

קובץ

# הערות

# וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון ו [אלף־ק"ח]

ש"פ וישב־חנוכה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



- 68.....'הנרות הללו'.....  
צבי רייזמן
- 78.....הערות על המ"ב וביאו"ה סי' ל"ב סט"ו.....  
הרב יוסף יצחק רייבין
- 81.....ברכה בשם ומלכות על הדלקות מנורות ציבוריות.....  
הרב ישראל אליעזר רובין
- 88.....ביאור בהשיטות בנוסח 'לשנה טובה תכתב ותחתם' \*.....  
הרב מרדכי רובין
- 98.....הטעם שיש למשמש בשל יד כשסח בין תפילה לתפילה.....  
הת' מאיר חיים בריקמאן<sup>ה</sup> הת' מנחם מענדל ראטנברג
- 103.....כלי-זמר, ריקודין ומחולות בסעודת מצוה בימי הספירה.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 105.....כשאינן שומעים חלק מחזרת הש"ץ.....  
הנ"ל
- 106.....האם ארה"ק פתוח כל זמן ההקפות?.....  
הנ"ל
- 106.....יד לטפר-תורה.....  
הנ"ל
- 107.....יה"ר של יו"ט בהו"ר.....  
הנ"ל
- 107.....שאלת גשמים לפני ז' חשוון.....  
הנ"ל
- 108.....אי מהני הערמה בדאורייתא.....  
הרב שבתי אשר טיאר
- 109.....שכחת תפילין בבית הכסא.....  
הת' שניאור זלמן סלונים
- 110.....ציצית בחולצות וסוודר'ס.....  
הת' נחמי' פריעד<sup>ה</sup> הת' קלמן איזאווי
- 112.....טבילת כלים לפשוטי כלי זכוכית (גליון).....  
הרב מאיר צירקינד
- 115.....עובר על כל רגע שאינו מבער (גליון).....  
הרב אליהו זילבערשטיין

- 116.....(גליון) קידוש בשעה השביעית במקום צורך מצוה (גליון)  
הנ"ל
- 116..... (גליון) עובר על כל רגע שאינו מבער (גליון)  
הרב נחום שטראקס

## 118.....רמב"ם

- 118..... פיוס תבירו (גליון)  
הרב אליהו זילבערשטיין
- 119..... היום יום - יט כסלו  
הרב מיכאל א. זליגסון
- 121..... אודות הלימוד ב'כולל' אחרי החתונה  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 143..... עשרה גמלים לברכת אירוסין  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 146..... קטע פיוט בתפלת נעילה שנשמט במחזורי קה"ת (גליון)  
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 149..... נער שיכול או להתפלל או ללמוד מזה עדיף  
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויגש ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ה' טבת ה'תשע"ז

**"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  
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
haoros.com

# גאולה ומשיח

**"כיון שמשׁיח יכול לבוא תומ"י, יכולים עוד  
להדליק המנורה ביום זה"\***

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

## הדלקת המנורה בביהמ"ק בלי מזבח

בס' תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ח (כרך ב' עמ' 544) אמר הרבי וזלה"ק: מכיון שמשׁיח צדקנו יכול לבוא תומ"י ממש, ותומ"י יורד ביהמ"ק השלישי שכבר בנוי ומשוכלל, הרי יכולים עוד להספיק ולהקריב קרבן תמיד של בין הערביים דיום זה, ועאכו"כ בנוגע להדלקת המנורה שאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים דוקא עכלה"ק.

והנה מבואר בכ"מ דאף שמקריבין אע"פ שאין בית, מ"מ מזבח הוא מוכרח להקרבת קרבנות, וכמ"ש התוס' סוכה שם מא, א, (ד"ה דאשתקד) דאף שמקריבין אף ע"פ שאין בית מ"מ מזבח ודאי צריך עיי"ש, וכ"כ בלקוטי שיחות חי"א עמ' 122 הערה 47 דמזבח ודאי צריך, וצייין למל"מ הל' ביהב"ח פ"ו הי"ד, ולמגן אברהם או"ח סי' תקס"א סק"ב ועוד בכ"מ וכ"כ במנ"ח עיי"ש, והוסיף שכן מוכרח מזה שהרמב"ם הוסיף (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד) "אחר שהעיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית" ולא כל' חז"ל (עדיות פ"ח מ"ו זבחים סב, א) "שמקריבין אף על פי שאין בית" משמע דמזבח ודאי בעי, וכן כתב בס' הר המור"י שם, וא"כ ממה שנאמר בהשיחה ש"יכולים עוד להספיק ולהקריב קרבן תמיד של בין הערביים דיום זה" מוכח דסב"ל להרבי שגם המזבח ירד מן השמים ביחד עם הבית, שע"ז יוכלו להקריב קרבנות מיד.

(\* לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט ביום ש"ק פ' וישלח י"ז כסלו. ולעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ע"ה בקשר ל"יום השלשים" ביום ע"ש פ' וישב כ"ג כסלו. ת.נ.צ.ב.ה. יה"ר שיקויים היעוד ד"והקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והן בתוכם.

אמנם ישנם מאחרונים דסב"ל דרק ביהמ"ק עצמו ירד מן השמים אבל לא המזבח, וראה בס' 'מקדש דוד' (סי' א' סק"א ועוד) שכתב דהא דיורד מן השמים שייך לומר רק על בית המקדש אבל לא על המזבח, וטעמו הוא דאם המזבח יבנה בידי שמים יהי' פסול, דבעינן בנין לשם מזבח דבזבחים קח, א, פליגי תנאי בבמת יחיד אי צריך מזבח או יכול להעלות אף על סלע או על אבן, ובגמ' אמרינן שם דאף למ"ד דצריך מזבח מ"מ קרן וכבש ויסוד וריבוע אין מעכבין בבמה קטנה ויכול לעשות מזבח בכל אופן שרצה, ומ"מ סלע או אבן אי אפשר ליחשב מזבח וצריך דוקא לעשות מזבח משום דצריך בנין לשם מזבח, וכמ"ש רש"י במתניתין שם בד"ה שיעלה לראש המזבח: "שיבנה מזבח לשם כך", א"כ מזבח אם יבנה בידי שמים הוה כסלע ואבן דלאו שמי' מזבח, עכ"ד, וראה בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ח.

ולפי שיטה זו יש להסתפק באופן שעדיין לא בנו המזבח, אם שייך ג"כ לומר בלשון השיחה: "ועאכו"כ בנוגע להדלקת המנורה" שעכ"פ יוכלו להדליק את המנורה, או נימא דכיון דאין עדיין מזבח לא שייך לקיים גם מצות הדלקת המנורה.

### איך הדליקו הנרות בביהמ"ק בלי מזבח

ושייך לעניינא דיומא בנוגע לחנוכה, דהנה ידוע קושיית הגאון ר"מ זעמבא הי"ד ועוד<sup>1</sup>, בהנוגע להדלקת הנרות שהדליקו בחנוכה במקדש, דהרי בירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) איתא "השלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות" ובתוספתא מנחות פ"ו ה"ו איתא ד"מעכבים זה את זה", נמצא מזה דהמזבח מעכב הדלקת המנורה, ולפי"ז קשה שהרי במגילת תענית פ"ט כתוב דלא נגמר המזבח עד אחר חנוכה, וא"כ איך הדליקו את המנורה, הא לפי הנ"ל אם אין מזבח אין מנורה?

ומצינו בזה כמה תירוצים ומהם:

(א) בס' ברכת שמעון על מועדים וזמנים (ע' קל"ו ואילך הובא גם בברכת שמעון ב"ק סי' ל"ב ובס' נרות שמונה סי' ע"א) כתב לתרץ קושיא זו, ע"פ מה דאיתא בילקוט מלכים (רמז קפ"ה) הטעם שהוסיף שלמה עשר שולחנות, משום שהי' צורך גדול יותר בזרעים ובגשמי ברכה כו' ומצינו בשלמה דדריש טעמא דקרא כמבואר בסנהדרין כא, ב, אני ארבה וכו', ולכן הוסיף יותר בכלי המקדש, ובס' משך חכמה פ' תצוה מבאר לגבי העשר מנורות שהוסיף שלמה עפ"י דברי האבן עזרא פ' בהעלותך דאעפ"י שכל הדברות שהיו למשה היו ביום מ"מ כשהיו הנרות דולקות הי' כיום ודיבר עמו גם

(1) ראה בס' גור אריה יהודא סי' י"ט סק"ב וסק"ח, ובשו"ת קול יעקב סי' כ"ב, ובס' קול יהודא ע' סב ותורת הקודש ח"ב סי' ט' ועוד.

בלילה, ולכן למשה נאמר ויקחו אליך שהי' האורה לצורך משה כו', ובמקדש ראשון שהי' גדול לפי חשבון כ"כ מהמשכן, הי' צריך לעשר מנורות לריבוי האור כו', ומביא בברכת שמעון ראיות שגם במקדש שני היו עשר מנורות, כיון שההיכל הי' גדול לפי חשבון זה מהמשכן, לכן הי' צריך לריבוי מנורות למען הרבות האור, ורק הדלקה כזו למען ריבוי האור הדליקו החשמונאים בחנוכה, ולא הדלקה שהיא עבודה מצ"ע כקרבנות, ובוה תירץ קושיית הגרמ"ז הנ"ל דעל הדלקה זו אין המזבח מעכב, עיי"ש בארוכה שביסוד זה תירץ כ"ה קושיות בעניני חנוכה.

אלא שיש להקשות על תירוצו דבאגרות קודש ח"א (ע' קלו) הקשה אחד קושיא זו ותירץ ע"ד הנ"ל והרבי הפריך תירוצו וזלה"ק: עוד כ' כת"ר דע"פ מה דאיתא בירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) דהשלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות, ובמגילת תענית (פט"ו) איתא דח' ימים היו עוסקים בבנין המזבח ונגמר ביום ח', וא"כ לא הוי אז מזבח, וממילא הטבת המנורה לאו כלום הוא, ובודאי הדה"נ אז לא הוה רק מצוה בעלמא בלי שום סרך עבודה, ולית בה דינא דאין כל"ש מקדשין אלא מלאין, וסרה בזה ג"כ קושיית העולם למה צריך לנס הא טומאה דחוי' בצבור וז"א דאז הדה"נ הי' מצוה ולא קרבן. [כוונת הכותב דכיון שהי' מצוה בעלמא לכן אין המזבח מעכב וכו', וזהו ע"ד תירוצו של הברכת שמעון].

וע"ז הקשה הרבי וזלה"ק: ותימה דטומאה ושבת ילפינן מחד קרא כדאיתא בתו"כ פ' אמור הובא ברמב"ם הל' תו"מ (פ"ג ה"י) וא"כ לפ"ז איך הדליקו אז את המנורה בשבת, ובכ"מ משמע שהדליקו ח' ימים רצופים, עוד יקשה איך ישתמשו במנורה שהוקצבה לעבודה בענין שאינו עבודה, ומיהו בזה י"ל דכיון דעשו אז מנורה חדשה כדאיתא בר"ה (כד, ב) וכלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט (תוספתא פ"ב דמגילה, יד הל' ביה"ב ספ"א) אבל תימה מנ"ל מצוה זו דהדה"נ אם נאמר דאין בזה החיוב שבתורה ואדרבה הוי אש זרה אשר לא צווה אותם, והנכנס לקודש שלא לעבודה לוקה (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ד), עכלה"ק.

והנה בנוגע לקושיית הרבי דמגלן מצוה זו אם נאמר דאין בזה חיוב שבתורה? הרי ר"ל - בברכת שמעון - דגם הארת ההיכל הוה חלק מגוף המצוה, אבל אתני נשאר תמיהת הרבי דכיון דטומאה ושבת ילפינן מחד קרא א"כ איך הדליקו המנורה בשבת ובכ"מ משמע שהדליקו ח' ימים רצופין.

ב) בקונטרס נס השמן (ענף ד' אות ה') כתב לתרץ ד"ל דהמזבח מעכב המנורה רק אם המנורה במקומה בהיכל דאז הו"ל כעבודת הפנים, אבל כשמוציאו לחוץ הו"ל עבודת חוץ ואין המזבח מעכב, והרמב"ם פסק (הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז) דאם הוציאו המנורה לחוץ והדליקו זר כשר, ומשמע מדבריו שגם לכתחילה עושין כן, א"כ

י"ל דהא דהמזבח מעכב המנורה הוא רק אם המנורה במקומה בהיכל, דאז הו"ל עבודת פנים, אבל כשהוציאו בחוץ הו"ל עבודת חוץ ואין המזבח מעכב, ולפי"ז מובן לשון הפזמון "והדליקו נרות בחצרות קדשיך" בחצרות דוקא, וכ"כ בס' עבודת היום סי' י"א.

וראה בס' היובל להגר"ד ס' ז"ל. ח"א ע' תקמ"ה, שעד"ז כתב הגר"מ הרש"ר ז"ל לתרץ קושיית הגר"מ שלכן הדליקו דוקא בחוץ בחצרות קדשיך דבעבודת חוץ אין המזבח מעכב ואי משום הטבה דבעי בפנים ביאר שם בארוכה לפי שיטת הרמב"ם שהמצוה היא שהנרות יהיו דולקות ולא עצם ההדלקה וכדביאר הגר"ח בהל' ביאת מקדש פ"ט ה"ו ודין הטבה הוא רק כשהן כבויות אבל בחנוכה ה' הנס שהנרות לא נכבו כלל כל הח' ימים ושפיר מתקיים המצוה בשלימות (וראה גם חשק שלמה שבת כא, ב) דלפי זה יוצא דלנרות שבפנים אכן המזבח מעכב.

אמנם בנוגע לגוף הפירוש שפירשו ד"והדליקו נרות בחצרות קדשיך" דקאי על מצות הדלקה שאז התקיימה מצות הדלקת הנרות בחוץ מטעם הנ"ל, ראה לקו"ש חכ"ה חנוכה (ע' 235) שהרבי לא ניחא ליה בפירוש זה שההדלקה היתה בחוץ עיי"ש, ופירש דהכוונה הוא לנרות אחרות שהדליקו כאו"א בביתם כדי להלל ולשבח לה' על הנס, כדמצינו שזה אחד מן הדרכים להלל ולכבד ה' כמ"ש "באורים כבדו את ה'" עיי"ש בארוכה.

דלפי תירוצים אלו יוצא דלהדלקה של גוף המצוה אכן המזבח מעכב, ואם אין מזבח לא שייך מצות הדלקה, וא"כ בנוגע לשאלה הנ"ל יוצא שלא יוכלו לקיים מצות הדלקת הנרות כל זמן דליכא מזבח.

ג) בס' גור ארי' יהודא (מועדים סי' יט) כתב לתרץ לפי דברי הגמ' שבועות ט"ז דאין בונין המקדש אלא ביום יעו"ש, וכתבו המפרשים דה"ה דאין בונין המזבח רק ביום יעו"ש, ולפי"ז יתכן דהא דמזבח מעכב את המנורה הוא רק בעת שראוי לבנין

2) ובאמת מצינו שקו"ט בענין זה אם רק בנין ביהמ"ק אין בונין בלילה משא"כ מזבח בונים גם בלילה או דלא שנא, דבשור"ת בית יצחק אור"ח סי' ג' (אות ה') הביא בשם הגר"ר שמחה בונם איגר (בנו של הגרע"א) לתרץ קושיית רש"י ותוס' בסוכה מא, א, (וראה גם רש"י ר"ה ל, א, בד"ה לא צריכא) בהא דקאמר שם בגמ' דאיבני בחמיסר בליליא, והקשו דהרי בלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות (טו, ב), דאין בנין בית המקדש בלילה? ותירצו הני מילי - בנין הבניי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו, יז) מקדש ה' כוננו ידיך ע"כ, וכתב הנ"ל לתרץ דהן אמת דאין בנין ביהמ"ק בלילה אבל בנין מזבח יכול להיות בלילה, דמזבח לא הוה כי אם כלי מקדש ולא מקדש גופיה, וא"ש דברי הגמ' בסוכה דאיבני בלילה דהכוונה להמזבח שיבנה בלילה ומקריבין במזבח אע"פ שאין בית, והבית יצחק הביא ראי' לזה מזבחים דף ס, א, דנים כלי מכלי ואין דנים כלי מבנין ומבואר דמזבח הנחושת לא מקרי בנין ושקו"ט בזה עיי"ש, ועי' גם בערוך לנר שם שכ"כ, וכבר שקו"ט בזה בארוכה בהגרי"פ על הרס"ג ח"א עשה י"ג (סוד"ה והנה עיקר) וסב"ל דגם מזבח אין בונין

מזבח מעכב ההדלקה עד שיבנו, אבל אם באותו זמן אינו ראוי אינו מעכב, דומיא דאימורים דכתבו תוס' ביצה כ' דביו"ט דלא חזי שרי לאכול קודם הקטרה ואח"כ בלילה חוזר לעכב יעו"ש, וא"כ י"ל דבזמן הנס אז באמת לא הדליקו מבעוד יום רק אחר צאת הכוכבים, ושוב לא איכפת לן במה דליכא מזבח, דבלילה דאינו ראוי לבנין אין המזבח מעכב ורק ביום דראוי לבנין אזי מעכב לירושלמי, עיי"ש.

ולפי תירוץ זה יוצא בענייננו דתלוי דאם הוא בשבת שאי אפשר לבנות המזבח אכן אין המזבח מעכב, אבל אם הוא בימות החול דאפשר לבנות המזבח המזבח מעכב.

ד) גם יש לתרץ הקושיא עפ"י מה שפירש בס' כלי חמדה (פ' פקודי אות א' בד"ה ובעיקר) לפרש דברי הירושלמי ותוספתא הנ"ל (לדעת הרמב"ן) באופן אחר, דהא דאמרינן דמעכבין היינו דוקא בשהם במקדש והם שלא במקומן או מעכבין, אבל אם ליתנייהו כלל אז איו מעכביו כלל זה את זה, ומשמע כן בתוספתא דמנחות הנ"ל שהביא שם הדין דהמזבחות כו' מעכבין הקרבנות, ודמי לתפלין של יד ושל ראש שכתב שם בסמוך דמעכבין זה את זה, והיינו רק ביש לו תרווייהו, אבל באין לו אלא אחת מהן, צריך להניח אותה שיש לו, וכן הוא לגבי כלי המקדש דהא דמעכבין זא"ז הוא רק כשיש לו כל הכלים ואינם במקומם, אבל כשאין לו אינו מעכב שאר העבודות עיי"ש ועי' גם בחסדי דוד בתוספתא שם (הובא בלקו"ש הי"א פ' תרומה ב' 20) וכיון שלא הי' אז עדיין מזבח אין זה מעכב ההדלקה, דלפי תירוץ זה יוצא בענייננו שאפשר להדליק המנורה בלי המזבח כיון שעדיין לא נבנה כלל.

### דעת הרבי באגרות קודש דלהלכה אין המזבח מעכב

והנה הרבי באגרות קודש שם מסיק וזלה"ק: בדינא דירושלמי הנ"ל דהשלחן כו' מעכבים כו' וע"פ המסקנא שם מעכבים בעבודת פנים עכ"פ, ובתוספתא פ"ו דמנחות איתא השלחן המנורה והמזבחות מעכבין זא"ז .. והנה ברמב"ם לא מצאתי לע"ע דין

---

בלילה, וכן כתב בס' מקדש דוד סי' א' עיי"ש, וראה בארוכה בס' תורת הקודש ח"א סי' ט"ו וח"ב סי' י"ד ובס' קדושת הר עמ' ריא וש"נ ועוד.

וראה לקוטי שיחות חכ"א פ' ויק"פ (עמ' 255) שהביא ג' אופנים בביאור גדרן של כלי המקדש והמשכן, אם הם חשובין מצ"ע ואינם בגדר הקמת המשכן, או דהוה חלק מעשיית והקמת המשכן וכו', וכתב שם בהערה 43 וז"ל: ואולי י"ל גם נפק"מ בין הסברות הנ"ל בזמן הקמתו, דאין בונין את המקדש בלילה .. אם גם הכלים בדין זה: לאופן הב' אינם בדין זה, כיון שעשיית הכלים עצמן אינה בגדר הקמת המשכן (וכ"ה בערוך לנר סוכה מא, א, בתוד"ה אי נמי, הר מורי' הל' בית הבחירה פ"א סק"ב וראה צפע"נ מהד"ת ג, ג, ובכ"מ) משא"כ לפי אופן הא' והג' דהוה חלק מעשיית והקמת המשכן (וראה פנים יפות ר"פ ויצא דכתב ע"ז דאין בנין ביהמ"ק בלילה "וכ"ש עשיית המזבח") וכו' עכ"ל, וראה בס' תורת הקודש שם בענין זה.

הנ"ל. ונ"ל דלהרמב"ם ש"ס דילן פליג אירוש' ותוספתא, וראיתו מזבחים (נט, א) מזבחה שנעקר מקטירין קטרת במקומו, ואם עבודת עצמו אינו מעכב כ"ש שאינו מעכב עבודת אחרים, ומיני' ילפינן לשאר הכלים עכ"ל. ז.א. דלהלכה נקט דהמזבח אינו מעכב הדלקת המנורה.

וראה בס' טל תורה להגר"מ אריק בירושלמי שקלים שם וז"ל: כאן בעבודת שבפנים כאן בעבודות שבחוץ עי' זבחים נ"ט מזבחה שנעקר מקטירין קטורת במקומה ומבואר דאפילו בעבודה שבפנים אין מזבחה הפנימי מעכב .. עכ"ל, וזהו כראיית הרבי, ובס' מצות המלך מ"ע כ' ענף ב' אות ב' הוכיח מזה ג"כ שהבבלי חולק על הירושלמי וכמ"ש בהמכתב<sup>3</sup>.

ובלקו"ש חי"ז ע' 54 הערה 32 כתב וז"ל: אלא שיש לדון בזה (ע"ד ההלכה) אם אין מזבחה אם יש להדליק את המנורה ממ"ש בתוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) השלחן והמנורה והמזבחות מעכבין זא"ז, ובירושלמי שקלים פ"ד ה"ב מחלוקת בזה. ולדעת רבנן שם אינן מעכבין (וראה שם: כאן בעבודות שבפנים כאן בעבודות שבחוץ) ראה בכ"ז לקו"ש חי"א ע' 117 ואילך וש"נ.. וראה מנ"ח מצוה צה דבלא מזבחה החיצון אינו קרוי בית המקדש עכ"ל.

### חנוכה על שם חינוך המזבח

וראה לקו"ש חלק כ"ה ע' 235 שכתב דמבואר בכמה מקומות (מרדכי ואור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"א הובאו בדרכי משה לטאו"ח ר"ס עת"ר, שבלי הלקט סי' קע"ד ועוד) דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח והמקדש, היינו שבאמת חינוכו אז את המזבח, ובשוה"ג שם כתב דצע"ק במגילת תענית שם ובנו וכו' והיו מתעסקין בו שמונה ימים, דמשמע דהחינוך התחיל רק לאחר הח' ימים כו'? (וכתב לתרין): "אולי הכוונה ב"מתעסקין בו" - בהחינוך" עיי"ש, היינו שכבר היו להם מזבחה מיד והיו מתעסקין בהחינוך, במילא שפיר הי' אפשר לקיים מצות הדלקה, וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 633 במכתב דערב ימי חנוכה תשמ"ג בההערה שם (בד"ה חנוכת המזבח) שמבאר הטעם דעיקר קביעת היו"ט דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח, עפ"י מ"ש הרמב"ם שעיקר מצות בנין ביהמ"ק הוא להקריב שם קרבנות שהוא במזבח עיי"ש, הרי דכאן נקט הרבי

3) ויל"ע ממ"ש בחי"ז שם (ע' 55) דע"ד הלכה יש דין בהדלקת המנורה שהאש צריך לבוא ממזבח החיצון עיי"ש, דלצד זה נת' שם לעיל, דאם ליכא אש של מזבחה אי אפשר להדליק המנורה עיי"ש וזהו לכאורה דלא כדמסיק בהמכתב ויל"ע בזה עוד.

דבעת הדלקת הנרות כבר הי' להם מזבח. וכוונת המגילת תענית הוא שהחינוך הי' שמונה ימים כנ"ל.

אלא דממשיך שם (בחכ"ה) בהערה וז"ל: אבל להעיר דלפמ"ש הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ב) שנצחון המלחמה הי' בכ"ה בכסלו, (וראה הנסמן בלקו"ש ח"י ע' 143, ח"כ ע' 446 ועוד) צ"ע אם אפשר לומר שהספיקו לפנות ולטהר כו' בו ביום קודם הדלקת המנורה, ואפילו לדעת המאירי שם (וכ"ה במאמרי אדה"ו תקס"ג ע' נו) שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ג, סהמ"צ להצ"צ ריש מצות נ"ח (עא, א) ועוד.. דנצחון המלחמה הי' בכ"ד בכסלו צ"ע, ג"כ אם אפ"ל כן עכ"ל, וראה גם לקו"ש חל"א ע' 220 הערה 25.



## בירור בפיוט "א-ל מסתתר"

הרב אברהם ברוך פעוונגער

רב קהילת חב"ד פאריז - צרפת

בפיוט "א-ל מסתתר" שבזמירות סעודה שלישית של ש"ק, נאמר: "נא הקם מלכות דוד ושלמה וכו'". והקשה ע"ז בעל מסגרת השולחן (שעל הקיצושו"ע) בסידורו "ישועות ישראל"<sup>4</sup> וז"ל: צ"ע דמה ענין מלכות שלמה אצל לעתיד וכו' (ומסיק) ולכן נכון לומר "מלכות דוד של שלמה כו'", ו"שלמה" כאן הכוונה להקב"ה מלך שהשלום שלו.

ואנו שזכינו לאורו הגדול של כ"ק אדמו"ר, שמענו ולמדנו מפי קדשו ומפי כתבו כמה פעמים דברי הרמב"ם בפיה"מ<sup>5</sup> שמלך המשיח יהי' מזרע דוד ושלמה דוקא. וי"ל שזוהי כוונת הפיוט הנ"ל.

ויש להוסיף בזה, שבסידור הנ"ל כתב: "ואם כוונתו למלך שהשלום שלו . . . או כוונתו למ"ש בזה"ק דבימי שלמה קיימא סיהרא באשלמותא וקאי על השכינה, קשה לפי זה וכו'". ע"ש. והנה מ"ש זה בשם הזהר, הכוונה לח"א קנ, רע"א<sup>6</sup>. וזה נמצא גם

(4) רא, סע"ב ואילך.

(5) סנהדרין פרק חלק סוף עיקר י"ב.

(6) שם רמט, ב. פה רע"א.

במדרש רבה<sup>7</sup> ובשני המקומות (בזוהר ובמד"ר) קאי בפשטות הענין שדוד ושלמה (שהי' דור ט"ו לאברהם אבינו בדוגמת יום ה'ט"ו למולד הלבנה) היתה מלכותם בתכלית השלימות ובתוקף, מה שלא הי' לשום מלך לפניהם ולאחריהם. והרי הטעם לזה הוא, מפני שדוד ושלמה היו ענינם ספירת המלכות בשלימותה כפי שנתגלתה כאן למטה בעוה"ז, וכמבואר בדרך מצוותיך מצות מינוי מלך, (קי, סע"א), ע"ש. ועוד. ולפי כל זה, הרי מובן ש"מלכות דוד ושלמה" ענינה תכלית השלימות של ספירת המלכות, שזהו תוכן הפיוט הנ"ל, העשר ספירות מכתר ועד המלכות (ודילג על הדעת, כי כשהכתר נמנה אין הדעת נמנה), וכמ"ש בסיום הפיוט "החזק מאחד כאחד עשר ספירות".



(7) שמות פט"ו, כ"ו. וז"ל: הלבנה בראשון . . מתחלת להאיר . . עד ט"ו ימים ודסקוס (מתנות כהונה: ממשלתה כו'. ע"ש), מתמלא . . כך ישראל ט"ו דור מאברהם ועד שלמה, אברהם התחיל האור . . שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה וכו'. ע"ש. ועד"ו בזוהר זס. (ורק בוח"ב רטו, א מדבר בספירת המלכות גרידא – כל המ"מ בזוהר לקחתי מלקו"ש חכ"ט ע' 252 הע' 3).

# תורת רבינו

## עיון בביאור קושיית הב"י בנוגע לנס פך השמן

הרב אליעזר גרשון שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת אורוגוויי

בלקו"ש חט"ו ע' 183 ואילך מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את קושיית הב"י בנוגע לנס פך השמן - למה הי' הנס לח' ימים אם הי' להם שמן ללילה א' - ומקשה על ג' התירושים שלו ומיישב ע"י ביאור בא' מתירוסי הב"י, שהנס הי' מסוג נמנע הנמנעות, כליון ואי כליון בבת אחת ואין בזה כל הקושיית שישנן על ב' מג' תירוסי הב"י, ואף על תירוץ הג' בלי הסבר זה. עיי"ש בארוכה.

ולא זכיתי להבין למה לפי ביאור זה הי' צורך לנס ביום הח'? (ועכצ"ל שלפי ביאור זה הי' נס גם ביום ח' דאל"כ הדרא קושיית הב"י לדוכתי<sup>18</sup>!) למה הי' צורך לאי כליון ביום הח'? למה לא לתת לשמן הטבעי לישרף כדרכו עפ"י טבע היות ולמחרתו כבר הי' להם שמן טהור חדש? הלא לא עביד קוב"ה ניסא למגנא!

בהתועדויות תשמ"ה ח"א ע' 358 (שערי המועדים חנוכה ע' קסא) שואל הרבי: לאחר שהדליקו במשך שמונה ימים בשמן של נס - היתכן שלאחרי כן תהי' ירידה בכך שההדלקה תהי' בשמן טבעי?

ומסביר שתכלית הכוונה היא שביהמ"ק יאיר בשמן של טבע דוקא (עיי"ש יותר בארוכה). ומטעם זה לא הי' הנס אלא לשמונה ימים בלבד, אף שבודאי הי' בכחו של נס זה להמשיך ולהאיר לעולמי עד - מפני שהקב"ה הפסיק את פעולת הנס. וכל זה למה - מפני חפצו ורצונו שיהודי יעבוד את עבודתו ע"פ דרך הטבע דוקא. ע"כ.

עפי"ז אולי יש לומר שביום ח' של הנס הקב"ה הראה נס לא מפני הצורך של חוסר השמן הטהור אלא מצד גודל הענין של נס ולהראות יכולתו להמשיך בזה ושכל זאת יפסיק הנס למחרתו כשיביאו שמן חדש בגלל העילוי שיש בהדלקת המנורה ע"י עבודת האדם דוקא. ועצ"ע. ובאתי רק להעיר.

(8) הערת המערכת: השיחה לא באה כלל לתרוץ קושיית הב"י, אלא רק לבאר אופן הנס.

## כישראל 'בחול' או 'בשאר ימות השנה'

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח ביישיבה

איתא בגמרא (כריתות ט.): תנו רבנן גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד. ר"ע אומר כישראל ביום טוב. ר' יוסי אומר גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול ר"ש אומר גר תושב ואחד עבד ואמה התושבים עושין מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחול.

ובירושלמי (יבמות פ"ח ה"א) מובאת מחלוקת זו, אך עם כמה שינויים:

רבי יודה אומר גר תושב בשבת כישראל ביום טוב, מה ישראל ביום טוב אופה ומבשל ואסור בכל מלאכה אף גר תושב בשבת כן. רבי יוסי אומר גר תושב בשבת כישראל בחולו של מועד, מה ישראל בחולו של מועד מגבב מעל פני השדה ואסור בכל מלאכת השדה אף גר תושב בשבת כן. ר"ש אומר גר תושב בשבת כישראל בשאר ימות השנה, מה ישראל בשאר ימות השנה חורש וזורע וקוצר אף גר תושב בשבת כן.

ובלקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת משפטים הערה 14 מעיר כ"ק אדמו"ר בנוגע לאחד השינויים בלשון, וזלה"ק:

ויל"ע בשינוי לשון הירושלמי "בשאר ימות השנה", ולא כבבלי "כישראל בחול".

ואכ"מ.

ולכאורה יש לבאר שינוי הלשון, דתלוי בדברי הירושלמי במקום אחר:

דהנה, בירושלמי שבת (פי"ג ה"א) איתא: כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת הבאה ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר (רבי יהושע הוא רבנן דמתניתין רפי"ג דשבת, כמבואר בסוגיא).

ובבית האוצר (להגר"י ענגל) בתחילתו, מערכת אבות סוף אות כ', מביא דברי הירושלמי אלו ולומד מהם לגבי דין בן נח בשבת, וז"ל:

י"ל לפי המבואר בירושלמי שבת פ' י"ג ה"א דאע"ג דעושה חצי שיעור מלאכה בשבת שחרית וח"ש מלאכה בין הערבים כגון כותב אות אחד בשחרית ואות אחד בין הערבים מצטרף עכ"ז ככותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת לא מצטרף ע"ש והטעם פשוט מפאת דימי החול שבינתיים שאין בהם איסור מלאכה מחלקין ולפי"ז נראה פשוט דלענין בני נח דכתיב בהו יום ולילה לא ישבותו וכל הימים שוין

אצלן לענין זה שמחויבין לעשות לעשות בהם מלאכה א"כ הא הוי לדידהו הזמן התמידי כמו לדידן שבת אחד וכמו לדדידן ח"ש בשחרית וח"ש בין הערבים מצטרף ה"ה לדידהו ח"ש בחול וח"ש בשבת מצטרף ונחשב כאילו עשה בשבת מלאכה שלימה.

ויש לומר דחילוק זה בין ישראל ובין נח משליך גם על (שם ו) אופי הימים שבינתיים: מצד דינו של הישראל הימים שבינתיים הם "חול" - לא שבת, ואילו מצד דינו של הבן נח אין הם "חול" - לפי שהם אינם הפוכים משבת (כי גם בהם חל עליו איסור שביתה כבשבת), ויש לכנותם (רק) "שאר ימות השנה".

ומעתה י"ל דבזה תליא חילוק לשון הבבלי והירושלמי, דהרי בברייתא זו דנים בנוגע לגר תושב שהוא בן נח, ויש לבאר טעם החילוק בכמה אופנים:

(א) דנחלקו הבבלי והירושלמי אם העיקר כאן הוא הישראל (הסיבה דהאיסור<sup>10</sup>); אך בא בברייתא רק בתור דוגמא) דלכן נאמר "חול", או דהעיקר הוא הגר תושב (דעליו עצמו הדין); אך הוא מסובב מהישראל) ולכן יש לומר "שאר ימות השנה" כפי שזה מצינו.

[ועפ"ז אולי יש לקשר זה עם החקירה דסיבה ומסובב]

(ב) באו"א יש לומר, דגם אם שני התלמודים מתייחסים להישראל כעיקר או להבן נח, הנה אם לשיטת הבבלי הכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת חייב, יש לתלות בזה חילוק הלשונית:

להבבלי דחייב מוכח שאין הלשון "חול" תלויה בכך שהימים שבינתיים מחלקים בין השבתות ('היפך דשבת') ושפיר יש להשתמש בה גם בנוגע לבן נח. רק להירושלמי דפטור וישנו חילוק בזה בין ישראל לבן נח יש מקום לשנות הלשון ל'שאר ימות השנה' ע"מ להדגיש חילוק זה.

אמנם יל"ע בסוגיא זו שבבבלי (כריתות ט"ז-י"ז). אי להלכה ס"ל דחייב או פטור. ואיך שתהיה ההלכה, הנה יש לומר כעין זה באופן נוסף:

9 בסגנון אחר: לשון "חול" הוא הגדרתם מצד הדין, ולשון "שאר ימות השנה" הוא הגדרתם מצד המציאות - אינם יום השבת, שביעי בשבוע.

10 ראה לקמן באופן הד' ובהערה שם.

ג) הדנה הבבלי מונה רבי יוסי כאחד מהסוברים 'כישראל בחול' (יחד עם ר"ש), ואילו הירושלמי מונה אותו בתור זה שסובר 'כישראל בחוה"מ' (במקום רע"ק שבבבלי) - כפי שמצוין בלקו"ש שם הערה 13.

ולפי"ז יש לומר דלשני התלמודים רבי יוסי סובר (דלא כהלכה) שחייב ולשיטתו אין לומר 'כישראל בשאר ימות השנה' (כנ"ל להבבלי), ולכן רק הירושלמי משתמש בלשון זו משא"כ הבבלי (ונצטרך לומר דנקט לשון זו גם בר"ש אגב רבי יוסי שלפני כן, אך לא מצד שיטת ר"ש עצמה - דלשיטתו יש מקום להדגיש את החילוק, כשם שהביא הירושלמי בדבריו).

ועפי"ז החילוק בשמות התנאים עליו מציין הרבי בהערה 13, והחילוק בלשון 'כישראל בחול' שבהערה 14 - תלויים זה בזה.

ד) והוא העיקר<sup>11</sup>: יש לומר דתליא במחלוקת בבלי וירושלמי בגדר חיוב השביתה דגר תושב:

דהנה בשיחה שם (סעיף ה') מבאר די"ש שני אופנים בגדר המצווה ד"וינפש בן אמתך והגר", ובלשונו הק':

א) דהוי פרט בשביתת ישראל, שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם. כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת ישראל.

ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ("וינפש") ביום השבת. אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על ישראל, שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו. כלומר: בתור בעה"ב מוטלת עליו האחריות והחיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישתו<sup>12</sup>.

11) אך להעיר דהרבי מוסיף בסיום ההערה 'אכ"מ' (מודגש), דלענ"ד הכוונה בזה לומר דפתרון שינוי זה אינו קשור להמוסבר בגוף השיחה. וזוהי מעלה באופנים הראשונים לגבי אופן זה.

12) אך גם לאופן הב' חיוב השביתה דגר תושב בא כמסובב מהישראל, וכפי שמבאר הרבי בחצאי אריח בנוגע לאופן זה:

ואע"פ שאינם אסורים אלא במלאכת רבם אבל לעצמם מותרים במלאכה - הרי זה משום שהחיוב דינפיש (ואיסור המלאכה) אינו מחמת עצמם [שהרי אינם מישראל שיחול עליהם חיוב שביתה] אלא רק מפני שייכותם לישראל, להיותם עבדו של ישראל וגר תושב השייך לישראל. עכ"ל הק.

עכלה"ק.

ונפק"מ בין שני אופנים אלו, אי שייך לומר לגבי פטור הגר תושב "כישראל בחול" או לא:

לאופן הא' דכל שביתתו של הגר תושב היא שביתתו דהישראל, הרי פטור שביתתו במלאכות שעושה לעצמו הוא לפי שע"י מלאכות אלו לא נחסר בשביתת הישראל - "כישראל בחול" - כשם (ע"ד) שע"י עשיית מלאכה בחול לא נחסר בשביתת הישראל<sup>13</sup>.

אך לאופן הב' פטור שביתתו הוא מצד עצמו, כי החיוב שביתה הוא מצד עצמו, וכשמדובר מצד הבן נח שוב יש מקום (או צורך) להדגיש "כישראל בשאר ימות השנה" דלהבן נח נחשב זמן זה (לא "חול" - 'היפך' דשבת, כ"א רק) 'שאר ימות השנה' (כנ"ל מבית האוצר).

ואכן יש לבאר דהבבלי והירושלמי נחלקו בשני אופנים אלו, שהרי בשיחה שם מבאר שבאופנים אלו חלוקים הרשב"א (אופן הא') והרמב"ם (אופן הב'). ובסעיף ו' מבאר עפ"י כ"ק אדמו"ר שינוי לשון בין הרמב"ם והגרמא (בבלי):

ברייטא הלשון 'מותר' קאי רק לשיטות ת"ק ורע"ק (דס"ל כישראל בחוה"מ או ביו"ט) אך ר' יוסי ור"ש (דס"ל כישראל בחול) משנים ונוקטים בלשון 'עושין מלאכה' דמשמעותה שאין זה רק היתר בהאיסור אלא דאין חלות איסור כלל. משא"כ הרמב"ם פסק כר"ש אך נקט הלשון 'מותרין' בעשיית מלאכה.

והולך ומבאר דשינוי זה תליא בשני אופנים הנ"ל: לשון הגמ' מורה שהאיסור הוא רק לפי דמחסיר בשביתת הישראל (כאופן הא') ולכן במלאכות שלא שייכות לרבו אלא לעצמו ה"ה 'עושה' - לא חל כלל האיסור. אך הרמב"ם לומד כאופן הב' דהשביתה היא על הגר תושב עצמו ולכן אף ד'מותר' לעשות מלאכה לעצמו זהו רק בגדר היתר באיסור שביתה שעליו.

ולפי זה מתאימים הדברים מאוד, כי הרי בירושלמי אין הלשון כבהבבלי שפותח ב'מותר' ומסיים ב'עושין' אלא לא נאמרה לשון מסוימת בכל שלושת הדיעות (בכולן

ולכן בבאור בדרך הא' לעיל בפנים לא תלוי בשני האופנים שבהשיחה אלא מתאים לפי כל אחד מהם בפני עצמו.

13) ועפ"י הסברה זו יוצא דהלשון 'כישראל בחול' היא (גם) כעין נתינת טעם לפטור ולא (רק) סימן למלאכות המותרות.

נאמר 'גר תושב בשבת כישראל ב . . מה ישראל . . אף גר תושב בשבת כן', ומכאן  
דהירושלמי שפיר מצי סבר כאופן הב'14 דגם לר"ש זהו רק היתר ולא עושין.

ואם כן, יש לתלות חילוק הלשון 'כישראל בחול' שבבבלי ו'כישראל בשאר ימות  
השנה' שבירושלמי בשני אופנים אלו שבהשיחה, כנ"ל.

ונמצא שהשינוי אי אמרינן כישראל 'בחול' או 'בשאר ימות השנה', והשינוי אם  
נאמר בדברי ר"ש 'עושין' או לא - תלויים זה בזה.

וע"פ הסברה זו אתי שפיר עניין נוסף, דלכאורה להמבואר בשיחה דהרמב"ם שינה  
מלשון הש"ס לפי שהוא ס"ל כאופן אחר - על איזה מקור הסתמך הרמב"ם דיש ללמוד  
כאופן זה?

ולהנ"ל ניחא, כי מקורו מהירושלמי<sup>15</sup> דלא שינה כן בלשון ר"ש, ככל הנ"ל.



14) מתחילה היה נראה לבאר באופן נוסף (חמישי):

לאופן הב' דחיוב השביתה הוא על הגר תושב עצמו יש לומר שיצא מכלל בני נח ואצלו יש חילוק בין  
שבת לימים שביתיים (ויש לומר 'כישראל בחול'), ואילו לאופן הא' החיוב שביתה אינו עליו והוא  
עדיין בגדר בן נח (לענין שבת) ואין לומר בו 'בחול' כ"א 'בשאר ימות השנה'.

[ויזמתק אופן זה לפי הערה 33, שם מגדיר הרבי שני האופנים בסגנון אחר - אם להגר תושב יש רק

חיוב שביתה באופן שלילי (אופן הא') או גם באופן חיובי (אופן הב')] ]

אך לפי מש"כ בפנים א"א לומר כן, כי מהבבלי מוכח כאופן הא', וא"כ שם היה צ"ל 'בשאר ימות השנה'  
ובפועל הוא להיפך.

15) וידועים דברי הראב"ד (הלכות ק"ש פ"ג ה"ו) 'זה הרב דרכו להיות סומך על הירושלמי'.

# חִסְדוֹת

## בענין כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה בשעה שעלה משה למרום תשכ"ה, סוף ס"ד, הקשה, שמזה שנאמר כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, משמע, דענין כמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר מענין לב האדם לאדם, ולכאורה, הרי האין ערוך דציור ("פנים") לגבי פשיטות ("מים") הוא הרבה יותר מהאין ערוך של הציור דאדם התחתון לגבי הציור של אדם העליון [כמאמר הידוע יותר משאין ערוך עשי' לגבי אצילות אין ערוך אצילות לגבי אוא"ס], ועפ"ז, זה שע"י העלאת מ"ן נעשה ציור דספירות באוא"ס הוא לכאורה חידוש גדול הרבה יותר מזה שהציור דאדם התחתון נעשה באדם העליון כו'.

ובהערה 32, שבאזה"ת מבואר שבענין מים הפנים לפנים "הדבר פשוט יותר" ש"אין השינוי בן באמיתית". אבל לכאורה, עיקר תוכן החידוש דהכתוב הוא שע"י העלאת מ"ן דהתחתון נעשה הציור דהתחתון בהעליון, ומזה מובן, שמשמעות הכתוב שמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר, הוא גם בנוגע לענין העיקרי שהציור דהתחתון נעשה בהעליון.

ב. ויש להעיר בזה:

גם בהמשך תער"ב (ע' תתקעה) מבאר מדוע הענין דכמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר מהענין דלב האדם לאדם, אלא ששם מפרש "ענין כמים אל הפנים במדרי' שאחר הצמצום, והפנים עלאין הן הע"ס הגנוזות שהן ע"ס דא"ק או ע"ס דעתיק, והפנים תתאין הן הע"ס דאצי"ם" (ע' תתקסח), "ועז"א כמים הפנים אל הפנים, דפנים תתאין, ע"ס דאצי', מעלים מ"ן לפנים עילאין, בחי' ע"ס הגנוזות, ועושין עי"ז בחי' פנים למע', להיות המשכת מ"ד כנ"ל, שזה אינו דבר חדוש כ"כ, להיות שאינו רחוק ערכם כ"כ, שהרי גם אצי' הוא אלקו' ממש, ואיהו וחיהי חד ואיהו וגרמוהי חד כו', כן לב האדם אל האדם, דאדם תתאה מעלה ג"כ מ"ן לאדם עילאה, דהגם דבי"ע רחוק ערכם מאד מבחי' ז"א דאצי', שזהו עדיין ממדרי' עצמי' דאצי', ובי"ע הן נבראי' נפרדי' בבחי' יש כו', ומ"מ ה"ה מעלים מ"ן לבחי' ז"א דאצי'".

אבל במאמר זה מחדש חידוש גדול הרבה יותר - שהענין דכמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר (לא רק בנוגע לע"ס דאצי' לגבי ע"ס הגנוזות, כבהמשך תער"ב, אלא גם) בנוגע לע"ס ("פנים") ביחס לפשיטות דאוא"ס ("מים").

והביאור בזה (בריש ס"ה), שטעם ראיית הפנים במים הוא "לפי שהמים הם חומר זך וצלול שפשוט מכל הגוונים [משא"כ כשמסתכלים בדבר שיש בו ציור, הציור (הגוון) של הדבר ההוא סותר להציור של הפנים שמסתכל בו], ולכן, הענין דכמים הפנים לפנים (שע"י העלאת מ"ן נעשה ציור באוא"ס), הוא פשוט יותר מהענין דלב האדם לאדם".

ולהעיר, שאף שהלשון במאמר הוא "ולכאורה אפשר לבאר זה כו", וממשיך ש"ביאור זה צריך לביאור נוסף" - הרי זה רק בגלל השאלה, שהציור בדבר הפשוט הוא דוקא כששניהם הם באותו הסוג, אבל לאחר התירוץ שגם כאן הם באותו הסוג, כי, ע"י שעלה ברצונו ית' שע"י העלאת מ"ן דבחי' פנים יומשך מבחי' מים העליונים, נעשית במים העליונים שייכות להפנים שממשיכים אותם, בדוגמת מים כפשוטם שהם והפנים הם באותו הסוג - נשאר קיים (ומאושר) הביאור שבתחלת הסעיף<sup>16</sup>, שאכן דוקא מצד הפשיטות דאוא"ס נעשה שם הציור דספירות ע"י העלאת מ"ן.

ג. ולאחרי שמבאר (בס"ח) שענין הספירות שנעשה ע"י העלאת מ"ן הוא שנאצל ענין של יכולת<sup>17</sup> לספירות, ואילו השייכות של פשיטות האוא"ס לענין הספירות מצד עליית הרצון הוא (לא שנאצל בו איזה ענין, אלא הוא האוא"ס עצמו), שבאוא"ס עצמו אפשר להיות ציור דספירות - מוסיף ומחדש (בס"ט), שכיון שהפנים שנראים במים אינם מצד המים (אלא מצד הפנים המסתכלים), אינם דבר נבדל מהמים אלא הם המים

16) וכמבואר בכ"מ שהלשון "לכאורה" הוא גם בענין שנשאר למסקנא.

17) וכפי שמבאר בס"י, שאין מציאות לגנוזות, וענינם הוא רק יכולת לספירות, וכמשל שם האדם (ראובן שמעון כו'), ועד"ו בשמות התואר והמעלה דחכם וחסיד.

ומענין לענין יש להעיר שלכאורה לא נתפרש להדיא בהמאמר:

א) מהו החילוק בין ב' הענינים שבמשל השמות, ראובן שמעון או חכם וחסיד, כפי שמסתבר לומר שכיון שמביאים ב' דוגמאות, עכצ"ל שיש חילוק ביניהם. ובפרט ע"פ המבואר בהערה 49, שג' המשלים על ע"ס הגנוזות: שלהבת הטמונה בגחלת, צור החלמיש ושמות, הם ג' מדריגות הע"ס הגנוזות - שמוזו יש ללמוד בנוגע לג' המשלים שבמאמר דידן: צור החלמיש, וב' האופנים שבענין השמות: שם האדם, ושמות התואר והמעלה (או בסגנון המשך תער"ב (ע' תתקע): שמות דכחות הפרטיים).

ב) מה ניתוסף בביאור ענין ג' המדריגות באוא"ס שלמעלה מע"ס הגנוזות: (א) לאחר שעלה ברצונו שיהי' תפיסת מקום להעלאת מ"ן, (ב) אוא"ס כמו שהוא מצד עצמו - לפני עליית רצון הנ"ל, (ג) ועצמות אוא"ס ששם מושרש הענין דהעלאת מ"ן (שבתחלת ס"ו) - ע"פ ביאור אופן ההעלם דע"ס הגנוזות ע"י ג' משלים הנ"ל.

עצמם, והיינו, שהציור דע"ס הגנוזות הוא הפשיטות דאוא"ס, נמצא, שגם הספירות כפי שנעשו בפועל ע"י העלאת מ"ן, ענינם בפנימיות הוא - אוא"ס (ורק בחיצוניות ענינם הוא יכולת לספירות).

ד. והנה, עד עתה דובר אודות ע"ס הגנוזות, שהם הפנים העליונים שנעשים (נראים) במים, שמציאותם היא המים.

ולאח"ז (בחלק הא' שבקטע הב' דס"ט) מוסיף לבאר חידוש גדול יותר - בנוגע לע"ס הגלויות, שהם הפנים התחתונים המסתכלים במים - שכיון שהדמות הנראית לאדם היא הדמות הנראית במים, והדמות הנראית במים היא המים עצמם, נמצא, שגם הפנים התחתונים (ע"ס דאצילות) ענינם הפנימי הוא - מים, פשיטות דאוא"ס (כמו פנים העליונים).

ה. ולאח"ז (בחלק הב' שבקטע הנ"ל) ממשיך לבאר המשך הכתוב - "כן לב האדם לאדם". ובהקדמה:

בהמשך תער"ב (שם) מבאר החידוש ד"כן לב האדם לאדם" ביחס ל"מים הפנים לפנים" (ע"ס דאציל' לע"ס הגנוזות), "דהגם דבי"ע רחוק ערכם מאד מבחי' ז"א דאציל', שזהו עדיין ממדרי' עצמי' דאציל', ובי"ע הן נברא' נפרדי' בבחי' יש כו', ומ"מ ה"ה מעלים מ"ן לבחי' ז"א דאציל'" (כנ"ל ס"ב) - שזה גופא הוא ע"י בחי' כמים הפנים אל הפנים, שזהו מה שעלה ברצונו להיות ההעלאת מ"ן תופס מקום, כי, מה שעלה ברצונו הוא העבודה דבי"ע כו', וע"כ, לב האדם התחתון מעורר לב האדם העליון, וממילא גם המשכת מ"ד הוא באופן שנמשך בבי"ע אלקו' ממש כו', כמו שההמשכה מבחי' פנים עילאין לבחי' פנים תתאין הוא אותה האור ממש. ואף שבין אציל' לבי"ע יש פרסא שמפסקת ומעלמת, הרי ההפסק הוא רק בענין ההתהוות כו', אבל ע"י העבודה והעלאת מ"ן נמשך גילוי אלקות בעולם באופן שגם בבי"ע מאיר אלקות בגילוי ממש.

אבל במאמר דידן - פנים חדשות באו לכאן, כי:

ע"פ משנ"ת במאמר דידן שהענין ד"כמים הפנים לפנים" הוא פשוט יותר מענין "לב האדם לאדם", לפי שענין הציור הוא דוקא מצד הפשיטות דאוא"ס (שדוקא בדבר הפשוט נראים כל הציורים) - מתעוררת שאלה בנוגע ל"לב האדם לאדם": איך שייך שהציור דאדם התחתון יהי' באדם העליון, בה בשעה שאדם העליון הוא בחי' ציור<sup>18</sup> ולא פשיטות?

18) וכנראה הכוונה, שמוכן בפשטות ריחוק הערך שבין הציור דאדם העליון לגבי הציור דאדם התחתון [וכנ"ל מהמשך תער"ב ש"בי"ע (אדם תתאה, מל' דאציל' כמו שהיא בבי"ע) רחוק ערכם מאד מבחי' ז"א

וכדי לתרץ זאת צריך להוסיף ולחדש שגם אדם העליון הוא (לא ציור, אלא) פשיטות, כי, ע"י העבודה של האדם התחתון מתגלה הפנימיות של אדם העליון<sup>19</sup> - שהוא הפשיטות דאוא"ס (שהרי ע"ס דאצילות ענינם הוא הגילוי דע"ס הגנוזות - פנים הנראים במים, ועד שהם המים עצמם - הפשיטות דאוא"ס), וכיון שענינו הפנימי הוא הפשיטות דאוא"ס, אתי שפיר שאפשר להיות בו הציור דאדם התחתון (ולכן, כמים הפנים לפניו הוא טעם וביאור על כך שבאדם העליון נעשה הציור דאדם התחתון).

ו. ועפ"ז יש לחקור, אם חידוש זה כולל חידוש גדול יותר - שכן הוא גם ב"לב האדם לאדם" (כפשטות פירוש הכתוב ש"לב האדם לאדם" הוא "כמים הפנים לפניו", אלא ששם הוא פשוט יותר):

מאותו טעם שהפנימיות דאדם העליון הוא הגילוי דע"ס הגנוזות שבפנימיותם הם הפשיטות דאוא"ס, שהיסוד לזה הוא לפי שהפנים שנראים במים אינם מצד המים (אלא מצד הפנים המסתכלים), לכן אינם דבר נבדל מהמים אלא הם המים עצמם (כנ"ל ס"ג) - יש להסיק שגם הפנימיות דאדם התחתון היא הפשיטות דאוא"ס, שהרי גם הציור דאדם התחתון שנעשה באדם העליון אינו מצד אדם העליון, אלא מצד העלאת מ"ן, ולכן אינו דבר נבדל שנתהווה מאדם העליון, אלא הוא אדם העליון עצמו; וא"כ, גם הפנימיות דאדם התחתון היא כמו הפנימיות דאדם העליון - הפשיטות דאוא"ס.

ומה שבמאמר לא נתפרש להדיא שגם הפנימיות דאדם התחתון היא הפשיטות דאוא"ס, אולי יש לומר, שזהו לפי שהדבר מובן מעצמו ע"פ כל אריכות הביאור ב"מים הפנים לפניו", בבחי' תן לחכם ויחכם עוד, דויל בתר טעמא (אף שלכאורה הי' מן

---

דאצ"י (אדם עילאה), שזהו עדיין ממדרי' עצמי' דאצ"י, ובי"ע הן נבראי' נפרדי' בבחי' יש כו"ל] - שהוא בבחי' פשיטות לגביו, אבל לא פשיטות בתכלית, שבה יכולים להצטייר כל הציורים).

19) ולכאורה אין צורך לברר הטעם לכך שענין זה מתגלה ע"י עבודת אדם התחתון - שהרי מובן בפשטות שכללות הענין דכמים הפנים לפניו הוא בגלל שעלה ברצונו ית' שיהי' הענין דהעלאת מ"ן, שזהו כללות ענין העבודה.

ועל זה מוסיף (בקטע האחרון שבס"ט), שלא זו בלבד שע"י העבודה דאדם התחתון מתגלה הפנימיות דאדם העליון שהוא חד עם הפשיטות דאוא"ס כמו שהוא מצד עצמו בבחי' מים (אור שיש לו שייכות לציור, בדוגמת המים שאפשר שיהי' נראה בהם הפנים), אלא שע"ז נמשך גם גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה גם מהאור כמו שהוא מצד עצמו (דרגא הכי עליונה בג' המדריגות באוא"ס שלמעלה מע"ס הגנוזות שנזכרו בהתחלת ס"ז), ששם מושרש הענין דהעלאת מ"ן ע"י עבודתם של ישראל ששרשם בהעצמות.

הראוי לפרש זאת<sup>20</sup>, בגלל שזהו חידוש גדול יותר מאשר ב"מים הפנים לפנים" ששם הוא פשוט יותר).

או שיש לומר להיפך: מזה שלא נתפרש להדיא שגם הפנימיות דאדם התחתון היא הפשיטות דאוא"ס, מוכח, שאין האמת כן, והיינו, שענין זה (שהציור דספירות הוא הפשיטות דאוא"ס) שייך לומר רק על הציור דע"ס דאצילות, ולא על הציור דאדם התחתון. ועפ"ז נצטרך לומר ש"כן לב האדם לאדם" הוא רק "כמים הפנים לפנים", בכ"ף הדמיון, אבל לא כמותו ממש (אף שלכאורה הי' מן הראוי להבהיר גם זאת, ולבאר טעם החילוק ביניהם).



(20) ואולי נרמז הדבר בס"י, ש"נעשה החיבור דאדם התחתון עם אדם העליון".

# נגלה

## השיד אממונא לא השיד אשבעתא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (יח, ב) כתבו התוס' (ד"ה ובכולי) וז"ל: אמרי' בפ"ק דב"מ (ה, ב) דלא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבעתא . . וא"ת כיון דלא חשיד אשבעתא, למה גזלן פסול לשבועה . . וי"מ דגזלן כשר לשבועה מן התורה, דלא חשיד אשבעתא, אלא דמדרבנן פסלוהו כשהוא גזלן. וא"ת ומאי שנא דלעדות פסול, כדכתיב אל תשת ירך עם רשע וגו' (סנהדרין כז, א), ולשבועה כשר? וי"ל דשבועת שקר יש בה עונש גדול, דכתיב בה לא ינקה וכו'. עכ"ל. (וראה תוס' ד"ה דחשיד בב"מ ה, ב).

וכתב רעק"א בחידושיו וז"ל: ואלולי שאיני כדאי הי' נ"ל דלק"מ, דלעדות שיפסקו הב"ד על פיהם צריכים שיהיו מנוקים מעון, והם בחזקת צדיקים גמורים, וכמו שלא האמינה תורה לעד אחד, דלא הוי בירור גמור כל כך, דאפשר דעד אחד הוא משקר, אלא דמ"מ נאמן הוא לפסוק שבועה על פיו, כיון דמ"מ הוא בחזקת כשרות גמור, אבל כל שעברו עבירה, לא רצתה תורה להאמינם שיהי' בירור בדבריהם לפסוק על פיהם, אבל לשבועה לפטור לעצמו, כל שאינו חשוד על השבועה, מאמינים לו בשבועתו לפטור לעצמו, ומה ענין שבועה לפטור את עצמו לענין עדות לפסוק על פיהם. עכ"ל.

ולכאורה נקודת תירוצו הוא שעדות היא חלק מפסק הבי"ד, שהרי אין זה חלק מטענתו, כ"א שע"י העדאת העדים יודעים הבי"ד איך לפסוק, ולכן אין לסמוך על גזלנים, אבל חיוב שבועה הוא חלק מטענת הבעל דין, ולא מפסק הבי"ד. בזה אכן נאמן גזלן, כ"ז שאינו חשוד על השבועה.

אבל לכאו' צריך ביאור קצת, שהרי גם השבועה הוא חלק מפסק הבי"ד, שהרי אם הוא נשבע פוסקים הבי"ד שהוא פטור מלשלם, ואם אינו רוצה לישבע, זה גורם שהבי"ד יפסוק שהוא חייב לשלם, כמו בהעדאת עדים, שעל ידם יודעים הבי"ד איך לפסוק.

[בסגנון אחר: כמו בעדים, הרי העדאתם "מברר" להבי"ד איך לפסוק, כן הוא בנוגע לשבועה, שזהו "בירור" לבי"ד איך לפסוק].

וי"ל בזה החילוק הוא, דהעדאת עדים ה"ז חלק מפסק הבי"ד באופן ישר, ושבועה הוא חלק מפסק הבי"ד בעקיפין. כלומר: ההעדאה של העדים זהו מעיקרא דבר בשביל הבי"ד. שהבי"ד ידע אם אומר אמת. משא"כ חיוב שבועה, מעיקרא הוא דין על הבעל דין, ורק לאחר שנשבע (או שלא נשבע), יודעים הבי"ד איך לפסוק. וס"ל לרעק"א שהיות ובנוגע שבועה אין זה באופן ישר, אין זה נקרא שזהו חלק מהפס"ד, ולכן הגולן נאמן בשבועה.

[והוא ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק שלו (ח"א ע' רלו בהערה) לחלק בין מי שנשבע שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, ובשבועה שלא אוכל ז' ימים אי' בירושלמי (הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ) שאינו אוכל לאלתר, ועל כרחק צריך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה, ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימה (עיי"ש בכס"מ), והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג' ימים אי אפשר ליה היא בשינה גופא, משא"כ באכילה.

וממשיך שם וז"ל: דוגמאות לדבר: בכתובות (כו, ב): האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (ע"פ שיטת רש"י ותוס') אף שהוא ריצי שמחמת פחד – וכקושיית הרמב"ן (הובא בשט"מ) – והטעם (עיינ צמח צדק חידושים על ש"ס משנה דף צד וקר, וש"נ) שהאונס אינו על הבעילה גופא. - ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ו): אם עבר ונתרפא – במקום סכנה - בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשים אותו (שם ה"ד). ואחד הטעמים (בס' אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת שלמה האו"ח סי' לח) דפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל משא"כ בחולי מסוכן, בשעת מעשה עושה ברצון. - בחו"מ סי' שפח: אנסו אנס להראות ממון שלו והראה של חברו חייב, אבל אם אנסו באונס ממון (ש"ך שם ס"ק כ"ב, וש"נ. ועייג"כ הפלאה כתובות יט, א על תוד"ה דאמר) להראות ממון חברו פטור. ועייג"כ צפנת פענח מהד"ת ריש ח"א בזה. ואכמ"ל. עכ"ל.

ועד"ז בנדו"ד שיש לחלק בין העדאת עדים, שהוה חלק מפס"ד הבי"ד באופן ישר, לגבי חיוב שבועה שנוגע לפסק הבי"ד שלא באופן ישר].

ובזה מובן ג"כ מדוע לא תירצו התוס' כרעק"א, כי הם ס"ל שהגם שהשבועה אינה חלק מפסק הבי"ד באופן ישר, מ"מ סו"ס פוסקים הבי"ד על ידה, ואין לחלק בין שבועה להעדאת עדים. ולכן תירצו באופן אחר.

ובעומק יותר יש לבאר הנ"ל בהקדים דכשיש חיוב שבועה יש בעצם ב' ענינים: (א) הטענה (שהי' בה מודה במקצת או עד א' העיד נגדה). (ב) השבועה על הטענה

(שנתחייב בה מחמת שהי' מודה במקצת או מחמת העדאת הע"א נגד הטענה). ויש לחקור האם ב' ענינים אלו הם בבחי' "יסוד ובנין", או בבחי' "סיבה ומסובב".

דהנה כשב' דברים מסתעפים א' מהשני, אפשר להיות בב' אופנים: א) בבחי' "יסוד ובנין". ב) בבחי' "סיבה ומסובב". דהנה אם ב' ענינים הם בבחי' "יסוד ובנין", הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר היסוד (הדבר הא') תוכנו של הדבר הב', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בדרך ממילא נופל הבנין (וע"ד לשון הרמב"ן דלקמן), משא"כ כשהם בבחי' "סיבה ומסובב" הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, ומקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", והיינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בדרך ממילא אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל ממילא, כי אם צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז, כי אופן התקנה היה באופן ד'סיבה ומסובב', ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיותר ב"מנין אחר".

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין", ולכן כשבתלה הסיבה בטל האיסור. ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו, מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"א): "משקים שנתגלו אסרום חכמים, דחיישינן שמא שתה נחש מהם, והטל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר". ומבאר הט"ז: "ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו', דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן, אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצויים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' "יסוד ובנין", ושהטעם היה ה'יסוד' להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור מתבטל האיסור. – וראה קרבן נתנאל על הרא"ש בביצה שם סי' ה סק"ט. ובאנצק' תלמודית ח"ו ערך "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו".]

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין בדין טענינן ליתמי: "זמיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע

מיגו דאי בעי אמר מזויף . . טענינן להו פרוע, אף על גב דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו".

אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנין לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (-מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה 'יסוד ובנין' ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין".

וי"ל שעד"ז הוא בנדון דשבועה: מצד א' אפ"ל שכל מהותה של השבועה היא הטענה, היינו שהוא בבחי' "יסוד ובנין". כלומר: אין השבועה גדר בפ"ע שנתחייב בזה (שהטענה, היות והוא מודה במקצת או יש נגדה עד א', גורמת שיעשה דבר שני, והוא השבועה), כ"א גדר השבועה ויסודה היא הטענה עצמה. כאילו נאמר שאם הוא מודה במקצת או כשיש ע"א נגד טענתו, ואמרים לו שעכשיו צריך אתה ליתן "תוקף" לטענתך. היינו שההודאה במקצת או הע"א מחייב לו לחזור על טענתו אבל באופן של שבועה, ואז נאמן הוא בטענתו. וא"כ הפי' הוא שהשבועה היא הטענה בתוס' תוקף.

לאידך גיסא אפ"ל, שהשבועה היא גדר בפ"ע, בבחי' 'סיבה ומסובב' שהטענה (של מודה במקצת, או אם יש נגדה העדאת ע"א), היא 'סיבה' לזה שהוא חייב עכשיו לעשות דבר שני, לישבע, אבל אין השבוע חזרה על הטענה עצמה, כ"א דבר חדש שנתחייב בה.

וי"ל שבוהו הוא דתלוי האם נקטינן כרעק"א (לחלק בין שבועה להעדאת עדים, שהעדאת עדים הם חלק מהפס"ד ושבועה אינה כן), או לא:

רעק"א ס"ל שהשבועה היא בבחי' "יסוד ובנין" מהטענה, ולכן אין זה חלק מפסק הבי"ד (אף שלפועל פוסקים על פי'), כ"א חלק מהטענה, ואין זה כמו העדאת עדים, שהו"ע בפ"ע, הבא להורות לבי"ד איך לפסוק, והתוס' ס"ל שזהו בבחי' "סיבה ומסובב" להטענה, ולכן גם השבועה אינה חלק מהטענה, כ"א חלק מפסק הבי"ד, ולכן אין לחלק כנ"ל.

והנה ע"פ החקירה הנ"ל יש לבאר סוגיית הגמ' בב"מ (ג, א-ב), דהנה שם אי' "תני ר' חייא מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מק"ו . . ומאי ק"ו . . ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו קנס, אינו דין שמחייבין אותו שבועה . . [ומקשה:]: מה לפיו שכן אינו בהכחשה והזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה והזמה. [ומתריך:] אלא אתיא מעד אחד. ומה עד אחד שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון, אינו דין שמחייבין אותו שבועה. [ומקשה:]: מה לעד אחד שכן על מה שהוא מעיד הוא נשבע, תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע. אלא אמר רב פפא אתי מגלגול שבועה דעד אחד. [ופרשי:]: "אם נתחייב לו שבועה על ידי עד אחד, כדאמרינן, והיתה עליו טענה אחרת שלא היתה מוטלת עליו שבועה, מגלגלין אותה עם שבועה זאת, ונשבע על שניהן . . הרי שעל מה שלא העיד העד הוא משביעין".

[ומקשה:]: מה לגלגול שבועה דעד אחד, שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייבין, ומסיק שילפינן מפיו וע"א על ידי צד השוה שבהן. עיי"ש בגמ' בפרטיות.

והנה במה שרצה ללמוד דין שבועה בהעדאת עדים מגלגול שבועה דעד אחד צע"ק, כי לכאורה מובן בפשטות שאין העד אחד מחייב השבועה על הטענה האחרת, כי אם השבועה היא היא שגוררת השבועה על הטענה האחרת, ואיך קס"ד ליליף מזה? כלומר: בפשטות נראה שבקס"ד חשב שאכן העד אחד מחייב השבועה על הטענה האחרת שהוא לא העיד, ולכן אפשר ליליף מזה שהעדאת עדים ג"כ מחייב שבועה על מה שלא העידו. וע"ז מסיק שאינו כן, כ"א שהשבועה גוררת השבועה על הטענה האחרת, ואי"ז שהעד א' מחייב שבועה זו, אבל קשה לומר כן, כי איך קס"ד לומר שהעד א' מחייב השבועה על הטענה האחרת, והרי אינו מעיד כלום בנוגע לטענה זו.

אמנם ע"פ החקירה בענין שבועה י"ל:

החילוק בין הקס"ד והמסקנה הוא: בהקס"ד חשבו שזהו בבחי' "סוד ובנין", וא"כ השבועה היא היא עצמה הטענה שלו, שנגדה העיד הע"א, וא"כ כשאומרים שהשבועה הראשונה גוררת השבועה על הטענה האחרת, הפירוש הוא שהטענה שלו הראשונה היא היא הגוררת השבועה על הטענה האחרת, ומה הטעם שהטענה הראשונה בכלל חייבת בשבועה, ה"ז לפי שיש ע"א נגדה, נמצא שסוף-סוף העד אחד הוא הוא הגורם השבועה על הטענה האחרת, ולכן אין להקשות "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה

גוררת שבועה" ולא העד, כי סו"ס באמת העדאת הע"א היא היא הגוררת השבועה על הטענה אחרת (כי השבועה הא' היא הטענה שנגדה העיד הע"א).

ובהמסקנא ס"ל שהיא בבחי' "סיבה ומסובב", והשבועה שנתחייב בה ע"י העדאת הע"א הוא גדר בפ"ע, היינו שהטענה שנגדה העיד הע"א – היא "סיבה" שנתחייב לעשות דבר שני (לישבע) כ"מסובב", וא"כ כשהשבועה הא' גוררת השבועה הב', אי"ז שהעד א' גורם השבועה, כ"א דבר שני גורם השבועה הב', ולכן אפשר להקשות ולומר "מה לגלגול שבועה דא"ע שכן שבועה גוררת שבועה", כי השבועה, שהיא גדר בפ"ע (ואינה הטענה שנגדה העיד הע"א), היא גוררת השבועה על הטענה הב', משא"כ בהעדאת עדים רוצה שההעדאה שלהם יחייבו לישבע. [ויש להעמיס זה בל' רש"י, עיי"ש ודוק].

והנה באופן אחר יש לבאר מדוע לא תירצו התוס' כרעק"א לחלק בין שבועה לעדות, שעדות ה"ה חלק מפסק הבי"ד, ושבועה לא, בהקדם מ"ש התוס' (כאן) "דשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאינו יכול משלם, כדמשמע בפ"ק דב"מ גבי ההוא רעיא". והקשה הקצוה"ח (סי' צב סק"י), מהי הסיבה בדבר.

וי"ל בזה בהקדים שמוכח מכמה מקומות שגדר חיוב שבועה אינו סתם שחייב הבע"ד לברר שטענתו היא אמת, כי אם יש ע"ז (גם) גדר תשלומין להבע"ד. כלומר: כמו מי שנתחייב ממון ה"ז שחייב הוא לשלם להתובע, כמו"כ חיוב שבועה ענינה ג"כ שחייב הוא שבועה להבע"ד שלו. כמפורש בשיטה מקובצת בכתובות (פד, א) וז"ל: "שבועה במקום תשלומין עומדת", וכ"כ בשטמ"ק ב"ב (לד, א) וז"ל: "דשבועת עד א' תשלומים נינהו". ומוכרח הוא מהא דתנן (שבועות מה, א) "והשביעית משמטת את השבועה". דאם אי"ז בגדר תשלומין איך נפטר מזה בשביעית. ומוכרח הוא ג"כ משיטת רב (ב"ק קו, א) "מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי, ונשבע, ואח"כ באו עדים, פטור, שנאמר ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שקיבלו הבעלים שבועה שוב אין משלם ממון". ולכאור' אם גדר חיוב שבועה הוא רק שחייב הוא לברר דבריו ע"י שבועה, הנה בנידון דידן יש לנו בירור אחר על ידי עדים, שמה שביירר, כביכול לפני זה היה שקר, ומדוע שייפטר מממון. ומוכרח לומר שהשבועה היא בגדר תשלומין, ולכן ס"ל לרב שהיות והבעלים קיבל השבועה, הרי קיבל תשלומיו, ולכן פטור מלשלם.

וי"ל שזהו סברת הדין של "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", כי כשחייב שבועה הפי' הוא שחייב בתשלומין, אלא שבנדון זה יכול לשלם ע"י שבועה. הנה כשאין לו ברירה זו, נשאר שחייב לשלם לו ממון. ולכן אין נפק"מ מדוע אינו יכול לישבע, לפי

שהוא אשם בזה, או לפי שהמצב הוא כזה (כמו בנסכא דר' אבא), כי אין זה קנס וכיו"ב, כ"א לפי שחייב בתשלומין.

והנה עפ"ז יובן סברת התוס' שבשבעה דרבנן לא אמרי' מתוך שאינו יכול לישבע משלם – כי מסתבר שצריכים להוסיף לזה עוד נקודה, שמת' אמרינן שהשבעה היא בגדר תשלומין רק כשישנו שם פרט מסויים, כמבואר להלן – ובהקדים:

דהנה בנוגע חיוב תשלומין מצינו שיש בזה ב' ענינים: (א) יש כאן "חוב". (ב) צריך לפועל לפרוע חוב זה. ואף שלכאז' זה ענין אחד, מ"מ מצינו שאפשר להפריד ביניהם. וכדמוכח מזה "דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול" (כתובות פה, ב וש"נ). ולכאורה לאחר שראובן המלוה מכר ללוי את החוב ששמעון הלוחה הי' חייב לו, עבר החוב משמעון ללוי, ואיך יכול ראובן למחול חוב שאינו שלו. אלא ראי' שאף ששמעון צריך בפועל לפרוע ללוי, מ"מ החוב עצמו נשאר משמעון לראובן, ולכן יכול ראובן למחול – הרי מפרידים אנו בין מה שצריך בפועל לשלם ובין עצם החוב, שעצם החוב הוא לראובן מבלי שצריך לשלם לו בפועל, והחיוב לשלם בפועל הוא ללוי מבלי שיש לו "חוב" עליו.

וכן נראה ממ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חי"ז ע' 289) בגדר שמיטת כספים, שאין הפי' שע"י שמיטה מתבטל החוב, כ"א שהחוב נשאר, אלא שלפועל אי"צ לשלם (ולכן תנן (שביעית פ"י מ"י) "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו" – הרי א) קוראו "חוב". (ב) "רוח חכמים נוחה ממנו". ואם נתבטל החוב לגמרי מדוע "רוח חכמים נוחה הימנו". אלא שהחוב נשאר, ורק פטור מלשלם, עיי"ש בארוכה).

והנה כמו שהוא בגדר חיוב תשלומי ממון, יש לומר שכן הוא גם בשבעה, שישנם בזה ב' הענינים: (א) מה שיש כאן חיוב שבעה. (ב) מה שצריך לישבע בפועל, ויש להפריד ביניהם (כדלקמן).

ומסתבר שמת' אמרינן שהשבעה היא בגדר תשלומין (ובמקום תשלומי ממון), ה"ז רק כשישנם ב' הפרטים, היינו שיש עליו גם "חיוב שבעה", אבל אם רק צריך לישבע, מבלי שייחשב "מחוייב שבעה", אי"ז בגדר תשלומין.

וי"ל שזהו גדר חיוב שבעה דרבנן, שלא הטילו עליו שהוא "מחוייב שבעה", כ"א שאמרו שהוא צריך לישבע. כי החכמים לא תיקנו תקנות יותר ממה שנצרך להתועלת שרצו, ובנדוד' הי' מספיק להם להצריכו שבעה, ואין להם סיבה לתקן שגם נקרא "מחוייב שבעה". ובפרט עפ"י הידוע מ"ש כמה אחרונים, והובא בלקו"ש בכ"כ מקומות, שאין בכח החכמים לשנות ה"חפצא", ורק בכחם לחייב ה"גברא" לעשות כך

וכך. ולכן אין בכחם לפעול "חפצא" (בשם המושאל) של "מחויב שבועה", ורק בכחם לומר לה"גברא" שצריך הוא לישבע. ובמילא נמצא שמי שצריך לישבע שבועה דרבנא אינו בגדר "מחויב שבועה", כ"א שצריך לישבע בפועל.

ובזה מוסבר מ"ש התוס' שבשבועה דרבנא לא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ולא פירשו למה – כי היות ובשבועה דרבנא אינו "מחויב שבועה", כ"א שצריך לפועל לישבע, אי"ז בגדר (ובמקום) תשלומין, ולכן אין לומר בזה "מתוך שאינו יכול לישבע משלם".

ומדוייק הוא בלשון הגמ' 'הוה לי' מחויב שבועה ואינו יכול לישבע וכל המחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם', שדייק לומר שהטעם שמשלם הרי זה לפי שהוא "מחויב שבועה".

והנה עפ"ז מובן מדוע לא תירצו התוס' כתירוץ רעק"א (שגדר שבועה אינו חלק מפסק הבי"ד), כי לשיטתם היא אכן פסק הבי"ד, שחייב הוא לישבע (כעין "תשלומין") להבע"ד. ואין זה שונה מגדר עדות, ואדרבה, אולי זה יותר מעדות. כי העדאת עדים ה"ה רק סיבה ישרה להפס"ד. אבל השבועה היא היא הפס"ד עצמו, וכ"ש שלא רצתה תורה שפסק הבי"ד יהי' נאמנות להגולן.

אבל רעק"א ס"ל להיפך, שרק הדבר הגורם להבי"ד לפסוק באופן מסוים, צ"ל ע"י אנשים מנוקים מעון, כי אין לפסוק (כלומר שיהי' פס"ד התורה), אם אי"ז ע"י צדיקים גמורים, אבל שבועה אי"ז הפס"ד עצמו, אלא זה כבר התוצאה מסיבת הפסק (ולא שהתורה סומכת עליו מה לפסוק), בזה מספיק אם עכ"פ יש לו חזקת נאמנות לשבועה.



## עדות מתוך הכתב\*

הרב אליהו נתן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

### שיטת התוספות בסוגיין וביאורו

א. גרסינן בגמרא (כתובות כ,א) "ת"ר כותב אדם עדותו על השטר ומעייד עליה אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו. רבי יוחנן אמר אף על פי שאין זוכרה מעצמו".

ומבואר ברש"י ותוספות דגם לרבי יוחנן צריכים שיזכרו את העדות ע"י השטר עכ"פ, אבל אינו נזכר לגמרי, לא, דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם" (לשון רש"י, ועד"ז ממש הוא בתוספות). והתוספות מוכיחים דבר זה מסוגיית הגמרא ביבמות (לא,ב) "גבי מפני מה לא תקנו זמן בקדושין, דקאמר לינחי גבי עדים, אי דכירי ליתו ולסהדו, ואי לא זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי, ואמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם".

וממשיכים התוספות להקשות (בהמשך דבריהם), "וא"ת ואמאי לא מצו חזו בכתבא ולאסהודי הא תנן . . מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים ובא לב"ד ועושין לו קיומו . . וכן . . דאמרין גבי שורף שטרותיו של חבירו פטור מדיני אדם כו', ה"ד אי דאיכא סהדי דידיעי מה הוה כתוב ביה בשטרא נכתוב ליה שטרא אחרינא, אלמא לא חשבין ליה מפיהם ולא מפי כתבם"?!

ומתרצים, דבהא דיבמות הנ"ל "חיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם כאילו זוכרין העדות. אבל ודאי אם היו מעידין שכך ראו בחתימתן, הא לא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנחקרה בבית דין".

ואשר יוצא מזה, דעדים שיש להם שטר תח"י, והם לא זוכרים המעשה בעצמם, הרי אם באים ומעידיים שכך כתוב בשטר, אז אין בעי' בזה, אבל אם מעידיים על המעשה מחמת זה שראו שכך כתוב בשטר, ולא מזכירים דבר זה שראו המעשה בשטר, אז ישנה בעי' בזה מחמת הדין ד'מפיהם ולא מפי כתבם'.

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ולכאורה הרי הדבר צריך הסברה: בשני המקרים הרי מקור הידיעה הוא מאותו שטר, וא"כ מהו הסברת הדברים דזה שלא מזכירים שמקור ידיעתם הוא מהשטר, הופך הדבר להיות מצב של 'מפי כתבם' (בשלמא אם הבעי' היתה בזה ששיקרו בבי"ד – להעיד על הדבר כאילו הם יודעים את זה בעצמם בה בשעה שידיעתם הוא רק שכן כתוב בשטר – אז ניחא, אבל התוספות הרי אמרו שהבעי' היא דין 'מפיהם')?!

ב. אמנם נראה דהביאור 'מונח' היטיב בדברי התוספות (הנ"ל) מדוע ליתא לבעיית 'מפי כתבם' כשמעידים שכן ראו בחתימתן: "דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנחקרה בבית דין".

ביאור הדברים: ידועה הקושיא דלכאורה כל הענין של עדות שבשטר הוה עדות מפי כתבם, ואיך 'עובד' כל עיקר דין שטר? ואחד הביאורים בזה הוא על יסוד הדין דעדות שבשטר הוה 'כנחקרה עדותן בבי"ד':

והיינו דכשמסתכלים על שטר אין הפירוש שעדים החתומים עליו מעידים על מעשה שהי' בעבר, שכן וכך קרה וכו', וכאילו נאמר שאנחנו באים עכשיו לקבל הגדת עדות על מעשה שבעבר – דא"כ באמת הי' בעי' בקבלת עדות זו 'מפי כתבם'.

אלא הפירוש הוא דמסתכלים על 'פסק דין', והיינו על הגדת עדות שכבר התקבלה בבי"ד ונפסקה הדין על פיהם ונמצא דכשדנים ע"פ השטר לא באים עכשיו לקבל עדותן בכלל ('מפי כתבם') על אותה מעשה שקרה בעבר (היינו ההלוואה או המכירה וכיו"ב), אלא השטר מהווה פס"ד שפלוגי חייב לפלוגי מנה וכיו"ב.

במילים פשוטות: השטר אינו מהווה הגדת עדות על דבר שקרה בעבר, ואנחנו צריכים לקבל עדות זו ולדון על פיה, אלא השטר הוה פס"ד ומעשה בבי"ד האומר שראובן חייב לשמעון מנה וכיו"ב.

ואשר לפ"ז מבואר היטיב חילוקם של התוספות: דבמקרה שמעידים שכן וכך ראו בשטר, אז לא דנים בכלל על המעשה שקרה בעבר (היינו ההלוואה וכיו"ב), אלא על הפס"ד שישנה בשטר, אשר בזה ליתא לבעי' של 'מפי כתבם' כנ"ל, אמנם במקרה שלא מזכירים את השטר, ורק מדברים על מה שקרה בעבר, נמצא שהבי"ד דנים על אותו מעשה שקרה, ונמצא דדנים על מעשה שקרה 'מפי כתבם'.

### שיטת הרמב"ם וביאורו של הגר"ח בזה

ג. והנה כתב הרמב"ם (הלכות עדות פ"ח ה"ה) "אחד הכותב עדותו על השטר, או שנמצא אצלו כתוב בפנקסו בכתב ידו פלוני העיד אותי עליו ביום פלוני בכך וכך, אם זכר מעצמו או הזכירוהו אחרים ונזכר מעיד ואם לאו אסור להעיד, שאין זה דומה אלא

למי שאמר לו אדם נאמן פלוני יש לו אצל פלוני כך וכך והעיד הוא שיש לזה אצל זה והוא אינו יודע מן הדבר כלום אלא מפי האחר שמע והעיד".

והיינו שהרמב"ם ביאר דהחיסרון בזה שמעיד מתוך כתבו בשעה שאינו זוכר את הדבר, הוה משום דהוה בגדר 'עד מפי עד', ודלא כדברי רש"י ותוספות בסוגיין (הנ"ל) דהחיסרון הוה מדין 'מפי כתבם'.

והתמיהה מבוארת, דהרי התוספות הביאו כנ"ל איך שכן מפורש בסוגיית הגמרא ביבמות, דהחיסרון בעדות כזו הוה מדין מפי כתבם, אז איך ומדוע שינה הרמב"ם מדברי הגמרא, ע"י השמטת הטעם שמובא שם, והוספת טעם אחר מנפשיה?

וביאר בזה הגר"ח (בהל' עדות לעיל מיניה פ"ג בא"ד) "דשני הטעמים אמת, דאם באנו לדון שעדותו הראשונה שבכתב ידו הוא מביא לב"ד, בזה הוה הפסול משום דהוה מפי כתבם, ואין זה עד מפי עד, כיון דעדות של עצמו הוא שמביא לב"ד, אבל אם נימא דעתה הוא מעיד עדות כשרה על פי מה שנודע לו מהשטר שנחקר בבית דין, זה הוה עד מפי עד, דזה שנעשה שטר ונחקרה עדותן לא חשיבא עדות עצמו, ועל כן הוה עד מפי עד".

וממשיך "ומעתה הרי ניחא הסוגיא דיבמות דקאמרה דהוה מפי כתבם, ואע"ג דכל שטרות דעלמא לא הויין מפי כתבם, דבאמת בשטר איכא תרי דיני, דין תורת עדות שבו, וגם זה דהוה שטר ונחקרה העדות שבו, והעדות ממ"נ בטילה, דמדן תורת שטר שבו הוה עד מפי עד, ובלאו האי טעמא דשטר דהוה כמו שנחקרה עדותן הא הוה מפי כתבם, ועדותן ממ"נ בטלה. ואשר על כן זהו שהביא הרמב"ם גם הך טעמא דעד מפי עד, משום דקשה בהסוגיא דיבמות דבשטרות הא ליכא להך פסולא דמפי כתבם, ועל כן מיישב הרמב"ם דכל עיקר דין שטר דכשר ביה מפי כתבם, הלא זהו רק במה שנחקרה עדותן בבית דין, ולענין לסמוך על זה הוה עד מפי עד".

והיינו דבאמת צריכים לב' ההסברות – 'מפי כתבם' ו'עד מפי עד' – לבאר מדוע לא מהני עדותן: באם דנים לקבל עדותן כאילו מעידים על המעשה שהי', אז ישנה לבעי' של מפי כתבם, ואם דנים לקבל עדותן ע"פ מה שמעידים שכן כתוב בשטר אשר נחקרה עדותן כו', בזה הוה הבעי' של עד מפי עד, כמבואר בדבריו.

**תמיהות בביאורו של הגר"ח וביאור ע"פ דרכו באופו אחר קצת**

ד. אלא דלכאורה יש לתמוה בביאור זה:

א) עצם הרעיון שיש כאן שתי סברות הצריכות לבאר פסולן של העדים להעיד, והגמרא נקטה אחת מהן, והרמב"ם נקט השני, ומשלימות זא"ז, צע"ג לכאורה: והיינו

מדוע באמת נקטה הגמרא סברא הראשונה דוקא, והרמב"ם סברא השנייה? וזה פשוט שהרמב"ם לא 'סמך' ע"ז שיודעים כבר סברא הראשונה מהגמרא, ולכן 'הוסיף' השנייה

(ולא הבנתי מש"כ דהרמב"ם כתב הסברא שלו ליישב מה שהי' קשה בדברי הגמרא ביבמות כו', כאילו שהרמב"ם נכתב כפירוש והסברה על אותה גמרא? והרי הגמרא כן כתב אותה סברא, אז איך כותב הרמב"ם סברא שנייה מחמת הקושי בדברי הגמרא?)

ב) ועוד והוא העיקר, הרי הרמב"ם כותב דבריו לענין "הכותב עדותו על השטר, או שנמצא אצלו כתוב בפנקסו בכתב ידו ..", ולכאורה הרי על פנקסו ליתא דין שטר, ושוב לא שייכת כל הך סברא שנקבל עדותו מחמת זה שמעיד מהשטר שנחקרה כו', דהרי אין כאן שטר שנחקרה וא"כ לפי ביאורו של הגר"ח, לא שייכת כאן הסברא של עד מפי עד, שמזכירו הרמב"ם, אלא דוקא הבעי' של מפי כתבם שבגמרא?

(ולכאורה הרגיש בזה הגר"ח במש"כ בסוף דבריו "וצ"ל דהטעם דעד מפי עד שהזכיר הרמב"ם הוא רק משום שטר, אבל לענין כתב ידו בחדא מתרי טעמי סגי, או דהוי עד מפי עד, או דהוי מפי כתבם". וגם כאן לא ירדתי לדעתו, דלדבריו אין זה רק חדא מתרי טעמא סגי, אלא דוקא הטעם של מפי כתבם נכונה כנ"ל?)

ה. ולכאורה יתכן לבאר הדברים ע"פ דרכו של הגר"ח, אלא בשינוי קל, ואולי יתיישבו בה תמיהות הנ"ל: ונאמר, דאכן יש שני אופנים לדון כאן: א) לקבל עדותן על המעשה שנעשה, והיינו דהם מעידים על אותה מעשה מחמת זה שכך ראו שכתוב בשטר (והוא כאופן הראשון של הגר"ח הנ"ל), ב) לקבל עדותן משום שהם יודעים אמיתית הענין מחמת זה שהם מאמינים לכתב ידיהם שבשטר.

אז באופן הא' ישנה לבעי' של 'מפי כתבם' (בדיוק כמו שביאר הגר"ח), ואילו באופן השני באמת ליתא לבעי' זו, משום שהם מעידים מחמת ידיעתם עצמם, לא שידיעה זו באה להם עי"ז שהם מאמינים להשטר (דהוה בכתב ידם כנ"ל), ובזה הוה הבעי' דהוה כמו עד מפי עד, דגם שני עדים הרי עד הראשון מאמין לשני בשלימות, ומ"מ לא מקבלים עדותו כ"ז שאינו יודעו עכשיו מחמת ידיעת עצמו כו'.

ואם כנים הדברים נוסף ונאמר, שלדעת הרמב"ם הר"ז ההבדל בין המדובר בסוגיא ביבמות להמדובר בסוגיין (בכתובות), ושלכן ביבמות משתמשת הגמרא עם הפסול של מפי כתבם דוקא, ואילו בסוגיין סב"ל, דהפסול הוה דוקא מחמת דין עד מפי עד:

ביאור הדבר: ביבמות מדובר על השטר, והיינו שרוצים אפשרות שיהי' שטר קידושין שיעיד על הזמן של הקידושין (שזוהו נושא הסוגיא שם כנ"ל בתוספות), וא"כ הרי המדובר הוא על העדות שיהי' לנו מהשטר, וא"כ אומרת הגמרא שבמקרה שיעידו מהשטר בלי לזכור העדות ישנה לבעי' של מפי כתבם.

ואילו בסוגיין הרי המדובר הוא על זה שהעד יזכור הסיפור ויעיד - "כותב אדם עדותו על השטר .." - והיינו לא ע"ו שהשטר יעיד (ובפרט שאין עליה תורת שטר בפשטות), אלא שהאדם יוכל להעיד מתוך זה שראה וזכר כו', אז ע"ו אומרים שאם ידיעתו בדבר באה רק מחמת זה שרואה ה'כתב' שלו ומאמין לזה כו' בלי זכירה כעת בהענין אינו אלא כעד מפי עד וכו'.

ומייושב לפ"ו איך ששני הטעמים אינם סותרים זל"ו, וגם מדוע הגמרא ביבמות משתמש עם אחד מהם, ואילו הרמב"ם - ולשיטתו גם סוגיא דידן - משתמש עם השני כמשנ"ת.

### ביאור שונה בשיטת הרמב"ם ובמה פליג עם רש"י ותוספות

ו. אלא דאפילו אם כל סברות הנ"ל נכונים הם, עדיין אינו מבואר בכלל במה פליגי רש"י ותוספות הנ"ל בסוגיין על הרמב"ם בכ"ז:

דהרי רש"י ותוספות ביארו גם בסוגיין דהפסול הוה מדין מפי כתבם (כמו ביבמות), ודלא כהרמב"ם שביאר דהוה מדין עד מפי עד, אז לפי כל ביאור הנ"ל בשיטת הרמב"ם נצטרך לחזור ולבאר באיזה נקודה חולקים עליו רש"י ותוספות, ושלכן מבארים גם כאן דהוה מפי כתבם דוקא?

ז. ואשר לכן נראה להציע ביאור שונה לגמרי בדעת הרמב"ם בזה, ויתיישב גם מדוע ביאר הבע"י בגמרא שלנו באופן אחד (עד מפי עד) אף דביבמות מבואר באופן אחר (מפי כתבם), וגם מדוע רש"י ותוספות לא מסכימים עכ"ז, ומפרשים שגם כאן הוה אותה בעי' כמו ביבמות:

ידוע שיטת הרמב"ם (הל' עדות פ"ג ה"ד) דכל דין שטרות הוה מדרבנן. ובלשונו (שם) "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים, מפיהם ולא מכתב ידן, אבל מדברי סופרים שחזתין דיני ממונות בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לויין ..".

ויודע ג"כ מה שהראשונים והאחרונים הרבו להשיג על דבריו ולפלפל בהם: בראש ובראשונה מעצם ענין הג'ט' שהוא שטר ומהני מדאורייתא (ועד"ז משטר קידושין) כמובן, ועוד ועוד.

ואחד הדרכים בביאור שיטת הרמב"ם הוא (ראה בחי' חת"ס גיטין ב,ב, ועד"ז בחי' הגר"ח הנ"ל, ועוד) דמחלק בין שטרי קנין לשטרי ראייה, והבע"י דמפי כתבם הוה רק

בשטרי ראייה, ושלכן סב"ל ששטרות אלו הוו רק מדרבנן, ואילו שטרי קנין לית בהו בעי' זו ושלכן הוו מדאורייתא.

(ונקודת הביאור בזה בפשטות הוה ע"פ הנ"ל: דהבעי' של מפי כתבם הוה רק לענין שהבי"ד לא יוכלו לקבל ההגדה מפי הכתב, וזה הוה בעי' לענין שטר ראי' שעשוי בכדי שהבי"ד יוכלו לדון על פיו, משא"כ בשטר קנין שאינו עשוי בעיקרו עבור ההודעה לבי"ד אלא להוויית הקנין).

ואשר לפ"ז נאמר דבשטר ראייה הרי לדעת הרמב"ם לא יכולים לומר שישנה לבעי' של 'מפי כתבם' אחרי שבאמת בכל שטרי ראייה ישנה לבעי' זו, ומ"מ תיקנו חכמים לסמוך עליהן.

ומוכן א"כ מדוע הרמב"ם לא הי' יכול לבאר שזוהי הבעי' בזה שמעיד מתוך שטרו שאינו זוכרו, ושלכן הוצרך לבאר דיש כאן בעי' אחרת - עד מפי עד - כמבואר בדבריו.

אמנם כ"ז הוא רק בסוגיין דמדובר בשטרי ראייה. ואילו הסוגיא ביבמות מדברת על שטר קידושין, דהוא שטר קנין והרי שטרות כאלו 'עובדים' מדאורייתא (כמובן), וא"כ לית בהו הבעי' של מפיהם ולא מפי כתבם (דמדאורייתא נחקרו עדותם בבי"ד כו'), ושוב אם יעיד משטר כזה בלי שיזכור אותו כלל, ישנה לבעי' של מפיהם ולא מפי כתבם.

אלא דכ"ז הוא דוקא לדעת הרמב"ם בגדר שטרות. אמנם רוב הראשונים לא סב"ל כן, אלא דכל השטרות (היינו גם שטרי ראייה) מהני מדאורייתא, ובכולהו שטרות נאמר שאין בהן הבעי' של מפי כתבם, וכאילו נחקרו בבי"ד וכו'. ושוב הרי גם בהם יתכן לפרש שהבעי' היא אכן מדין מפי כתבם, וכדברי הגמרא ביבמות. וזהו גם שיטת רש"י ותוספות אצלנו.



## פירוש עד שאינו בדוק בדברי הרשב"א לדעת אדה"ז, ובחילוקים בין תוה"ב וחי' הרשב"א בזה\*

הרב מנחם מענדל מרזוב  
כולל אברכים ביהכנ"ס אנ"ש

בגמ' נדה (יד, א): "אתמר, בדקה בעד שאינו בדוק לה והניחתו בקופסא ולמחר מצאה עליו דם, א"ר יוסף כל ימיו של ר' חייא טימא, ולעת זקנתו טיהר. איבעיא להו, היכי קאמר, כל ימיו טימא משום נדה ולעת זקנתו טיהר משום נדה וטימא משום כתם, או דלמא כל ימיו טימא משום כתם ולעת זקנתו טיהר מולא כלום. תא שמע דתניא בדקה בעד שאינו בדוק לה והניחתו בקופסא ולמחר מצאה עליו דם, רבי אומר טמאה משום נדה ורבי חייא אמר טמאה משום כתם. אמר לו ר' חייא אי אתה מודה שצריכה כגריס ועוד, א"ל אבל, אמר לו א"כ (אתה) אף אתה עשיתו כתם. ורבי סבר בעינן כגריס ועוד לאפוקי מדם מאכולת, וכיון דנפק לה מדם מאכולת ודאי מגופה אתא. מאי לאו בזקנותו קאי הא בילדותו טימא משום נדה שמע מינה".

ובתוס' (יד, ב ד"ה בעד) כתב בפי' עד שאינו בדוק, ד"נראה לפרש, ידיעה שהי' נקי לפני יום או יומים, ועתה בשעת בדיקה נטלתו ממקום המוצנע ולא בדקה העד. אבל אין נראה לפרש שלא הי' בדוק מעולם, דבהא לא הי' רבי מחזיק טומאה ודאי". ועד"ז הביא ברמב"ן בשם התוס', אלא שהוסיף על דבריהם דכל שלא הי' בדוק כלל אפי' לרבי טהורה לגמרי, ולא רק שאינה טמאה ודאי. ודברי התוס' שהביא ברמב"ן הביא ג"כ בר"ן.

ובחידושי הרשב"א ותורת הבית (ב"ז ש"ד) הקשה על פי' התוס' והרמב"ן, דלפירושם ג' נשים שלבשו חלוק כאחד ונמצא כתם דכולן טמאות, אמאי טמאה השני' והשלישית, הרי לגבם הוי עד שאינו בדוק (ראה מש"כ במשמרת הבית דעיקר השאלה הוי גבי השני' והשלישית, והוסיף להקשות גם על הראשונה).

והרשב"א פי' עד שאינו בדוק באופן שונה, אלא שנחלק אדה"ז עם שאר האחרונים בפי' דברי הרשב"א. ולכן נעתיק דברי הרשב"א ואח"כ נבאר הפירושים בדבריו.

(\* לעילוי נשמת הרבנית זוגתו של יבדלחט"א מו"ר הגראי"ב שליט"א)

ז"ל הרשב"א בתורת הבית: "אלא ודאי אחר שהיה החלוק או העד בדוק אצלה מתחלה הרי הן לעולם בחזקת בדוקין, עד שתדע שיצאו מחזקתן שאין תולין לעולם במקרה שאינו ידוע. אלא נראה לי שזה הוא עד שאינו בדוק, כל שהיא נוטלתו ממקום מוצנע שדרכן של נשים להצניע ולהכין להן עדים ואינן מוליכות אותן בשוק ולא מתעסקות בהן בכתמים על הרוב, משום הכי הוה מטמא בהן ר' משום גדה כאילו בדקתו היא ור' חייא חושש לו ומטמא משום כתם". ועד"ו כתב בחידושו (וראה להלן בשינויים שיש בין חידושו לתוה"ב).

ופירושו הכו"פ (סק"צ סק"כ) והסד"ט (סקס"ג) והפרדס רמונים בדברי הרשב"א שכוונתו שעד זה לא הי' בדוק מעולם. וביאר בסד"ט, דרבי מטמא, דאין לומר שמא קודם שהצניעו הי' מלוכלך, לפי שאין דרך נשים ליקח לעדים מן המזדמן בבית, אלא ממה שהוא בחזקת נקי, ור' חייא ס"ל דאפילו הכי אינה טמאה אלא משום כתם, כיון דאיכא למימר מעיקרא הי' בו.

והקשה בסד"ט, דהא לעיל (גבי עד הבדוק, בהוכחת הרשב"א שטהורה גם שם בעגול עד כגריס) כתב הרשב"א בביאור דעת רבי "אמר לי' רבי, בפחות מגריס ועוד אי אפשר לטמא בעד שאינו בדוק, הואיל ומאכולת עשויה להתמעך, אבל יתר מגריס דנפק ליה מדין מאכולת אין אומרין שמא נתעסקה בו בכתמים או עברה בו בשוק של טבחים, לפי שאינו מצוי שיתעסקו בכתמים או שיעברו בשוק של טבחים עם העדים הבדוקים, הילכך בודאי מגופה משוינן לה", ומבואר דלעולם היו העדים בדוקים.

ומתרץ דאגב שיטפא כתבו הרשב"א ע"פ דעתן של תוס' והרמב"ן, אבל דעת הרשב"א עצמו כתב לקמן דאינו בדוק כלל.

אבל אדה"ז כשהעתיק דברי הרשב"א, צירף בהמשך קטע זה שהרשב"א כותב לעיל. ומבואר דעתו דלהרשב"א היו העדים בדוקים פעם, ומבאר אדה"ז שאף שהיו בדוקים מדובר שהסיח דעתו מהם ואינו ידוע מה קרה להן אחר שהצניעם, אלא שאין הדרך ללכת בהם בשוק של טבחים על הרוב, ולכן מטמא רבי, אבל לר"ח כיון שישנה לחזקת טהרה סומכין על המיעוט דאפשר שעברה בשוק של טבחים.

ואדה"ז לומד, שבין להרמב"ן ובין להרשב"א יש לטהר בעד שאינו בדוק יותר מעד הבדוק, כיון שיש כאן חזקת טהרה<sup>21</sup>, אלא שנחלקו במה אפשר לטהר. דלתוס' והרמב"ן

21) כ"ק אדה"ז מבאר יסוד ההיתר של עד שאינו בדוק (סק"צ סקע"א, ולעיל סקפ"ז קו"א סק"ה) על יסוד מש"כ הרשב"א בתוה"ק גבי עד שאינו בדוק "אשה זו בחזקת טהורה עומדת, ועד זה אינו בדוק, אע"פ שבדקה עצמה בו, מספק לא נטמא אותה". והרשב"א לא כתב כן גבי עד הבדוק. וביאר אדה"ז הספק אינו שקול כלל, ושכח לאיסור טפי מלהיתר. והטעם שמקילים הוא כי הספק נולד בעד קודם

יש לחשוש שקרה להן מקרה והגיע להן טומאה, אפי' בהניחו במקום גלוי שבכיו"ב אין חוששים בעד הבדוק ואחר כך הניחם דמבואר דלתוס' טמאה נדה, אבל כאן שונה הדבר כיון שנולד הספק קודם, אבל לרשב"א אין תולים במקרה, וכל שזוכרת שלא היתה אתם בשוק של טבחים אין תולים, אבל היכא שאין זכור לה בודאי שלא היתה שם תולין מחמת החזקה שהיתה שם לר' יוסי וטהורה (ולרבי טמאה כיון שעל הרוב אינה הולכת לשם עם העדים הבדוקים).

ולדעת אדה"ז נצטרך ללמוד בדברי הרשב"א שמה שכתב שכל שהם בחזקת בדוקין הם נשארי' בחזקתן עד שתדע ולא תלינן במקרה שאינו ידוע, היינו שמגיע לשלול שבעי שתדע רק לגבי מקרה שאינו ידוע, אבל לגבי אם שייך חשש שעברה בשוק של טבחים לזה לא בענין ש"תדע" בודאי.

---

בדיקה, וזהו שעה שהיא בחזקת טהרה, משא"כ בעד הבדוק נולד הספק בשעה שהיא בחזקת טמאה, דכשנמצא דם על העד היא טמאה בודאי למפרע משעת בדיקה לולי שנולד ספק זה, ואין ספק זה מוציא מידי ודאי טומאה. משא"כ כשנולד הספק קודם הבדיקה, כיון שהיא אז בחזקת טהרה אי אפשר להוציאה מחזקתה בספק הנולד אז, אפי' כשאינו שקול.

ולעולם זה שמקילין בעד הבדוק זהו בגלל שכיון דלא ארגשה חזקה שלא ראתה מגופה (וכמבואר בארוכה בדברי אדה"ז סקפ"ג סק"ג ובקו"א סק"ב, סקפ"ז סקל"ג וסק"צ סקס"ה), הנה זה מועיל לטהר רק בספק שקול. אבל כאן מדובר בספק שאינו שקול. ולכן הקלנו בעד שאינו בדוק לגבי מה שמקילים בעד הבדוק ואפי' יותר ממה שמקילים גבי כתמים (אלא שעד כמה מקילין, בזה גופא נחלקו תוס' והרמב"ן עם הרשב"א וכדלהלן). וראה בצ"צ (שו"ת יו"ד סקל"ו ס"ב) מה שמבאר בפ"י דברי אדה"ז.

ולכאורה בריטב"א מבואר כשיטת אדה"ז, דזה לשונו: "ענין זה הוא הפך הענין של מעלה, דבהיא דלעיל העד בדוק והספק נפל אחרי כן מפני הירך, ובכאן הספק היה בעד ואח"כ לא נולד לו מקום ספק, ואע"פ כן למעלה אמרו בבי מדרשא טמאה ודאי מפני שצד הגריעותא שבו חמור יותר וקולא דחשש יריכה אינו כ"כ, מה שאין כן בזה דכיון שאין העד בדוק הרי הדבר יותר בחזקת הטר כ"י אינו מועיל כל כך הנגעת העד שבה אח"כ, וזה ברור". ומבואר מדבריו שהסיבה שהקלו כאן הוא לא בגלל שבמציאות כאן יש יותר מקום לתלות, אלא שכיון שהדבר יותר בחזקת הטר, אינו מועיל כל כך "הנגעת העד שבה אח"כ", משא"כ בעד הבדוק שהנגעת העד נולד קודם הספק, אז הוא פחות בחזקת הטר.

אבל האחרונים למדו שבמציאות יש כאן יותר מקום לתלות מאשר עד הבדוק. ודבריהם מלאו להשוות ולהביא ראיות ולחלק במציאות בין הדינים של עד הבדוק ועד שאינו בדוק. ראה סד"ט סקנ"ח, סקס"ב. פרדס רמונים פתיחה לסק"צ החלק ב' (וראה לשונו שם "וכמו דאמרינן אם הניחתו בקופסא קודם שבדקה את עצמה בו דמקרי עד שאינו בדוק כו', כמו"כ נוכל לומר אם הניחתו בקופסא אחר שבדקה את עצמה בו כו' ודא אחת היא ואין שום חילוק בין זה לזה". וכל דבריו בחלק ההוא סובבים על מהלך זו).

ולבד זאת שלדברי אדה"ז אין צריך לדחוק שלעיל כשכתב עם העדים "הבדוקים" מיירי לשיטת התוס' ורמב"ן ולא לשיטתו של הרשב"א עצמו, ישנם עוד כו"כ דיוקים שמיושבים בלשון הרשב"א.

(א) הרשב"א כותב כאן שאינה הולכת בהם בשוק של טבחים על הרוב. לפי הסד"ט קצת לא מובן מה זה נוגע לכאן, שזה אינו לא סיבת רבי לטמא ולא ר' יוסי לטהר. אבל לאדה"ז זהו היסוד להכלל, שזהו הס' לטמא לרבי (כיון שאין הולכות על הרוב), והיסוד לטהר לר' יוסי (כיון שאינה יודעת בודאי שלא הלכה שם).

(ב) בתוה"ב הקצר כותב בשיטת הרמב"ן "אם בדקתו ואחר כך הניחתו ולאחר שעה בדקה בו אין זה עד בדוק שאני אומר כשהניחתו נכתם. ולא נראה לי כן, אלא כל שבדקתו בין היא בין חברתה ולא נודע שנכתם בו כתם מצד אחר כו' הר"ז בחזקת בדוק", ומבואר דפליגי בסברא זו אם אפשר לומר ש"כשהניחתו נכתם" וחוששים לכתם "מצד אחר". וכן מקשה במשמרת הבית על שיטת הרמב"ן "אם נחשו כו' שהגיע להן מקרה מצד אחר", ומבואר דבזה תלוי המחלוקת, דלרמב"ן תולין שהגיע להן מקרה ממקום אחר משא"כ הרשב"א שולל סברא זו, וסובר דאפשר להקל רק אם אפשר שעברה בהן בשוק של טבחים. וכ"ז תואם להפליא את שיטת אדה"ז.

(ג) במשמרת הבית כותב "מה בין מוכין נקיים בדוקים והניחתן ואחר שעה או שתים או אפי' מיום עד לילה תניחם ובדקה בו ולא בדקתו", ומשמע שרק בזה חולק על הרמב"ן, ולפי אדה"ז מובן מאד למה, וכמו שפירש להדיא (סקע"ב) דבזמן כזה זוכרת בודאי שלא עברה בשוק של טבחים. אבל כל שאין ברור לה, גם להרשב"א אפשר לתלות [דדוקא במקרה שהגיע מצד אחר אין תולין, אבל בזה תולין].

ולפי דברי אדה"ז יתפרש מה שכתב בקצר "כל שבדקתו בין היא בין חברתה ולא נודע שנכתם בו כתם מצד אחר ולא העבירתו בשוק של טבחים או בצד העסוקים בכתמים הרי זה בחזקת בדוק", פי' שלא נודע קאי רק על שנכתם בו כתם מצד אחר, ופי' ולא העבירתו בשוק של טבחים, פירושו שיודעת שלא שהעבירתו בשוק של טבחים.

[ולהעיר, שבפרדס רמונים בפתיחה לסק"צ חלק הב' ס"ד הרגיש בחלק מהדיוקים דלעיל, אלא שלומד שלדעת הרשב"א כל שהניחתו לזמן ארוך כבר אפשר לתלות, וחולק על התוס' רק לענין זמן קצר, עיי"ש, ולדעתו זהו בין אם הי' קודם הבדיקה והן אחר כך, אבל אדה"ז מחלק בין חשש 'מקרה מצד אחר' לחשש שעברה בשוק של טבחים ולא אדעתה].

והנה בחידושי הרשב"א ישנם כמה שינויים עיקריים בזה. ועיקר השינוי הוא במה שכשביאר דברי רבי (לעיל גבי עד הבדוק, להוכיח שגם שם טהורה בפחות מכגריס) בסוף בטעם רבי שטמאה מסיים "לפי שאינו מצוי שהעדים המוכנים לבדוק יתעסקו בהן או שיעברו בהם בשוק של טבחין". והשינוי ברור, ששוב לית לן מקור לומר שהעדים שנחלקו בו היו בדוקין פעם.

וכן מה שכותב בהמשך "אלא ודאי מסתברא, דכל שבדקתו לכך אינו יוצא מחזקתו עד שתדע דם זה מאין בא או באיזה דבר היא יכולה לתלותו בידוע, הא סתם אינה תולה". וכאן לא סיים כדלעיל שאין תולין במקרה שאינו ידוע, ולכן קשה לפרש דבריו ששולל רק מקרה שאינו ידוע [שפירושו לדעת אדה"ז שהגיע כאן מקרה מצד אחר, זה נקרא מקרה שאינו ידוע] ומשמע ששולל כל שאין ידוע בודאי שעברה כו'.

וכן להלן כותב בביאור מהו עד שאינו בדוק לשיטתו "דסתם עדים מוצנעים הן במקום שאין מתעסקין בהם בכתמים ואין מוליכתן בשוק, ומשום הכי מטמא בהן ר' משום גדה ור' חייא משום כתם", והשמיט מה שכתב בתוה"ב שאין מוליכתן על הרוב, שמדיוק זה הי' אפשר להבין שסברת ר' יוסי הוא מכיון שעל המיעוט כן הולכות ולכן אפשר לתלות בזה כשאין ידוע שלא הלכה.

ועוד וגם זה עיקר, ואולי העיקר, היסוד לכל סברת אדה"ז להקל הוא בגלל שהרשב"א בתוה"ב הקצר כותב שההיתר הוא מטעם חזקת טהרה של האשה, וכמפורש בדבריו (כמבואר בארוכה בהערה 1). והנה בתורת הבית הארוך, אף שלא כתב הסב' דחזקה, יש לומר שסומך על מש"כ בקצר ושניהם משלימים זה את זה. אבל בחידושי ר' לא כתב כלל סב' זו שהיסוד להתיר לר' יוסי הוא בגלל חזקת טהרתה של האשה, ובגלל שחסר יסוד זה ממילא נופל כל הבנין, וצריכים ללמוד כמו הסד"ט ודעימי' שלדעתם באמת לא צריך להגיע כאן להחזקה של האשה.

ובאמת כל דיוקים אלו הם מצד אחד סיוע ללמוד כדעת הסד"ט, ומאידך מזה ששינה כל זה בתורת הבית זה סיוע גדול לדעת אדה"ז, שבתורת הבית שינה, ולעולם בחידושי סובר כמו שביאר בדעתו בסד"ט (בתוה"ב) אבל בחידושי חזר בו ושיטתו כמו שפירשם אדה"ז.

[ולכאורה צריך לדעת מה קדם, החי' או תוה"ב, דאם תוה"ב קדם, שפיר שייך לומר שמש"כ בסד"ט שלא דק, שכשחזר ושנה משנתו שינה ודק יותר, אבל אם החי' קדמו לתוה"ב, מאוד קשה לומר שאף שבכללות החידושים ותוה"ב הם כמעט אות באות (חוץ משינויים בודדים אלו), קשה מאוד לומר שבפעם השני' שינה ממה שהי' מדוייק לדבר שהוא רק אגב שיטפא, ומוכרח שבתוה"ב שינה שיטתו וכדברי אדה"ז].

ובמאירי כשמעתיק שיטת הרשב"א (בשם גדולי הדור, בד"כ במאירי כשכותב גדולי הדור כוונתו להרשב"א) הלשון שמעתיק גם כתב שאינה הולכת אתם בשוק של טבחים והשמיט התיבות "על הרוב", וכן גם משמע מלשונו שאי אפשר לתלות כל שמסופק לה וכמו שנתבאר לעיל השינוי בזה בין חידושי הרשב"א לתוה"ב, ובמאירי הלשון בזה ע"ד החידושים, שמשמעותן לכאורה כדעת הסד"ט.



# הלכה ומנהג

## הכרזת 'ולמחרתו' בברכת החודש

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון הערה בשולי מכתב כללי מתאריך ר"ח מרחשון תשמ"ג (לקו"ש ח"כ ע' 555).

כדאי לברר מנהג ש"ץ בעלי מסורה בנוסח הכרזת ימי החודש בשבת-קודש ומברכין: מחר חודש, ב' ימי ראש-חודש וכו'. ולהעיר משו"ע חלק אבן העזר סי' קכו ס"ו ובנ"כ. וצ"ע.

והוא סגנון חורג למכתב-כללי, אף כי בהערה לחוד. ונודע לי לאחרונה כי אכן הרקע הוא שהיתה כאן מהדו"ק, בזה הלשון:

ראש חודש מרחשון: נוסח הכרזת הש"ץ בשק"מ (עכ"פ בביהכ"נ ששמעתי אודות מנהגם בזה): ר"ח מ"ח ביום הראשון ולמחרתו ביום השני הבעל"ט. ולהעיר משו"ע חאה"ע סקכ"ו ובנ"כ. וצ"ע.

וביאור הדברים: באותה שנה חלו שני ימי ר"ח מרחשון בימי א' וב' לשבוע. ובשו"ע שם מורה אופן כתיבת תאריך יום א' דר"ח אייר: "ביום שלשים לחודש ניסן שהוא ר"ח אייר". וכתבו שם החלקת מחוקק (ס"ק יח) והבית שמואל (ס"ק יז) שאם כתב רק 'ראש חודש' שאינו פסול בדיעבד. וכוונת ההערה לכאורה היתה לבסס זה שבתאריך המכתב נקרא יום ראשון של ר"ח בשם 'ראש חודש' סתם, מבלי לכתוב שהוא גם "יום ל' לחודש תשרי". ועל זה מביא ראי' מנוסח הכרזת הש"ץ, שאינו מזכיר היותו יום ל' לחודש החולף. ברם, אף בנו"כ בשו"ע שם נראה שרק בדיעבד הכשירו השמטת "ל' יום לחודש"... ועל זה קאי ה'צריך עיון'. [ואכן, במכתב-כללי לשנה הבאה (מופיע בלקו"ש חכ"ד ע' 638) מופיע התאריך: "יום שלשים לחודש תשרי שהוא ר"ח מרחשון", ומציין לשו"ע שם - בלי 'צריך עיון']. כל זה לפי המהדו"ק.

וכנראה ששאלו, שלפי לשון ההערה יש לנקוט בנוסח 'ולמחרתו' בכל ראש חודש של שני ימים. ואילו במנהג הנפוץ: (א) אין אומרים 'ולמחרתו' כאשר ר"ח הוא שני ימים; (ב) כאשר ר"ח הוא ביום א', אז מכריזים שהוא 'מחר' (אולי בהמשך לזה שהפטירו אז "מחר חודש"). ועל זה באה ההערה המעודכנת, ש"כדאי לברר" מנהג

ההכרזה: א) בקביעות של מחר חודש [אם להכריז 'מחר']; ב) בקביעות של ב' ימי ראש-חודש [אם להכריז 'ולמחרתו' בין שני הימים].

סמוך אחר הופעת המכתב הנידון, נרשם (בקובץ הערות וביאורים גליון קנד - פ' נח תשמ"ג) בשם כמה מזקני החסידים, שברוסיא לא נהגו להכריז "ולמחרתו" בין שני ימי ר"ח. ונוסח "מחר" שימש כאשר חל ר"ח ביום א' וב', שאז נהגו לומר: "מחר ביום הראשון וביום השני ..." [וכן כשר"ח הוא רק ביום א'].

אכן בשם הר"מ שוסטערמאן ע"ה - הבעל-קריאה ב'בית חיינו', והוא שימש תמיד כש"ץ גם לברכת החודש - נאמר (ב'התקשרות' גליון תערב), שכן נהגו גם בנוסח "ולמחרתו", אבל רק כאשר חל ר"ח בש"ק ויום א', ואז, בברכת החודש בשבת שלפניו (ביום כ"ג לחודש), אומרים "ולמחרתו" - לאפוקי יום א' שלמחרת השבת בו מברכים, היינו יום כ"ד לחודש. (וכך הורו בסדור 'קורן', נוסח אשכנז).

אופן זה מתאים עם הנאמר בהתוועדות קודש של שבת מברכים אלול, כ"ג מנחם אב, ה'תנש"א (כאן מס' התוועדויות ה'תנש"א ח"ד ע' 158, וכך הוא במקור באידיש בסה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 750):

...שני הימים דראש חודש אלול ... הם "ביום השבת קודש ולמחרתו ביום הראשון"  
(כפי שאמרנו בברכת החודש) ...

דברי רקע אלו נעלמו מהמור"ל בשלחן מנחם אור"ח ח"ב ע' קצג, אשר נתחבט בהבנת הדברים.



## ביאור מנהגנו במקום ההדלקה של נרות חנוכה

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה ע' 456: "ולהעיר ממנהג רבותינו נשיאינו, שהיו מדליקין נ"ח על פתח אחד החדרים ולא על החלון. וראה סוכה (לב, ב) הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא כו"ם".

יודועה השאלה מהו טעמו של מנהג זה, והרי מפורש בגמרא ש"מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ". ובפרט לאור הביאורים שבזה בתורת החסידות, דעינינו של נר חנוכה להאיר דוקא את החושך שבחוץ, ולא כמו נר שבת המאיר בתוך הבית. ונשתדל לבאר הענין ע"פ הלכה בס"ד.

## א

בשבת כא, ב (ופירש"י): "תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ (משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר). אם היה דר בעלייה (שאינן לו מקום בחצר להניחה שם), מניחה בחלון (מבפנים, כנגד חלון) הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה (שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין יז, א), מניחה על שלחנו, ודיו". וה"אור זרוע" (סימן רפג) והר"ן (על הרי"ף ט, ב) העתיקו את לשון רש"י, דעל פתח ביתו מבחוץ היינו בחצרו.

והנה על אף שכתב רש"י "ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר", מ"מ מובן שאם יש בית בלי חצר ופתוח ישירות לרה"ר, מדליק ברה"ר על פתח הבית. שהרי לקמן כב, א: "אמר רבה, נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח", ופירש"י שם: "בחצר או ברה"ר". וכן כתב רש"י בב"ק כב, א. ד"ה בנר חנוכה פטור: "שמצוה להניחה ברה"ר לפרסומי ניסא", וע"כ היינו כשביתו פתוח לרה"ר ללא חצר.

ובזה מתורץ מה שהקשה בחידושי הרשב"א על רש"י: "ואינו מחוור בעיני (מה שפירש שמדליק בחצרו), מדתנן ומייתנין לה בסמוך (כא, ב) 'הניח חנוני את נרו מבחוץ (ונשרף פשתן שנשא גמל בחוץ) החנוני חייב, רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור', מפני שהוציאה ברשות. ואם אין מניחה (מצד הדין) אלא בפנים וזה הניחה בחוץ ממש, למה פטור ומי הרשהו. ואם אתה אומר דוקא בשהניחה כנגד חוץ ולעולם בפנים בחצרו, אם כן אפילו חנוני בכי הא אמאי חייב (בנר רגיל שאינו נ"ח), והלא ניזק ברשות המזיק הוזה, ואדרבה בעל הגמל חייב. אלא מסתברא מבחוץ ממש קאמר".

ותירץ בתוס' הרא"ש: "ומבעל גמל דלקמן אין ראייה דצריך שיניח על פתח החצר, דהתם איירי בחנות שפתוח לרה"ר ואין חצר לפניו" (והרי כן דרך החנויות להיות פתוחות לרה"ר, ולא לחצר). וכ"כ בשיטה להר"ן: "דהתם מיירי דליכא חצר, וע"כ הוצרך להניחה מבחוץ, והכא מיירי בדאיכא חצר וצריך להניחה מבפנים בחצר טפח הסמוך לפתח הבית הפתוח לחצר".

## ב

והנה ביאור זה ברש"י, שבאומרו "ולא ברשות הרבים אלא בחצרו" כוונתו שמדליקים בחצר בסמוך לפתח ביתו, זהו פשטות דבריו. אבל בספר "שבלי הלקט" (לר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא) דיני חנוכה סימן קפה, כתב בשם רש"י: "רבינו שלמה זצ"ל פירש, מניחה מבחוץ משום פרסומא ניסא, ולא ברשות הרבים אלא [בפתחים] שבבתיהן שהן סמוכין לחצר". ולכאורה כוונתו לומר שמדליקין בבית עצמו, ושם גופא בפתח הסמוך לחצר. וכן כתב בספר "תניא רבתי" בדיני חנוכה: "ולא ברה"ר אלא בבתיים הפתוחים לחצר וסמוכין לחצר".

אלא שביאורם זה ברש"י הוא כנ"ל היפך פשטות לשונו, שכתב דמדליק בחצרו ולא בבית. (ושמא יש לומר, שגם שבה"ל ותניא רבתי נתכוונו לזה שמדליק בחצר, ומש"כ "פתח הבית", כי אותו קטע של החצר, הצמוד לבית, נקרא "פתח הבית"). ולכאורה זוהי גם כוונת הבאה"ל סימן תרעא ס"ה ד"ה פתח, שכתב שדעת רש"י היא "דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר".

(ומפורש בפשטות הכתובים, שגם המקום שמחוץ לבית, והסמוך לפתח, נקרא "פתח הבית". והוא בפרשת וירא יט, יא: "וְאֵת־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר פֶּתַח הַבַּיִת הָיוּ בְּסֻגֹּרִים מִקָּטָן וְעַד־גָּדוֹל, וַיִּלְאוּ לְמַצְאֵה הַפֶּתַח").

(והנה ברבינו ירוחם נתיב ט' ח"א פירש בשיטת רש"י הפוך מהנ"ל: "פירש"י מבחוץ, בפתח החיצון הסמוך לרה"ר. אבל הנרות מבפנים", היינו שמדליק בחצר על סף הפתח שמהחצר לרה"ר. והוסיף הריטב"א, שגם רש"י מודה דאפשר להדליק ברה"ר, ורק מחדש שהוא הדין מבפנים החצר בסמוך לרה"ר (וראה גם "חכמת מנוח" כאן). אולם פשטות דברי רש"י "ולא ברה"ר אלא בחצרו" מוכח דלא כריטב"א, אלא דכשיש חצר אין להדליק ברה"ר לגמרי. וראה לקמן עוד ראיות מרש"י ותוס' נגד רבינו ירוחם והריטב"א).

## ג

ובתוס' ד"ה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, חלקו על רש"י, ופירשו דעל פתח ביתו מבחוץ "מיידי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר. אבל אם יש חצר לפני הבית, מצוה להניח על פתח חצר" (מבחוץ היינו ברה"ר. ודלא כרש"י שמניח בחצר על פתח הבית). והתוס' הוכיחו זאת מהא "דאמר לקמן (כג, א) חצר שיש לה ב' פתחים (ממנה לרה"ר) צריכה ב' נרות (משום חשדא דבני מתא. והרי מוכח שפתח החצר

מבחוץ הוא הפתח המצריך הדלקה). ואמרינן נמי (כג, ב) נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים. ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר" (שהרי הוא משותף לשניהם, וכשמניחים משמאלו שפיר דמי דהוי עבור שניהם).

ונחלקו איפוא התוס' עם רש"י להלכה לגבי מי שביתו פתוח לחצר. דלרש"י מניחו בחצר סמוך לביתו, ולתוס' מניחו ברה"ר סמוך לחצרו.

והמאירי מביא הוכחה לשיטת רש"י: "וכן יש מי שפירש מבחוץ, לא ברשות הרבים ממש אלא בחצרו. וראיה לדבריהם ממה שאמרו בפרק כירה (מה, א) מהו לטלטולי שרגא דחנוכה מקמי חברי בשבתא, אלמא שלא היה בו אלא איסור טלטול (מדרבנן). ואלו בחוץ היתה, הרי יש כאן איסור הכנסה (מהתורה) והיאך התיירו". (וראיתו צ"ב, שהרי מדובר שם על שעת הסכנה "מקמי חברי", ואז מדליק בביתו על שלחנו. וראה תוס' שם ד"ה מקמי, וצ"ע).

ומה שהקשו התוס' על רש"י מחצר שיש לה ב' פתחים שצריכה ב' נרות, תירץ בתוס' הרא"ש, שהרי רש"י פירש שם: "שיש לבית ב' פתחים פתוחים לחצר" (שהם הפתחים המחייבים לשיטתו, דלא כתוס' שיש ב' פתחים מהחצר לרה"ר).

וגם מה שהקשו מנר שיש לה שני פיות, אף זה מתורץ לרש"י שפירש שם: "עולה לשני בני אדם, למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד", היינו שני בני אדם הדרים באותו הבית שפתוח לחצר, ומדליקים ביחד בפתח הבית (ולא כתוס' שעולה לשני בני אדם הגרים בשני בתים. וכתב בחידושי מהרי"ט (ר' יוסף מטרנאני, בנו של המבי"ט), דהתוס' לשיטתם כא, ב. ד"ה והמהדרין, "דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו", כלומר דמהדרין מן המהדרין לא עבדי נר לכל אחד אלא רק שהאחד המדליק מוסיף והולך).

(וגם מזה מוכח דלא כרבינו ירוחם והריטב"א הנ"ל. דאם כדבריהם שגם לרש"י מדליק בחצר לפני הפתח לרה"ר או ברה"ר ממש, א"כ למה טרח לבאר שחצר שיש לה ב' פתחים הכוונה מבית לחצר, הרי היה יכול לפרש כתוס' דהכוונה מחצר לרה"ר. וכן למה פירש בנר שיש לה ב' פיות שהיא עולה לשני בני אדם מבית אחד, והרי היה יכול לפרש כתוס' דהכוונה לשני בני אדם מב' בתים, והעיקר שיש להם יציאה אחת מהחצר לרה"ר. וגם עצם קושיות התוס' על רש"י מוכיחות שהם פירשו בדבריו כמו שכתבנו. וראה ב"י סימן תרעא ד"ה ומניחה, שהביא דברי התוס' והמשיך: "אבל רש"י פירש..

ולא ברה"ר אלא בחצרו כו", הרי ברור בדבריו שיש כאן מחלוקת בין רש"י לתוס', וזאת על אף שהתוס' לא הזכירו את רש"י כלל. וכ"כ מהר"ם מלובלין (כאן).

ובכל הנ"ל יובן מה שכתב רש"י ש"אם היה דר בעלייה" פירושו, שיש שם חצר אלא "שאינן לו מקום בחצר להניחה שם". דלכאורה צ"ב בזה, וכי כמה מקום צריך להדלקת נר, ואם יש לבית חצר איך יתכן שלא יוכל להדליק בחצר. והאם אפשר שכל דין זה של גר בעליה מדבר על היכי תימצי רחוקה מאד שאין מקום בחצר להדליק נר (ועוד, שאם אכן אין מקום בחצר, מה יעשה הדר בבית עצמו שמתחת העליה).

אלא שכוונת רש"י לשיטתו, דמאחר שמקום ההדלקה הוא בחצר על פתח הבית, הרי לזה שדר בעליה, ככל שתהיה החצר גדולה ומותרת לשימושו, מ"מ לעולם "אין לו מקום בחצר להניחה שם", כיון שאין מפגש בין פתח ביתו לחצר (משא"כ לבעל הבית).

וראה רש"י (כב, א. ד"ה מצוה להניחה) שכתב בענין טפח הסמוך לפתח, דבלא זה "אין ניכר שבעה"ב הניחו שם". והיינו דצריך להניחה באופן שמי שרואה את הנרות יבין מיד לאיזה בית הם שייכים. וע"כ גם בעליה שאין לה פתח לחצר, אין לו דרך להדליקה רק בבית כנגד החלון. וגם הריטב"א כתב: "הכא מיירי כשהעליה פתוחה לבית, דהשתא כי מנח לה אפתח הבית או על פתח החצר, לא מינכרא מילתא דמשום עליה הוא. ולפיכך מניחה בחלון הסמוך לרה"ר".

#### ד

ויש לומר שמחלוקתם של רש"י ותוס' היא בגדר מצות הדלקת נר חנוכה. דלרש"י זוהי מצות הבית, ואף שבבית גופא צריך להניחה על הפתח מבחוץ, הרי אין זה מעיקר גדר ההדלקה אלא ענין נוסף משום פירסומי ניסא. ולכן כשיש שם חצר אינו יכול להרחיק את הנר כל כך מהבית עד רה"ר, כי בזה מבטל את עיקר המצוה שצ"ל על פתח ביתו דוקא (ורק כשאין שם חצר מדליק ברה"ר, כי זהו פתח ביתו). משא"כ לתוס', הפירסומי ניסא הוא חלק עיקרי בעצם גדר המצוה, ואין ההדלקה מצות הבית אלא מצות החוץ, ולכן ככל שיכול להוציאו החוצה עד לרה"ר, הרי הוא מחויב מעיקר הדין לעשות כן.

וי"ל שרש"י למד זאת מלשון התנא "על פתח ביתו, מבחוץ", ולא אמרו "מבחוץ, על פתח ביתו". כי המצוה היא להדליק בביתו, ורק משום פירסומי ניסא מדליק את ההדלקה של ביתו על הפתח של הבית מבחוץ, אבל זה גופא הוא הדלקה השייכת

לבית ולא הדלקת חוץ. וזהו הענין המיוחד שב"פתח" ביתו, שהפתח הוא הכניסה לבית והוא חלק בלתי נפרד מהבית, והוי כהדלקה בבית ממש.

ולכן מדגיש רש"י שמדליקים בחצר ולא ברה"ר, כי לשיטתו אם יש לו חצר ומדליק ברה"ר אין להדלקה זו שייכות והיכר לבית, ולא קיים את עיקר מצות נר חנוכה. (ואם תמצי לומר, הרי שמרומו זה גם בלשון הברייתא (כא, ב) "מצות נר חנוכה, נר איש וביתו". הרי שמצות ההדלקה קשורה לביתו).

ובזה יובן גם מש"כ רש"י שהדר בעליה מניחה מבפנים כנגד החלון, ולא שמניחה בחלון עצמו. כי מאחר שאינו יכול להדליק בפתח הבית, מפני שאין לו מקום בחצר, חזר חיוב ההדלקה לעיקרו שמדליק בתוך ביתו ממש. אלא שעושה זאת כנגד חלונו לפרסומי ניסא.

ובזה יש לפרש דיוק לשון הברייתא, דבשעת הסכנה "מניחה על שלחנו, ודיו", דלכאורה מה מוסיף בתיבת "ודיו". וי"ל דקמ"ל בזה דלא הפסיד כלום בקיום המצוה, כי הפרסומי ניסא הוא דבר נוסף על מצות ההדלקה, שקיים אותה בשלימות "ודיו", גם כשהניחה על שלחנו.

#### ה

וכן כתב כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חל"ה ע' 318 (הועתק ב"שלחן המלך" ח"ג ע' רסד-ה): "ישנו ענין מיוחד בנרות חנוכה שאינו בשאר נרות. . שאר הנרות אין התכלית בהנרות עצמם כי אם בענין אחר הבא על ידם. והנרות הם אמצעי וטפל להתכלית. וכמו בנרות שבת, תכליתם הוא שעל ידם יהיה שלום בית, וכמו"כ גם נרות המקדש.. וכי לאורה הוא צריך, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. . משא"כ בנרות חנוכה. . התכלית היא בהנרות עצמם. והגם דארז"ל אשר נרות חנוכה הם לפירסומי ניסא, אין הכוונה בזה שכל עיקרם הוא בשביל פרסומי ניסא, כי אם שיש בהם ענין נוסף, שהם גם מפרסמים את הנס. וראיה לדבר, דגם כשמדליק נרות חנוכה באופן שאין בהם פרסומי ניסא, מקיים את המצוה ומברך עליה. . בנרות שבת אשר עיקרם הוא בשביל שלום בית, הנה באם הדלקתן באופן שאינם גורמים שלום בית, אין מקיימים את המצוה. ולכן כאשר ב' או ג' בעלי בתים אוכלין על שלחן אחד ומברכין כל אחד, יש מפקפקין לומר שיש כאן ברכה לבטלה, לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון. וגם אלו שמיישבין המנהג, טעמם הוא, שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה. אבל גם לדעתם לא יברכו שנים במנורה אחת.. אמנם בנר חנוכה הדין בפשטות: נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם. וכן

מוכח גם ממה דאיתא בגמרא שבשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, הרי שגם במקום שאין פרסומי ניסא מברך ומקיים את המצוה. ואין לזה סתירה מהדין דנר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, ופירש"י משום דלא שלטא בה עינא כו' וליכא פרסומי ניסא.. הנה הפירוש בזה הוא, שהגדר דהדלקת נרות חנוכה הוא, באופן כזה שיהא אור המאיר לבני אדם. כדוגמת המנורה שנאמר בה יאירו. [ולכתחלה צ"ל גם באופן של פרסום דוקא]. ולכן אם הדליקם במקום [או בזמן] שאינם בגדר הארה לבני אדם [ולפרסם הנס], אז אין מקיים המצוה". עכ"ל.

ואת אותם הדברים, רק בסגנון אחר, כתב גם הגר"ח פ"ש שיינברג ז"ל בספרו "משמרת חיים" ח"א חנוכה סימן ה': "גבי הדלקת נרות חנוכה ליד החלון, ההידור אינו בעצם המצוה, שהמצוה היא ההדלקה.. אלא התכלית של המצוה היא פרסומי ניסא. וליד החלון ההידור הוא בתכלית של המצוה.. שאין.. הידור חלק מן המצוה אלא הוא דבר נוסף למצוה".

### ו

ומדאיתא להכי י"ל עוד, דלשון הברייתא "נר חנוכה, מצוה כו'", היינו דתיבת "מצוה" נמשכת על כל ג' האופנים. כלומר שבמצות נר חנוכה נאמרו מלכתחילה שלש אפשרויות. וכאילו שהיה כתוב גם על בשעת הסכנה, דמצוה להניחה על שלחנו.

ולאידך גיסא, הרי מלשון זה "מצוה להניחה כו'" (ולא כמו "מצוה משתשקע החמה כו') יש ראייה לשיטת רש"י. כי "מצוה" פירושה מצוה מן המובחר (וראה פנ"י כג.ב. ד"ה אמר רבא: "שאינו עושה מצות נר חנוכה מן המובחר, שצריך להניחה מבחוץ"), היינו שאינו לעיכובא. והרי בלשון זה ממש אמרו גם ד"מצוה להניחה בתוך עשרה" (ואכן הרא"ש ב"ק פ"ו סימן יח, פירש בזה: "מצוה מן המובחר". ולשיטתיה אזיל, שכתב בר"ה פ"ג סימן א' דהלשון מצוה אינו לעכב אלא רק מצוה בעלמא). ועד"ז "מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח", שגם זה אינו מעכב. וראה ב"י יו"ד סימן רפט בדיני מזווה: "דבכל הני אמרינן לישנא דמצוה.. דהיינו למר דמצוה הכי, ואם שינה לא פסל".

וכן מוכח מהרמב"ם שכתב בפ"ד ה"ז: "נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, בטפח הסמוך לפתח על שמאל הנכנס לבית, כדי שתהיה מזווה מימין ונר חנוכה משמאל. ואם היה דר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ונר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום לפי שאינו ניכר". הרי כלל את המצוה

להניחו על פתח ביתו מבחוץ, ביחד עם המצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח. ומוכח דשניהם הם רק למצוה מן המובחר. בשונה מלמעלה מעשרים אמה ד"לא עשה כלום".

וכן מובן גם בלשון הברייתות, שלא הכניסו את המצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ בתוך ה"תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין כו'". כיון שהדין דפתח ביתו מבחוץ אינו מעצם תקנת הדלקת הנר. ואם הדין של "מבחוץ" היה מעצם גדר המצוה, היה זה מופיע בברייתא שנשנו בה עיקרי דין ההדלקה.

## ז

והנה כמה מרבותינו הראשונים קבעו, שלפועל לא נהגו בזמנם להדליק על פתח הבית מבחוץ, אלא בתוך הבית, וזאת אע"פ שאין כבר את הסכנה שהיתה כרוכה אז בהדלקת הנר בחוץ.

דבתוס' ד"ה דאי קבעו עובדה: "דאנו.. מדליקין מבפנים". ובמרדכי (סימן רסו): "ועכשיו שהרגילו להניחה בפנים". ובשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תקמא): "עכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בבתים" (ובזה ביאר שם את הטעם, דאע"פ שיש לו שני פתחים אינו חייב להדליק בשניהם, דכבר אין חשדא "שהכל יודעין שאין מדליקין בחוץ אלא בפנים". וכן מבואר בהגהות מיימוניות (פ"ד ה"ה אות ב'): "אמנם כיון שאין אנו מדליקין אלא בבתים מבפנים ואין כאן פרסום נס כ"א לבני הבית, א"כ כל זמן שאין בני הבית יושנים צריך פרסום נס אפילו עד עמוד השחר". וכ"כ ב"אהל מועד" (לר' שמואל ב"ר משולם ירונדי, שער מו"ק דרך א' נתיב ה'): "ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים, ואע"פ שאינו בשעת הסכנה". וגם "בעל העיטור" כתב בהלכות חנוכה: "ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו, וביאר ב"פתח הדביר" שם: "אף שאין סכנה מ"מ נהגו להניחו על השלחן". ובספר "ארחות חיים" (לר' אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונא בעל הכלבו, הלכות חנוכה סק"ג): "ועכשיו בגלות שאין אנו יכולים לקיים המצוות בשלימות, מניחה על פתח ביתו מבפנים". ואכן ה"אור זרוע" (סימן שכג) התפלל: "והאינדא דליכא סכנה, לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצרות". ולהעיר, דאע"פ שהוא לא מצא טעם להדלקה בפנים בזמנו, מ"מ לא ניסה לשנות את המנהג, וגם הוא עצמו הדליק בבית, כדמוכח מלשונו.

וכן נפסק בדורות מאוחרים יותר גם להלכה. וכמ"ש הרמ"א (סימן תרעא ס"ז): "ומיהו בזמן הזה, שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני ר"ה כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח". וכ"כ גם בס"ח שם: "בזמן הזה שכולם מדליקין בפנים ממש". וביאר המג"א סק"ד את לשון הרמ"א בפנים ממש: "פירוש, שבזמן

הטור היו מדליקין (אף שלא בחוץ אבל עכ"פ) אצל פתח הבית מבפנים, אבל אנו מדליקין בפנים ממש". וכ"כ ה"דרכי משה" בשם מהר"א מפראג. ועד"ז במג"א בסימן תרעה סק"ג. וב"חיי אדם" כלל קנד סי"ב: "אך בזמן הזה שאנו דרים בין האומות, מנהגנו להדליק כל אחד בביתו, ואפילו יש לו חדרים הרבה ופתחים הרבה לחצר ולרה"ר, אינו מדליק אלא בביתו שמשתמש בו כל תשמישיו עם בני ביתו". וגם בקיצור שו"ע (סימן קלט ס"ו) כתב, שרק בזמן המשנה והגמרא היו מדליקים בחוץ, אבל "בזמן הזה שאנו דרים בין האומות, מדליקין בבית שהוא דר בו".

והנה לדעת התוס' שהפרסומי ניסא הוא מעיקר מצות נר חנוכה, אינו מובן כלל, והניחא בזמן הסכנה אכן לא מקיימים המצוה כתיקונה, אבל איך יתכן להדליק בתוך הבית בזמן שאין סכנה. (ובעירובין צא, א. סוכה יד, א: "אין שעת הסכנה ראה"). משא"כ למה שביארנו בשיטת רש"י, שאדרבה ההדלקה שייכת לבית דוקא, וגם בזמן הסכנה כשמניח על שלחנו מקיים המצוה כתיקונה "ודיו", ורק שחסר לו ענין צדדי של פרסומי ניסא, א"כ יש כבר מקום לדון ולמצוא טעמים למה לא החזירו את מנהג ההדלקה בחוץ, הגם שבטלה הסכנה.

## ח

והנה במהותה של הסכנה כתב רש"י: "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם, שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם". ובתוס' ד"ה ובשעת הסכנה: "נראה לר"י, דהיינו מכי אתו חברי (שם אומה של פרסיים) לבבל, כדאמר בפ' כירה (מה, א) מהו לטלטל שרגא דחנוכתא (אחרי שכבה) מקמי חברי בשבתא. וא"ת, דעל השלחן נמי יקחו אותו כדאמר בגיטין (יז, א) רבה בר בר חנה חלש אתא חברא שקל שרגא מקמייהו. וי"ל דאין רגילות כ"כ לחפש בבתים". ובתוס' שם: "מקמי חברי בשבתא, שביום חג שלהם לא היו מניחין נר אלא בבית ע"ז. ומאי דקמבעיא ליה בנר חנוכה טפי מבנר שבת משום דלצורך אכילה היו מניחים להם.. (וצ"ע מתוס' לעיל יא, א. ד, ה, ולא, שהחברים הגיעו לבבל רק בזמן ר' יוחנן האמורא). א"נ אומר ר"י, דשעת הסכנה דלעיל לאו סכנת חברים קאמר, אלא סכנת גזירה שגזרו שלא להדליק נר חנוכה". וההכרח של ר"י לומר דהוי סכנה ממש, כי לשיטת התוס' ההדלקה בחוץ היא מעיקר המצוה, ואיך נדחית מפני סכנת כיובי הנר וכיו"ב, וע"כ שהיתה סכנה ממש להדליק בחוץ. וכ"כ המאירי: "ובשעת הסכנה, ר"ל שמד, שאין מניחים את ישראל לעסוק במצוות" (וביאר הב"ח, דעל אף הסכנה צריך להדליק על שלחנו, שהרי בשעת השמד אפילו על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור. והקשה ע"ז בחידושי הגרעק"א, מהא דקי"ל ביו"ד סימן קנו דזהו דוקא במצוות ל"ת, משא"כ במ"ע כנר חנוכה שהיא מ"ע מדרבנן).

ור' נסים גאון שם כתב: "שמענו, כי בימי החברים פרסיים, היו חברים מחזרין בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות, ולוקחין מכל בית נר. והיה צער גדול לישראל מזה המעשה, מפני שהיו מוליכים את נרותיהם לע"ז".

אולם הריטב"א כתב: "בשעת הסכנה מניחה על שלחנו. פי' לא סוף דבר סכנת נפשות, דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג.. אלא אפילו סכנת צער או איבה, כמו בצרפת. ולכן פרש"י ז"ל כאן דהיינו מפני הפרסיים שלא היו מניחין להדליק נר בשום בית ביום ידוע של אידם.. ולפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל שכשנושב רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו".

וב"ערוך השולחן" שם סכ"ד: "והנה עתה אין אנו מדליקין בחוץ. ואף שאין סכנה אצלינו, מ"מ כמעט הוא מהנמנעות, מפני שבכל המדינות שלנו ימי חנוכה הם ימי סגיר גשם ושלג ורוחות חזקים, וא"א להניחם בחוץ אם לא להסגרם בזכוכית. וכולי האי לא אטרחוהו רבנן.. ולכן כולנו מדליקין בבית".

ובשו"ת "ישכיל עבדי" (הראשל"צ הגר"ע הדאיה, ח"ז סימן מו): "מכיון שאנו טמועים בין האומות ויש עוברים ושבים מן הגוים לרוב, הרי יש חשש שהעוברים ושבים יכבו אותה ואין כאן פרסום. ולכן נהגו הכל להדליק בפנים". וראה מגילת תענית פ"ט דאם מתייראין "מן הלצים" מניחה בביתו על שלחנו.

וא"כ יש כמה מצבים שבהם מדליק בביתו על שלחנו: (א) כשגזרו שלא להדליק נר חנוכה, שזוהי סכנת נפשות ממש, ועד"ז בגזירת שמד על קיום המצוות בכלל. (ב) כשהיו הפרסיים נוטלין את הנר הדולק ביום אידם, או עוברים ושבים שמכבין את הנר, דהחשש הוא מביטול המצוה. (ג) סכנת איבה וצער, ופחד מהלצים. או צער מכך שהיו נוטלין הנרות לע"ז. (ד) סכנת רוחות וגשמים שיכבו את הנר.

ומאחר שלדעת רש"י גם סכנת החבר שיטול את הנר הוי סכנה מפני ביטול המצוה, א"כ גם סכנת ביטול המצוה ע"י הרוח או ע"י הכיבוי מהעוברים ושבים, הוי סיבה מספקת שלא לנגוע במנהג הקיים ולהמשיך להדליק בפנים על שלחנו. וכאמור לעיל, שלרש"י זהו עיקר המצוה להדליק בביתו. (ולהעיר מלשון הרמב"ם שלא כתב "בשעת הסכנה" אלא "בימי הסכנה", שבזה כלל סכנות שונות בתקופות שונות).

וע"פ כל הנ"ל יש לומר, דלאחר ההקדמה הנ"ל שלשיטת רש"י מלכתחילה עיקר מצות ההדלקה בבית, וכשמדליקה על שלחנו קיים את עיקר המצוה, ודיו. הרי מפני

כמה טעמים לא מלאם לבם של רבותינו הראשונים והפוסקים שאחריהם, להחזיר את המצב לקדמותו ולהורות להדליק בחוץ בזמן המשנה והגמרא:

(א) דאפילו אם במקומם עתה אין סכנה, אבל בינתיים התפזרו ישראל בין עמים שונים ומשונים, ובודאי שבמשך כל הדורות היו גזירות על הדת, או צער ואיבה, עכ"פ בחלק מהמדינות (וראה "דרכי משה" כאן: "ויש נוהגים להדליקה בפנים, משום דשכיחי גנבים", והיינו דגם זה בזמן הסכנה איקרי). ולכן לאחר שכבר נקבע המנהג להדליק בפנים לא רצו לשנותו, כאשר השינוי לא יכול להתקיים בכל עם ישראל.

(ב) מפני שרוחות וגשמים המצויים בימי החנוכה, גורמים לכיבוי הנרות, ולא לכל אחד יש עששית להגן מהרוח והגשם, והוי כשעת הסכנה. ולכן לאחר שכבר הורגלו להדליק בפנים לא היה כח לחכמי ישראל לשנות זאת (מה שהיה גורם בהכרח, שכל אחד יצטרך להשיג עששית סגורה וכו'. וראה לשון הגמרא כא, סע"ב: "ודילמא אי מיטרחא ליה טובא, אתי לאימונעי ממצוה").

(ג) דלאחר שכל ישראל קיימו במשך שנים רבות בזמן הסכנה את הדלקת הנרות בתוך הבית, ובוה קיימו את עיקר מצות ההדלקה (כנ"ל בדעת רש"י), הרי לא רצו הראשונים לעקור הארה גדולה זו מתוך הבית.

#### ט

והנה בשו"ע שם ס"ה: "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו. ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר. ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים. ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה, מניחו על שלחנו ודיו". ומש"כ דאם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר, הרי זה כשיטת התוס' כמ"ש בביאורי הגר"א כאן. וגם הבאה"ל ציין: "ר"ל ושלל כדעת רש"י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר". (וראה זה פלא, שהמחבר השמיט לשון הגמרא "מצוה להניחה", כיון שקאי בשיטת התוס', דעל פתח ביתו מבחוץ הוא חוב מעצם חיוב הדלקת הנרות). אמנם לכאורה מאחר שהרמ"א לא העיר בזה כלום, משמע שגם הוא פסק כתוס'.

אבל זה אינו, שהרי הבאנו לעיל ריבוי מקומות שכתב הרמ"א שעכשיו נהגו להדליק בפנים, וא"כ אין אפשרות שיביא את דעת רש"י שמדליק בחצר על פתח הבית, כי גדולה מזה כתב, שמדליקין בפנים ממש. וזה הוא לשיטת רש"י דוקא וכנ"ל. משא"כ המחבר, שלא הזכיר כלל מנהג זה להדליק בפנים (הגם שהביאו בב"י בשם המרדכי),

ברור שס"ל דאף שאכן נהגו כך, אבל הוא מנהג של טעות, כי להלכה רק בזמן הסכנה יש לנהוג כן.

י

והנה עוד טעם עיקרי יש לומר למנהג ההדלקה בתוך הבית, אע"פ דליכא סכנה. והוא ע"פ מש"כ בשו"ת הריב"ש סימן קיא: "המנהג הזה להדליק בבהכ"נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו, שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ.. וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא. ואף על פי שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים מברכין עליו.. ומ"מ באותה הדלקה של בהכ"נ אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל א' בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו".

ועד"ז במחזור "מעגלי צדק" (לרבי בנימין ב"ר מאיר הלוי אשכנזי מנירענברג), וז"ל: "נהגו להדליק נרות של חנוכה בביהכ"נ, מאחר שאין אנו יכולין להדליק ברשות הרבים לכל הפחות אנו מדליקין תוך ביהכ"נ לפרסום, והם ג"כ לזכר הנס שנעשה בביהמ"ק, והביהכ"נ הוא מקדש מעט". (וכן הוא בשו"ת מהרי"ק).

ועפ"ז י"ל, דכאשר פסקו הסכנות מהגויים, היה זה כבר לאחר התקנה של הדלקת נרות בביהכ"נ, ובהן פותרים את הצורך בפרסומי ניסא, וכבר אין צורך להדליק על פתח ביתו מבחוץ. (ומה גם שאכשור דרא, ומדליקים לפרסומי ניסא מנורות גדולות בחוצות הערים, והרי יש בזה הרבה יותר פרסום מאשר על פתח ביתו מבחוץ).

יא

עוד יש לומר בזה, דהנה בזמן המשנה והגמרא, היו הבתים בני קומה אחת, ולכל היותר בית ועליה. אבל לאחר מכן, התחילו לבנות בנינים של כמה קומות, ובאופן שיכולים להיות עשרות משפחות בבנין אחד. ואז מדינא דגמרא כמעט כל הדיירים בבנין זה צריכים להדליק על החלון או כנגד החלון. והנה הגובה הממוצע של כל קומה הוא ז' אמות בערך, וא"כ החל מהחלון של קומה שלישית או רביעית, הרי מקום הנרות הוא למעלה מכ' אמה מרה"ר.

וכתב הטור סימן תרעא: "אם הניחה למעלה מכ' אמה, אפילו בדיעבד לא יצא. דלא שלטא ביה עינא וליכא פירסומי ניסא. וכתב ה"ר יואל הלוי דוקא כשמניחה בחוץ, אבל כשמניחה בבית, אפילו (אם העליה היא בגובה של) למעלה מעשרים אמה (מרה"ר) כשירה. כדאמרינן גבי סוכה, אם דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מכ' אמה כשירה, דשלטא ביה עינא". והטור חולק ע"ז וכותב: "ונ"ל שאין הנידון דומה לראייה, דהתם בעינן שתשלט עינו בגג, וכיון שמחיצות מגיעות לגג על ידם ישלוט עינו בגג. אבל הכא שצריך שישלוט עינו בנרות, כיון שהוא למעלה מכ' דלא שלטא ביה עינא, מאי נפקא מינה בגג שהוא עדיין למעלה ממנו, בשבילו לא שלטא ביה עינא טפי".

וברמב"ם ה"ז כתב הדין דפתח ביתו מבחוץ, והמשיך באותה הלכה דהדר בעליה מניחו בחלון הסמוכה לרה"ר. ומסיים, דהמניח למעלה מכ' אמה לא עשה כלום. הרי ברור מסדר הדברים שגם הדר בעליה אינו יכול להניחה למעלה מכ' אמה.

אבל בחידושי הריטב"א: "ואם דר בעליה, מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. פירוש וסתמא קאמר, אף על פי שהיא גבוהה לבני רשות הרבים למעלה מעשרים אמה. דבדידיה משערינן, כיון דלא איפשר אלא בהכי וכדאמרינן".

ולהלכה פסק הפר"ח: "דבר ברור הוא שאם החלון למעלה מעשרים אמה, שמניחה על פתח ביתו". ובמחה"ש סק"ו כתב: "ועשרים אמה ודאי מודדים מקרקע רשות הרבים ולא מקרקע הבית, דהא טעמא דלמעלה מעשרים לא יצא, דלא שלטה ביה עינא, ובעינן שישלוט בו עין בני רשות הרבים. ומיהו לדידן דעיקר הכירא לבני הבית, סגי אי הוא למטה מעשרים מקרקע הבית. ומכל מקום אפשר גם לדידן בגבוה חלון יותר מעשרים מקרקע רשות הרבים, עדיף טפי להניחו סמוך [לפתח] ובטפח הסמוך למזוזה, כיון דלמעלה מעשרים ליכא הכירא לבני רשות הרבים, ולבני הבית עדיף הכירא דיידהו סמוך לפתח".

וכן פסק ב"תשובות והנהגות" (ח"ב סימן שמב): "ומיהו אם גר למעלה מעשרים אמה אין בזה היכר לבני רה"ר, ואף שיש שכנים ממול, זה לא מספיק, שחז"ל תיקנו ההיכר לבני רה"ר דוקא. ולכן אם החלון למעלה מעשרים כמו שמצוי כאן בשכונתינו, נראה שעדיף להדליק בביתו בדלת, שההיכר לבני ביתו, ויקיים דין פחות מעשרה עם מזוזה בימין ונ"ח משמאל, ויוצא בזה עיקר המצוה כהלכתה".

וכתב כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות הנ"ל: "והנה כמה מאלו [הדרים בעליה] המדייקים להניח בחלון דוקא - יצא שכרם בהפסדם", ומביא את מחזה"ש הנ"ל לגבי

החסרון דלמעלה מכ' אמה. ומוסיף: "גם כשהחלון הוא למטה מכ' אמה, רוב המגורות שבימינו עשויים בדפנות שמסתירים על הנרות. וממה נפשך: אם הנרות הם לצד רה"ר, הרי בני ביתו לא יראו את הנרות, ובאם הנרות הם לצד הבית, הרי אינן נראים לבני רה"ר. ומכיון שבאופן זה, גם כשמניח בחלון ליכא היכרא לבני רה"ר – הרי עדיף טפי שיניחם בפתח".

וע"פ כל זה, יתוסף לנו ביאור נוסף, למה לא רצו רבותינו הראשונים להחזיר את מקום הדלקת הנרות על פתח ביתו מבחוץ, כשבטלה הסכנה. ויש לומר דכיון שאז כבר גרו רוב בני ישראל בעליה, שעליהם להדליק בחלון, ומהם רבים שחלונם היה למעלה מכ' אמה (וגם צורת המגורות היתה כזו שהדופן מסתירה על הנרות, כנ"ל), הרי בין כה וכה לא ירויחו בזה פרסומי ניסא לבני רה"ר, ולכן העדיפו להשאיר המצב במתכונתו ולהאיר לבני ביתו.



## כתובה שנשרפה ויש העתק כתובה

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

בעקבות השריפות רח"ל שארעו לאחרונה בארץ הקודש, התעוררה שאלה אצל כמה וכמה, כיצד ינהגו בני זוג אשר יחד עם שאר תכולת הדירה שעלתה בלהבות נשרפה גם כתובת האשה, האם רשאים לדור יחד עד שיכתבו כתובה חדשה, והאם ניתן לסמוך בינתיים על 'העתק הכתובה' השמור בארכיון הרבנות הראשית כנהוג בארץ ישראל.

### א. האיסור לשהות בלא כתובה

במשנה כתובות (נד, ב) איתא: "רבי מאיר אומר, כל הפוחת לכתולה ממאתיים ולא למנה ממנה בעילתו בעילת זנות". ובגמרא בבא קמא (פט, א): "רבי מאיר היא, דאמר אסור לו לאדם שישהא את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, וטעמא מאי כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה". "אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו" (כתובות נז, א, וברש"י ד"ה זו).

דברי רבי מאיר נפסקו להלכה בשלחן ערוך ריש הלכות כתובות (אה"ע סי' סו  
 ס"ג): "אם כתב לה כתובה ונאבדה כו' צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור  
 לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה".

בפרטי האיסור לשהות עם אשתו בלא כתובה נחלקו המחבר והרמ"א – לשיטת  
 המחבר (שם ס"א) "אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה", ולדעת  
 הרמ"א "יש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה ובלבד שלא יבעול".

האחרונים ביארו שמחלוקת המחבר והרמ"א מתבארת היטב על פי דיוק  
 הלשוניות בגמרות דלעיל – בבבא קמא מבואר ש"אסור לו לאדם שישאה את אשתו  
 אפילו שעה אחת בלא כתובה", משמע שגם ייחוד לבד נאסר, וכך הבין המחבר. לעומת  
 זאת מלשון המשנה בכתובות "כל הפוחת לכתולה כו' בעילתו בעילת זנות" משמע  
 שהייחוד – בלא ביאה – מותר אף בלא כתובה, וזוהי דעת הרמ"א.

על כן במקרה שנשרפה הכתובה, יוכלו בני אשכנז לסמוך על שיטת הרמ"א  
 ולהתיר הייחוד עד שיכתבו כתובה, ולבני ספרד יש להחמיר כדעת המחבר שלא  
 להתייחד כלל עד שיכתבו כתובה חדשה.

### ב. שמירת 'העתק כתובה' אצל הרבנות

והנה הרבנות הראשית לישראל הנהיגה שבכל חופה שעורכים רבנים מסדרי  
 קידושין – כותבים לכתחילה שתי כתובות ומחתימים את העדים על שתיהן, עותק  
 אחד נותן החתן וכלה ועותק נוסף נשמר בארכיון הרבנות. בנידון דידן שהכתובה שביד  
 האשה נשרפה, יש לדון האם יכולים בני הזוג לסמוך בינתיים על הכתובה השמורה  
 אצל הרבנות ויהיו מותרים לשהות יחד.

אמנם, ראשית יש לדון בעצם כשרות כתובה שנעשה לה 'העתק'. בשו"ע (חו"מ  
 סי' מא ס"א) נפסק: "מי שבלה שטר חובו והרי הוא הולך להימחק מעמיד עליו עדים  
 ובא לבית דין והם עושים לו קיום כו'. כיצד מקיימים שטר זה, כותבים שטר אחר  
 ואומרים אנו בית דין פלוני ופלוני ופלוני הוציא פלוני בן פלוני שטר נמחק לפנינו כו'.  
 ויש מי שאומר שצריך לכתוב בקיום שקרעו השטר הראשון, דאם לא כן פסול הוא  
 דחיישינן שמא ילך לבית דין אחר ויעשו לו קיום אחר ויגבה ויחזור ויגבה". וביאר  
 התומים (ס"ק ה) על פי הש"ך: "אם לא נקרע באמת פסול הוא, דיכול לגבות פעמיים".  
 וראה נתיבות (ביאורים ס"ק ד) שהגירסה הנכונה בש"ך היא "פסולין". כלומר, כל שטר  
 כפול שאפשר לגבות עם כל אחד מעותקיו – שני העותקים פסולים. וראה בהמשך  
 דברי השו"ע הנ"ל (ס"ג) ש"אין לבית דין לכתוב העתקת שום שטר אם לא יראו שיש

בו צורך", וביאר הסמ"ע (ס"ק יט) שהוא מחמת החשש הנ"ל שמא "יגבה תחילה כו' ואח"כ יחזור לגבות". לפי זה, לכאורה עצם הכנת 'העתק כתובה' בחתימת עדים פוסלת גם את הכתובה המקורית, מחשש שמא תתבע האשה מבעלה את כתובתה פעמיים.

אכן, בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' שצה) כתב שבזמננו החשש שהאשה תגבה פעמיים באמצעות שתי הכתובות רחוק מאוד. כי אם יתגרשו, הרי כבר תיקן המהר"י מיניץ (הובא בסדר הגט שבשו"ע אה"ע סו"ס קנד ספ"א) שקודם הגירושין "ישאל הרב אחר הכתובה ושתחזור לבעל הכתובה או תמחול לו כדי שלא יבואו אחר כך לידי קטט מחמת הכתובה". כלומר, בתי הדין דואגים לסדר את תשלום הכתובה לפני הגירושין, לכן אין חשש כלל שלאחר הגירושין תבוא אשה לתבוע שוב את כתובתה. גם אם האשה תתאלמן מבעלה – לא תוכל לתבוע מהיורשים את כתובתה ב' פעמים, כיון שתיכף כשיפרעו לה את הכתובה היא תיתן להם שובר וקבלה שהתקבלה.

טעם נוסף מדוע אין לפסול כתובה שעשו לה 'העתק' מדין שטר כפול, כתב הגרז"נ גולדברג (תחומין חכ"ו עמ' 145) וז"ל: "הש"ך חו"מ מא, יא כתב – 'ונראה דגם הרא"ש וב"י לא מיירי אלא לכתוב שטר אחר שלא בידיעת הלווה, דבכהאי גוונא איכא למיחש שמא ימצאנו ויתבענו תחילה בגוף השטר, והלווה לא יזהר בו, ואח"כ יתבענו בשטר האחר כו', אבל הרשב"ם והרמב"ם ופוסקים הנ"ל מיירי כשמודיעים ללווה, אז כותבים שטר אחר בנאבד בעדים'. ובנתיבות המשפט בביאורים שם ס"ק ז כתב – 'אמנם העיקר כהתומים, דאפילו בנאבד בעדים אין כותבין אחר, דאין לסמוך על מה שכתב הש"ך שמודיעין ללווה וממילא כשיפרע יכתוב שובר, דהא מכל מקום איכא למיחש שיגבה שלא בפניו או מיתומים בגוף השטר קודם, והן לא ידעו ויפרעו בלא לקיחת שובר'. לפי כל זה קשה, אם כן איך כותבים 'כתובה דאירכסא'? ויש לאמר, שאפילו לדעת התומים שגם כשהודיעו ללווה אין כותבין שטר אחר, כל זה כשאין הלווה מסכים, שאז חוששים שמא יגבה מיורשים פעמיים; אבל כשהלווה מצוה לכתוב שטר אחר או כתובה אחרת, אין לחשוש שמא עושה קנוניה על הלקוחות, שהרי בידו להתחייב מחדש ולגבות מלקוחות כדין ולא שביק התיירא ואכיל איסורא כו', כל שהלווה מסכים לכתוב שתי שטרות או שתי כתובות, אין לנו לחשוש שמא יגבו מהלקוחות". כלומר, השו"ע שפסל שטר כפול, דיבר בגוונא שהמלוה עושה זאת מדעתו, אבל כאשר הדבר נעשה בידיעת הלווה ובהסכמתו, לכולי עלמא השטרות כשרים. והוא הדין בנידון דידן, מאחר וכתביבת שתי הכתובות נעשית בידיעת ובהסכמת הבעל – אין בכך פסול.

וראה עוד ברמ"א (סי' מא ס"ג) שכתב בשם הרא"ש: "אין מטפיסין שום שטר ללא צורך". כלומר, אין לבית הדין לעשות 'העתק' משום שטר ללא סיבה. ובמקור הדברים בתשובת הרא"ש (כלל סח סי' כא) ביאר בטעם הדבר: "בית דין שיכתבו טופס לשטר שלם הבא לפניהם טועין הם, דלא ניהא ליה לאיניש דליפשי שטרי עילויה, דמי ששומע או רואה שכותבים שטר על פלוני אינו יודע מה שטר הוא וזילי נכסיה". מבואר מדברי הרא"ש שהטעם שאין לעשות 'העתק' לשטר (שאינו עומד להימחק), הוא לטובת הלווה שלא ירבו עליו שטרות וייצא עליו שם של בעל חוב. ומובן ופשוט שסברא זו אינה שייכת בנידון דידן בכתובה, כי כתיבת 'העתק הכתובה' נעשית בהסכמת הבעל, ויש בה גם משום טובתו – שיוכל לסמוך עליה במקרה בו אבדה הכתובה המקורית שלא תיאסר עליו אשתו עד שיכתוב לה כתובה חדשה.

וראה ספר נהר מצרים שאצלם נהגו לכתוב 'העתק כתובה', והיו מקפידים למנוע חשש גבייה כפולה בדרך זו: "ואם חס ושלום באה הכתובה לידי גובינא מסיבת גירושין או אלמנות חס ושלום, אחר שנקרעה הכתובה העיקרית אנחנו כותבין על הע[1] תק שבפנקס שהכתובה העיקרית נקרעה מסיבה כך וכך וגם זה הע[1] תק אינו שוה עוד למאומה ומותחין עליה קו להודיע פסלותה". וכבר מצאנו כעין זה בשו"ע (סי' מא ס"ג): "ואם הלוה במדינת הים והמלוה חושש שלא יוליך שטרו בידו שמא יאבד לו בדרך, יבא לבית דין וכותבים לו אחר, והוא מניח שטרו ביד בית דין שבעירו, ובית דין שבמקום שהלוה שם יודיעו לבית דין שבמקום המלוה שהוא נפרע מחובו, וקורעים השטר הראשון שבידם". כלומר, כאשר יש צורך ליצור 'עותק' של שטר חוב מסוים, בית הדין דואג לוודא שכאשר החוב ייגבה באמצעות אחד העותקים, יבטלו תיכף גם את העותק השני על מנת שלא יצא מכשול של גבייה כפולה.

ואם תאמר, גם אם לא נפסלו שתי הכתובות מחמת ה'העתק', לכאורה יש לפסול עכ"פ את הראשונה, על פי המבואר בשו"ע (חו"מ סי' רמ ס"ב) בדין שני שטרות שוים היוצאים על שדה אחת ש"ביטל שטר השני את הראשון ואין לו אחריות אלא מזמן שני". ולכאורה הוא הדין כאן, הכתובה שידוע לנו שנחתמה אחרונה, דהיינו 'העתק הכתובה' המיועד לשמירה ברבנות (והיא כידוע ניכרת בצורתה השונה מהכתובה המקורית, שהמקורית מודפסת בדרך כלל על נייר משובח ומקושט, ואילו ההעתק מודפס על נייר פשוט יותר), מבטלת את תוקפה של הכתובה המקורית?

אין זו קושיא, דכבר כתב הסמ"ע (שם ס"ק א) שזה ששני שטרות היוצאים על שדה אחת מבטל האחד את חברו, היינו דוקא אם "אין לנו לומר שום טעם למה חזר וכתב לו השני כו', אבל אם נוכל לומר שליפות כח הלוקח או המקבל בשום דבר כתב שטר השני – שניהן קיימין". והוא הדין כאן, כולי עלמא יודעים שכתבת 'העתק

כתובה' אינו כדי לבטל את כוחה של הכתובה המקורית אלא להיפך – לייפות את כוחה ואת כוח האשה למקרה שהמקורית תאבד.

ומכל מקום, על מנת להסיר כל חשש של גבייה כפולה ופסילת הכתובות מדין שטר כפול – נוהגים הרבה רבנים מסדרי קידושין בארץ ישראל לכתוב בתוך שטר העתק הכתובה את המילה "העתק" בכתב גדול וברור, כדי לשלול אפשרות גבייה על פי העתק זה. והיסוד לזה הוא בדברי הרמ"א (סי' מא ס"ג): "וכל שטר שמטפיסין, מעתיקין אותו אות באות משטר הראשון, וכותבין שהוא העתק". וביאר הסמ"ע (ס"ק כז): "רצונו לומר, אפילו שטר מכר ומתנה שיש בו אחריות דמבואר לפני זה דאין מטפיסין אותו מחשש שמא יגבה ויחזור ויגבה, היינו דוקא כשמטפיסין בלשון שטר גמור ואין נראה ממנו שהראשון עדיין קיים, דאז יש לחוש שיגבה בו ויחזור ויגבה, אבל כשמעתיקין אותו אות באות וכותבין בו שהוא העתק מגוף השטר, אז נראה מתוכו שגוף השטר עדיין קיים, ולא יגבהו שום ב"ד עד שיוציא גוף השטר, וליכא החששא שיגבה בו ויחזור ויגבה". וראה נתיבות (חידושים ס"ק כ) שביאר מה תועלת יש בשטר שכתוב בו 'העתק' ואי אפשר לגבות בו: "ונפקא מינה בהעתקה זו שלא יהיה נאמן לומר לא היו דברים מעולם, אבל אם טוען פרעתי בשטר הלואה נאמן".

וכדי לשלול אפשרות של זיוף ה'העתק' והצגתו ככתובה המקורית, מומלץ שהמילה 'העתק' תהיה מודפסת באותיות גדולות בכתב עמום [סימן מים] תחת תיבות נוסח הכתובה עצמה, או שיכתובה בין נוסח הכתובה לחתימת העדים (אבל לא בשולי הגליון, שמא יגזור המזייף את השוליים. וכדאי להוסיף ולכתוב 'העתק' גם בגב השטר).

### ג. האם ניתן לסמוך על 'העתק הכתובה'

בשו"ת תשובות והנהגות (שם) כתב בענין העתק כתובה שכתוב עליו 'העתק', שלמרות שבפועל אי אפשר לגבות על ידו מהבעל כנ"ל, מכל מקום אם אבדה כתובת האשה אפשר לסמוך עליו ואינם נאסרים לשהות יחד: "שאם רשום על הכתובה שזהו העתק, אף על גב דלא תוכל לגבות בכתובה זו, מ"מ יש בזה תיקון גדול שאם נאבדה כתובתה דאף שאסור לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה מ"מ כה"ג יכולים לגור עד שיכתבו כתובה חדשה, והיינו טעמא שעיקר הטעם שאסור לגור בלי כתובה היינו שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואשר ע"כ כשיש כתובה סמכה דעתה דנראה דכשניתן שטר העתק כתובה בחתימת עדים מועיל שיצטרך הבעל או היורשין לברר ששילמו כתובה ראשונה, שהרי לכך ניתן העתק כתובה שאם תאבד הכתובה תודיע האשה לבית דין והם יבררו אצל הבעל מה טענתו על כתובה ראשונה ואז אם יבורר

שלא שילם, יתבעו מכח שטר 'העתק כתובה', ולפ"ז כאן אפילו נאבדה אינה חוששת כלל וסומכת דעתה על כך שיש העתק אצל הרבנות ויכתבו לה כתובה דאירכסא מהעתק הכתובה שנמצא ברבנות".

אך דברים אלו מצריכים עיון, דלעיל הובאו דברי הנתיבות ששטר שכתוב בו 'העתק' אינו מועיל אלא כנגד טענת "לא היו דברים מעולם", אבל אם יטען הנתבע 'פרעתי' את השטר המקורי - "נאמן". נמצא שעדיין קיים החשש ש"תהא קלה בעיניו להוציאה", ואם כן כיצד ניתן להתיר להם לשהות יחד על סמך שטר 'העתק הכתובה'.

בדוחק היה ניתן ליישב את דברי התשובות והנהגות, על פי מה שכתב הרמ"א (אה"ע סי' ס"ג) ש"בזמן הזה במדינות אלו שאין מגרשין בעל כרחא של אשה משום חרם רבנו גרשום כו' היה אפשר להקל בכתיבת הכתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות". כלומר, מעיקר הדין בימינו אין כל כך צורך בכתובה, מפני שלא נתקנה אלא כדי "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה", וכיום שמפני חרם דרבנו גרשום בלאו הכי אין מגרשין בעל כרחא, ממילא אין קל בעיניו לגרשה (ראה שו"ת דבר מלכיאל ח"ו סי' י), ואין ההקפדה בזמננו לכתוב כתובה אלא מכוח "המנהג". לפי זה יש מקום לומר שכאשר אבדה כתובתה, לקיום "המנהג" יש מקום לסמוך גם על 'העתק כתובה' אף שאין כוחו יפה אלא לשלול טענת "להד"ם" ולא לגבות בו [ראה פסקי דין ירושלים ח"ה עמ' רד].

אבל גם ביאור זה קשה להולמו, שהרי כפי שכבר כתב התשובות והנהגות עצמו במקום אחר (ח"א סי' תשס) - "החלקת מחוקק ובית שמואל וגר"א זצ"ל דחו הרמ"א, שחרם רבינו גרשום לא חמור כשל תורה, וקלה בעיניו, ולכן אסור גם בזמן הזה מדינא לשהות בלי כתובה". והוסיף וכתב שם: "ובארץ ישראל יש שסומכים היום על הרבנות שמחזיקים אצלם העתק הכתובה, ואפילו נאבד אצלה סמכה דעתה שיש כתובה ברבנות ושוב לא יוכל הבעל להוציאה בלי כתובה. אבל באמת אין לסמוך על זה כיון שלמעשה אין כאן כתובה מוכנה אלא יצטרכו דרישה וחקירה בבית דין ואולי לא סגי בהכי". וזה דלא כמו שכתב בתשובה הנ"ל שיכולים לסמוך על העתק הכתובה.

אמנם, אותם 'העתקי כתובות' השמורים בארכיון הרבנות ולא כתוב עליהם 'העתק', לכאורה הם שטר שראוי לגבות בו, ויש מקום לומר שבני זוג ששמור להם ברבנות העתק מסוג כזה יוכלו לסמוך עליו במצב שנשרפה כתובתם.

ואכן בספר נהר מצרים כתב שבמקומם היו סומכים על 'העתק הכתובה' במקרה שאבדה הכתובה העיקרית: "במצרים קבעתי למנהג משנת התרנ"ב לכתוב כל מין

כתובה שני טופסים הא' נקראת העיקרית והשנית העתק העיקרית כו', העיקרית נמסרת ביד אבי הכלה או קרובה והשנית תשאר למשמרת לעולם בב"ד, וזאת עשיתי למנוע מכשול אם נאבדה הכתובה והבעל לא ידע ואסור לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלי כתובה כמ"ש רז"ל". מפורש בדבריו ש'העתק הכתובה' השמור אצל הרב יש בו כדי להציל את בני הזוג מהאיסור לשהות יחד ללא כתובה במקרה שכתובתם אבדה. וכן כתב בקובץ מבית לוי (ח"ו עמ' ס הערה יב) שאם לא כתוב על הכתובה השניה 'העתק' והראשונה אבדה - "ניתן לסמוך על השניה". וכן כתב בספר הנשואין כהלכתם (פי"א סעיף רכה).

אך יש ממחברי זמננו שכתבו שבכל אופן אין לסמוך על 'העתק הכתובה' השמור ברבנות כתחליף לכתובה המקורית.

#### ד. האם ניתן לסמוך על הקנין

בספר משפט הכתובה הביא סברא בשם הגר"ע יוסף שבזמן הזה יש להקל בכלל בכתובה שאבדה, כיון שבתי הדין בימינו דואגים ושומרים את זכויות האשה גם בלי הכתובה, ולכן אין איסור לשהות עימה כשאבדה כתובתה.

ונראה לומר שלדעת מרן הבית יוסף אכן יש מקום להקל כן, שהרי בשולחן ערוך הלכות כתובות (שם ס"א) פסק שאם "יעידו עליו עדים ויקנו מידו שהוא חייב לה מנה או מאתים" מותר לו לשהות עימה בלא כתובה. לפי זה, כיון שאנו נוהגים מיד בזמן כתיבת הכתובה לעשות קנין על החיובים שבכתובה - כשאבדה כתובתה יכולה לסמוך על קנין זה.

אבל הרמ"א שם החמיר וכתב "ויש אומרים דאין לסמוך אעדים רק בשעת הדחק, ומיד שיש לו פנאי לכתוב צריך לכתוב, כל שכן שאין לסמוך עלייהו לכתחילה כו' וכן ראוי להורות". כלומר, לכתחילה אין לסמוך על הקנין שעשו אלא צריך לכתוב לה כתובה מיד.

וראה חלקת מחוקק (שם ס"ק ו) שכתב על דברי הרמ"א: "בב"ח כתוב דאפילו בשעת הדחק אין לסמוך על עידי קנין אלא בהתפסת מטלטלין וכן כשנמצא הכתובה פסולה בעיני התפסת מטלטלין וכך ראיתי מרבתי והכי נהוג עכ"ל. ואני אומר, ודאי המחמיר תבוא עליו ברכה, אבל כשאין להחתן מטלטלין להתפיס לפי שעה יכול לסמוך על הטור".

כלומר, לכתחילה אפילו בשעת הדחק אין לסמוך על הקנין שנעשה בפני עדים לבדו, אלא אם יש לבעל מטלטלין כפי ערך הכתובה יתן אותם לאשתו שתוכל לגבות מהם את הכתובה במקרה הצורך.

### ה. עולה מהנ"ל

אשה שכתובתה נשרפה, גם אם שמור לה 'העתק כתובה' בארכיון הרבנות אין לסמוך על כך, אלא בהזדמנות ראשונה יכתוב לה בעלה כתובה חדשה 'דאירכסא', ומכל מקום עד שיעשה כן אינם אסורים לחיות יחד, מאחר והבעל עשה 'קנין בעדים' על ההתחייבות שבכתובה הראשונה, והמחמיר לא להסתפק בכך אלא לתת תיכף

לאשתו מטלטלין משלו כערך הכתובה שישמשו לה כמקור גבייה תבוא עליו ברכה.



## הערות בשוע"ר סי' שיז

### הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

א. בשוע"ר סי' שיז ס"ד: "קשר שאינו נקרא של קיימא מן התורה אלא מדברי סופרים מותר לקשרו לצורך מצוה כגון שקושר למדוד אחד משיעורי תורה, ואפילו קשר מעשה אומן מותר לקשרו אם אי אפשר למדוד בענין אחר". ע"כ.

והנה לכאורה יש כאן "קלאץ קשיא" (כמו שהקשו האחרונים), דלמה צריך הקשר להיות קשור לזמן ארוך, ונצטרך להתיר לו לקשר קשר שאינו של קיימא מד"ס, - למה לא יקשרנו ויתירנו ביום השבת עצמו שזה מותר לכו"ע (בקשר הדיוט), ואם יצטרך למדוד עוד פעם אחר השבת, יקשרנו אז עוד פעם?

ובשלמא לדעת המ"ב כאן בביאור הלכה ד"ה הקושר, (ועוד אחרונים, דמכח קושיא זו אכן ביארו) דאזלינן בתר דרך העולם ולא בתר דעת האדם, מובן שפיר, די"ל שמדובר אודות קשר כזה שדרך העולם להשאירו כמה זמן, וא"כ לא יועיל שעכשיו יתנה בדעתו להתירו מיד, אבל לשיטת אדמו"ר שפסק בסי' זה (בתחלתו) כדעת הט"ז שהכל תלוי בדעת האדם, א"כ אינו מובן כאן, דלמה לא יתנה האדם בדעתו שיתירנו ביומו?

וראיתי שתירצו (ראה בס' מנחת שלמה ח"ב סוסי"ג, ועוד), שגם לדעת אדה"ז אם רצון האדם (העושה הקשר) ודעתו להשאיר הקשר לאיזה זמן, ומתירו ביומו רק בכדי שלא לעבור על איסור קשירה, אי"ז נקרא קשר שעשוי להתירו ביומו, מכיון שבאמת לולי איסור הקשירה הי' משאירו קשור לאיזה זמן. ועפ"ז י"ל שמדובר כאן בקשר שרצון האדם הקושר להשאירו לכמה זמן, בכדי שיוכל למדוד השיעור למשך כמה ימים וכיו"ב.

ואולי יש להוסיף ולומר בדא"פ, דבמקום מצוה, לא הצריכוהו מלכתחילה לקשור ולהתירו ביומו, אלא רשאי לקשרו ולהניחו לאיזה זמן באם צריך לכך. דהיינו שבמקום מצוה לא גזרו מלכתחילה על קשר שאינו של קיימא אלא מד"ס, אפי' כשאפשר בענין אחר, דהיינו לקשרו ולהתירו ביומו. ורק בקשר אומן, התירו חכמים לצורך מצוה רק כשא"א בענין אחר, (כמ"ש בהמשך הסעיף). ועצ"ע בכ"ז.

ב. שם בסוף סעיף ו' "קשירות שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד כגון קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתונת שנקשרו ואינו יכול להתירן מותר לחתכן, ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ אלא יעשה בצנעא, ואם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחליף הכתונת משבת לשבת אסור לחתכן כמו שאסור להתיר".

והנה יש שדייקו בדברי אדה"ז (ראה בס' לב השבת ע' 215, ומש"כ הגרי"פ שי' בגליון א' ע' 105), שבסעיף א' מחמיר שלא להתיר קשר שעשוי להשאר יותר מיום א', וכאן משמע לכאן' שמחמיר לחתוך רק קשר שאינו עשוי להתיר בתוך ז' ימים, ולא בקשר העשוי להשאר יותר מיום א' אבל עשוי להתיר בתוך ז' ימים. ורצו לבאר שאולי ניתוק וחיתוך הקשר קל יותר מהתרת הקשר, ולכן אינו אסור אלא בקשר שאסור להתירו לכל הדיעות שבס"א, דהיינו בקשר העשוי משבת לשבת. (וראה עד"ז בתה"ל"ד כאן סוסק"ז שמקיל בנוגע חיתוך ב' קשרים זע"ז, מצד סברא הנ"ל דניתוק קל מהתרת קשר).

אמנם לכאן' אין דיוק זה מוכרח כלל, כי י"ל בפשטות שכוונת אדה"ז היא (כסתימת דבריו), שכל קשר שאסור להתירו, אסור ג"כ לחתכו, ואפילו אם עשוי להשאר פחות מז' ימים, כל שאינו עשוי להתירו בו ביום. וזה שכותב "ואם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחליף הכתונת משבת לשבת אסור לחתכו", הוא משום דנקט מה ששכיח במציאות, כי המציאות היא, או שמשיחות הכתונת מתירים אותם ביומם, או שמתירים אותם רק משבת לשבת, (כי אלו שאינם רגילים להתיר משיחות הכתונת בו ביום, דהיינו הת"ח, דרכם להתירם רק משבת לשבת כמ"ש בס"א), ואין רגילות להתירם בתוך ב', ג', ד' ימים וכו', ומכיון שמדבר על משיחות הכתונת שאינו עשוי

להתירו ביומו, ממילא נקט המציאות האחרת השכיח שהוא משבת לשבת, אבל אין כוונתו שאסור דוקא אם עשוי להשאר ז' ימים בדוקא. ודוק.

ג. בנדון אריות וחבילות שנארזו עם חוט שנקשר ועשוי להתקיים לאיזה זמן, כמו חבילת מצות אפיות שרגילין לארזן ולקשרן עם חוט ונעשה להתקיים כך למשך כמה חדשים עד חג הפסח, יש שהתירו (ראה בפסקי תשובות כאן אות ח') לחתוך החוט (אע"פ שאסור להתיר הקשר) בשבת ויו"ט, למרות מ"ש בשו"ע ר' כאן שכשם שאסור להתיר הקשר אסור ג"כ לחתכו.

ולכאורה מסתברים דברי המתירים, כי כאן אין כוונתו בכלל להתיר הקשר, אלא רק להגיע להאוכל באיזה אופן שיהי', ואדרבה הוא זורק החוט מיד. ואינו דומה למשיחות הכתונת שנקשרו, ששם אינו זורק החוטין, ובפשטות עדיין יכול להשתמש בהם עוד פעמים. (ובפרט, שמצינו בראשונים שכמה פעמים יש היתרים במקרים מסויימים בפתיחת דברי אוכל, ואכ"מ).

ואולי יש להביא ראי' מדין חותלות שבשו"ע ר' סי' שי"ד סעי' י"ח, שמותר להתיר הקשר (כמו שהג"י בקונטרס השולחן שם) ולהפקיע החבל ולחתכו, ושם הרי מדובר בקשר שעשוי לכמה ימים עכ"פ (כמבואר בקצוה"ש סי' קכ"ג בדה"ש סק"ב), ואעפ"כ מותר להתירו, (אע"פ שהקצוה"ש שם נשאר בצ"ע בטעם הדבר, ויש שהסבירו שיש כאן היתר כשצריך לדבר אוכל ואכ"מ), ומכ"ש שמותר לחתוך החבל. ובדוחק אפשר לדחות ששם מיירי שעשוי להתירו בתוך ז' ימים, ונימא שאדה"ז ס"ל שבאופן כזה מותר לחתוך החבל (ראה מש"כ לעיל אות ב'). (גם יש להעיר מקשרי שפוד שמותר לתחוך (כמבואר בשו"ע ר' סי' שי"ד-כ) אע"פ שמדובר בפשטות בב' קשרים זע"ז שבד"כ אסור להתירו. ואולי יש להביא מכאן ראי' שגם בקשר העשוי לז' ימים מותר לחתוך. אבל בב' קשרים זע"ז קיל יותר מקשר העומד לזמן, דמותר להתירו במקום צער, ובפשטות ה"ה כשצריך לדבר אוכל. וראה בתה"ד כאן סוסק"ז).

ובחבילת מצות בליל פסח לכאו' יש עוד טעם להתיר (כשא"א בענין אחר) מטעם דהוי לצורך מצוה כמבואר בסעיף ד'. ועוד סניף להקל כשחותך החוט שלא במקום הקשר, כי יש אלו דסב"ל דיש חילוק בין חיתוך במקום הקשר או שלא במקום הקשר, ראה מה שדן בזה בס' תורת המלאכות מלאכת מתיר ע' קו-ז.

ד. שם בסוף סעיף ז' "ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא לנתק או לחתוך וכן עיקר, ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ".

והנה בביאור מה נקרא תפירה שאינה של קיימא, יש שנקטו (עפ"י הראב"ה סי' ר"ו) שהוא אותו הגדר כמו קשר שאינו של קיימא המבואר בסי' זה, דהיינו שנעשה להתירו ביומו. אמנם בקצוה"ש סי' קמ"ו בדה"ש ס"ק כ"ב אות 10, וכן באג"ק חי"א ע' ת"ח (וכן משמע קצת בשוע"ר סי' ש"מ סוסי"ג, וכן משמע בראב"ה שם בדברי רשב"ם ועד"ז בהגהות מרדכי רמז תנו כמובן למעיין שם היטב), מבואר שכל שלא נעשה לקיום לעולם, נקרא תפירה שאינה של קיימא, ומשמע אפי' באם נעשה להתקיים משך זמן.



## 'הנרות הללו'

### צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)  
לוס אנג'לס

מנהג ישראל לומר בשעת הדלקת נרות חנוכה את הפיוט 'הנרות הללו' או מדליקין', כמובא בדברי הטור (או"ח סי' תרעו סע' ד) ומקורו במסכת סופרים (פ"ד ה"ד).

יש לברר מהו הזמן המדויק של אמירת הפיוט:

- לאחר ברכת 'להדליק נר חנוכה' או לאחר אמירת כל הברכות.
- לאחר הדלקת הנר הראשון או לאחר הדלקת כל הנרות, או רק לאחר הדלקת השמש.
- מה הדין אם בירך את הברכות וקודם שהדליק את הנרות התחיל לומר 'הנרות הללו', האם אמירת הפיוט מהווה הפסק בין הברכה להדלקה, ועליו לחזור ולברך בטרם ידליק את הנרות.

**אמירת 'הנרות הללו' - לאחר ברכת להדליק נר חנוכה או לאחר אמירת כל הברכות**  
א. המקור לאמירת הפיוט 'הנרות הללו' מובא במסכת סופרים: "המדליק אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, ואומר הנרות האלו וכו'. ואומר, ברוך אתה שהחיינו, ואומר, ברוך אתה שעשה נסים". לפי הגירסא שלפנינו, הפיוט 'הנרות הללו' נאמר מיד לאחר הברכה הראשונה 'להדליק

נר של חנוכה, וקודם אמירת ברכת 'שעשה ניסים' וברכת 'שהחיינו'. ולכאורה מסתימת הדברים נראה שאומרים 'הנרות הללו' קודם הדלקת הנרות, ואין באמירת הפיוט הפסק בין הברכה להדלקה.

דברי המסכת סופרים הועתקו ככתבם וכלשונם בהגהות מיימוניות (הלכות חנוכה פ"ג ה"ב), ונראה שפסק כן להלכה.

אולם בשו"ת מהרי"ל (סימן קנו) כתב: "ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכות, נראה לי משום דאין להדליק עד שיגמור כל השלוש ברכות הכא, כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב דכולהו בעינן עובר לעשייתן. ומסכת סופרים איכא למימר דסבירא כמאן דאמר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) בשעת עשייתן, ואנו אין לנו אלא תלמוד דידן דעיקר", ומסיים: "וכל שכן דאין מנהג פשוט לאומרה, והיאך נפסיק בטפל לבין העיקר". ומבואר בדבריו שהמקום הראוי לאמירת 'הנרות הללו' - לאחר ברכת 'להדליק נר חנוכה או לאחר אמירת כל הברכות, תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, האם צריך לברך ברכת המצוות "עובר לעשייתן" או "בשעת עשייתן".

במסכת סופרים מבואר כדברי הירושלמי, שניתן לברך על המצוות "בשעת עשייתן", ולכן אפשר לומר 'הנרות הללו' בשעת אמירת הברכות, ואפילו אם עדיין לא אמר את כל הברכות. ואילו המהרי"ל פסק כדעת הבבלי, שצריך לברך קודם קיום המצוות "עובר לעשייתן", ולפיכך אין לומר 'הנרות הללו' לאחר ברכת 'להדליק נר חנוכה' קודם סיום אמירת כל הברכות שמברכים על הדלקת הנרות. ובפרט בגלל שאמירת 'הנרות הללו' היא "טפל" המפסיק בין הברכה ל"עיקר".

וכדברי המהרי"ל נראה מלשון הטור (שם) שכתב: "גרסינן במסכת סופרים המדליק אחר שהדליק אומר הנרות הללו וכו', וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורג ואדוני אבי הרא"ש ז"ל", ונראה מדבריו שאומרים 'הנרות הללו' לאחר שבירך את כל הברכות והדליק את הנר, ולא לאחר הברכה הראשונה. ובהגהות נחלת יעקב על מסכת סופרים כתב שהדברים נכונים גם לדעת מסכת סופרים: "ואומר הנרות, לאו דוקא לאחר ברכה ראשונה אומר הנרות הללו, אלא לאחר שבירך כל הברכות, וכן משמע ממה שכתב בטור גרסינן במסכת סופרים המדליק אחר שהדליק אומר הנרות הללו". וכן כתב ערוך השלחן (סי' תרעו סעי' ה) "ונראה לי ברור דגם במסכת סופרים אין הכוונה שיאמר השתי ברכות אחר הנרות הללו, וראיה שהרי הטור כתב לעשות הג' ברכות ביחד ואחר כך כתב בשם מסכת סופרים לומר 'הנרות הללו' ושכן היה נוהג מהר"ם והרא"ש, הרי להדיא שכן פירשו הכוונה, או שטעות הוא במסכת סופרים וצריך לומר השתי ברכות מקודם, דהרבה טעות נפלו בה כידוע. וכן עיקר לדניא, וגם מהר"ם עשה כן, וכן הוא בתשובת מהרי"ל וכן אנו נוהגים".

להלכה פסק השו"ע (סי' תרעו סע' ד) "אחר שהדליק אומר 'הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הניסים ועל הנפלאות', דהיינו רק לאחר שבירכו את כל הברכות והדליק את הנר.

ויש ליישב את דברי המסכת סופרים וההגהות מיימוניות, מדוע אין באמירת 'הנרות הללו' הפסק בין הברכה למעשה המצוה של ההדלקה.

### אמירת 'הנרות הללו' - לאחר הדלקת הנר הראשון או לאחר הדלקת כל הנרות

ב. אולם עדיין יש לעיין, האם רשאי לומר 'הנרות הללו' כבר לאחר הדלקת הנר הראשון, שבהדלקתו הברכות הן "עובר לעשייתן". או שצריך להדליק את כל הנרות ורק לאחר מכן יאמר 'הנרות הללו', כי הרי אם לא הדליק את כל הנרות, אמירת הפיוט מהווה "הפסק" בין הברכות לקיום מצות ההדלקה, ויצטרך לחזור שנית על הברכות. ונחלקו הפוסקים בדין זה.

המהרש"ל (סימן פה; הובא בט"ז או"ח סי' תרע"ו סק"ה ומג"א שם סק"ג) כתב: "ויברך כל הברכות עובר לעשייתן, ומיד אחר גמר הדלקת הנר הראשון שהוא עיקר יאמר 'הנרות הללו', ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות הללו". ומבואר בדבריו שכבר לאחר הדלקת נר אחד, שבו מתקיים עיקר המצוה, רשאי לומר 'הנרות הללו' תוך כדי שמדליק את שאר הנרות. וכן הובא בספר יוסף אומן (אות תתרעד) "ובשעת ההדלקה יאמר הנרות הללו בעל פה אם יודע לאומרו בעל פה, ועל כל פנים לא יאחר מלאמרו תיכף אחר ההדלקה". כלומר, היות ורשאי לומר 'הנרות הללו' מיד לאחר הדלקת הנר הראשון ותוך כדי הדלקת שאר הנרות, יאמרו בעל פה, שהרי אינו יכול להסתכל בסידור תוך כדי ההדלקה.

אולם הפמ"ג (משבצות זהב שם) הקשה על המהרש"ל: "ומכל מקום צ"ע, דהא בין הברכה והדלקת נר ראשון אסור להפסיק ולומר הנרות הללו. אם כן יש לומר דהברכה על כל הנרות קאי, וכמו שנראה ממה שכתב המגן אברהם בריש הסימן בשם בית יוסף בסימן תרע"ב, דאם הדליק אחר כך אין מברך, ומשמע אם [לא] כיון שצריך לברך שנית. אם כן, משמע שהברכה קאי על כל הנרות, ולמה יפסיק בין ברכה להדלקת שאר הנרות". כוונת הפמ"ג להקשות ממה שפסק המג"א בשם הבית יוסף "אם שכח והדליק נר אחד פחות מן הראוי, ידליק עוד ולא יברך, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשה". ומבואר שהברכה שמברכים היא עבור הדלקת כל הנרות, ולפי זה יש לתמוה כיצד פסק המהרש"ל שיאמר הנרות הללו אחר שהדליק נר ראשון קודם

שהדליק שאר הנרות, הרי הברכה היא עבור כל הנרות ואם כן אמירת 'הנרות הללו' היא הפסק בין הברכה להדלקה.

הפמ"ג מסיים: "וחס ושלום אין אומר נגד מאורן של ישראל מהרש"ל ז"ל, ומכל מקום מי שנוהג ואומר אחר כך הנרות הללו לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי, וצ"ע". ומבואר שאמנם אין להרהר אחר הוראת המהרש"ל לומר 'הנרות הללו' לאחר הדלקת הנר הראשון בלבד, אך ברור שאין כל מניעה לומר 'הנרות הללו' לאחר הדלקת כל הנרות. וכן פסק להלכה המשנה ברורה (ס"ק ח) "אחר שהדליק נר הראשון שהוא העיקר אומר הנרות הללו, ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות הללו, עכ"ל רש"ל. [ובשני תיבות הנרות הללו יש ח' אותיות רמז לח' ימי חנוכה]. ומכל מקום מי שנוהג לומר הנרות הללו לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי [פמ"ג]."

ובכף החיים (ס"ק ל) הביא את שני המנהגים בזה: "יש אומרים שיאמר הנרות הללו קודם שיברך שעשה ניסים, ואין זה מחוור להפסיק בברכות, אלא אחר כל הברכות יאמר אותן, וכן אנו נוהגים, פרי חדש. ורצה לומר, לאחר שיאמר כל הברכות ויתחיל להדליק כולם או מקצתם כדי שלא להפסיק בין הברכות להדלקה, כמו"ש לעיל אות כ"ח יאמר הנרות הללו".

ובספר שמועות משה (סי' תרעז אות ב) מובא כי הגר"מ פיינשטיין היה אומר 'הנרות הללו' רק לאחר שסיים להדליק את כל הנרות. וכן נוהג הגר"מ שטרנבוך, כדבריו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רכג אות י) "נהגנו ליהדר שלא לומר הנרות הללו עד גמר הדלקה של כל הנרות, ודלא כרוב הפוסקים שהתירו לומר הנרות הללו מיד בהדלקת נר ראשון".

ויש לבאר את יסוד מחלוקת הפוסקים, האם אומרים 'הנרות הללו' לאחר הדלקת הנר הראשון או לאחר הדלקת כל הנרות.

### אמירת 'הנרות הללו' - קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקת

ג. בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד או"ח סימן קס) נשאל האם צריך להקפיד לומר 'הנרות הללו' קודם הדלקת השמש בדווקא "אחרת נראה שגם כן השמש קודש, ואסור להשתמש לאורו". כלומר, מנוסח הפיוט "הנרות הללו קדש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד", משמע שכל הנרות שהדליק הן "קודש". ואילו יאמר זאת לאחר שהדליק את השמש יהיה נראה כאילו גם השמש בכלל הנרות שהן "קודש" ואין רשות להשתמש בו - וזה כמובן אינו נכון, שהרי השמש אינו קדוש והדלקתו נועדה לאפשר את השימוש לאור הנרות, כמפורש בדברי הרמ"א (סי' תרעג

ס'ע' א). ומוכח איפוא, שצריך להקפיד לומר 'הנרות הללו' דווקא קודם הדלקת השמש, כדי להבדיל בין הנרות שהדליק שהן קודש, לשאר הנרות שאינן קדושים.

אולם הרבבות אפרים, דחה את דברי השואל וכתב: "נראה לי דלא כן, כי זה נוסח הלשון בלשון רבים, ולא עולה על השמש ויכול להשתמש לאורה". והיינו שניתן לפרש את דברי הפייטן 'הנרות הללו' כאמירה כללית בלשון רבים על מהות הנרות שמדליק בימי החנוכה, ולא דווקא על הנרות שעתה מדליק. ולכן אפילו אם יאמר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק את השמש, אין כוונתו לומר שהנרות שהדליק והשמש בכללם קודש הן, אלא כוונתו לומר באופן כללי שנרות חנוכה הן קודש.

אולם המג"א (סי' תרעג ס"ק ד) כתב "דאפילו שיש שמש אצל הנרות, צריך נר על השלחן שלא יאמרו לצורכו הדליקן", ודבריו הובאו בביאור הלכה (סי' תרעג ס'ע' א ד"ה שאם) שהוסיף: "עיינן בפרי מגדים שפירש, דאף נגד אור נוסף או שמש גם כן אסור לכתחילה להשתמש לאורם". ומבואר בדבריהם שיש צורך ב"שמש" בנוסף על השמש שהדליק בסמוך לנרות. ונמצא לפי דבריהם כי שפיר יש "קדושה" גם בשמש שמדליקים בסמוך לנרות [ובשל כך, צריך איפוא שני "שמשים" - אחד להדלקת הנרות, ושני להשאירו בסמוך לנרות].

ומעתה יתכן כי אמירת 'הנרות הללו קודש הן' מוסבת גם על השמש שגם בו יש קדושה [ובשל כך צריכים להדליק שמש נוסף]. ונראה כי מטעם זה נהג הסטייפלר [הובא בספר אורחות רבנו הקהילות יעקב, ח"ב חנוכה אות עז] "לומר הנרות הללו אחר שגומר להדליק את כל הנרות והשמש" [ובמוסגר הוסיף העורך: לא ככתוב במשנ"ב סי' תער"ב ס"ק ח' שמתחיל לומר אחר הדלקת הנר הראשון ויגמור ההדלקות בעוד שאומר"]. וזאת משום שסבר שגם בשמש יש קדושה, והוא חלק מהדלקת הנרות - ולכן צריך לומר 'הנרות הללו' רק לאחר שסיים את הדלקת כל הנרות, ובכללם השמש.

לעומתם, בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק לח עמ' קב) נשאל הגר"ח קנייבסקי מה כוונת המשנ"ב (סי' תרעו ס"ק ח) שכתב "מי שנוהג לומר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי", האם גם נר השמש, או שכוונת המשנ"ב על שאר הנרות, אבל לא השמש, שזה צריך להדליק לכו"ע אחרי אמירת 'הנרות הללו'. והגר"ח השיב בקצרה: "השמש אינו חיוב הדלקה, רק כדי שלא יהנו". ונראה מדבריו שצריך לדקדק לומר 'הנרות הללו' קודם שמדליק את השמש, ולא לאחר שהדליקו, כי השמש אינו נר שחייבים להדליקו, כיתר נרות האחרים שהדליקו. וצ"ב מה יסוד מחלוקתם.

\*

### אמירת 'הנרות הללו' - הפסק בין הברכה להדלקה

ד. ונראה בביאור הדברים בהקדם דברי הגמרא במסכת ברכות (מ, א) "אמר רב טול ברוך טול ברוך אין צריך לברך". ופרש"י: "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתיים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה היא הפסקה, כדאמרינן במנחות (לו, א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכיסוי הדם, הך שיחה צורך הברכה היא ולא מפסקא". ומבואר שאמירת "טול ברוך" לא מהווה הפסק בין הברכה לאכילה, כי אמירה זו היא "צורך הברכה". ואילו לפי התוספות (שם ד"ה טול), הסיבה שאמירה זו אינה נחשבת כהפסק בגלל שהיא "שייכא לסעודה". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קסז סע' ו) "ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אלא אם כן היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכין עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה, וכיוצא באלו, אינו צריך לברך".

ברם בהלכות תקיעת שופר פסק השו"ע (סי' תקצב סעי' ג) "לא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בענין התקיעות", וכתב המג"א (ס"ק ה) כי "פשוט דאם שח בין ברכה לתקיעה מענין תפילה, דצריך לחזור ולברך". וביאר המג"א מדוע אמירת "טול ברוך" לא מהווה הפסק בין הברכה לאכילה, לעומת תפילה בין הברכה לתקיעה המהווה הפסק: "דהתם המוציא נמי צורך סעודה הוא, משא"כ כאן דמה ענין תפילה לתקיעה".

על פי דברי המג"א מתעצמת תמיהת הפמ"ג על דברי המהרש"ל [לעיל אות ב] שרשאי לומר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק נר ראשון קודם שהדליק שאר הנרות - מדוע אמירת 'הנרות הללו' לא מהווה הפסק בין הברכה למעשה המצוה של ההדלקה, כשם שהתפילות בין הברכה לתקיעת השופר מהוות הפסק בין הברכה למעשה המצוה של התקיעה בשופר, והרי הברכה היא עבור כל הנרות, וממילא אמירת 'הנרות הללו' מהווה הפסק בין הברכה להדלקה. וכמו כן יש לתמוה על דברי מסכת סופרים וההגהות מיימוניות שרשאי לומר 'הנרות הללו' מיד לאחר הברכה הראשונה בטרם בירך את כל הברכות, וצ"ע מדוע אין באמירת 'הנרות הללו' הפסק בין הברכה למעשה המצוה של ההדלקה.

### הברכות על הדלקת נר חנוכה - חלק מקיום ה'פרסומי ניסא'

ה. וביאור הדברים, הברכות שמברכים קודם הדלקת נר חנוכה, שונות במהותן מכל ברכות המצוות.

הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ה) כתב שלאחר זמן "כלתה רגל מהשוק" אינו מדליק כלל. ומאידך, מדברי הרשב"א (שבת כא, ב) משמע לכאורה שרשאי גם לברך. להלכה הביא המגן אברהם או"ח סי' תרעב ס"ק ו) את דברי הבית יוסף, שכתב כי זהו "ספיקא דדינא" האם מדליק בברכה, ומשמע מדבריו שאין לברך. אולם בשו"ע (שם סע' ב) נפסק: "אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה", ומסתימת הדברים משמע שרשאי לברך. אולם לכאורה נותרה בעינה השאלה, מדוע רשאי להדליק בברכה, והרי יש כאן ספק ברכות.

ובישוב הקושיא, חידש רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה (שם) שהברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, ואף על פי שברכת המצוה אינה מעכבת בקיום המצוה, מכל מקום ברכת נר חנוכה מעכבת "משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד". הגרצ"פ פרנק ביאר בספרו (מקראי קודש, חנוכה סימן כד) את דברי היעב"ץ: "שאינ ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצוות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא היא חלק מגוף המצוה, משום שעיקרה לפרסומי ניסא. וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצוות נר חנוכה. ועל ידי הברכה שהוא מברך, נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה. וכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק". ומבואר בדבריו, שהברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, שכן היא חלק מגוף המצוה לפרסם את הנס, כי רק על ידי הברכה מוכח שההדלקה היא לצורך פרסום הנס ולא לצרכים עצמיים.

והנה בערוך השלחן (סי' תרעו סע' ח) כתב: "ובעוד שאומר 'הנרות הללו' יגמור ההדלקה וזהו משום פרסומי ניסא".

ומעתה מבואר היטב מדוע אמירת 'הנרות הללו' לא מהווה כל הפסק בין הברכה להדלקת הנרות, כי שניהם ענין אחד - "פרסומי ניסא". ואין זה דומה לתפילה הנחשבת דיבור המפסיק בין הברכה לקיום מצות התקיעה "דמה ענין תפילה לתקיעה", היות ואמירת 'הנרות הללו' היא "משום פירסומי ניסא", והרי זה אותו ענין של הברכות על הדלקת נרות חנוכה שאף הן "עיקרן לפרסומי ניסא". ואדרבה, אמירת

הנרות הללו' דומה ל"טול ברוך" שאינו מהווה הפסק כי זהו דיבור מצרכי הסעודה, וגם אמירת 'הנרות הללו' היא "צורך הברכה" לפרסומי ניסא.

ומתורצת תמיהת הפמ"ג על המהרש"ל מדוע רשאי לומר 'הנרות הללו' אחר שהדליק נר ראשון קודם שהדליק את שאר הנרות והרי הברכה היא עבור כל הנרות וממילא אמירת 'הנרות הללו' מהווה הפסק בין הברכה להדלקה, שכן לפי המבואר אמירת 'הנרות הללו' היא אותה ענין של הברכות על הדלקת נרות חנוכה - "פרסומי ניסא".

גם נבין את דברי מסכת סופרים והגהות מיימוניות שרשאי לומר 'הנרות הללו' מיד לאחר הברכה הראשונה בטרם בירך את כל הברכות, ואין באמירת 'הנרות הללו' הפסק בין הברכה למעשה המצוה של ההדלקה, כי אמירת 'הנרות הללו' והברכות על הדלקת נרות חנוכה, הן ענין אחד לפרסם את נס החנוכה.

[ידידי רבי מרדכי פרקש, שליח חב"ד ב Bellevue ושינגטון, הזכיר את מנהג חב"ד לברך על אכילת הסימנים בליל ראש השנה, ולאחר מכן אומרים את ה'יהי רצון' קודם האכילה, על פי דברי המג"א (סי' תקפג ס"ק ב) "ובמנחת צבי כתב שאומרים תחילה [היה רצון] ואחר כך אוכל, וצריך לומר דסבירא ליה דלא חשיב הפסק וכיוצא בזה כתב הב"ח בסי' תר"ה בשם התשב"ץ לומר [בשעת הכפרות] זה חליפתי כו' בין ברכה לשחיטה, דזה מקרי צורך שחיטה וכן בסוכה מברכים בין ברכה להמוציא". ולפי זה יש לומר שגם אמירת 'הנרות הללו' קודם ההדלקה היא "צורך ההדלקה" לפרסם הנס, ולכן אינה נחשבת הפסק בין הברכה להדלקת הנרות.

[אמנם למעשה נוהגים חסידי חב"ד לומר 'הנרות הללו' רק לאחר הדלקת כל הנרות והשמש, וצ"ע מדוע לא נהגו לאומרו תוך כדי הדלקת הנרות, שהרי כשם שאין הפסק באמירת ה'יהי רצון' בין הברכה לאכילת הסימנים בליל ראש השנה, כך אין סיבה לא לומר 'הנרות הללו' לאחר הדלקת הנר הראשון בלבד, וצ"ע.

ואולי יש לחלק בין אמירת 'יהי רצון' קודם אכילת הסימנים שהיא תפילה, לבין אמירת 'הנרות הללו' שהיא שבת. אמירת 'יהי רצון' בין הברכה לאכילת הסימנים אינה מהווה הפסק, בגלל הרצון להסמיך את התפילה שבאמירת הסימנים לברכה, שהברכה בליל ראש השנה, כפי שמובא בספר שלהן מנחם (ח"ג עמ' פז) "כדי שיהיה ה'יהי רצון' סמוך לברכת הפרי". ברם אמירת 'הנרות הללו' היא שבת, וגם הברכות על הדלקת הנרות הן ברכות ההודאה והשבח, ועל כן אין להוסיף שבת על גבי שבת ויש קודם להדליק את הנרות].

### בירך את הברכות וקודם שהדליק את הנרות התחיל לומר 'הנרות הללו'

ו. בספר הלכות חנוכה (פרק שישי אות ו) הובא בשם רבי שמואל קמינצקי, ראש ישיבת פילדלפיה: "אם הפסיק בדיבור בין הברכות להדלקה, צריך לחזור ולברך. ונראה דמי שבירך וקודם שהתחיל להדליק אמר מיד 'הנרות הללו', חשיב הפסק בין הברכה להתחלת המצוה, וצריך לחזור ולברך".

והמקור להוראתו הם דברי השו"ע בהלכות תקיעת שופר [לעיל אות ד] "לא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בענין התקיעות", ופסק השו"ע בהלכות פסח (או"ח סי' תלב סע' א) "ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה", ועל זה כתב המג"א (שם ס"ק ג) "ואם דיבר בדברים שאינם מענים הבדיקה, צריך לחזור ולברך, כמ"ש בסי' קס"ז". וכן הביא את דברי המשנה ברורה בהלכות שופר (סי' תקצב ס"ק יב) "ועיין בדרך החיים שדעתו דבין הברכה עד סוף תקיעות דמיושב אסור להפסיק אפילו בתפילות, לכן לא יאמר יהי רצון הנדפס במחזורים בין התקיעות דמיושב, רק יהרהר בלבו ואל יוציא בפיו, או שיאמר יהי רצון אחר גמר התקיעות דמיושב". ולמד מכך הגר"ש קמינצקי: "הרי להדיא דאמירת יהי רצון בין הברכה לתקיעה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, אף שהיה רצון הוא מענין תקיעת השופר. ובוודאי הוא הדין בעניינינו באמירת 'הנרות הללו', וע"ע בפמ"ג דמשמע שנקט לדבר פשוט דאמירת 'הנרות הללו' בין הברכות להדלקת נר הראשון חשיב הפסק".

ברם לפי המבואר נראה שאם בירך את הברכות וקודם שהדליק את הנרות התחיל לומר 'הנרות הללו', אינו צריך לחזור ולברך, כי אמירת 'הנרות הללו' היא מאותו ענין של הברכות על הדלקת נרות חנוכה - לפרסם הנס, ולכן אין זה הפסק בין הברכה להדלקת הנרות המצריך לברך את הברכות מחדש.

ונראה להביא ראיה שאמירת 'הנרות הללו' היא חלק מהדלקת נרות חנוכה, מדברי המנחת אלעזר (ח"ב סימן כט) שנשאל האם "נכון לומר 'הנרות הללו' בשבת חנוכה אחר ביאתו מתפילת ערבית", והשיב: "הנה אין דעתי נוחה מזה כלל, כיון דפסקינן הדלקה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה, הרי צריך לומר 'הנרות הללו' אנו מדליקין בשעת המצוה שהיא ההדלקה ולא בשעת הנחתו שדולק מאליו בשבת קודש". ומבואר בדבריו שאמירת 'הנרות הללו' היא חלק מהדלקת נרות חנוכה, ולכן פיוט זה נאמר אך ורק בשעת הדלקת הנרות, ואם מאיזו סיבה שהיא לא אמר 'הנרות הללו' בשעת ההדלקה ממש, אין לומר פיוט זה לאחר מכן. ובשל כך, אם בערב שבת לא

הספיק לומר 'הנרות הללו' בשעת ההדלקה [כי מיהר ללכת לבית הכנסת], אינו יכול לאומרו לכשישוב מבית הכנסת מאוחר יותר בשבת.

\*

### הדלקת נרות ה'הידור' - חלק מגוף המצוה או דין נוסף של "הידור"

ז. עוד נראה לבאר את מחלוקת הפוסקים האם אומרים 'הנרות הללו' כבר לאחר הדלקת הנר ראשון או רק לאחר הדלקת כל הנרות, שיסודה במחלוקת האחרונים בגדר ה"הידור" בהדלקת נרות חנוכה, האם הוא חלק מגוף המצוה, או שהוא דין נוסף של "הידור". וכפי שהבאנו בספרנו רץ כצבי (חנוכה סימן ב) את דברי שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן יג) שדן האם מברכים על נר של ההידור, במעשה שהיה במי שהדליק נרות חנוכה בליל שמיני ושכח לברך על ההדלקה, ורק קודם שהדליק את כל הנרות נזכר שעדיין לא בירך, והשאלה היא, האם רשאי לברך עתה, על הדלקת הנרות שהם "הידור" מצוה, ולא מעיקר הדין. והביא רעק"א שנחלקו בזה הפוסקים: לדעת הפרי חדש, אין לברך על נר ההידור, אולם האליה רבה סבר שרשאי לברך על נר ההידור.

ונתבאר שם שנחלקו הפרי חדש והאליה רבה מהו גדר ההידור במצוות - האם זהו חלק בלתי נפרד מעצם המצוה, שגוף המצוה מהודרת יותר כשמקיימה בהידור, או שההידור הוא מצוה בפני עצמה, ואינו קובע ומעלה את דרגת חשיבות המצוה, אלא שקיים [א] את גוף המצוה [ב] את מצות הידור במצוות. לפי הפרי חדש, מאחר וההידור הוא חלק מהמצוה עצמה, שפיר יש לברך על ההידור, שהרי עכשיו הוא ממשיך להשלים את המצוה, ולקיים את גוף המצוה בִּיתר הידור. אולם לפי האליה רבה, מכיון שההידור אינו חלק מעצם מצות הדלקת נר חנוכה, אלא יש מצוה כללית להדר במצוות, הרי לא מצאנו שנתקנה ברכה על ה"מצוה הכללית" של הידור במצוות, ולכן אין לברך על ההידור כשלעצמו<sup>22</sup>.

ועל פי זה נראה כי המהרש"ל שסבר שאומרים 'הנרות הללו' מיד לאחר שהדליק את הנר הראשון, נקט להלכה כדעת האליה רבה שההידור אינו חלק מעצם מצות הדלקת נר חנוכה, ולפי זה את עיקר המצוה מקיימים בהדלקת הנר ראשון בלבד, והדלקת שאר הנרות מצוה נפרדת מדין הידור. ולכן אין צריך לומר 'הנרות הללו' תיכף

(22) הערת המערכת: וראה בזה לקוטי שיחות ח"כ שיחת חנוכה (ע' 207 ואילך).

ומיד לאחר קיום עיקר המצוה, דהיינו הדלקת הנר הראשון, ולא להמתין עד לאחר קיום המצוה הנוספת של ההידור.

והנהגים לומר 'הנרות הללו' רק לאחר הדלקת כל הנרות, נקטו להלכה כדעת הפרי חדש, שהדלקת נרות ההידור היא חלק מקיום המצות עצמה, ולפי זה עד שלא הושלמה הדלקת כל הנרות, לא הסתיים קיום המצוה, ועל כן ראוי להמתין מאמירת 'הנרות הללו' עד לקיום כל המצוה בהדלקת נרות ההידור, וכפי שביאר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רכג אות י) "נהגנו ליהזר שלא לומר הנרות הללו עד גמר הדלקה של כל הנרות, ודלא כרוב הפוסקים שהתירו לומר הנרות הללו מיד בהדלקת נר ראשון. כי הרי מוכח מדעת כמה אחרונים שאין גדר המהדרין שגר הראשון בלבד עיקר המצוה והשאר הן הידור, אלא שבכל הנרות שמדליק מקיים גוף המצוה, ע"כ שפיר יש להיזהר שלא יפסיק עד דגמר הדלקת כל הנרות כדי שהברכה יעלה על כולם".

ולדעת הסטייפלר גם בשמש יש קדושה, והוא חלק מהדלקת הנרות, ולכן אמר 'הנרות הללו' רק לאחר שסיים את הדלקת כל הנרות, ובכללם השמש.



## הערות על המ"ב וביאו"ה סי' ל"ב סט"ו

הרב יוסף יצחק רייבין

ר"מ ישיבת סת"ם וסופר סת"ם - קראון הייטס

(א) כ' המחבר באו"ח סי' ל"ב סט"ו "אם לאחר שנכתב נקב בתוך הה"א או המ"ם כשר". ובמ"ב ס"ק ל"ד כ' ד'לאחר שנכתב' לאו דוקא וה"ה אם היה הנקב תוך האות בשעת הכתיבה דכשר. והאי דנקט המחבר 'אם לאחר שנכתב נקב', משום דלכתחילה אין לכתוב אפי' אם הנקב הוא באמצע חללו ואין ממלא את תוכו, ע"כ. וצ"ע אם דין זה דלכתחילה קאי גם אנקב שבאמצע חללו ולא נוגע בהאות כלל (כדמדמשע קצת מלשונו 'אפי' אם הנקב הוא באמצע חללו') או דדוקא אנקב שנוגע באות אע"פ שאינו נוגע כי אם במקום אחד.

והנה, בשעה"צ מ"ד ציין לפמ"ג (משב"ז ס"ק ח') דכ' זו"ל: "דודאי לכתחילה ממש' אין לכתוב שיהא תוכו נקב, אפי' אין ממלא כל החלל אסור לכתחילה, (ואתי שפיר שבת דף ק"ח ע"א כל נקב שדיו עובר עליו, הא לאו הכי אין כותבין לכתחילה אפילו שיהא בתוך האות, או בעובי הקו אפשר הוה כתון עיין ט"ז אות ז' והבן) "עכ"ל.

וממה שכ' אפי' אין הנקב ממלא כל החלל' משמע דבא לרבות נקב שאינו ממלא כל החלל אבל במקום אחד נוגע עכ"פ. משא"כ אם לא יגע הנקב בהאות כלל אין חשש אפי' לכתחילה.

אבל ממה שציין הפמ"ג בחצ"ע למס' שבת משמע קצת דגם כשלא יגע הנקב בהאות כלל אין לכתוב לכתחילה. דשם איתא דהחידוש במימרא דרב הונא ד'כותבין תפילין על גבי עור של עוף טהור' הוא דהו"א כיון דאית ביה נקבי נקבי לא, קמ"ל כדאמרי במערבא 'כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב'. ומשמע דדוקא מפני שהדיו עובר עליו כותבין על גבו אבל אם הנקבים גדולים כ"כ שאין הדיו עובר עליהם אז אין לכתוב על גבי עור זו. ומדייק הפמ"ג דאפי' אם יפל הנקב בחלל האות עדיין אין לכתוב עליו (דלא מכשרינן לכתוב אעור נקוב אלא כשהדיו עובר ותו לא). ומזה משמע לכאו' דאפי' לא יגע הנקב בהאות כלל מ"מ לכתחילה אין לכתוב עליו.

אבל באמת גוף דיוק הפמ"ג צ"ע. דכל ההו"א דאסור לכתוב על עור עוף הוא 'דרחמנא אמר וכתבתם כתיבה תמה שלימה ולא מופסקת' כדפרש"י שם ד"ה לא ליכתוב (ועי' חולין ק"כ:). והיינו דמכיון דעור עוף 'נקבי נקבי' ממקום מושב הנוצה והיינו דמלאה על פני כולו נקבים לכן אי אפשר שלא יגרמו הנקבים הפסק בהאותיות. ולזה קמ"ל דאמרי במערבא דכל נקב שהדיו עובר עליו לית לן בה. אבל כשיש נקב א' או שתיים בקלף ויכול לכוון שלא יפסקו האותיות על ידם - מעולם לא קס"ד לאסור לכתוב על קלף כזה אפי' כשיגעו הנקבים בקוי האות בתוכו.

והנה, בשעה"צ (שם) ציין גם ללבו"ש (ד"ה אם לאחר שנכתב) דכ' דהמחבר נקט 'אם לאחר שנכתב כו" מפני דדרך הפוסקים לכתוב רק המפורש בש"ס בהדיא וכו' ושבאמת לאו דוקא ונקב תוכו כשר אפי' בשעת הכתיבה. ולפי זה ג"כ יוצא דמותר לכתחילה לכתוב עם נקב תוך האות אפי' אם יגע הנקב בקווי האות.

והנה, באמת במ"ב ס"ק נ"ג כ' טעם אחר למה שכ' המחבר "אם לאחר שנכתב נקב כו". והוא משום סיפא דנקב רגל הה"א דכשר להרא"ש במשהו ולרמ"א במלא"ק הני מילי דוקא בנקב לאחר שנכתבה דאז אין פסול מחמת הק"ג. ולפי זה ג"כ יוצא דמותר לכתחילה לכתוב עם נקב תוך האות אפי' אם יגע הנקב בקווי האות.

ומכל הנ"ל נלענ"ד דאם יודע בברור דהנקב יפל בתוך חלל האות ולא יגע בקווי האות כלל דאין חשש לכתוב על גבי עור זה אפי' לכתחילה. ורק אם יגע בקווי האות אז אין לכתוב על עור זה לכתחילה דזה מבואר עכ"פ בדברי הפמ"ג.

(ב) אמ"ש במ"ב ס"ק נ"ג דההכשר בנקב רגל הפנימי אינו אלא כשנקב לאחר הכתיבה יש להעיר דבאמת תלוי באיזה צד של הירך נעשה הנקב. דאה"נ אם כתבה

מתחילה אצל נקב שמחוץ להאות פסול אפי' כשיש בה כשיעור (להרא"ש כלשהו ולשאר פוסקים כמלא אות קטנה) ורק כשנקבה לאחר הכתיבה כשר דלאחר הכתיבה אין פסול הק"ג. אבל אם כתבה אצל נקב שבתוך האות כשר אפי' אם הנקב היה שם משעת הכתיבה כנ"ל בשם הפמ"ג ולבו"ש דכל שניקב תוך האות כשר אפי' נקב בשעת הכתיבה.

ג) כל מה שכתבנו דמעיקר הדין כשר נקב תוכו גם בשעת הכתיבה - אינו דבר מוסכם. דבקה"ס (סי' ז' ס"ז) משמע דמחמיר בזה אפילו לעיכובא, וכ"ה בסידור דרך החיים (סי' פ"ב דין כ"ז), ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ע"ה), ובשו"ע רבינו הזקן (סי' ל"ב סי"ט). אלא דצ"ע ביסוד החומרא אם הוא מעיקר דינא תלמודא דידן או מדינא דירושלמי. ועוד אכתוב מזה בעזה"ת.

#### סיכום:

- דעת הפמ"ג ולבו"ש דמעיקר הדין נקב תוך האות כשר גם בשעת הכתיבה.
- דעת הפמ"ג דמ"מ לכתחילה לא יכתוב על עור שיש בה נקב אם יפל הנקב בתוך האות אפי' אינו ממלא כל חללו.
- לענ"ד נראה דאם לא יגע הנקב כלל בקוי האות אז אין חשש אפי' לכתחילה כדמשמע מל' הפמ"ג (ודיוקן ממס' שבת צ"ע).
- לאור האמור, אם נכתב א' מרגלי הה"א אצל נקב ויש בה כשיעור הדרוש אם הנקב בתוך חלל האות כשר מעיקר הדין ואם הנקב לצד חוץ פסול משום דחסר הק"ג. וכשנעשה הנקב לאחר הכתיבה כשר בכל גוני.
- כל זה לפי הפמ"ג ולבו"ש דפסק המ"ב כוותייהו. אבל לדעת הקסה"ס והדרך החיים והנודע ביהודה ורבינו הזקן אם נקב בתוך האות בשעת הכתיבה פסול (אם נוגע הנקב בקווי האות).

נב. בביאו"ה ד"ה אבל בירושלמי כ' "ועי' בפמ"ג ובדרך החיים דזה לא קאי רק לתי' הראשון של הב"י עי"ש. אבל לתרוץ שני שלו שפסק המחבר כוותיה בסמוך סעיף ט"ז יהיה הדין להירושלמי אם נקב בתוכו קודם הכתיבה סמוך להאות אפילו במקצתו פסול". הנה הלשון לא מתישב אצלי כ"כ כי האחרונים לא כתבו דדברי הט"ז בס"ק ח' הם רק אליבא דתירוץ הראשון דהב"י. ורק דאמש"כ הט"ז בס"ק י"ד דהטור ס"ל כתי' הראשון (מדפוסל נקב תוכו גם לאחר שנכתב להירושלמי) ותמהו עליו דהלא לתירוץ הראשון אין פסול בנקב כלל על זה כתבו דאי נקטינן כמ"ש הט"ז בס"ק ח' שפיר י"ל דהירושלמי תואם עם תירוץ הא'. אבל לא שמענו דמש"כ ט"ז בס"ק ח' הוא דוקא

לתירוץ הראשון'. (ולכאור' אינו מנוגד בעצם לתי' הב' דפוסל נקב בשעת הכתיבה די"ל דאינו חשוב נקב כי אם כשאין גויל כלל מעבר לנקב [ועי' באורים גדולים אות ג' דעכ"פ החומרא שבט"ז סק"ח וסקי"ד דנקב כל חללו פסול גם לאחר הכתיבה תואם לתי' הב' ורצה לישב דברי הטור בזה עי"ש]. ורק דאי הכי, באמת לא היה צורך כלל לקולתו של תירוץ הב' דהב"י דקושייתו מתורץ כבר עם הקולא הנ"ל [משא"כ כשדין זה משתייך לתירוץ הא' עדיין יש מקום להוסיף תירוץ הב' משום דיש בה צד חומרא בנקב כל דהו דאין בתירוץ הא']. ואולי זה גופא ההכרח דדברי הט"ז בס"ק ח' אינם אלא אליבא דתירוץ הא'). ועכ"פ ברור דהאחרונים התייחסו לדברי הט"ז בסק"ח לאורו של תירוץ הראשון שבב"י ולא לתירוץ השני.

בס"ד כ' "ומדברי הירושלמי הוזה נסתר סברת הדה"ח שרצה לישב את דברי הט"ז סק"ח". ולכאור' ט"ס נפל כאן וצ"ל "דברי הט"ז סקי"ד" ופשוט.



## ברכה בשם ומלכות על הדלקות מנורות ציבוריות

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, נ.י.

לפני כמה שנים דנו בפרדס חב"ד (חוברות י"ב-י"ג) ובקובץ הערות וביאורים (גליון 897), אם יש לחוש לברכה לבטלה בהדלקת מנורות ציבוריות, שהרי חיוב ההדלקה הוא 'נר איש וביתו' (שבת כא:), בבית פרטי, וכלשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) 'כל בית ובית'.

והנה דנו בזה האחרונים<sup>23</sup> שגר חנוכה הוי 'חובת הבית' כעין מצות מזוזה, כמארז"ל 'מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל', ולכן יש פוטרים מלהדליק נר חנוכה באסיפה בבית ספר, חתונה או מסיבה באולם, טקס כבוד במרפאה, או לחיילי צה"ל החונים על פני השדה בלי בית.

לפני שנתיים הבאנו כאן בהערות מהא דתנן (במשנה היחידה בכל סדרי המשנה המזכירה מפורש את 'נר חנוכה' - ב"ק סב: ומובא בסוגיא דחנוכה (שבת כא:): 'גמל טעון פשתן עובר ברשות הרבים, ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני

23 ראה שו"ת באר אברהם סי' ט"ז (בשם הרב 'גליא מסכת'). ר"ן, פני יהושע ושפת אמת שבת שם. ס' חובת הדר (בלויא) נר חנוכה פ"א הע' א'. פ"ב הע' א'. ס' מצות נר איש וביתו (שלינגר) בירווי הלכה סימן ג'. ועוד.

והדליקה את הבירה בעל הגמל חייב, הניח חנוני נרו מבחוץ חנוני חייב. רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור,<sup>24</sup>

והרי משנתינו מדייקת שזה אירע אצל 'חנוני', באיזור מסחרי, לא אצל בעל הבית פרטי, והגמרא קוראת לזה 'מצוה': 'דילמא אי מיטרחא ליה טובה אתי לאימנועי ממצוה' (ובב"ק שם: 'כיון דבמצוה קא עסיק כולי האי לא אטרחה רבנן'), הרי שהדלקה ברחוב מפורשת במשנה ובגמרא, יותר מהדלקת בית הכנסת שנזכר רק בראשונים, שלכן קרי לה הב"מ<sup>24</sup> 'מנהג'.

ובפרט לפי הערת החתם סופר (שבת שם) שהחנוני מדליק נ"ח עבור הקונים שבאו לתוך חנותו (אף שתלמידו המהר"ם שיק מביא בתשובה (שו"ת יו"ד סי' שע"ד) שרבו החת"ס עצמו היה נמנע מלברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ).

### 'משאו ומתנו' הרוחני של 'חנוני' זה

עוד יש להאיר בזה, מביאור רבינו<sup>25</sup> בדברי משנה זו בעבודת האדם לקונו, שאין 'חנוני' זה רק כפשוטו, חנוני על פנקסו המתפרנס ממכירת פירות או חפצים גשמיים, אלא 'חנוני' זה הוא יהודי חם מלא אור וחיות, שאינו מסתגר בביתו בבחי' 'אני את נפשי הצלתי', אלא הוא מזכה את הרבים,<sup>26</sup> ש'עוסק' ב'מסחר' רוחני בהתלהבות לקרב ולחמם את המבקרים בחנותו והעוברים והשבים ב'רשות הרבים', 'טורי דפרודא', להאירם ב'נר מצוה ותורה אור'.

והלכה כחכמים, שאף ש'חנוני' זה הרי הוא טרוד במצוה ועוסק לזכות את הרבים – מ"מ האחריות מוטלת עליו ליהרר 'לישב לשמור', שלא יגרום ח"ו בחי' 'שבירת הכלים', על ידי 'רצוא' בלי'שוב', שלא יצא שכרו בהפסידו בהיזק של יניקת החיצונים, אלא ישתדל להדליק את האורות שיהיו כראוי, בכלים דתיקון ובאופן המתקבל.

### הוספת המשנה ברורה

הנהגה בקובץ 'אור ישראל' (תשרי שנה זו – גליון עג) הבאנו עוד ראייה לברכה זו – שעל דברי המחבר (הלכות חנוכה סי' תרע"א ס"ז) 'ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום', מוסיף המשנה ברורה (ס"ק לט): 'או בבית המדרש',

24) או"ח הל' חנוכה סימן תרע"א ד"ה ומ"ש שמניחין נ"ח בבה"כ (בשם הריב"ש בשו"ת סי' קי"א).

25) 'רשימות' חוברת כב

26) אבות פ"ה מ"ח

שלכאורה, הרי גם על הדלקה בבית הכנסת כבר נדחקו מאד הבית יוסף<sup>27</sup> ומפרשי השולחן ערוך (בטעמים קלושים<sup>28</sup>) שזהו כמו קידוש שלא במקום סעודה בליל שבת קודש בשביל אורחים הלנים בביכה"ג, או זכר למקדש, והרי טעמים אלו אינם שייכים כלל בבית המדרש, ו'הבו דלא להוסיף עלה'?

ועל כרחק כולה חדא תקנתא היא – לפרסם את הנס בכל מקום דשכיחי ביה רבים: בבית הכנסת, בבית המדרש, במסיבה באולם, במרפאה או ברחוב.

**'אמצאך בחוץ אשקך, גם לא יבוזו לי'**

ואדרבא, ברשות הרבים זהו עיקר הפרסום לרבים, גם יותר מבביהכ"ג. ויש להוסיף, דברחוב שייכים יותר שני טעמי הבית יוסף, שברחוב ודאי מצויים 'אורחין' שלא ידליקו בביתם, וכן ענין 'חצי הלל' שלהם ראוי לברכה ע"פ המדרש (ב"ר ריש פרשה ה) שקילוסו של המלך עולה יותר מן האלמים שאין דרכן לשבת!<sup>29</sup>

**פותחין בכבוד אכסניא**

והנה לאחר שמצינו מקור הברכה במשנה וגמרא מ'נרו של חנוני', ובהלכה מ'בית המדרש' במשנה ברורה – עכשיו הזמן גרמא להתעמק בזה ב'הערות וביאורים', להאיר מתוך חשיכה בניהום אבלים לידידי מנוער הרה"ת צנמ"ס הגר"א גרליצקי שליט"א, בהלקח ממנו אשתו ז"ל עש"ק לסדר 'ויבא אברהם לספוד', ואנו תפלה שידידינו היקר, החביב והאהוב על הכל, ימצא נוחם במפעל העולמי שלו בעסק ביאורי תורת רבינו, כסיומה של הפרשה: 'זיקם השדה . . . לאברהם לאחוזות' גו'.

**'והדליקו נרות בחצרות קדשך'**

(27) שם וד"ה ומ"ש שמניחה בדרום.

(28) שהרי לפועל, (א) אין מקדשים בבכה"ג דנוסח ספרד בליל שבת? (ב) הבי"ע עצמו פוסק שלא לברך על חצי הלל בר"ח?

(29) אבל הכף החיים (שם ס"ק סה) מוסיף: 'וה"ה בבית המדרש שמתפללין בו'. וצ"ע בכונת הכף החיים, האם כוונתו להגביל ל'ביהמ"ד שמתפללין בו' דוקא. שלאורה שאם גם מתפללין בו – מאי קמ"ל? הרי כבר מפורש בשו"ע ש'בבית הכנסת' כו'. ואטו 'בית המדרש' גרע מפני שלומדים שם גם תורה, שלכן יצטרך להוסיף 'ה"ה בביהמ"ד שמתפללין בו'? (ודוחק לומר דקמ"ל בית המדרש, אף שאינו ממש דוגמת ביהמ"ק (שא' מטעמי ההדלקה בביהכ"ג הוא זכר למקדש, ששייך יותר בביהכ"ג, 'מקדש מעט' (מגילה כט.)), שהרי אדרבא, תורה ותפלה במקום אחד עדיף, כדרז"ל (ברכות ח.) 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב . . . אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דגריסנא'.

ויש סמך לזה מנוסח 'ועל הנסים', שהרי נרות חנוכה ענינם 'פרסומי ניסא' (שבת כג:), ותמוה, היתכן שאין בפיוט 'ועל הנסים' פרסום לנרות חנוכה! וכי מתעלמים, ח"ו, מנס פך השמן (שעל נס זה קבעו נרות חנוכה<sup>30</sup>), והרי 'מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד'<sup>31</sup>!?

והנה החתם סופר<sup>32</sup> מקשה, מהי כוונת 'והדליקו נרות בחצרות קדש', הרי המקום הנכון של מנורת המקדש הוא בפנים, בהיכל<sup>33</sup>, ולא בחוץ, בחצר?

ותירץ החת"ס לפי הא דקי"ל<sup>34</sup> 'הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן'. ולכן, 'עד שפינו את היכלך וטהרו את מקדשך . . לא הדליקו נרות בפנים אלא בחצרות קדש, בעזרה'. ובסגנון אחר, כל אלו 'בניך' שעבדו לפנות ולנקות ('באו בניך . . ופנו את היכלך וטהרו את מקדשך'), שאין אלו עבודות שצריכות כהונה, הם גם אלו שהדליקו נרות אלו.<sup>35</sup>

אבל רבינו<sup>36</sup> מקשה<sup>37</sup>, אם כן מהו 'בחצרות' לשון רבים, הרי מנורת המקדש אחת היא?

ולכן מבאר רבינו, ש'והדליקו נרות בחצרות קדש' אין הכוונה לנרות המנורה שבמקדש, אלא שהדליקו נרות אחרים בתור הילול ושבח להשי"ת,<sup>38</sup> [ע"ד נרות בית

(30) פרש"י ד"ה מאי חנוכה – שבת כא:

(31) רמב"ם סוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ב). תור"ה הרואה וכו' (סוכה, מז). 'נר חנוכה משום חביבות הנס'. לקו"ש ח"ג ע' 816.

(32) בדרשות שלו (ירושלים, תשכ"א) ח"א סו, א.

(33) כלשון 'ועל הנסים' 'ופינו את היכלך'.

(34) רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז ד'הדלקה לאו עבודה' (יומא כד:). וראה תוס' ישנים יומא כאן. לקו"ש ח"ח ע' 100.

(35) לענ"ד י"ל עוד, שבכוונה הוציאו את המנורה לחצר – כדי שיוכלו גם ישראל להדליקה, כענין 'לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש . . אשר נדבה רוחו אותו' כו' (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל), שהמנורה ענינה תורה שבע"פ (ראה בהנסמן בקונטרס דלהלן הע' 72), והיא 'כתר שם טוב' העולה על גביה' (אבות פ"ד מ"ג), כביאורינו בענין 'הדלקה כשרה בנר' בחידושו של הרמב"ם שזהו גם לכתחילה על צד היותר טוב, לא רק דיעבד כשיטת הראב"ד (לרמב"ם כאן), וזה תלוי במחלוקת עלי ושמואל (ברכות לא:). אם יש להדר לחזור אחר כהן.

(36) לקו"ש חכ"ה ע' 235 ואילך.

(37) גם יש להקשות, שאם הכוונה לנרות המנורה שבמקדש הול"ל 'והדליקו הנרות' בה"א הידיעה (כלשון 'הנרות הללו')?

(38) בלקו"ש שם ע' 241 הע' 53, ד'והדליקו נרות בחצרות קדש' – השבח ע"י נרות (כדלהלן) – מרמז לענין האור דחנוכה (הקשור עם נס הנרות).

הכנסת ('באורים כבדו ה'39), או כעין 'מנורות של זהב' שבשמחת בית השואבה<sup>40</sup> (בנוגע למקדש)<sup>41</sup>.

### 'לשנה אחרת קבעום'

ולולי דמסתפינא, אולי יש לבאר בזה גם צד נוסף, שמיד ביום השמיני, אחר שדליקו ז' נרות המנורה בהיכל ח' ימים רצופים בדרך נס, הדליקו מדעת עצמם ב'זאת חנוכה' הראשון כעין מנורות 'חנוכה' טרומיות של ח' קנים להמחיש את חביבות הנס 'כנגד ימים היוצאין'<sup>42</sup> שראו זה עתה בעיניהם.

והייתי מהסס אם להציע פירוש חדש כזה, אבל מצאתי אח"כ כעין זה בחתם סופר (דרשות לחנוכה הנ"ל ע' סט), שכבר באותה שנה ובאותן ימים שאירע הנס דחנוכה, הדליקו נרות. וז"ל:

'בפסיקתא [רבתי רפ"ב]\* ומצאו שמונה שפודין של ברזל והדליקו נרות. לכאורה טעות סופר הוא, וצ"ל ז' שפודין של עץ ועשו אותה מנורה של עץ, כבגמרא (ע"ז מג). שחשמונאים עשו מנורה של עץ...

ולולי דמסתפינא אמינא גירסת שמונה שפודין של ברזל נמי אתי שפיר, ומילתא אחרייתא היא, מיד אחר שעה בלילה ראשונה כשהרגישו בנס שבפתילה, הדליקו נר אחד בשפוד של ברזל בחצר המקדש, בשמן של חול, לא של זית, כדי לפרסם ולהודיע הנס לרבים, ובליל שני כשראו הנס הדליקו כן ב' שפודים בחצר בית ה', וכן עד שמונה.

39) ישע"י כד, טו. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סתר"י ס"ד.

40) סוכה נא.

41) כעין זה מצאתי במכתב הגר"י שווארץ הי"ד מגראסוארדיין, עורך ה'זילקט יוסף' (נדפס בקול אריה לחנוכה ע' מד) שמפרש 'כבד את ה' באורים כמו בשמחת בית השואבה' (גם מביא שם פירוש הבני יששכר (חדש כסלו מאמר ד' אות צ"ב) לבאר קושיא זו זכ"י בחצר היתה המנורה עומדת' ע"פ סוד). וראה 'ברכת אברהם - חנוכה' (להרא"מ אלברט) ע' סב, ומביא שם גם מהחיות יאיר בספרו מקור חיים. אבל לכאורה, הרי רק בבית השואבה שחגיגתה בלילה הוצרכו למדורות להאיר, אבל הרי המקדש נעול בלילות בשאר השנה עד שנפתח לפני הבוקר, ובלילה היו שם רק השומרים, כדתנן ריש מס' תמיד. והעירני חכם א' שבמגילת חשמונאים (ס' מכבים ב' (א, ח-ט) מובא 'ועשו עתה את ימי חג הסוכות (חמשה ועשרים) בחודש כסליו', שכשניצחו החשמונאים חגגו אז בכסלו את שמונת ימי הסוכות (שלא הניחום היוונים לחוג סוכות לפני כן). הרי שאכן שמחו או כבבית השואבה! (אבל לא מצד חנוכה). ועדיין צ"ע, שבפיוט 'ועל הניסים' נקראים 'נרות' יחידים (להעיר מביאור רבינו (ע"פ חסידות) הטעם שמברכים "להדליק נר חנוכה" לשון יחיד), אבל בשמחת בית השואבה לא היו נרות, אלא 'מנורות'. ו..ספלים של זהב בראשיהם' עם מאות לוגין של שמן ובלאי בגדים (סוכה שם), ואדרבא, מדורה פסולה לנר חנוכה (שבת כג:).

42) שבת כא:

וע"ז אמרינן והדליקו נרות בחצרות קדשך, לא על נרות המנורה שהיה בפנים בהיכל, אלא על השפודין שבחוץ בחצרות בית ה' נאמר זה'. עכ"ל החת"ס.<sup>43</sup>

ויומתק בזה לשון רז"ל<sup>44</sup> 'לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה', שהוסיפו מילת 'קבעום'<sup>45</sup>, היינו שבשנה הבאה תיקנו דרך קבע ולתמיד אותה הדלקה הארעית דאשתקד.

ואתי שפיר 'בחצרות' ל' רבים, שהרי לענין חנוכה 'חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות'.<sup>46</sup>

### 'לריח שמניך טובים'

ואולי יש לומר שהדלקת (כעין) נרות חנוכה מיד מדעת עצמם (לפני שתיקנו חז"ל הדלקת נרות חנוכה) זוהי שגרמה 'לשנה אחרת' שיקבעוה חז"ל<sup>47</sup> (אנשי כנסת הגדולה) לדורות ('קבעום ועשאוים').

וכן מצינו בפורים, שנקבע על ידי זה ש'שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות' ו'כתבוננו לדורות', ו'קיימו למעלה מה שקיבלו למטה'<sup>48</sup>.

43 הרי שבמשנתו של החת"ס נדרשת 'הדליקו נרות בחצרות קדשך' בשני פנים. ואף שנהירין ליה לרבינו שבילי החתם סופר כשבילי דרקייעא ודנהרדעא (כמובא בכ"מ\*), אולי י"ל שלא הביא רבינו פירוש חת"ס זה, שכנראה לא קים ליה אם גירסת הפסיקתא ז' או ח' שפודין, שאגדה זו אינה כמגילת תענית ולא כהגמרא (ע"ז מג) שהיו ז' שפודין של עץ (ראה הוספות ללקו"ש ס"ע 305, וס' השיחות תנש"א (ח"א ס"ע 199 ואילך הערה 85).

הראוני שכבר העיר מחת"ס זה הרב מ"מ גרינפלד שי' בהערות וביאורים (גליון ח' (תתל) ע' 23). הרב אברהם סופר (מו"ל 'בית הבחירה להמאירי') הי' נכנס לחדר הרבי בשעות בלתי רגילות לשוחח בלימוד. פעם היתה לו שקו"ט עם הרבי בעניין מסוים בדברי סבו, החתם סופר. הרבי ענה לו שלשון החתם-סופר שונה קצת מכפי שציטט, ובדקדוק הלשון מתורצת השאלה. בצאתו מהיחידות סיפר לתלמידי הישיבה שהתווכח עם הרבי אודות לשונו של החתם סופר עד שהרבי קם והוציא את הספר מארון הספרים והראה לו שהצדק עימו. הרב סופר לא התאפק ושאל את הרבי: "מהיכן יש לרבי זמן לדעת את כל לשונות החתם-סופר בעל פה?!".

44 שבת כא:

45 כן הוא בגמרא שלנו וברי"ף, רא"ש והטור או"ח סתר"ע.

46 שבת כג. – זהו רק ע"ד הצחות, שאולי במקדש אין החשש ד'חשדא'.

47 בל' הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) 'התקינו חכמים שבאותו הדור'. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ה ע' 248 ואילך.

48 מגילת ז. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שיחה א' לפורים (ע' 352 ואילך), בהערות שם.

ועל דרך ביאור רבינו<sup>49</sup>, שזה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה<sup>50</sup> **בכח עצמם** – היא היא שנתנה ונותנת לנו את הכח<sup>51</sup> לקיים מצוות אלו אחר מתן-תורה ובגשמיות.

### מעלת 'זאת חנוכה'

ונחזור לענינינו, ש'אע"פ שאין ראיה לדבר – זכר לדבר יש' להדלקת נרות חנוכה לא רק בבית הפרטי אלא גם במנורות ציבוריות – מזה שהדליקו נרות ב'חצרות קדש', במקום המקדש (שמלבד מלכי בית דוד, אסור אפילו לישב שם), שעי"ז נתפרסם הנס גם ברשות הרבים לעוברים ושבים.

ויתבאר בזה גם גודל חביבותו של 'זאת חנוכה'<sup>52</sup>, שהוא בחי' 'סוף מעשה' שהיתה 'במחשבה תחילה'. וידועה הוראות רבינו<sup>53</sup> להדליק נרות בפרסום הנס ונתינת דמי חנוכה גם ב'זאת חנוכה'<sup>54</sup>.



(49) לקו"ש ח"ה הוספות ע' 317-316.

(50) יומא כח: קדושין פב. הנסמן בלקו"ש ח"כ ע' 200 הע' 6.

(51) דמעשה אבות סימן (ונתינת כח) לבנים – ראה תנחומא לך ט. ועד"ז בב"ר פ"מ, ו. וראה רמב"ן פ' לך יב, ו. יב, יו"ד. יד, א. תולדות כו, א. וישלח לב, ד.

(52) במעלת 'זאת חנוכה' ראה גם סד"ה ברוך שעשה נסים להצ"צ (אוה"ת חנוכה כרך ה תתקנו, ב ואילך). תורת מנחם – סה"מ מלוקט ח"ב ע' קצג ואילך. ראה לקו"ש חכ"ה ע' 243 ואילך. שיחת מוצאי 'זאת חנוכה' ה'תשל"ה.

(53) מועתק בזה תמצית מגליון 'התקשרות': בתשל"ד כחלק מ'מבצע חנוכה', הציע כ"ק אדמו"ר להדליק נרות חנוכה גם ביום (ובמיוחד היום - 'זאת חנוכה'), בלא ברכה, בכינוסים ובאסיפות במעמד עשרה מישראל (בדומה להדלקה הנהוגה בשחרית בבתי-הכנסת), ובמיוחד שהיה נוכחים ילדים רבים, ולספר לנוכחים את פרשת ימי החנוכה לפירסומי ניסא. וחביבות מיוחדת לעשות זאת כאשר מסתיימים ימי החנוכה, ומראים בזה את השפעתם גם על הימים הבאים (ע"פ שיחת מוצאי זאת חנוכה תשל"ד). (54) 'להשלים נתינת דמי חנוכה שלו, אע"פ שהיה' כבר לאחר תפילת ערבית בביהכ"נ וביהמ"ד' (שיחת זאת חנוכה תשמ"ט לאחר תפלת מנחה, תורת מנחם התוועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 96).

ולהלן – מ'שלשלת היחס' שבתחילת 'היום יום' – לשנת תשנ"ב: 'בזאת חנוכה והמשכו במוצאי זאת חנוכה – מחלק לכאור"א מטבע מיוחדת של דולר בצירוף שטר של דולר בתור דמי חנוכה, "חנוכה געלט" (בכיס מיוחד עליו מודפס "חנוכה תשנ"ב)".

## ביאור בהשיטות בנוסח 'לשנה טובה תכתב ותחתם'\*

הרב מרדכי רובין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

### הקדמה

אזלינן כבר מתחילת השנה ובפרט הימים נוראים, ולכן ראוי לעיין בדין א' מהריבוי הלכות וענינים הקשורים דראש השנה, והוא ביאור בהשיטות בנוסח 'לשנה טובה תכתב ותחתם'. וכבר דשו בסוגיא זו כמה מגדולי הפוסקים והאחרונים, עיי"ש בדבריהם בארוכה. ואנן בתחילה נקדים קצת מדבריהם לברר הענינים ואח"כ נבאר קצת עומק הפלוגתות של אדה"ז והגר"א ולהוסיף איזה עיונים והערות בדא"פ.

### א.

דברי גדולי הפוסקים הט"ז והמג"א באמירת 'לשנה טובה תכתב ותחתם'

הנה כתב הטור בהלכות ראש השנה (סיום סי' תקפ"ב סק"ט) וז"ל: "תכתב בשנת טובה". אולם המחבר אינו מביאו, אמנם הרמ"א על אתר (בסיום הסי') מוסיף "הגה: ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו: לשנה טובה תכתב (טור)."

והט"ז (סק"ד) מבאר ע"פ דברי הלבוש, וז"ל: "לשנה טובה תכתב. - בלבוש סי' תקצ"ו כתב שביום הראשון אחר התפלה א"ל לשנה טובה כו' כי בג' שעות הראשונות היא הכתיבה לצדיקים ואין ראוי שיאמר לחבירו ל' המורה שאינו צדיק אלא בינוני בשלמ' כל א' בעצמו יחזיק עצמו לבינוני ע"כ מתפללין וכתבנו לחיים דהיינו ביה"כ ול"נ דהא ביום ב' אומר זמן ג"כ מטעם שהעיקר מיום ב' לפעמים

---

\* לע"נ זקנת האשה החשובה תמימה ביראת ה' ושמוחה בחלקה תמיד, מרת רישא בת ר' אברהם אבא ע"ה - אשת הרה"ח ר' יחיאל מיכל פיקארסקי. נפטרה בשיבה טובה ביום ש"ק פ' נח ד' מרחשון ה'תשע"ו, ת"נצ"ב'ה'.

ולע"נ האשה החשובה מרת שרה טעמא בת הרה"ח ר' בנימין ע"ה, אשת יבל"ח מו"ר הגה"ח הרב אברהם ברוך גערליצקי שליט"א (יו"ר המערכת). ויה"ר שהשי"ת יברך אותו בהצלחה רבה בגו"ר ובפרט בלימוד התורה מסירת שיעורים וכתביבת חידו"ת. ויאריך ימים על ממלכתו בעבודת הק', ויזכה לראות אך טוב וחסד הנראה והנגלה ונח"ר ממשפחתו ומכל תלמידיו תמיד כל הימים.

כמ"ש סי' ת"ר ה"נ לזה שיתפלל על חבריו לשנה טובה תכתב ע"כ יש לאומרו גם בליל ב' דר"ה".

והנה המג"א מביא ממ"צ להוסיף "ותחתם". וז"ל: "תכתב ותחתם - (מ"צ) וכן נכון שיחזיקו לצדיק שנחתם לאלתר לחיים, וכ' הלוש שלא לאומרו אחר ג' שעות ראשונות שכבר נגמר הכתיבה ע"ש בסי' תקצ"ו ובסי' תקפ"ד כת' דג' ראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ודן וצ"ע דהא אנן אמרי' ממקומו הוא יפן ברחמי' והטעם משום דקי"ל בשניות יושב ודן ומבקשים שיפן ברחמים כמ"ש הגמ"נ ה' יה"כ בשם תוס' פ"ק דע"א ואף שהתנו' כתבו שם דנוסח התפלה כך הוא היינו לשינוי קמא דגמ' אבל אנן קי"ל כשינוי' בתר' דלא תיפוך ע"ש וכ"כ התרגום יונתן וירוש' בפסוק הצור תמים וכ"כ מט"מ דבשניות יושב ודן וא"כ יכולים לאומרו עד אחר חצות עמ"ש רסי' תקפ"ד וכתוב שם בהגמ"נ דביה"כ אומרים ממקומו בכל התפלו' משום דהקב"ה דן כל היום כולו ע"ש ועססי' תקצ"א ובסי' י"מ ח"ב מתה"מ פ"י כתב שגם צדיקים אין נחתמים אלא ביה"כ רק שנכתבי' בר"ה ע"ש".

## ב.

### דברי הגר"א שלא כהמג"א ופסק אדה"ז בסידור

והגר"א בביאורו (בשו"ע שם) כתב שלא כהמג"א, "כי מש"ש שלשה ספרים וכו' היינו לחיי ע"ה כמ"ש התוס' שם ודלא כהר"ן שכת' לעה"ז וצדיקים ורשעים בדינן דהא אמרינן ואדם נידון בר"ה וגזר דין כו' אלמא אין החתימה אלא ביה"כ ומתני' בכל אדם מיירי וכן ממ"ש תבואה שאירע בה קרי כו' אדם כו'. החליט הגמ' בכל אדם אלא דחיי עה"ז שוין בכל אדם אלא דאע"פ שנכתב אם חוזר בעי"ת נקרע הגמר דין ונכתב ונחתם ביה"כ לטובה וזהו התועלת דאינו נחתם עד יה"כ וז"ש שם שב בינתיים כו' וזה שמבקשין בעי"ת וכתבינו כו' ליקרע גזר דין ויכתבנו לחיים ולכן אין לאומרו ותחתם אלא תכתב".

והנה כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו (שם סקי"ז) כתב בלשונו הזהב: "ונוהגין שכל אחד ואחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב ואין לומר דבר זה ביום שני של ראש השנה אחר חצות היום לפי שכבר נגמרה הכתיבה של ראש השנה". עכ"ל.

אולם בסידור כתב אדה"ז (בפיסקא ד'תפלת ראש השנה) "ונוהגין בליל הראשון של ראש השנה לומר לחבירו: לשנה טובה תכתב ותחתם".

ובהוצאות החדשות של שו"ע אדה"ז, מביאים בהערות (עה): " עה) טור סוף הסי' (תכתב בשנת טובה). רמ"א ס"ט (לשנה טובה תכתב). ובסידור: נוהגין בליל הראשון של ר"ה לומר לחבירו לשנה טובה תכתב ותחתם (ראה מ"א ס"ק ח, בשם מעגלי צדק). וראה בספר המנהגים - חב"ד ע' 56 (בלשון יחיד דוקא).

ג.

### ביאור לשונו הזהב של אדה"ז בשו"ע ע"פ ממקורו בט"ז ומג"א

והנה התחלה יש לעיין במ"ש הט"ז בסיום דבריו "ע"כ יש לאמרו גם בליל ב' דר"ה", לכאור' מצד סברתו ד"ל"נ דהא ביום ב' אומר זמן ג"כ מטעם שעיקר מיום ב' כו", הרי לא רק יאמר בליל ב' אלא ג"כ ביום ב', והול"ל "ע"כ יש לאמרו גם ביום ב' דר"ה".

ואכן עולה למג"א כמה ענינים שמוסיף (ומשנה) מהרמ"א, ראשית שמוסיף ממ"צ תיבת "ותחתם" (אף שמסיום מס' עשרה מאמרות שאפי' צדיקים נחתמים רק ביוה"כ ולכן לא יאמרו ו"תחתם"), וכן שיוכל לאמרו לא רק עד ג' שעות כמ"ש הלבוש אלא עד חצות.

והאדינא חזינן את דיוק לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו, דהנה אדה"ז נוקט מעלת הט"ז, וכן מעלת המג"א. מצד א' נוקט מ"ש הט"ז שיאמרו ג"כ ביום הב', אמנם לא נקט מ"ש שיאמר (רק) "בליל ב' דר"ה" בלבד, דהרי מצד סברת הט"ז יאמר ג"כ ביום. ומאידיך גיסא נוקט מעלת המג"א שס"ל דיאמר עד חצות ובזה ג"כ נקט אדה"ז וכלשונו הק' "ואין לומר דבר זה ביום שני של ראש השנה אחר חצות היום".

וגם מובא בהערות לשו"ע מקורות של אדה"ז מהט"ז וממג"א. דהנה זה שכתב "ביום שני של ראש השנה" מקורו בט"ז, ומ"ש "אחר חצות היום" מקורו במג"א, כמשנ"ת.

ד.

### ביאור לשונו הזהב של אדה"ז שחולק על ביאורי הגר"א

אולם לענין "ותחתם" שכתב המג"א (ומ"צ), הנה בשולחנו אדה"ז לא נקט הכי, אמנם בסידור כן מוסיף ענין זה, ובחידוש זה של הסידור על שולחנו רואים ג"כ

שחולק על מ"ש הגר"א בביאורו לשו"ע(וס' י"מ), וצלה"ב עומק מחלוקת אדה"ז והגר"א בענין זה (וכן מובא השיטות בזה במשנ"ב).

### דחיית ראי' הגר"א מדברי התוס' במס' ר"ה

דהנה ראשית נקדים את הראי' ויסוד של הגר"א שאין אומרים "ותחתם", שהוא ממ"ש התוס' (ר"ה טז, ב) ד"ה ונחתמין לאלתר לחיים, וז"ל: "מדקא חשיב בינוניים משמע דצדיקים קרי למי שזכותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו (דברים ז) דאמרינן בסוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכותיו מרובין מעונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת ואי עונותיו מרובין מזכותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא" עכ"ל.

הנה התוס' הוכרחו לומר שצדיקים הם רוב זכויות משום דמזכיר בינוניים וס"ל דבינוני הוא מחצה מחצה, ואשר לכן קשה לי' להתוס' מגמ' בקידושין שכתוב "מי שזכותיו מרובין..." , ולכן הוצרך לפרש דכאן "וכל זה דקרי הכא . . לחיי העולם הבא". וזהו היסוד לביאורו של הגר"א.

אבל לפי חידושו של אדה"ז בספר של בינונים שגדרו של בינוני אינו מחצה על מחצה וכמו שמוכיח מכ"מ בדברי חז"ל, אלא בינוני הוא שנוהר בכל המצות ועד שמושל בכל הג' לבושים וכו' כידוע, אין יסוד לכל שאלת התוס' בסתירת ב' הגמרות ואשר לכן הוצרך לפרש שקאי על עולם הבא.

דלאדה"ז יש לפרש שאין סתירה בין השתי גמרות: דכאן צדיקים אינם רוב זכויות" אלא צדיקים גמורים כמ"ש בתניא, והתם שכתב מי שזכותיו מרובין . . לא קאי על צדיקים דהכא (אלא רשעים וטוב לו), ולא בעינן ללמוד כתוס' דקאי על עוה"ב, והמהרש"א ג"כ פי' התוס' באו"א מהגר"א, עיי"ש.

ה.

### ביאור דעת אדה"ז במס' ר"ה ע"פ דברי הר"ן על הרי"ף ודעימי'

אמנם עדיין צריך לבאר לשיטת אדה"ז: דהנה ע"פ ביאורו של הגר"א מיישב סתירה בין ב' מקומות בסוגיין, ולאדה"ז שחולק על הגר"א צריך ליישב את הסתירה.

ונביא את הסתירה בקצרה: בעמוד א' שם מבואר במתניתין (ע"פ המשך הסוגיא בגמ') ד"הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ". אולם ראשית כל, הרי מבואר להדיא יש חתימה רק ביוה"כ כמ"ש הגר"א ולא כאדה"ז, וראה לקמן. ולכאור' זה סותר דברי ר' יוחנן בעמוד ב' שאמר "שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ וכו' נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה", וא"כ איך הלך ר' יוחנן נגד מתניתין.

וע"ז אתי הגר"א ומיישב לפי תוס' שהתם קאי על חיי עוה"ז, ובעמוד ב' ר' יוחנן קאי בעוה"ב. אבל לאדה"ז עדיין נשאר צריך לבאר את הסתירה באופן אחר, ויתירה מזו דברי הגמ' בעמוד ד' א' שהחתימה הוא ביוה"כ לכאור' לא כמ"ש אדה"ז לומר ותחתם אף בר"ה.

ואפי' לולא שיטת אדה"ז צריך לבאר המח' באופן אחר מתוס', דעוד הקשה הרשב"א על התוס' דהרי אפי' רשע כל חייו ועשה תשובה בסוף אין מזכירין לו שום רשע מרשעתו, וכן צדיק כל ימיו שמרד בסוף כו'. ולכן פירש הרשב"א (והריטב"א) והר"ן שקאי הדין על חיי עוה"ז – היינו המאורעות דשנה זו, וזה נפסק בר"ה, אבל חיי עוה"ב אין דנין עד שעת מיתתו, וראה לקמן בדעת הר"ן.

ונראה לבאר שיטת אדה"ז ע"פ דברי הר"ן בסוגיין (אף שבתחילת דבריו לכאור' ס"ל דבינוני מחצה על מחצה, הנה ס"ל אדה"ז כמסקנת הר"ן).

דהנה נראה דהר"ן (על הרי"ף) חולק על התוס' המובא לעיל. וז"ל הר"ן (מסכת ר"ה דף ג, ב):

"צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים. מדקאמר בינונים משמע דצדיקים דקאמר היינו שזכותיהם מרובים מעונותיהם ורשעים דקאמר היינו שעונותיהם מרובין מזכותיהן ואי הכי קשיא טובא דהא כמה צדיקים שזכותיהם מרובים מעונותיהם נכתבין למיתה וכמה רשעים שעונותיהם מרובים נכתבין לחיים אלא עיקרן של דברים כמו שכתב רבי ישעיה הזקן מטרנאני ז"ל דצדיקים ורשעים בדין זה קאמר שאותן בני אדם שזוכין בדין מחמת איזה זכות מיקרו הכא צדיקים גמורים שצדיקים גמורים הם בדין זה ואף על פי שעונותיהם מרובין מזכותיהם כיון שהם זוכין בדין לפי שמדתו של הקדוש ברוך הוא נותנת לשלם שכר בעולם הזה אי זה זכות שעשו וכן נמי צדיקים שזכותיהן מרובים מעונותיהן

כיון שהן מתחייבין בדין ואפילו מפני עבירה קלה שעשו לגבי דין זה רשעים מיקרו וכדכתיב (דברים כה) והצדיקו את הצדיק והרשעו את הרשע דהיינו צדיק ורשע לאותו דבר ובינונים היינו אותן בני אדם שמשפט שלהם מעוין ושקול מר"ה שהן תלויין ועומדים עד שהן מכריעין עצמם לזכות או לחובה מר"ה עד יוה"כ וכ"כ הרמב"ן ז"ל בשער הגמול דצדיקים ובינונים ורשעים דקאמרינן הכא בדין זה קאמר ומיהו הא דאמרינן לקמן שלש כתות ליום הדין וכו' הנהו צדיקים ורשעים ובינונים כפי כל מעשיהם קאמר עכ"ל.

ועד"ז מבואר ברמב"ן (ריש שער הגמול תוה"א קטו, וכ"ה בדרשה לר"ה), ותוס' רי"ד. ולכאו' יש כו"כ מעלות בדברי הר"ן ודעימי' על שיטת התוס' מסברא, ורק מפני קוצר הזמן לא העלתי על הכתב, ועוד חזון למועד.

ו.

### ביאור שו"ת הרדב"ז לדעת הר"ן

וא"ת לדעת הר"ן ודעימי' למה כתוב צדיקים 'גמורים', הרי זה רק בדין זה?

וע"ז איכא תשובה מהרדב"ז (ח"ח סי' ס"ח) שמבאר ב' ענינים: א) שר' יוחנן אומר ב' ענינים רישא וסיפא. ברישא קאי בצדיקים ורשעים גמורים, דפותחים ספריהם של צ"ג אם עשו עון בשנה זו לחייבם מיתה בעוה"ז ולזכותם לעוה"ב, וכן ברשעים וכו'. ואח"כ בסיפא 'גמורים' זה רק אגב רישא, אבל באמת בסיפא מדובר שרק צדיקים ורשעים בדינם.

ועוד השיב, ב) שר' יוחנן בא לאשמעינן שאותם שגוזרים שהן לחיים, הם בשלוה ובטחה כמו שהיו צ"ג, מכיון שזכו בדין, ולהודיע שאין מרחמין ואין משוא פנים בדבר אלא הכל ביושר ומשפט וכו'.

וזה שכתב אדה"ז בתניא פ"א שנידון אחר רובו, זהו מ"ש הר"ן בסוף דבריו מ"ש "כפי כל מעשיהם קאמר", והיינו כפרש"י שם שהוא שיחיו המתים, וגם פי' הרמב"ן (בשער הגמול) שגם יש דין בשעת מיתתו, ובנוסף לזה יש דין שיחיו המתים, עיי"ש.

## ז.

**ביאור דעת אדה"ז ע"פ ההלכות קטנות**

והנה עדיין צ"ב לאדה"ז בזה שנראה ממתני' (טז, א) ש"הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ, ולאדה"ז כבר בר"ה אומרים "ותחתם" ובאמת שאלה זו אינה על אדה"ז, אלא איך ר' יוחנן כתב גבי צ"ג ור"ג שנכתבים ונחתמים בר"ה?

אלא בהלכות קטנות (ח"א סי' רכ"ה) מבאר שאין זה סתירה אלא יש ענין נוסף מלבד החתימה, הנקראת "מסירת הפיתקין", ואפי' צ"ג שאף נחתמים בר"ה אבל אינו נמסר הפיתקין עד יוה"כ. וזהו שכל אדם נחתם גזר דינו ביוה"כ, כלומר החתימה מפורסמת דהוא מסירת הפיתקין הוא עד יוה"כ.

ולבאר בקצרה מהו "מסירת הפיתקין", הנה רואים כעין מלכותא דארעא, שאף שהשופט ובב"ד גזרו גזירתם ואפי' חתמו, מ"מ כל עוד שלא נתפרסם ע"י מסירת הפיתקין לבעלי המשפט נחשבת כאילו אינם. ולכן לצ"ג ור"ג מסירת הפיתקין הוא ביוה"כ ולבינוני שתלויין ועומדים ורק ביוה"כ יש הכתיבה וחתימה, הרי המסירת פתקא הוא בהושענא רבה.

## ח.

**ביאור בדא"פ בדברי כ"ק אדמו"ר בדברי אדה"ז ואביו הגרלוי"צ**

והנה כ"ק אדמו"ר דן בזה (בסה"ש תנש"א ח"א ע' 37), שכתב בשיחה בברכה בתחילת השנה "האבנדיק שוין א כתיבה וחתימה טובה", וע"ז כותב בארוכה בהערה (76) וזלה"ק (חסר כאן המודגש - הכותב):

**ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי אביו הגרלוי"צ**

"ראה לקוטי לוי"צ אג"ק ע' רי: "בפרט הכתיבה היא בר"ה והחתימה ביוה"כ"פ כו' אך בכלל הן הכתיבה והן החתימה נעשית בר"ה, וכמא' (ר"ה טז, סע"ב) צד"ג נכתבין ונחתמיו לאלתר לחיים, וכמו שאומרים בליל ר"ה לשנה טובה תכתב ויתחתם, וממה שאומרים זה בליל ר"ה ולא ביום, וקודם תק"ש, מוכח מזה שהכתיבה והחתימה לטוב נעשית עוד קודם תק"ש, ובליל ר"ה .. אך שיוגמר הכתיבה והחתימה לטוב ("גמר חתימה טובה") הוא ע"י תק"ש כו".

ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סו"ס תקפב: "אין לומר דבר זה (לשנה טובה כו') ביום ב' של ר"ה אחר חצות היום, לפי שכבר נגמרה הכתיבה של ר"ה" (כתיבה ולא

חתימה) - בהמשך למ"ש לפני"ז "נוהגין שכל או"א אומר להכירו לשנה טובה תכתב" (ואינו מזכיר החתימה), אבל, למנהגנו (ע"פ מ"ש אדה"ז בסידורו) לומר "לשנה טובה תכתב ותחתם", הרי ביום ב' של ר"ה אחר חצות היום (שאו "אין לומר דבר זה") כבר נגמרה גם החתימה.

וע"פ מ"ש אאמו"ר ש"הכתיבה והחתימה לטוב נעשית עוד קודם תק"ש, ובליל ר"ה . . . אד שיוגמר הכתיבה והחתימה לטוב הוא ע"י תק"ש כו" - אולי יש מקום לאמירת "לשנה טובה תכתב ותחתם" גם בליל ב' דר"ה, קודם תק"ש דיום ב' דר"ה, כיון שגמר (ושלימות) הכתיבה והחתימה לטוב הוא ע"י תק"ש (דיום ב' דר"ה), משא"כ ביום ב' דר"ה אתר חצות (לאחרי תק"ש) "אין לומר דבר זה", לפי שכבר נגמרה הכתיבה והחתימה. ועצ"ע. עכ"ל.

ובשוה"ג כתב שם על סיום דבריו, "ועפ"ז יומתק שבסידור כותב רק "נוהגין בליל ראשון של ר"ה לומר לחבירו לשנה טובה תכתב ותחתם" (ואינו מוסיף אודות הזמן שאין לומר דבר זה) ובשו"ע מוסיף "ואין לומר דבר זה ביום ב' של ר"ה אחר חצות", ע"כ.

### ביאור בדא"פ בדברי כ"ק אדמו"ר

הנה עולה מדברי הגרלוי"צ שאפי' בהחתימה דר"ה שאינה הגמר דמסירת הפיתקין שהוא ביוה"כ, וכלשונו המדויק "בפרט הכתיבה היא בר"ה והחתימה הוא ביוה"כ כו" וכוונתו כנ"ל בארוכה. אבל, "אך בכלל הן הכתיבה והן החתימה נעשית בר"ה". ובזה גופא יש ב' שלבים יש חתימה כבר קודם תק"ש כמ"ש (בלשונו) "אך שיוגמר הכתיבה והחתימה לטוב ("גמר חתימה טובה") הוא ע"י תקיעת שופר".

ובזה מובן דיוק לשון כ"ק אדמו"ר שכו"כ פעמים דייק לומר שניהם "חתימה (טובה) וגמר חתימה טובה", ולא הסתפק רק בא' "חתימה", אלא שיש ב' ענינים "חתימה טובה וגמר חתימה טובה". שרלוי"צ חולק על משנ"ת וס"ל שאין מסירת הפיתקין ביוה"כ וכל הענינים כבר בר"ה "חתימה טובה" לפני תק"ש, ו"גמר חתימה" דהיינו מסירת הפיתקין הוא בר"ה אחרי תק"ש, דהנה איך יסתדר רלוי"צ עם הסתירות בדברי חז"ל בגמ' כמבואר לעיל, אלא מוכרח לומר הכי.

אך בלשון של רלוי"צ כתב להדיא "שאומרים בליל ר"ה לשנה טובה תכתב ותחתם, וממה שאומרים זה בליל ר"ה ולא ביום וקודם תק"ש", הרי לכא' משמע מדבריו שאומרים רק בלילה ולא ביום. ואולי יסודו מלשון הסיודור אדה"ז שכתב

"נוהגין בליל ראשון של ר"ה לומר לחבירו לשנה טובה תכתב ותחתם", הנה דיין אדה"ז לומר "ליל ראשון", וה"ל למימר בליל סתם ולא דוקא ראשון שלכאו' ממעט שני, וגם כתב בדוקא בליל ולא ביום.

אבל בשו"ע כתב שלא לאמרו אחר חצות ביום ב', וזה אחרת בב' ענינים: א) ביום ולא רק בלילה, ב) ג"כ ביום ב' ולא רק ביום א'.

אולם כ"ק אדמו"ר (בסוף ההערה שם) לומד בדברי אביו רלוי"צ דס"ל כמו בשו"ע והסידור – לחברים ביחד. דמצד א' מתחילים "בליל ראשון" (כמ"ש בסידור), ומאידיך גיסא זה לא רק בליל ראשון אלא ממשיכים כל ר"ה עד חצות דיום ב' (כמ"ש בשו"ע). וזה חידוש של רבינו בדבריו, דאכן שמשמע בהשקפה ראשונה שאומרים רק בלילה ולא ביום וגם משמע שע"י תק"ש כבר יש החתימה ולכן תהא רק ביום א' ולא ביום ב', אבל מובן שכמ"ש לעיל מהט"ז שעכשיו שיום ב' הוא כיום א' לענין זמן וכו' הרי לכאו' מוכרח לומר שכוונת רלוי"צ הוה שאומרים עד תק"ש דיום ב' ולא תק"ש דיום א', ואולי זה הוה דרך של כ"ק אדמו"ר בדברי אביו (מצד סברת הט"ז הנ"ל).

וגם נראה שכ"ק אדמו"ר מגלה לנו פשט בסידור אדה"ז: דהנה בפשטות ע"פ דיוק לשון אדה"ז בסידורו שמדייק לומר "בלילה הראשון", והיה יכול לומר "בליל ר"ה" סתם, הוה משמע שדוקא בליל זה – הא'. שזה הוה הוספה (וחזרה) על מ"ש בשו"ע שהוא עד חצות דיום ב'. ועד שרואים שינוי דלשונו שם בסידור, דבסידור כתב לפני"ז "בליל ר"ה" (סתם) קודם קדיש בתרא אומרים לדוד מזמור", וכאן מדייק להוסיף "בליל הראשון".

אלא כמ"ש לעיל בארוכה שכשרואים היסודות של אדה"ז ובפרט דברי הט"ז הנ"ל מוכרח לומר שממשיכים גם לאחר "ליל הראשון", וזה היה דרכו של הרבי לחבר ולצרף דברי אדה"ז בשו"ע ובסידור, שבסידור רק אומר תחילת זמן האמירה ובשו"ע מבאר סוף הזמן.

ובודאי צ"ל שם דיוק בלשון אדה"ז לשנות ולהוסיף בסידור "בליל ראשון" דוקא ולא רק "ליל ר"ה" כמ"ש גבי אמירת "לדוד מזמור" וצ"ע.

ואולי יש לומר, ולחלק בין ב' הענינים ולבאר דיוק הלשון "ראשון" גבי אמירת לשנה טובה ולא גבי לדוד מזמור. ראשית דבר, פשוט שלא יכול לומר ראשון גבי לדוד מזמור דהנה אומרים בליל ב' ג"כ, אלא השאלה היא למה דיין לומר ראשון אצל לשנה טובה, ובפרט שאליבא דאמת ממשיכים אף לאחר ליל א'.

אלא נראה לומר הביאור בזה, דאף שאומרים לדוד מזמור גם בליל שני אבל לא אומרים ביום. אבל ענין זה של אמירת לשנה טובה שלא רק אומרים בלילה אלא ממשיכים גם ביום שלאח"ז כתוב 'ראשון' דמשמע שיש המשך אח"כ. כמבואר שראשון משמע שיש המשך דשני ושלישי, ולכן נאמר בבריאת העולם "יום אחד" דוקא כמבואר בפרש"י שם (בראשית א, ב) "לפי שהוה הקב"ה יחיד בעולמו", כידוע. ולכן מובן למה כאן דוקא אדה"ז כתב "ראשון" ולא לעיל גבי מזמור לדוד. ובשו"ע מבואר סוף הזמן, והחידוש של הסיפור על השו"ע הוא רק במילת "ותחתם", אבל לא חולקים בזמן אמירתו.

ט.

### חילוקים בין שו"ע סידור אדה"ז

והנה כל משנ"ת לעיל הוא לבאר הוספת אדה"ז בסידור "ותחתם", משא"כ בשו"ע שלמד כגרא, כידוע החילוק בין סידור שהוא בתרא לשו"ע.

ובחילוק בין השו"ע והסידור, ראשית כתב כ"ק אדמו"ר בפתח השער לשו"ע קה"ת, "פסקי רבנו הזקן בסידור . . . בכמה דברים הכריע שלא כמ"ש בשו"ע ויש לנהוג כהסידור מפני שהסידור חובר לאחרונה". וכן מבואר בלקו"ש חי"א ע' 246.

ולבאר החילוק כתב בשער הכולל (א, א) שמשמע מהגה"ח ר' הלל פאריטשער שבשו"ע הלך כמ"ש בפוסקים ובסידור הלך כהמקובלים, עיי"ש דבריו (ובפתח דבר הנ"ל מצייין כ"ק אדמו"ר לשער כולל זה).

אך ר' חיים נאה בהקדמתו לפסקי הסידור מעיר על השער הכולל שבסידור חזר על השו"ע אף בדברים שאינם מקבלה ואין זה נוגע לכבוד אדה"ז כלל. וגם מביא מה שרבים אומרים (ראה מנחת אלעזר ח"א סי' כג) השו"ע כתב עבור כל העולם והסידור רק עבור חסידים, ורא"ח נאה לא ניחא לי' לסברא הנ"ל "כי מה נשתנו החסידים מכל העולם".

וכתב רא"ח כמה חילוקים בין השו"ע והסידור, דהשו"ע מיוסד דעת הפוסקים ונוסח התפילה אשכנז משא"כ הסידור מיוסד על דעת ונוסח האריז"ל, וכן שרוב הפעמים מחמיר הסידור על השו"ע וכן בספק ברכות, ועיי"ש עוד.

וכאן אף שאינו ממש חילוק בין השו"ע שהוא לעולם, והסידור לחסידים, אבל יש קצת מעין זה, דכאן רואים שאדה"ז חולק על הגר"א בסידורו בהוספת "ותחתם" משא"כ בשו"ע, וכן ס"ל רלוי"צ שהיה מקובל (שיש חתימה בר"ה), ואולי יסוד

החילוק באם יש ג"כ חתימה (מסוימת) בר"ה או רק ביוה"כ הוא תלוי האם מקבלים דבר המקובלים להלכה כאדה"ו, ואשר לכן כתבו בסידור משא"כ בשו"ע לא כתב כן, או שהגר"א כידוע שבכלל אף שלמד קבלה לא נהג כן להלכה למעשה, ומשמע שזה שיש חתימה בר"ה הוא מקבלה.

ואבקש מהקוראים להאיר עיני בזה בכלל ובאם יש מקבלה ענין זה שיש (איזה) חתימה בר"ה, ובכלל להגדיר היטב באותיות מובנות חתימה זו דר"ה.



## הטעם שיש למשמש בשל יד כשסח בין תפילה לתפילה\*

הת' מאיר חיים בריקמאן  
הת' מנחם מענדל ראטנברג  
שלוחים בישיבת ליובאוויטש - טאראנטא

דברי אדה"ו:

א. בשו"ע אדה"ו סי' כה הובא ב' השיטות בנוגע לכמה ברכות מברכים בהנחת תפילין וע"ז ממשיך בסעיף כ"ג וזלה"ק "ויש אומרים שלעולם אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש אבל אם לא הפסיק בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש.

והמנהג באלו הארצות כסברא הראשונה ומכל מקום לרווחא דמלתא טוב לומר אחר ברכת על מצות תפילין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שכן צריך לומר אחר כל ברכה לבטלה כמו שיתבאר בסי' ר"ו.

וכן אם הוא מברך ב' ברכות על תפילין של ראש כגון שהשיח בין תפילין של יד לתפילין של ראש יאמר אחר ברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלפי סברא האחרונה שנתבאר בסמוך היתה ברכה ראשונה לבטלה ובעת שמברך ברכה

(\* לע"נ מרת מרת שרה טעמא בת הרה"ח ר' בנימין הלוי ע"ה זוגתו החשובה של יבלחט"א הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א. המקום ינחם אותו בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, ומכאן ולהבא יהי' אך טוב לכלל ישראל תכה"י.

ראשונה על תפילין של ראש שהיא ברכת להניח תפילין טוב למשמש בתפילין של יד בשעת ברכה משום שהמשמש הוא חשוב כאלו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין, עכ"ל"ק.

ביאור דברי המ"א:

ב. והנה כדי להבין דברי האדה"ז יש להקדים ביאור בדברי המ"א שכתב וז"ל "כתב הר"ן וממשמש בשל יד ומחזק הקשר ומברך על של ראש שניהן וכו', עכ"ל וטעמי' כיון דיש אומרים דחייב לברך כשממשמש והכא י"א דא"צ לברך להניח לכן ימשמש בש"י".

וע' בפרי מגדים (מש"ז סק"ד) שביאר דברי המ"א וז"ל "ויש להתבונן בזה, כי המעיין ברז"ה שם [המובא בהר"ן] סיים והוה "כמברך" שתיים על של ראש, והוא שיטה שלישית, כי הרי"ף [ראש השנה יא, א], פירש [שאינו חייב לברך להניח על של ראש כ"א] סח כו', ור"ת פירש מברך שתיים על של ראש, כי להניח קאי על של ראש ג"כ, אבל רז"ה סובר דב' מצות הן וודאי (לכו"ע) ולהניח רק על של יד קאי, אלא דאם שח עבירה בידו דהפסיק ביניהן, כי כתיב [שמות יג, טז] "והיו" לאות על ירך ולטוטפות כו' הוייה אחת לשתיהן שלא יפסיק ביניהן, (ואפילו בהפסק שתיקה יראה דאסור אם שוהה הרבה שלא לצורך), הלכך כל שהפסיק בהכרח צריך לברך להניח מחדש על של יד וימשמש בשל יד ולהסמיך של ראש עם על מצות. וסח מברך "שתיים" [דקאמר] לאו שתיים על של ראש, אלא נראה "כמברך שתיים" על של ראש, ובאמת על של יד קאי להניח. ולפ"ז אפילו בירך להניח מחדש ולא משמש ימשמש עדיין קודם ברכה על מצות שיהא תוכף של יד ושל ראש, [דכתיב] "והיו" כו', אבל לדידן דקיי"ל סח יברך על של ראש ממש "שתיים", עיין סימן כ"ו [סעיף ב בהגה] המניח של ראש לבד מברך שתיים על של ראש, כר"ת דלא כרז"ה, א"כ לכאורה אין צריך למשמש. אבל המ"א כתב באות ט"ו שימשמש לצאת ידי ספק בהיות טוב, שיש אומרים דתפילין כל זמן שמשמש מברך כו'. והנה ראיית המ"א באות ט"ו דהב"י הביא דברי הר"ן בשם הרז"ה ולא סיים שמברך שתיים על של ראש, אלא כר"ת, ולומר דהנוהג כר"ת ימשמש כו', ולכן כתב כן המ"א".

ועד"ז כתב בא"א סקט"ו, "להרז"ה הטעם דלהניח רק אשל יד קאי וכמברך שתיים על של ראש, רק [מדכתיב] והיו הויה אחת לשתיהן. אבל מדכתב הב"י [ד"ה ויברך] דברי רז"ה ולא סיים כמברך, משמע דלמאן דנהג כר"ת נמי ממשמש, והיינו דיש אומרים תפילין כל זמן שמשמש מברך. וכאן המחבר כו', לכן מהיות (שוב) [טוב] ממשמש".

וכן הוא במחצית השקל שפי' דברי המ"א וז"ל "לברך כשמשמש: ר"ל, אפילו לא נשמטו. והובא דעה זו בהרב ב"י [ד"ה וכל שעה], ואף דלא קיי"ל הכי אלא דווקא בנשמטו כמבואר סעיף י"ב, מכל מקום כיון דיש אומרים דהכא אין צריך לברך להניח והוא דעת רש"י וכן פסק הרב ב"י, ניהו דקיי"ל כר"ת דצריך לברך גם להניח, מכל מקום עדיף טפי למשמש בשל יד, דעל ידי זה אנו יוצאים גם לדעת רש"י לברך להניח, על כל פנים למאן דאמר על משמש גרידא בלי נשמט ג"כ מברך, וכל מה דאפשר לתקן מתקנים".

היינו שהמשמוש בא להצילו מברכה לבטלה לפי דעת רש"י (סברא האחרונה בדברי אדה"ז), הסובר שאם סח אין לו לברך אלא ברכת "על מצות תפילין", ועל ידי זה שהוא ממשמש בתפילין, וי"א (רש"י בסוכה המובא לקמן אות ה') שחייב לברך כשמשמש, ה"ז מצילו מברכה לבטלה<sup>55</sup>.

קושית הרע"א ותירוצו של הפרמ"ג:

ג. [אבל לפי זה קשה כמו שהקשה רע"א וז"ל "קשה לי, הא אינו מרויח כלום בזה, דאם נחוש לשיטת רש"י דסח מברך שתיים היינו כל מצות לחוד, א"כ ממילא בלא סח דמברך אחד היינו מברך על הראש כלל, א"כ כשימשמש בשל יד ומברך להניח שוב אינו ראוי לברך על של ראש על מצות", ועד"ז י"ל שהוא קושיית הפרמ"ג במשבצות זהב אות כ"ב שכתב וז"ל "ומ"מ יש להקשות להמחבר לעיל להניח פוטר של ראש".

ובהפרמ"ג שם מתרץ וז"ל "וי"ל דמ"מ ברכת להניח עדיף" ואוא"ל שכוונתו הוא כיון דעכשיו עומדת לפניו ברכת להניח ואפשר לתקן שגם לרי"ף ורש"י לא תהי' לבטלה הרי אליו לעשות כן ולכן עליו למשמש בהשל יד, ואף דאח"כ יצטרך לברך על מצות ואז אין עצה לוודא שלפי הרי"ף ורש"י לא תהווא ברכה לבטלה, מ"מ אם אפשר לו למנוע מלברך ברכה לבטלה (לפי רש"י) יעשנה, ואח"כ יהיה מה שיהיה<sup>56</sup>].

ביאור דברי אדה"ז ע"פ הנ"ל:

ד. והנה אפשר לומר שכן הוא כוונת אדה"ז בזה שסיים "טוב למשמש בתפילין של יד בשעת ברכה משום שהמשמוש הוא חשוב כאלו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין", כי הלא בהמ"מ שציינו בדפוס הראשון מצוין להמ"א, ולכן

55) משא"כ לפי רמב"ם שסבר גם הוא שלא נתקנה ברכת "על מצות תפילין" לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש ולכן הוזה ברכת להניח לבטלה, אין מועיל מה שמשמש התפילין של יד, שהרי בוודאי שהוא לא סבר שחייב לברך "להניח" כל פעם שמשמש בהשל יד, עי' ב"י ד"ה וכל שעה שמניחם ביום מברך וכו'.

56) ע' בפרי מגדים המבואר שביאר באופן אחר.

מסתבר לומר שדברי המ"א הן הן דברי אדה"ז (וכן ראיתי שכתב הרב אלאשויילי שליט"א בקובץ שו"ע אדה"ז המבואר (הנמצא באתר שולחן הרב) סימן כ"ה הערה קמ"ט).

ביאור דברי אדה"ז באופן אחר:

ה. והנה נראה לפרש דברי אדה"ז באו"א והוא בהקדם דיוק בלשון אדה"ז ששינה מלשון המ"א, שהמ"א כתב "דיש אומרים דחייב לברך כשממשמש", משא"כ אדה"ז סתם וכתב "משום שהמשמוש הוא חשוב כאלו מניחה עכשיו" ולא כתבה בתור "יש אומרים" וכיו"ב, שמשמע מדבריו שכן נקטינן להלכה ואינו רק "יש אומרים" דלא קיי"ל כוותי, אבל לפי זה קשה כי הלא נפסק בפירוש בסעי' ל"א שבמרכים רק כשממששים בהם להחזירם למקומם אם נשמטו ממקום הנחתם.

ולכן נראה לומר שאדה"ז והמ"א מדברים בשני דברים נפרדים לגמרי, המ"א רצונו להצילו מברכה לבטלה ולכן כתב שחייב לברך להניח וא"כ לא הווה ברכת "להניח" לבטלה, היינו מאחר "דיש אומרים דחייב לברך כשממשמש" ואע"פ שזהו רק לפי שיטת רש"י המבאר הא דאמרינן במסכת סוכה<sup>57</sup> "תניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד. . דבי רב אשי כל אימת דמשמשי בהו מברכי", ומפרש רש"י שם ד"ה דמשמשי בהו. וז"ל "דקיימא לן חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ק"ו מציץ בפ"ק דיומא<sup>58</sup>" היינו שס"ל לרש"י שכל פעם שאדם ממשמש בתפיליו חייב לברך ("להניח תפילין"<sup>59</sup>).

אבל אנן לא קיימא לן כוותי<sup>60</sup>, ומפרשים הגמ' "כשממששים בהם להחזירם למקומם אם נשמטו ממקום הנחתם", מ"מ כתב המ"א שיש לו למשמש תפיליו ועי"ז מציל את עצמו מברכה לבטלה עכ"פ לפי אותו "יש אומרים" (כנ"ל אות ב).

ו. אבל לפי אדה"ז נראה שכוונה אחרת יש לו, ולא בא להצילו מברכה לבטלה, ולכן לא כתב "שצריכים לברך" (היינו שיש לו חיוב לברך), כ"א "ועל זה שייך לברך להניח תפילין" היינו כוונתו לדמותו להא דאיתא במונחות<sup>61</sup> "משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך עליהן", היינו שכל מקום שחייב לברך בלאו הכי, (כמו המשכים לצאת לדרך שעדיין לא בירך על הנחה תפילין) צריך

(57) דף מ"ו ע"א.

(58) דף ז:

(59) ע"ע ב"י ד"ה וכל שעה שמניחם ביום מברך וכו'.

(60) עי' ב"י שם, שו"ע סעי' י"ב ושוע"ר סעי' ל"א.

(61) ל"ו ע"א.

הוא למשמש בהתפילין קודם שמברך, ואז הווה חשיבי כש"מברך עליהן משעת הנחתן", כמו"ש רש"י שם בד"ה ממשמש בהו וז"ל "דהוי כאילו מניחן", וכן מובא להלכה למעשה בטור סי' ל' ובשו"ע ובשוע"ר שם סעי' ג'.

ולכן נראה שס"ל לאדה"ז שכן הוא בנדו"ד, שמאחר שמברך בלאו הכי, שהרי לפועל נקטינן להלכה (בשוע"ר) כהדעה שמחייב שתי ברכות על של ראש כשסח בין תפילה לתפילה, ורק לרווחא דמילתא אמרינן בשכמל"ו כדי שלא תהי' ברכה לבטלה לדעה האחרונה הסוברים שעליו לברך רק "על מצות", ו"להניח" הווה ברכה לבטלה, עד"ז טוב שימשמש בהשל יד כדי לצאת דעת הר"ן שסבר שצריכים "שתהא הוויה אחת" היינו "שיהא תוכף תפלה של ראש לתפלה של יד", אף שלהלכה לא קיי"ל כוותי', כדמוכח מזה שכתב אהד"ז<sup>62</sup> "אם אינו מניח אלא תפילין של ראש לבד מברך עליה ב' ברכות להניח תפילין ועל מצות תפילין", מ"מ טוב לחוש לדבריו במקום שאפשר.

ז. ולפי"ז מובן היטב דברי אדה"ז, והוא שמאחר דקיימא לן שברכת להניח הולך גם על של ראש, ולכן "אם הפסיק [בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש] אזי אין ברכת תפילין של יד עולה לתפילין של ראש וצריך לברך על תפילין של ראש ב' ברכות להניח תפילין ועל מצות תפילין<sup>63</sup>", מ"מ ולרווחא דמילתא כדי לחוש לדעות הסוברים<sup>64</sup> שאין לברך כ"א ברכה אחת "ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש", אומרים בשכמל"ו, ולאחר זה מוסיף אדה"ז שעוד טוב שמחר שמברכים ברכת להניח בלאו הכי (כנ"ל), יש לו למשמש בשל יד - "שהמשמוש הוא חשוב כאלו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין" כדי לחוש גם לדברי הר"ן, (וזה שמציון להמ"א הוא כי אדה"ז ס"ל כוותי' אבל לאו מטעמי, ע"ד הא שכתב המ"א בנוגע להא שמביא הב"י דעת הר"ן).



(62) סי' כ"ו, סעי' ד'.

(63) שוע"ר סי' כ"ה סעי' י"ח.

(64) רש"י רי"ף רמב"ם רשב"א וכן לפסק הב"י.

## כלי-זמר, ריקודין ומחולות בסעודת מצוה בימי הספירה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשיחות ש"פ בהר, ט"ז אייר, ול"ג בעומר תשמ"ו<sup>65</sup> נאמר, שבאם באיזה מקום אי-אפשר לערוך כינוס או תהלוכת ילדים בל"ג בעומר, או שלא ניתן לעשות זאת בשלימות, ובאמת אפילו אם עושים זאת בשלימות, אפשר תמיד להוסיף בזה, כי לטוב וקדושה אין שיעור – יערכו בימים שלאחרי זה, הבאים בהמשך לל"ג בעומר, (עוד) כינוס, מסיבה או תהלוכה וכיו"ב, לילדי ישראל, בנים ובנות, כהמשך ליום שמחתו של רשב"י בל"ג בעומר...

מובן מאליו שהכינוס וכיו"ב ייערך באופן המותר לכתחילה (בלי שום ספיקות בדבר) בימי הספירה<sup>66</sup> - ע"י שמקשרים זאת עם סעודת מצוה – "סיום" על מסכת וכיו"ב, ש"עושיין שמחה לגמרה של תורה"<sup>67</sup>, או עם סעודת מצוה אחרת<sup>68</sup>, שבודאי ימצאו כמה הזדמנויות בזה...

ובהמשך<sup>69</sup>: "...והילדים שמחים בשמחת רשב"י, שמחת "הבל שאין בו חטא", שמחה טהורה וקדושה כו', כפי שרואים במוחש, שהשמחה והניגונים והריקודים<sup>70</sup> של הילדים הם בפשטות ותמימות וחיות ו'רעש' יותר מאשר אצל המבוגרים." עכלה"ק.

הרי שמדבר כאן במפורש על ניגונים וריקודים.

### פסקי המג"א ואדה"ז בזה

(65) התועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 337, והוגה ונדפס בלקוטי שיחות חלק לז עמ' 122. (66) [הערה 8 בשיחה המוגהת] "דאף שיש נוהגין שמל"ג בעומר ואילך מותר להסתפר ולישא אשה ולא נוהגין אבילות כו' (שו"ע או"ח סי' תצג ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ה), מכל מקום מנהג חב"ד ועוד הוא, שנוהגין איסור תספורת כו' גם לאחר ל"ג בעומר (שו"ע שם ס"ג. מג"א שם ס"ק ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ו)."

(67) [הערה 9 שם] "רמ"א יו"ד סו"ס רמו. או"ח סי' תקנ"א ס"י. וראה טור ורמ"א או"ח סי' תרס"ט". (68) בהנחה הבלתי מוגהת: "או שאר עניני שמחה המותרים בימי הספירה, או ב"ראש חודש" וכיו"ב".

(69) ס"ע 123.

(70) ההדגשה שלי.

ונשאלתי ע"ז, שהרי כתב הטור<sup>71</sup>: "נוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת. והטעם - שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא. וכתב הרי"ץ גיאת: דווקא נישואין שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי." ובשו"ע ס"א העתיק תיבות "אבל לארס..." והמגן אברהם<sup>72</sup> הוסיף: "שמא יקדמנו אחר. ונראה לי דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין (עיין סימן תקנ"א סעיף ב)<sup>73</sup>, אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור. ונראה לי דאף מי שעשה שידוכים, אסור לעשות ריקודין ומחולות" עכ"ל. הרי שלא אסר ריקודין ומחולות בקידושין.

מאידך, בשו"ע אדה"ז<sup>74</sup> הלשון הוא: "אבל מותר לעשות שידוכין בלא נישואין, שמא יקדמנו אחר. ומותר גם כן לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין. אבל לא יעשו ריקודין ומחולות, ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות. אבל מותר לעשות סעודת הרשות, כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות".

הרי לכאורה, שלפי אדה"ז (דלא כהמג"א) אין היתר לריקודין ומחולות אף בסעודת הקידושין (שהיא בוודאי סעודת מצוה)<sup>75</sup>, ואיך כתב הרבי שזה "באופן המותר לכתחילה (בלי שום ספיקות בדבר)"?

ולהעיר גם מהמסופר ע"י המזכיר הרה"ח הרי"ל שי' גרונר<sup>76</sup>, ש"כשהתקיימה חתונה בקראון הייטס בל"ג בעומר, לא פעם שלח אותי הרבי לאולם למסור בשמו

(71) ר"ס תצג.

(72) ס"ק א.

(73) בשו"ע שם נאמר, שמר"ח אב עד התענית מותר לארס, אבל אסור לעשות סעודת אירוסין. ובימי הספירה לדעת המג"א מותר גם לעשות סעודת אירוסין. וביארו הא"ד (ס"ק ב): "משמע שאף ריקודין [=באירוסין] מותר, אבל בשידוכין [=שעדיין אין שם מצוה] אסור ריקודין ומחולות, ומכל שכן של רשות". וכן כתב במחצית השקל כאן. ובחק יעקב ס"ק ד כתב על המג"א "ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נישואין, מכל מקום מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה, דהא אפילו סעודת רשות נוהגין היתר, רק לעשות שמחות יתירות בריקודין ומחולות נהגו איסור". והקשה בדברי נחמי' כאן (דף ע טור ד), שהרי בסי' תקנ"א סוף ס"ק י כתב המג"א שלא יעשו ריקודים אחרי י"ז בתמוז, וכתבו הא"ד והפמ"ג שזה אף בלא אירוסין, משמע דכל-שכן באירוסין שהשמחה גדולה יותר, ולמה תהיה כאן הסברא להיפוך, שריקודים אסורים, ודווקא באירוסין יהיו מותרים.

(74) שם ס"א.

(75) וכפי שהבין בס' דברי נחמיה (דף ע טור ד) בהערותיו לסעיף זה. נדפסו בסוף השו"ע (מהדורת תשכ"ה ואילך - כרך ג, ובמהדורה החדשה - כרך ד).

(76) במכתבו ל'כפר חב"ד' (כנראה גיליון 1605, 22.5.15).

שהכלי-זמר יכולים לנגן רק עד השקיעה, הרידוקים יכולים להמשיך אחר-כך, אבל בלי תזמורת<sup>77</sup>.

וה' יאיר עינינו.



## כשאינן שומעים חלק מחזרת הש"ץ

הנ"ל

יש מקומות הנוהגים (וברבים מבתי הכנסת "ישראל הצעיר" וכיו"ב) שאומר הציבור בחזרת הש"ץ דש"ק "ותחזינה . . . ברחמים" והש"ץ אינו חוזר ע"ז. ובמנחת שבת שרים כולם ביחד "אתה אחד . . . השקט ובטח", ובד"כ אין נשמע קול הש"ץ כלל.

וכן פעמים רבות שרים (וגם בחב"ד) הציבור "אתה בחרתנו" עד "עלינו קראת" [אצלנו גם "ישמחו במלכותך", ובמוסף "וביום השבת" ועד"ז בברכת חתנים "קול חתן וקול כלה"] ואין שומעים כלל את הש"ץ. כן אומרים "מגן אבות בדברו" עד "זכר למעשה בראשית" (אך לא ביחד אלא כ"א לחוד. ואצל כמה מקהילות האשכנזים אומרים ביחד, ועכ"פ ברובן), אין הש"ץ חוזר ע"ז כלל. וכשהרבי עבר לפני התיבה בליל ש"ק, בד"כ אמר בקול רק את סיום הקטע כרגיל, ואומרים שהיו פעמים שאמר את כל הקטע בקול רם, והציבור אמרו זאת בשקט.

אמנם גם אצל הרבי שרו "אתה בחרתנו", ועוד יותר פלא (לי זכור כדבר יום-יומי מסוף שנת תש"נ), שהי' הש"ץ מתחיל 'שים שלום' ומיד ניגנו בקול רם (בעידודו, ניגון ד"וביום שמחתכם" ללא תיבות הברכה) עד שכמעט לא שמעוהו, ורק מ'וטוב בעיניך' שמעוהו.

ויל"ע, האם ניתן לומר שכל הנ"ל אינם מעכבים?

והרציתי שאלה זו לפני הרה"ג ר' מאיר מאזוז שליט"א, וז"ל המענה: המנהג לומר מגן אבות בדברו וכו' עם הש"צ הובא בהגה בש"ע סי' רס"ח סעיף ח'. וצ"ל דאע"פ שאמרו אין ברכה לחצאין חציה בשמיעה וחציה באמירה (ע' בשו"ת יחיה דעת ח"ו סי' כ"ח) הכא שאני שכבר יצאו י"ח בתפלת לחש שרובם ככלם בקיאין הם. וכן י"ל בכל הנ"ל. ואולי גם יוצאים י"ח בשמיעה בהמשך הברכה. ומ"מ קשה להורות כן לכתחילה.

(77) וזה גופא, החלוקה בין נגינה לריקוד, צ"ע המקור לזה.

וע' משנ"ב (סי' קכ"ד ס"ק כ"א) לענין מודים שאומר הש"צ בלחש שלפחות ישתדל שיוכלו לשמוע עשרה בני אדם העומדים סביבו. עכ"ל.

ולפ"ז בכל פעם כשהציבור שרים<sup>78</sup>, צריך שעשרה אנשים לא ישירו אלא יטו אוזניהם לשמוע מהש"ץ. וצ"ע.



## האם ארה"ק פתוח כל זמן ההקפות?

הנ"ל

בשמע"צ ושמח"ת (וכן בהכנסת ס"ת) בשעת ההקפות, יש המשאירים את ארה"ק פתוח, ורק בסיומן ואחר הכנסת הס"ת בפעם האחרונה, סוגרים הארון.

מה שיש הנהגין (ואין מנהגנו בכך, ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' עמ' שנוז) שמשאירים נר דולק בארה"ק מהוצאת הס"ת עד גמר ההקפות, זה מתאים למנהג האמור, שהרי באם ארה"ק סגור יש חשש לשריפה ח"ו.

לע"ע לא מצאתי ע"ז מאומה בס' המנהגים, לוח כולל חב"ד, אוצר מנהגי חב"ד, ואף בליקוטי מהרי"ח, נטעי גבריאל ולוח דבר בעתו.



## יד לספר-תורה

הנ"ל

נשאלתי כמה פעמים אודות בקשת הרבי ביחידות מנציגות נשי ובנות חב"ד באה"ק, בין השאר "להתקין יד' מכסף, כמנהג הדורות".

ומכיוון שאין משתמשים ב'יד' זו כלל בקריאת התורה בבית חיינו ובין אנ"ש, צ"ע: יד זו – למה היא באה?

78 גם כשהציבור שר "ממקומך" או "הוא אלקינו" (ראה שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ס"ע 594). ובמה שהביא מהמשנ"ב אודות מודים דרבנו, בקצות השלחן סי' כב (בבדה"ש ס"ק כג) הביא זאת. אך בסי' עז (בבדה"ש ס"ק כו) לימד זכות ע"ז כמו על ההנהגה ב'מגן אבות', אך ההוראה בס' המנהגים עמ' 12 בקשר למודים היא כדעת המשנ"ב, שהש"ץ אומר את כולו בקול.

ואע"פ שידוע שרבותינו אינם אחראים למנהגי ביהכ"ג, הרי ידע כ"ק שבמצב הקיים, אם לא באה הוראה מפורשת לשנות - ממשיכים לנהוג כמו בעבר.



## יה"ר של יו"ט בהו"ר

הנ"ל

**שאלה:** בלוח השבוע ('התקשרות' גיליון א'קסא עמ' 10, ובכ"מ) כתבתי לומר בסיום כל ספר מתהילים בליל הו"ר גם את היהי-רצון של יו"ט, אף שבשיחות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ<sup>79</sup> נאמר לומר אז רק את היה"ר של הו"ר, והיה"ר שלאחר צאת הלבנה, אבל לא היה"ר של יו"ט, והובא בס' המנהגים עמ' 68. ולהעיר מדברי הרבי בלקוטי שיחות<sup>80</sup> וגם בשנים תשל"ג ותשל"ח, שבתורת החסידות מבארים גם מנהגים שאינם נהוגים בחב"ד, וכמו שאדה"ז<sup>81</sup> מבאר את העניין דאמירת "אל תירא עבדי יעקב" במוצש"ק.

**מענה:** מה אעשה, שבשיחות תשמ"ג ותשמ"ט (שצויינו שם) הרבי מדבר אודות "כל אחד ואחד מישראל" שאומרים יה"ר זה בהו"ר, שבזה נכללים גם חסידי חב"ד...



## שאלת גשמים לפני ז' חשוון

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז כתב:

"והוא הדין אם בארצות אלו טעה היחיד ושאל מטר מז' במרחשון ואילך, אינו מחוייב לחזור".

ומקורו צויין (במהדורה החדשה) למטה משה ח"א סי' קמא. שו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב'נ', עולת תמיד ס"ק ג. כנה"ג. באר היטב ס"ק ו.

(79) תש"ח עמ' 171, שכך נהג אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

(80) ח"ג עמ' 799. וראה תורת מנחם כרך לו עמ' 162, וכרך לח עמ' 178.

(81) לקו"ת בלק עב.ב. וחבל שציון זה נשמט מלקו"ש שם.

והנה לכאורה ממש"כ "מז' במרחשוון ואילך", שהוא לשון הרדב"ז והמטה משה, וכן לשון רבותיו של מהריק"ש, וכן נעתק ממטה משה בשיירי כנה"ג, וכן העתיקו העולת תמיד והבאר היטב הנ"ל, משמע שאם שאל ממוצאי שמח"ת ואילך, חייב לחזור גם באה"ק. ודוחק גדול לומר שכתבו כך רק מפני שבזה (בלבד) היתה השאלה.

וכן משמע לשון הברכי יוסף שהביא את הרדב"ז ואת מהריק"ש שנחלק עליו, "שהרי יחידים הצריכים מטר אין שואלים אלא בשומע תפלה, ואם טעו – חוזרים", וכתב: "ונ"ל דברי הרדב"ז, דשאני יחידים... דאין בעולם מי ששואל בציבור בברכת השנים, אבל הכא אם צריכים בעיר, ומה גם דרוב העולם צריכים מטר בחשוון, א"צ לחזור, כיוון דארץ ישראל בכללותה שואלים בכה"ג... וכן ראיתי שכתב הרב שיירי, ע"ש ודוק בדבריו, וכן כתבו בשם מהרח"ש בתשובה".

הנה ברור מדבריו שרק לאחר ז' חשוון אינו חוזר, כיוון שאז כבר שואלים מטר בא"י. ומשמע שלעניין זה דינו כשואל מטר בזמן הקייץ, כיוון שלא נהג כתקנת חז"ל. ועדיין צריך ביאור.

ואמנם מהרח"ש (שהביא מסקנתו מכלי שני, ואולי לא ראה את דבריו בשלימות) כתב שכיוון שהגשם אינו סימן קללה, שהרי מזכירין אותו כבר משמע"צ, אינו חוזר. וכן דעת שו"ת חיים לעולם, עכ"פ בבני א"י. וכן פסק בשו"ת יביע אומר, אף שהביא כו"כ מהלשונות הנ"ל והרגיש שאינם מתאימים לדעתו.

בכל אופן, נפקא מינה גדולה בזה לאנ"ש הפוסקים כדעת אדמו"ר הזקן.



## אי מהני הערמה בדאורייתא

**הרב שבתי אשר טיאר**

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשו"ע אדה"ז הלכות רבית ועיסקא סעיף מח מבואר דבדאורייתא לא מהני הערמה ושלכן בעיסקא אם יזכיר קצבה לשבועות או חדשים הדבר מוכיח שהיא רבית גמורה ואינו מועיל כלום מן התורה.

וראה בשו"ת צ"צ סוס"י קב וסי' רצט שמציין שכ"ה דעת הבכור שור (פסחים כא) דבדאורייתא לא מהני הערמה, ומקשה עליו וז"ל: "יש בזה מקום עיון בסוגי' בגיטין (סד, א) בענין מערימין על מעשר שני כו' ועי' בזה בספר מקור חיים באו"ח סי' תמח

סס"ק יא עיין שם". ולהעיר מפס"ד צ"צ לא, ד: "והא בהדיא אמרי' בגיטין דס"ד דמערמיין על מעשר שני כה"ג גם במעשר שני דאורייתא."

ודבר זה צל"ע, שהרי איתא בירושלמי (מעשר שני פ"ד הלכה ג) "למה מערימיין עליו מפני שכתוב בו ברכה", שרמזה תורה יש לך ברכה שאם תרצה תערים ותפטור מן החומש (פני משה שם).

## שכחת תפילין בבית הכסא

הת' שניאור זלמן סלונים  
ישיבת תורת"ל קרית-גת

כתב אדה"ז בשולחנו (סימן מ"ג סעיף ט): "אם שכח תפילין בראשו ועשה בהן צרכיו מניח ידו עליהן לכסותן עד שיגמור . . ויוצא וחולץ של יד ושל ראש וחוזר ונכנס".

ונתקשיתי להבין:

א. בריש ההלכה כותב אדה"ז "תפילין בראשו", דמשמע שהאדם מונח רק בתפילין של ראש, ואילו בסיפא דהלכתא כותב אדה"ז "ויוצא וחולץ של יד ושל ראש" [והו"ל לכתוב בתחילת ההלכה 'אם שכח תפילין' סתם, ותו לא?]

ב. בסימן כ"ח (סעיף ג) פסק אדה"ז מפורשות: "כשחולץ תפיליו צריך לחלוץ של ראש תחילה". וא"כ צלה"ב מדוע כתב אדה"ז הכא "ויוצא וחולץ של יד" ורק אח"ז "ושל ראש" – שזהו איפכא דהלכתא במפורש?

ולהעיר, דבשו"ע ובטור הובא הדין הנ"ל, אולם בסוף ההלכה נכתב: "ויוצא וחולצן" סתם, ואינם מפרטים בנוגע לתפילין של יד ותפילין של ראש<sup>82</sup>. ויוקשה ביותר מדוע הו"ל לאדה"ז לכתוב תפילין של יד ברישא ואח"כ תפילין של ראש.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(82) וכן הוא גם ברמב"ם בהל' תפילין (פ"ד ה"כ), שכתב: "שכח ונכנס לבית הכסא והוא לבוש תפילין מניח ידו עליהן עד שיגמור . . ויוצא וחולץ", ואינו מחלק בין תפילין ש"י לתפילין ש"ר.

## ציצית בחולצות וסוודר'ס

הת' נחמי' פריעד

ישיבה גדולה אהלי תורה

הת' קלמן איזאווי

ישיבה גדולה טאראנטא

איתא בשו"ע אדה"ז (סי' י' סי' כ"ב) "מלבושים של גלילות אשכנז וספרד שהם פתוחים מלפניהם למעלה ומלמטה ויש להם ד' כנפות ב' מלמעלה וב' מלמטה פטורים מן הציצית מפני שעיקר מצות ציצית הוא שיהיה ב' ציצית לפניו וב' ציצית לאחוריו כמו שנתבאר בסימן ח' אבל באלו המלבושים שכל הד' כנפות הם מלפניו ואי אפשר ללבשם בענין אחר יש לומר שלא חייבה אותן התורה כלל ולכן נהגו להקל אבל כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות קרן אחת עגולה כדי שלא יהיה לו ד' כנפות מרובעים."

ובסידור כתב (ד"ה מלבושים) "מלבושים שלנו שיש להם ב' כנפות מלפניהם למטה וב' כנפות למעלה בבית הצואר צריך לזהר לעשות הכנפות שלמעלה עגולות כמו שנהגו עכשיו ולא מרבעות כמקדם כדי לפטרם מציצית לדברי הכל."

והנה ע"פ זה נתעוררה השאלה, מדוע בזמנינו אין נוהגין לעגל אחד מכנפי החולצות, כמ"ש בפירוש בשו"ע?

ושמעתי כמה תירוצים, ואין אחד מהם נראה שלם בעיני, והם:

א. כאן אנו פוסקין כהשו"ע ולא לפי הסידור, ובשו"ע לא פסק הדין כן, וכותב רק ש"יר"ש יחמיר". ולכן נוהגין להקל. אבל תי' זו ה"ה דוחק מכמה סיבות. א. לכאורה אין מקור לזה שכאן פוסקין כהשו"ע, נגד הכלל שפוסקין כהסידור (ולא כהשו"ע) שהוא בתרא. ב. אפי' נניח שפוסקים כהשו"ע, מהו הסברה שדוקא כאן נתפשט המנהג להקל ואין מי שמחמיר כהיר"ש, דלא כמו שהוא בד"כ במקום שכתוב בשו"ע שיש להחמיר\*<sup>83</sup>

83 והעיר לי חכם א', שאולי כוונת אדה"ז בסידור הוא לא לפסוק דין, אלא להזהיר ולעודד העם לעשות כפי המנהג שנהוג בזמן ההוא, ובאמת הוא רק מדין "יר"ש" כהשו"ע. וזהו פשוט אריכות הלשון "ליזהר לעשות הכנפות שלמע' עגולות כמו שנהגו עכשיו מקרוב ולא מרובעות כמקדם". אבל כ"ז אינו מוכרח, ובפשטות אין זה כוונתו. ואדרבא מסתימת לשונו משמע ששולל מנהג הקודם, וכן משמע ממה שמסיים "כדי לפטרם לדברי הכל" משמע דהוה מדינא, דאי לא הי' צריך לכתוב, "כדי לחשוש לדברי הכל".

ב. כיון שיש כפתורים נחשב כאילו רובו מחובר ולכן פטור, כמו שכותב אדה"ז (שם ס' י"ז) "מלבושים שהם פתוחים למטה משני צדדיהם כגון טליתות קטנים שלנו אם רובם פתוח והוא רוצה לפטרן מציצית... קובע הקרסים המחברים ב' כנפי המלבוש אפילו אם קובע אותן למטה מן החגור אין מועיל כלום ליפטר מן הציצית כיון שהוא יכול לפתוח את הקרסים בקל אין זה חשוב חיבור כלל אם לא שהקרסים נכפפות מאד בענין שאי אפשר לפותחן אלא ע"י מעשה אזי הן חשובין חיבור ומועילין לפטור מן הציצית אם הם קבועין מהחגור ולמטה". וקשה [מלבד שאי"ז דבר פשיטא לכל - שהכפתורים נחשבים לחיבור, שהרי י"א שהם כמו הקרסים שהובא שם שהם קל לפתוח] הרי הרבה פעמים לובשים חולצה כשהכפתורים פתוחים.

ג. עפ"מ ש"כ אדה"ז (שם ס' כ"ג) "מלבושים שקורין רא"ק עב שמחובר למעלה חתיכת בגד מרובעת ומונחת על כתיפו מאחוריו שקורין קאלנע"ר פטורין מן הציצית שהרי לצד מעלה אין לו כנפות רק כנפות הקאלנע"ר הם מונחים מאחוריו ואין זה כנפות הואיל ואין ב' הקרנות שמאחוריו מכוונות כנגד הכנפות שמלפניו ולכן אין נקראים כנפות כלל מפני שאינן קצה הבגד והרי זה דומה להתופר ב' כנפות באמצע הבגד שבו דאי אינו צריך להטיל שם ציצית מפני שאין זה כנף האמור בתורה" ולא נראה לי הדמיון, ששם פטר מטעם שאי"ז נקרא חלק מהכנפות, מפני שהכנף מצד פנים וחתיכה זו מצד אחר, שכמעט אין שייכות ביניהם, וכמו שרואים מזה שמדמהו אדה"ז "לתופר ב' כנפות באמצע הבגד". משא"כ כאן שה-Collar מלפניו וה"ה קצה הבגד, אלא שהיא מכופלת.

ד. עפ"מ ש"כ אדה"ז (שם ס' ו') "מי שהגביה כנפות מטליתו ותפר הכפלים עד שנראה כאלו הכנפות מקוצעות בעיגול ולא נשאר שם כנף אעפ"כ לא נפטרה מציצית דכל כמה שלא חתכם לגמרי מן הטלית מכלל דעדיין הוא צריך להם וסופם לחזור לתחלתם ועדיין הם נחשבים מכלל הטלית והרי יש לה ד' כנפות וחייב להטיל ציצית על מקום כנף הראשון אע"פ שהוא עכשיו תפור לבגד כיון שסופו לחזור לתחילתו" וא"כ גם בנדו"ד מאחר שה-Collar כפול "ואין סופם לחזור לתחילתן" תהי' פטורה מציצית. אבל כד דייקת שפיר נראה שאאל"כ. שדין זה הוא רק כשהוא תפור כמ"ש שם, אבל אם אינו תפור ה"ה מחלוקת אם נקרא חיבור או לא, ופסק אדה"ז (שם ס' י"ג) "ומאחר שלא נתברר לנו הלכה כדברי מי לכן יזהר כל אדם שלא להתלבש כלל בטלית כפולה אלא א"כ תפרה אחר שכפלה".

והנראה לומר שהקולא כאן הוה מדין ספיק ספיקא, ספק הא' הוא שאדה"ז פסק שכפל בלי תפירה הוי ספק, וספק הב' הוא דין זה גופא שמשנה אדה"ז לשונו בסידור ממש"כ בשו"ע, שבשו"ע כתב שיר"ש יחמיר, משא"כ בהסידור כתב "ליזהר... לפטרן

מציצית לדברי הכל", דהיינו שמשום ספק יפטר לדברי הכל. ע"כ י"ל שמה שנוהגים להקל הוא מדין ספק ספיקא, ודו"ק.

כל הנ"ל הוא רק אם נאמר שלא דיבר אדה"ז בחולצה שיש לו Collar כמו החולצות שלנו (כמו שרואין כמה תמונות משנים קדמוניות שאין להם – Collar ולכן פסק שיש להחמיר. אבל אאת"ל שמדובר בחולצות שלנו שיש לה – Collar (ואולי זהו כוונתו של אדה"ז במש"כ "שיש ב' כנפות למעלה בבית הצואר") ואעפ"כ כותב לחשוש, הי' מן הראוי להחמיר כמ"ש אדה"ז, אבל אעפ"כ י"ל זה כסמך להקל.

אבל ע"פ כהנ"ל צע"ג על אלו "סוודר'ס" Sweaters - שיש להם ד' כנפות וב' הכנפות למעלה אינם כפולים, שע"פ כהנ"ל אין טעם לפטור. והיה מן הראוי לעגל א' מהקרנות או לא ללבשו כלל.

ואע"פ שבדבר ההוה ורגיל "לא ראינו" הוה ראי' (עיינין ש"ך חו"מ סו"ס לו, ובשדי חמד קונטרס הכללים מע' ל אות עז). אעפ"כ כאן י"ל שאינו ראי' שהרי: א) לרוב העולם (שאינם פוסקים כאדה"ז) דין הנ"ל הוי רק בגדר "יר"ש יחמיר" וכיוצ"ב. ב) בגדים אלו הם לפ"ע מחודשים, ולכן אין שמים לב לזה.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בענין זה.



## טבילת כלים לפשוטי כלי זכוכית (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א' קיז כתב הרב ל. י. ר. שליט"א בענין טבילת כלים לפשוטי כלי זכוכית. וז"ל: "הנה לענין קבלת טומאה, מצאנו שכלים כאלו הוצאו מדין טומאה, וכדתנן (כלים ל, א): 'הטבלא והאסקוטלא של זכוכית טהורין'. והיינו מפני שאין להן בית קיבול, לכן לא מיקרו כלי לענין טומאה."

וממשיך הר' הנ"ל: "ומסקנת הפוסקים המאוחרים הוא שאין דין טבילת כלים תלוי בדין קבלת טומאה..." "אבל בנדו"ד יש לומר דהא דכלי זכוכית פשוטים אינם מקבלים טומאה, היינו דלא איקרו כלים כלל. ואם כן הדבר, לא יחול עליהם חיוב טבילה" עכ"ל.

ותמוה הוא! דהא בגמרא שבת (טז.) איתא להדיא "פשוטיהן מיהא ליטמא (ככלי מתכות דהא פשוטי כלי מתכות דאורייתא וכיון דדכוותיהו שוינהו ליטמא דליכא לשנויי בהא כדשני' בטומאה ישנה - רש"י) דהא פשוטי כלי מתכות דאורייתא נינהו?"

עבדי בהו רבנן הכירא (בטומאת כלי זכוכית וחילקו בה מטומאה דאורייתא להודיע שהיא מדבריהם ולא ישרפו עליה תרומה וקדשים - רש"י) כי היכי דלא לשרוף עלייהו תרומה וקדשים, רב אשי אמר לעולם לכלי חרס דמו (הואיל וברייתן מן החול הלכך פשוטיהן טהורין ואין בהן טומאה [ישנה] - רש"י) ודקא קשיא לך לא ליטמו מגבן הואיל ונראה תוכו כברו (הואיל ונראה תוכו. מבחוץ דרך דפנותיו לא השיב גב אלא תוך) "עכ"ל.

הרי להדיא שאין הטעם משום שאינם כלים, אלא או א) משום דעבדי בהו רבנן הכירא, או ב) לרב אשי משום דלכלי חרס דמו. והיינו דבאמת לשיטת הגמרא אם שוינהו החכמים כלי זכוכית לכלי מתכות, אזי פשוטי זכוכית יקבל טומאה, אלא שמשום הכירא לא גזרו בפשוטיהם. ולרב אשי, שוינהו החכמים כלי זכוכית לכלי חרס שאינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו, רק שהיות שתוכו (של זכוכית) נראה כברו לפיכך מטמא מגבו.

וכתבו בתוספות (בד"ה רב אשי) דלגבי טבילת כלים חדשים אית ליה להדיא לרב אשי דשוינהו החכמים כלי זכוכית לכלי מתכות.

להרחבת ביאור, אעתיק מה שכתב בספר מרכבת המשנה (אשכנזי) בסוף הלכות טומאה וטהרה בקונטרס אחרון (ענף ד אות א), וז"ל: "בתוספות (שבת טו: ד"ה אלמה וכו', עיין במהרש"א, ואכתי אין זה מספיק, דלמה באמת מדמה להו רב אשי לכלי מתכות לענין טבילת כלים חדשים ולא לענין טומאה דהא מהך קרא דמדין ילפינן דין טומאת כלים בכל מקום? והיה נראה לומר דרב אשי מדמה להו לכ"מ (לכלי מתכות) לחומרא לענין טבילת כלים חדשים, משא"כ לענין טומאה מדמה להו לכ"ח (לכלי חרס) לחומרא דלא מהני טבילה. ולפי זה יש לומר דהא דמשני "אמרי כיון דכי נשתברו וכו'" לא הדר ביה משנוייא קמא "דהכא במאי עסקינן כגון שניקבו והטיף לתוכן אבר", דאע"ג דשוינהו ככלי חרס לחומרא שיטמאו מגבן מ"מ שוינהו ככלי חרס לחומרא דלא מהני טבילה. דלא כדרך התוספות בד"ה אלא כיון וכו'. ולהכי פריך "אלא מעתה יחזרו לטומאתן ישנה ככלי מתכות?" ופשוטיהן מיהו ליטמו דהוה ליה הכל חומרות? ואע"ג דמודה רב אשי דשוינהו ככלי חרס לחומרא, וכלה שיקלא וטיריא דסוגיין לענין טומאה ישנה ופשוטיהן אפ"ה הוצרך לתרץ דהא דמטמו מגבן משום שנראה תוכן כברן ומתורת כלי חרס, משום שחולק על הגוף הדין דלפי סוגיית הש"ס אין שורפין על טומאת גבן דהוה מתורת כלי מתכות כמ"ש התוספות (שבת טז.) בד"ה עבדי רבנן וכו'. ולרב אשי דטומאת גבן מתורת כלי חרס שורפין עליו. ולפ"ז הא דעבדו רבנן הכירא בפשוטיהן אע"ג דבאמת אליביה (דרב אשי) שורפין על טומאת גבן, לאו משום דעבדו הכירא, אלא שלא רצו להחמיר בפשוטיהן מתורת כלי מתכות משום דחומרא דאתי

לידי איסורא הוא (שישרפו תרומה על טומאת גבן, (מ.צ.), משא"כ בדין טבילת כלים חדשים דלא הוה חומרא דאתי לידי איסורא שפיר שוינהו ככלי מתכות לחומרא. מיהו לפ"ז צריך לומר דלפי מה דמשני "אמרי כיון דכי נשתברו וכו'" ואפילו הכי מטמא מאורו ככלי חרס לחומרא, ואין כן דעת התוספות לקמן בד"ה אלא מעתה וכו' ע"ש במהרש"א, וא"כ הדר ביה משנוי קמא וסבירא ליה דמהני טבילה לכלי זכוכית. ומה שמחקו התוספות תיבת 'אלא' בד"ה אלא כיון, משום דלא הדר ביה מטעמיה, דר"ל (=דרצונם לומר) דאין סברא להוריד טומאה, ועיין מה שאכתוב לקמן. עכ"ל.

ויש לדייק מש"כ "היינו דלא איקרו כלים כלל" הא איתא במשנה הנ"ל (כלים ל, א) "כלי זכוכית - פשוטיהן טהורין, ומקבליהן טמאים." היינו שיש כלי זכוכית הפשוט, וכלי זכוכית המקבל, אבל שניהם כלים מיקרו.

וממשיך הרב הנ"ל "והרי טבילת כלי זכוכית לכו"ע היא מדרבנן".

הנה, אעפ"י שזה הלשון נמצא בכמה ספרים, מ"מ כמה פוסקים סבירא להו דטבילת כלי זכוכית היא מדאורייתא. לבד מהפוסקים שכתב בדרכי תשובה (יו"ד סימן קכ בסוף סקכ"א) יש להעתיק מה שכתב בספר מרכבת המשנה (הנ"ל, בענף ד אות יג), וז"ל: "ולדרך התוספות (שבת טז: ד"ה רב אשי) יש לומר דסבירא להו דטבילת כלי זכוכית חדשים דאורייתא לרב אשי במסכת ע"ז (עה). מדכתיב 'אשר יבוא באש וטהר' ריבה הכתוב טהרה יתירה. ופרש"י מדכתיב 'אשר יבוא באש' מרבינן כל כלי סעודה. וכן משמע קצת בתוספות (שבת טז.) ד"ה אלא כיון. עכ"ל.

ומש"כ "וא"כ יש לכל הפחות יש כאן ספיקא דרבנן", קשה, הרי מבואר במקומות הרבה ומהם בשו"ע כ"ק אדה"ז סימן רסא ס"א שכל ספק הבא מחמת חסרון ידיעה אינו כלום וכו'.

ולעיקר השאלה באם יש חיוב טבילה לפשוטי כלי זכוכית, כתוב בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן רמה (עמוד רמח), וז"ל: "דעתי העני' שצריך טבילה כהלכה, וקרוב גם עם ברכה, כמו שאר כלי זכוכית שצריך ברכה כמבואר בפוסקים, ודלא כחד דעה במאירי ע"ז ע"ה ע"ב שס"ל דאין לברך על כלי זכוכית דלהלכה אינו כן כמבואר גם במאירי שם...

ובעניותי דלהלכה פשוט דצריך טבילה דסחימת כל הפוסקים כמפורש דדין כלי זכוכית מדרבנן ככלי מתכות דאורייתא.. עיין שם.



## עובר על כל רגע שאינו מבער (גליון)

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון האחרון העיר הרב ש"ב שי' לוינ' על המבואר בשו"ע אדה"ז סי' תל"א ובכ"מ דמי שיש לו חמץ בערב פסח ממש שעות ולמעלה עובר על מ"ע דתשבתו בכל רגע. והעיר הנ"ל דלכאורה מ"ש ממצות אחרות שהזמן גרמא כגון שופר ולולב שלא אמרינן שמחויב לקיים המצוה מיד בתחילת היום, כי העיקר שיקיים את המצוה במשך היום. ולמה לא אמרינן כן במצות תשבתו דערב פסח שהמצוה היא שיבער החמץ בחצי השני של היום דערב פסח. וכל זמן שמבער החמץ לפני ליל פסח, יצא ידי חובתו?

ולכאורה י"ל הביאור עפ"י פשוט שבשאר מצוות שהזמן גרמא, התורה מצווה אותנו לקיימם ביום פלוני, כגון לולב שכתוב ולקחתם לכם ביום הראשון. אבל התורה אינה מגבילה את קיום המצוה לזמן מסויים במשך היום, ולזאת מובן שהעיקר שיעשה פעולת המצוה במשך היום. ואין כאן הקפדה על זמן מסויים ביום. אבל בחמץ הרי המצוה היא לבער חמץ בחצות היום (אי מפאת הלשון אך ביום הראשון או לא תשחט) א"כ מובן מפשטות הפסוק שהחוב הוא לבער את החמץ בחצות היום דווקא, שהרי לא כתוב שישביתו שאור בחצי יום השני של ערב פסח אלא בחצות היום.

ולהעיר, שידוע חקירת המנחת חינוך בגדר תשבתו אם המצוה הוא לעשות מעשה של השבתת חמץ, ואם אין לו החמץ כלל, הגם שאינו עובר גם אינו מקיים מ"ע של תשבתו. או שהכוונה היא שהחמץ יהי' מושבת. ואם לא הי' לו חמץ מעיקרא, ג"כ מקיים מצות תשבתו כי סוכ"ס החמץ מושבת מרשותו.

והנה אם נקבל כצד האחרון, שהמצוה היא שיהי' מושבת, ברור שא"א לפרש שהציווי הוא על כללות הזמן של ערב פסח אחר חצות (ע"ד מצוות הנ"ל), ויכול לקיים מצוות תשבתו מתי שרוצה מחצות עד הערב, כי אין לזה משמעות כלל.



## קידוש בשעה השביעית במקום צורך מצוה (גליון)

הנ"ל

בגליון האחרון האריך הרי"ל נחמנסון שי' בנוגע לקידוש בשעה השביעית בליל ש"ק למי שיש לו אורחים. ומביא שם משולחן מנחם ח"ב עמ' ע"ה מכתב מהרבי וז"ל: לכאורה - על פי שאלתו דנוגע הענין לכשמכניס אורח והלה רוצה לקדש כנ"ל, להכנסת אורחים בוודאי מדאורייתא ושומר מצוה לא ידע וכו', אבל באמת אינו, שהרי בהאורח עצמו אין כאן הענין דשומר מצוה, ובמילא גם אין מקום להבטחת לא ידע וכו' עכ"ה"ק.

ונתעוררתי דלפי המבואר בכ"מ בשיחות הרבי שכשקיום מצוה של אחד מוכרח להיעשות בהשתתפות אחר, יש גם על האחר מצוה. ומהדוגמאות לזה הן: מצות ברכת כהנים שהמצוה הוא על הכהן לברך ועל הישראל אין מצוה להתברך. ומ"מ כתב בספר חרדים ועוד אחרונים שכישראל משתתף בברכת כהנים הרי גם הוא נכלל בהמצוה מכיון שבלי ישראל אין הכהן יכול לקיים המצוה. וכן בנוגע למצות פרו ורבו כתב הר"ן בפ"ב דקידושין שאע"פ שאשה אינה מצווה על פו"ר מ"מ מכיון שבעלה אינו יכול לקיים את המצוה בלעדה הרי גם היא בכלל המצוה. וכן בנוגע שמחת יו"ט שאשה בעלה משמחה, ומצוות ת"ת לקטן ועוד.

ולכאורה הי' אפשר לומר עפ"י"ז שכן הדבר בנוגע למצות הכנסת אורחים. שהגם שהמצוה הוא על המארח, מ"מ מכיון שבלי האורח אין המארח יכול לקיים המצוה הרי גם על האורח יש מצוה ע"י שמסייע להמארח לקיים המצוה דל הכנסת אורחים. וא"כ למה לא נאמר שגם על האורח חל מאמר הכתוב 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'?



## עובר על כל רגע שאינו מבער (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'קי"ז), הביא הר' ש.ד.ל. שי' את דברי אדה"ז בשו"ע סי' תל"א ס"א, שכותב, שאף שאין אדם עובר על חמצו בבל יראה ובל ימצא אלא מליל ט"ז ואילך, אבל קודם שבעת הימים אינו עובר בלא תעשה כששהה החמץ בביתו, מכל מקום עובר על מצות עשה דתשבייתו מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער בחמץ מן העולם (ועי"ש שהראה מקור לדברים אלו מהמג"א בסי' תמ"ד ס"ק י"א).

וכתב לבאר החילוק בין מצות עשה של תשביתו שעובר עלי' בכל רגע ורגע שאינו מקיימה, לשאר מצות עשה שיש להם זמן קבוע, כמו שופר ולולב, שאין חיוב לקיימן ברגע הראשון של היום אלא יכול לקיימן במשך היום, שהוא משום לימוד מיוחד שיש במ"ע דתשביתו שנלמד מהפסוק דלא תשחט על חמץ דם זבחי.

וכתב שעל אלו הדברים מרמזים המשיך דברי אדה"ז בשו"ע שם, שמביא שם הדרשה דלא תשחט על חמץ דם זבחי.  
דברים אלו כתב גם בספרו מכירת חמץ ע' קכ"ח, ולפנ"כ בספרו דובר שלום ע' קע"א.

ואוי"ל בזה בדרך אחרת קצת. והוא ע"פ דברי אדה"ז בקו"א סי' תמ"ז ס"ק ב', שמביא דברי המשנה למלך שבל יראה ובל ימצא אינם לאו שניתק לעשה של תשביתו, אבל אינו מבאר הטעם מדוע אינם לאו שניתק לעשה.

וני"ל שאין אדה"ז צריך לבאר טעם ע"ז, כי כבר מבואר הוא במ"ש שם בשו"ע שם סעי' ב' ש"לא צותה תורה לבער החמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובבל ימצא בתוך הפסח". דהיינו זה שהתורה הקדימה את חיוב העשה של תשביתו לפני זמן חיוב הלאו של ב"י וב"י, הוא כדי שלא יגיעו לכתחילה למצב שיוכלו לעבור על הלאו. לכן אין לומר כאן שהלאו של ב"י וב"י ניתק לעשה, כי אדרבה כאן כל ענין העשה הוא רק כדי שלא יגיעו למצב של לאו [עי' דברי האחרונים בזה באנצקלפדי' תלמודית חלק ל"ה ע' ש"צ (בענין עשה שקודם ללאו בזמן) ושם ע' תמ"ו ובהע' 938].

והנה בתוך שבעת הימים, כל רגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על לאו של ב"י וב"י (שו"ע אדה"ז סי' תמ"ה סעי' ה' שם). אשר מזה מובן גם לענין העשה של תשביתו, שכל רגע שמשהה החמץ הוא עובר על עשה דתשביתו, כי הרי כל ענין העשה הוא רק כדי למנוע מהלאו, א"כ כמו שהלאו הוא בכל רגע כך גם העשה הוא בכל רגע (ולא כמו העשה של שופר ולולב).

מזה יש ללמוד גם לענין העשה דתשביתו בער"פ, כי הרי בנוגע לחיוב העשה אין לחלק בין תוך שבעת הימים לער"פ מאחר שבשניהם יש רק עשה אחת של תשביתו, לכן כמו שבתוך שבעת הימים הוא עובר על העשה בכל רגע, כך גם בער"פ.

# רמב"ם

## פיוס חבירו (גליון)

### הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בגליון א'קטז (ע' 37) הביא הרב א.י.ס. שי' קושיית מפרשי הרמב"ם בפ"ה דחובל ומזיק ה"ט שמבדיל בין מזיק ממון חבירו למזיק גופו, שהמזיק גופו לא נתכפר לו עד שיפייס את חבירו משא"כ במזיק ממונו נתכפר לו בתשלומים לבד בלי בקשת מחילה, שהרי רק הזיק את ממונו. והקשו ממ"ש הרמבם בה' תשובה פ"א שהגונב ממון חבירו לא נתכפר לו עד שיפייסו. והאריך הרב הנ"ל בזה עיי"ש.

והנה בלקו"ש חל"ד פ' עקב מבאר הרבי יסוד מוסד בגדר איסור גניבה. דגניבה או גזילה אינו איסור של גרימת הפסד ממון חבירו כמו במזיק ממונו, אלא שזה פגיעה בבעלותו של הבעלים. ולכן פסק אדה"ז שהמזיק ממון האסור בהנאה פטור שהרי לא הזיקו כלום. משא"כ הגונב דבר האסור בהנאה עבר על לא תגנוב הגם שלא חיסרו כלום, כי איסור גניבה אינו על חסרון ממון אלא על פגיעה בבעלות, ובעלים של איסוה"נ כ"כ נחשב בעלים, כמבואר בקו"א לאדה"ז בה' פסח סי' תלה.

אשר עפ"י זה מתורץ בפשטות קושיית המפרשים הנ"ל בהסתירה שבין מזיק ממון חבירו לגזול ממנו לגבי בקשת.

אך עיי' לקו"ש חל"ב (ע' 116 הערה 39) שעמד על קושיית המפרשים הנ"ל. אך שם מבאר רבינו עד"ז על איסור גזילה דווקא שגזול את חבירו בחזקה. משא"כ בגונב. וצ"ע לתווח את זה עם השיחה בחלק ל"ד.

והנה עפ"י הנ"ל הי' אפשר לתרץ מה שהקשו בנוגע להמדרש על רחל אמינו שנענשה על שגנבה את התרפים של אבי' לבן. ולכאורה גם אאע"ה שבר את הצלמים של אביו תרח, ולא מצינו שנענש ע"ז? אך להנ"ל י"ל שרחל עברה על איסור גניבה ולכן הגם שהתרפים הם איסוה"נ מ"מ יש כאן איסור גניבה. משא"כ אאע"ה שבר את הצלמים, והי' בגדר מזיק ובמזיק איסוה"נ ליכא איסור כלל כי איסור מזיק הוא על גרימת חסרון ממון חבירו ובאיסוה"נ ליכא חסרון כלל.



# היום יום

## היום יום - יט כסלו

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום יט כסלו פותח הרבי במכתב קדש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב וכפי שהרבי נקב זה בשם "מבוא" (יט כסלו תשמ"ט):

"יט כסלו . . החג אשר פדה בשלום נפשנו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו.."

וע"פ הוראת הרבי (שיחת יט כסלו תשמ"ט) להתחיל שוב הלימוד ב"היום יום" ולהתעמק ולדייק בזה וכו' יש להעיר בדא"פ בדיוק לשון קדשו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב במילים "אור וחיות נפשנו".

והנה בתניא אגה"ק סי' ח' כותב כ"ק אדמו"ר הזקן, בעל הגאולה והשמחה בנוגע צדקת ארץ ישראל [כולל חב"ד] שייסד בשנת תקמ"ח.

"וז"ש פדה בשלום נפשי נפשי דייקא. וזהו ג"כ הטעם שנקרא הצדקה שלום לפי שנעשה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים כמארז"ל דהיינו על ידי פדיון נפשותיהן הם חלק ה' ממש מידי החיצונים ובפרט צדקת א"י שהיא צדקת ה' ממש כמ"ש תמיד עיני ה' אלהיך בה והיו עיני ולבי שם כל הימים והיא שעמדה לנו לפדות חיי נפשנו מעצת החושבים לדחות פעמינו ותעמוד לנו לעד לשום נפשנו בחיים אמיתים מחיי החיים לאור באור החיים".

הנה מלשון קדשו של כ"ק אדה"ז "לפדות חיי נפשנו מעצת החושבים לדחות פעמינו . . לשום נפשנו בחיים אמיתים מחיי החיים לאור באור החיים", והיינו "אור וחיות נפשנו".

\*

**"שלימות כוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ".**

והנה הרבי מבאר ומדייק במאמר ד"ה זה היום תחילת מעשיך וכו' - יט כסלו תשד"מ, שיש 'כוונה', 'כוונה האמיתית' ושלמות ה'כוונה האמיתית'.

כללות ענין ה'כוונה' בבריאת האדם עלי ארץ, דאני נבראתי לשמש את קוני, בקיום המצוות ועבודת התפלה ולימוד התורה, שע"י כ"ז עושה דירה לו ית' בתחתונים. וי"ל שזהו דיוק הלשון עלי ארץ, למעלה מן הארץ, היינו שהאדם, אתם קרוים אדם, נמצא בעצם למעלה מן הארץ.

אמנם ענין ה'כוונה האמיתית' שבבריאת האדם עלי ארץ היא, שע"י עבודתו הנ"ל יפעול לא רק ענין של דירה לו ית' בתחתונים אלא שמעלה את גופו ממעמדו ומצבו.

אבל תכלית 'שלימות כוונה האמיתית' . . . שע"י עבודת הנשמה בגוף כו', תתעלה גם הנשמה עצמה.



# שונות

## אודות הלימוד ב'כולל' אחרי החתונה

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

"הלואי מלפני דור היו שמים לב יותר ויותר להצלת בני" מהתבוללות"

ב'אגרות קודש' (חלק יד עמ' ל-לא) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת משנת תשי"ז<sup>84</sup>:

"ובמ"ש אודות עריכת כולל, ידוע פסק תוה"ק שמצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים דוחה כל הענינים (מו"ק ט ע"ב). ובדורות האחרונים – עסקנות בשטח הרבנות ובשטח חינוך על טהרת הקדש וכיו"ב, הוא ענין של פקוח נפשות והצלת נפשות ממש. ולהושיב עשירות אברכים המוכשרים לזה שיעסקו כל היום בלימוד התורה – בה בשעה שמאות ואלפים צועקים לעזרה – ואף כי בקלא פנימאה דלא אשתמע – מטביעה במים הזדונים השוטפים ברחובות ולצערנו התחילו לחזור גם לבתים, צע"ג מי התיר זה.

ואף שסדר הוא בשביל יחידי סגולה, לכאלו שמוכרחת הישיבה בכולל בכדי לפעול אח"כ כדבעי להצלת בני ישראל, אבל אין זה דרך לרבים. והלואי מלפני דור היו שמים לב יותר ויותר להצלת בני" מהתבוללות...

ואין להאריך בדבר המצער עד כדי להבהיל, שנראה עדיין אחדים מראשי הישיבות אוחזים בשיטה זו, באמרום: אני את נפשי הצלתי... והגע בעצמך באם הי' המדובר בבנו של ראש ישיבה הכי גדולה או בבתו היחידה שיש לקרבם יותר לה'

84) האגרת נכתבה אל "הרה"ג וו"ח אי"א עוסק בצ"צ מו"ה שלמה זלמן", וגם בהערות לא נתפרש למי הכוונה. "שלמה זלמן" זה אינו מופיע כלל ב'מפתח השמות'.

ולתורתו, האם ג"כ הי' מסגיר א"ע חדר לפנים מחדר וסומך על הנס ובלבד שיוכל לעסוק בתורה עוד שעות בכל יום ויום וק"ל.

ובהנוגע ליחידי סגולה ולמוכשרים מסוג האמור – הרי גם בתוככי אנ"ש נהוג הדבר ומשנים קדמוניות לעסוק בתורה גם לאחר החתונה, עסק באופן דתורתו אומנתו. אבל לא לעשות מזה שיטה לרבים מיוסדת על הנהגה הנ"ל דאני את נפשי הצלת".

### ההנהגה לרבים שונה מאשר ההנהגה ליחידי סגולה המוכשרים

באגרת הנ"ל מחלק הרבי בין ה"דרך לרבים", שאין להושיבם שיעסקו כל היום בלימוד התורה, לבין "יחידי סגולה" שגם בתוככי אנ"ש נהוג הדבר ומשנים קדמוניות לעסוק בתורה גם לאחר החתונה, עסק באופן דתורתו אומנתו".

ויש לעיין למי הכוונה ב"יחידי סגולה ולמוכשרים", שהרי בתחילת הדברים כתב הרבי: "ואף שסדר הוא בשביל יחידי סגולה, לכאלו שמוכרחת הישיבה בכלל בכדי לפעול אח"כ כדבעי להצלת בני ישראל, אבל אין זה דרך לרבים", ומשמע לכאורה שרק יחידי סגולה מסוגלים לפעול להצלת בני ישראל, וזה תמוה, שהרי הרבי תמיד היה אומר שכולם מחויבים לפעול בהפצת היהדות.

גם אינו מובן מה שכתב הרבי בסוף דבריו: "ובהנוגע ליחידי סגולה ולמוכשרים מסוג האמור – הרי גם בתוככי אנ"ש נהוג הדבר ומשנים קדמוניות לעסוק בתורה גם לאחר החתונה, עסק באופן דתורתו אומנתו", וכי באמת ניתן לומר בשנת תשי"ז, שכבר "משנים קדמוניות" נהוג בחב"ד ללמוד אחרי החתונה לפני שיוצאים לפעול בהפצת היהדות, והרי זה היה דבר חדש אז שהרבי הנהיג.

### ישנם יחידי סגולה שמחובתם להקדיש את עצמם ללימוד

לאחרי עיון נראה שהרבי מדבר כאן בשתי קבוצות שונות: יחידי סגולה המוכשרים, וכאלו שילמדו בכלל כדי שיוכלו לפעול בהפצת היהדות.

אודות הקבוצה הראשונה כתב הרבי: "ובהנוגע ליחידי סגולה ולמוכשרים מסוג האמור [הכוונה למה שכתב שם לפני זה: 'אברכים המוכשרים לזה שיעסקו כל היום בלימוד התורה'] – הרי גם בתוככי אנ"ש נהוג הדבר ומשנים קדמוניות לעסוק בתורה גם לאחר החתונה, עסק באופן דתורתו אומנתו", והכוונה כנראה למה שתמיד היו

אברכים יושבים "אויף קעסט", ולמדו תורה במשך הרבה שנים לאחרי חתונתם. והם נהיו גדולים בתורה, מורי הוראה, ראשי ישיבות וכיו"ב.

ואודות הקבוצה השניה כתב הרבי: "...לכאלו שמוכרחת הישיבה בכלל בכדי לפעול אח"כ כדבעי להצלת בני ישראל", שגם אברכים שלא יגדלו להיות מורי הוראה, הרי לפני שהם יוצאים לפעול בהפצת היהדות חייבים הם ללמוד הרבה תורה.

ולכאורה נראה שצריך להוסיף וא"ו, ואז הכל יובן ביותר: "ואף שסדר הוא בשביל יחידי סגולה, [ו]לכאלו שמוכרחת הישיבה בכלל בכדי לפעול אח"כ כדבעי להצלת בני ישראל, אבל אין זה דרך לרבים" – ומעתה יוצא ברור שמדובר בקבוצה של יחידי סגולה, ובנוסף לזה בכאלו שזה בשבילם הכנה לפני שהולכים לפעול להצלת בני ישראל.

#### לפני שנוסעים לשליחות חייבים ללמוד הרבה תורה

והנה מה שכתב הרבי: "...לכאלו שמוכרחת הישיבה בכלל בכדי לפעול אח"כ כדבעי להצלת בני ישראל..." – "הנה עד"ו כתב במענה משנת תשמ"א ('לקוטי שיחות' חלק כג עמ' 540) לאחד שרצה לצאת לשליחות מיד אחרי חתונתו: "כדי להצליח בשליחות צ"ל הכנה מתאימה, ומהם עכ"פ שנה אחת לימוד תורה" בחיות און מיט א קאך כו".

וראה עוד בספר 'שליחות כהלכה' (עמ' 21), שם נעתקו עוד כמה מענות של הרבי עד"ו.

#### מענות שונות אודות נסיעה לשליחות מיד לאחרי החתונה

אמנם יש להעיר שבענין זה היו מענות שונות לאנשים שונים, אלא שמאחר שהמענות לא נעתקו אחת ליד השניה על כן לא מבחינים בזה.

שהרי בספר הנ"ל שם (עמ' 50) נעתקה מענה: "כמפורסם בשנה הראשונה האשה צריכה להיות בקרבת נשים שבמשפחתה". ולפני המענה נכתב תוכן השאלה: "מענה לאברך א' בשנה הראשונה לנישואיו שרצה לנסוע לרוסיה לחגים מטעם ארגון חמ"ה (תנש"א)". ויש לתקן כמה דברים: המענה אינו משנת תנש"א, אלא משנת תשמ"ט. והוא במענה לשאלת הרב בערל לאזאר אודות יציאה לשליחות לרוסיה (ולא

רק לחגים) מיד אחרי חתונתו, ועל זה היתה המענה, שבו הרבי לא הזכיר כלל אודות לימוד בכולל מיד אחרי החתונה, אלא שלתועלת אשתו לא כדאי לנסוע.

ואילו אנכי הקטן קיבלתי מענה מהרבי (סוף ניסן תשמ"ט), כחודש לאחר חתונתי, "לצאת לשליחות" (אלו היו מלים מתוך מכתבי שהרבי עיגל), ורק הוסיף תנאי: "באם יש שם מקוה כשרה" (נעתקה בספר הנ"ל עמ' 129).

הרי לן שלש מענות שונות לאנשים שונים. וכנראה שגם על זה נאמר מה שכתב הרבי (בספר הנ"ל עמ' 6): "מענתי לאחד – אין בזה הוראה ואפילו לא מענה סתם – לשני".

### אודות הלימוד לאחר החתונה בדברי רבותינו נשיאינו

בענין הלימוד לאחר החתונה יש לציין דעתו של אדה"ז בהל' תלמוד תורה שלו (פ"ג ה"א): "גם אחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כל כך בטרם יוליד בנים הרבה". ושוב מפרש אדה"ז (ס"ב): "ואף שיש לו בנים וצריך לעסוק במלאכה לפרנס אשתו ובניו, ואינו יכול לעסוק כל היום כולו בתורה... חייב הוא מן התורה לקבוע לו עת גדולה לת"ת בכל יום כמו חצי היום לפחות מלבד לימוד הלילה...". "יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד" (ס"ג).

אמנם אין זה הדרך לרבים, וכפי שכתב שם (ס"ד): "וכל זה בתלמיד חכם שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו... אבל מי שלא הגיע למדה זו... אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריו... אלא אם כן עושה במדת חסידות ואהבת התורה. אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב והגית בו יומם ולילה בקביעות עתים ביום ובלילה...".

והיסוד לשיטתו ביאר בקו"א שם (אמצע עמ' תפב): "מי שאינו רוצה להיות מוכתר, רק לקיים מצות עשה דאורייתא ודרבנן שהן חובה, דלא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער (וכמו דפטור בכהאי גוונא משאר מצות עשה לחיות בצער ולפור ממונו אפילו למצות שהן חובה...)".

והנה מה שכתב אדה"ז: "גם אחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים", י"ל שכוונתו בפשטות שזה תלוי בכמה ילדים יוליד במשך תקופה זו, ועד כמה יהיה לחוץ

בפרנסתו, כי ודאי שכל עוד אינו חי חיי צער חייב להמשיך בלימוד התורה. וראה עוד בשוה"ג שם (הערה כד) מה שנתבאר בזה.

וראה עוד מאמרי אדה"ו (פרשיות ח"ב עמ' תרסב-תרסג): "...ואל יאמר אדם 'אוי', אבל אם הייתי על שולחן אב הייתי לומד הרבה, זה אין לה' חפץ, שעיקר בריאת האדם נשמת אלוקי' בגוף רע ולהצטרך לפרנסה ולמו"מ, ואעפ"כ לא יבטל ממחשבתו ית'... לעשות לו דירה בתחתונים במחשבה, דיבור מהתורה משנה גמרא ולקבוע עתים, ומעשה דהיינו מצות מעשיות, והעיקר הוא הצדקה".

ואף אדמו"ר מוהרש"ב כתב ('אגרות קודש' ח"ב עמ' תשיח, משנת תער"ג?): "וגם זו רעה חולית בשנים אלו אשר האברכים אחר החתונה אינם רוצים לאכל משל אביהם ומיד מטרידין עצמם במסחר (ועל פי הרוב מחפשים בתחלה ענינים כאלו)... והלא בימי עלומיו עכ"פ צריך לנחול כבוד בנפשו, אין כבוד אלא תורה ועבודת ה', דאז הנה גם כשילך אח"כ בעניני העולם לא יסור טעמו וליחו ממנו".

עוד על הלימוד בכלל במשנתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע ראה הנעתק ב'שולחן מנחם' (ח"ד עמ' רלד-רלח).

ובענין ללמוד "אויף קעסט" יש לציין שזה היה נהוג מאז ומעולם, ומעניין מאד מה שנאמר בזה ב'יערות דבש' (דרוש ב, ט' טבת תקל"ד בק"ק מיץ, עמ' לו): "ובעו"ה בחורים תיכף כאשר ישאו נשים אפי' שנה א' אינם נקיים לביתם בית אולפנא, ותיכף ישוטטו בחוצות על מחיה וכלכלה ולא שמו בה' בטחונם. ולא זו ענינים אף כי עשירים. ואם כן תורה מה תהא עליה, היה לא תהיה! מכאן והלאה אראה לדבר עם פו"מ [=פרנסים ומנהיגים] יצ"ו לתקן בחרם, עד חמש שנים לאחר חתונה שלא יזוז איש מבית ספר...".



## משנת חב"ד בענין הציונות

**הרב יצחק נפרסטק**

שליח כ"ק אדמו"ר בפורט לודרדייל, פלארידא

בקובץ גליון תתפ"ו, ושוב בספר "תפארת השלוחים" (פלפולים וביאורים בנגלה וחסידות מאת שלוחי רבינו ברחבי תבל) שיצא לאור בסמיכות לכינוס השלוחים העולמי השתא בע' תפ"א, כתב הרב אלי' מטוסוב אודות "שיטות בנידון התייסדות

הישוב בארץ ישראל בשנת תש"ח", והיינו הקמת שלטון יהודי בא"י הוא מדינת ישראל.

ומקדים להסביר אשר אע"פ ש"אנן פעלי דיממא אנן", אבל ככל עניני תורה גם בזאת צריך להיות דעת תורה ברורה לענות אל השואלים וצמאים לדעת שיטת רבותינו נשיאינו בזה, ובפרט ששלוחים רבים נשאלים תכופות וכו'. ועל יסוד זה הנני להוסיף בזה כמה נקודות ג"כ בתור "הצעת דברים".

הר"א מטוסוב מביא אשר בכללות קיימים בזה שלש שיטות:

שיטה א': דעת הציונות הדתית, שביניהם כמה גדולי התורה והיראה, אשר בישוב זה [יסוד המדינה בא"י] החל ענין של צמיחת גאולת עם ישראל, ועל כן היא חובת כל אחד מיישראל בימינו להתיישב בא"י. ובנוגע להאיסור של השבועות המוזכרות בכתובות קי"א ע"א - שלא לעלות בחומה ושלא לדחוק את הקץ ושלא ימרדו באומות - סברו אשר בזה"ז אינם חלים, אם מפני שהי' זה ברשות האומות (כשיטת בעל ה"אור שמח"), או מפני שאוה"ע עברו על חלקם בשבועת הקב"ה שלא ישתעבדו בבני"י יותר מדאי (כתובות שם) [כשיטת המהרש"ק מבראד], ועוד טעמים. ומציין במיוחד למאמרו של הרב ש"י זיין שהארץ בזה בקובץ "תורה שבעל פה".

שיטה ב': דעת הגאון בס' ויואל משה (נדפס בתש"כ), שכל הענין הוא עבירה ואיסור גמור של דחיקת הקץ ו"לא יעלו בחומה" [ומרידה באומות], והוא בבחינת "יהרג ואל יעבור" ומצד זה צריך לעקור ח"ו את כל הענין מיסודו. ומציין במיוחד לספר "הלכה ברורה" מאת הרב י"ד רומפלער (ירושלים תשס"ה) ששקו"ט במ"ש בספר ויואל משה.

שיטה ג': היא שיטת רבותינו נשיאי חב"ד, אשר כל הענין [מדינת ישראל] אינו שייך כלל לגאולת ישראל העתידה, ורק כי בתוך הגלות עצמו אינה הקב"ה אל בני ישראל מקום בטוח להינצל בו מאש התופת. כי אף אשר זהו ענין של הצלת ישראל, אך אין כאן ענין של גאולה ואין שום חוב על אדם מיישראל לעוזב מושבו בחו"ל ולהתיישב בארץ ישראל, אלא חובת כל אחד להיות במקום שהוא יותר בטוח על שמירת התומ"צ (וגם עניני קיום כו'), וכל מצות התיישבות בא"י כעת הוא רק בנוגע לקיום וחיזוק הישוב. (ובנוגע לשאלה ע"ד הג' שבועות ראה לקמן).

## בענין ג' שיטות הנזכרות

ראשית יש לציין אשר כללות שיטה הג' אינה שיטתם של רבותינו נשיאי חב"ד בלבד, אלא זוהי השיטה הרווחת אצל רוב גדולי התורה. וכאמור שג' שיטות אלו הן בכללות, כי בתוך כל השלש שיטות עצמן ישנם כמה פרטים והבדלים בין חוגים שונים השייכים לאותה שיטה. ואכ"מ.

## כללות ג' שיטות הנ"ל יתבארו יותר לעני"ד בסגנון אחר:

שיטה הא', היא דעת הציונות הדתית, הנותן הכרה ותמיכה גמורה ומלאה במדינה (הנק' בסגנון ידוע "הכרה דה-יורה"), וגם היו שותפים לה מלכתחלה, כי בעלי השיטה הזו רואים בהקמת המדינה "ראשית צמיחת גאולתנו" ו"אתחלתא דגאולה". לשיטה זו השלש שבועות אינן שייכות לכאן, אם כי הן אינן חלות יותר מאחר שאוה"ע עברו על חלקם בשבועת הקב"ה (כשיטת המהרש"ק מבראד הנ"ל), או כי ה' זה בהסכמת האומות (כשיטת בעל ה"אור שמח" הנ"ל).

שיטה הב', שאיננו נותן שום הכרה למדינה, אפילו בדיעבד, כי לשיטתם המדינה היא מעשה כפירה, הכופרת במהות הבסיסית של עם ישראל (ע"י הלאומיות) ובהאמונה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וגם מהווה העברה על הג' שבועות (כשיטת בעל ה"יוראל משה" הנ"ל).

שיטה הג', הנותן למדינה הכרה, וגם תמיכה, אבל הכרה ותמיכה זו היא רק בדיעבד (הנק' בסגנון ידוע "הכרה דה-פקטו"). והביאור: המדינה, לאחר שנעשית מציאות קיימת בתש"ח, היוותה ברצון הקב"ה הצלת ישראל במסגרת זמן הגלות, אך אין כאן שום יציאה ומעבר מגלות לגאולה, ו"שעבוד מלכיות" עדיין קיים. פעולות ומציאות המדינה, מבחינה זו, המגינה, בכל התחומים, על קיבוץ גדול של שארית הפליטה, היא ענין הכרחית, חיובית ורצוי' ביותר. המדינה מתפקדת בדוגמת "ועד ארבע ארצות" (גוף אוטונומי' מנהלתי אשר שימש במשך כ-250 שנה בין השנים ה'תע"ע-תקכ"ד כמוסד המרכזי העליון של יהדות פולין), ואין כאן העברה על השלש שבועות, כפי שיתבאר לקמן. אבל מאידך, אין כאן הכרה והסכמה גמורה ומלאה (הכרה דה-יורה) במהות המדינה השלילית, כי ההזדמנות הגדולה שהעניק לנו הקב"ה ברוב טובו וחסדו בתש"ח הוחמצה, ובמקום להקים המדינה על בסיס-הדתי של עם ישראל, ע"פ התורה ומצותי', הקימו אותה על בסיס חדש, על בסיס-מדיני-לאומני,

כשה"לאומיות" מהווה תחליף ל"דת"<sup>85</sup>, ועל רקע זה נולדה הגזירה האיזומה של "מיהו יהודי".

הצד השווה בין שיטה הב' והג' הוא בעיקר בתחום הרעיוני, בכך ששניהם אינם נותנים הכרה גמורה במדינה ואינם חוגגים את יום ה' אייר ולא אומרים את התפלה שחיברו לשלום המדינה. ההבדל העיקרי בין שתי שיטות אלו הוא בתחום המעשי, המתבטא בהשתתפות או באי-השתתפות בבחירות, וכן בנוגע ללקיחת או אי-לקיחת תמיכה כספית ממשרדי הממשלה עבור מוסדות החינוך והתורה.

הצד השווה בין שיטה הא' והג' הוא בהכרה ותמיכה שנותנים למדינה בתחום המעשי, האמור ליכול גם השתדלות להטבת מצב היהדות ככל האפשרי, ע"י הקמת מוסדות חינוך ותורה וכו', וגם ניצול האפשרות במסגרת הבחירות. ההבדל העיקרי בין שתי שיטות אלו הוא בעיקר בתחום הרעיוני, בכך ששיטה הא' רואה במדינה התחלת הגאולה העתידה, ובשלטון ענין של מלוכה, ובצבא ערך של קדושה. משא"כ לשיטה הג' המדינה היא מכשור טכני (ע"ד "ועד ארבע ארצות" הנ"ל), והשלטון אינו אלא ענין של הנהגה, ובצבא לא רואים בו ערך של קדושה מלכתחלה אלא בכך שהוא הכרחי וחינוכי למען בטחון היהודים והצלת חיים, ולכן בני הישיבות אינם צריכים להתגייס כיון שתורתם מגינה על החיים.

### שיטת רבותינו נשיאינו

והנה שיטת רבותינו נשיאי חב"ד היא כשיטה הג'. דבר זה אפשר ללמוד מתוך סתירה כביכול הקיימת הן בדברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ והן בדברי הרבי (סתירה שקיימת כביכול עוד לפני שהחל המאבק על "שלימות הארץ").

ובהקדם טעמם של רבותינו נשיאינו להתנגדות הגדולה והחרפה לרעיון הציונות ושאיפתה להקמת מדינה יהודית, שמצינו לה שני סיבות עיקריות: א' מצד הלאומיות<sup>86</sup>, היא השאיפה להיות עם "ככל הגוים", רעיון שסילפה והחליפה את המושג "יהדות" ומשמעותו הרוחנית. כ"ק אדמו"ר מהורש"ב סבר שהשפעתו ההרסנית של רעיון זה גדולה הרבה יותר מהשפעת "ההשכלה" ו"תנועת

(85) זו אחת מהסיבות שהרבי לא השתמש בהשם "מדינת ישראל" אלא "ארץ ישראל" (אג"ק חכ"ו ע' קמד).

(86) ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' רצ. הוא המכתב שנדפס במבוא לקונטרס ומעין ע' 45.

ההתבוללות". לדאבוננו, הוגשם סוף-סוף רעיון זה לפועל בעת הקמת המדינה. וב' מצד הכפירה בהאמונה בביאת המשיח<sup>87</sup>, כי ההשתדלות העצומה להקמת המדינה היתה קשורה קשר הדוק עם השאיפה והתקווה ל"היגאל" ולהיחלץ מהגולה "בכח עצמנו", ולזאת חזר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ כו"כ פעמים, גם לאחר הקמת המדינה, על הפתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב "לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל, ולא בכחותינו אנו נשוב לארץ ישראל. אבינו מלכנו הגלנו כו', והוא ית' יגאלנו כו"<sup>88</sup>.

בקיץ תרצ"ז, כשעמדה לדיון בפעם הראשונה "תכנית החלוקה" של א"י שלפני היו צריכות לקום בא"י מדינה יהודית ומדינה ערבית, התכנסה אז "הכנסי הגדולה" העולמית השלישית של אגודת ישראל, ודנו בשאלה האם להסכים לתכנית, והיו חילוקי דיעות בזה בין גדולי ישראל. הרב מרדכי דובין נבחר אז כחבר ועה"פ העולמי של תנועה זו, וכך מסופר ב"בטאון חב"ד" גליון לג ע' 47: "עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע פעל דובין נמרצות להשגת רוב ב"כנסייה" לשלילת התכנית. למטרה זו נסעו ל"כנסייה" זו גם הגה"ח ר' רפאל כהן הי"ד, רבה החסידי של ריגא. והגה"ח רי"ז זובר ז"ל, רבה החסידי של שטוקהולום (שניהם, כמדומני, בהסכמת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע)". כך אמנם הי', ולמרות שהי' אלה שכבר הסכימו אז בדיעבד להקים מדינה יהודית בא"י, בכ"ז התנגדו ל"תכנית" זו. ביום כ"ט תשרי תרח"ץ כתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (אג"ק הריי"צ ח"ד ע' קלח): "אודות שאלתו ביחס השאלות הסוערות [=ע"ד "תכנית החלוקה" הנ"ל] הנה להלכתא אינו נוגע חוות דעתו של מי שהוא אם לשלילה או לחיוב, כי בעלי הכח והזרוע יעשו כפי הנאות להם ודעתי הפרטית כי ח"ו החיוב הם שני צרות גדולות ואיזמות במאד ה"י"<sup>89</sup>.

והנה לאחר הקמת המדינה בשנת תש"ח, כתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ביום י"ד אייר תש"ח אל אנ"ש ותלמידי התמימים בכל אתר ואתר (נדפס באגרות קודש ח"ט

(87) ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' רו. וראה שיחת אחש"פ תשי"ב (תו"מ ח"ה ע' 154) ושיחת כ"ף מנ"א תשי"ד (תו"מ ח"ב ע' 159).

(88) ראה ספר השיחות תר"פ-תרפ"ז ע' 169 ובהערה 5. אג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ט ע' תכח. ח"ז ע' תעו. וראה שיחת י"ג תמוז תשט"ז (תו"מ ח"ד ע' 178 ואילך).

(89) ראה גם המכתב הידוע מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מיום י"ד אד"ר תש"ח בקשר להמלחמה באה"ק (אג"ק ח"ט ע' שצז): "כללות סיבת המצב הוא מכאוב רוחני מוסרי וגופני, אבל אחרי שקצרי הראות הביאו לידי מצב המר והמסוכן, הנה בהכרח אשר כל אחד ואחת מבני ובנות ישראל צריך להשתתף בעבודת ההגנה. והשי"ת יחוס וירחם עלינו כולנו ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ על ידי הגואל אמיתי משיח צדקנו ויכון לבבנו ולבב כל אחינו ואחיותינו בית ישראל לעבדו ית' בלבב שלם".

ע' תכח), "במענה לרבים השואלים ודורשים איך להתייחס אל המאורעות אשר יקראו ויאתיו בשבועות האחרונים" [=הכרות העצמאות ומלחמת השחרור בא"י], והתחיל עם הפתגם של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ש"לא ברצון עצמנו הלכנו בגולה, ולא בכח עצמנו נחלץ מהגולה כו'", וממשיך במכתב שדבר מוחלט הוא שכאו"א צריך לעזור ולהגן לאחינו ואחיותנו אשר באה"ק ככל הוראות תורתנו הקדושה, להגן בגשם וברוח וכו'. והנה בכל המכתב אין שום איזכור חיובי אודות המדינה שזה עתה הוכרזה, רק שלילת הגישה הרואה בה גאולה. ובמכתב מכ"ה שבט תש"ט לעסקני אנ"ש כותב כ"ק אדמו"ר מהור"צ דברים ברורים (נדפס באג"ק ח"י ע' צד): "על אנ"ש שי' העולים כעת לאה"ק ת"ו וגם על אלה היושבים בה מכבר והמשתדלים בעזה"י בסידור הבאים, לדעת היטיב, כי אין בעצותי לאלה שיעצתי להם לנסוע לארצנו הקדושה ת"ו, שום שינוי ביחסי הקדום לשאלת ארץ ישראל בכלל ולעליית אחב"י יחיו להתם בפרט, וכי אין בעליית אנ"ש יחיו משום עלי' כללית וקבוצית, אלא מייעץ הנני ביחוד לכל שואל בפרט בהתחשב עם מצבו הפרטי"<sup>90</sup>.

גם בקונטרס חג השבועות תש"ט (ספר המאמרים תש"ט ע' 146) כתב הרבי בהקדמה שע"פ פקודת כ"ק אדמו"ר מהור"צ בא בתור הוספה (שם ע' 179) "מכתבו לאנ"ש העולים לארץ הקדושה תבנה ותכונן, אשר נרמזה בו ג"כ תשובה לאלו השואלים ביאור ענין המאוראות דזמן האחרון", וברור כוונת הדברים, שכ"ק אדמו"ר מהור"צ שלל את שיטה הא' הנ"ל ואת תוצאותי' בעניני פשרות בקיום התומ"צ. וכן הוא במכתב הרבי מיום ג' אלול תשט"ו (הוא המכתב שנדפס באג"ק חי"א ע' שנו, וקטע זה הוא מסעיף ח' שהושמט מהנדפס ומובא כאן מצילום המקורי): "וכמה פעמים אמר כ"ק אדמו"ר (מהור"צ) נ"ע גלוי, ובפעם האחרונה אמר זה בשנת תש"ט-תש"י, שאף שיסד כפר חב"ד בארץ הקודש ת"ו, אבל אין כל שינוי בהשקפת ליובאוויטש על הענין דארץ הקודש ת"ו ואביזריהו".

זאת ועוד: הרבי גילה דעתו הק' כו"כ פעמים במענות וביחידויות שלא שינה את דעתו ממה שכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, ואדרבא, הרבי הוא זה שהדפיסה במבוא לקונטרס ומעיין (ע' 45). במיוחד נזכיר את הדברים שאמר הרבי ביחידות ביום כ"ג שבט תשי"ח (נרשמו בשעתו ונדפסו בתשורה בלוי-קרמר תשס"ה): כי לא רק שדעתו לא תשתנה, אלא "שאו הי' זה ענין שבכח, ועתה זה בפועל" (וראה אג"ק הרבי חי"ז ע' עה). כך גם אמר הרבי בשיחת י"א שבט תשכ"ח (תורת מנחם חנ"ב ע' 79): "גם

(90) ראה גם שיחת י"ג תמוז תשי"ט (תו"מ חכ"ו ע' 134).

ההנהגה עתה [ענין כפר חב"ד] אינה הסכמה על ענינים בלתי-רצויים, ועאכו"כ על ענינים שלחמו נגדם בעבר ולוחמים נגדם גם עתה".

מכל הנ"ל ברור שאין שיטת רבותינו נשיאי חב"ד כשיטה הא' הנ"ל. אמנם בכל זאת, הורו רבותינו נשיאינו, הן כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ והן הרבי, להשתתף בהבחירות באה"ק<sup>91</sup>, וגם רצו שהמוסדות חינוך החב"דיים באה"ק יקבלו תמיכה כספית ממשרדי הממשלה<sup>92</sup>, והיינו ששיטתם ג"כ אינן כשיטה הב' הנ"ל. אלא עכצ"ל ששיטת רבותינו נשיאי חב"ד הן כשיטה הג', שיש כאן הכרה בדיעבד (דה-פקטו) אך לא הכרה מלאה דלכתחלה (דה-יורה).

במכתבו הידוע של הרבי ממחרת י"ב-י"ג תמוז תשכ"ט (נדפס בלקוטי שיחות חל"ה ע' 259 ובאגרות קודש חכ"ו ע' קסו) הביע את דעתו הק' אודות המדינה, שאינה לא כשיטה הא' ולא כשיטה הב', אלא כשיטה הג' הנ"ל. עפ"ז גם מובן ופשוט שאין סתירה בין המאבק של הרבי על שלימות הארץ לההתנגדות של רבותינו נשיאינו לרעיון הציונות. וראה מה שכתב בזה הרב טובי' בלוי בקיץ תשמ"מ בשבועון "כפר חב"ד" גליונות 1 ו-2 "על שטחים, שלום, פיקוח-נפש ו...ציונות". וראה השקו"ט בזה בקובץ "לקט ופרט" של הר"ט בלוי שי"ל בחודש אייר תשע"ו.

דעתו הק' הבהיר הרבי שוב בשנת תשמ"ט. הי' זה לאחרי הבחירות שהתקיימו בארץ ישראל בימים ההם, והרבי נשא שיחה מיוחדת בקשר לזה, ובתור הקדמה אמר (התוועדות תשמ"ט ח"א ע' 355): "הדיבור אודות ה"בחירות" - אינו שייך ואינו משקף כלל וכלל את היחס לעצם השלטון והממשלה בארץ ישראל", ואז שלל הרבי לחלוטין את שתי השיטות, הן שיטה הא' והן שיטה הב' הנ"ל.

91) אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"י ע' לב. אג"ק הרבי ח"ד ע' שמה-ו. ח"א ע' רעט. אי-ההשתתפות בבחירות בארה"ק, אם לכנסת אם לעירי' כו', מקטין את השפעת היהדות החרדית. אך מאידך, לדעת הרבי אסור לפי ההלכה להשתתף בקואליצי' וכ"ש בממשלה עצמה, בגלל האחריות הקולקטיבית שיש לכלל חברי שלה לפעולות השוטפות שלה שהן בניגוד לתוה"ק - ראה אג"ק ח"א ע' קסת. ח"י"ט ע' לו; ס"ה-ו. ח"כ ע' רחצ. אבל ברבים ובפומבי השמיע הרבי את דעתו הק' הוורק בעת המאבק נגד חוק "מיהו יהודי".

92) עיין אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"י ע' כ. אג"ק הרבי ח"ד ע' תפה. ח"ה ע' קעט. הרבי שלל לחלוטין הדיעה להפריד בין הדת והמדינה באה"ק - ראה אג"ק ח"י"ח ע' שצו. ח"כ ע' כז-כח; עא; קיא.

## בענין אתחלתא דגאולה

ידוע שרבותינו נשיאי חב"ד שללו את הדיעה הרואה בהקמת המדינה כ"אתחלתא דגאולה", וראה לקוטי שיחות ח"ה ע' 149 בהערה. וחס"ו ע' 491 ואילך. אבל רבותינו נשיאינו לא הסתפקו בשלילת דיעה זו רק בדיבור ובכתיבה, אלא המחישו זאת גם בפעולה מעשית.

בקיץ תש"ח ביקש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לקבל אזרחות ארצות הברית, ואחרי השתדלות גדולה ועצומה וקבלת אישורים מיוחדים, הדבר בא לפועל ביום ט"ז אדר תש"ט. פעולה זו גם התפרסמה בעיתונות היהודית הכללית, הן בארה"ב והן בארה"ק. על מאורע מיוחד זה ראה ספר השיחות תש"ט ע' 310 ובהנסמן שם, ושם גם מובא בשוה"ג ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (תורגם): "ענין סידור האזרחות בשבילי הוא בידי ורק עבודתו של חתני הרב שניאורסאהן [=הרב]".

וכך סיפר הרב צבי הירש פוגלמן ע"ה (דבריו נדפסו ב"תשורה" מהתוועדות חסידים ב-770 ליום הבהיר כ"ח סיון תשמ"ז, סיפור כד): "בשנת תש"ט קיבל כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ אזרחות ארה"ב. ועשו מזה שטורעם גדול, הביאו את השופט ל-770, ועשו תמונות וכו'. ואמר אז כ"ק אד"ש: הטעם שכ"ק מו"ח אדמו"ר בחר דוקא עכשיו להיות אזרח ארה"ב, זהו בשביל "להוציא מלבן" (של הציונים). מאחר שעכשיו הוקמה המדינה, האט ער זיך איינגעקערט ספעציעל ער זאל ווערן יעצט א אזרח".

וראה דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מיומיים לפנ"ו, בעת התוועדות פורים תש"ט (סה"ש שם ע' 309): "אליין גייט מען ניט, דער וואס האט אונז געפירט אין גלות דער דארף אונז ארויסנעמען". ובהערה 23 מובא מרשימה אחרת: "ער האט אונז געשיקט אין גלות און ער וועט אונז ארויסנעמען פון גלות, אליין גייט מען ניט."

בהקשר זה יש לציין גם לשני התבטאויות של הרבי אודות טעותם של אלו הרואים במדינה ענין של אתחלתא דגאולה:

(א) משיחת יום ב' דחג השבועות תשט"ו (תורת מנחם ח"ד ע' 125): "העלם זה - שמכנים את הגלות בשם גאולה - גדול עוד יותר מאשר ההעלם של הגלות עצמה! ענין זה אינו אלא נסיון גדול: כיון שבקרוב צריכה לבוא הגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יתבררו כל הניצוצות - הנה כדי להוציא את כל הניצוצות, ה' צורך להביא

להעלם גדול ולנסיון גדול נוסף, שבו ייכשלו גם יהודים שומרי תורה ומצוות, כדי שדוקא ע"י נסיון גדול שכזה - אפשר להוציא גם את הניצוצות הנסתרים בתכלית העומק".

(ב) משיחת י"א ניסן תשל"ו (שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 57): "...דערנאך האט יעדער תקופה איר נסיון, ביז וואנענט ס'איז געקומען די תקופה פון געציילטע טעג פאר משיח'ס קומען, איז דער נסיון אין דעם ענין פון ביאת משיח, אז א איד וועט וועלן - רח"ל - פארקויפן די גאולה האמיתית והשלימה, פאר דעם מעמד ומצב אין וועלכע מ'געפינט זיך איצטער. און - רח"ל - ס'איז דא געציילטע וואס זיינען דורך געפאלן, און האבן א טעות געהאט, און ווילן ניט חרטה האבן, צי זיי האבן חרטה געהאט, נאר זיי ווילן ניט דערציילן אז זיי האבן חרטה געהאט, וויסענדיק אז ס'איז דא דער פס"ד ברור אין רמב"ם, ווי אזוי ס'וועט זיך ענדיקן דער גלות, און ווי אזוי ס'וועט זיך אנהויבן די גאולה".

### שיטת הרבי בנוגע לשלש השבועות

בענין השלש שבועות הנזכרות בגמרא כתובות קיא ע"א, שלא לעלות בחומה ושלא לדחוק את הקץ ושלא ימרדו באומות, בדעת רבותינו נשיאינו, כותב הר"א מטוסוב שכל ענין השלש שבועות אינו שייך ואינו רלוונטי לכאן, כי אין כאן שום ענין של גאולה ודחיית הקץ או מרידה בגלות, לא שבועה ולא איסור כו', יש כאן רק ענין של הצלה למקומות בטוחים יותר. ובענין הצלת נפשות הלא אין נוגע מה שאומר פלוני או מה שמצהירים קבוצה מסויימת על כוונה זו או אחרת.

ויש להוסיף בזה בפרטיות יותר:

ובהקדם שאיסור השלש שבועות לא מוזכרות בספרי הפוסקים, ויש שקו"ט בנוגע לגדרן בכלל והאם הן חלות היום או לא בפרט. מכו"כ שיחות קודש (שרוכזו בספר "קראתי ואין עונה", וראה לדוגמא לקוטי שיחות חכ"ה ע' 438. שיחות מוצש"ק פ' ויצא וכ"ד טבת תשל"ח (שיחות קודש תשל"ח ח"א ע' 233; 405)) משמע שלדעת הרבי ענין השבועות הנ"ל חלות גם היום, ולכן אסור בזה"ז לכבוש את שאר שטחי ארץ ישראל שעדיין לא ניתנו לבנ"י ע"י הקב"ה (בנוסף להסכנה שבזה) אם לא לענין של הגנה בלבד, אע"פ שגם שטחים אלו שייכים לבנ"י, כי לזה אנו צריכים להמתין לביאת משיח צדקנו.

והנה תוכן איסור שבועות הנ"ל הוא אותו תוכן ובמילא גם כלולות בהשלילה של "כבח עצמנו נחלץ מהגולה" הנזכרה לעיל. שכידוע היתה זו אחת מהסיבות העיקריות להתנגדות רבותינו נשיאנו לרעיון הציונות ואי השתתפותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בהקמת המדינה, כנ"ל.

אמנם כל זה הוא ענין של לכתחלה, אבל בדיעבד כאשר המצב הגיע לידי כך בהשגחה פרטית של מסבב כל הסיבות, והקב"ה (לא ח"ו בשר ודם בכוחו ועוצם ידו) רצה שחלק חשוב מארץ ישראל יחזור לבני"י עוד בהיותם בגלות, הרי אז אסור לשום יחיד או ציבור מבני"י למסור ולהחזיר שום שטח מארץ ישראל, אפילו באם לא יהי' כרוך עוד בענין של הצלה, שהרי חל על זה האיסור מה"ת של "לא תחנם" (ואתחנן ז, ב. ופרש"י: "לא תתן להם חניי' בארץ". ע"ז, כ, א. רמב"ם הל' ע"ז פ"י הג"ד. טוש"ע יו"ד סי' קנא ס"ח), והשלב שבועות אינן חלות במקום שיש איסור<sup>93</sup>, ואיסור זה ("לא תחנם") אינו קשור לענין הגאולה העתידה.

ובפרט כאשר מדובר אודות חלקים מארץ ישראל (כולל כל המקומות הקדושים) שהקב"ה נתן לבני"י "מלמעלה", באופן דאתערותא דלעילא<sup>94</sup>, למעלה מדרך הטבע, וכפי שכולם מודים שלא הי' זה באופן ד"כחי ועוצם ידי" ח"ו, אלא באופן נסי לגמרי [וכפי שבאה בגלוי גם לעיני כל העמים בנצחון הגדול של תשכ"ז במלחמת ששת הימים, שהשנה יתמלאו חמישים שנה], מחזיקים בני"י בשטחים אלו בשתי ידיים, ואינם מוותרים מאומה<sup>95</sup>. ח"ו לבעוט במתנה שהקב"ה נתן לנו ברוב חסדו. מתנה זו העניק לנו הקב"ה בסוף זמן הגלות, ואינה קשורה אפילו לא לאתחלתא דגאולה.

93) נימוק זה הוזכר בשיחות: יום ב' דחג-השבועות תשל"ז. מוצש"ק ויצא תשל"ח.

94) פירוש הדברים: המלחמה בתשכ"ז לא היתה באתעדלת של הממשלה, אלא היתה כפוי' ומצד הגנה בלבד, ורק שתוף כדי הלחימה, על פי ההשגחה העליונה (ולא מצד "כח עצמנו"), התגלגלו הדברים שרוב שטחי ארץ ישראל חזרו לשליטה יהודית. וראה מאמרו של הרב טובי' בלוי "בין תש"ח לתשכ"ז" שנדפס ב"פרדס חב"ד" גליון 18.

95) נימוק זה הוזכר בשיחות: ש"פ ויצא תשכ"ט. ליל שמוח"ת תשל"ז. יום שמוח"ת תשל"ז. ל"ג בעומר תשל"ח. ש"פ צו תשמ"א. ש"פ וישלח תשמ"ב. כ"ד טבת תשמ"ב. ליל י"ג תשרי תשמ"ג. עשרה בטבת תשמ"ג. כ' טבת תשמ"ה. ש"פ מטות-מסעי תשמ"ט.

ובמיוחד כאשר יש כאן ענין נוסף ועיקרי גם הוא<sup>96</sup>, שאינו קשור רק לשטחי ארץ ישראל, והוא הפס"ד הברור בשו"ע או"ח הל' שבת סי' שכט: "נכרים שצרו על עיירות ישראל", מכיון שישנו חשש ש'משם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם" - אזי "וצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת". כל ויתור שהוא על איזה שטח שהוא הנוגע לבטחונם של יהודים כרוך עם ענין של סכנה ופקו"נ, והשלוש שבועות אינן חלות במקום שיש פס"ד או פקו"נ<sup>97</sup>, ואין שייכות בין פס"ד זה ועניני פקו"נ והצלה בכלל לענין הגאולה העתידה, שאנו מצפים לה בכל יום שתבוא תומ"י ממש.

## בנוסח דניחום אבלים "המקום ינחם כו"

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן נ"ע בסוף פרק כב: "ולכן אמרו רז"ל [סוטה ד, ב] שגסות הרוח שקולה כעבודה זרה ממש, כי עיקר ושרש עבודה זרה הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי, כדאיתא בגמ' [מנחות קי, א] דקרו ליה אלהא דאלהיא, אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש דובר בפני עצמו, ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר שאין בטלים לו יתברך, כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו יתברך כנ"ל". עכ"ל.

ויש להבין, מדוע כתב 'ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא', ולא קאמר בלשון הרגיל 'מקדושתו של הקדוש ברוך הוא', - וגם לפני זה שכתב 'שנחשב לדבר בפ"ע נפרד מקדושתו של מקום', למה אינו אומר: 'נפרד מקדושתו של הקב"ה'?

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בעת ניחום אבלים אצל האדמו"ר מנאוואמינסק שליט"א (ט' טבת תשי"ד) - תורת מנחם חלק י (ע' 310): "בנוסח

96 יש להעיר משיחת י"ג תמוז תשכ"ט (תו"מ חנ"ז ע' 108): "צריכים לדעת שכל השטח אשר "מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון" שייך לארץ ישראל, ואותם שטחים שנמצאים כבר ביד ישראל, אין רשות לוותר עליהם - זהו היפך הענין! וכמדובר כמ"פ, שכדי להקל עליו, מלובש כל ענין בדרך הטבע, ועד"ז בנדו"ד - שרואים במוחש, שכדי שיהיו בטוחים בכל מקום שהוא בשטחה של א", מוכרחים "להחזיק" בכל המקומות שמסר הקב"ה ביד בני".

97 נימוק זה הוזכר בשיחת: מוצש"ק ויצא תשל"ח. כ"ד טבת תשל"ח. מוצש"ק האזינו תשל"ט. מוצש"ק בראשית תשמ"מ. ש"פ ויקהל-פקודי תשמ"מ. ש"פ צו תשמ"א. ש"פ בשלח תשמ"ב. כ' טבת תשמ"ה.

דניחום אבלים אומרים "המקום ינחם כו". וצריך להבין מהו הטעם שמכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה, מדייקים - בנוגע לענין הנחמה - השם 'מקום', ולא אומרים "השי"ת (וכיו"ב) ינחם"? ויש לומר הביאור בזה: כאשר מבקשים מהקב"ה דבר מסויים, צריכה הבקשה להיות באופן המתאים להדבר המבוקש, ולדוגמא: כשמבקשים 'חננו מאתך חכמה בינה ודעת', משבחים את הקב"ה בענין החכמה, 'אתה חונן לאדם דעת'. . ברוך אתה ה' חונן הדעת', שעי"ז תהיה ההתלבשות בספירת החכמה, שעל ידה יומשך ענין החכמה למטה. ועד"ז בנוגע לענין החסד וכיו"ב [ראה ספר המצות להצ"צ שורש מצות התפלה פ"ח ואילך].

"ובנוגע לעניננו: כשמבקשים מהקב"ה על ענין הנחמה, שלילת וביטול הצער כו', צריכים להמשיך זה מדרגא כזו שבה תופס מקום הצער של האבלים על הפטירה - שענין זה שייך מצד דרגת האלקות השייכת לעולמות, שבדרגא זו תופס מקום הצער של האבלים בעולם למטה, ובמילא מודגש הצורך בענין הנחמה, משא"כ מצד דרגת האלקות שלמעלה מעולמות, יתכן שלא יומשך ח"ו ענין הנחמה, משום שאין מקום לצער על הפטירה, בגלל המעלה והטובה שבדבר ביחס להנשמה.

"ולכן מדייקים לומר 'המקום ינחם כו' כי השם 'מקום', כפי שנתפרש במדרש (ב"ר פר' טח, ט) "שהוא מקומו של עולם", מורה על דרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, וכיון שבדרגא זו תופס מקום הצער של האבלים בעולם למטה, לכן מבקשים שמשם דוקא יומשך ענין הנחמה.

"ועפי"ז יש לבאר גם דיוק הלשון 'ברוך המקום' כהקדמה (גם) לפיסקא 'ברוך הוא שהקב"ה חישיב את הקץ' - בהגדה של פסח. ובהקדם ביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר (ספר המאמרים תש"ח ע' 151) בפירושו המאמר 'ברוך הוא שהקב"ה חישיב את הקץ' - "שיש לו יתברך כביכול תענוג גדול בעבודה זו (עבודת הבריורים שבזמן הגלות), וא"כ הרי ח"ו היה יכול להיות ענין זה בלי קץ וגבול, הנה זהו השבח וההילול, ברוך הוא, שהקב"ה חשב את הקץ לעשות, שיהיה קץ וגבול לעבודת הבריורים שבדרך מלחמה בגלות ובשעבוד.

"ויש להוסיף, שזוהי גם ההקדמה ד'ברוך המקום' דייקא - כי זה שהקב"ה 'חשב את הקץ לעשות' שיהיה קץ וגבול לעבודה דזמן הגלות, הוא מצד דרגת האלקות השייכות לעולמות ('מקום') ששם תופס מקום הצער דקושי השיעבוד של בני ישראל, ובגלל זה מוותר הקב"ה כביכול על התענוג שיש לו מצד עצמו (בדרגת האלקות שלמעלה מעולמות) בעבודה דזמן הגלות, (ע"ד האמור לעיל שבדרגת האלקות השייכת לעולמות תופס מקום הצער של האבלים, ומשם דוקא נמשך ענין הנחמה)". עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר בתניא מדוע גסות הרוח וכו' נחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של 'מקום' דוקא (ולא מ'הקב"ה' ושאר השמות והתוארים), כי השם 'מקום' כפי שנתפרש במדרש 'שהוא מקומו של עולם', מורה על דרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, ובדרגה זו דוקא תופס מקום מה שנחשב לדבר בפני עצמו להיות נפרד מקדושתו של מקום, משא"כ מצד דרגת האלקות שלמעלה מעולמות שם אינו תופס מקום גם המחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ולפיכך 'מפרידים דוקא את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא' דוקא, ולא מ'הקב"ה' ושאר השמות והתוארים. - והנ"ל הכוונה במה שכתב בתחלת הפרק: "ונקרא בתורה דבורו של מקום ברוך הוא בשם דבור ממש כדבורו של אדם", שזה שייך לדרגת אלקות השייכת לעולמות דוקא.

עוד י"ל ע"פ מ"ש שם האדמו"ר מנאוואמינסק שליט"א: "אולי יש לבאר השייכות ד'המקום' לניחום אבלים, משום שרגש הצער והאבלות הוא בגלל שבפטריתו של אדם נוצר מקום חלל (כיון שנשאר ריק המקום בעולם שאותו היה ממלא במשך שנות חייו), ולכן מבקשים 'המקום ינחם כו' - שהנחמה תהי' ממקומו של הקב"ה ('המקום'), ששם הוא מקור השמחה (היפך הצער והאבלות), כמ"ש (דברי הימים א טז, כז) 'עוז וחדוה במקומו'". - ע"ש שכ"ק אדמו"ר זי"ע אמר לו שביאור זה תלוי בשינויי הגירסאות בסוגיית הגמרא בחגיגה (ה, ב) ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דאיתא בסוטה (ה, א): "אמר רב חסדא ואיתימא מר עוקבא, כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם" וכו'. ועי' סוכה (מו, א) - והיינו דאם נחשב לדבר בפני עצמו, א"כ כביכול תופס מקומו של הקב"ה, שאינו יכול לדור שם, וזהו דוקא בדרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, ולכן נאמר ש"בזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא" - 'מקום' דייקא, כי לגבי שאר השמות והתוארים אין זה תופס מקום כלל, מחמת שבדרגת האלקות שלמעלה מעולמות אין תפיסת מקום לזה, וא"ש.

ועפי"ז יש לבאר גם מ"ש רבנו הזקן בתניא קונטרס אחרון ד"ה הנה לא טובה השמועה (קסב, א): "ועיקר העבודה בעקבות משיחא היא התפלה כמ"ש הרח"ו ז"ל בע"ה ופע"ח. מכש"כ וק"ו שראוי ונכון ליתן נפשינו ממש עליה והיא חובה של תורה ממש למביני מדע תועלת ההתבוננות ועומק הדעת קצת כל חד לפום שיעורא דיליה בסדור שבחו של מקום ב"ה בפסוקי דזמרה ושתי ברכות שלפני ק"ש יוצר ואהבה לעורר בהן האהבה המסותרת בלב כל ישראל".

דלכאורה, מדוע מכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה מדייק רבנו הזקן את השם 'מקום ברוך הוא' דוקא?

אולם לפי הנ"ל א"ש, כיון 'דסדור שבחו של מקום ב"ה בפסוקי דזמרה ושתי ברכות שלפני ק"ש יוצר ואהבה' הוא מצד דרגת האלוקות השייכת לעולמות ('מקום'), וכידוע שהם בבי"ע (משא"כ שמו"ע שהיא באצילות), לפיכך נאמר דוקא השם 'מקום ב"ה'.

והנה עפי"ז נראה לבאר גם במה שהעולם אומרים [בשני וחמישי כשאומרים תחנון] אחר קריאת התורה התפלה: "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה העומדים בין בים ובין ביבשה, המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרוחה, ומאפילה לאורה, ומשעבוד לגאולה, השתא בעגלא ובזמן קריב, ונאמר אמן" [בסידור אדה"ז זה לא מופיע].

דלכאורה, מדוע מכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה מדייקים - כאן - את השם 'מקום' דוקא?

אולם לפי הנ"ל א"ש, כי זה שהקב"ה ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרוחה, ומאפילה לאורה וכו', הוא מצד דרגת האלוקות השייכת לעולמות ('מקום'), ששם תופס מקום הצער של אחינו בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה וכו', ע"ד האמור לעיל שבדרגת האלוקות השייכת לעולמות תופס מקום הצער של האבלים, ומשם דוקא נמשך ענין הנחמה, וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר מה שהקשה לי ידידי הרב אסף גלזר שי' בגמ' שבת (קכו, ב): "ת"ר הדן חבירו לכף זכות דנין אותו לזכות ומעשה באדם אחד שירד מגליל העליון ונשכר אצל בעה"ב אחד בדרום שלש שנים ערב ויה"כ אמר לו תן לי שכרי ואלך ואזון את אשתי ובני אמר לו אין לי מעות אמר לו תן לי פירות אמר לו אין לי תן לי קרקע אין לי תן לי בהמה אין לי תן לי כרים וכסתות אין לי הפשיל כליו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש לאחר הרגל נטל בעה"ב שכרו בידו ועמו משוי ג' חמורים אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים והלך לו לביתו אחר שאכלו ושתו נתן לו שכרו אמר לו בשעה שאמרת לי תן לי שכרי ואמרתי אין לי מעות במה חשדתי אמרתי שמא פרקמטיא בזול נזדמנה לך ולקחת בהן ובשעה שאמרת לי תן לי בהמה ואמרתי אין לי בהמה במה חשדתי אמרתי שמא מושכרת ביד אחרים בשעה שאמרת לי תן לי קרקע ואמרתי לך אין לי קרקע במה חשדתי אמרתי שמא מוחכרת ביד אחרים היא ובשעה שאמרת לי תן לי פירות במה חשדתי אמרתי שמא אינן מעושרות ובשעה שאמרת לי תן לי כרים וכסתות במה חשדתי אמרתי שמא הקדיש כל נכסיו לשמים א"ל העבודה כך היה הדרתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה וכשבאתי אצל חבירי בדרום התירו לי כל נדרי ואתה כשם שדנתני לזכות המקום ידין אותך לזכות".

עוד בגמ' שם: "ת"ר מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר (להן) בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי במה חשדתוני אמרנו שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי אמר להם העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות.

"תנו רבנן פעם אחת הוצרך דבר אחד לתלמידי חכמים אצל מטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרו מי ילך אמר להם ר' יהושע אני אלך הלך רבי יהושע ותלמידיו כיון שהגיע לפתח ביתה חלץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס ונעל הדלת בפניהן אחר שיצא ירד וטבל ושנה לתלמידיו ואמר (להן) בשעה שחלצתי תפילין במה חשדתוני אמרנו כסבור רבי לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה בשעה שנעלתי במה חשדתוני אמרנו שמא דבר מלכות יש בינו לבינה בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני אמרנו שמא ניתזה צינורא מפיה על בגדיו של רבי אמר להם העבודה כך היה ואתם כשם שדנתוני לזכות המקום ידין אתכם לזכות".

והקשה הנ"ל, דמה שייך לומר "כשם שדנתוני לזכות המקום ידין אתכם לזכות", בשלמא "דנתוני" מובן, כיון שאינו יודע את האמת מה שבלב חבירו לכן "חשדתוני", אבל כלפי הקב"ה שידוע הכל ובוחן כליות ולב איך שייך לומר "המקום ידין אתכם לזכות", והלא אצלו יתברך הכל גלוי וידוע, וממילא לא שייך "חשד" אצלו, וא"כ לא שייך ש"ידין אתכם לזכות"?

אלא דיש להבין, מדוע מכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה מדייקים - כאן - את השם 'מקום' דוקא? אלא דרק לגבי שם "מקום" שייך "ידין אתכם לזכות", ע"ד האמור לעיל שבדרגת האלקות השייכת לעולמות תופס מקום הצער של האבלים, ומשם דוקא נמשך ענין הנחמה, ע"ז בנדו"ד, וא"ש, ויש להאריך עוד.



## נכון לומר שובה אלינו

הנ"ל

איתא בס' 'חקל יצחק' עה"ת להרה"ק רבי יצחק אייזיק מספינקא זצ"ל הי"ד פר' פנחס, ששמע בשם הרה"ק רבי יחזקאל שרגא משינאווא זי"ע: "דרבותינו הצדיקים אמרו במוסף של שלש רגלים במלך רחמן וגו' שובה עלינו בהמון רחמך, דייקא 'עלינו' מפני שהן המרכבה, אבל להאנשים הפשוטים נכון לומר שובה 'אלינו'".

עכדה'ק", עכ"ל. וכ"ה בס' אש תמיד' - מנהגי ספינקא (ע' רנה), ע"ש בהערות 'מקור חיים' (הערה ז).

[בסידור רבנו הזקן הנוסח היא 'עלינו'. ועי' 'שער הכולל' תפלת שלש רגלים אות יד].

ויש להבין, דמהלשון 'אבל לאנשים הפשוטים נכון לומר שובה אלינו' משמע שיש בזה עדיפות שיאמרו 'אלינו' דייקא, ולכאורה אינו מובן כלל איזה עדיפות ומעלה יכול להיות ב'אלינו' על 'עלינו'? - אדרבה, יש עדיפות ב'עלינו' דוקא בזה שהצדיקים ובעלי מדריגה אומרים כן, והרי הרה"ק משינאווא באגרת הקדש שלו בסוף ספר 'דברי יחזקאל' כותב: "כי מה שנאמר בשערי ציון רשאים כל ישראל לומר, ואם כי הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם, קדושים תהיו נאמר לכל עדת בני", ולא ישמע לדברי המונע מטוב הצפון. . . ובודאי הוא לרצון לפני אבינו שבשמים כל מה שבר ישראל עושה באמת אפילו הוא איש פשוט ואינו יודע עד כמה הדברים מגיעים כי הוא למעלה מהשגתו, ועל כל זאת אם הוא מכוון לעשות רצון אביו שבשמים הבורא ית' באמת רצוי הוא לפניו ית', וכל ישראל אומרים לשם יחוד ואין פוצה פה. גם תפלה זו רשאים כל הרוצים לשוב באמת אפילו אנשים פשוטים לאמרה כמו כל תפלה" - א"כ עפ"ז אדרבה, לכאורה יש עדיפות ב'עלינו' דוקא בזה שהצדיקים ובעלי מדריגה אומרים כך?

והנראה בזה לבאר בס"ד. והוא ע"פ מה שכתב אאזמו"ר הי"ד ב'אם הבנים שמחה' (ע' 80): "כדברים האלה יצאו מפי רבינו איש אלקים קדוש מרנא ר' ישכר דוב מבעלז צוק"ל זי"ע, בשנת תרע"ד כשפרצה המלחמה שנקראת מלחמת העולם הראשונה, והוא ברח ממשכן כבודו ונמלט לעיר ראצפערט אשר בארץ הגר, ובעת הזאת היתה עוד ישיבתי בק"ק בוסערמין אשר היא עיר קרובה לראצפערט, וכמעט כל משך התגוררותו של רבינו ז"ל שם הייתי סוכך באברתו, והייתי מקורב אצלו ואצל בני ביתו, והייתי נכנס ויוצא בביתו, (ובעיר בוסערמין השכנתי קצת מקרוביו, והרבה פעמים השתדלתי עבורם אצל הממשלה דשם), ומכל המדינות נהרו אליו לקבל פני קדשו. ופעם אחת היה אצלו קיבוץ גדול מחכמי המדינה, שהיתה אז עוד מדינה גדולה עם גדולי תורה גאוני דור וזקני הדור, גדולי המדינה קדושי עליונים היו יושבים לפניו, ובראשם היה האי סבא קדישא שלשלת היוחסין מו"ה משה דוד טייטלבוים אבדק"ק מאדאיר-לאפוש בזיעבענברגען, נכד ותלמיד מובהק למרן בעל ייטב לב ז"ל (והוא הדפיס שו"ת השיב משה לזקיני רבן של ישראל בעל ישמח משה, וכל ספרי זקיניו בעל ייטב לב), והיה דברן ודרשן נפלא, וערך וטען לפני רבינו מבעלז: היות שעם בני ישראל

שרויין בצער כמעט בכל העולם, והצרות תקיפות ותכופות הרבה מאד, ואין תרופה למכות ישראל זולת אם יתעוררו כולם יחד כלל ישראל לתשובה, והיה מן הראוי שתנועה זו על התעוררות התשובה תצא מידי צדיק הדור כמותו, שהכתירו אותו בדור הזה לצדיק הדור, ואם ההתעוררות לזה תצא ממנו בודאי תפעל על הדור להשיב את לבם לאבינו שבשמים, ובזה ישיגו את הישועה שממתינים לה כל כך כלל ישראל. כה טען לפניו כמעט שעה שלמה, והטעים את דבריו בטעמים מתוקים ונפלאים, שרק עליו מוטל חוב זה. וכאשר השלים את דבריו, פתח רבינו פיו קדשו וענה לו רק תשובה קצרה וחדה בזה הלשון, לאפוש רב, זענט איהר שאן פארטיג מיט איירע טענות, אז משיח וועט קומען וועלין יודען תשובה טון, דער עיקר איז דאס יודען זאלין זיך ליב האבן איינער דעם אנדערן [=הרב דלאפוש, האם כבר גמרתם את טענותכם? - כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה. העיקר הוא שיהודים יאהבו איש את רעהו], וצריך לאהוב אפילו לאיש היותר גרוע שבישראל כנפשו ולאחד הלבבות, ולרחק כל דבר הגורם פירוד לבבות, ובזה תלויה ישועתן של ישראל בעת צרה. עכ"ד הקדושים אשר יצאו בחרדת קודש מעמקי לבבו. וכל מה שהבאתי למעלה ממדרש ומש"ס ומתנא דבי אליהו ומספר נתיב מצותיך ומרבינו החתם סופר נכללים בדבריו הקצרים הנ"ל, אשר חותכין כל לב בר ישראל אשר מרגיש בצער הדור, ויש לו הרגשה אמיתית באהבת ישראל. ודע והבן כל זאת, ואל תהי חסיד שוטה ומבוהל לקטרג על ישראל, ולעשות פירוד בין הדבקים, מה גם בעת שמידת הדין מתוחה על כלל ישראל, ועת צרה ליעקב, רחמנא ליצלן".

"והלום מצאתי בפירוש כן כדברי רבינו הקדוש מבעלז, בספר הקדוש דברי אמת לרבינו איש אלקים מלובלין זכותו תגן עלינו ועל כל ישראל בפרשת קרח, שכתב בזה הלשון: הנה יש שמתפללין רק על תשובה לדור, אבל לא זה הוא האמת, כי מעורר דין ח"ו. ודרך הנכון הוא, להמשיך נסים ונפלאות לטובת ישראל וישובו מאהבת הנס, כמו בימי מרדכי ואסתר קיימו מה שקבלו כבר. וכן פירשנו על כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות [מיכה ז, טו], עכ"ד הצריך לענינינו. הרי דכתב דאם מתפללין על תשובה לדור עוד מעוררים דין ח"ו, אלא צריך לבקש על נסים, ואז ישובו כולם לעבודתו. וכן הוא האמת, כאשר אמרה אשה אחת גבירה ועשירה מעיר טרענטשין בעתות הצרה שהגיעונו רח"ל, בזה"ל א וואן דער ליעבער גאטט העטטע נור איין וואונדער געצייגט ווערדען וויר זיך אונס אללע בעקעהרען צו איהם. ומדרגת עיר טרענטשין בדת יהודית ידועה לכל, ואעפ"כ אמרה כן. ודברי רבנו מלובלין אינם צריכים חיזוק, רק הבאתי מעשה רב וד"ל. ועיין רש"י [ישעיה סג, ח] על הפסוק ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו, ויהי להם למושיע, ופירש"י וזה לשונו, אך עמי

המה אע"פ שגלוי לפני שיבגדו בי מ"מ עמי הם, והרי הם לפני כבנים אשר לא ישקרו עכ"ל הקדוש. ועיין רש"י בפסוק [במדבר יא, א] ויהי העם כמתאוננים, שכתב אין העם אלא רשעים וכשהם כשרים קרויים עמי עיי"ש. הרי בפירוש שאע"פ שרשעי ישראל הם בוגדים ח"ו, אעפ"כ לא פסקו מלהיות בנים למקום. וקראם בלשון עמי כאילו הם כשרים, וממילא שמצוה לאהוב אותם ולקרבם, ולהיות בחיבה עמהם, ועי"ז נשיג הישועה. וזה שסיים הפסוק ויהי להם למושיע, היינו שאז נשיג הישועה אשר אנו מחכים לה בכליון עינים, וכדברי רבינו מבעלז זצ"ל, "עכ"ל אא"ז ב'אם הבנים שמחה'.

והנה ההבדל בין 'עלינו' ל'אלינו' היא, דהנה ב'אבודרהם' מבואר ד"שובה עלינו" פירושו "בעבורנו" ולא רק "אלינו". וההבדל הוא, דהצדיקים אומרים 'שובה בעבורנו', בזכותנו, בגלל המעשים הטובים וכו' שלנו, משא"כ אלו שאינם צדיקים ובעלי מדריגה לא יכולים לומר "בעבורנו", אלא רק 'אלינו', והתפלה היא, 'שובה אלינו' בכל מצב שהוא, ואל תחכה שמקודם נעשה תשובה ואח"כ תביא את הגאולה, וכדבריו הקדושים של הרה"ק מבעלזא זי"ע: דדוקא "כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה". ולפ"ז יבואר היטב מדוע "להאנשים הפשוטים נכון לומר שובה אלינו" דייקא, כי יש בזה עדיפות נפלאה.

ולפ"ז יבואר גם מדוע בעיקר בדורות ראשונים אמרו "עלינו", כי אז היו יותר צדיקים מאשר בדורות אחרונים בעקבתא דמשיחא, שאז יש יתרון לומר 'אלינו' דייקא כנ"ל, וא"ש מאד בהבנת דברי הרה"ק משינאווא זי"ע.



## סוכת הבעש"ט שהיה כשרה בדיעבד

הנ"ל

ב'תורת מנחם' כרך מא (ע' 86 ואילך) - בשיחת יום ב' דחג הסוכות תשכ"ה מביא הרבי מס' בעש"ט עה"ת - סוכות בתחלתו: שפעם עשה סוכה, והיה אז רבנים גדולים מתנגדי הבעש"ט ז"ל, והלכו בחג הסוכות להבעש"ט, ואמרו אשר הסוכה של הבעש"ט אינה כשרה ע"פ דין תורה, והבעש"ט התווכח עמהם אשר סוכתו הוא כשרה, ועדיין לא הסכימו עמו, והניח ראשו על ידו על איזה רגעים, ואחר כך פתח את ידו ונמצא בה פתקא מחתיכת קלף, והיה כתוב בו, "סוכה זו של הרב ישראל בעש"ט כשירה נאום מט"ט שר הפנים". ע"ש מה שמבאר בזה כ"ק אדמו"ר בארוכה. ועי' גם ב'תורת מנחם' כרך מח (ע' 94 ואילך) שדן בזה, שהבעש"ט "השפיל את עצמו לירד

לסוכה של "חוטב עצץ" ו"שואב מימין", להורות, שגם כאשר ישנם כמה שאלות וכו', הרי זו סוכה כשרה, ומגינה עליהם כו".

להעיר עד"ז ממה דאיתא ב'ישמח ישראל' להרה"ק מאלכסנדר זצ"ל בפ' תולדות (אות יב): "כ"ק אאמו"ר [אדה"ז הרה"ק רבי יחיאל] זצלה"ה זי"ע הכ"מ בשם כ"ק אדמו"ר א"א הרה"ק מוהר"י מווארקא זצלה"ה זי"ע, על הקושיא המפורסמת למה ה' הברכות בדרך זה שבירך ליעקב אבינו ע"ה בבחי' עשו ולא בבחי' יעקב? דיבר בקדשו כ"ק אדמו"ר הנ"ל שכל הברכות מעשה אבות סימן לבנים. והברכות ה' עד סוף כל הדורות. ממילא אם ה' יצחק אבינו ע"ה מברך ליעקב בבחי' יעקב אז לא ה' ראויים הברכות אלינו, רק כשהיינו בבחי' יעקב. ולזה ה' סיבה מהקב"ה החפץ בטובת בניו ורב חסד לברך את יעקב בבחי' עשו. ואין לך אדם מישראל הגרוע מעשו. עכלה"ק.

"וכ"ק מורי הה"ק מראדזעמין כאשר ה' כ"ק אאמו"ר אצלו והגיד לו הדברים האלה הקשה לו . . והשיב לו כ"ק אאמו"ר זצלה"ה שבאמת . . אלא הוכיח מזה יצחק אבינו ע"ה שכן ה' רצון הקב"ה שיברך את יעקב בבחי' עשו למען לא יהי' אח"כ מקום לבעל דין להשטן לחלוק שבניו אינם ראויים להברכות. וכאשר הבין כן ברוח קדשו אז אמר בפיו והסכים לרצון הקב"ה שגם בזה האופן ברוך יהי", עכ"ל ה'ישמח ישראל'. ע"ש מה שמפלפל עוד שם באורך. ועד"ז בנדו"ד גבי סוכת הבעש"ט שהיה בכוונה כשרה בדיעבד, כי השפיל את עצמו לירד לסוכה של "חוטב עצץ" ו"שואב מימין" על מנת להגן עליהם".



## עשרה גמלים לברכת אירוסין\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

### ברכת חתנים בעשרה

א. בצפנת פענח על התורה להגאון הרוגצ'ובי ז"ל עה"פ (בראשית כד, י) "ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו וילך וכל טוב אדוניו בידו וגו'" מפרש וז"ל:

"רצה לומר לבד ש'לו, מחמת דצריך לברכת אירוסין עשרה [בני חורין] ועבד לא מצטרף, כמו שכתב הר"מ ז"ל בהלכות ברכות [פ"ב ה"ט], וגם נקט 'אנשים' לקמן

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

[שם כד, נד] גבי 'ויאכלו', רצה לומר גדולים לא קטנים, ועיין בקידושין דף פ"ב [ע"א] גמלים רובם כשרים – לצרפן לברכת חתנים, עיין שם".

ויעויין גם בהוספות לצפנת פענח על התורה לספר דברים [שנדפס בסופו] שכתב לפרש עוד בזה עה"פ (כד, ס) וז"ל: "עיינ תוספות כתובות דף ז' [ע"ב] עיין שם גבי ברכת אירוסין, והוא נטל עשרה גמלים דצריך עשרה לבד ממנו, וצריך בני חורין דוקא כמ"ש הרמב"ם ז"ל".

ב. וכוונתו מבוארת בזה, דהנה כל פרט ופרט מסיפורי התורה מהווה 'דין', לא סיפור חס ושלום<sup>98</sup>, ואם כן לכאורה צ"ב מאי קמ"ל התורה בפרט זה שלקח "העבד עשרה גמלים וגו'".

ועל זה מבאר הגאון ז"ל, דהנה מבואר בכ"מ (ראה מסכת כלה רפ"א ובתוס' כתובות ז, ב ועד"ז גם בפדר"א פט"ז; וראה גם לקו"ש חט"ו עמ' 168 הערה 33) עה"פ (שם כד, ס) "ויברכו את רבקה וגו'", דהכוונה בזה לברכת אירוסין עיי"ש.

ממילא, זהו שכיוונה התורה לרמז בהך פרט שלקח אליעזר "עשרה גמלים" לבד משלו, דהכוונה בזה שלקח איתו עוד עשרה אנשים אחרים [וכמפורש בכתובים דלהלן שאכן היו עמו גם שאר אנשים, וכדכתיב (שם כד, נד) "ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו] שהיו רוכבים על עשרה גמלים אלו, והטעם – שכן לברכת אירוסין בעינן עשרה (כתובות ז, א), ועבד – ובנידון דידן אליעזר שהיה לו דין 'עבד' – אינו מצטרף (רמב"ם ברכות ב, ט)<sup>99</sup>.

### אנשים כשרים היו

ג. זאת ועוד ממשיך הגאון ז"ל ומפרש דהכתוב מדייק כי אלו עשרה אנשים – שרכבו על הגמלים – הנה גדר "אנשים" היו (שם כד, נד), היינו גדולים ולא קטנים, שכן "אין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים" (רמב"ם שם).

98) להעיר מדברי הגאון ז"ל בא' ממכתביו לרבי מרדכי קלינא ז"ל בהקשר לסיפורי התורה (מכתבי תורה, מכתב צט): "כל מה דכתיב בתורה, הוא דין לא חס ושלום סיפור".

99) וראה גם בפירוש רבותינו בעה"ת בהדר זקנים עה"פ "עשרה גמלים", שפירש ג"כ עד"ו שלקח עשרה אנשים מילידי בית אברהם ורכבים על עשרה גמלים לברך ברכת אירוסין, וכ"ה גם בחזקוני עיי"ש.

ומוסיף הגאון ז"ל ומפרש עוד כי לא רק גדרם של אנשים אלו (בני חורין, קטנים) מרומזו בכתובים אלו, אלא גם מהותם ומדריגתם, כלומר, אנשים "כשרים" היו.

דהנה מבואר בקידושין (פב, א) "החמרין רובן רשעים (מפני ליסטיות, רש"י) והגמלין רובן כשרים (שפורשין למדברות למקום גדודי חיות וליסטין, ויראים לנפשים ומשברים לבם למקום, רש"י)".

ממילא, מבאר הגאון ז"ל, כי העובדה שאנשים אלו מרומזים בהך פרט שהיו רוכבין על הגמלים ("עשרה גמלים") דייקא, הרי כל זה הוא בדקדוק גדול ובא לרמז שאנשים "כשרים" היו, פרט חשוב להצטרף למנין של ברכת אירוסין.

### בחירת "גמל" בעבודה

ד. והנראה להעיר ולהוסיף בזה, דהנה יעויין ברשימות (חוברת מח) שביאר רבינו סוד סיפור הגמרא בב"ב (עג, ב) דרבה בר בר חנה והוא טייעא וכו' עיי"ש בארוכה, ובתוך הדברים ביאר גם סוד כוונת הרמז בזה דהוא טייעא היה רוכב על ה"גמל" דייקא, וזלה"ק [בתוספת פיענוחים מהמו"ל בחצאי ריבוע]:

"והטייעא היה במדריגה היותר עליונה, עד שגם הבהמה שהיה רוכב עליה [שרומז על] הגוף ונפש הבהמית הוא גמל, [ש]צנוע בתשמיש".

ובהמשך שם "ויש להוסיף במעלת הטייעא שהיה רוכב על גמל דוקא, על פי מארז"ל] "הרואה גמל בחלום [שמורה על ההתבוננות (ראיית השכל) במעמד ומצב ד] "היינו כחולמים", [דקאי על] זמן הגלות – מיתה נקנסה עליו מן השמים והצילוה ממנה" (ברכות נו, ב), פירוש [שנמצא במעמד ומצב ש] על ידי ההתבוננות בא לרצוא, "רץ לבך" [כלות הנפש (שהוא ענין המיתה)], או [שמורה על שלימות וגמר העבודה], על דרך "בן מאה כאלו מת ועבר כו'", אבל "הצילוה ממנה" [ממיתה דכלות הנפש או ממיתה דבן מאה כו'] – על דרך בעל כרחך אתה חי" עכלה"ק [ולהעיר גם מרשימות חוברת כב עיי"ש בזה].

והמתבאר מדברי רבינו דבחינת "גמל" על פי פנימיות הענינים מורה על מדריגה עליונה ביותר בעבודת ה', וה"רוכב" על הגמל מורה על בירור וזיכוך גופו ונפשו הבהמית, עד למצב של כלות הנפש ועד לשלימות העבודה וכמוש"נ.

ה. וביסוד הדברים נראה להוסיף עוד בפירוש צפונות הכתוב "ויקח העבד עשרה גמלים וגו'", דהנה כאמור הרי על פי דרכו דהגאון ז"ל הכוונה בזה לרמז על גדרם

ומהותם של עשרה אנשים שלקח אליעזר איתו, הן שהיו בני חורין וגדולים, והן שהיו אנשים "כשרים" (ומיוסד על דברי הגמרא בקידושין שם, וכנ"ל בדברי הגאון ז"ל).

ומעתה, לפי המבואר בדברי רבינו ברשימות שם, נראה להוסיף עוד בזה, דכוונת הכתוב לרמוז ע"ד הסוד והחסידות שאנשים אלו ש"רכבו" על ה"גמלים" היו אנשים בעלי מדריגה עליונה ביותר, דה"גמל" שלהם, היינו גופם ונפשם הבהמית היה כולו מבורר ומזוכך, ועד כי הגיעו לשלימות העבודה וכו', וזהו שבחר אליעזר עבד אברהם באנשים אלו דייקא שכן כשרים ומתאימים היו ביותר להצטרף למנין ברכת אירוסין של רבקה אמנו.



## קטע פיוט בתפלת נעילה שנשמט במחזורי קה"ת (גליון)

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

בהערות וביאורים גל' 1115 ע' 81 כתב הרה"ח ר"ד שי' קלויזנר (בשם הרה"ח ר"ל פרסמן) שבמחזור השלם ליום הכיפורים הוצאת קה"ת נפלה שגיאה בפיוטים שאומרים בחזרת הש"ץ בתפלת נעילה - שרק הקטעים: "הנקרא לאב זרע" - אודות אברהם אבינו, ו"י-ה שמך בנו יערב" - אודות יצחק מופיעים, משא"כ הקטע: "טבע זיו תארה" - אודות יעקב - שמופיע בכל המחזורים! - נשמט בטעות מכל הדפוסים שלנו. ולדעתו יש להשלים ולומר קטע זה כפי שנדפס בכל המחזורים.

ובשבועון כפר חב"ד גל' 1683 ע' 23 תחת הכותרת "התצלום מוכיח" נדפס צילום עמוד מהמחזור שהתפלל בו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב<sup>100</sup>, ובו נמצא קטע זה, ולפיכך נטען כי "התצלום מוכיח" שיש לאומרו.

ולענ"ד לא ברורים בזה כמה דברים:

א) כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הרי התפלל כל השנים במחזור קה"ת (?) ולא עורר על שום חסרון - האם אין ללמוד מזה שלא הי' אכפת לו מזה. הרי אם התצלום מהמחזור שהתפלל בו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב "מוכיח" שיש לאומרו, כי אז המחזור שהרבי

100) הכונה למחזור שהתפלל בו כ"ק אדמו"ר בשנותיו האחרונות (נשלח ע"י הרש"ב שי' לוי) - ראה מבית הגזים ע' רמט.

התפלל מתוכו כל השנים ובו נשמט קטע זה "מוכיח" - לכאורה, באותה מדה - שאין לאומרו.

אמנם יש להעיר מהשמטת הפסוק "רוממו ה"א והשתחוו להדום רגליו" וגו' שאומרים קודם קריאת התורה, שנשמט בסדור תהלת ה' וגם בסדור תורה אור, וגם על זה הרבי לא עורר במשך שנים רבות, אף שהתפלל תמיד בסידור תורה אור. אבל לאחר הרבה שנים<sup>101</sup> עורר על כך<sup>102</sup>!?

(ב) בהערות וביאורים הנ"ל דייק הריד"ק וכתב, שיש לתקן ולומר הפיוט כפי שנדפס במחזור רעדלהיים (וכפי שהביא שם (שמועה) בשם אדה"ז שמחזור זה מדויק ביותר. עיי"ש<sup>103</sup>). אך הדבר לגמרי לא ברור לאור העובדה שבצילום הנ"ל מהמחזור שהתפלל בו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, וכן גם במחזורי קה"ת, נדפס אחרת מכפי שהוא במחזור רעדלהיים

- והוא בקטע אודות יצחק אבינו, שבמחזור רעדלהיים הנוסח הוא: "שמך בנו יערב. וישעך לנו תקרב. גאל נא מקרב. החיינו בטל כשח לפנות ערב". ואילו במחזור שהתפלל בו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ובמחזור קה"ת הנוסח הוא: "י-ה שמך בנו יערב. וישעך לנו תקרב. גאולתנו לנו תקרב. החיינו בטל כשח לפנות ערב" (כפי שעמד על כך הריד"ק בעצמו בכפ"ח הנ"ל).

וא"כ אינו ברור איזה נוסח הוא המדויק - זה שבמחזור רעדלהיים או זה שהתפללו בו רבותינו נשיאינו!?

(ג) יש בנותן טעם להעיר לענין זה ממכתב הרה"ג הרה"ח ר' ברוך נאה (נדפס ב"פרדס חב"ד" גליון 16 ע' 33), שכתב לרבי שע"פ המובא בראשונים, יש לשנות נוסח תיבה מסוימת בפיוט מוסף דיוהכ"פ מכפי שנדפסה במחזור (במקום "מסטין בכבל

101) בשיחת צום גדלי' ה'תשמ"ט (ראה התוועדויות ה'תשמ"ט ח"א ע' 25).  
102) ובשיחה שעורר על הטעות (הנ"ל הערה 2) הביע פליאתו על כך שדוקא בסידורים שהיתה בהם הגהה חזקה ובצירוף הגהות וסימנים נמצאה טעות.

והוסיף ש"מכיון שצ"ל "אסתכל באורייתא" - היו צריכים ללמוד מהנהגה בס"ת, דכשם שס"ת מגיהים אותו מזמן לזמן, אע"פ שקודם היתה הגהה מושלמת ועד שקראו בס"ת ובברכה לפני' ולאחרי', כך צריכים להגיה את הסידור מזמן לזמן". והורה לפרסם זאת בכל דרך אפשרית, בליקוטים הנדפסים מידי שבוע ובעתונים וכיו"ב. וראה להלן בפנים אות ג ובהערה 6.

103) מקור הדברים בספר זכרונות ומסעות לא"ד גוטלובר, ירושלים תשל"ו, ח"א, ע' 159, וח"ב, ע' 123-124, הובא בספר "הסידור" - 'מבנה ונוסח סידורו של אדמו"ר הזקן בעל התניא' (היכל מנחם - תשס"ג) ע' שיד.

אסור", צ"ל "מסטיין בכפל אסור"), והרבי לא ענה לו על זה כלל (אף שכתב לרבי פעמיים<sup>104</sup>, ובפעם הב' הוסיף עוד מקור לזה מראשונים).

והגר"ב נאה עצמו הרגיש בטעם הדבר, וכתב (שם ע' 27) לרבי "כנראה שלא רצה כ"ק אדמו"ר שליט"א לשנות המקובל במחזוריים". מסתבר, איפוא, שהרבי לא שש לשנות דברים בפיוטים שבדפוס, וגם משינויים קטנים נזהר<sup>105</sup>.

ד) ולחזור לענייננו, השמטת קטע מפיוט - לענ"ד, יתכן מאד שלא נורא כ"כ אם מקצרים ומדלגים בפיוטים. וסברא זו מיוסדת על שניים:

(1) חלק מהפיוטים במחזוריים שלנו (בני אשכנז בכלל וחב"ד בפרט) הם מלכתחלה קיצורים וחלק קטן בלבד מפיוטי הקליר שבמקורם הם ארוכים הרבה יותר<sup>106</sup>. [ובכלל, אין אנו אומרים בתפילותינו את כל פיוטי הקליר, וכן אין אנו אומרים את כל הפיוטים שנתחברו ע"י גדולי ישראל (כמו רס"ג, ראב"ע, ריה"ל ועוד), כגון קרובות, יוצרות ועוד].

(2) ויתירה מזו, בנוסף לכך שהפיוטים במחזורינו הם מקוצרים, מפורש בפוסקים לגבי תפלת נעילה שאם השעה מאוחרת יש לדלג ולקצר עוד יותר (ראה בשו"ע אדה"ז סתרכ"ב ס"ה וסי' תרכ"ח). ובמשנה ברורה (סי' תרכ"ט סקי"ג) פירש שהכוונה בזה היא כדי "לומר מעט בנחת מהרבה במרוצה", הרי שרק בשביל שיפור הכוונה מותר רצוי לדלג בסליחות ובפיוטים!!

104) הפעם הראשונה שכתב לרבי על זה היתה בשנת תשט"ו, ואז נהג הרבי להרבות במענה להפונים אליו בנושאים שונים ומגוונים וגם באריכות, כנראה בסדרת ספרי "אגרות קדש" שלו. וגם על מכתב זה של הגר"ב נאה השיב לו הרבי, ועל כו"כ פרטים שבו, כנדפס (צילום המכתב) ב"פרדס חב"ד" הנ"ל בפנים ע' 22, אבל מתוך התעלמות מעניין זה. (הפעם השני' שפנה לרבי בעניין זה הי' בשלהי שנת תש"נ, ואז, יחסית לשנת תשט"ו, מיעט הרבי לענות).

105) ולכאורה אין סתירה לזה, ממה שהרבי ערך הגהות ותיקונים לסדורים שונים בנוסח אדה"ז (סדור תורה אור, סדור רוטטוב וסדור תהלת ה') קודם הוצאתם לאור מחדש (כנדפס בחוברת "הגהות לסדור רבנו הזקן (תש"א - תשט"ז)", קה"ת תשס"ז) - כי הגהות אלו נערכו על ידו עובר להדפסה בתוקף תפקידו ואחריותו כמי שעומד בראש הוצאת הספרים קה"ת והמרכז לעניני חינוך שנתמנה לכך ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, אבל סתם כך להגיה ולשנות נוסחאות לא אבה.

(וראה גם מענה הרבי המנמק את השתמטותו "מלעשות שינויים בהנהוג מזמן רב, עד שיהי' ברור בהחלט" (ושם המדובר בענין שינויים בדקדוק בנוסח התפלה) - נדפס ב"פרדס חב"ד" הנ"ל בפנים ע' 26 בתחלתו. ובקובץ "צדי"ק למלך" ח"ז ע' 231. עיי"ש).

106) בעיקר הפיוטים בתפילת גשם וטל - ראה על זה ב"קולמוס" גליון 146 (תשרי תשע"ז).

הערה זו כתבתי בחפזי, לנחמת ידידי הרה"ג הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי העומד בראש מערכת "הערות וביאורים" ומנהלה במסירות ובהצלחה מרובה מזה עשרות בשנים, ואשמח מאד אם מי מקוראי הגליון יוכל לשפוך אור על הנושא.

מצו"ב צילום עמוד מהמחזור שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב התפלל מתוכו בשנותיו האחרונות



## נער שיכול או להתפלל או ללמוד מה עדיף

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

### תשובת הגאון הרי"ש אלישיב

איקלע לידי ספר, שמו "חשוקי חמד", והוא ס' נחמד הכולל תשובות הלכתיות בנושאים מגוונים הרגילים בימינו, ומיוסד על פסקי גאוני דורות האחרונים. המחבר הוא הרה"ג הרב יצחק זילברשטיין חתנו של הגרי"ש אלישיב, ומביא גם בשם חותנו.

ונדון כאן בשתי תשובות הראשונות אשר בתחילת הספר (ריש מס' ברכות, כי הספר מסודר על סדר הש"ס). ואידי דוטר נעתיקו כלשוננו:

שאלה: נער היכול להתגנב לביכנ"ס לשעה אחת בלבד כי הוריו הזהירוהו שלא ללכת לשם, מה עדיף האם יבא לתפילה או ללימוד גמרא, כי הנער מגלה ענין בלימוד הגמרא ואולי על ידי כך יתקרב יותר לתורה ולמצוות?

תשובה: מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (ז"ל) השיב ודאי עדיף שיבא לתפילה, ואי אפשר להמיר את התפילה בלימוד גמרא, הגם שהנער נמשך לכך התפילה קודמת. ע"כ.

### אם לימוד הלכות עדיף מן תפילה

שאלה זו נפק"מ לדינא לשלוחים רבים, כאשר מזדמן לפעמים שאדם אחד מקדיש רק זמן קצר (כגון כמה דקות) ביום או בשבוע לבוא לביהמ"ד, והספק הוא אם לנצל זמן יקר זה ללימוד תורה או לעניני תפילה ומצוות,

והנה גם לדעת הגרי"ש אלישיב וחתנו הרב המחבר הם דיברו בלימוד גמרא, אבל לענין לימוד פנימיות התורה שהם עניני מוסר ודרכי התשובה ועד"ו לימוד שו"ע והלכה, י"ל כי גם לדעתם לימוד זה קודם לכל דבר כי הלא המאור שבתורה הוא המחזיר אנשים למוטב כמוזכר בפוסקים ועד"ו בידיעת הלכות התורה לדעת את המעשה אשר יעשון בו, וכאשר נזכיר קצת מזה בהמשך הדברים בעז"ה.

אולם באמת גם בעניני לימוד גמרא נ"ל שהגאון ז"ל לא כיוון יפה להלכה, וכאשר נזכיר מדברי הפוסקים בעז"ה.

### מעלת תלמוד תורה על מצוות

כי הנה שנינו בגמ' יומא ע"ב ב' ורמב"ם הל' ת"ת ריש פ"ג וטור יו"ד סרמ"ו, שכתר תורה הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל ישראל כל מי שירצה יבוא ויטול והוא גדול ועולה על כל הכתרים בו.

ומשנה מפורשת ברפ"ק דפאה ובאריכות בירושלמי פאה שם, והובא להלכה בטור ושו"ע סרמ"ו סי"ח שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות כולן, ואין לך שום מצוה שהיא שקולה כנגד ת"ת.

ומבואר בגמ' קידושין ד"מ ע"ב ופירש"י שם ורמב"ם וטור סרמ"ו שם במעלת תלמוד תורה על המצוה כי התלמוד מביא לידי מעשה ונמצא שניהם בידו הן מצות

התלמוד והן המעשה, משא"כ מעשה אינו מביא לידי תלמוד, ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום.

וע"כ נפסק הדין בגמ' מו"ק ד"ט ובשו"ע רמ"ו סי"ח ועוד מקומות בשו"ע כי אם היו לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה ליעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו. כל זה הוא במעלת התורה על מצוות.

### מעלת מצוות על תלמוד תורה

אולם לאידך אמרו חז"ל בברכות די"ז ע"א תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים והלומד שלא לעשות נוח לו שלא נברא כו'. ובירושלמי דברכות פ"ק ה"ב ועוד בלומד שלא ע"מ לעשות נוח לו שנהפכה לו שלייתו על פניו. וע"ד כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו (עי' יבמות ק"ט ופירש"י שם). ומקרא מלא הוא בסוף קהלת: את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. וכ"ז הובא בפוסקים בשו"ע יו"ד סרמ"ו, ובאריכות בהקדמת פיהמ"ש להרמב"ם.

ועל כן נפסק לדינא ביו"ד שם ובכ"מ בשו"ע מגמ' מו"ק ד"ט כי מפסיקים מתלמוד תורה למצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים (וכמה ראשונים נקטו דהיינו מצות שהן חובת הגוף ואכ"מ), אפילו מצות שמדברי סופרים בכדי לקיימן בכל פרטיהן ודקדוקיהן כו'.

וזהו דין בכל אדם שצריך לעסוק הן בתלמוד תורה שהוא כנגד כולם והוא המביא לידי מעשה, וגם צריך להפסיק לתפילה בצבור ושאר מצות כי זה כל האדם והמעשה הוא העיקר.

### לפעמים מצוה נדחית מפני תלמוד תורה

והנה בטור או"ח סו"ס תמ"ד כתב בדין היוצא לדרך לתלמוד אצל רבו ושכח לבער חמץ כי אף שיכול לבטלנה בלבו מ"מ מחוייב לחזור לבער חמץ. ומק' במג"א מדוע מצות הביעור מד"ס ידחה את מצות תלמוד תורה דאורייתא, ומתריך: "וכתב הש"ג הטעם דה"נ מצי לתלמוד בביתו ולקיים המצוה ג"כ".

ומבאר רבינו באו"ח שם את דברי המג"א: לפי שמעשה המצות הוא גדול מהתלמוד כשאי אפשר לקיים המצוה על ידי אחרים, ואע"פ שמצות הלימוד הוא בכל רגע ורגע ונמצא שבעשיית מצוה מדברי סופרים הוא מבטל מצות עשה של תלמוד תורה, ואפילו אם גם המצוה היא של תורה הרי שניהם שקולין ואיזה שירצה יעשה שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, מכל מקום כיון שהמצוה היא עוברת שאם יעסוק בתורה ולא יקיימנה תבטל המצוה לגמרי ובעשיית המצוה לא תבטל מצות

עשה של תורה לגמרי שהרי יכול ללמוד אחר כך לפיכך תלמוד תורה נדחה מפני כל המצות אפילו הן מדברי סופרים כשאי אפשר לעשותן על ידי אחרים כמו שנתבאר ב"ד סי' רמ"ו". הלא לפנינו דטעם שמפסיקין מת"ת הוא מפני שאפשר ללמוד אח"כ.

וכ"כ הלבוש בעט"ז סרמ"ו ועי' ג"כ שו"ת הרא"ש כלל ד' אות י"א. ובספר "הערות וציונים להלכות ת"ת" מאת ש"ב הג"ר מרדכי אשכנזי ע"ה ח"ד ע' 119 מציין אשר כמו"ש בש"ג ומג"א ורבינו הזקן בסי' תמ"ד, כן מוכח ג"כ בב"ח סרמ"ו, חידושי הר"ן שבת י"א ע"א, חידושי הריטב"א מגילה ג' ע"א ועוד.

### בנדון דידן תורה עדיף על תפילה

ומעתה בנדו"ד שכתבו שהנער אינו מבית תומ"צ ורק שהוא מתגנב לשעה קלה לביהמ"ד והשאלה היתה הי מינייהו עדיף או מצות ת"ת או תפילה, הנה אין כאן הטעם האמור שתורה נדחית מפני שיכול ללמוד אח"כ.

א"כ י"ל שבנדו"ד מצות תלמוד תורה דאורייתא עדיף על מצות התפילה,

ואפילו אם שניהם דאורייתא כידוע לכמה דיעות, או שבנדו"ד גם דרבנן יש לו חומרות דאורייתא (ובודאי שכן הוא לפי הפוסקים שהיו ג"כ בעלי קבלה, אבל כל דיונינו כאן הוא רק לפי דרך הנגלה), הלא יש לדון בזה כדברי רבינו הזקן שם "הרי שניהם שקולין ואיזה שירצה יעשה".

[ובפרט כי בהשאלה נזכר שהנער אוהב ללמוד גמרא ולא נזכר על אהבתו לתפילה, א"כ כשמושכין אותו בחבלי עבותות כו' והוא חיובינו מדין תוכחה ומדין ערבות ובלימוה"ת הרי נוסף גם מצות ושננתם לתלמידים כידוע בשו"ע וברמב"ם הל' ת"ת, הלא צריך לחנכו ע"פ דרכו ותכונתו "ואיזה שירצה יעשה" וכולי האי ואולי עי"ז יבוא לכל התורה והמצות. וקרוב לזה ע"ד לשון חז"ל ע"פ אורח חיים פן תפלו אל תהא יושב ושוקל כו' אלא כולן שקולין ואיזה שירצה יעשה, ועיין בשו"ת חכם צבי תק"ו מש"כ ע"פ אורח חיים פן תפלו ע"פ דברי רש"י במו"ק ד"ט במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים].

### דחיית ת"ת כי יכול לחזור אח"כ לתלמודו

ומלבד מה שהבאנו מכל הפוסקים הנ"ל, יש להוסיף עוד משו"ע רבינו בהל' ת"ת פ"ג ס"א: ולא אמרו שמבטלין ומפסיקין מתלמוד תורה כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, אלא להפסיק לפי שעה וזמן מה שאין בו אלא ביטול מצות העסק ולימוד התורה תמיד אבל לא ביטול מצות ידיעת התורה באר היטב בפירושה שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה.

ובקו"א פ"ג: ואף שמבטלין ת"ת למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים כדאי' במו"ק היינו להפסיק לפי שעה וזמן מה ואח"כ חוזר לתלמודו אבל לא להיות רחיים בצוארו שהוא ביטול תמידי עולמית ויוכל לבוא לידי שכחה לשכוח ד"ת הרבה כשלא יהי' לו פנאי לחזור על תלמודו כראוי ואין ידיעת התורה נדחית מפני מצוה זו דפו"ר אף שא"א לעשותה ע"י אחרים. ע"כ. וע"ש עוד.

ובנדו"ד בזה שהוא רק מתקרב לתורה (וכתב השואל שהנער מתגנב לביהכ"נ"ס שלא ברשות הוריו), הלא אין לדונו כהפסקת הלימוד רק לפי שעה כדי לקיים מצות תפילה ושאח"כ יחזור לתלמודו כשם שאין אנו דנים בו שיתפלל אח"כ בביתו, אלא עניינו דחיית ת"ת לגמרי מפני מצות התפילה.

[ועי' ג"כ בס' נהורא דאורייתא מ"ג פ"א ה"א (ד"ה והנה נ"מ) שכתב להלכה כי מה שנדחית תורה בפני מצוה שא"א לעשותה על ידי אחרים זהו רק כשהוא באמצע לימודו ולא למד עדיין כל צרכו ובאה לפניו מצוה מבטלין ת"ת לעשות המצוה ואח"כ יחזור לתלמודו, אבל במצות קביעות עתים אם אין שהות ביום לעשות המצוה ולקיים ג"כ קביעות עתים לתורה של יום זה אין מבטלין תלמוד תורה, דת"ת כה"ג נמי הוי מצוה עוברת. ע"כ. ודבריו הם חידוש גדול וצ"ע, ועיין לקוטי שיחות חי"ט ע' 467.]

ועיין שיטת רבינו מנוח על הרמב"ם הל' חומ"צ פ"ג ה"י, לענין היושב לפני רבו: "וזה אינו יכול לחזור למצותו שהרי יפסיד שמעתתיה כשילך לביתו לבער ומשום הכי אם הוא מתיירא שמתחמץ קודם שיצא מבית המדרש מבטל בלבו".

### עוד טעם בדין מפסיקין מת"ת לקיום מצוה

הנהגה הבאנו הטעם שכתבו הפוסקים באו"ח סי' רמ"ד על שמפסיקין מת"ת אף שהיא שקולה כנגד כל המצות וכל חפציה לא ישוו בה אפי' חפצי שמים כו', שהוא כי אפשר אח"כ לחזור לתלמודו.

אך הנה יש טעם נוסף שהובא בפוסקים ובהל' ת"ת לרבינו ריש פ"ד והוא מירושלמי פ"א דברכות ה"ב (ועוד), כי אם רק ילמד תורה ולא יפסיק לעשיית המצות נמצא שלמד שלא ע"מ לעשות ונוח לו שנהפכה שלייתו על פניו.

וגם לפי טעם זה, הנהגה בנדו"ד גם אם לא יתפלל הוא אינו בגדר למד שלא לעשות כו' (ואדרבא הוא מתגנב מבית הוריו בכדי לקיים מצות ה'), אלא הוא בדין אנוס או שוגג כמבואר בכל הפוסקים על תינוקות בימינו שלא למדו וכ"כ בחזו"א ואגרות משה ועוד כאשר נזכיר לקמן, ומצד אונסו הוא יכול לקיים רק מצוה אחת ולא השנייה, א"כ

באנוס שאינו בגדר לומד שלא ע"מ לעשות אין להכריח שמפסיקין מת"ת לקיום המצוה.

### חנוך לנער ע"פ דרכו

[ייתכן כי הרה"ג שהוא מגדולי הרמ"ם דיבר על דרך החינוך, שצריך לחנוך הנער בענין התפילה ואשר זה יחנכו יותר לקיום המצות מאשר לימוד הגמרא, והוא לא נכנס כאן לדרכי ההלכה.

אך לא ניכר מהלך התשו' שם שבא ללמד דרכי החינוך, וגם כי הלא בנידון כזה הדבר תלוי בכל מקום ובכל נער לפי עניינו ולפי מצבו באותו עת וגם תלוי בדעת רבו שמלמדו ומקרבו לתורה,

ואם בסברא עסקינן, יש לנהוג לכאורה בהנחת תפילין אתו עם קריאת פ' ק"ש באותו שעה שיבוא לביהכ"נ אפילו אם הוא ילמוד אז, ועי' בגמ' ברכות ד"י ע"ב בענין ק"ש מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה ונמצא מזה בירושלמי פ"ק דברכות ה"ב, וגם בשו"ע ופוסקים יו"ד ר"ס רמ"ו בענין שבשעת הדחק יוצא י"ח מצות והגית בק"ש שחרית וערבית ועי' ברש"י ותוס' ריש מס' ברכות ואכ"מ.

וגם אם תלוי בסברא, הנה בנדו"ד שמדובר בנער שבא מבית שלא למד בנעוריו כו', הוא בודאי בגדר תלמוד שמביא לידי מעשה כי בלימודו בגמרא הוא ילמד יסודות דיני שבת והמניעה ליכשל מאיסורים חמורים של חמץ בפסח וכיו"ב כו', ועי' בפוסקים בהלכות ת"ת שלימוד ההלכות והידיעה שלא להיכשל מאיסורים כו' הוא קודם לכל דבר. משא"כ בתפילה אין לימוד זה.

וניכר כי בתשו' שם דן שם הרב המחבר וחותנו הגאון ז"ל מבחינה ההלכתית על ענין קדימה במצוות ואיזה עדיף ופסק על זה שאין תפילה בלא תורה,

וכבר כתבתי מה שנ"ל כי בנידון שלפנינו לפי הפוסקים אין שום עדיפות בענין התפילה על ענין התורה].

### אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון

והנה תשו' הנ"ל בשם הגרי"ש אלישיב שכתב חתנו הרה"ג נכתבה בקיצור ורק המסקנא לדינא ולא נכתבו שם הטעמים והמקורות. וסברתי כי אפשר מדין אחר אתי עלה הגאון ז"ל,

כי הנה שנינו בגמ' מכות ד"י ע"א וחולין קל"ג ע"א אל ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ז: אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון

אלא מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו. וכ"ה ברמב"ם פ"ג מהל' ת"ת ובכ"מ.

ועוד אמרו בגמ' סוטה דכ"ב ע"ב ובכ"מ לעולם יעסוק אדם בתורה כו' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכתבו שם התוס' דשלא לשמה קאי באהבת קיבול הפרס ויראת הייסורין כו' משא"כ הלומד ואינו מקיים ששגגות נעשו לו כזדונות אין לו ללמוד כי נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי כו', וכ"ה שיטת הרא"ש בפסחים פ"ד ס"ב.

[אולם לפי הירושלמי פ"א דחגיגה סוף ה"ז גם על לימוד ע"מ שלא לקיים אמרינן לעולם יעסוק וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה וכ"ה לפי המדרש בפתיחתא דאיכא רבה אות ב' ד"ה רבי אבא בר כהנא פתח עיי"ש, וכן ניכר שיטת הרמב"ם פ"ג מהל' ת"ת ה"ה שגם בלומד שלא ע"מ לקיים נאמר שתחילת דינו של אדם הוא על תלמוד תורה כו', וכ"ה דעת רבינו בהל' ת"ת שם ובשו"ת הרב סע"ח ואכ"מ].

א"כ אולי סבר הגאון ז"ל, כי כשהנער שבא לביהכנ"ס לשעה קלה הנה אם באותה שעה ילמוד ולא יתפלל אז יחול עליו גדר תלמיד שאינו הגון שאין ללמדו תורה או ולרשע אמר אלקים כו'.

אולם גם זה לא יתכן, כי מלבד שפוסקים רבים כתבו להלכה שיש ללמוד תורה גם לתלמיד שאינו הגון (קצתם נזכיר לקמן וכן ס"ל לאדה"ז בפ"ד מהל' ת"ת ובקו"א שם ועוד ואכ"מ), ומיישבים את דברי הגמרא בכמה אופנים. [וכבר חקר הגאון הר"מ אשכנזי אשר יתכן כי גם הרא"ש הם קאי רק במומר להכעיס שהוא מין ולא במומר לתיאבון שגם הוא יוכל ללמוד תורה ואכ"מ].

מלבד זאת הנה בנדו"ד אינו שייך כלל לתלמיד שאינו הגון או לדין ולרשע אמר אלקים גו', כי כאשר כתב השואל הנער מגיע מבית שלא שמרו תומ"צ והוא לא למד ולא ידע א"כ לכו"ע הוא בדין אונס ושוגג, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' ממרים בבני הקראי"ם והדברים עתיקים, וכ"כ ג"כ בחזון איש הל' שחיטה ס"ב סקי"ח ועוד פוסקי זמנינו דבניהם ותלמידיהם של אלו שאינם שומרים מצות חשיבי אנוסים וכתינוק שנסבה עי' אגרות משה ח"א סל"ג ועוד.

[בענין זה יש לציין לע"ע לשני מאמרים נכבדים, שהם מביאים מהפוסקים ודנים בזה בהרחבה רבה: הרב שמעון ויצהנדרלר במאמרו "שוגג בעיקרי הדת" שנדפס ב"קובץ היוכל - חמישים פלפולים בתורת הרב"י" נ"י. תש"ס חלק א עמ' 228-189, והרב אברהם שרמן "תינוקות שנשבו בימינו" קובץ על מדין תשנ"ב עמ' 157 ואילך].

## החיוב ללמוד עם כל תלמיד

והנה אף כי בנדוד אינו שייך לדין תלמיד שאינו הגון, אבל לרווחא דמילתא נוסף עוד איזה מקורות בדינים אלו.

עיינן להגאון החיד"א בפתח עיניים במס' אבות פ"א על המשנה והעמידו תלמידים הרבה שהוא מביא מהרשב"ץ בשם אבדר"ן שלדעת ב"ה שהלכה כמותם צריך ללמוד עם כל תלמיד גם פושעים כו', ובלשון האדר"ן ספ"ב: ובית הלל אומרים אדם ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לת"ת ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים. [ועי' מזה במאמר הרה"ג הרר"א גערליצקי בהערות וביאורים פ' בא תשמ"ה].

וכ"כ החיד"א בברכ"י סקנ"ו בשם הפר"ח דאפילו בידוע שאין תוכו כבדו מכניסים אותו לביהמ"ד.

[ויש גם בשד"ח בשם החיד"א שמלמדין לכל תלמיד כי התורה מגינא ומצלא ותחזירו למוטב ואין לדקדק בדבר, ואין לי הפנאי לבדוק כעת בשד"ח מאיזה ספרים הוא מביא. מלבד ענין תורה מגינא ומצלא מיצה"ר עי' סוטה כ"א ע"א, יש גם שהתורה תבלין נגד יצה"ר וע"כ משכהו לביהמ"ד בקידושין ד"ל, וגם לכל בשרו מרפא במשלי ובמשנה אבות פ"ו ועוד והדברים ידועים].

וגם בתוס' ביבמות דס"ב ע"א כתבו דיש ללמד תורה למומרין ולהחזירן בתשובה.

וברע"ב אבות פ"א שם שמלמדין תורה לכל אדם ובלבד שלא יהי' ידוע מענינו שמעשיו מקולקלין וסאני שומעני' (עי' מו"ק י"ז ע"א). וכן במאירי באבות שם שתלמיד שאינו הגון הוא מי שמדותיו מגונות. ועי' בלבוש בעט"ז בסי' רמ"ו שפי' תלמיד שאינו הגון שזוהו מי שמחשבתו רעה ופקר טפי ע"י הלימוד וכ"כ עוד מפרשים (שאי"ז שייך כלל בנדוד).

ובלקט יושר לתלמיד בעל תה"ד חיו"ד ע' 39 "ושאלתי לו קטן שהולך בדרך לא טובה כגון משכב זכור ועובר על לאו לא תגנוב אם מותר ללמדו תורה ואמר כן". [ונ"ל דקאי שם בנער ולא בדין קטן שאינו בגיל מצוות, ואין מדבר בקטן שוגג או אנוס וע"ד פיתוי קטנה אנוס הוא כו' דאז אין זה חידוש וזיל קרי בי רב דצריך ללמדו תורה, והוא לא הזכיר שזה הוא מבני האנוסים וכיו"ב אלא ניכר שהוא מדבר בנער שסורו רע ואעפ"כ הורה ללמדו תורה].

ואזכיר כאן דבר יפה שנסתפק בו ש"ב הרה"ג הר"מ אשכנזי ע"ה בדין מחזירין אותו למוטב תחלה ואח"כ מכניסו לביהמ"ד וכו', כי צ"ע כשיש לפניו ב' תלמידים אחד שאינו הגון ויכול להחזירו למוטב תחלה ואחד הגון שיכול ללמדו מיד ולקיים מצות ושננתם לבניך מי קודם. והיא חקירה עצומה המסתעפת לענפים רבים ואכ"מ, ורק פן אחד בחקירה זו קשור תעם תשובת הרדב"ז שנוכיר בסמוך.

[ובכדי שלא לערבב ענינים כי יציבא בארעא כו', הנה בנדו"ד יש להוסיף אשר מלשון השאלה שם נראה שהוא היה מתגנב לביהמ"ד לשעה קלה שלא ברשות הוריו, א"כ על אלו וכיוצא בהם נאמר שאם זכה נוטל חלקו וחלק חבירו והלואי שנוכה ללמדם ולעמוד במחיצתם ויהא חלקינו מחלקם כו' ע"ד לשון הש"ס בכ"מ לדברים כיוצא בזה. פרט זה היא הוספה שאינה קשורה לתשובתינו כלל, כי כאן אנו דנים רק לגבי דיני קדימה במצוות אשר בנדו"ד תורה ותפילה שקולין הן].

### תשו' הרדב"ז בענין מי שתפוס בבית האסורים

ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ד (הובא בשע"ת או"ח סתרנ"א ובבאה"ט ובקו"א בשו"ע רבינו או"ח סרע"א) בראובן שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת ולהתפלל בעשרה ולעשות המצות והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ והשאלה היתה באיזה יום מימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת אם בכל יום חול או ביוה"כ וכיו"ב,

וכתב הרדב"ז: דאנן קי"ל ראינן מעבירין על המצות ואין חולק בזה כלל הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים היא קודמת ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה שאי יודע מתן שכרן של מצות וזה פשוט מאד אצלי. ע"כ.

ומזה אפשר יש ללמוד לנדו"ד כי אם מדובר שהנער יכול לבחור באיזה זמן לבוא לביהמ"ד, הלא לפי הרדב"ז הוא צריך לבוא באפשריות הראשונה הן אם יהי' אז זמן תפילה או שיהי' אז זמן תלמוד תורה.

אבל באמת כמה פוסקים חולקים על הרדב"ז עי' בשו"ת ח"צ סק"ו ובמובא בשד"ח ח"ו אספ"ד מע' יוה"פ אות י"ב. וגם בשיטת הרדב"ז עצמו י"א שהוא דיבר רק אם הדחי' היא לזמן מרובה, ובנדו"ד גם אם יש איזה דחי' זהו רק זמן קצר של בו ביום א"כ יכולים לומר לו לשקול מצותיה של תורה ולהתאחר ולבוא למצוה החמורה.

אבל העיקר כי כנראה בנדו"ד מדובר על זמן אחיד שהנער בא לביהמ"ד ובאותו הזמן אפשר או ללמדו גמרא או להורותו להתפלל בצבור, ובמילא כל עניינו של

הרדב"ז אינו שייך לכאן, כי בנידון שבאים לפניו שתי מצוות בבת אחת כו"ע מודי שצריך לשקול איזה מהן עדיף. רק כי כאשר כתבנו למעלה אשר כאן מכיון שלא יחזור לתלמודו הנה תורה ותפילה שקולין הן.

### השלמת הדברים

יש לצטט עוד את סיום לשון התשו' הנ"ל בס' חשוקי חמד (חציו הראשון של התשו' העתקנו לעיל בתחילת דברינו), כי אחרי הפס"ד שאי אפשר להמיר את התפילה בלימוד גמרא אף שהנער נמשך ללימוד הגמרא, הוא מוסיף:

"ושאלתי את מו"ח שליט"א מה זה שונה מהסיפור דלעיל, שהתיר בדוחק להשתתף בשיעור הגמרא [בתשו' סמוכה שם הוא נשאל: "חולה מסוכן הסובל יסורים קשים והוא יכול לבוא למשך שעה לבית הכנסת (מיד לאחר שהוא מקבל מורפיום, אמנם הוא חלש אבל אינו סובל כל כך), והוא מסתפק מתי לבא, האם לתפילה או להקדים לשיעור דף היומי, המחיה אותו ונותן לו כח לכל היום לעבודת הבורא, במה יבחר? והתיר לו הגאון לבוא לתורה במקום תפילה ע"ש], ואילו כאן לא התיר לנער להיעדר מתפילה?

והשיב לי, שהנער צריך להתחנך לתפילה, ואין תורה בלא תפילה, אבל החולה המדובר הוא בין כך יתפלל טוב גם בביתו, ומצד שני לימוד התורה בבית לבד לא תצלה, כי הוא חולה גדול, ולכך יש להתיר לו לבוא ללימוד התורה". ע"כ סיום התשובה.

ובאמת אין כ"ז מובן, כי הוא תלה הדברים בחילוק שיוכל להתפלל טוב בבית משא"כ תורה הוא לא יוכל ללמוד טוב בבית, ועל כן התירו לו להמיר תפילה בצבור ובביהכ"נ עם לימוד שיעור תורה בביהכ"נ,

והנה גם לדעת הגאון ז"ל אם יבוא אדם בריא לשאול שיש לו רק שעה ביום להיות בביהכ"נ, והוא יצליח יותר בהבנת התורה בלימוד שיעורים בביהכ"נ ואילו תפילה הוא יתפלל טוב בביתו ועל כן הוא רוצה להתבטל מתפילה בציבור ובמקום זה הוא ילמוד שיעורי תורה בציבור, הלא לא נתיר לו להמיר תפילה בתורה. כי הדין בשו"ע הוא שתפילה וכל המצוות בדקדוקיהן ואפילו מצוה קלה מדבריהם צריך לבטל ולהפסיק מת"ת בכדי לקיימם כמצוותן (וכאשר הבאנו למעלה קצת מן המקורות), ורק לתורתו אומנתו התירו לפעמים להתפלל שלא בביהכ"נ עי' או"ח ס"צ סי"ח וע"ש בטור ונו"כ בשם הרא"ש, משא"כ מי שאין תורתו אומנתו צריך לבטל מתלמודו עבור תפילה בצבור.

א"כ הו"ל להגאון לומר בפשטות, כי שאני בשאלה האחרת ששם מדובר בחולה, ומכיון שנפשו חשקה בתורה יותר מתפילה והוא אומר ששיעור התורה בביהכ"נ נותן לו כח על כל היום, על כן אנו מתיירים לו ללמוד בצבור במקום להתפלל כדין חולה שיש בו סכנה כו' שמתירים לו איזה דברים לאתובי דעתי כו'.

ומלבד זאת הנה הסברא שכתב המחבר בשם הגאון ז"ל, כי לימוד התורה בבית לא תצלח כי הוא חולה גדול משא"כ תפילה הוא יתפלל טוב גם בבית. היא סברא בלתי מובנת כי כמו שתורה דורשת עיון כך תפילה דורשת כונה כידוע בשו"ע או"ח.

### דיני חולה בתפילין ובתפילה

ואדרבא לפי הגיון דרכי ההלכה לענ"ד צ"ל להיפך, כי אדם שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין משום שתפילין אסורים בהיסח הדעת, וכשהוא יכול ליישב דעתו לזמן מועט חייב הוא ליישב דעתו ולקיים מצות תפילין כמבואר כ"ו בשו"ע או"ח ס"ח ומג"א וב"ח שם ועוד. וגם לענין תפילה כ' הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה הט"ו שאם דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, ועי' ברמב"ם שם ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם ריש הל' תפילה בענין גדר הכוונה שמעכב בתפילה, ועי' ג"כ בפוסקים באו"ח סצ"ד לענין חולה בדין תפילה,

ומעתה כאן שנאמר בלשון השואל כי עת הליכתו לביהכ"נ היא מיד אחרי שמקבל התרופות שאז אינו סובל כל כך, אם כן אפשר אותו עת דוקא שדעתו מיושבת עליו הוא העת לקיום מצות תפילה ותפילין, משא"כ לימוד התורה הוא יקיים מצות תלמוד תורה באותה מדה ממש בכל אופן שילמד בגמרא אם בעיון רב או בעיון קל.

א"כ אי בסברא עסקינן, הנה עבור החולה השואל, מצד גוף דין הקדימה במצוות עדיפא התפילה באותו עת בביהכ"נ מאשר לימוד התורה.

וזהו בנוסף למה שכתבתי דלא הוה לי' להגאון להיכנס לכל ענין זה, כי הלא מה שהותר כאן לחולה ללמוד במקום להתפלל לכאורה הוא משום ליישב דעתו של החולה שטען כי הלימוד נותן לו כח על כל היום, ואין כל זה שייך לדין הנער ששאל אם ללמוד או להתפלל שהרי הנער בריא.

### מסקנת הדברים

כל הענין שהזכרתי בסוף בהשלמת הדברים הוא לפלפולא בעלמא,

אבל בעיקר הדין בענין הנער כבר כתבתי מה שנ"ל הלכה ברורה, כי בנדו"ד שתי המצוות תורה או תפילה שקולין הן ושיעשה כפי העדיפות אצל רבו שמקורו לתורה,

וגם כי צריך לדעת מה הן האפשרויות אם יש זמנים אחרים שבהם ילמד הנער תורה, וכפי ראות עיני המורה.

כתבתי כל זה בהשקפ"ר, ורציתי לעיין יותר בספרים ואין הפנאי כעת, ואפשר ארחיב הדברים במהדורא מאוחרת יותר בבוא המועד.



לזכות

הרך הנימול מנחם מענדל שיחי'  
לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה  
ביום ב' י"ב כסלו ה'תשע"ז  
יה"ר שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים  
ולאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריו  
הרה"ת שניאור זלמן וזוגתו מרת שרה שיחיו

גאנזבורג



לע"ג

האשה הצנועה והיקרה  
מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ע"ה  
אשת יבדלחט"א  
הרה"ג הרה"ח - מקושר בלו"ג לכ"ק אדמו"ר -  
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א  
לרגל "יום השלושים" כ"ג כסלו ה'תשע"ז



נדפס ע"י  
משפחת קארנפעלד שיחיו  
סיאטיל וואשינגטאן

לע"נ

הרה"ח ר' קלונימוס קלמן בן הרה"ח ר' שלמה ע"ה

נלב"ע

כ' כסלו ה'תשע"ה



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' שיחיו

דרימער



לעילוי נשמת

האשה החשובה הישרה והתמימה

מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ע"ה

אשת הר"מ הרה"ג הרה"ח

ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום השלושים ביום כ"ג כסלו ה'תשע"ז



נדפס ע"י

הרה"ח שד"ב לעוויתין שי'

שליח ראשי למדינת וואשינגטון

וכל משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'

קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

קייזן



לעילוי נשמת

אבינו מורינו הו"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת חנה עטקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחת אייזנבאך שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בת' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

לזכות

הרך הנימול דוד שיחי'

בן הרב מרדכי דובער וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

בארבער

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה

ביום א' י"ח כסלו ה'תשע"ז

יה"ר שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים

ולאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י זקניו

הרב נתן נטע וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו בארבער

והרב נחום וזוגתו מרת שיינדל שיחיו שפירא

לע"נ

האשה החשובה והצנועה

מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי

אשת יבדלחט"א

הגה"ח אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מחשובי הרמי"ם בישיבת אהלי-תורה

ויו"ר מערכת קובץ הערות-וביאורים

לרגל יום השלושים כ"ג כסלו ה'תשע"ז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני ובתם נאווה שיחיו

שיינער

לעילוי נשמת

האי גברא רבא איש ירא אלקים נבון ומשכיל

הגאון החסיד התמים

הרב **אלימלך** ע"ה

בן הר"ר **צבי יעקב** ע"ה

**צוויבל**

משפיע בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש למעלה מיובל שנים  
מקושר בכל נימי נפשו אל אילנא דחיי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
זכה להיות מכותבי תורותיו, והיה שותף להוצאתם לאור עולם  
עסק כל ימיו חיינו בלימוד התורה נגלה וחסידות מתוך שקידה  
והתמדה

חסיד עובד ה' באופן "פנימי", נעים הליכות ובעל מדות תורמיות

זכה "להעמיד תלמידים הרבה" בדרך התורה והחסידות

על פי הדרכת רבותינו נשיאנו אדמור"י חב"ד

מסור ונתון ללימוד והפצת מעיינות החסידות

ציפה כל ימיו בתשוקה גדולה לביאת משיח צידקנו

העמיד בנים ובני בנים ההולכים בדרך התורה והחסידות, ומהם  
שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס לרגל יום השלושים ביום חג הגאולה כ' כסלו ה'תשע"ז

ע"י בנו הרב **יוסף יצחק שי' צוויבל**

לזכות  
הילד מאיר שיחי'  
לרגל האפשערניש שלו  
בשעה טובה ומוצלחת  
ביום א' י"א כסלו ה'תשע"ז

יה"ר שירונו ממנו רוב נחת חסידי  
לאריכות ימים ושנים טובות  
לנח"ר כרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' ישראל ארי' ליב ומרת מושקא שיחיו  
בייטעלמאן



נדפס ע"י ולזכות זקניו  
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת בתי' שיחיו  
דייטש

לזכות

החתן התמים שניאור זלמן שי' ברוק

והכלה לאה ליבא שתחי' אולידורט

לרגל בואם בקשרי השידוכין



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן הרה"ת ר' שמואל וזוגתו רחל

לאה שיחיו ברוק

והורי הכלה הרה"ת ר' דוד משה וזוגתו

מרים בילא שיחיו אולידורט

לעילוי נשמת

אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות

בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל

במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל זוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לזכות

הילדים - חיילים בצבאות ה'

צמח, משה וחי' מושקא שיחיו

לרגל יום הולדתם ביום י"ז כסלו

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו שטערנא שרה שיחיו

מינץ

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

רדונדו ביטש, קאליפורניא

לעילוי נשמת

מרת זעלדא רייזל בת ר' ארי'ה לייב ע"ה

אשת ר' חיים צבי בן ר' אברהם יצחק ע"ה מאשקאוויטש

חבר הנהלת קרן ישראל ארי' לייב

על שם אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עמדה לימין בעלה במעשיו הצדקה וחסד

נפטרה י"ז כסליו ה'תשע"ד



נדפס ע"י ולזכות כל יוצאי חלציהם

ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא מאשקאוויטש

מרת חנה אסתר ובעלה ר' אלי'הו ארי' סלאווין

מרת לאה יהודית ובעלה ר' אהרן לוי דייטש

ומשפחתם שיחיו

## לזכות

הרה"ג הרה"ח יו"ר המערכת  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



חברי המערכת לשנת ה'תשע"ז  
הת' אהרן אייזיק בראנשטיין  
הת' מנחם מענדל בראנדזויין  
הת' דובער גראסבוים  
הת' חנן טייכטל  
הת' חיים שובאון  
הת' משה שפירא

שיחיו



שיצליחו בעבודתם בקודש  
ושימשיכו לעשות חיל  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
עד ביאת גואל צדק אכי"ר

לחיזוק התקשרות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עד ביאת משיח צדקנו במהרה, אכי"ר



נדפס ע"י חברי המערכת שיחיו