר הבעל ברי שגרשה נישאת, כי מודה רבן גמליאל במקרה של ברי וברי שעל האשה להביא ראיה להוציא ממון מהבעל. ולכאורה, למה אין האשה נאמנת גם במקרה של ברי וברי, שהרי יש לה חזקת הגוף (שבתולה נולדה) וגם רוב (שרוב נשים בתולות נישאות), נגד הבעל שיש לו רק חזקת ממון בלי רוב (תרי הוכחות נגד חד).

ואולי י"ל, דהנה חזקת בתולים גרועה מחזקת ממון, מפני שהבתולה סופה להיות בעולה על פי דרך הרגיל והרי זה חזקה העשוי' להשתנות. וכדאיתא במס' כתובות (לב, א) שמיד כשהיא מגיע לשנות הבגרות נפסד חזקת בתולים שלה, וכדפירש"י שם ד"ה בוגרת: "בתוליה כלים מאליהן [מיד כשנעשית בוגרת]". [ובשיטה מקובצת על סוגיא זו, מביא מהרמב"ן במלחמות שאין לאשה כאן חזקה כלל, שאע"פ שיש לבתולה חזקה שלא זינתה, אין לה חזקה שלא נישאת לעולם]. ועוד זאת, שבנידון דידן, כיון שאין שום קול שבתולה נישאת, איתרע לי' רובא אפילו למאן דאמר דהולכין בממון אחר הרוב, וכדאיתא בב"ב (צב, ב).

וי"ל עוד, דאפילו בלי שום ריעותא בחזקה ורוב דהאשה, חזקת ממון עדיף. כי כל חזקה אינה אלא בירור המציאות (ואינה כמו עדות שהיא ראיה גמורה). משא"כ חזקת ממון, שאין לבית דין כח להוציאו אלא בעדות ברורה ("המוציא מחבירו עליו הראיה"). דהיינו, שחזקת ממון אינה רק הכרעה, אלא דין הנובע מדינא דאורייתא דלהוציא ממון צריך עדים. וכדפירש"י (גיטין מח, ב ד"ה המוציא) "המוציא מחבירו עליו הראיה. עליו להביא עדים לברר את הספק. ודאורייתא היא בב"ק, 'מי בעל דברים יגש אליהם' יגיש ראיה אליהם". דהיינו, שחזקת ממון נובע מדין המוציא מחבירו, שעליו (לא רק לברר המציאות על ידי הוכחות כחזקה ורוב, אלא דווקא להביא) הראיה הכי חזק, דהיינו עדים. ולכן אין מועילים חזקת הגוף וגם הרוב ביחד להוציא מהבעל המוחזק בממון.



## גדר שיעור צל הסכך

### הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

סוכה ב, ב: לפי רב הונא אמר רב סוכה שהיא רחבה ד' אמות על ד' אמות אפי' היא גבוהה למעלה מעשרים אמה, כשירה. כי הפסול בגבוהה למעלה מעשרים היא רק בסוכה שהיא פחותה מד' על ד'. ואמרינן בגמרא שם הטעם, כי טעם הפסול בסוכה שלמעלה מכ' אמה היא מצד שהצל בסוכה הוא מהדפנות ולא מהסכך. עיי"ש

ובתוס' שם הקשו האיך פסיק ותנא דבסוכה שהיא יותר מד' על ד' הצל הוא מהסכך בלי הגבלות בגובה הסוכה, הרי זה נגד החוש? !  
ולכאורה הרי זה תלוי בגודל הסוכה ביחס לגובהה?

ותי' שם: 'קים להו לרבנן דאפי' בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות כדאשכחן בפרק יוה"כ (יומא פ') גבי כותבת הגסה דמייטבא דעתא, דאמרינן כו"ע טובא, עוג מלך הבשן פורתא'. עכ"ל

וכבר נלאו במפרשים להבין דבריהם. הרי זה סוכ"ס נגד המציאות. כי אם ברחבה ד' על ד' וגבוהה כ' יש צל סכך, הרי מוכרח מצד ההגיון שבסוכה שהיא גבוהה הרבה יותר מכ', כדי שהצל יגיע מהסכך, צריך שהסוכה תהי' רחבה הרבה יותר מד' על ד'?

ובשפת אמת הוסיף להקשות דמה הדמיון שהביאו מדין כותבת ביוה"כ? דבשלמא ביוה"כ י"ל דכולא עלמא מייטבא דעתייהו בככותבת, אלא שגוף קטן מייטבא הרבה וגוף עוג מלך הבשן מייטבא פורתא. אבל בסוכה א"א לחלק כן. דהרי זה תלוי בחשבון היחס שבין רוחב לגובה הסוכה?

ובשפת אמת תי' דבאמת גם בסוכה הכי קטנה יש צל סכך בזמן שהחמה עומדת ישר למעלה מהסוכה. אלא שחכמים קיבלו שהזמן קצר מדי כדי שיחשב צל סכך. וקים להו לרבנן דבסוכה שהיא רחבה ד' על ד', הזמן שהחמה היא למעלה מהסכך חשובה להיחשב צל סכך.

אך עדיין לא הועיל להסביר הדמיון לשיעור כותבת ביוה"כ. דבשלמא ביוה"כ י"ל דגם עוג מייטבא דעתי' פורתא כי זה מציאות טבעית, אך בשיעור

סוכה שיהא נחשב לצל סכך הרי זה מציאות הלכתית וא"כ מה הדמיון? ובשפת אמת שם כתב שהוא באמת דוחק.

וי"ל בכ"ז דבלקו"ש חכ"ו ע' 105 ואילך ביאר שם דדין כותבת קשור עם כללות קישור הנשמה בגוף. והנה כללות קישור הנשמה בגוף אינו קשור עם טבע או גודל הגוף. (כי קישור גשמיות ורוחניות אינו דבר טבעי, אלא בכח המפליא לעשות). והשיעור המחזיק את הקישור אינו שיעור מצטרף אלא שיעור עצמי. ע"כ התוכן

והנה מצינו עד"ז בדין ד' אמות של אדם קונות לו וכן בנוגע לד' אמות חוץ לתחום שבת ועוד. עי' בקונטרס ענינה של תורת החסידות ובלקו"ש ט"ז ע' 195, שקשור עם מ"ש בחסידות שהיחידה מתפשט בד' אמותיו של אדם ומזה מסתעף כמה הלכות בנוגע לד' אמותיו של אדם. והנה בגמרא (ערובין מח) מבואר שזה גם קשור לגודל של גוף האדם שהוא ג' אמות. ועם הידים, כשמרימם למעלה מראשו, נוסף עוד אמה וביחד הרי זה ד' אמות. עיי"ש בהשיחה הביאור בארוכה.

והנה ברור שהגם שלא כל הגופות שווים. כי יש גופים גדולים יותר ויש קטנים. אך השיעור של ד' אמות הוא כקטן כגדול. כי השיעור הוא שיעור עצמי שאינו קשור עם גודל הגוף. כי אם להתפשטות היחידה בד' אמותיו שהוא דבר השווה לכל הגופות. אלא שיש אנשים שגם הגוף בגודלו הגשמי מבטא הקשר העצמי של אדם לשיעור של ד' אמות.

והנה עפי"ז אולי יש לבאר דברי התוס'. שהרי הדין של צל סוכה הוא למחסה לאדם היושב בסוכה. (ועי' בלקו"ש? הביאור בצלתה מרובה מחמתה שהוא כדי שלא יכהו שרב ושמש). וא"כ עפי"ז מובן הטעם שכשיש צל מהסכך במשך ד' אמות הרי זה נחשב לצל סכך, כי אז איכא צל לשיעור אדם. וזה מה שדימו הדין של ד' אמות לדין כותבת. כי בשניהם השיעור אינו תלוי בגודל גוף האדם הפרטי. דבשניהם השיעור הוא שיעור עצמי. כי כך קים להו.



## "בידו" להתיר האסור

### הת' לוי יצחק ראקסין

תלמיד מתיבתא

הקשו התוס' ד"ה הוי דבר שבערוה (גיטין ב, ב), אי ע"א נאמן באיסורין אפי' היכא דאיתחזק איסורא ולא בידו, א"כ אמאי איצטריך "וספרה לה". ותיरצו "דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה", והקשה ע"ז הגרע"א, דלשיטת התוס' הוי דבר שבערוה רק היכא דאיתחזק איסורא (כפי שמוכיח שם), וא"כ ממילא מובן שנדה לא הוי דבר שבערוה משום דלא איתחזק איסורא. והניח בצ"ע.

והנה, התוס' כתבו לפנ"ז (שם ד"ה עד אחד) שאין ללמוד מנדה ("וספרה לה") שע"א נאמן באיסורין אפי' היכא דאיתחזק איסורא, יען "דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול". והקשה המהרש"א, דהרי מסתיימת לשון התוס' משמע דבנדה איכא תרתי לגריעותא: א) לא אתחזק ב) בידה, וא"כ איך ילפינן מזה שע"א נאמן באיסורין אף היכא שאין בידו.

ומבאר דדברי התוס' לצדדין קתני: א) כשראתה דם ועברו ז' ממילא טהורה מדמיה דלא איתחזקה לראות דם תמיד. ב) אף שהיא טמאה מראי' זו עד שתטבול ואיתחזקה לאיסור, הרי בידה לטבול. ומא' למדו שע"א נאמן היכא דלא איתחזק לאיסורא, ומב' למדו שע"א נאמן היכא דאיתחזק איסורא ובידו.

ועפ"ז נסתרה לכאורה קושיית רע"א הנ"ל, דמה שתירצו התוס' "דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה" (שלשיטתם הוא רק היכא דאיתחזק איסורא), היינו מפאת היותה מוחזקת לאיסור מחמת שלא טבלה עדיין (והא דבידה לטבול אינו מגרע מעצם החזקת איסור), ובענין זה אכן חשיב כדבר שבערוה.

אלא דהמעייין בדברי רע"א (על תוס' ד"ה עד אחד הנ"ל) ימצא דס"ל שבנדה יש רק צד א' – שלא איתחזקה לראות כל שעה, וכשעברו ז' ממילא טהורה. ולכן הוקשה לו היאך ס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה והרי לא איתחזק הנדה לאיסור.

אמנם עדיין צ"ב היאך מיישב רע"א מה שהוסיפו התוס' "וגם בידה לטבול", הרי לכאורה, אי הנאמנות הוי מטעם "בידו", א"א ללמוד מזה להיכא דלא איתחזק לאיסורא (וכנ"ל מהמהרש"א. וע"ד קושיית התוס' על מה שפירש"י דילפינן דין ע"א נאמן באיסורין משחיטה ותרומה, דהרי שחיטה ותרומה הוה בידו).

אלא די"ל דרע"א ס"ל כהמהרי"ק (שורש ע"ב – צויין בגליון הש"ס כאן) שכ' דבנדה אין שייך "בידו" מתורת בעלים דדוקא בממונו שנאמן לאסרו ולהתירו שייך תורת בעלים, משא"כ בנדה דהאיסור הוא בגופה, והא דבידה מועיל לגרע החזקת איסור לגמרי, ונחשב כאילו לא איתחזק איסורא.

[ומה שהקשה ע"ז הש"ש (ש"ו פ"ו) דלא משמע כן מדברי התוס' שהקשו על רש"י, וסבירא להו דבידו לא הוי כאילו לא איתחזק איסורא, הרי הוא סותר דברי עצמו דמחלק (שם) ע"ד המהרי"ק, בין קנין כספו (תרומה ושחיטה) דשייך תורת בעלים, לגופו (נדה) דליכא תורת בעלים ונגרע החזקה כאילו לא איתחזק איסורא.

גם מה שהקשה הר"ן בחידושו דלא משמע מלשון הסוגיא שטעם הנאמנות דע"א הוא משום בידו, אלא משמע דחידוש הנאמנות הוא רק על איסורין **דבעצם** לא איתחזק איסורא ולא בידו, אינו קשה, שהרי (לשיטת הרע"א) העיקר דנדה הוא זה **שבעצם** לא איתחזק איסורא, אלא דסוף סוף איכא ג"כ הא ד"בידה לטבול" אבל אין לעשות מהטפל עיקר<sup>19</sup>].

ומש"כ רע"א בהדיא דבידו מועיל מדין מגו ולא מדין בעלים, אינו קשה, די"ל שמגו הוא ג"כ כבעלים (כי נאמנות המגו הוא דמכיון שהיה יכול לטעון כך וכך, מאמינים לו עכשיו ג"כ) אך, זהו רק בממונו, אבל בגופו, "בידו" מועיל יותר ממגו ומגרע כאילו לא איתחזק איסורא כלל<sup>20</sup>.



19) ולהעיר מתוד"ה ברי לי (יבמות פח, א) דעל קושייתם דאי ילפינן מנדה יהא ע"א נאמן גם באיתחזק תירצו "ואומר ר"י נהי דעכשיו ראתה מ"מ לא איתחזק איסורא שתראה לעולם" ולא הביאו הא דבידה לטבול, ואולי מכאן ראי' לשיטת הרע"א דענין צדדי הוא.

20) ומה שהקשה רע"א על הרא"ש דסבירא ל' דבידו הוא דין בעלים מהא דאיתא ביבמות (פח, א) 'אי הקדש ידידי' משום דהוי בידו', והקשה, דאי בידו הוא דין בעלים, הול"ל בפשיטות "אי הקדש ידידי" משום דהוי בעלים" ומה הוסיפו בסברת בידו - הרי כבר עמד ע"ז בש"ש (שם) ותיריך "שאפשר דליכא דין בעלים משום דהוי ברשות הקדש". [אלא דשם הקשה ג"כ מטבול, ולפלא על הרע"א מה שלא הקשה מטבול ג"כ.

# חסידות

## אותיות הדיבור והכתב (גליון)

**הרב משה מרקוביץ**

ברוקלין, נ.י.

בגליון א'עו הערתי על מ"ש בד"ה זהר ממעמקים לאדמו"ר הזקן במעלת אותיות הדיבור על אותיות הכתב, "שההסבר באותיות הדיבור במעט אותיות יוכל לעמוד ע"ד דרבי", אל עצמיות המכוון, ויותר מאילו הי' סברא באותיות הכתב באריכות", ומבאר טעם הדבר משום שבאותיות הדיבור נמשך כח הצירוף שמקורו ממהות השכל שלמעלה מגילוי השכל.

ולכאורה צ"ב בהבנת הענין, מדוע ענין זה דצירוף האותיות הוא דוקא בדיבור ולא בכתב.

והעירני ח"א שהסבר הדבר מפורש בהמשך תער"ב חלק א ע' תקלה:

שהרי ע"י שמיעה בדבור מפי רבו יכנס הדבר חכ' בלבו יותר מע"י כתב, גם שיכתוב באריכות יותר כו', הגם שהצירופי אותיות שע"פ השכל הן בכתב כמו בדבור, ומ"מ ע"י הדבור קבלת והנחת הענין הוא באופן אחר לגמרי (עס לייגט זיך אפ גאר אנדערש). עכ"ל.

אלא שעדיין אין זה מתאים בדיוק עם לשון מאמר אדה"ז, דשם משמע שהצירוף עצמו הוא דוקא באותיות הדיבור.

\*

עוד הערתי שם מהמבואר בתו"ח שיש מעלה באותיות הכתב, אך גם ענין זה נתפרש בהמשך הדברים בהמשך תער"ב שם:

(והא דאותיות מחכימות היינו כשלא שמע הענין מהרב, וגם שזהו שמבין מהאותיות ביגיעתו והבנתו (ויכול להיות שיהי' בזה יתרון הבא בכח או"ח כו'), ובשמיעת דבור הרב הוא שמקבל והונח אצלו שכל הרב כו').

ובחלק ג' עמוד א'שפ מבואר באריכות יותר:

דהנה פי' סופר הוא ג"כ שכותב את הספר, ועד"מ הכותב ספר שצריך לידע ולעיין היטיב בעצמות כח חכמתו היטיב הדק איך להביא כל עומק השכל שלו כמו שהוא לאמיתתו בעומקו ורחבו בצירופי אותיות שיכילו את עומק ורוחב

חכמתו בעצמו כו', ודוקא בצירופים אלו ולא בצרופי אותיות אחרים שיטה בזה מנקודת אור עצם השכל, רק בצירופים אלו שכותב בהם שבוה נמצא עצם אור חכמתו כמו שהוא כו', ואנו רואין בחוש דכאשר מביאין אור שכל בכתב צריכים להעלות אור השכל אל מקורו ולעיין בעצמו באמיתת השכל מכח מקורו השופע את השכל כו', דהרי בתחלה הוא משיג את השכל והסברה ויודע אמיתתו מצד ההשגה, ה"ה צריך להעלותו למקור השכל ומאיר בו בהשכל ממקור השכל לידע את אמיתתו מצד מקורו דוקא, ואז יכול להביאו בכתב באותיות וצירופים מכוונים שיהי' בהם אמיתת השכלי כמו שהוא כו'. וכמו"כ הוא בדבור ג"כ דכאשר צריך להביא את השכל בדבור צריך לבררו ולצרפו בעצמו מבחי' מקור השכל איך הוא אמיתתו ועומקו ופנימיותו כו' בכדי להביאו בדבור בדרך האמת של השכל כו', ובפרט בכדי להביאו בדברים קצרים שזהו מועט המחזיק את המרובה דהיינו שבאותיות המועטים והקצרים יהי' כל עומק ותמצית של השכל שצריך לידע עצמות הענין ביותר כמו שהוא באמת כו', דהנה גם כשיכול לדבר בענין שכלי להרחיב בו הדבור ולבאר בכמה ענינים והסבירים והן לאמיתתו של השכל, יכול להיות אשר להגידו בדברים קצרים אינו יכול, והוא מפני שלזה צריכים לידע עצמות הענין השכלי הזה בעצם נקודתו (ואין זה בנקודת ההשכלה כ"א בהשגה, והוא כמו נקודת התמצית שאחר ההשגה כמו"כ היא נקודה זו קודם ההשגה כו' וכמשנת"ל מזה). אמנם כמו"כ הוא בד"כ בהשפעה בדבור הגם שזה שמשפיע בדבור הוא בחי' חיצונית השכל לבד כנודע, הנה בכדי שיהי' ההשפעה בדבור השכל לאמיתתו צריך לברר את השכל בעצמו תחלה והוא שמעלה אותו למקור השכל ומעורר את מקורו כמו בתחלה כשהשכיל את השכל ועוד יותר מזה והיינו שיש בזה יותר התגלות מקורו כו' (דכאשר השכיל את השכל אז מקורו הוא בהעלם להיות דגילוי ההשכלה ממקורה הוא ע"י צמצום כו', וכאן הוא התגלות המקור שמאיר בגילוי כו'). וכאשר צריך להביא את השכל באותיות הכתב הוא עוד יותר מבדיבור, ובפרט להביאו באותיות קצרים צריך לעיין בעומק השכל ובעצם הענין מבחי' מקור השכל שמאיר בו מקורו שלמעלה מבחי' גילוי כו', ועי"ז דוקא מביאו באותיות וצירופים שבהם מתלבש כל עומק ותמצית אמיתת החכ' כמו שהוא בלי נטי' לצדדין כלל ולא יחסר בה אפי' כקש"י והכל יהי' גנוז ונעלם באופן המשכות האותיות וצירופים האלה דוקא כו', ואעפ"י שאינו מובן מחיצוניות האותיות והצירופים רק דברים כפשוטן כמו בשכל וסברה פשוטה, אבל הסופר שכתב את הספר יודע היטיב כל תעלומות עומק החכ' שמלוּבש בצירופים הללו יותר הרבה מגילוי החכ' שהי' אצלו בהענין הזה קודם שהביאו באותיות הכתב בספר כו' (וזה"ע אותיות מחכימות דראיית אותיות הכתובים בספר מחכימים בעצם השכל יותר



משמיעת השכל בדבור, מפני שיש בהאותיות מעצם חכמת המשפיע שלמעלה מהשפעה שלו גילוי השכל בדבור כו', וכמו הראי' בהמשפיע בעת ההשפעה וכענין כאלו בעל השמועה עומד לפניו כו' שמקבל בזה מעצמות המשפיע כו' וכמשנת"ל). עכ"ל.



## מהי מחלוקת הת"ק והיש אומרים בענין מדת

### סדום

#### הנ"ל

במשנה אבות פ"ה (מ"י): "האומר שלי שלי ושליך שלך זו מידה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום".

והנה בביאור המחלוקת בין הת"ק והי"א, כתב אדמו"ר הצ"צ באור התורה וירא (ד"ה וה' המטיר) צט, א, דלהת"ק עיקר מדת סדום היא כשמונע ממנו מה שזה נהנה וזה לא חסר כלל, אבל כשחסר קצת אין זו מדת סדום, ולהי"א גם כשחסר קצת ה"ז מדת סדום.

והובאו דברי הצ"צ בהמשך תער"ב (פרק רמא) בד"ה וראיתי אני וגו' יתרון לחכמה תרד"ע, שנדפס לאחרונה בחוברת טז של ההוצאה החדשה המתקנת דהמשך תער"ב (ע' תרסו).

ובהערה 40 שם צויין בענין זה לאנציקלופדיה תלמודית ערך כופים על מדת סדום, והוא שם בכרך כז.

אמנם באנציק' שם ס"ק ה (טור תקסה ואילך) משמע שלדעת הכל באם חסר אפילו מקצת ליכא בזה מדת סדום, ולפי המבואר כאן נצטרך לומר שלהלכה נקטינן כת"ק, ולכאורה הוא פלא קצת.

גם צע"ק לגופו של ענין, היכן מדויק זה בלשונות התנאים, דלדעת הת"ק כשחסר קצת אין זו מדת סדום, משא"כ לדעת הי"א.



## מעלת משל רוחני על משל גשמי (גליון)

### הנ"ל

בגליון א'עו (עמ' 35) הערתי ע"ד מ"ש בד"ה להבין מ"ש באוצרות חיים (הוספות ללקו"ת ויקרא נב, ג): "ולהבין ביאור ל' אור א"ס שהוא כמשל זיו השמש שאינו פועל שום שינוי בשמש עצמה, אך שזהו משל גשמי, אמנם יובן כמ"כ ענין אור וזיו עד"מ מנפש אדם המחיה את הגוף", דמהי מעלת משל רוחני על משל גשמי. והבאתי שבספר הערכים חב"ד במילואים לערך אור א"ס (א) (כרך ג עמוד סה הערה 343 (נדפסה בכרך ד עמוד תקסז)) עמד על שאלה זו, ומבאר, שחסרון משל אור השמש שהאור הוא התפשטות ולא גילוי נובע מכך שאור השמש הוא אור גשמי, ולפי זה מבאר שזו הכוונה בלקו"ת שם, אך הערתי ע"ז שמעלה זו לא באה זכרה במאמר זה שבלקו"ת.

והעירני ח"א<sup>21</sup>, שבאמת הרי זה כלל בדא"ח שמשל גשמי נחשב לחסרון קצת, והרי לשונו של אדה"ז בכמה מקומות שהובאו ב' משלים כשא' מהם גשמי יותר: (א) בתניא פל"ג: "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו". (ב) בד"ה את שבתותי (לקו"ת בהר מב, א): "פי' אור א"ס היינו על החיות המאיר ונמשך ממנו ית' להחיות העולמות שהוא כמו זיו והארה לבד כמו זיו השמש לגבי השמש, אלא שזהו משל גשמי" [ציטוט זה הובא גם בספר הערכים שם]. (ג) בביאור לד"ה אם בחוקותי (לקו"ת בחוקותי מו, ב): "והנה אחר שנתבאר ענין אותיות החקיקה ואותיות הכתיבה מהו ההפרש ביניהם במשל גשמי ונתבאר ג"כ כל זה ברוחניות באותיות הנפש, מעתה יובן כ"ז מעט מזער נמשל למעלה". (ד) בד"ה כי תשמע (לקו"ת ראה כג, א): "ואין עולות בשם עולמות כלל שהם כאין ואפס ממש והיה כלא היה רק לשכך את האזן ע"ד משל גשמי איתא בכתבי האריז"ל שהוא כדמיון טפה אחת בים אוקיינוס כו". (ה) בביאור לד"ה תורה צוה (לקו"ת ברכה צה, ג): "והנה במשל גשמי מובן שדומם וצומח הן קרובים זה לזה ומובדלין בערך מבחי' חי".

ועד"ז מצינו אפילו כשהובא רק משל אחד אבל מענייני זיווג וכו', שאז מצריך זה 'התנצלות' יתר: (א) בד"ה אלה תולדות (תו"א תולדות יז, ג): "כנודע ממשל גשמי שהזכר יוכל להזריע בלא נקבה משא"כ הנוקבא כו". (ב) בד"ה והנה אנחנו מאלמים (תו"א וישב כח, ג): "גם יובן זה ממשל גשמי בזיווג זכר ונקבה כו". (ג) ובעיקר האריך בזה בביאור לד"ה שחורה אני ונאווה (לקו"ת שה"ש ט, א): "צריך להבין בענין היחודים העליונים למה כינו אותן בזה וע"כ בלשון זיווג

גשמי ונקרא זיווג ז"א ונוקבא וכיוצא, והרי עיקר ענין פי' הזיווג והיחוד אינו אלא שפע וגילוי האור מן המשפיע למקבל, א"כ לכאורה יותר היה נראה להמשיל ענין השפעה זו עד"מ משפע הרב לתלמיד או מהשפעת העשיר לעני צדקה כו' ולמה הוצרכו להלבישו במשל גשמי מאד, אך הענין הוא שיש הפרש גדול בין שפע הרב לתלמיד ובין יחוד דבר ונוקבא כי בשפע הרב לתלמיד אין כאן רק השפעה מהרב לבד והתלמיד הוא טפל לגמרי שאינו אלא בחינת מקבל לבד משא"כ ביחוד דבר ונוקבא הרי האשה ג"כ מזרעת אדם שממנו בשר כו' . . ואדרבה עיקר הוויית הולד הוא מזרע הנקבה . . והנה למעלה ביחוד העליון הוא ג"כ בחינת מ"ן ומ"ד . . ולכן הוכרחו להמשיל יחוד העליון לזיווג דבר ונוקבא דייקא אע"פ שהוא משל גשמי מאד". ומזה מוכח שככל שהמשל 'מגושם' יותר, הרי זה חסרון גדול יותר, וצריכים להוכיח שישנה מעלה בפרט מסויים שבמשל זה דוקא.

שוב העירני ח"א שבדא"ח הוסבר שההשתמשות במשלים גשמיים הינה בחי' אחוריים באחוריים, והוא בד"ה 'להבין כללות ענין עשרה עומקים' . . להבין בתוספת ביאור ענין הנסירה 'תרכ"ו (עמ' רלו ואילך): "והנה ידוע דקודם הנסירה הי' בחי' כותל אחד לשניהן כו', וביאור הדבר זה יובן עד"מ השפעת שכל הרב משפיע לתלמיד דהנה בודאי כאשר ישפיע לתלמיד איזה שכל וסברא הגם שיסבירנה לו היטב עד שיבין אותה התלמיד היטב כמו שמבינה הרב בעצמו עכ"ז יש הפרש גדול בין הרב לתלמיד באותה הבנת הסברא והשכל כי כח שכלו של הרב גדולה מאד ואין לשכלו של תלמיד ערך לגביו וגם שהסביר לו הסברא הרי ישכילנה התלמיד לפי שכלו בלבד, ואמנם הרב ישכיל אותה לפי ערך שכלו הרחב וישיג יותר עומק המושג שיש באותה הסברא הרבה יותר מהשגת התלמיד כו', אך הנה כ"ז כאשר ישפיע הרב את השכל בלבושים דהיינו שישפיל ויעלים להלביש את השכל במשלים גשמיים במילי דעלמא וכיוצא הנה אז הרב והתלמיד שוין בהשגת אותו השכל כי הרי בהשגת מילי דעלמא גם התלמיד משיג בשוה ממש כמו הרב ממש, וע"ד דוגמא כמו שהרב יודע שהאש שורף והמים מכבים כך התלמיד יודע זה ואין בידעיה זו שום הפרש ביניהם כלל בין הרב לתלמיד כידוע, וא"כ כאשר העלים והלביש לו השכל במשל אש ומים וכיוצא הרי ידיעת התלמיד שוה בזה כמו ידיעת הרב כי במשלים דמילי דעלמא שוין הן ממש, ולזה הטעם גם בהבנת השכל שיבין התלמיד מתוך המשל יבין וישיג אותה בהשוואה א' עם הרב ממש בלתי שום שינוי כלל ביניהם, והגם ששכל הרב גבוה מן התלמיד כנ"ל זהו בהשגת שכל כמו שהוא אבל כאשר מלוכב השכל לגמרי במשלים גשמיים ואין לו הבנה רק מתוך המשל והרי במשל הגשמי שכל התלמיד שוה ממש לשכל הרב כנ"ל וד"ל . . וזהו שקודם

הנסירה הי' בחי' כותל א' לשניהן בשוה וד"ל, ואמנם הנה כ"ז הי' קודם הנסירה בהיותם בבחי' אב"א אז הי' כותל א' לשניהן כנ"ל, אבל אחר הנסירה הרי אין כותל א' לשניהן וכו'. . וכאשר ירצה המשפיע שיבדל המקבל ממנו בערך ישפיע למקבל בהתגלות יתירה יותר מכפי הצמצום שנתצמצם בהתלבשות המשלים הגשמי' ואז נבדל ערך המקבל מן המשפיע וכנ"ל שבהשפעת שכל העצמי נבדל ערך הרב מפני שמדריגתו גבוה מהמקבל כו' וגילוי זה הרי הוא היפך ההסתר . . " . ועד"ז בד"ה והנה בוח"א עת"ר (עמ' עא; עמ' נב בהוצאה הישנה), והובא גם בד"ה שיר המעלות תשכ"ז.



## ואהי' אצלו אמון (גליון)

### הנ"ל

בגליון הקודם (א'עז, עמ' 57) הערתי על מ"ש בד"ה ואהי' אצלו אמון תרד"ע בהמשך תער"ב (שנדפס כעת בחוברת טז בהוצאה החדשה והמתוקנת של ההמשך) בתחילתו: "גם צ"ל מ"ש ואהי' אצלו אמון, דהול"ל והייתי אצלו . . מהו אומרו ואהי' שזהו ל' עתיד והוה כו'". ולכאורה לפום ריהטא צ"ב, הרי ידוע שהו' מהפך העתיד לעבר, וכמו ויאמר וידבר וכו'. ומה כוונת הדיוק?

והעירני ח"א, דהנה בד"ה ביום השמיני עצרת (לקו"ת דברים פה, ג) איתא אודות סיפא דקרא (ואהיה שעשועים): "וזהו ענין שמחת תורה, דהיינו לשמח את התורה בהתחברות ב' הבחי' תורה שבכתב ותורה שבעל פה והיינו ע"י התגלות בחינת אין, וכמ"ש אני תורתך שעשעתי שעשעתי הוא פועל יוצא דהיינו שהוא עושה את התורה להיות שעשועים וכמ"ש ואהיה שעשועים וגו'", והיינו שמפרש ואהיה לשון הוה ועתיד, ואדמו"ר הצ"צ מעיר שם: "ועמ"ש מזה בד"ה ואהיה אצלו אמון גבי ואהיה שעשועים".

ובד"ה הנ"ל (לקו"ת במדבר יח, ג) איתא: "אך הנה ואהיה כתיב לשון הוה והיינו שצריך להמשיך גילוי והתהוות בחי' השעשועים, דבאתעדל"ת תליא מילתא, וזהו יום יום דהיינו בחי' ק"ש שאומרים דבר יום ביומו כי בכל יום נעשה בריה חדשה", ושם העיר הצ"צ לזהר הנ"ל: "וע' מענין ואהי' בזהר ויקהל דרי"ז ע"א והייתי לא כתיב אלא ואהיה כו' ור"פ שמיני דל"ה ע"ב ובהרמ"ז שם ובפ' אחרי דס"ה ע"ב וסימן ואהיה כו' ודס"ז ע"ב". ובזהר ויקהל שם "ועל דא אמרה אורייתא, ואהיה שעשועים יום יום, והייתי לא כתיב, אלא ואהיה, בכל זמן ובכל עידן דמלין עלאין סלקין קמיה".

ובאמת כבר נמצא בביאורי הזוהר להצ"צ (עמ' רסג) שהסמיך הדיוק מסיפא דקרא ("ואהיה שעשועים") לרישא דקרא ("ואהיה אצלו אמון"): "וזהו ואהי' אצלו אמון ואהי' לשון הוה וכמ"ש בזהר ויקהל דף רי"ז ע"א והייתי לא כתיב אלא ואהיה בכל זמן ובכל עידן דמלין עילאין מלקין קמיה כו". וא"כ זהו מקור ופשר הדיוק בהמשך תער"ב.

והעיר עוד שמצא שכבר ציינו בזה לפירוש הרלב"ג עה"פ שכתב: "ואהיה - אצל השם יתברך אמון ומגדל ומנהיג הדברים המיוחסים לבינה ובה אהיה לו שעשועי' יום יום כי תמיד הש"י מתענג ומשתעשע בהשיגו עצמו אשר בזה תושג לו זאת התבונה ובכל עת משמחת אני לפניו והוא עצמותו והשגתו ובמה שאפשר בדברי' העלולים מהתבונה אשר אצל הש"י", הרי שמפרש גם הוא 'ואהיה' לשון הוה ועתיד.

ובענין הקושיא מו' ההיפוך, שוב העירני ממה שכתב הר"ה מפאריטש בפלח הרמון – ויקרא (עמ' פא): "ואהיה אצלו כו' שעשועים יום יום . . ובגן זה עדיין אינו שייך מוקדם ומאוחר (לנשמה) וכלשון ואהיה, ושמעתי מאדמו"ר אמצעי הקושיא בזה שהל"ל והייתי, והתירוץ בזה שהוא"ו דואהי' מהפך מעתיד לעבר, ולכאורה מה צריך לכתוב ואהיה בוא"ו יותר טוב לכתוב הייתי, רק פי' שהוא כולל עבר ועתיד כאחד", וציינו שם שכתב כע"ז בפלח הרמון לשה"ש עמ' 252.

[ועוד העיר, דאולי יש להוסיף על מה שכתב הרלב"ג, כי ניכר שמקור פירושו הוא בכך שחלק ניכר מהפסוק (משלי ח, ל: "ואהיה אצלו אמון, ואהיה שעשועים יום יום, משחקת לפניו בכל עת") נכתב בלשון הווה ועתיד ("יום יום", "משחקת", "בכל עת"). ולהעיר מהושע יא, ד: "בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה, ואהיה להם כמרימי עול על לחיהם, ואט אליו אוכיל", ד"אמשכם" ו"ואט" הינם לשון עתיד לכאורה (אף שהמפרשים פירשו את הפסוק על העבר), וא"כ משמע שגם "ואהיה" נכתב על אותו משקל. ובאיו"ב, כ: "חטאתי מה אפעל לך נוצר האדם, למה שמתני למפגע לך ואהיה עלי למשא", ש"אפעל" ו"למפגע" הם לשון עתיד, וא"כ "ואהיה" הוא במקום "להיות" (וכן פירש במצודות דוד: "ולהיות עליך למשא"). (וראה גם שמואל-ב ז, ט (ועד"ז בדה"א יז, ח): "ואהיה עמך בכל אשר הלכת ואכריתיה את כל איביך מפניך - ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ", שאף שרישא דקרא אכן נשמע כלשון עבר ("הלכת") אבל בסיפא משמע שמדבר בלשון עתיד ("ועשיתי"), אבל התם יש לומר שאכן תברא).

והנה "והייתי" משמש בתנ"ך תמיד בלשון עתיד, וא"כ לכאורה אי אפשר להקשות מהא דלא נאמר "והייתי אצלו אמון", אבל איכא למימר כפי שכתב

בפלח הרמון דהיה אפשר לכתוב "הייתי". דאף בדדרך כלל נכתבים פעולות של לשון עבר בצורת לשון עתיד עם ו' ההיפוך ("ויאמר" ולא "אמר", וכמדומה שהסיבה לזה היא כדברי הרב אבן עזרא ושאר ראשונים שזהו ע"ד פ"א רפה שבלשון ישמעאל שבזה ראוי להתחיל משפט (ולכן ריבוי ספרים שבתנ"ך מתחילים בו', עכ"פ אלו המתחילים במלת פעולה), בדוגמת ההשתמשות ב"so" באנגלית בדיבור בלתי-פורמלי, אבל אי אפשר לכתוב "ואמר" שאז מהפך הו' את המלה לעתיד, ולכן נכתב "ויאמר" כדי שיתחיל עם ו' וגם יהיה בלשון עבר), אבל לפעמים מצינו "הייתי" במקום שהיה אפשר לכתוב "ואהיה"; ירמיה כ, ז: "פתיני ה' ואפת, חזקתני ותוכל, הייתי לשחוק כל היום, כולו לועג לי", ועוד כמה כהנה באמצע פסוק, ואיכה ג, יד: "הייתי שחוק לכל עמי, נגיתם כל היום". וא"כ שפיר היה אפשר לו לכתוב "הייתי" גם כאן, ומה שנקט "ואהיה" יש לפרש שהוא לשון הווה ועתיד (אף שנכתב בקמ"ץ ולא בשו"א, ושמא יש לומר שעכ"פ מקצת ספרי התנ"ך לא נכתבו לפי אותם כללי דקדוק, או שלא הקפידו עליהם כ"כ), וא"כ שפיר יש לדייק ולפרש "ואהיה אצלו אמון" כלשון הווה ועתיד.

לאידך יש לטעון, דשאני "הייתי" שבאמצע הפסוק, שאז אינו צריך לו' כדי להתחיל הענין כנ"ל (ומאיכה אין להביא ראיה כי רצה להתחיל הפסוק בה' לפי הא"ב. ומה שאמר יעקב בבראשית לא, מ: "הייתי ביום אכלני חורב" ודאי אינו ראיה, כי "הייתי" שם הוא במקום "כאשר הייתי" ולא "ואהיה"). ועפ"ז יש להמתיק קושיית הזוהר שהקשה רק מ"ואהיה אצלו שעשועים" ולא "ואהיה אצלו אמון", אבל באמת אצל מילים אחרות שבראשי פסוקים אבל באמצע דיבור מצינו שהתחילו בצורה זו בלי ו', כמו דברים לב, כו: "אמרתי אפאיהם", שהיה אפשר לכתוב "ואומר", ועוד כהנה, וא"כ שפיר היה יכול להתחיל פסוק זה ב"הייתי אצלו אמון" אם היה רוצה לכתוב בלשון עבר, וע"פ תוכן הפסוק באמת אפשר לנו לפרש שאפילו "ואהיה" בקמ"ץ משמש לשון הווה ועתיד].



## הערה בתניא פי"ב

### הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

כותב אדה"ז בתניא פי"ב " . . כך נדחה הקליפה וס"א שבחלל השמאלי . . מפני החכמה שבנפש האלקית אשר רצונה למשול לבדה בעיר ולהתלבש בשלשה לבושי' הנ"ל בכל הגוף כולו כנ"ל שהם מחשבה דבור ומעשה תרי"ג

מצות התורה כנ"ל ואעפ"כ אינו נקרא צדיק כלל מפני שיתרון הזה אשר לאור נפש האלקית אינו אלא בשלשה לבושי' הנ"ל . . . [וכן בפ"ט: " . . . ויהיו לבוש לעשר בחינותי' וג' לבושי' הנ"ל . . ."]. הרי שכותב תיבת "הנ"ל" או "כנ"ל" כל פעם שמזכיר הלבושים ושהם של תרי"ג מצוות התורה.

ולפ"ז צ"ב, כי בתחילת הפרק איתא: " . . . רק שלשה לבושי נפש האלקית הם לבדם מתלבשים בגוף שהם מחשבה דיבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה . . . ", ולא כתב "הנ"ל" או "כנ"ל" כמ"ש לאח"ז. ועוד שבתחילת הפרק הלשון הוא "בגוף" ולאח"ז "בכל הגוף כולו".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## הלכה ומנהג

### מקלחת אחרי הטבילה במקוה\*

#### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

#### בטובל מטומאה לטהרה

א. שבת (יג, ב): "ושמנה עשר דבר גזרו בו ביום. מאי נינהו שמנה עשר דבר נתנן אלו פוסלין את התרומה . . . והבא ראשו ורובו במים שאובין (לאחר שטבל מטומאתו במים שאובין בו ביום, רש"י), וטהור (גמור, רש"י) שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין".

והיינו שבשוחה בבריכת מים שאובים לא גזרו טומאה אלא מיד אחר שטבל מטומאתו, בו ביום. ואילו במקלחת גזרו טומאה בכל זמן.

חילוק זה למדנו ממה שתיבת "וטהור" נאמר במשנה אחרי התיבות "והבא ראשו ורובו במים שאובין" (שבזה לא גזרו טומאה אלא ביום שטבל מטומאתו) ולפני התיבות "שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין" (שבזה גזרו גם "טהור" גמור).

(\* הערת המערכת: כל ביאורי ההלכה של הרשד"ב שי' לוי, שנדפסו בקובץ זה בשנים האחרונות, נדפסו עתה בספר "שיעורי הלכה למעשה".

והטעם לגזירה זו נתבאר בגמרא (שם יד, א): "בתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהם מים שאובים (להעביר סרוחן המקוה, רש"י), התחילו ועשאו קבע, גזרו עליהם טומאה . . שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין".

והטעם שגזרו גזירה זו גם בטהור גמור, נתבאר בגמרא (שם): "וטהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין מאי טעמא גזרו ביה רבנן טומאה (הא לאו לאחר טבילה הוה, רש"י), דאי לא הא (דגזור אף על הטהור, רש"י) לא קיימא הא (גזירה הבא אחר טבילה דאמרי מאי שנא האי מהאי, רש"י)".

ובתוס' שם (יג, א): "וטהור שנפלו על ראשו כו'. וא"ת מאי שנא דבטהור לא גזרו כי אם בנפל, ולא גזרו נמי בביאה, כמו בטבול יום. ונראה לר"י דבטהור לא רצו לגזור יותר אלא דוקא בנפילה, כמו שרגילים להפיל עליהם מים שאובים אחר שטבלו במים סרוחים, כדאמר בסמוך והיו נותנים עליהם ג' לוגים מים שאובים".

כל זה היא דעת רש"י ותוס' (שבשוחה בבריכת מים שאובים לא גזרו טומאה אלא בטבול יום, אחר שטבל מטומאתו, ואילו במקלחת גזרו טומאה בכל זמן). אמנם ברמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה פ"ט ה"א): "הבא ראשו ורובו במים שאובין או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין הרי הוא כשני לטומאה עד שיטבול . . אפילו טהור שאינו טבול יום אם נפלו על ראשו ורובו שלשת לוגין מים שאובין, או שבא ראשו ורובו במים שאובין, הרי זה כשני לטומאה עד שיטבול". היינו שהוא מפרש במשנה ובגמרא, שאין חילוק ביניהם, ובכל אופן גזרו טומאה "אפילו טהור שאינו טבול יום".

### באשה הטובלת לבעלה

ב. כל האמור לעיל הוא לענין הטבול מטומאתו לאכילת תרומה, שגזרו עליו טומאה, וכמו בשאר הגזירות המנויות שם (שבת יג, ב. זבין פ"ה מי"ב): "אלו פוסלין את התרומה האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני והשותה משקין טמאין והבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין והספר והידיים והטבול יום והאוכלים והכלים שנטמאו במשקין". שבכל אלו לא באו אלא לגזור עליו טומאה לענין תרומה, שאינה נאכלת אלא בטהרה.

אבל לענין אשה הטובלת לבעלה, נתבאר ברמ"א (יו"ד סי' רא סע"ה): "ולאחר הטבילה במי מקוה כשרים מותרת ליכנס למרחץ כדי שתחמם עצמה. אבל לחזור ולרחוץ אחר כך יש אוסרים, וכן נהגו".



והיינו שלא גזרו בזה את הגזירות שנתבארו לעיל בענין "טהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין"; שאם כן היתה האשה אסורה להתקלח בשום זמן, וכל זמן שתתקלח תיאסר לבעלה מיד, עד שתטבול שוב, ובזה ודאי לא עלה על הדעת לאסור באשה.

רק זאת, שמכל מקום נהגו להחמיר שלא להתקלח מיד אחר הטבילה. ונתבאר הטעם בש"ך (שם ס"ק קנא): "שלא יאמרו המרחץ הוא מטהרה כמו הטבילה, ויטהרו במרחץ לאחוד".

אמנם בערך לחם למהריק"ש (שם): "מותר להכנס למרחץ אחר טבילה או לשפוך עליו מים חמין חוץ למקוה. זהו דעת הרוב. ויש מי שמחמיר. והמיקל לא הפסיד. והמחמיר תבא עליו ברכה".

ורבו דעות המקילים בזה כדעת מהריק"ש, שנלקטו בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' סד). ואף לדעת הנוהגים להחמיר, מסיק (שם סי"ג): "בהיות שמעיקרא דדינא נקטינן דלא גזרו בתחילה בנדה לבעלה ונהגינן בזה רק סלסול, ולכן דיו במה דנהגינן כזכר לדבר לעיקר הגזירה שהיתה בלפסול את התרומה, אם כן תו יש גם מקום להוסיף עוד ולומר, שהגם שרש"י בשבת שם ד' י"ג ע"ב הדגיש לכתוב שהגזירה היתה לבו ביום, ומשמע לכל היום של יום הטבילה, אבל בנדה לבעלה שהמנהג הוא רק משום חומרא בעלמא וסלסול בלבד, אם כן אין לנו בזה אלא שלא לחזור ולרחוץ מיד על אתר, אבל בבואה אחר כך בביתה ורצונה לחזור ולרחוץ באמבטיא מפני שלא מרגישה בטוב ממזי המקוה הציבורית, יש לומר דעל כגון דא אין חלות המנהג לאיסורא ואין למחות ביד הרוצה להקל בזה".

### בטבילת עזרא

ג. בטעם גזירה זו הובא לעיל מהגמרא (שבת יד, א): "שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין". אמנם טעם זה אינו שייך בטבילת עזרא, שגם הטבילה במים שאובין מטהרת, כמבואר בשו"ע"ר (סי' פח ס"א): "כל הטמאים אפילו טומאה יוצא עליהם מגופן כגון זב וזבה וכיוצא בהן קורין קריאת שמע ומתפללין, חוץ מבעל קרי שהוציאו עזרא מן כלל הטמאין ואסרו בין בדברי תורה בין בקריאת שמע ותפלה. . . ולא פשטה תקנה זו ברוב ישראל ואחר כך בטלה אותה תקנה לגמרי. . . ואף בזמן שנהגו בטבילה. . . דיו בט' קבין שישפוך עליו. . . [או] ארבעים סאה (בקרקע). . . אפילו הם שאובים".

ולכן כשנמצאים במקום שאין מקוה, אפשר להתקלח כמה דקות, שירדו עליו 11 או 12 ליטר מים, או אפשר לטבול בבריכת מים שאובים.

וכיון שבטבלת עזרא סגי בט' קבין מים שאובין ששפך עליו או בטבילה במים שאובים, הרי פשוט שלא שייך לגזור בזה טומאה על הבא ראשו ורובו במים שאובין ועל טהור שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין, שמא יאמרו "לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין".

ויתירה מזו יש מחלוקת אם מועלת בזה הטבילה אפילו בכלי, כמבואר בברכות (כב, ב): "חד אמר . . לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא, וחד אמר אפילו בכלים".

ואף שנתבאר בשוע"ר (שם): "ארבעים סאה (בקרקה) . . אפילו הם שאובים". הרי כתב את תיבת (בקרקה) "במוסגר, וכהכלל המובא בשארית יהודה (או"ח סי' ו): "שמעתי מפי קדשו פעמים רבות דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

אלא שאחר כך פסק בפשיטות שלא הוכשרה טבילת עזרא אלא בקרקע, כמבואר בשוע"ר (סי' קנט סכ"ג): "במ' סאה שאובין בקרקע הואיל והם כשרים לטבילת בעלי קריין הצריכים טבילה לדברי תורה מתקנת עזרא".

וכן הוא בשוע"ר (סי' תרו סי"א): "טבילה זו שהיא משום קרי כשירה אפילו בארבעים סאה שאובים כשהם בקרקע, אבל לא בכלי".

נחזור לענינינו, אשר כיון שטבילה זו כשרה גם במים שאובים, לכן מסיק בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' סד סט"ו): "ובהאמור נלמד בגזירה שוה ובקל וחומר בטבילת אנשים בזמן הזה שמותר להם בשופי לשטוף את גופן לאחר הטבילה, וכן ליכנס באותו יום באמבטיא . . הרי טבילת בעלי קריין . . גם מ' סאה שאובים כשרים לטבילה זו".

### בטבילה לתוספת טהרה

ד. אמנם חסידים ואנשי מעשה טובלים במקוה כל יום, ולא משום טבילת עזרא אלא משום תוספת טהרה, וכמבואר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (ח"ז אגרת ב'סא): "אלו הטובלים עצמם לא בשביל להטהר מטומאתם, שנקראת טבילה סתם, אלא הטובלים עצמם בשביל טהרת הנפש".

ובזה עדיין איננו יודעים אם יש לו גדרי טבילת עזרא, או גדרי טבילה אשה לבעלה, או גדרי טבילה מטומאה לטהרה, שצריכה להיות הטבילה במקוה כשר של מ' סאה מי גשמים.

ואולי יש ללמוד זה מדין הטבילה בערב יום הכפורים, שנתבאר בשוע"ר (סי' תרו סי"א-ב): "נוהגין לטבול בערב יום הכיפורים. ויש אומרים שטעם טבילה

זו הוא משום קרי, כדי שיהיו נקיים וטהורים ביום הכיפורים, ולפי טעם זה . . . טבילה זו שהיא משום קרי כשירה אפילו בארבעים סאה שאובים כשהם בקרקע, אבל לא בכלי. ומי שהוא מצטער בטבילה יכול לשפוך עליו תשעה קבין מים. אבל יש אומרים שטעם טבילה זו הוא משום תשובה כגר המתגייר . . . ואפילו מי שטבל בערב ראש השנה ולא ראה קרי אח"כ צריך לחזור ולטבול בערב יום הכיפורים משום תשובה".

יוצא אם כן, שרק "לפי טעם זה" של טבילת קרי כשרה הטבילה בשאובים, משא"כ לפי טעם התשובה צריכה להיות הטבילה במקוה כשר של מי גשמים דוקא. ולכן משתדלים בדרך כלל שגם טבילת אנשים תהי' במקוה שבכל הפרטים כשר לטבילה; ורק זאת, שכשנמצאים במקום שאין מקוה, אזי מסתפקים בלית ברירה במקלחת או בטבילה בבריכת מים שאובים.

כיון שכך, הרי יש מקום לומר שגם בטבילה לתוספת טהרה עדיף להמנע ממקלחת מיד אחרי הטבילה. אמנם מכל מקום מסיק בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' סד סט"ו): ובהאמור נלמד בגזירה שוה ובקל וחומר בטבילת אנשים בזמן הזה שמותר להם בשופי לשטוף את גופן לאחר הטבילה, וכן ליכנס באותו יום באמבטיא . . . ואי משום טהרת הרגל ויוה"כ . . . הרבה מגדולי הפוסקים סוברים דליכא מצוה בזה . . . ואם כן אין כל מקום להחמיר עליהם ברחיצה או שטיפה לאחר הטבילה".

אמנם באמת, גם בטבילת עזרא נטהרים מטומאה לטהרה ממש, ואף שעדיין נשארה עליו טומאת מת, מכל מקום מועלת הטבילה להטהר מטומאה היוצאה עליו מגופו, וכמו לענין אכילת חלת חוץ לארץ, שנתבאר בשו"ע"ר (סי' תנו ס"כ): "וכל זה בחלת ארץ ישראל . . . אבל חלת חוצה לארץ, שאינה אסורה אלא על מי שטומאה יוצאה עליו מגופו כגון זב או בעל קרי . . . אבל כהן הטהור מזב ומקרי, כגון כהן קטן פחות מבן ט' שנים ויום אחד . . . וכן כהן גדול שראה קרי אלא שטבל לקריו במ' סאה במים כשרים על דרך שנתבאר ביורה דעה סי' ר"א . . . רשאי הוא לאכול חלת חוצה לארץ, אע"פ שהוא טמא מטומאת מת ושאר טומאות".

ואף שבזמנינו אין זה נוגע למעשה, כמבואר בשו"ע"ר (שם סכ"א): "כבר נהגו במדינות אלו שלא להאכיל חלה לכהן, מטעם שנתבאר ביורה דעה סי' שכב ע"ש", והיינו מהטעמים המובאים בש"ך (יו"ד סי' שכב ס"ק ט): "דאין נוהגין לתת חלה כלל לקטן משום דלא מחזקינן בזמן הזה בכהן ודאי . . . שלא יאמרו חלת חוץ לארץ נאכלת . . . דחיישינן שמא יפרר ואתי לידי תקלה".

מכל מקום למעשה אין זה משנה העובדה, שעל ידי טבילה זו נטהר מטומאה חמורה היוצאת עליו מגופו – אם "טבל לקריו במ' סאה במים כשרים". ולענין זה שפיר שייכת גזירת "הבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפל על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובין".

אלא שכל זה אינו אלא הידור בעלמא, שמעיקר הדין לא גזרו בזה כלל.



## תפילות ראש השנה כשיש רק מנין מצומצם

**הרב ברוך אבערלאנדער**

אב"ד ורב דקהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

אעתיק בזה מש"כ בתשובה לשאלת אחד השלוחים שליט"א.

בהמשך למה שדיברנו אודות ימי ראש השנה עם כמה עשרות סטודנטים בעיר וכו', וכיון שהגעת לשם רק בימים אלו, ועדיין אינך מכיר את הסטודנטים והיחס שלהם לתפילה ולמצות, על כן העלית בפני האפשרויות השונות של תפילה במנין או ביחידות.

עיקר הבעיה היא שלמרבה הצער רוב הסיכויים הם שהסטודנטים לא יתפנו לתפילה בציבור מהבוקר במשך הרבה שעות, כי הם חייבים להיות נוכחים באוניברסיטה.

ואסכם בזה בס"ד את עיקרי הדברים הנאמר בזה בהלכה, ואין זמן להאריך עכשיו בפלפולי דאורייתא.

**אפשרות א': להתפלל שחרית ומוסף מוקדם בבוקר – בלי הפיוטים**

**[והסליחות]**

כדאי לנסות להתפלל שחרית ומוסף מוקדם בבוקר. ובאם יש צורך אפשר להשמיט את כל הפיוטים, שהרי מהרמ"א (סי' תקפד ס"א) משמע דכל הסיבה שמאריכים בפיוטים בר"ה הרי זה רק כדי להרבות בתפילה עד חצות היום (ובפרט לפי נוסח אדה"ז דאין מוסיפים פיוטים כל השנה מטעם הפסק, ראה מה שכתבתי ב'ספר הסידור' עמ' רצד-רצה), אבל בשעת הדחק, ודאי עדיפא תפילה בציבור מאשר הוספת הפיוטים.

ואכן גם בשו"ע מוזכרת אפשרות הדילוג, וכפי שכתב אדה"ז (סי' תרכ"א, ע"פ ה'לבוש' בסוף הסימן): "ואם האריך החזן יותר מדי . . יש לדלג סליחות ואבינו מלכנו, כדי להתחיל תפלת מוסף קודם שיגיע זמן תפלת המנחה". וראה עוד בשו"ע שם (סי' תרכ"א) "ידלגו אבינו מלכנו", סי' תרכ"א ס"ח "ולדלג הסליחות" [ ].

וחשוב להדגיש שאל לנו לחשוש שעצם אירגון תפילה בציבור בשעה מוקדמת הרי זה כעין נתינת היתר לחלל את החג אחר כך, כי הרי אדרבה היהודים הללו הם בין כך מחללים את החג, וע"י שאנחנו מארגנים להם תפילה אנחנו מזכים אותם במצות החג, ואולי זה ישפיע עליהם לא לחלל את החג. וכך נהגו בשעת הדחק גם בדורות שעברו. וכך כותבת גם הרבנית חנה, אשת הרה"ג המקובל ר' לוי יצחק זצ"ל שניאורסון אב"ד יקטרינוסלב, ברשימת זכרונותיה (חוברת כו עמ' 12): "מוכרחים היו לצאת לעבודה גם ברה"ב וביוהכ"פ. משום כך הנהיג עבורם [הרב] שניאורסון בראש-השנה מניין נפרד, שכונה 'מניין ראשון'. התפילה במניין זה הסתיימה עד השעה שמונה בבוקר, ומבית-הכנסת יצאו המתפללים ישר לעבודתם. מניין זה התקיים גם ביוהכ"פ, אלא שביום זה לא שבו המתפללים מעבודתם לבתיהם, אלא חזרו לביהכ"נ. הם היו מגיעים לתפילת נעילה . . .".

### אפשרות ב: שחרית מוקדם בבוקר ומוסף מאוחר אחה"צ

באם אי אפשר להתפלל בבוקר בציבור כל סדר תפילות שחרית ומוסף, אז כדאי לחלק את התפילות: מוקדם בבוקר להתפלל בציבור תפילת שחרית, קריאת התורה ותקיעות דמיושב עם ברכה כדי לצאת ידי חובת המצות דאורייתא. ואז מאוחר יותר אחה"צ לתקוע שוב עם ברכות בשביל אלו שלא השתתפו בבוקר, ולהתפלל מוסף בציבור עם התקיעות דמעומד.

ולמרות שכתוב שמוטב לתקוע אחר שלש שעות ('מטה אפרים' סי' תקפח ס"ב), הרי זה ודאי נחשב כשעת הדחק, שהרי יכול להיות שחלק מהמשתתפים לא יוכלו לחזור אחה"צ. וראה 'שערי תשובה' (שם) שישנם שתקעו דוקא בהנץ החמה. ומה שכתב ברמ"א (סי' תקצ"ב ס"ב): "תוקעים לו קודם שיתפלל מוסף", וב'משנה ברורה' (שם סק"ב) שהעבירו את התקיעות דוקא לפני תפילת מוסף, ודאי שאינו אלא לכתחילה. וגם נראה שאחרי קריאת התורה זה נחשב כבר כלפני תפילת מוסף, למרות שיתפלל מוסף רק בעוד כמה שעות.

באם זה יקרה כך, אז במשך היום אפשר לעשות סעודת החג, למרות שזה לפני תפילת מוסף, שהרי בשעות הצהריים ודאי כבר הגיע זמן סעודה וקידוש

(ראה שו"ע אדה"ז סי' פט ס"ה). ולמרות שזה הוה הפסק בין התקיעות דמיושב ודמעומד, הרי כיון שאחז"צ יברכו אלו שלא היו בבוקר, אז גם אלו שהתפללו בבוקר יכולים לצאת ידי חובה בזה. ומצאתי שכך נהג גם הגרש"ז אויערבאך ('הליכות שלמה' לר"ה פ"ב ס"ג) בזקנותו מחמת חלישות. והרי גם נידו"ד זה שעת הדחק גדול לשבת בצום כל היום (וראה סי' תקצ"ד ס"א שאין מתענין בר"ה, וב'מגן אברהם' סי' תקפ"ד עד חצות היום), וא"כ באופן הנ"ל ניתן להקל בזה בשני ימי ר"ה.

[וגדולה מזה כתב ב'אשל אברהם' בוטשאטש (סי' תקפט ס"ג): "ואיש ג"כ יש להקל לו אחר תקיעות דמיושב, על ידי חלישות כל דהו, שיאכל וישתה. כי הגם שהתקיעות של מעומד הם ג"כ מצוה ותקנת חז"ל בקביעות, מ"מ לא שייך בהם כ"כ חשש שכחה, כיון שהם טפלות למוסף, וכמו שהתירו חז"ל [ברכות כח, ב; שו"ע סי' רפו ס"ג] לאכול לפני מוסף, כן לא מנעו מצד תקיעות של מעומד, ולצריך, מותר". הרי שהתיר לאכול לאחר תקיעות דמיושב "על ידי חלישות כל דהו", ואף לא חשש לברכה על תקיעות דמעומד.

ועד"ז העתיקו ב'הליכות שלמה' שם ('ארחות הלכה' הערה 10) מש"כ הגאון רעק"א ובית דינו בעת מגיפת החולירע ר"ל שהיתה בפוזנא בשנת תקצ"ב: "הגאב"ד וביד"צ מודיעים, שכל מי שמרגיש בעצמו בחולשה כל שהיא, מחויב תיכף אחר תקיעת שופר ללכת לביתו ולסעוד ארוחת בוקר בעשיית קידוש במקום סעודה. ואף שהוא הפסק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, כי תיכף אחר שחרית כבר חל חיוב קידוש . . וקודם תקיעת שופר אינו מותר אלא טעימה בעלמא . . ."]

### אפשרות ג: תפילות ביחידות

באם אין אפשרות לארגן תפילה בציבור בימי ראש השנה, אז ניתן להתפלל תפילת שחרית אפילו של ר"ה גם מוקדם מאד וכפי שכותב אדה"ז (סי' תקצא סי"ד). אבל תפילת מוסף דר"ה לא יתפלל אדם ביחיד עד אחר שלש שעות ביום (אדה"ז שם סי"ג). ולכתחילה אין לאחרה יותר משבע שעות (אדה"ז שם סי' תקצה ס"ב).

"המתפלל מוסף ביחיד אין מפסיק כדי לתקוע סדר הברכות" (אדה"ז סי' תקצב ס"ז). וב'הליכות שלמה' (שם 'דבר הלכה' סוף סקכ"ח) דן דלכאורה חשוב שיתקע כדי "להדר ולתקוע על הסדר". ובשו"ג (הערה 75) הביא מה'בני יששכר' שיתקע, ושה'ברכי יוסף' כתב דהוי רשות. ואינני יודע מה המנהג בזה.

אבל באם יש אפשרות שיהיה לפחות תפילת מוסף בציבור מאוחר אחר"צ נראה שכדאי לחכות מפני שזמנה כל היום (אדה"ז שם סי' רפו ס"ב), וודאי שכיון שמאחר רק כדי לזכות את הרבים אין זה "נקרא פושע" (המבואר שם). ולהעיר שבאופן כללי לא ראינו אצל חסידים שיקפידו להתפלל מוסף מוקדם.

### "מוטב לזכות רבים מלהתפלל בציבור"

ובנוגע לעצם הענין שתהיה שם בעיר בימי ראש השנה אולי בלי תפילה בציבור בימי ראש השנה (רק בלילות), אל יפול רוחך כי גדול זכותם של מזכיר הרבים. ובנוגע לעניננו מצאתי מה שפסק הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה) שם סי"א): "מי שנמצאים בתחומו צבור שאין בידם לתקוע, כגון חיילים במחנות צבא שאין להם שופר וכדומה, ובידו לילך לתקוע לפניהם, יעשה כן אף אם יפסיד עי"ז תפלה בציבור, כדי לזכות את הרבים בקיום המצוה". ובשו"ג (הערה 40) העירו: "הוראת רבינו היתה בסתמא ולא חילק ביום א' דר"ה ליום ב' שהוא מדרבנן". וראה עוד מה שהארכתי בענין חיוב תפילה בציבור לנוסעים בעיירות רחוקות לצורך מצוה, ב'אור ישראל' (גליון מז' עמ' עה-פח).

וה' ישמע שעותנו ונזכה להרבות כבוד שמים.



## כוונת הפסוק "פותח את ידך"

### הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז (סי' נא ס"ח): "צריך לכון בפותח את ידך פירוש המלות המוציא בשפתיו, ואם לא כיון צריך לחזור ולומר בכוונה, לפי שעיקר מה שקבעו לומר תהלה לדוד בכל יום הוא מפני שבח שבפסוק זה שהקב"ה הוא משגיח על בריותיו לפרנס". ומקור הדברים מציין להטור.

ובטור (או"ח סי' נא): "ויותר יכוין בפסוק פותח את ידך, שעיקר מה שקבעוהו לומר בכל יום הוא בשביל אותו פסוק שמזכיר בו שבחו של הקדוש ברוך הוא שמשגיח על בריותיו ומפרנסן".

וצ"ב שינוי הלשון, דמהטור משמע שיש בזה שני דברים (מה שמשגיח ומה שמפרנס), ומלשון אדה"ז משמע שהכל ענין אחד (מה שמשגיח לפרנס).

וי"ל דהוקשה לאדה"ז דהלא אין רואים בהפסוק ענין ההשגחה כענין בפ"ע, ותוכן הפסוק הוא (רק) מה שהקב"ה מפרנס ומכין מזון לכל חי (כלשון רש"י –

ברכות ד, ב ד"ה דאית בי' תרת). ולכן למד אדה"ז דמ"ש הטור "שמשיגיה על בריותיו ומפרנסן" אין כוונתו לומר שיש שני ענינים נפרדים בהפסוק, אלא "ומפרנסן" הוא תוצאה של מה "שמשיגיה על בריותיו", דהקב"ה משגיח על כל בריותיו ומוודא שיהי' לכל אחד כל מה שצריך ("ומשביע לכל חי רצון"). וכדי שלא נטעה לפרש שהם שני ענינים נפרדים, שינה מלשון הטור וכתב "משגיח על בריותיו לפרנס". וק"ל.



## עבר עליהם הלילה

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

רב אזורי – עומר, אה"ק

"משקים מזוגין שעבר עליהם הלילה . . והוא שלנו בכלי מתכות" (נדה יז, א. שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ס"ז. במהדורה החדשה חלק ו עמ' קמד).

ולמעשה: לא נתפרש (גם לא בס' שמירת הגוף והנפש סי' מה) אם די בשהיית חלק מהלילה לאסור. ולכאורה הפירוש "עבר עליהם הלילה" – שעבר כל הלילה, מצאת הכוכבים עד עלות השחר.



## כשרות הטווס

**הנ"ל**

נשאלתי בעניין הטווס אם הוא עוף טהור, וזאת בקשר להוראה הידועה (התועודיות תשד"מ ח"א עמ' 487) שיהיו הציורים והעצצועים בטהרה.

והנה בס' מזון כשר מן החי להרב ד"ר ישראל מאיר שי' לוינגר עמ' 60, הביא מהפרמ"ג בשפתי דעת יו"ד סי' פב ס"ק ח בשם כנה"ג [הגהות ב"י ס"ק לא], שיש להתיר את הטווס בעל הנוצות המהודרות [והביא שם בכנה"ג בפנים מסורת ש"במדינת ליטא אוכלים קרנבים", שהוא לכאורה טווס זה], ע"פ הגמ' (חולין קטז, א) שמותר באכילה, ורק העלו שאלה של בשר בחלב בזה, ופירש"י פוא"ן. ומאידך מביא מגמ' באלו טריפות (סג, א) שפירש"י על דוכיפת פואו"ן שלבי"א והוא עוף טמא, ולכן מסיק שאין לאכול שום אחד מהם [ובלשונו שם: "מי פתי יסור לאכול הפאו"ן אם לא יכיר פאו"ן שלבי"א"].



מאידיך מביא שם בהמשך דעות שונות אודות הזיהוי ואודות מסורת אכילתו. וציין שכתב ע"ז פרופ' זהר עמר בקובץ 'שנה בשנה' תשס"ג, וטרם ראיתיו.

אמנם בלקוטי שיחות<sup>22</sup> כתב הרבי, שפואו"ן (=טווס) סתם הוא עוף טהור, ורק פואו"ן שלבי"א (=טווס היער) הוא עוף טמא<sup>23</sup>. ומש"כ רש"י בחומש שדוכיפת הוא הרופ"א, הזכיר את המין שמצוי יותר, אף שגם הוא נקרא "הבר" (בערך סתם תרנגולת).

ולכאורה לפי זה מסתבר שהטווס בעל הנוצות המהודרות, שברוב המקומות אינו מצוי, ועליו כתב רש"י<sup>24</sup> "והוא עוף גדול כתרגול", הוא 'טווס היער'. וע"ע.



## אמן באמצע ההלל\*

### הנ"ל

במסכת ברכות<sup>25</sup> "אמר רבה: ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, בין פרק לפרק פוסק, באמצע הפרק אינו פוסק; וימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, אפילו באמצע הפרק פוסק". הרא"ש<sup>26</sup> פירש שבימים שגומרין את ההלל פוסק כדין ק"ש<sup>27</sup>, שבאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם<sup>28</sup>. ובימים שאין גומרין אותו

(22) כרך ז עמ' 57 הערה 12.

(23) וכבר כ"כ בהגהות מהר"י לנדא הנדפסות על הדף בחולין סג, א (ללא פירוש תיבת שלבי"א).

(24) חולין שם (משא"כ הדוכיפת שלנו קטנה כיונה).

(\*) בקשר למש"כ בנושא זה בפינת ההלכה בגיליון 1451 של 'שיחת השבוע'.

(25) יד, א.

(26) סי' ה.

(27) ביבי"א דלהלן הביא מהאחרות חיים (הל' תפילת (הפסח ושאר) המועדות ס"ו) בשם רב האי גאון והרי"ף, שהפסקה בהלל היא "כדין ק"ש".

(28) וכבר כתב כן (על ימים שגומרין בהם) רבינו יונה (בדפי הרי"ף ז, ב), ומבאר החידוש בזה שמפסיק, שלמרות שהלל הוא "פירסומי ניסא" [ומה שהקשה ביביע אומר על הביה"ל דהלל דר"ח אין בו פירסומי ניסא, הכוונה כמש"כ ברבינו יונה להלן משום שעוסק בשבחו של מקום, כמו שהביא ביבי"א מהמאירי והר"ן] בכל זאת לר' חייא מותר להפסיק בו כבק"ש, ואילו רבה חולק וס"ל שאין להפסיק באמצע הפרק בהלל שלם כלל. ומסיים הרי"ף "והלכתא כרבא" (גירסתו רבא באל"ף). ובהגהות חו"י על הדף הוכיח מלשוננו, דס"ל שיש מחלוקת בין הדעות בסוגיא). ובימים שאין גומרין, אף ללא ברכה, אין להפסיק משבחו של מקום לשיחה בטילה. ע"כ.

אפילו באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם<sup>29</sup>, "הא לאו הכי אין לו לפסוק".

מאידך, הרמב"ם<sup>30</sup> פסק שבימים שגומרין את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק אבל באמצע הפרק לא יפסיק, ובימים שקוראין בהם הלל בדילוג פוסק אפילו באמצע הפרק. והה"מ הבין בו, שפוסק לכל דבר ולא כדין ק"ש<sup>31</sup>, "וכן בדין, שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג<sup>32</sup>". אך כתב שברוב המפרשים ראה אחרת (כדעת הרא"ש).

בטור ובשו"ע<sup>33</sup> פסקו כדעת הרא"ש. אלא שכל זה לשאילת שלום, אבל לאמן וכדומה לא נתפרש.

בס' הפסק בתפילה<sup>34</sup>, הביא מהיביע אומר<sup>35</sup> שמתיר לענות אמן דברכות באמצע הלל שלם (ודחה זאת). ולא הביא יתירה מזו, שבאמצע חצי הלל מתיר שם אפילו אמן שמ'תתקבל' ואילך, ואולי אף ב"ה וב"ש.



## ברכת 'לישב בסוכה' באכילת מזונות

### הנ"ל

בשו"ע אדה"ז<sup>36</sup> כתב: "כבר אמרנו, שמותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה היא אכילת עראי – כביצה . . במה דברים אמורים, בפת העשויה מחמשת המינים, או בתבשיל העשוי מחמשת המינים, אבל שאר מיני מאכלים

(29) היינו כבין הפרקים דק"ש.

(30) הל' חנוכה פ"ג ה"ט.

(31) וכיוון שהרמב"ם רק העתיק דברי הגמרא, צ"ע מניין לה"מ הסבר זה. לגופו של עניין, הלחם משנה שם מדייק כהבנתו ברמב"ם מהמענה דר"ח בגמרא לעיל "פוסק, ואין בכך כלום", שמותר לפסוק לכל דבר שיש בו צורך קצת, ולא כבק"ש.

(32) ולכאורה הרי לפי הרמב"ם (לעיל ה"ז) אין ברכה כלל על חצי הלל, ואינה תלויה במנהג (וגם בב"י סי' תכב ס"ב הביא שדעת הרמב"ם שהציבור אין מברכין עליו), אף שגם שם כתב הה"מ ש"מנהגנו" שהציבור מברכים עליו.

(33) סי' תכב ס"ד.

(34) פ"ד הערה 32 וב'מילואים'.

(35) ח"ב חאו"ח סי' כב (ובקצרה בס' ילקוט יוסף לסי' תכב ס"ז).

(36) סי' תרל"ט סי"א.

. . אפילו אוכל מהם הרבה, ואפילו קובע עליהם סעודתו – מותר לאכלן חוץ לסוכה, לפי שקביעת מינים אלו אינה חשובה אלא כאכילת עראי של פת".

ברור מלשונו, שדין תבשיל מחמשת המינים זהה לדין פת, שגם אם לא קבע עליהם חייב לאוכלם בסוכה, ומסתמא (כיוון שאין כאן הסתייגות כמו בסי"ב) בברכה.

ולפלא שבס' שבח המועדים (תש"נ), קיצור הל' סוכות פי"ד ס"ג, כתב: "האוכל פת או מזונות יותר מכביצה, אפילו לא קבע עליהם סעודה, וכן האוכל תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן וקבע עליו, חייב לאכלם בסוכה ולברך עליהם 'לישב בסוכה'<sup>37</sup>". ובהערה 5: "ומכל מקום אין לאכול את התבשיל חוץ לסוכה אפילו לא קבע עליו, שע"ת בשם גו"ר, מג"א [ס"ק ו] עפ"י פירוש לבושי שרד ומחצית השקל<sup>38</sup>, וכן נראה דעת אדמו"ר בסעיף יא (הערת מסגרת השלחן [שם ס"ק י])."

וחבל שבספר הלכות חב"ד, במקום לכתוב ברור את דעת רבינו (כדרכו של ה'מסגרת' ברוב המקומות), שא"צ קביעה בתבשיל, אלא אם הוא כשיעור – חייב בסוכה בברכה, הרי הפעם נגרר אחרי טעותו של ה'מסגרת', ומצרפו רק להאוסרים אכילתו חוץ לסוכה.



## בעניין ברית מילה\*

### הנ"ל

כדאי לעורר מוהלים, רבנים והורים בנקודה חשובה ורגישה:

37 קיצור שו"ע סימן קלה ס"ז (הערה 6 שם). וכדרכו, שרוב דבריו הם ע"פ הספרים דלהלן ורק מיעוטם כדעת רבינו הזקן, גם הדברים הללו לקוחים מס' דרך החיים סי' קעא ס"ג (נדפס גם בסידור תורה אור, מהדורת ברוקלין תשמ"ז עמ' 688), וחיי אדם סי' קמז ס"ג (שם מחייב בסוכה [לראוי להחמיר] אפילו באוכל בשר, דגים ופירות אם קבע עליהם).

38 נתיי ספר ונחזי - הלבושי שרד ורעק"א הבינו שלדעת המג"א אם אכל תבשיל יותר מכביצה הוי קבע ובעי סוכה (כדין) "מיני תרגימא". רעק"א הבין כן גם מהעתקת הא"ר ס"ק יב את דברי המג"א. וכן במחצית השקל (בסופו) פירש בדעת המג"א, שאם אכל יותר מכביצה מעט אפילו דרך עראי – מברך אף על תבשיל לישב בסוכה. וכן ביד אפרים בסופו. אך הפרמ"ג בא"א כתב שבתבשיל צריך הן קביעות והן יותר מכביצה. וכן דעת הגינת ורדים שהביא בשערי תשובה. וגם המשנ"ב העתיק דעה זו להלכה.

אגב, לשון הטור "תבשיל מחמשת המינים – הקובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה". ואולי כוונתו (רק) שאוכל כשיעור.

(\* מדברי הרב ד"ר מרדכי שי' הלפרין (מוהל רב מוסמך, רופא מומחה ועורך הבטאון 'אסיא' בנושא רפואה והלכה) ביום עיון שנערך אשתקד בשכונת רמות בעיה"ק ירושלים ת"ז ע"י בי"ד רבני חב"ד.

שלבי המילה הם: חיתוך, הסרת הערלה, פריעה – הפשלת הקרום הפנימי של הערלה, עם חיתוך בציפורניים, מציצה, וחבישה.

אחרי שמפשילים את הקרום אחורנית, הקרום מגן על חלק מהאזור עד ליצירת צלקת, שמתחברת אליו.

ישנם מוהלים, שבגלל שהקרום נראה מופשל ו"לא אסתטי", וכדי להראות להורים שמלאכתם "מושלמת", גוזרים אותו במספריים.

זאת למרות שאין אלו "ציצין", שהציצים הם רק על העטרה, כמבואר בשו"ת אדמו"ר צמח צדק חלק יורה דעה סימן רב.

כשעושים זאת באמצע השבוע – עוברים על איסור 'חבלה', וגם גורמים נזק עתידי לתינוק, כפי שהתברר ע"י חכמי הרפואה בשנים האחרונות.

ואם עושים זאת בשבת – יש בזה איסור תורה עם חיוב חטאת כרת וסקילה ר"ל. וכן פסק הגר"ש וואזנר בשו"ת שבט הלוי חלק ו סימן קצא, שאינו בגדר ציצין ואין היתר לבצע חיתוך כזה בשבת.

וה' ינחנו בדרך אמת.



## נטילת ידים במקרים שונים

### הנ"ל

בכף החיים<sup>39</sup> מביא דעות שונות בשאלות אודות כל המקרים שנמנו בסי' 40<sup>40</sup> ש"צריכים נטילה במים", האם צ"ל עד הפרק, ואם צריך רביעית מים, כלי וג' פעמים.

והנה לכאורה יש ראייה משו"ע אדה"ז, שבראש סי' זה<sup>41</sup> ביאר שהלשון נטילה בא ממה שצריך כלי, ששמו "נטלא" ומאידך בענינו כתב ש"צריכין נטילה במים דווקא, "הרי שהכוונה לנטילה מתוך כלי.

ובסידור סוף סדר ברה"נ מדבר על אדם שיושב במקום לא טהור (ובדפוס ראשון: 'בבית הכסא'), שאם נגע במקום הטינופת או עשה צרכיו צריך נטילת

(39) סי' ד ס"ק סא. ולהלן ס"ק סג-סה.

(40) שו"ע הב"י ושו"ע אדה"ז סי"ח.

(41) במהדור"ק סו"ס א.

ידיים כדי לומר ברכה. מאידך, בשו"ע אדה"ז הל' נטילת-ידיים [לסעודה]<sup>42</sup> כתב ש"היוצא מבית הכסא יכול לשאוב בחופניו מים מן הדלי כדי לטהר ידיו, ושאר המים שבדלי כשרים לנטילת ידיים לסעודה, "הרי שמספיקה לזה רחיצה במים ללא כלי.

והנה היוצא מבית הכסא או מבית המרחץ והנוגע בגופו בידו, נמנו בין "הצריכין נטילה במים", אבל "עשה צרכיו"<sup>43</sup> לא נמנה ביניהן.

ואכן בהטיל מים שלא בבית הכסא, ולא שיפשף הנצוצות ולא נגע בגופו, כתב בשו"ע אדה"ז<sup>44</sup> ש"אין צריך ליטול ידיו כלל אפילו אם רוצה להתפלל מיד, מכל מקום נכון הדבר שירחוץ ידיו קודם שילמוד אן שיזכיר את השם משום שנאמר 'היכון לקראת אלוך' ישראל". ועל-דרך-זה בהל' יוה"כ<sup>45</sup> בהטיל מים ולא שיפשף, או במי שעשה צרכיו אך לא קינח בידו<sup>46</sup>, פסק ש"לא יטול ידיו כלל [ביום הכיפורים], שמותר לברך אשר יצר בלא נטילת ידים, כיוון שלא נתלכלכו ידיו" "אלא שסיים ש"הרוצה ליטול ידיו קודם שיברך אשר יצר, ישפשף בידו ויקנח כדי שיצטרך ליטול ידיו, וכן נכון לעשות כדי לברך אשר יצר בידיים נקיות וטהורות".

וגם בהלכות תפילה<sup>47</sup>, אודות מי שעשה צרכיו, ש"צריך לרחוץ ידיו במים [לתפילה] . . כיוון שנגע בטינופת . . ומ"מ לא יברך על רחיצה זו אם כבר בירך על נטילת שחרית", הרי שהמדובר: (א) רק אם נגע, ו-ב) גם בזה הזכיר רק רחיצה ולא נטילה.



(42) סי' קס ס"ו.

(43) ולכן צע"ק שהשווה אותם בסדר ברה"נ הנ"ל. וקשה לומר שהכוונה שגם אז מסתמא נגע בגופו, כדלהלן מהל' תפילה, שהרי הזכיר "נגע בגופו" בנפרד. ובפרט שהוספת 'עשה צרכיו' אומרת שבמצב כזה לא יצא ממקומו כדי לברך, הרי שמותר על הברכה אע"פ שמדינא רשאי לברך.

(44) סי' ז ס"ב.

(45) סי' תרי"ג ס"ד.

(46) עיין בקצות השלחן סי' ד בבדי השלחן ס"ק ז.

(47) סי' צב ס"ג.

## נטילת צפרניים של קטן בחוה"מ

### הנ"ל

לא מצאתי לע"ע בספרי המלקטים דיני חוה"מ (כמו חוה"מ כהלכתו וש"ש כהלכתה) אודות נטילת צפרניים של קטן בחוה"מ. ולכאורה אם יש לו צער מזה מותר, כשם שמותר בתספורת (כי אז נקרא צורך המועד – ראה חוה"מ כהלכתו פ"ג ס"מ ובהע' קה).



## הכאה על החזה או על הלב

### הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. יש לעיין היכן בדיוק מכים בתפילה באמירת אשמנו בגדנו וכן בסלח לנו שבשמונה עשרה וכדומה – על הלב או על החזה.

ראשית יש לציין שמקום החזה לענין זה הוא מעט למעלה מן הלב. כן משמע ממה שכתוב בשער הכוונות (שער ז דרוש ב): "בעת ברכת שים שלום ירדה טפת החסדים מן המוח עד החזה ועדיין לא נתגלו ואחר כך אומרים ויעבור לעשות זווג ישראל עם לאה מן החזה ולמעלה כיון שכבר ירדה טפת החסדים עד החזה ונתגלו שם במקום הלב". ובספר אבן השהם (או"ח סי' קלא ס"ק ב) כתב בשם שער הכוונות: "הטעם דלכן יכה על הלב כי הנה בברכת שים שלום יורדת טיפת החסדים מן המוח עד החזה, אבל עדיין לא נתגלו בחזה, ועל ידי אלו ההכאות שמכה על הלב שהוא תחת החזה יורדים החסדים עוד למטה במקום החזה".

אודות המקום שיש להכות עליו בעת התפילה כתב המגן אברהם בהלכות יום הכיפורים (סי' תרז ס"ק ג): "ויכה באגרוף על החזה (כתבי האר"י שער הכוונות סוף ענין כונת חזרת העמידה). ובמדרש קהלת [רבה, סוף פרשה א] איתא שיכה על הלב לומר אתה גרמת לי".

בספר כללי הפוסקים וההוראה (פרקש, עמ' שכה) הביא מה שכתב אדה"ז בהלכות פסח (סי' תמב קונטרס אחרון ס"ק א) אודות כללי כתיבתו של המגן אברהם: "המגן אברהם כו' אם היה מסכים עמו היה כותב דעתו בסתם ואחר כך היה רושם בשני חצאי לבנה מבטן מי יצאו הדברים, כדרכו בכל מקום כשמסכים

לדברי הפוסקים שמעתיק, אבל כאן לא עשה כן לפי שאינו מסכים עמו בבירור". לפי זה בנידון דידן כיון שהביא את דברי האריז"ל בתחילה בסתם וציין מקור הדברים בשני חצאי לבנה, מובן שפוסק כדבריו שיכה על החזה ולא על הלב.

ב. ונראה לבאר בטעם מה שפסק המגן אברהם כדעת האריז"ל להכות על החזה –

דהנה מקור הדעה להכות על הלב הוא במדרש רבה (קהלת פ"ז פ"ט) וז"ל: "למה כותשין על הלב, מימר דכלה תמן". ופירש המתנות כהונה (ד"ה ולמה): "כשאדם מתחרט על עונותיו כשבאת לו צרה פתאום הוא כותש ומכה על הלב, לומר שהכל בא לו משום והיא הסבה הראשונה לכל עון ולכן חטאת, וזהו והחי יתן אל לבו" (וראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ה: "ליבא ועינא תרי סרסורי דחטאה נינהו").

והנה בענין מקום משכנו של היצר הרע בלב מצאנו בגמרא ברכות (סא, ב): "יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב". ובספר אור הגנוז (מוסקוביץ, ראש השנה ועשי"ת, סוף עמ' יז) כתב: "הקדוש התניא ז"ל אמר על מאמר חז"ל ברכות ס"א ע"א היצר הרע יושב בין ב' מפתחי הלב אבל לא בפנימיות לב הישראלי". היינו שמקום היצר הרע הוא בפתח הלב דייקא.

וראה מה שהביא בענין זה בספר אבן השהם (או"ח סי' קלא ס"ק ב) משער הכוונות על דרך הסוד: "והחוטא גורם הסתלקות המוחין להעלותם למעלה במקום הסתום והמכוסה ומונע ירידת החסדים ההם אל הלב, ועל ידי הכאות האלו גורם להכות ולהוריד החסדים אשר למעלה במקום המכוסה למטה במקום הלב שהוא מקום המגולה".

ונראה לבאר שדברי שער הכוונות שמטרת ההכאה היא להוריד החסדים אל הלב, עולים בקנה אחד עם דברי המדרש הנ"ל שההכאה מכוונת כנגד הלב דהיינו כנגד היצר הרע היושב במפתח הלב, והוא, כי ההכאה מסמלת את הכנעת היצר היושב שם, ועל ידי זה יכול אור הקדושה להיכנס בלב.

והנה המשנה באהלות (פ"א מ"ח) מונה בין מאתיים ארבעים ושמונת אברי האדם: "ששה במפתח של לב". ומבאר הרמב"ם בפירוש המשניות שמפתח הלב "הוא החזה, לפי שבתנועת החזה ינשב הריאה על הלב, והרי הוא לו כמו מפתח שיפתח דרך יכנס ממנו האויר ויצא העשן". וכן כתב האבודרהם (סדר ברכות השחר, ברכת אשר יצר): "מפתח של לב, החזה, לפי שבנעוץ החזה

מתרפת הריאה מעל הלב ונמצא שהחזה כמו פתח ללב שפותח לו דרך להכניס לו האויר ולהוציא ההבל". מבואר מדבריהם ש"מפתח הלב" הוא החזה.

לפי זה יש לבאר מדוע פוסק המגן אברהם להכות על החזה דוקא כדברי האריז"ל ולא על הלב כפשטות המדרש, כיון שהיצר הרע שהוא סיבת ההכאה כנ"ל יושב דוקא במפתח הלב שהוא החזה (המכונה בשפה הרפואית עצם החזה, ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ו עמ' 239).

ג. המשנה ברורה (סי' תרז ס"ק יא) כתב אודות מקום ההכאה: "יכה באגרוף על החזה או על הלב, כלומר אתה גרמת לי שאחטא". משמע שהבין שאין הפרש אם יעשה כך או כך.

גם בספר תורה תמימה (בראשית ד, ט) ביאר בדברי המדרש הנ"ל שיש להכות על הלב: "צריך לומר דלב לאו דוקא אלא חזה, ולב הוא שם הכולל גם לחזה". כלומר שאין חלוק בין החזה ללב.

אבל אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' תרז ס"ז) כתב: "כשמתוודה יכה באגרוף על הלב, כלומר אתה גרמת לי החטא, ויש נוהגים להכות על החזה מטעם הידוע להם". כלומר, את דעת המדרש הביא בסתם, ואת דעת האריז"ל בשם "ויש נוהגים", ועל פי הכלל שסתם ויש אומרים הלכה כסתם (ראה פרי מגדים כללים בשו"ע לד) נמצא שלהלכה ס"ל שיכה על הלב כפשט דברי המדרש, ולא על החזה כדברי האריז"ל והמגן אברהם.

ומכל מקום למעשה מנהגנו להכות על החזה ולא על הלב, וכמובא בהיום יום (כ' תשרי) אודות נענועי הלולב: "בעת הנענועים צריך להגיע עד החזה מקום שמכים באמירת אשמנו" (וראה בספר השיחות תורת שלום עמ' 143 בביאור הקשר שבין מקום ההכאה בווידי לנענועי הלולב). גם בליקוטי שיחות (ח"ב בהוספות, יו"ד שבט אות כט) מביא הרבי בשם אדמו"ר הרי"צ: "הרבי אמר שבתפילות בהן אין אומרים תחנון – אין מכים על החזה באמירת 'סלח לנו'". וכן הוא באגרות קודש (חכ"א אגרת ז'תתטז עמ' עט): "לסלח לנו כו' אין מכים על החזה בכל תפילה שא"א תחנון אחריה. היינו גם לא בערבית דכל השנה". ובספר המנהגים (עמ' 65): "מכים על החזה – בברכת סלח" (וראה ספר מעשה מלך תשע"ג, עמ' 3, 22, 24, 30, 161, 162, 243, 276).

ההסבר לכך שלמעשה מנהגנו כדעת האריז"ל ולא כפשט דברי אדה"ז בשלחן ערוך על פי מדרש קהלת, אפשר אולי לומר על פי מה שמובא בשער הכולל (פ"א א) בשם רבי הלל מפאריטש: "אשר פעם אחד שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר



מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (סימן כ"ה סעיף כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים. והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (שהכריעו נגד המקובלים)."

ובפרט בנידון דידן שעל פי המבואר לעיל יש מקום להבין גם בדברי המדרש שההכאה על "הלב" פירושה על החזה שהוא "מפתח הלב".



## מתי אין סומכין על החזקה

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

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

כתב המחבר בשו"ע או"ח סקכ"ח סל"ד וז"ל: "קטן שלא הביא שתי שערות אינו נושא כפיו בפני עצמו כלל אבל עם כהנים שהם גדולים נושא ללמוד ולהתחנך כו".

וז"ל רבינו בשולחן סקכ"ח סמ"ט: "קטן אפילו הוא בן י"ג שנה אלא שלא הביא ב' שערות אינו נושא את כפיו כו' (רק שצריך לדקדק בשערותיו שלא יבא לידי ברכה לבטלה)".

והנה מש"כ שצריך לדקדק בשערותיו הוא מהמ"א סקמ"ח. ובמ"מ וציונים למהדורא החדשה של שו"ע רבינו (ציון תעז) הקשו, שהרי במ"א סי' נ"ג ס"ק י' (בנוגע לש"ץ) וכן בשו"ע רבינו סי' נ"ה סעיף ו' (בנוגע לצירוף למנין) מבואר, דבמילי דרבנן סומכין בזה על החזקה. והניחו ב"צע"ג".

ועיין בפמ"ג שרצה לחלק בין הדינים, דבנשיאת כפים, מכיון שחז"ל אמרו שקטן אסור לשאת כפיו לבד, א"כ אם אין לו שערות והוא בגדר קטן, אין בנשיאות כפיו שום ענין של חינוך ויש כאן ברכה לבטלה ואיסור של לא תשא וספק איסור של תורה. וע"כ צריך לבודקו. משא"כ בש"ץ ובמנין, מותר לסמוך על החזקה כיון שתפילה הוא דרבנן. אלא דהקשה ע"ז, שהרי, גם בחזרת הש"ץ יש חשש ברכה לבטלה.

ונראה לומר בזה: דהא דסומכין על החזקה בנוגע לצירוף קטן למנין או למנותו לשליח ציבור, הוא משום שאין הציבור מחויב לביישו בבדיקת שערות. אך בנשיאת כפים, דאי"ז שהציבור ממנים אותו, הרי האב שהוא אחראי על הקטן צריך לדקדק בשערותיו ולא להרשות לו לעלות לדוכן (לבד) כשאין לו

שערות משום ברכה לבטלה. בסג"א: ההיתר לסמוך על החזקה הוא רק לאחרים, אך האדם עצמו (ובקטנותו – אביו) צריך לדקדק ולא לסמוך על החזקה.

והנה לכאורה, גם בצירוף למנין או במינוי לש"ץ, שייך לומר שהאב צריך לבדוק ולדקדק בשערותיו. ומה שהמ"א כותבו כאן היינו משום שיש כאן חידוש שלא נמצא שם: שם מדובר בדבר שבקדושה, ואם באמת אין שערות להנער יחסר מהציבור הדבר שבקדושה ובמילא פשיטא שצריך אביו לדקדק בזה כדי שלא להכשיל הציבור. החידוש כאן הוא שלמרות זאת שאם אין להקטן שערות אין הפסד להציבור רק שהקטן יברך ברכה לבטלה, מ"מ גם בזה צריך אביו לדקדק בשערותיו ולמנוע ממנו ברכה לבטלה.

והנה כל זה הוא חידוש גדול וי"ל שמשו"ז כתב אדה"ז דין זה בסוגריים להראות שהוא מסופק בכוונת המ"א.



## שגמלני טוב – 'כמו שכתוב בסידור' (גליון)

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון א'עו (ע' 89) כתב הרב מאיר צירקינד להשיג ע"מ שכתבתי בגליון א'עג (ע' 91) במ"ש רבנו הזקן ב'סדר ברכת הנהנין' פי"ג ה"ב: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)": "שיש שכתבו דכוונתו [כמו שנאמר בכל הסידורים ו] לשלול הנוסח שבגמרא שלא אומרים "לחייבים טובות", והנ"ל ס"ל שהכוונה היא לסידור של רבנו, ולחידוש, לשלול ה"כל טוב" שנאמר ברוב הפוסקים, ולומר רק "שגמלני טוב".

"ולי נראה שאם אדה"ז בא לשלול כלום מנוסח הברכה (והוא נוגע למעשה בפועל) היה מפרש ולא סותם".

ואכן בהערתי שם כבר עמדתי על זה: "דאינו מובן כלל, והלא ברכת הגומל של רבנו פחות מפורסמת" משאר הברכות שכן כותבן, כי רבנו שינה מ'כל טוב' ל'טוב' – כמעט נגד כל הפוסקים. וגם לפי הסברם של הרב יקותיאל גרין, הרב אברהם אלאשווילי והרב יהושע מונדשיין [בספר 'הסידור' ע' עח] ועוד, דכוונת רבנו כאן לשלול הנוסח שבגמרא שלא אומרים "לחייבים טובות", אלא כמו שנאמר בכל הסידורים, לפי הרי"ף הרא"ה הרמב"ם והרא"ש, שכן לומר

"לחייבים טובות", בודאי שדוקא כאן היה צריך לכתוב רבנו את נוסח הברכה בק"ו ממה שכתב נוסחי שאר הברכות?"

וע"ש מה שכתבתי לבאר: "דכיון שרבנו הזקן אינו שולל לגמרי את ה"כל טוב" שנאמר בכל הפוסקים, ובתנאים מיוחדים אף הוא סובר ש"יכול לומר שגמלני כל טוב", יש לבאר מדוע לא כתב במפורש - הן ב'לוח' והן ב'סדר ברכת הנהנין' - את נוסח ברכת הגומל של "שגמלני טוב", כיון שלפי האמת לא תמיד כך הוא המטבע של ברכה זו, כי לגבי חבירו גם "יכול לומר שגמלני כל טוב", לפיכך כתב רק "כנוסח שכתוב בסידור", (שבזה כוונתו לרמז) ששם אמנם נאמר "שגמלני טוב", אבל בזה הוא השאיר פתח גם למקרים ש"יכול לומר שגמלני כל טוב". ולפי"ז בעצם אין סתירה כלל בין ה'סידור' להגה"ה שב'לוח', כיון דמייירי באפשרויות שונות, דאינו דומה "חיוב" ל"רשות" כנ"ל. ולפי"ז גם מובן מדוע כתב זאת בתור הוספה בהגה"ה ובחצ"ר, להורות ש'רשאי' בתנאי מסוים לברך "שגמלני כל טוב".

ומה שמשגיג עוד: "ועוד זאת, לפי דבריהם מה שולל אדה"ז בסדר תיקון חצות בד"ה ואחר הדברים במ"ש "ויעשו כסדר תיקון חצות הנדפס בסידורים"? ומה שולל בשו"ע שלו במהדורא תנינא סי' א ס"ב "לקום בחצות הלילה ולקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו (כמו שנדפס בסידורים)" - נראה דלק"מ, ואדרבה משם דוקא סייעתא לדברי שהכוונה היא לסידור של רבנו, ולחידוש, לשלול ה"כל טוב" שנאמר ברוב הפוסקים, ולומר רק "שגמלני טוב".

דהנה אית' סידור' ואית' סידור'. ויש להבין:

(1) מדוע ב'לוח' וב'סדר ברכת הנהנין, ובשו"ע רבנו בהל' פסח (סי' תמח סי"ב) שכתב: "אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לדברי הכל, יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור" - נאמר 'סידור' - לשון יחיד, וב'סדר תיקון חצות' [בסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג - מג, ב] ובשו"ע מהדורא תנינא נאמר 'סידורים' - לשון רבים?

(2) מדוע ב'לוח' וב'סדר ברכת הנהנין' ובהל' פסח נאמר: 'שכתוב' - 'הכתוב', וב'סדר תיקון חצות' ובשו"ע מהדורא תנינא נאמר: 'הנדפס' - 'שנדפס'?

(3) מדוע ב'לוח' וב'סדר ברכת הנהנין' ובהל' פסח נאמר: 'כנוסח', וב'סדר תיקון חצות' ובשו"ע מהדורא תנינא לא נאמר כלל 'כנוסח'?

אלא שמכל זה מוכח, שאיפה שב'סידורים' לשון רבים, הכוונה היא לכל הסיידורים הנדפסים, - ואכן בשו"ע מהדורא תנינא שם בהערה יז מוסיף: "וגם

בסידור רבינו". - ולפ"ז מובן מדוע דייקא כאן נאמר 'שנדפס', ולא 'שכתוב', וגם לא נאמר כלל 'כנוסח', כי כאן אין עניינו להצביע על איזה 'נוסח' מסויים ולשלול נוסח אחר, אלא שהכוונה בפשטות היא "כמו שנדפס ב[כל ה]סידורים", ולכן גם אינו בא כאן כלל לשלול שום דבר.

משא"כ ב'סידור' לשון יחיד, הכוונה היא לנוסח של סידור מסויים. ולפ"ז מובן מה שנאמר כאן דייקא 'שכתוב', ולא 'שנדפס', כי יתכן מאד שה'נוסח' הזה אפילו טרם נדפס כלל, אלא שנמצא עדיין בכתבי יד. ולפ"ז גם מובן מדוע נאמר 'כנוסח', כי כאן עניינו להצביע על איזה 'נוסח' מסויים, ולשלול נוסחאות אחרות שמופיעים בסידורים אחרים, וא"ש.

ולפ"ז מובן היטב דמה שנאמר ב'לוח' וב'סדר ברכת הנהנין' ובהל' פסח "כנוסח הכתוב בסידור" הכוונה היא אך ורק לנוסח שבסידור רבנו הזקן דייקא, ולשלול שאר נוסחאות שבסידורים אחרים, [ודלא כמ"ש הרב יקותיאל גרין והרב אברהם אלאשוילי ועוד שהכוונה "כמו שנאמר בכל הסידורים"], שאל"כ הול"ל כמ"ש ב'סדר תיקון חצות' ובשו"ע מהדורא תנינא: "כמו שנדפס בסידורים", וא"ש מאד.

ב'כפר חב"ד' גליון 844 (ע' 30 ואילך) כתב הרב שלום דובער לוינ': "לפני הדפסת הסידור בשנת תקס"ג נדפסה מהדורא קמא של הלכות ברכת הנהנין - בשם "לוח ברכת הנהנין". ה"לוח" המתוארך הראשון שהגיע לידינו הוא הנדפס בזאלקווא בשנת תקס"א . . . וכבר בו רואים אנו למרבה הפלא, כי רבנו הזקן כותב (פרק יב סעיף ח) באותו הלשון: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)".

"נשאלת א"כ השאלה, מהו הסידור שמציין אליו, ששם יכולים למצוא את נוסח ברכת הגומל? - ומוכרחים אנו לומר שכוונתו לציין למהדורא הראשונה של סידור רבנו הזקן, שנדפס כבר לפני כן, היינו לפני הוצאת תקס"א הנ"ל". ועי' בגליון א' עג (ע' 136) שם"ל ש"אפשר שנדפס כבר לפני שנת תקנ"ה". ועי' גם ב'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית' שמציין לשם.

אולם לפי הנ"ל אין כאן שום פלא, כי רבנו הזקן נזהר ודייק בלשונו, ולא כתב "כנוסח שנדפס בסידור" - ע"ד שכתב ב'סדר תיקון חצות' ובשו"ע מהדורא תנינא: "כמו שנדפס בסידורים" - אלא כותב: "כנוסח שכתוב בסידור", והכוונה, שאע"פ שטרם נדפס עדיין, בכל זאת כתוב כך בכת"י של הסידור: "שגמלני טוב". ואין צורך סתם לחדש שנדפסו סידורים לפני שקלאוו תקס"ג.

והוא כמו שכתבתי בגליון א'עג (ע' 93 הערה 119) שדבר פשוט מאד שכל גדולי המחברים בכל הדורות היו מציינים בספריהם לשאר שמות הספרים שלהם אפילו שעדיין לא באו בדפוס כלל, - ובפרט לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשו"ת 'תורת שלום' (ע' ז): "וכידוע אשר כ' שנה עסק [רבנו הזקן] בהנוסח, ובכל שנה הי' מסדר נוסח אחר, עד הפעם העשרים יצא מזוכך ומבורר ומנוקה כו". וגם כי ה'סידור' של רבנו הזקן [בתור כת"י, רשימות, שרשמו על סידורים אחרים של אשכנז וספרד] כבר היה ידוע עוד לפני הדפסתו, בגלל ש"היו כותבים את נוסח התפילה של רבינו הזקן על גליונות הסדורים נוסח אשכנז שהיו מתפללים בהם" [תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' נה], ואכן יש להניח שבסידורים הללו היו רושמים על הגליון "שגמלני טוב" במקום "כל טוב". - או הכוונה ל"רשימות של שינויי הנוסחאות", שמביא שם מספר השיחות תש"ד ע' 16, [והיינו ע"ד הקונטרסים של התניא (מהדו"ק) שלפני הדפסתו בסלאוויטא בשנת תקנ"ו-ז שהיו ידועים לכל].



## בענין הסוכות העומדות ע"י החנויות, המסעדות

### והתחנות וכיו"ב (גליון)\*

#### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם דן הרב ח.ר. שי' בדין סוכה העומדת ברה"ר (על יד מסעדה וכיו"ב), והביא בזה דברי היראים (השלם סי' תכא) שכותב שדין מצטער פטור מן הסוכה היינו "דוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה, ונולד לו הצער אח"כ, אבל עשה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה, כגון שירא מגנבים ומלסטים, לא מיבעיא דלא מיפטור בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושת' אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו כלל, אפילו באכילה, דהא כאין דירה בעינן; כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו, אכילה ושת' ושינה בלא צער, מתחלה לא היא סוכה, כיון דלצעורי קיימא",

דברי היראים הובאו במרדכי, והביאם הרמ"א בשו"ע סי' תר"מ סעי' ד'. גם אדה"ז הביא דבריו (שם סעי' ה' וו'), וז"ל: "מי שהוא מצטער בישיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער, פטור מן הסוכה. .. איזה מצטער, זה שאינו יכול

(\* לרגל ה"ווארט" של בתי תחי' עם הת' הרב מנחם מענדל לוין שי'.

לאכול או לישן בסוכה מפני הרוח שמצער או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני ריח רע שמריחין בתוך הסוכה .. במה דברים אמורים שנולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ בה כגון שעשה במקום שהרוח מצויה ושולטת שם<sup>48</sup>, ואפילו עשה במקום שלא יהיה לו צער באכילה אלא שיהיה לו צער בשינה כגון שעשה ברחוב שאי אפשר לו לישן שם בנחת מחמת מורא הגנבים והליסטים הרי סוכה זו פסולה ואינו יוצא בה אפילו באכילה אף על פי שאין לו צער כלל בה, לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בנחת בלא שום צער אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת. אבל מי שעשה סוכה ברחוב ואינו מתיירא בנפשו לישן שם בלילה .. הרי זו כשרה שהרי היא ראויה לו לדירה כיון שאינו מתיירא לישן בה".

בשולחן"ח צ"ח סי' צד השיג על דברי היראים, וז"ל: אינו נ"ל כלל, דתשבו כאין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהי' עשוי', אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתהא כעין דירה". ובמשנ"ב (שם ס"ק כ ובביאור הלכה (שם) הביא (גם) את דברי הח"צ.

עפ"ז כתב הר' הנ"ל, שאף שלפי דברי המשנ"ב (שהביא דברי הח"צ) יש מקום להקל בנידון שלנו, הרי לפי שיטת אדה"ז שלא הביא דברי הח"צ<sup>49</sup>, צריכים אנו להחמיר כשיטת היראים, לכן מן הראוי שלא לאכול בסוכות כאלו שעומדות ברחוב ע"י מסעדות וכיו"ב (ועיי"ש שחילק בזה אם יש לסוכה ד' דפנות ומנעול וכו'),

והנה בעיקר דבריו, יש להעיר, שכ"כ גם בלוח הלכה לימים הראשוני דסוכות שיצא לאור בשכונתינו לשנה זו, וז"ל (שם ע' ד'): "עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ, כגון שעשה ברחוב .. שאי אפשר לו לישן שם בנחת מחמת מורא הגנבים והליסטים הרי זו סוכה פסולה, ואינו יוצא בה אפילו באכילה, אבל

48) לכאורה י"ל, שהכוונה היא על האדם שעושה הסוכה, שהוא אדם כזה שמצטער מרוח (ע"ד דברי השו"ע דלעיל "איזה מצטער, זה שאינו יכול לאכול כ' מפני הרוח כו"). אבל יותר נראה לומר שהכוונה היא על המקום, שהוא עשה הסוכה במקום מסוים ששם שולט הרוח, כדיק לזון אדה"ז "אם עשה סוכה במקום כ' כגון שעשה במקום כו", והמדובר הוא על מקום כזה שבהאזיון שמסביב אין שם רוח ששולט. וכך מובן מדברי ספר האגודה (עמ"ס סוכה כ"ט א אות י"ח, הביאו בגליון הנ"ל) שהביא דברי היראים בזה"ל "ודוקא שנולד הצער אחר עשיית הסוכה, או שאינו יכול בשום אופן לעשות סוכה במקום אחר", וכ"כ הערוך השולחן (שם ס"ט), וז"ל "כשבידו לברור כגון שבמקום זה שולט הרוח או הריח רע או זבובים ופרעושים, ובמקום אחר אינם נמצאים כו".

49) ונראה לומר, ששיטת היראים היא, שהסוכה פסולה, לא מפני שישבת האדם בה אינה כראוי, אלא משום שגוף הסוכה עצמה בגדר דירה כלל (כמפורש בדברי היראים ואדה"ז), וכמו שיתבאר להלן בפנים.

מי שאינו מתיירא לנפשו לישן שם בלילה הרי זו כשרה" (והוא העתק מלשון אדה"ז).

ברם, נראה להעיר בזה, שבסוכה העשויה בכה"ג ברחוב למבצעים, כדי לזכות אנשים של הרחוב עם מצות נטילת ד' מינים, ונוהגים גם (במקום שאפשר) לכבד אותם עם חתיכת עוגה כדי שיברכו שם לישיב בסוכה, שאין צל של ספק מעיקרא כלל שהסוכה כשרה למהדרין לכתחילה בתכלית ההידור לגמרי, וכמו שיתבאר,

יתירה מזו, ע"פ הביאור שיתבאר בזה להלן, יהיה מקום מזה ללמוד קולא גם על סוכות כאלו (שהזכירם הנ"ל) שאינן עשויות למבצעים אלא למסעדות או לצורך היחיד, אלא שיהי' חילוק עיקרי בזה, בסוכות העשויות למבצעים, כמ"ש לעיל, אין צל של ספק מעיקרא שהסוכה כשרה למהדרין לכתחילה, משא"כ בסוכה העשויה למסעדה או להיחיד (שעליהן כתבו הנ"ל), הלימוד לקולא הוא רק כלימוד זכות לבד (לאחר שכבר עשאוה ולא מיחו בה כו'), אבל בפשטות דברי השו"ע אין מקור להתיר בזה כלל (כדברי הלוח והר' ח.ר. הנ"ל), וכמו שיתבאר.

להעיר, בהבא להלן, בכמה פרטים נטיתי מדברי הר"ח בגליון הנ"ל בהבנת דברי הפוסקים, והקורא יבחר הדרך אשר ימצא חן בעיניו.

ביאור הדברים הם בהקדם דברי המג"א על דברי הרמ"א שבהלכה זו. דהנה ז"ל הרמ"א: "אם עשאה (הסוכה) מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתינה או בשינה כו' אינו יוצא באותה סוכה כלל כו'", וכתב ע"ז המג"א (ס"ק ו'): "או בשינה: פי' במקום דליכא צינה",

כוונת המג"א היא, על מ"ש הרמ"א לעיל בסי' תרל"ט ס"ב, וז"ל: "נוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה.. משום צינה, דיש צער לישן במקומות הקרים", וע"ז כותב כאן המג"א, שמ"ש הרמ"א כאן שאם מצטער בשינה כו' הסוכה פסולה – לא קאי על מקום של צינה (שמדובר בסי' תרל"ט), כי במקום של צינה אף שמצטער מהצינה ואינו יושן משו"ז בסוכה, לא נפסלה הסוכה לאכילה (הטעם בזה יתבאר להלן).

והנה אדה"ז לא הביא דברי המג"א האלו, והטעם פשוט, כי לשון אדה"ז הוא "עשה במקום שיהיה לו צער בשינה כגון שעשה ברחוב כו'", הרי כותב בפירוש שמצטער לישן בסוכה משום שעשאה ברחוב ומתיירא מלסטים, א"כ לא צריך להודיענו שוב שלא קאי על מצטער משום צינה [משא"כ הרמ"א שכתב סתם שמצטער בשינה, ולא כתב הסיבה מדוע מצטער בשינה (רק להלן בהמשך דבריו

הזכיר ע"ז שאם עשאה ברחוב כו'), צריך המג"א להודיענו שאין כוונת הרמ"א על מצטער משום צינה במקום של צינה].

ברם צריך לבאר, מהוא באמת טעם החילוק בזה שסוכה שלא יכול לישן בה משום צינה – כשרה, וסוכה שלא יכול לישן בה משום פחד מלסטים – פסולה. ומבאר הפמ"ג (באשל אברהם שם) בזה, שבמקום של צינה "אי אפשר בענין אחר"<sup>50</sup>.

50 בפמ"ג שם כותב ש"ל זה בב' אופנים: אופן א', כיון שבלאו הכי אינו יושן בסוכה משום צינה (כי "א"א בענין אחר"), לכן אף אם עשאה ברחוב ומתיירא לישן בה משום לסטים – סוכתו כשרה; אופן ב', אף שבלאו הכי אינו יושן בסוכה משום צינה (וסוכתו כשרה כי "א"א בענין אחר"), מ"מ אם עשאה ברחוב ומתיירא בה משום לסטים – סוכתו פסולה. ומסיק הפמ"ג, שמדברי המג"א מוכח כאופן הב', וכך מפורש גם בלבוש (שם ס"ב).

ויש לעיין, בדברי אדה"ז והמג"א והט"ז, מדוע לא כתבו לבאר טעם החילוק שבין עשיית סוכה במקום של צינה, שסוכתו פסולה, לעשיית סוכה ברחוב, שסוכתו כשרה. ונראה, שמוזה הוכחה להמבואר להלן בפנים בדינו של היראים, שהוא דוקא כשמשנה בעשיית סוכתו ממקום דירתו, וגם הוכחה ששיטתם של אדה"ז והט"ז והמג"א היא כאופן הב' של הפמ"ג, כי דוקא ע"פ נקודות אלו יתרוץ השאלה הנ"ל.

כי ע"פ מ"ש להלן בפנים, שדינו של היראים הוא דוקא כשמשנה בעשיית סוכתו ממקום דירתו של כל השנה, ולכן סוכתו פסולה, מובן מעצמו, שבעושה סוכתו במקום של צינה שאינו משנה מדירתו של כל השנה – סוכתו כשרה. [והט"ז והמג"א בסי' תרל"ט שהק' מדין זה של היראים על דברי הרמ"א שם, הקשו כן רק על דברי הרמ"א שם שלימד זכות על מנהג העולם שלא יושנים בסוכה משום שאינם יכולים לישן עם האשה, שע"ז יש מקום להקשות מדינו של היראים, כי בזה שאינו יכול לישן בסוכתו עם האשה הוא משנה מדירתו של כל השנה, ובפרט ביו"ט שמצוה לשמח את אשתו. ותיירצם של הט"ז והש"ך שם הוא אמנם זה, שבזה שאינו יכול לישן עם האשה – אינו משנה מדירתו של כל השנה, כמובן מדבריהם שם.]

והנה שיטת המחז"ש היא כאופן הא' של הפמ"ג (כמפורש בדבריו "לעיל סי' תרל"ט הביא . . דאין נזהרין לישן בסוכה, א"כ למה תפסל הסוכה כשאיננה ראוי לשינה" עיי"ש דבריו), אלא שעפ"י הוקשה לו – ע"פ שיטתו שס"ל בסי' תרל"ט ס"ק י"ז – שבמקומות הקרים גם מי שיש לו כרים וכסתות פטור משינה בסוכה [שיטתו זו, הוא ע"פ מה שבין דברי המג"א שם ס"ק ז' (שכתב שם על דברי הרמ"א (שהתיר שלא לישן בסוכה במקום של צינה), שמי שאין לו כרים וכסתות – אין לו לישן בסוכה כי נקרא (הדיוט) שבא רק להחמיר על מי שאין לו כרים וכסתות – שאין לו לישן בסוכה משום שנק' הדיוט, אבל מי שיש לו כרים וכסתות, אף שגם הוא פטור משינה בסוכה משום צינה, אינו נק' הדיוט, מאחר שהוא יושן בהסוכה עם כרים וכסתות], א"כ, במקומות הקרים לא שייך כלל המציאות של דין זה שתפסל הסוכה כשעושה ברחוב כי שם במקומות הקרים כולם פטורים משינה מסוכה. וע"ז תירץ, שאם יש לו כרים וכסתות, אף שבפועל אינו יושן בסוכה משום צינה, אעפ"כ, סוכתו נקראת ראוי לשינה כי יש לו כרים וכסתות (והוא לא כדברי הבכורי יעקב שם סק"י, הביאם בגליון הנ"ל ע' 92), לכן אם עושה סוכתו ברחוב – סוכתו פסולה.

אבל המשנ"ב נקט כאופן הב' של הפמ"ג, כמ"ש שם בשעה"צ ס"ק כ' על מה שכתב במשנ"ב ס"ק י"ח, וז"ל: "מ"א וכפי מה שמפרש הפמ"ג דבריו במסקנתו" (ועי' דבריו בביאור הלכה). אך המשנ"ב גם הביא את דברי המחז"ש הנ"ל שבמקומות הקרים "מיקרי ראוי לשינה אם היה לו כרים וכסתות כראוי" (והוא ע"פ שיטתו של המשנ"ב שס"ל בסי' תרל"ט ס"ק י"ז כשיטת המחז"ש הנ"ל, שבמקומות הקרים גם מי שיש לו כרים וכסתות פטור משינה בסוכה). וק"ק להבין את דבריו: א) מ"ש בשעה"צ ס"ק כ' שדבריו במשנ"ב ס"ק י"ח הם לפי שיטת הפמ"ג במסקנתו (אופן הב'), אי"מ, כי בפנים במשנ"ב ס"ק



ונראה פשוט בכוונת דברי הפמ"ג, שהעושה סוכתו במקום של צינה, אינו משנה בעשיית סוכתו מדירתו של כל השנה, שהרי גם דירתו של כל השנה הוא במקום של צינה, א"כ עשיית סוכתו במקום של צינה היא כדירתו ממש (וזהו כוונת הפמ"ג במ"ש ש"אי אפשר בענין אחר"), ולכן לא נפסלת סוכתו,

אבל המשנה בעשיית סוכתו מדירתו של כל השנה, כגון אלו שהוזכרו בשו"ע, שעושה סוכה במקום שהרוח מצויה<sup>51</sup> או ברחוב, שאין אדם עושה דירתו של כל השנה במקומות כאלו, והוא הרי עוד מצטער בה, א"כ אין סוכתו בגדר של דירה כלל, לכן סוכתו פסולה<sup>52</sup>.

עפ"ז יש ללמוד לענין הסוכות שעושים ברחוב למבצעים.

דהנה בסוכות אלו של מבצעים, עושים הסוכה בכוונה תחלה ברחוב, כדי למשוך אנשים מהרחוב שיבואו להסוכה,

א"כ, לא רק שבזה תקיפים דברי הפמ"ג ש"אי אפשר בענין אחר", כלומר (ע"פ ביאור הנ"ל בדברי הפמ"ג): לא רק שבזה אינו משנה מדירתו של כל השנה, כי מקומו של סוכה כזו (שעושים אותה כדי למשוך אנשים מהרחוב) הוא דוקא ברחוב, א"כ מקומה של דירה זו – הוא ברחוב –

אלא עוד זאת, אין בסוכה זו שברחוב ענין של מצטער כלל, כי אדרבה, עשיית הסוכה ברחוב היא לנוחיותו ולתועלת שימושה – כדי למשוך אנשים מהרחוב לסוכתו, ואם כן ודאי שאינו מתיירא בה מלסטים (כי אם חושש

י"ח לא כתב כלום שמשמע כאופן הב' של הפמ"ג ולא כאופן הא'; (ב) אם ס"ל להמשנ"ב בס"ק י"ח כאופן הב' של הפמ"ג מה הועיל לו זה שהביא את דברי המח"ש [ואין לומר שהביא דברי המח"ש כביאור נוסף בפ"ע (בדברי המג"א הנ"ל) שלא כדברי הפמ"ג כלל (ד"א"א בענין אחר)], כי אתל"כ, יוצא, שלפ"ז, מי שאין לו כרים וכסתות, סוכתו פסולה! (ואין לומר שהם נגזרים אחר הרוב שיש להם כרים וכסתות, כי להלן בשעה"צ ס"ק מ"א כתב על סברה זו "וצ"ע").

והנה כ"ז הוא שיטת המשנ"ב והמח"ש. אבל שיטת אדה"ז בסי' תרלט סעיף ז' ברורה היא, שרק מי שאין לו כרים וכסתות (או שטרחה לו להביא הכרים וכסתות) פטור משינה סוכה [דהיינו, שאדה"ז מפרש בדברי המג"א שם, שבא גם להחמיר על מי שיש לו כרים וכסתות – שאינו פטור מסוכה, וכדמוכח גם מלשון אדה"ז שם (סעיף ז') שלא למד זכות על מנהג העולם (שאינן ישנים בסוכה) משום צינה שבמקומות הקרים (דלא כהמח"ש והמשנ"ב)], א"כ שוב אא"ל כלל את דברי המשנ"ב ומח"ש שגם מי שפטור משינה בסוכה משום צינה מקרי סוכתו ראוי לשינה אם יש לו כרים וכסתות.

51 עיי' לעיל הע' 48.

52 כעין דברים אלו כתב גם בערוך השולחן (שם), אבני נזר (שו"ת או"ח סת"פ אות ה') ועוד, הביאים בגליון הנ"ל. ברם ע"פ הביאור שבדבריהם, משמע לכאורה, ששיטתם היא כאופן הא' של הפמ"ג (כנ"ל הע' 50), וכמבואר בדברי הר"ח בגליון הנ"ל, משא"כ לפי הביאור שכתוב בפנים (שכשמשנה ממקום דירתו של כל השנה וגם מצטער בה אין סוכתו בגדר דירה כלל) יש מקום לב' האופנים של הפמ"ג, כמ"ש לעיל הע' 50.

מלסטים, ודאי שיכין עצמו בהתאם כדי לשמור על עצמו, כמו שהיה עושה בדירה כזו שברחוב – במשך כל השנה),

ואין לומר שהסוכה פסולה משום שבליילה (שאז אינו מושך אנשים מהרחוב להסוכה) מתיירא לישן בה משום לסטים, כי כיון שעשיית הסוכה ברחוב הוא מקומה של דירה כזו (במשך כל השנה), א"כ א"א לפסול אותה משום הזמן של הלילה כשאין הסוכה משמשת בתפקיד זה של דירה כזו [בסגנון אחר: אם רצה למשוך אנשים מהרחוב לזכותם במצות שינה בסוכה בלילה, לא היה מתיירא מלסטים גם בלילה (כי היה מכין סוכתו/דירתו זו שברחוב, בהתאם למטרה זו שיוכלו לישן שם בנחת גם בלילה – כמו שהיה עושה בדירה כזו במשך כל השנה), א"כ סוכה זו מיקרי ראויה לישן בה גם בלילה].

ב. עפ"י יש לומר, שיש מקום ללמוד היתר גם על סוכה של מסעדות או של יחיד העשויה ברחוב,

והוא בהקדמת הביאור להבין מדוע נקטו היראים והשו"ע דוגמא מעושה סוכה ברחוב דוקא, ולא מעושה סוכה בחצרו (וכיו"ב כל מקום שנמצא ברשות שלו עצמו), שהרי אדם יכול לירא מלסטים גם בסוכה שעומדת בחצרו וברשותו,

ולכאורה יש לומר, שהמתיירא מלסטים בסוכה שעומדת ברשותו, בטלה דעתו אצל כל אדם,

והוא ע"פ מ"ש בהמשך השו"ע שם (סי' תר"מ) ברמ"א, ומביא אדה"ז (שם ס"ז) את דבריו, וז"ל (של אדה"ז): "מי שעשה סוכה קטנה בענין שמצטער בה בשינה שלא יוכל לפשוט בה ידיו ורגליו הרי זו כשרה וחייב לישן בה ולכפוף ידיו ורגליו לפי שאין חשוב צער שכן דרך האדם שלפעמים ישן בכפיפות גופו ואיבריו",

ובספר נהר שלום (שם ס"ק ב') כותב על דברי הרמ"א האלו, ומביא המשנ"ב (שם ס"ק כו) את דבריו, וז"ל (של המשנ"ב): "דמ"מ מי שהוא מעונג וקים ליה בגויה לדלידיה הוי מצטער לישן שם בכפיפה אין הכי נמי שפטור מלישן שם"<sup>53</sup>,

53 לכאורה יש מקום לומר, שדברי הנהר שלום הם לפי שיטתו שחלק על דברי הט"ז בדין אדם מעונג. דהנה ז"ל הרמ"א (שם): "לא יוכל אדם לומר מצטער אני אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו", וכתב ע"ז הט"ז (ס"ק ו') דמי שהוא מאניני הדעת יכול לומר מצטער אני גם בדבר שאין דרך בני אדם להצטער בו באם כל אניני הדעת שוין בזה. ובס' נהר שלום שם (ס"ק ג') כתב על דברי הט"ז האלו "והט"ז נדחק בזה".

אבל אדה"ז הביא דברי הט"ז [דו"ל אדה"ז (בסעיף י"א): "אין המצטער פטור מן הסוכה אלא אם כן הוא מצטער בדבר שדרך בני אדם להצטער בו אבל אם הוא מצטער בדבר שאין דרך בני אדם

והמשנ"ב בשעה"צ (שם ס"ק מ"א) הוסיף לבאר בדין זה של הנהר שלום, וז"ל: "הנהר שלום וכן הפמ"ג (משב"ז ס"ק ה' 54) כתבו דבר חדש, דבאיש (מעונג) כזה, אם עשה סוכה לכתחילה שאינו יכול לפשוט רגליו, אינו יוצא אף באכילה כיון שהוא מצטער בשינה, ולענ"ד .. לא משמע כן .. דכיון דכו"ע אינם מצטערים לישן שם גם הוא יוצא עכ"פ באכילה, וצ"ע".

הרי נמצאנו למדים מזה, לשיטת המשנ"ב, גם בדינו של היראים שכשמשנה בעשיית סוכתו ועשה סוכה לכתחילה באופן שיצטער בה בשינתו, אם רוב אנשים יכולים לישן בסוכה כזו בנחת, הסוכה אינה פסולה. וכן הוא גם שיטת הזרע אמת (ח"א או"ח סי' צא, הביאו המשנ"ב בשעה"צ ס"ק כב) שכתב לבאר שמ"ש היראים שהסוכה פסולה אם אינו יכול לישן שם בנחת, היינו דוקא כשרוב (או כל) בני אדם אינם יכולים לישן שם בנחת.

לפ"ז יש מקום לומר כנ"ל, שהיראים והשו"ע נקטו דוגמא מעושה ברחוב דוקא, כי העושה סוכתו ברשות עצמו ומתיירא מלסטים – בטלה דעתו אצל כל אדם.

אבל שיטת אדה"ז לכאורה ברור שאינו כן. שהרי אדה"ז הוסיף על לשון היראים וכתב: "אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער כו'" וכן בכל המשך דברי אדה"ז שם מרבה להדגיש שהצער הוא לו, ושאינו דומה לביתו כו', וכן בסוף דבריו כתב "מי שעשה סוכה ואינו מתיירא בנפשו כו'", שמכל זה מובן, שלשיטת אדה"ז הפסול של הסוכה הוא משום שאינו נוח לו ואינו כביתו, ואין משנה בזה מה שהוא נוח לאחרים, שלא כדברי המשנ"ב והזרע אמת הנ"ל.

[וגם משמעות לשון הרמ"א הוא כדברי אדה"ז, שהרי גם הרמ"א שינה מלשון היראים, וכתב "אם עשאה מתחלה במקום שמצטער כו' או שא"א לעשות לו כו' מחמת דמתיירא כו'", הרי משמעות לשון הרמ"א היא, שפסול הסוכה הוא משום שהוא מצטער, ולא משנה בזה מה שהוא נוח לאחרים]

הרי מזה מובן, שלשיטת אדה"ז, גם אדם מעונג שעשה סוכתו במקום שלא יוכל לישן שם בנחת, סוכתו פסולה, אף שסתם בני אדם יכולים לישן שם בנחת,

---

להצטער מחמת דבר זה בטלה דעתו אצל כל אדם, אלא א"כ ידוע שהוא מאניני הדעת והוא מצטער בדבר שכל אניני הדעת מצטערין מחמת דבר זה", [י"ל שס"ל לאדה"ז, שגם אדם מעונג לא יכול לפטור עצמו משינה בסוכה קטנה, כי שינה בסוכה קטנה אין זה דבר "שכל אניני הדעת מצטערין מחמת דבר זה".

אבל מובן שכ"ז אינו מוכרח, כי אף שלא ס"ל לאדה"ז כשיטת הנהר שלום בזה שדחה את דברי הט"ז, אין יסוד משו"ז לומר שלא ס"ל גם כהנהר שלום בדין אדם מעונג בסוכה קטנה.

כשיטת הנהר שלום וכפשטות סברתו של הפמ"ג [וגם המשנ"ב שחלק על דברי הנהר שלום, הרי כתב בסוף דבריו "וצ"ע", ובתשו' זרע האמת כתב בפירושו שדבריו הם לא כשיטת המג"א והט"ז שבסימן תרל"ט, עיי"ש] א"כ לפ"ז מתעוררת השאלה שוב מדוע נקטו היראים והשו"ע דוגמא מעושה סוכה ברחוב דוקא.

ונראה לומר בזה (ע"ד המבואר לעיל), שהעושה סוכה ברשות עצמו, כיון שעושה סוכתו במקום דירתו של כל השנה, ולא שינה בזה ממקום דירתו, אין לפסול סוכתו אפי' אם מתיירא בה מלסטים (ובסגנון לשון הפמ"ג הנ"ל: כי "אי אפשר בענין אחר"), לכן נקטו היראים והשו"ע דוגמא דוקא מעושה סוכה במקום שהרוח מצויה או ברחוב, כי בדוגמאות אלו הוא עושה סוכתו שלא במקום דירתו של כל השנה<sup>55</sup>, כנ"ל.

והנה בדברי הפוסקים (שראיתי) לא מצאתי חילוק זה בפירוש (לחלק בין עושה סוכתו ברשות עצמו לעושה סוכתו ברחוב). אבל לכאורה יש להביא ראיה לחילוק זה ממעשה רב, שהרי כולם עושים סוכות בחצריהם כו', וודאי יש רבים שלא מרגישים נוח לישן בלילה בסוכה זו שבחצריהם משום פחד מלסטים, ואין מי שחושש בהם שהסוכה פסולה. וע"כ צ"ל כנ"ל, שבעושה סוכה ברשות שלו, כיון שזוהי מקום דירתו (ו"א"א בענין אחר"), לכן גם אם מתיירא מלסטים, סוכתו כשרה.

והנה יש סברא בימינו שטוענת בנוגע לסוכות שעשויות בימינו ברחוב העיר, שעצם העובדא שהעיירה אינה מוחה נגד סוכות אלו שעומדות ברחוב, סימן הוא שהעיירה מרשה לעשות סוכות אלו. לפ"ז י"ל, שבימינו, עשיית הסוכה ברחוב הוא כמו עשיית סוכה ברשות עצמו, כי העיירה מרשה לו לעשות הסוכה ברחוב, וא"כ לפי הנ"ל, אין לפסול בהן סוכתו משום שמתירא מלסטים.

עפ"ז מצינו לימוד זכות להתיר בימינו סוכות שעומדות ברחוב העיר. ברם, בזה צריך להעיר כנ"ל, שכ"ז הוא ענין של לימוד זכות לבד, כי אפי' את"ל ככל הנ"ל (שע"פ פשטות דברי השו"ע בסוכה העומדת ברשות עצמו אפי' אם מתיירא מלסטים סוכתו כשרה, ושבימינו העיירה מרשה לעשות סוכות אלו ברחוב כו'), הרי הנלמד מזה בפירוש מדברי השו"ע הוא רק על סוכה שעומדת

(55) לשון אדה"ז הוא "כל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בנחת בלא שום צער אינה נקראת דירה כלל". אבל בהמשך דבריו מיד אח"ז כותב "לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת", וא"כ י"ל, שקאי דוקא כששינה בעשיית סוכתו ממקום דירתו, שאז יש לפוסלו משום שאינו דומה לביתו, אבל אם עשה סוכתו ברשות עצמו, אינו רק דומה לביתו אלא הוא כביתו ממש, ואין לפוסלה כלל.

ברשות עצמו, אבל אין מקור כלל בדברי השו"ע להתיר סוכה שברחוב אפי' אם עושה אותה ברשות העיירה<sup>56</sup>, הרי שעדיין לא מצינו מקור בדברי השו"ע להתיר סוכה של מסעדה וכיו"ב שעומדת ברחוב אם מתיירא בה מלסטים, כדברי הלוח והר"ח הנ"ל.



## פשוטו של מקרא

### על החמור

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

שמות ד, כ: וירכיבם על החמור. וברש"י ד"ה על החמור: חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו.

על פי פשוטו הפי' בזה הוא לא שמשה רצה לקנות חמור ונזדמן לו חמור זה, שא"כ בודאי הי' רש"י מפרש זה. אלא לכאור' הפי' הוא שלמשה הי' חמור זה בירושה.

וא"כ צ"ל מה שפירש"י בפ' קרח בד"ה לא חמור אחד מהם נשאתי (טז, טו): . . אפילו כשהלכתי למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והי' לי ליטול אותו החמור משלהם לא נטלתי אלא משלי.

והרי לכאור' יש טעם הגון למה לא נטל החמור שלהם, והוא מפני שהי' לו חמור מיוחד בירושה.

ואולי הי' אפשר לתרץ זה ע"פ תירוץ המשכיל לדוד על שאלה אחרת בענין זה וז"ל: "אין הכוונה לומר שלא נטל החמור ממש משלהם בשעה שהלך דהא מילתא דפשיטא, שמהיכא תיתי, הרי הם וחמוריהם במצרים הוו והוא נסע

(56) להבהרת הנקודה יש להעיר ולבאר בזה: את"ל שזה שאדה"ז לא ס"ל כשיטת הנהר שלום (כנ"ל הע' 6) הוא משום שס"ל לאדה"ז שכיון שקבעו חז"ל שיעור סוכה קטנה ז' על ז' שוב לא יכול אדם לפטור עצמו מחיוב שינה בסוכה קטנה אפי' אם הוא אדם מעונג, א"כ י"ל עד"ז בנדו"ד, שכיון שהיראים והשו"ע קבעו שסוכה שעומדת ברשות עצמו אין אדם מתיירא בה מלסטים, לכן אפי' אם יש מי שאומר שהוא מתיירא בה לא מקבלים דבריו וסוכתו כשרה, אך היינו דוקא כשהסוכה ברשות עצמו ממש, אבל סוכה העשויה ברחוב, אפילו אם עשויה ברשות העיירה, כיון שבסוכה כזו (שעומדת ברחוב) לא קבעו בה היראים והשו"ע שאין אדם מתיירא בה מלסטים, אם מתיירא בה מלסטים, מקבלים דבריו וסוכתו פסולה.

ממדין ואיך הי' אפשר לו ליקח משלהם, אלא המכוון לומר דאח"כ כשהלך למצרים הי' יכול לבקש מהם שכר החמור הואיל ובשבילם הלך למצרים ולא נטל". עכ"ל.

ואולי אפשר לתרץ כן גם בשאלה שלנו אלא לכאו' נראה שזה דוחק גדול.



## שונות

### חסידי קריסלאווא

#### הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביה

בשו"ת עולת יצחק ח"א (ווילנא תרמ"ה) להרב יצחק ציוני [נולד בלוצין ביום כ"ב תמוז תקפ"ה, ובשנת תרי"ד נתקבל לרב בקריסלאווא, וכיהן שם ברבנות עד שנת תרכ"א שאז נתקבל לרב ברזקנא (רעז'צ'ע) וכיהן שם עד לפטירתו ביום כ"ה שבט תר"ס. ונקרא "ר' איצעלע רעזעצער" ע"ש עירו] סימן קצב נדפסה תשובה משנת תרי"ח בנידון עגונה אחת.

אחיו הרב אהרן זעליג ציוני כתב לו תשובה בזה ונדפסה בשו"ת שלו "ציוני" ח"א סימן לד, וקרוי לסופו כותב: "כמה שנים אחר כתיבי זאת יצא לאור הדפוס ספר צ"צ החדש מאדמו"ר הגאון החסיד מוהרמ"מ מליבאוויטש זצ"ל ומצאתי שם בח"א סי' ע"ד זו השאלה גופא בזה"ל ע"ד העגונה זה י"א שנים שנטבע בנהר דווינא ובתחלת טביעתו נחבט בדף אחד בכח כו' (מפורש דזה השאלה גופא בעת שהתיר אחי הרב נ"י שלח א' מקריסלאווע לאדמו"ר ולא נזכר לא שם השואל ולא תשובתו אליו ורק רשם זה לעצמו..)", ומפלפל שם בדברי הצ"צ.

ולהעיר, שבהערות לשו"ת צ"צ הנ"ל מצויין שבכת"י נכתב "להמ"ץ הרי"צ [=הרב יצחק ציוני] מקרעסלאווא" היינו שזה כן נכתב אליו ודלא כמ"ש בשו"ת ציוני.

[ולהעיר עוד: במפתחות לשו"ת צ"צ עמ' קסט נכתב שהיה מ"ץ ברציצא והוא טעות כמובן וצ"ל רעז'צ'א (רציצא נמצאת ברוסיה הלבנה ורעז'צ'א נמצאת בלטביה ונקראת היום רעזקנא)].

והנה, בספר דו יובלין (להר"ר חיים דובער גולבסקי) בפתיחה עמ' כ' מציין לכל הדיון בשו"תים הנ"ל ומוסיף: "והנה העיר קריסלאווא מלאה ליטאים מתנגדים ורק מיעוט קטן בלי השפעה היו מחסידי חב"ד, לכן אחד בלי שם שאין לו שום קשר עם הלכות אלו, בא ולקח על דעת עצמו ושאל מבעל צמח צדק, ובתשובות צ"צ אבהע"ז סימן ע"ד הוא מביא ששאלו ממנו אחרי י"א שנים שהאשה היתה עגונה ובעל צ"צ יצא להחמיר בענין זה".

ויש להעיר בשתים: א) כנ"ל, שם הנמען מצויין הוא בכת"י התשובה - הר"ר יצחק ציוני.

ב) מה שמוכיח מזה שהצ"צ כתב ששאלו ממנו רק אחרי י"א שנה, הנה גם בשו"ת ציוני הנ"ל הוא כותב בתחילת התשובה "ואבד זכרו זה כעשר שנים", היינו ששנים רבות אחרי המעשה עדיין דנו בזה לאסור או להתיר.

ובמה שכתב שחסידי חב"ד היו "מיעוט קטן בלי השפעה" הנה פשוט לא ידע מאי קאמר, כי:

א) הרי החסיד הנודע ר' זלמן ועזמיר כיהן שם כרב משך זמן (וגם נפטר שם בשנת תקפ"ז, [עיין במבוא של הר"ר יהושע מונדשיין לשו"ת זכר יהודא (הוצאת מכון אהלי שם) הערה 19, סיפור מבהיל בקשר לפטירתו שם]).

ב) גם הר"ר שלמה זלמן בהר"ר הלל פאפירין חתן החסיד הר"ר שלמה פריידעס משקלאווא וגיסו של המהרי"ל מקאפוסט בן אדמו"ר הצ"צ, (רב בויעליז ובליעפלי), הי' רב בקריסלאווא, (לפחות משנת תרכ"ב) והי' מקושר מאוד לאדמו"ר הצמח צדק ואח"כ לבנו המהרי"ל מקאפוסט. (נפטר בשנת תרל"ב ומ"כ בקריסלאווא).

ג) והעיקר, שהרב יצחק ציוני עצמו התקרב לחסידים וחסידות מזמן רבנותו שם! [כ"כ בלוח שנה לשנת ת"ש של הקהילה ברזקנא (אלמאנאך קאלענדאר געווינדמעט דעם יידישן קיבוץ אין רעזעקנע) ע' 47, שכשגר בקריסלבה בהיותו שם בסביבה חסידית התקרב לחסידות ואח"כ הביא נטיה זו גם לרזקנא, למד הרבה חסידות - במיוחד תניא - והנהיג ברזקנא בביהמ"ד "הירוק" (בו התפלל) מנהגים חסידיים, כמו הקפות בליל שמע"צ ועוד].

כך שברור שהחסידים בקריסלאווא לא היו "מיעוט קטן בלי השפעה",

ד) ומה גם שהעיר קריסלאווא קרבה לדווינסק (כארבעים ק"מ) ובאותה תקופה היתה הקהילה החסידית בדווינסק חזקה ביותר ורבני העיר דאו היו רק

מעדת החסידים (כמובא במפורט במבוא לשו"ת זכר יהודא הוצאת מכון אהלי שם).

(ה) ויש להוסיף, שהרב נפתלי ציוני (רבה של לוצין), אביהם של הרב יצחק והרב אהרן זעליג הנ"ל, נסע מפעם לפעם אל אדמו"ר האמצעי, ואדמו"ר האמצעי העיד עליו "ירא את ה' מנעוריו". גם היה חביב מאוד אצל אדמו"ר הצמח צדק וביקר אצלו כמה פעמים. [כך כתבו עליו נכדיו ("מגילת יוחסין" אות כז, "יחס אבות" אות סז. ושם סיפור מעניין בקשר לביקור בצעירותו אצל אדמו"ר האמצעי)].



## שני דיוקים בסדור דפוס שקלאוו

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

הנני להעיר בזה על שני דיוקים שראיתי בסדור דפוס שקלאוו תקס"ג - שנתגלה לאחרונה, וכך הדבר גם בסדור עם דא"ח דפוס קאפוסט תקע"ו. שניהם הם סידורי אדה"ז הכי מוקדמים שבידינו. ואם כן, צריך ביאור על סמך מי נשתנו שני דיוקים אלו בסידורים הבאים, כולל סדור תורה אור.

(א) **תעבנו**, בוידוי של 'אשמנו': בדפוס שקלאוו (דף צ ב. ובדף לו א חסר הפת"ח) ניקד: תַּעֲבֹנוּ. וכן הוא בדפוס תקע"ו ח"א צח ב ובח"ב לח ב. אבל בסדור ר"ש סופר ח"ג ע' 695 ביאר שהתי"ו של 'תעבנו' צ"ל חרוקה, תַּעֲבֹנוּ. וכן ניקד ר' זלמן הענא בסדור בית תפלה (קלז א) וכן ניקד היעב"ץ בסידורו (ד"ר קיז ב). וכן הוא בכל הסדורים שבדקתי, לבד מסדור ישועות ישראל (ע' 127), בו היא קמוצה. אך גם שם להלן רצ א היא חרוקה.

וההבדל הוא גם בענין: תַּעֲבֹנוּ היינו שעשה כן בעצמו, ואילו תַּעֲבֹנוּ היינו שפעל כן על אחרים.

(ב) **הטכס**, ב'האדרת והאמונה': בדפוס שקלאוו ותקע"ו, הכ"ף היא דגושה: "הַטְּכָס". אבל בסדור ר"ש סופר ח"ג ע' 970 צויין שהכ"ף היא רפה. תיבה זו מופיעה גם ב'הושענות', בפיוט 'למען איתן': "למען טכס הר ירדת עליו באש". שבסדור ר"ש סופר (שם ע' 733) צויין גם שם שהיא רפוי'. וכן מופיעה בדפוס שקלאוו שם. ואילו בדפוס תקע"ו הודגשה. דגשות הכ"ף מופיעה גם במחזור לימים נוראים: בפיוט 'אדירי איומה': "טפסרי טפוחים טַכְסוּ בקול"; בפיוט 'כל שנאני שחק': "אלו ואלו בטעם מְטַכְסִים"; בפיוט 'אשר אימתך': "בְּטַכּוּס".



שחקים". ואילו ב'רשות' לחתן בראשית איתפלג דיבורא: "לזכותו לחיותו  
בְּטָכְסוֹ בְּטָכְסוֹ אורה".

ולענין תרגומו, הרי בערך 'טכס' שבס' הערוך משמע שהוא מלשון 'סדר'.  
וכך פירש ב'שי' למורא' כאן. ברם במלון אבן-שושן מתרגם שורש 'טכס' גם  
מלשון תכשיט, ומצטט לזה לשון השיר שלפנינו וגם לפיוט של הר"ש בן  
גבירול. וילע"ע.



## הטיית פני המתברכים בעת ברכת כהנים

### הנ"ל

בלוח 'היום יום' ליום ב' דחג השבועות מפרט סדר פניית פני המתברכים  
בעת ברכת הכהנים. ושם בימי חג הסוכות מסופר דהיינו על פי מה שראה כ"ק  
אדמו"ר הצמח צדק נ"ע בהיותו תחת הטלית של סבו, כ"ק אדה"ז, טרם  
שהתחתן. אך מעולם לא זכיתי להבין פשר פניות הללו ומקורן.

וכעת ראיתי בסדור האר"י ז"ל לר"ש מראשקוב (ע' צו ואילך) דברים  
קרובים למנהג אדה"ז. כי שם כתוב שב'ברכך' יהיו "פניו נגד ההיכל",  
ב'וישמרך' "נגד ימינו", [יאר] הוי' - "נגד היכל", 'ויחנך' "נגד שמאלו", 'ישא'  
"נגד היכל", 'אליך' "נגד ימינו", 'שלום' "נגד ימינו שיגב[יר] מדת רחמים למדת  
הדין".

פרטי הנהגה זו אינם מופיעים בשאר סדורי האריז"ל שבדקתי, ולא בשאר  
כתבי האריז"ל.

על המיוחד שבסדור האריז"ל של הר"ש מראשקוב – ראה תורת מנחם כרך  
ל"ט ע' 283, שהצ"צ בחר בחביבות יתירה סידור זה משאר נוסחאות של סידור  
האריז"ל. וראה גם התועודיות תשמ"ב ח"ב ע' 910.

והעירני הר"ש שי' לו אודות מנהגו, שבפסוק ראשון יש נטייה אחת מן  
האמצע, והיא לצד ימין; בפסוק שני נוטה בתחלתו ובסופו לצד שמאל; בפסוק  
שלישי מתחיל ומסיים כשראשו באמצע; לשמאלו נוטה בו פעם אחת, כאשר  
לימינו נוטה פעמיים.

פרטים אלה תואמים גם להנהגה שבסדור הנ"ל, שבפסוק הראשון יש נטייה  
לימין, בשני לשמאל, ובשלישי הגברה למדת הרחמים [אמצע] על מדת הדין.  
והי' שלום.

## מהירות אצל האבות (גליון)

**הת' משה ישראל קופרשמידט**  
תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם א'עז הביא הרב מ.מ.ר. שי' מה שאמר הגרלוי"צ זיע"א שבתפילת מוסף של ראש השנה מובא הלשון "ובכן" ג"פ כנגד האבות ולכן דווקא בפעם הג' מובא הלשון "במהרה בימינו" כי דווקא ביעקב מוזכר הלשון של מהירות "מה זה מהרת למצוא בני" ושואל הרב הנ"ל הרי גם באברהם כתוב לשון מהירות "וימחר אברהם" וא"כ מהו הדגש במהירות דווקא אצל יעקב?

ואולי י"ל הביאור בזה שהקשר הוא לא לענין המהירות בלבד אלא לתוכן המהירות, שבאברהם הכוונה לפעולתו בלבד, שהוא מיהר סתם (כדי למלאות בקשת המלאכים) וביעקב על קבלת הענין שאותו ביקש יצחק שיעקב אכן מילא בקשת יצחק במהירות וזהו בקשתנו, שכמו שיעקב מיהר למלא את המבוקש כך אנו נזכה שימלא בקשתנו במהירות ובקרב ממש לקבלת הכבוד בביאת משיח צדקנו.



## ספרים שאדמו"ר הצ"צ נמנע מלהזכירם

**הרב אליהו מטוסוב**  
מערכת "אוצר החסידים"

באוה"ת בראשית (כרך ג') תקלו, א: ראיתי מי שפי' על הת"ז סוף תיקון חמשים שזהו ענין ק"ש שחרית וערבית ק"ש שחרית הוא להיות יחוד הפנימי דחו"ב בזיוגא שלים ואזי בק"ש ערבית ממשיכים מזה יחוד זו"נ כו'.

מקור הדברים של סעיף זה באוה"ת, הוא בספר "חמדת צבי" על תקו"ז (קכ), א - בדפי הספר). וע"ז כותב הצ"צ "ראיתי מי שפירש".

ב) גם באוה"ת נח (כרך ג') תריד, ב (ונכפל שם תרכח, א): "ומן הבהמה אשר לא טהורה, ראיתי מי שפירש וז"ל דאין לך כל בע"ח שאין לו שורשו למעלה, רק למטה הוא טמא ולמעלה הוא קדוש בשרשו כו', וכל מה שקולטתו התיבה לא הי' טמא ח"ו רק דין קדוש הוא "אשר לא טהורה" היא למטה ולכן לא אמר טמא כי כל דבר חזר לשרשו לעילא עכ"ל". [והצ"צ ממשיך שם לבאר דברים אלו על דרך החסידות].

גם זה הוא מחמדת צבי (על תקו"ז תיקון כ' סקמ"ד, דפ"ב ע"ב – בדפי הספר), וגם כאן אין הצ"צ מזכירו בשמו.

ג) ועוד באוה"ת נח (כרך ג') תרלא, א (ובשינויים קצת באוה"ת שם תריג, ב ותרנז, ב): וכפרת אותה מבית ומבחוץ בכפר, יש מי שפ"י כי לפי דאיתא בתקו"ז דתיבת נח היא בחי' יוהכ"פ דרור ויוהכ"פ לשון כפרה, וזהו ענין מבית ומבחוץ בכפר ע"ד מ"ש בזח"ג פ' אחרי כו' וצריך להמשיך הכופר והכפרה בב' החי' מבית ומחוץ שהם בפנימיות וחיצוניות. ע"כ.

וגם זה הוא ע"פ חמדת צבי בתקו"ז תיקון כ' שם (פב, ב – בדפי הספר)..

ד) באוה"ת בחוקותי ע' תרנח: "ועיין עוד בתיקונים תיקון מ"ב מענין יקונו כו' מקום אחד ולא אתקרי איהו מקום אלא בה מקום אחד ודאי עכ"ל ויש מי שפ"י כי שם ב"ן בהכפל עצמיות השם עם מלויו עולה גימטריא מקום והיינו לפי שהוא בחי' מקום אחד שהעיקר להיות בירור שם ב"ן על ידי שם מ"ה והכפל כו'".

והוא בחמדת צבי על תקו"ז תמ"ב שם (קיד, ב – בדפי הספר).

### עוד ענינים בצ"צ, בהעלם המקור

[יש עוד ענינים שהצ"צ מביא בהעלם המקור, אך עדיין לא ביררנו את המקורות:

אוה"ת תולדות (כרך ד') תתה, א: ויצחק עם שמונה ימי מילה כו' הוא גימטריא אזרח כן ראיתי בספר אחד [ובאוה"ת פרשתינו (כרך ג') תשי, א מציין ע"ז "וכמדומה שכן כתב הרמ"ז פ' אמור דף ק"ג". וכנראה על כן כותב כאן הצ"צ "כן ראיתי בספר אחד", כי אפשר אין זה לשון הרמ"ז במדויק כו'. יש לציין שענינים המבוארים באוה"ת כאן חסרים בס' הערכים חב"ד כרך ח' בערך "אזרח"].

אוה"ת תשא ע' א'תתקלה: "וכן ראיתי בספר אחד שהחכמה באדם בשלש מקומות במוח בלב ובכליות" [ואפשר יש לבדוק בס' משנת חכמים סצ"ב]

אוה"ת ויקרא כרך א' ע' שב: ועוד יש מי שפירש תענו את נפשותיכם לשון אני אענה את השמים דהיינו מה שהמלכות מקבלת מבינה כו'.

אוה"ת חוקת ע' תתד: ויש מי שפירש כלי כהנים לויים ישראלים שהם שלשה שריגים כו'. ועד"ז באוה"ת פינחס ע' א'קנט: ומצאתי כתוב אשר כלי ר"ת כהנים לויים ישראלים שהם ג' בחי' שבנשמות ישראל ובגפן שלשה שריגים כו'. [ויש לעיין בדעת זקנים מבעלי התוס' בפ' חוקת יט, יז].

אוה"ת עקב ע' תקמה: אמנם סעודה זו דליתן יש מי שפירש כו'.

אוה"ת נ"ך ע' קג: "ויש מי שפי' שמאיר מהחכ' שהיא התשיעית מלמטה למעלה דמשם נמשך בהוא"ו ואח"כ נמשך לבי"ת שהוא מלכות כו'" [ואפשר גם זה הוא מהחמדת צבי].

ושם נ"ך ע' קנ: וזהו ויקו לעשות ענבים ויש מי שפי' ענבים ר"ת עקודים נקודים ברודים ים כו' משא"כ ויעש באושים זהו כשהשמחה הוא רק בעניני תענוגי עוה"ז כו' [על הר"ת של "ענב" עקודים כו' עי' ביאורה"ז להצ"צ ח"א ע' קמא מס' אוצרות חיים].

וכן באוה"ת ויקרא כרך ב' ע' תרצז(4). פינחס ע' קנח. ביאורה"ז כרך ב' ע' תרלט.

כל אלו יש לבדוק עדיין מקורם. ועי' מה שכתבנו על עוד מקומות שאין הצ"צ מפרש שם הספר, ב"הערות וביאורים" גליון ש"פ תולדות תשנ"ט, וכתבנו שם גם נימוקיהם בדרך אפשר. תודתי גם נתונה להרב י"ר מבארא פארק שהי' לי לעזר בכמה ציונים שמבאמרי זה].

### הצ"צ מחק בגוכי"ק תיבות "ספר חמדת צבי"

בלקו"ת פ' ראה כז, ד: ופי' בס' חמדת צבי על הת"ז שר' חייא הוא בחי' יעקב ולכן גוהרקי שלו מנפשי' סליק ע"ד ת"ת עולה עד הכתר כו'.

ובהערת המו"ל בלקו"ת שם בשולי העמוד, כותב אשר בגוכי"ק הצ"צ של הלקו"ת (מהדו"ק) העביר הצ"צ קו למחיקה על תיבות אלו "ופי' בס' חמדת צבי על הת"ז".

ידידי הר"צ גרינוואלד במאמרו אודות החמדת ימים וחמדת צבי (בקובץ "הערות וביאורים" ש"פ תצוה תשס"ב) מביא הערה זו שבלקו"ת, והוא כותב: וצ"ע משמעותה של מחיקה זו.

### מקומות שאדמו"ר הצ"צ מביא את ה"חמדת צבי" בשמו

עד כאן הבאנו מקומות אשר הצ"צ נמנע מלהזכיר במפורש את הס' חמדת צבי.

אולם יש מקומות רבים אשר רבינו הצ"צ כן מזכיר במפורש את החמדת צבי, ומייסד שם עניני רזין דרזין של תורת החסידות על פי דבריו, ומהם:

לקו"ת חוקת נז, ד. אוה"ת בראשית (כרך ג' תרלא, ב) ע"פ שלש מאות אמה אורך התיבה: "והח"צ תיקון כ' פירש כו'" (אך שם בתרלא, א כתב רק "יש מי

שפי"י, עי' בדברינו לעיל). ויחי תיב, א. משפטים ע' א'עז. א'שה. שלח ע' תקכח. חוקת ע' תשצג. תניא. מסעי הוספות ע' עד. אוה"ת נ"ך ח"ב ע' תשכב וע' תשכג. שם (איכה) ע' א'צו. שה"ש ח"א ע' רג. סה"מ תרמ"א ע' קיז (וע"ש במ"מ המו"ל). סה"מ תרנ"ח ע' רב.

### עוררין על הספר

והנה הספר "חמדת צבי" הוא מהר"ר צבי ב"ר ירחמיאל, ונדפס באמשטרדם שנת תס"ו. ועל ספר זה יצאו עוררין שטענו כי נרמז בו על משיחיותו של ש"צ.

ואין הספרים בידי כעת לבדוק מקורי הדברים.

ועי' גם במכתבו של הגה"ק בעל מנחת אלעזר (בס' חמשה מאמרות, מהד' ירושלים ע' קנה): יראה בתיקונים עם פירוש חמדת צבי שנדפס באמשטרדם ובראש השער הציור מפסוקים וציורי צבי וכו' ונדפס שם מאן רבעי למידע רזא דהאי יעיין בהקדמה א' לזהר בפירושו ושם בפירושו בדף ח' ע"ב שם מאריך על שבתי ומעלתו ובדף נ' ע"א מבאר מפורש רמזים על המשיח בשם שבתי צבי מפורש רחמנא ליצלן ורעד תאחזו כמה נכשלו בזה בימים האלו. [העתקתי כאן ע"פ מאמרו של ר"נ גרינוואלד ב"הערות וביאורים" גליון תתלז].

### אגרת כ"ק רבינו

אך ראה באגרות קודש רבינו ח"ח ע' רכב (נדפס גם בספר "שערי הלכה ומנהג" ח"ג ע' קעו): "במענה על מכתבו בלי הוראת זמן הכתיבה בו כותב שיש אצלו הספר חמדת צבי על התיקוני זהר ורצונו לדון אותו בשריפה על ששמע שיש עוררים עליו כו'. הנה נבהלתי גם לסברא כזו כי אפילו אם הי' מקום לעוררים הנ"ל הרי לא לו להכניס ראשו בענינים כאלו ולכלל היותר צריך הי' לסלק עצמו מללמוד בו אבל לא לדון ספרים לשריפה, ובהנוגע לספר זה בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו (לקו"ת דברים כז ע"ד, רשימות איכה עמוד מ"ד) בטח אין לשמועות הנ"ל כל יסוד. בהנוגע לס' חמדת הימים הנה גם בדבר זה יש סברות חלוקות וכיון שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאניו הק' הרי לאידך גיסא מה לו להתחיל לימוד הקבלה דוקא מספרים כאלו שיש חילוקי דיעות אודותם ובפרט שכבר עוררתי על ההכרח ללמוד תורת החסידות שבה נכללה ג"כ חכמת הקבלה ודוקא על ידה נשמרים מלטעות ח"ו בחכמת האמת כו'".

## קדושת ה"חמדת צבי"

והנה ע"פ יסוד דברים אלו, יש לבאר את לשונו הזהב של אדמו"ר הצ"צ הנ"ל בלקו"ת ובאוה"ת, שלפעמים הוא מסתיר את שם הספר חמדת צבי ולפעמים הוא מגלהו. כי כ"ק אדמו"ר הצ"צ וכן רבינו הזקן כו' לא מצאו דופי ח"ו בספר "חמדת צבי", והלא מביאים ממנו ומייסדים על דבריו בעשרות מקומות בדרושי חב"ד, וכמ"ש באגרות קודש רבינו שהובא לעיל.

אך הצ"צ נסתפק אם להזכירו בגלל ההתנגדות שהיה מפורסם עליו בימים ההם (שהי' בשנים סמוכות יותר להתנגדות הר"י עמדין כו'), ולכן היה עדיף שלא להזכירו במפורש בכדי שלא להיכנס לעניני ויכוחים ושקו"ט מיותרים כאשר הדבר לא היה נחוץ להבנת הענין המדובר במאמר. [ובמקרה זה ה"גאולה לעולם" שנזכרה במשנה מס' אבות פ"ו על אומר דבר בשם אומרו, תהי' דוקא על ידי בלתי הזכרת בעל המאמר. ויש להוסיף, כי בכלל אין לדבר סוף, וכאשר קיימים קנאים טועים שרוצים לשרוף את הס' "חמדת צבי" הלא הם ידונו בשריפה ח"ו גם את ספרים שמביאים דברים ממנו].

וראיתי בדוגמת זה במק"א אצל אדמו"ר הצ"צ, שבמקום שהיו עוררין הוא הסתפק לציין דברים ברמז בלבד מבלי לפרש במי המדובר ואכ"מ.

ויש לבדוק עוד אם החילוק הוא בין השנים שבהם נכתבו דרושים הנ"ל, אשר בשנים קדומות יותר נמנע הצ"צ מלהזכיר את החמדת צבי בגלל שהיה מפורסם עליו התנגדות, אך בשנים מאוחרות יותר ששככה המחלוקת וגם רבים עמדו על טעותם כבר היה בנקל להזכירו בשמו. [וזה צריך לבדוק היטב במקורות של כתבי הצ"צ שבהם נזכר ה"חמדת צבי", אם המקומות שבהם הוא נכתב ברמז בלבד הם נכתבו בתקופות קודמות יותר מן המקומות שבהם מפורש שם הספר "חמדת צבי"].

## השקו"ט בגליונות "הערות וביאורים"

ועי' ג"כ בדבריהם המאלפים של הר"נ שי' גרינוואלד וכן הרמ"מ שי' גרינפעלד, ב"הערות וביאורים" של שנת תשס"ב (מגליון ש"פ תצוה עד גליון ש"פ אמור), אודות יחס רבותינו נשיאי חב"ד אל הספר "חמדת ימים" (ושם גם קצת על ה"חמדת צבי"). בגליונות אלו גם נוטש ויכוח נוקב וגישה שונה בין שני הכותבים הנ"ל,

ולא באתי כאן להיכנס בשקו"ט זו, רק רציתי להביא לתשומת לב הכותבים שי' חומר נוסף של דיוקים בלשוניות כ"ק אדמו"ר הצ"צ שאפשר יועיל לבידור דברים אלו.

[ובודאי אשר קטונתי מלהכנס לדיון אם אכן נמצאים בהספר "חמדת צבי"  
עניני אמונה בש"צ, וגם אם כל מי שטעה והאמין לתקופה מסויימת בדבר כוזב  
אם כל תורתו נפסלה בגלל זה וכיו"ב, ואפשר שייך זה גם לסוגיית בן כוזיבא].



לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים' - אהלי תורה, ומנהלה  
מאז הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאויו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם  
שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר ומשפחתם שיחיו

פינסאן



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה

ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה

שפערלין



נפטר ליל ש"ק פ' לך לך

י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ארי' ליב הכהן וזוגתו מרת מלכה צבי' שיחיו

שפערלין

לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך  
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו

סאנדמאן



לעלוי נשמת

האשה החשובה

מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה קופערמאן

נלב"ע ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה

ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה

שפערלין



נפטר ליל ש"ק פ' לך לך

י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' בערל ומשפחתו שיחיו

יוניק



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת שרה ע"ה דייטש

גלב"ע

ביום שני ו' מרחשון תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הבחור המצוין

התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות

רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו

סופר סת"ם

הת' שלום דובער ע"ה

בן יבדלחט"א הגה"ח הרב יצחק שליט"א

רייטפארט

נקטף בדמי ימיו

ביום שמחת תורה ה'תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת בת שבע צייטקא ע"ה גאנזבורג

נפטרה

ביום י' מרחשון תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו

## לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאויו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך  
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע וזוגתו שיחיו שיינער



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת

ר' משה בן הרה"ת ר' פרץ ע"ה

ליין

נלב"ע ביום י' מרחשון ה'תנש"א

ולעילוי נשמת

זוגתו מרת גיטא אידליא

בת הרה"ת ר' שמואל שו"ב ז"ל

ליין

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

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' פרץ ומשפחתו שיחיו

ליין

לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשוון לאו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסייעתא דשמיא מתוך  
בריות גופא,

עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף ומשפחתו גאנזבורג שיחיו



לזכות

החתן התמים ארי' שיחי' ראסקין

והכלה מרת רבקה שתחי' קראסניאנסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ה' כט תשרי ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק ומשפחתו שיחיו גניוויש

לזכות

הילד יששכר דוב שיחי'

נולד למזל טוב

ביום שמחת תורה כ"ג תשרי ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירו ו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן יהודה ומרת מאירה שיחיו

געווירץ

לזכות

הילדה חיה מושקא תחי'

גולדה למזל טוב

ביום ו עש'ק ל תשרי ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' כתריאל ומרת חיה עלשא שיחיו

שם-טוב



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת דאבא רייזא ע"ה ליין

בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו ליין

ת.נ.צ.ב.ה.