

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 ח [אלף-קב]

ש"פ שמות-כ"ד מבת

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

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

ש"פ שמות - כ"ד טבת תשע"ז  
גליון ח [אלף-קכ]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- 6 ..... תחיית המתים של כל ישראל במערת המכפלה  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12 ..... שלימות בריאות הגוף לע"ל  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 17 ..... מטרת הגלויים דלעתיד לבוא  
הרב משה מרקוביץ
- 18 ..... אין הקב"ה כופה בנ"א ולא גוזר עליהם לעשות טובה או רעה  
הרב אליהו זילבערשטיין
- 22 ..... דעת רבינו בגדר של אל יזבז, יותר מחומש במצות צדקה  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 24 ..... לשיטתייהו דשמואל ורבי יוחנן בפירוש הכתובים  
הת' דב בעריש רוטנברג
- 33 ..... מאכל החיות בתחילת הבריאה (גליון)  
הרב שלום צירקינד
- 34 ..... עיון בביאור קושיית הב"י בנוגע לנס פך השמן (גליון)  
הת' חיים אלימלך וילהלם

## חסידות

- 35 ..... "יהודה אתה יודוך אחיך"  
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 38 ..... ג' מזדרגות בכחות הנפש  
הרב משה מרקוביץ

## נגלה

39 ..... בסוגיית תלוליות

הרב אליהו נתן סילבערבערג

44 ..... דחיית אבילות לחתן ורגל

הת' שלמה שוויי

## הלכה ומנהג

47 ..... הש"ץ מוציא בתפלתו את הציבור

הרב יהודה ליב שפירא

49 ..... ביאור בשו"ע אדה"ז סי' קצ ס"ה בדין טעימה מכוס של ברכה

הרב משה אהרן צבי ווייס

55 ..... קריאת שנים מקרא אחר ערבית מבעוד יום

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

59 ..... ביאור בשו"ע אדה"ז סי' קצ ס"ה בדין טעימה מכוס של ברכה

הרב אברהם אלאשילי

66 ..... זמן תפלת המנחה לאדה"ז

הרב יוחנן מרזוב

73 ..... ב"ה וב"ש בין ישתבח ליוצר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

74 ..... כמה הערות לספר 'המטבח שלנו'

הנ"ל

74 ..... הלואה סאה בסאה

הרב יוסף יצחק שמוקלער

77 ..... 'יד' לספר תורה (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

## פשוטו של מקרא

80 ..... ויזכור יוסף את החלומות

הרב שרגא פייויל רימלער

81 ..... להורת לפניו

הנ"ל

82 ..... חלום יוסף  
הרב משה רבינוביץ

83 ..... משמעות "ולא יכול יוסף להתאפק".  
הרב משה מרקוביץ

## היום יום

85 ..... חנוכה - הוספת נר בכל לילה  
הרב מיכאל א. זליגסון

## שונות

86 ..... למעלה ולמטה בבת אחת בעליית הצדיק  
הרב נחום גרינוואלד

89 ..... יו"ט וחזה"מ שחלו בש"ק  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

89 ..... "כהדין קמצא דלבושי מיני' ובי'"  
הנ"ל

90 ..... יט כסלו כיום כיפור (גליון)  
הרב יהונתן דוד רייניץ

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שי"פ בא ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ד' שבט 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

## כוס של תנחומין

מביעים אנו תנחומינו הכנים לידידנו האהוב והדגול, פאר  
המדות, איש ירא אלקים רב הפעלים,

חבר המערכת ד"הערות וביאורים" מלפנים, ברוב כשרון וברוב  
יגיעה מסירה ונתינה

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אבא שליט"א

נמרובסקי

על פטירת אחיו איש היקר באנשים אי"א נו"נ

החסיד ר' אליעזר ז"ל בן יבדלחט"א ר' חיים שלום משה  
שליט"א

מירושלים עיה"ק

נלב"ע ביום ג' י"ט טבת תשע"ז

ושולחים אנו את תנחומינו הכנים  
לכל המשפחה הנכבדה שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים  
ולא תוסיפו לדאבה עוד

ומעתה אך טוב וחסד ימצא אתכם תמיד  
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר לאריכות ימים ושנים טובות,

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

תומ"י ממש בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

# גאולה ומשיח

## תחיית המתים של כל ישראל במערת המכפלה\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בשיחת קודש דמוצאי תשעה באב (נדחה) תנש"א אמר הרבי בנוגע ללעת"ל וז"ל: בגאולה העתידה לבוא בקרוב ממש שאז יהי' "כל יושביה עליה" ביתר שאת ויתר עוז של כל ישראל נשמות בגופים, כי אז יהי' תחיית המתים, ואפילו מחו"ל יבואו בגלגול מחילות ובאים לארץ הקודש לירושלים עיר הקודש או לחברון למערת המכפלה ביחד עם הג' אבות והאמהות וכו' עכ"ל.

ויש לעיין דבשלמא בנוגע לירושלים איתא בגמ' כתובות (קיא, ב) : "א"ר חייא בר יוסף: עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים, שנאמר: ויציצו מעיר כעשב הארץ, ואין עיר אלא ירושלים, שנאמר: וגנותי אל העיר הזאת", אבל מהו הכוונה ב"או לחברון - למערת המכפלה"?

ואפשר לפרש שזהו כמ"ש המהר"ל בגור אריה בראשית (מז, כט) וז"ל: "אל תקברני במצרים" רוצה לומר אל תקברני בעפרם, מפני שסופה להיות עפרה כנים. "ונשאתני ממצרים" (פסוק ל) שלא אהיה עמהם מפני שיעשוני עבודה זרה, לכך תשאני משם. "וקברתני בקבורתם" (שם) במערה, מפני שכל המתים עתידיים לעמוד מתוך המערה, שכן דרשו רז"ל במדרש עכ"ל. היינו דסב"ל שכל הנשמות גם אלו שמחו"ל יגלגלו תחילה למערת המכפלה ושם יקומו בתחי', וי"ל דזהו כוונת הרבי.

ובגור ארי' החדש (מכון ירושלים) הערה 142 כתב שלא נתברר מקומו של מדרש זה.

(\* לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל.

## תחה"מ במערת המכפלה תחילה

אמנם מצינו ביד יוסף (פ' חיי שרה): "מפני מה שילם אברהם אבינו כל כך הרבה כסף בעד מערת המכפלה? מפני שלעתיד לבא כשיהיה תחיית המתים ואז האבות שנמצאים במערת המכפלה הם יחיו קודם כולם ואחר כך יחיו שאר הצדיקים ומתי עולם. . ומפני זה היה חביב על אברהם אבינו מערת המכפלה", וכן הוא נוסח התפלה שאומרים במערת המכפלה: "ומהמקום הלז יתחיל תחיית המתים כשיהיה רצון הבורא ית' להחיות מתים", ועי' פסיקתא דרב כהנא (עה"פ מה נאוו על ההרים): "אמרו לפניו רבש"ע שמא אתה שוכחן בין אוה"ע, אמר להם נשבע אני בשמי הגדול שאיני שוכחן בין אומות העולם אלא אני מחזירן למקומן, שנאמר יש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם (ירמיהו לא: טז). מיד נחם הקדוש ברוך הוא את האבות והלכו ושכבו לקבורותיהם, לפיכך כשמהבשר בא תחלה יבא אל מערת המכפלה".

הנה כאן כתוב רק ששם יתחיל תחיית המתים אבל לא כתוב שכל המתים יעמדו שם.

ועי' בס' פענח רוא בראשית פרשת חיי שרה: וז"ל: וישקול אברהם לעפרון את הכסף, בכאן נכתב עפרן חסר שהוא בגימט' ת', לגנותו כמנין הכסף שלקח ממנו ארבע מאות שקל כסף, אברהם נתכוין לקנות לכ"א מישראל אמה על אמה במערה, כי קרקע שנקנית ונפדית בעד ת' שקלים יהי' בה ששים רבוא אמה על אמה, צא ולמד מחצר המשכן שהי' קרקע של סאתים והי' ארכו ק' ורחבו נ', הרי לך בקרקע סאתים נ' מאות אמה על אמה שהם ח' אלף דהיינו חצי רבוא, והרי קרקע שיש בה ט"ו פעמים כאלה דהיינו זרע חומר שעורים שכתוב בתורה שהוא ל' סאין שהם ט"ו פעמים סאתים נפדית בעד חמשים שקלים ככתוב בתורת משה, והנה בקרקע ההוא יש ט"ו חצאי ריבואות אמה על אמה, א"כ ת' שקלים שהם ח' פעמים נ' שקלים נפדית בהם קרקע שיש בה ח' פעמים כזאת דהיינו ח' פעמים ט"ו חצאי ריבואות אמות, שהם ד' פעמים ט"ו ריבואות שלמים שהם בין הכל ששים ריבואות אמה על אמה, רי"ח: עכ"ל, ופי' ברזא דמאיר שם ע"פ מ"ש ביד יוסף הנ"ל, דתחה"מ יהי' במערת המכפלה תחילה, לכן קנה אברהם אמה על אמה עבור כ"א מישראל כדי שכאו"א יקום בתחה"מ תחלה עיי"ש, אבל בפועל הרי הדבר לא נתקיים.

## למה רצה יעקב להקבר במערת המכפלה

ועי' בס' פרדס יוסף (פ' ויחי מז, כט) עה"פ אל נא תקברני במצרים וז"ל: .. וראיתי להקשות על חז"ל משום גלגול מחילות, הא איתא שם בכתובות (קיא, ב) עתידים כל מתים שיבצבצו ועולים מירושלים א"כ למה צוה יעקב שיקברוהו בחברון הי' לו לצוות שיקברוהו בירושלים כי מתי חברון יהי' להם צער גלגול מחילות עד ירושלים? וי"ל דאיתא בב"ב (עה, ב) ביקש ה' לעשות ירושלים במדה כו', והביא המהרש"א (חדא"ג ד"ה ירושלים) מדרש (ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תק"ג) דירושלים של עתיד תהי' ככל א"י דהשתא וביהמ"ק שבירושלים יהי' גדול כמו כל ירושלים דהשתא עיי"ש, נמצא דמה שאמרו דמתים יבצבצו ויעלו מירושלים הכוונה על ירושלים של עתיד, ויהי' כל א"י וגם חברון בתוכה, ובכל א"י דהשתא יבצבצו המתים, ושפיר צוה לקברו בחברון וא"ש עכ"ל.

ועי' בס' השל"ה בבית דוד (ח"א יח, א) שהקשה דמהו המעלה שיתוסף לעת"ל שלש ארצות הלא כתיב (תהלים עב, ח): "וירד מים עד ים", וא"כ הרי יכבוש כל העולם כולו? ותירץ וז"ל: ע"כ נראה שכל הצלחות הגדולות לא יהי' תיכף בביאת הגאולה רק בהמשך הזמן שתתרבה הדעה בישראל וכו', אז תבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים, עכ"ל. היינו דסב"ל דג' הארצות יכבוש מיד בתחילת ימות המשיח משא"כ הא דא"י תתפשט בשאר הארצות, יהי' אח"כ בהמשך הזמן, וא"כ לכאורה גם הא דעתידה ירושלים להתפשט בכל א"י יהי' אח"כ בהמשך הזמן, אבל תחיית המתים של האבות יהיו מיד בתחילת ימות המשיח<sup>1</sup> ולפי"ז אין לתרץ כדבריו, כיון דבעת תחייתו של יעקב אכתי לא תתפשט ירושלים בכל ארץ ישראל?

1) כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' ריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לו, א וישעי' כו, יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צ, ב (ד"ה אלא מלמד) דמשאלת הגמ' יומא ה, ב כיצד ילבישום לעת"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן תחי' לכל העולם. וכ"כ שם צב, א ברש"י ד"ה לאחר, ובנדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח.

מיהו אפשר לומר דרק הא דא"י תפשט בכל הארצות ע"י כבישת כל העולם כולו יהי' אח"כ בהמשך הזמן, משא"כ הך דירושלים תפשט בכל א"י [שאינן צורך לכבוש ארצות אוה"ע] זה יהי' מיד.

אמנם לפי דעה הנ"ל שכל התחיות יהיו במערת בהמכפלה לא קשה קושייתו כלל, ועוד דבכל אופן הרי הובא לעיל שתחילת תחיית המתים יהי' **אצל האבות במערת המכפלה** [ואח"כ יבצבו שאר המתים בירושלים] א"כ לא קשה קושייתו כלל.

וישנם האומרים שהמקור הוא מדברי זוהר חדש פרשת נח (לה, ב): "ותאנא שבע פתחים יש לנפשות הצדיקים להכנס עד מקום מעלתם ועל כל פתח ופתח שומרים. הפתח ראשון נכנסת הנשמה במערת המכפלה שהיא סמוכה לג"ע ואדה"ר שומר עליו זכתה הוא מכריז ואומר פנו מקום שלום בואך ויצאה מפתח הראשון. הפתח השני בשערי ג"ע וכו'", ובזהר פ' לך (פא, ב) איתא: "כד האי רוחא נפקת מהאי עלמא ועאלת בגו מערתא דאדם ואבהן תמן אינון יהבין לה פנקס סימנא ועאלת לגבי גנתא דעדן קריבת תמן ואשכחת כרובים וכו'", הובא בלקו"ש חכ"ה ע' 98 בשוה"ג בזה"ל: "וז"ל במגלה עמוקות שם (עד"ז בילקוט ראובני שם): ביקש משה ליכנס לא"י שהראה לו הקב"ה גן עדן שלמטה שיש שם ז' פתחים (כדאיתא בזוהר חדש פ' לך לך) הפתח הראשון שהנשמה הולכת בשעת יציאתה מן הגוף דרך מערת המכפלה ששם נקברו אבות ואמהות אדם וחוה.. (ולפינו מפורש ענין עליית הנשמות דרך ז' הפתחים) בזוהר חדש פ' נח (מהנ"ע) כא, א: הפתח הראשון נכנסת הנשמה במערת המכפלה שהוא סמוכה לגן עדן ועד"ז בזח"א פ' לך (פא, רע"א ועוד) עכ"ל.

דלפי זה רצו לומר דכיון דיציאת הנפש בתחילה היא דרך מערת המכפלה, לכן גם תחיית המתים כשתחזור הנפש להאי עלמא, תצא ע"י פתח הראשון במערת המכפלה, אבל לכאורה אם לזה נתכוון המהר"ל הי' צריך לפרש כן בהדיא, ומסתימת לשונו "שכל המתים עתידיים לעמוד מתוך המערה, שכן דרשו רז"ל במדרש", משמע שיש מדרש שאומר כן בפירושו.

### מערת המכפלה מקום של אחדות

ובעצם הענין שהתחיי' תהי' במקום מערת המכפלה, יש מקום לבאר זה ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ה ע' 98 וז"ל: אין חברון איז דער ענין האחדות מיט נאך מער הדגשה, ווארום דארטן זיינען דאך קבור די אבות ואמהות של כל בני"י, און דעריבער גייען ארויף די תפלות ע"י חברון און תפלה ווערט אנגערופן חברון מצד התחברות המדות חג"ת,

דער קישור וחיבור פון אידן מיטן אויבערשטן . . און וויבאלד אז זיי זיינען די אבות ואמהות פון כלל ישראל, איז דורך דעם חיבור פון די אבות ואמהות פון כלל ישראל ביחד, ווערט אויך דער חיבור אמיתי אין די בנים ובנות וועלכע קומען פון זיי . . און דער ענין החיבור איז אויף אזוי פיל אז דאס קומט בגלוי בשמו אשר יקראו לו בלה"ק אין דעם שם העיר - חברון, וואס איז מלשון חיבור, עכ"ל.

ובלקו"ש חכ"ט פ' תצא ג' (סעי' ג') איתא וז"ל: דער אלטער רבי ברענגט דעם מאמר רז"ל אז "תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" וואס דאס מיינט אז אין עולם הזה התחתון "שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית"י" זאל לייכטן דער "אור ה'" אן קיין שום פארשטעל. און דאס ווערט אויפגעטאן דורך "מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" (ובמשך כל זמני העבודה בכלל), ווארום יעדע פעולה פון אידן איז עבודת התומ"צ איז פועל זיכך בגשמיות גופו וחלקו בעולם (און המשכת אור אלקי בעולם) - אזוי אז בצירוף פון עבודת כל בני ישראל במשך כל הדורות ווערט נשלם דער בירור וזיכוך פון גאנץ עולם הזה און די גאנצע וועלט ווערט א "דירה לו יתברך" . . און דורך דעם וואס אלע ששים רבוא נשמות ישראל פירן דורך זייער עבודה ווערט נזדכך כללות העולם און ער ווערט דירה לו יתברך, און צו דעם מצב פון תכלית הזיכוך והעלי' וועט דער עולם צוקומען לעתיד לבא לימות המשיח ובעיקר ובשלימות בתחיית המתים וואס דאן וועט לגמרי בטל ווערן דער רע פון עולם הזה, און עם וועט זיין "התגלות" כבודו, וראו כל בשר יחדיו ויפיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ עכ"ל, ובוה ממשיך לתרץ מה שהקשה בתחילת השיחה אודות השכר שהקב"ה משלם עבור תומ"צ, דלכאורה הרי צ"ל "ביומו תתן לו שכרו" והקב"ה משלם השכר רק לעת"ל? ולזה מבאר שהשכר הוא תשלום הכללי לכל ישראל כאחד על עבודתם ביחד לעשות לו ית' דירה תחתונים, עיי"ש בארוכה.

וכעין זה איתא בלקו"ש ח"פ' תולדות ג' (סעי' ד') וז"ל: זה שביהמ"ק הג' יהי' מעשה ה' ובנין שמים ו(לכן) לא ישלוט בו חורבן" הוא לפי שבא ע"י מעשה ועבודת בני' שלפני זה במשך אריכות זמן הגלות, שזוהי השלימות הנעלית ביותר בענין העשי' ועבודה . . ולכן דוקא עבודה זו גורמת ומביאה לכך שהמקדש יהי' מעשה ה' הקיים בקיום נצחי עכ"ל, וכן הוא בעוד כ"מ.

ועפ"ז י"ל דכיון דתשלום השכר הוא שכר אחד לכל בני ישראל במשך כל הדורות ביחד עבור עבודתם בבירור וזיכוך העולם שזוהו בעיקר בזמן תחיית המתים כנ"ל, לכן לדעה זו קמים כל בני' שבכל הדורות במערת המכפלה דוקא, כי כמבואר לעיל

בהשיחה שם הוא האחדות של כל הדורות ביחד שכולם בנים לאברהם יצחק ויעקב וכו'.

וראה בס' ספר בית אלקים (שער היסודות - פרק נ"ו) שהביא ראי' לתחיית המתים וז"ל: כי בריאת העולם היה תכליתו נתינת התורה, ולא הוכנו לקבלה עד יציאת מצרים כמו שזכר במקום אחר, וא"כ כל באי עולם בכ"ו דורות שמבריאת עולם עד יציאת מצרים שנתקיים העולם בחסדו ית', למה לא יזכו לקיום התורה ומצותיה הצדיקים שבעשרה דורות שמאדם ועד נח ושמונח עד אברהם, ואפילו האבות שקיימו התורה לא קיימוה כי אם בארץ ישראל ובלתי מצווים ועושים, ולמה לא יהיו מצווים ועושים גם הם, ובני יעקב שהם שבטי י-ה ותשלום השבעים נפש הבאים מצרימה ובניהם ובני בניהם עד זמן נתינת התורה, וזו היא ראייה שיחיו ויקיימו כל המצות: וכן ראייה ממש ואהרן וכל דור המדבר אשר לא נכנסו לארץ ולא יכלו לקיים מצות התורה התלויות בארץ, ואם לא היו זוכים לתחייה היו אותן המצות שנתנו אליהם כמו בטלות אצלם: וכן מאותם שנכנסו לארץ ומתו תוך י"ד שנים שכבשו וחלקו שלא נתחייבו בתרומות ומעשרות ולא זכו לקיימן: וכן כל אותם שמתו קודם שנבנית בית עולמים שבנה שלמה, שלא זכו לקיים מצות בנין בית הבחירה ומצות התלויות בהם: וכן כל אותם שנולדו ומתו בגלות בבל ואחר בית שני שהיו בחו"ל ולא זכו לכל מה שכתוב למעלה, וגם לא לכל המצות התלויות בארץ, כל אלו ראוי ומחוייב שיזכו לתחייה כדי שיוכלו לקיים כל המצות הכתובים בתורה, כי התורה ניתנה לכל ישראל וכולם זוכים בכתר התורה ומצותיה בשוה, לא שיהיו אלו חייבים בקצת המצות ואלו ברובן ואלו בכולם, שהרי כתיב (דברים ד') וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, וכתיב (שם ל"ג) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, שנראה כי כל התורה ניתנה לכל ישראל הם ובניהם ובני בניהם עד עולם שוה בשוה, עכ"ל.

ולפי"ז יש להוסיף, דלפי דבריו יוצא דענין עיקרי בתחה"מ הוא כדי שיוכלו כאו"א להשלים המצוות שלא יכלו לקיימן במשך כל הדורות, וכיון שכל המצוות שנתקיימו בפועל במשך כל הדורות הוה כעין "חטיבה אחת" ביחד שפעל בירור וזינוך העולם, לכן באה אפשריות ההשלמה לזה "תחיית המתים" - שזוהי מטרתה כנ"ל - של כלל ישראל ביחד ובאחדות, שהוא במקום האבות - מערת המכפילה.



## שלימות בריאות הגוף לע"ל

### הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בגליון א' קיז נתבאר שיטת הרמב"ם למה לע"ל לא יהי' שם חולי, (ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשל"ה), שהוא ביאור "טבעי" לכאורה, מיוסד ע"ז שהנהגת בני אדם לע"ל (באכילה ושתי') וכו') יהי' באופן בריא שממילא לא יבואו לידי חולי<sup>2</sup>. ובאמת מצינו בענין זה עוד כמה ביאורים וענינים אחרים, וכדלקמן.

א. בישעיהו (סה, יז) כתוב "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה וגו'". ופי' האבן עזרא<sup>3</sup> "כי השמים הם הרקיע והשם יחדש אויר טוב שיהיו בני אדם בריאים בגופם ויחיו שנים רבות...". דהיינו שטעם הבריאות (ואריכות השנים לע"ל) הוא מצד האויר טוב שיהי' אז.

ובנוגע תועלת האויר לבריאות האדם, ראה אבן עזרא שמות (כג, כה) "והנה כל התחלואים באים בעבור אוכל הנכנס בגוף. . . ויש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שנוי האויר כפי השתנות מערכת המשרתים...". וראה פירוש המשניות להרמב"ם יומא רפ"ה "הי' מתפלל שימצע ה' אויר שנה זו, וזו טובה גדולה כללית לאדם ולבהמה, כי כשמזג האויר ממוצע מבריאים גופות החולים, ומתמדת בריאות הבריאים, וראשית לכל הברכות והסיר ה' ממך כל חולי (דברים ז, טו)". ולהעיר מרש"י סוטה (ה, א, ד"ה אדם) ".. מרה היא ליחלוחית מרה היוצאה מן המרירה שבכבד ומתגברת באדם הכל לפי החדשים ושינוי העתים ולפי המאכל שאוכל ועל ידיה באין חליים ונגעים ומכאובות...". ומבבא מציעא (קז, ב) שהובא להלן.

(2) ויש להוסיף בזה עוד פרט, דלע"ל גם ענינים שהם עכשיו סכנה טבעית, לא יהיו אז. לדוגמא לידה, שאע"פ שע"פ טבע בעולם הו"ע ששייך בו סכנה, (ראה שבת ל"א ע"ב ואילך שנחשב שעת סכנה), מ"מ לע"ל אמרינן (שבת ל, ב) "עתידה אשה שתלד בכל יום", שלפי שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק, שמפרש סוגיית הגמרא שם שלא כפשוטו, נראה שכוונת הדברים הוא שלע"ל אשה תלד בנקל ובלוי סכנה וכו', ראה בס' קובץ על יד ספר היובל ע' 229-230 מאמר מחכם א' מלפני כמה מאות שנים שכתב עד"ו.

(3) הובא ג"כ בספר הבתים (מהדורת הרש"ר) ח"א ע' קפ"ב.

ובכ"מ מבואר, שבתחילת הבריאה הי' האויר טוב ולכן חיו בני אדם שנים רבות, ולאחר המבול וכו' התקלקל האויר ומזה בא קיצור שנות האדם, ולע"ל יחזור העולם לכמו שהי' לקדמותו, וממילא יחיו שנים רבות ויהיו בריאים בתכלית<sup>4</sup>.

ובפי' הספורנו מבואר בזה עוד, וז"ל עה"פ<sup>5</sup> (בראשית ה, כב) "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר .. לא ישבותו" "לא ישבותו מלהתמיד על אותו האופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול. וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו משוה היום ובנשיתו תהי' השתנות כל אלה הזמנים, כי קודם המבול הי' מהלך השמש תמיד בקו משוה היום, ובזה הי' אז תמיד עת האביב, ובו הי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם. ואמר שיהי' זה כל ימי הארץ, עד אשר יתקן הקל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו הארץ החדשה אשר אני עושה, כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך חייהם כמו שהי' קודם המבול כאמרו כי הנער בן מאה שנה ימות...".

אמנם יש להעיר שבפי' הרד"ק על ישעיהו שם מביא פי' האבן עזרא וכותב "ואם כפירושו יהי' זה בכל העמים, והנה אמר הכתוב (שם כב) "כי כימי העץ ימי עמי" לא עמים אחרים<sup>6</sup>".

(4) ראה ספר הבתים שם. רמב"ן בראשית ה, ד. רמב"ן בספר הגאולה שמבאר שהפסוק (ישעי' סה, כ) כי הנער בן מאה שנה ימות וגו', אינו "דרך משל והרחבת הלשון, רק כי ישוב העולם בסוף כאשר הי' בתחלתו בתולדת היצירה". רד"ק ואבן עזרא על ישעיהו סה, כ. וע"ע בצפנת פענח בהגהותיו על מורה נבוכים (נדפס בסוף ספרו על חומש דברים) ע' ת"ד. [אבל הרמב"ם לא ס"ל שהי' כך, שהרי הוא כתב במו"נ ח"ב פמ"ז שאפי' קודם המבול לא הי' אריכות ימים, וזה שמצינו בתורה אודות אריכות ימיהם של הדורות שהיו קודם המבול הי' רק ביחידים, או מצד אופן אכילתם ומזונם, או ע"ד הנס. ועוד זאת, שכנראה הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל לא ס"ל שהי' שינוי בטבע לאחר ששת ימי בראשית, וכנראה לא ס"ל שהי' חילוק בין קודם המבול לאחר המבול. והרמב"ן בפירושו לבראשית שם חלק עליו. וע"ע בספר הזכרון להריטב"א פרשת בראשית].

וע"ע מה שכתבתי בזה בגליון א'עג.

(5) וע"ע בפירושו על בראשית ו, י"ג; קהלת ג, י"ד-ט"ו; תהלים צו, א-ג; שם, קי"ט, פט-צא; איוב כב, שם, לח, ד-טו. ובפי' המלבי"ם על בראשית ח, כ"א-כ"ב.

וע"ע בבראשית רבה פל"ד, י"א אודות האויר קודם המבול.

(6) וגם בנוגע אריכות ימים שקודם המבול, נראה שאינו לומד שהי' זה מפני האויר הטוב. ראה בפירושו על התורה בראשית פרק ה פסוקים ד, לב. פרק ו, ד. וראה בפירושו לישעיהו סה, כ "בתחילת בריאת העולם היו החיים ההם בכלל, או ביחידים".

ב. והנה במסכת בבא מציעא (קז, ב) "דברים ז, טו) והסיר ה' ממך כל חולי, אמר רב זו עין [רעה] ... ושמואל אמר זה הרוח ... ר' חנינא אמר זו צינה ... ר' יוסי בר חנינא אמר זו צואה [צואת החוטם וצואת האוזן] ... ר' אלעזר אמר זו מרה...".

ועפכהנ"ל יש לבאר שכל הענינים הנ"ל לא יהיו שייכים לע"ל: עין רעה לא יהי' שייך, כי לא יתקנא א' בחבירו, שהרי לא יהי' שם לא קנאה ותחרות, כמבואר ברמב"ם סוף הל' מלכים. רוח וצינה לא יהי' שייך - מכיון שלע"ל יחדש הקב"ה אויר טוב, י"ל שלא יהי' שייך נשיבת רוחות רעות (ראה ברש"י שם ד"ה הכל ברוח "כל החלאים ותוצאות מיתה על נשיבת הרוח באין הכל לפי השעה והאדם יש לך אדם שרוח פלוני קשה לו ובשעה פלוני"), וגם לא יהי' שייך צינה (ע"ד קודם המבול שהי' כל הזמן כמו אביב כמושנת"ל). צואה ומרה - מכיון שהאדם ישמור בריאותו כדבעי, ממילא לא יבואו החוליים הבאים על ידי ענינים אלו.

ג. והנה הביאורים הנ"ל הם לבאר איך שלא יהי' שייך לע"ל מציאות של חולי מלכתחילה, (מצד זה שהאדם ישמור בריאותו וממילא לא יבוא לידי חולי, או שזהו מצד האויר). אמנם זהו בנוסף להמבואר בכ"מ שכאשר בני"ש שומרים תומ"צ, הקב"ה מסיר מהם כל חולי, אלא שהחידוש לע"ל הוא (שבנוסף להמוכן ופשוט שבני"ש ישמרו תומ"צ וממילא הקב"ה יסיר מהם כל חולי), שלא יהי' שייך שם חולי מלכתחילה.

ויש להוסיף בזה עוד, ע"פ המבואר בשמועה שנדפסה בשם רבינו הזקן<sup>8</sup>, "שמעתי בשם רבינו ז"ל נ"ע בענין הרפואות. הרמב"ן ז"ל סובר דאין רשות לרפאות מחושי' פנימי'. . והרמב"ם ז"ל ס"ל דרשות לרפאות גם מחושי' הפנימי'. . אבל רבינו הגדול ז"ל הכריע דבזמן הבית שהי' חיים ישראל בחיי אלקי' ולא הי' מקבלים חיות לגופם כ"א ע"י נפה"א לבדה, ולכן א"צ לעסוק ברפואות שאם משלים רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת כתיקונם שבזה נשלמו תרי"ג אברי נפה"א, אזי ממילא גם רמ"ח אברי גופו ושס"ה גידי' הם בשלימות לתיקון בריאו' בלי שום מחוש וחולי כלל שאברי גופו מקבלים שלימותם ע"י אברי נפשו, וכמ"ש ויאמר אם שמוע תשמעו לקול ה' אלקיך וגו' כל

(7) כמבואר בריבוי מקומות בתושב"כ ובתושב"ע"פ. וראה שבת לא, ב ואילך. הנלקט בס' אנציקלופדי' הלכתית רפואית כרך ד' ערך יסורין ע' 16 ואילך ובמקומות שנשמנו שם. שם ערך מחלות ע' 397 ואילך בארוכה. כלי יקר עה"פ אמור כא, יז.

(8) בקובץ יגדיל תורה גליון ל"ו סי' קמ"ה (ע' רע"ט).

(9) ראה ג"כ אנציקלופדי' הלכתית רפואית ח"ז ערך רפואה ע' 172 ואילך. היכל בעש"ט גליון ל"א ע' ס"ג ואילך.

המחלה וגו' לא אשים כו' כי אני ה' רופאיך אני ולא אחר, ועבדתם את ה' אלקיכם והסירותי מחלה מקרבך, ואם אינו שלם במ"ע המצות להשלים אברי נפשו ממילא נעשה פגם וקלקול באברי גופו שלא יועיל לו שום רפואות כלל.

...אך בזמן הגלות שגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה שירדה השפעתה ונתלבשה ב"ס דנוגה וע"י מעבר המזלות וצבא השמים מקבלי' חיותם גם הבע"ח וצומח וא"כ גם האדם אף שאינו משלים תרי"ג אברי נפשו ע"י מעשה המצות כנ"ל יכול ג"כ לקבל חיות לגופו ונה"ב כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא בעל בחירה אם לקבל חיותו והשפעתו מהיכלות הס"א ח"ו או מהיכלות הקדושה (וכמ"ש באגה"ת פ"ו) ויכול להיות בריא וחזק בכל אברי גופו (ויועילו לו הרפואות) ויועיל לו רפואה וצריך לעסוק ברפואות".

והנה משמע קצת מזה, שבזמן הבית, גם מי שהי' שומר הנהגת הבריאות בתכלית, מ"מ לא הי' זה מעלה ומוריד לגבי בריאותו, אלא הי' תלוי רק בהנהגתו ברוחניות הענינים. ובנוגע לע"ל, הנה מובן ופשוט שלע"ל יחזרו בני"י כמו שהי' בזמן הבית "שהי' חיים ישראל בחיי אלקי' ולא הי' מקבלים חיות לגופם כ"א ע"י נפה"א לבדה", ומכיון שלע"ל יהיו בני"י שלמים בקיום כל התרי"ג מצוות, (ועד שלא יהי' שייך לע"ל ענין החטא, עכ"פ בתקופה השני<sup>10</sup>), מובן שגם לפי הביאור הנ"ל לא הי' שייך מצב של חולי.

ד. וע"פ חסידות מבואר עוד הטעם העיקרי למה לא יהי' שייך מציאות של חולי הוא מפני ששורש החולי הוא ע"י חטא עה"ד<sup>11</sup>, ולע"ל שאז יתוקן חטא עה"ד לא יהי' שייך מציאות של חולי<sup>12</sup>, ראה תורת חיים לאדמו"ר האמצעי על פרשת משפטים

10) כמבואר בכ"מ שבתקופה הראשונה דימות המשיח עדיין ישנו למציאות הרע בעולם (עכ"פ אצל הערב רב), ראה אגרת הקודש סי' כ"ו. אג"ק ח"ב ע' סח. ח"י"ז ע' שנו. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 576. וראה הנסמן בגליון א'לא.

11) ראה ב"ר פי"ב, ו' שנבראו הדברים על מליאתן, כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו, ואחד מהדברים שמביא שם הוא שבתחילה נברא האדם לחיות חיים ארוכים ונטלו ממנו ע"י החטא. וראה שערי קדושה לר' חיים ויטאל ח"א שער א'.

12) וכמו שמוכן מהגמ' שבת קמ"ו ע"א וברש"י שם ד"ה מזלייהו, ומס' ע"ז כב, ב ורש"י שם ד"ה ישראל, שבמעמד הר סיני, מכיון שפסקה הזוהמא (שנגרם ע"י הנחש בעץ הדעת) מבני ישראל, לכן נתרפאו כל בני ישראל ולא הי' בהם שום מום.

(מהדורה החדשה) שב, ג ואילך<sup>13</sup>: "כי ידוע דכל סיבת חיי אדם בבריאות שלימה תלוי במזג הרכבה שבארץ ומים טהורים ונקיים שבסביבה כמו שאמרו המרגלים על א"י דארץ אוכלת יושביה כו', ויש ארץ מגדלת בני אדם לאורך ימים וזה תלוי ג"כ במים שבנהרות שלא יהי' בהן סיבת התחלואים הרעים שממיתים את בני אדם.

... והענין הוא כידוע בבחי' עה"ד טו"ר שחטא בו אדה"ר שעי"ז נתקלה הארץ שחוץ לג"ע שנעשה בה תערובות טו"ר, והעיקר מ[ן] ה[נהרות שיצאו חוץ לג"ע עד שבכל אקלים יש בדצח"מ שבו תערובות טו"ר כמו עשבים ממיתים ומחיים, וכך יש בחלק החי טורפי' ומזיקים וגם בבנ"א רעים וטובים. והיינו ג"כ סיבת כל חולי רעה דממית שיש בכל חלקי הארץ מסיבת העכרונית שב[אור] ה[ארץ] ומים שבנהרות כו' ולע"ל תטהר הארץ מחטא עה"ד וע"כ יוסר כל מחלה כו' ויהי' הכל בבחי' טוב ולא רע כלל, וגם בחיות ובהמות וצו"ד כמו לא ירעו ולא ישחיתו כו' וכה"ג במ"ש בג"ע קודם חטא עה"ד שלא הי' שם מחלקי הרע כלל וכלל רק בחי' הטוב כו'. וכך הוא בבחי' חיות הרוחני האלקי' הנמשך באדם שהוא בצלם אלקי' יבוער ממנו רוח הטומאה ולא יהי' בו רק בחי' הטוב ולא רע כלל וכלל כמו באדה"ר קודם החטא שלא הי' יניקה לחיצונים כלל שנק' נגעי [בני אד]ם, וז"ש והסירותי כו' כל מחלה גם ברוחני' הרע שהוא שרש החטא עה"ד כו'. וע"ש בהמשך המאמר באריכות."

וראה ג"כ בספר הליקוטים דא"ח צ"צ אות רי"ש ע' תכ"ב: "כי הרפואה עיקרה לע"ל כמארו"ל הכל מתרפאין לע"ל חוץ מן הנחש כו' ורפואה זו זהו הסרת המחלה דעץ הדעת דהיינו מה שתצא ק"נ מחלאתה וטומאתה כמ"ש בתניא פל"ז. וזהו ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ כו'. וזהו ע"י אתעדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת. . והוא ג"כ ענין גילוי שער החמשים כי חולה גימט' מ"ט שחסר ממנו שער החמשים בחי' כתר סוכ"ע שיומשך בבחי' גילוי כו'". ובנוגע ענין החולי ורפואתו לע"ל ע"ד החסידות - ע"ע כמה ענינים בזה בהנלקט בספר הלקוטים דא"ח צ"צ אות ח' (ערך חולה, חולי), ובאות ר' ערך רפואה<sup>14</sup>.

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

13 וע"ע במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תש"ח ואילך.

14 וע"ע בנוגע ריפוי המומים לע"ל ע"י הגילויים דלע"ל, באוה"ת בראשית כרך ג' ע' 1084 ואילך. ועוד ביאור בזה - ראה דרמ"צ לא, א ואילך, ובמקומות שנשמנו במ"מ וציונים שם בסוף הספר. מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' ר"ו ואילך. שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 648 ואילך.

# תורת רבינו

## מטרת הגילויים דלעתיד לבוא

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש ח"ה פ' ויגש (ב) על המדרש על הפסוק נוהג כצאן יוסף, דיוסף כלכל אתכם בימי הרעב וכו', מביא ביאור מארז"ל יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעולם הזה מכל חיי עוה"ב, ע"פ המבואר בחסידות שהתענוג שבקיום המצוות בעוה"ז הוא תענוג הבורא משא"כ התענוג דלעתיד הוא תענוג נברא, ועל זה מקשה בסעיף ז דאם כן אין זה שכר מלא על העבודה, ועוד, דמשמע שהשכר הוא המשך ושלמות קיום המצוות.

ומיישב בסעיף ח (ע' 245), דזה שבקיום המצוות המשכת העצמות היא בהעלם, הוא משום שהעצמות אינו מוגדר בהעלם וגילוי ולכן ההעלם אינו ממעט בהמשכת העצמות שבוה, ואדרבה, גילויים אינם "כלים" לעצמות, אך מאידך גיסא, מכיון שהעצמות אינו מוגדר בזה גופא, הרי אין הכרח שיהי' בהעלם, ולכן זה שהמשכת העצמות תהי' בגילוי לע"ל הוא המשך ישיר וביטוי גילוי העצמות שבקיום המצוות, לפי ש"אם ההמשכה היתה מוכרחת להשאר בהעלם הרי זה מוכיח שאין זו המשכת העצמות, היות שלגבי העצמות אין שום גדרים".

כלומר, זה שהתענוג בורא שבקיום המצוות בעוה"ז מתבטא גם בגילוי בתענוג נברא דלעתיד, מבטא את זה גופא שיש כאן המשכת העצמות שאינו מוגדר בגדרי העלם וגילוי.

והעירני ח"א, דלכאורה הסבר ענין זה דורש עוד ביאור, דהרי זה שע"י המצוות בעוה"ז ממשיכים עצמות הוא ביטוי ענין זה שבעצמות שאינו בגדר גילוי, ואם כן מה חסרון הוא זה אם אינו בא לידי גילוי, וכי זה שאינו בא בפועל לידי גילוי הוא מחמת ההגבלה, הרי הטעם שאינו בא לידי גילוי בעולם הזה הוא משום שאין צריך לגילוי, ואדרבה הגילוי אינו "כלי" לעצם ומסתיר עליו, ואם כן מה צורך יש בגילוי. ומה שמבואר שזה שבא לידי גילוי מבטא את העדר ההגבלה שבעצמות, שאינו מוכרח להיות בהעלם, הכרח מאן דכר שמייה?

ועל כרחק צ"ל שאין זה סתם ענין של חשבון, אלא הכוונה היא שתכלית המצוות הוא שיבטאו כל השלימות שבעצמות, לא רק שלימות העצם שלמעלה מגילוי אלא גם השלימות שבגילוי. אלא שצ"ב קצת הלשון "מוכרחת". ועצ"ע.



## אין הקב"ה כופה בנ"א ולא גוזר עליהם לעשות טובה או רעה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש חכ"ז פ' קדושים מבאר בארוכה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' תשובה פ"ו (וכן הרמב"ן בפ' לך לך טו;יא) "בעיקר הגדול שאין הקב"ה כופה בני אדם ולא גוזר עליהם לעשות טובה או רעה", דלכאו' "הרי כתוב ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וכו'?" והראב"ד (וכן הרמב"ן בפ' לך לך שם) תירצו שם (לפי אופן אחד) שהמצריים עשו מעשיהם הרעים בגלל רוע בחירתם, ולא מצד שכך רצה הקב"ה. ועיי"ש בשיחה שכן צ"ל בשיטת הרמב"ם שם.

דהיינו שאע"פ שמצד הקב"ה ה' מוכרח שפרעה ישעבד את ישראל, מ"מ כיון שפרעה מצדו בחר לשעבדם מרצונו העצמי לכן מגיע לו עונש. ועיי"ש שהביא כן מתניא באגה"ק.

והנה בספר הפלאה (על מסכת כתובות דף ג' ע"ב ובכ"מ) הוכיח מכ"מ דכשאדם עושה מעשה בכוונה ומרצונו, אע"פ שגם מוכרח בזה (כגון שמכריחים אותו) מ"מ נחשב זה למעשה שנעשה ברצון. ולכן א"א שמאנסים אותה לזנות, אלא בשעת מעשה יש לה גם רצון ומסכימה מרצונה למעשה הזנות, הרי היא אסורה לבעלה, הגם שה' כאן גם אונס. ובהפלאה מוכיח את זה מכתובות נ"א ע"א.

וי"ל הביאור בזה עפי"מ ש באגרות קודש ח"א אגרת קל"ב בהערה א' בשם החמדת שלמה (או"ח סי' לח) שמעשה באונס אינו נחשב מעשה כלל ולכן פטור מעונש בעובר על ג' עבירות חמורות באונס. אך היינו דווקא כשעכו"ם מאנס את ישראל לעבור, דהיינו שיהרגנו אם אינו עובר. אבל במקרה דחולה שיש בו סכנה המתרפא בע"ז, אם עובר חייב עונש כמבואר ברמב"ם ה' יסודי התורה פ"ה. והביאור הוא דכיון שמתרפא מרצונו באיסור ע"ז, הגם שהוא מציל עצמו עי"ז מסכנת מוות, הרי המעשה נחשב

למעשה איסור, כיון שאין כאן כפי' על המעשה. וכיון שהדין הוא שימות ואל יעבור, הרי הוא חייב עונש, עיי"ש.

ועפי"ז י"ל עד"ז כאן, שכשעושה מעשה מרצונו, הגם שיש עליו גם אונס, הרי זה נחשב למעשה איסור. הגם שאינו דומה ממש להדין דמתרפא בע"ז, כי שם אין כופין אותו כלל על המעשה, משא"כ כאן הרי בנוסף להרצון יש גם כפי' על המעשה. ועיי"ש בחמדת שלמה שם שביאר עד"ז מ"ש הרמב"ם בה' איסורי ביאה דאיש שאונסים אותו לעבור על בעילת איסור א"א, חייב. כי אין קישוי אלא לדעת. וקשה שהרי סוכ"ס אונסים אותו. וצ"ל דכיון שיש לו רצון, והדין הוא שיהרג ועל יעבור, לכן חייב. הרי שמדמה גם במקום שיש כפי' על המעשה, באם יש כאן גם רצון הרי זה נחשב למעשה.

ועי' בספר בית הלוי פ' שמות שהביא סמוכין לזה מהדין דחיוב חטאת על עבירה בשוגג הוא רק במקרה שהחוטא שב מידיעתו, דהיינו שולוא השגגה לא הי' עובר ע"ז, משא"כ במומר שגם אם הי' יודע שיש כאן איסור הי' עובר, אינו נחשב לשוגג. עי' חולין ה' ע"ב.

(ועיי"ש בתוד"ה אינו שב שכתבו שאפילו אם שב לפני שהביא הקרבן, אעפ"כ מכיון שבשעת העבירה לא הי' מונע עצמו מלעבור אפילו בלי השגגה, לא נחשב לעובר בשוגג, ולכן חטאו אינו מתכפר בקרבן.)

אך עי' בתוד"ה מעם הארץ שלת"ק שם אם הוא מומר לכל התורה חוץ מדם, אמרינן דהוה מומר גם לדם, ומה שנוהר מאכילת דם הוא משום דמאיס לי' ולא בגלל האיסור שבזה. ולכן נחשב למומר גם לאיסור דם. והוא ע"ד הנ"ל. אך עפי"ז צ"ל דעת ר"ש. ובספר ישא ברכה פירש שר"ש ס"ל דלא איכפת לן הסיבה למה פורש מאכילת דם. אלא מכיון שנוהר באכילת דם, אע"פ שהסיבה הוא דמאיס לי', מ"מ כיון שבפועל נזהר מזה, אינו נחשב מומר לאיסור דם. וזה לכאורה היפך מ"ש ההפלאה. ואולי י"ל שההפלאה יפרש דעת ר"ש שסובר דאעפ"י שהוא מומר לכל התורה חוץ מדם, אין לנו לקבל שמה שנוהר מדם הוא רק מצד דמאיס, אלא אנו סומכים שנוגע לו איסור דם).

ולכאורה הן הן דברי הרמב"ם כאן בהלכות תשובה, שפרעה, אע"פ שהי' נגזר עליו מלמעלה שישעבד את ישראל, מ"מ ראוי לעונש מכיון שהוא עשה את מעשיו מבחירתו הרע.

ולכאורה יש הוכחה לזה גם מדברי הרמב"ם המפורסמים בה' גירושין פ"ב שכפיית בעל לגרש את אשתו בגט עד שיאמר רוצה אני, נחשב לנתינת גט ברצון. כי רצונו הפנימי הוא לקיים רצון חז"ל. ולכאורה, הגם שעושה מעשה המסירה ברצון הרי גם כופין אותו? אלא הן הן הדברים, שמעשה הנעשה ברצון העושה, הגם שבאותו רגע גם כופין אותו, נחשב למעשה ברצון.

עוד יש להעיר ממנחות ס"ד ע"ב בפורס מצודה בשגגה להעלות דגים והעלה תינוק, מחלוקת רבה ורבא אם חייב קרבן. דלרבה הולכים לפי מעשיו, והרי הי' מעשה הצלה של תינוק ואין כאן עבירה בשוגג. ולרבא הולכים לפי מחשבתו, ומכיון שכוונתו לא היתה בשביל הצלת התינוק, אלא לצוד דגים, הרי זה מעשה עבירה ולא מעשה הצלה. עי' רמב"ם שגגות ספ"ב שפטור מקרבן כרבה. ולכאורה הרי כוונתו היתה לצוד? אך כיון שבפועל הי' כאן גם הצלת תינוק לכן לא מתחשבים עם כוונתו אלא עם המציאות בפועל שהי' כאן מעשה הצלה. ולכאורה זה לא כפי' ההפלאה, שהרי מצד מחשבתו הי' כאן עבירה בשוגג (דהיינו שכוונתו לצוד דגים אלא ששכח שהיום הוא שבת), וא"כ הגם שבפועל הי' גם מצב של אונס מצד פיקו"נ של התינוק, הרי הוא לא עשה בשביל הצלה. אך יש לחלק, כי במקרה של ההפלאה הרי המעשה הוא מעשה עבירה אלא שיש כאן צד אונס וגם צד רצון, ובזה אנו אומרים שמחשבתו הוא זה שמגדיר באם הוא מעשה אונס או רצון. אך במנחות מדובר כשהמעשה עצמו הוא גם מעשה הצלה.

עוד יש להעיר בזה משבת פ"ח ע"א שכפה עליהם הר כגיגית ולכן "מכאן מודעא רבא לאורייתא", שיכולים לטעון שלא קיבלו ברצון. אך עי' תוס' שם שבאמת כבר אמרו לפני"ז נעשה ונשמע, וא"כ הרי כבר קיבלו ברצון לפני כפיית ההר. ותירצו שהכפי"ז היתה מחשש שיחזרו בהם כשיראו האש בוער. ולכאורה קשה לפי ההפלאה שלפ"ז אין כאן מודעא רבא לאורייתא, שהרי חוץ מהכפי"ז גם קיבלו מרצון? ודוחק לומר שבאמת חזרו בהם כשראו את האש.

כן יש להעיר מהוריות ב' ע"ב בשגג שנתחלף לו שומן בחלב עיי"ש.

ועי' עבודה זרה ב ע"ב, שלע"ל יבואו האומות ויבקשו שכר. ומלכות רומי תטעון לפני הקב"ה שעשו דרכים וגשרים כדי שעם ישראל יוכלו לעסוק בתו"מ. והקב"ה יענה להם: שוטים, כל מה שעשיתם לטובתכם עשיתם. ובחי' הגרי"ז ועבודת עבודה שם הקשו הרי הם שקרנים בזה שאומרים שעשו הכל בשביל ישראל, ולמה קראם שוטים? ומתרצים שהאמת היא שהכל בשביל ישראל ובשביל התורה כמבואר על

פסוק בראשית ברא. אלא שהם לא כיוונו לזה, רק עשו הכל לטובת עצמם. ולכן לא קראם שקרנים, כי האמת כדבריהם. עכ"ד. אך עדיין אינו מיושב, כי סוכ"ס אמאי קראם שוטים? וכי איזה שטות הוא זה? הרי רמאים שמרמים את הקב"ה שכאילו מגיע להם שכר על מעשיהם. אך להנ"ל י"ל שהרומיים טוענים שאעפ"י שכוונתם היתה לטובתם, אך כיון שגם בלי כוונתם היתה בזה כוונה אלוקית בשביל ישראל א"כ הרי כוונתם לא נחשב לכלום, וממילא מגיע להם שכר כי לפי האמת הרי הכל בשביל ישראל. אבל זאת היא טענת שטות, ממ"נ אם נפרש מעשיהם לפי כוונה העליונה שהכל בשביל ישראל, הרי לא מגיע להם שכר כי המעשה אינו קשור להם. ואם נאמר שהמעשה יתייחס להם, הרי זה נחשב למעשה שלהם רק מצד כוונתם וכוונתם לא היתה בשביל ישראל.

ועי' גליוני הש"ס ב"ב ד' ע"ב מירושלמי בכתובות פ"ה ה"ח דאשה מורדת בבעלה ואח"כ נעשה נדה, פוחתת כתובה גם בימי הנדה. ומזה למד שם שאם מישהוא בטל מלימוד התורה בזמן שזמנו פנוי ואפשר לו ללמוד, הרי הוא חייב גם על הזמן שאינו פנוי שהרי גם כשאינו פנוי הסיבה שאינו לומד אינו בגלל חסרון הפנאי.

אך שם בירושלמי הטעם שמרדה לפני שנעשית נדה ולכן מצטער יותר בימי נדתה כי אין לו פת בסלו. אך באמת אפי' שהיא מצערה אותו בימי נידתה, הרי היא אונס.

(עי' קובץ הערות סי' מ"ט מ"ש בענין ידיעה ובחירה עפ"י הנ"ל.)

והביא ראי' מסוטה ט' ע"ב בשמשון, כי אזיל בתר ישרותי'. וכן מציין בשיחה שם.)

נחזור לדברי הרמב"ם בה' תשובה שמביא הענין דבחירה חפשית בה' תשובה דווקא. דלכאורה הרי זה שייך לה' יסודי התורה? ומבאר הרבי בכמה מקומות שהשייכות של הענין דבחירה חפשית עם ענין התשובה הוא כי כל ענין התשובה שייך דווקא מצד עצם הנפש שקשורה בהקב"ה באופן עצמי. ואין בכח שום גורם מבחוץ לשלוט עליו לנתק את הקשר העצמי הזה, אפי' לא מעשה עבירה. והוא הוא ענין בחירה חפשית ששום דבר אינו יכול לכופו לבחור במה שאינו רוצה. שהאדם הוא חפשי לגמרי לבחור בטוב. וזה קשור עם עצם הנפש.

ועפ"יז אולי י"ל שכל הענין המובא ברמב"ם בנוגע להמצריים שבחרו ברע ונענשו ע"ז, הגם שכבר נגזר מן השמיים שישעבדו בבנ"י. כי הכח של בחירה חפשית מתבטא בזה שגם שיש הכרח ע"ז מלמעלה, מ"מ כיון שהאדם בוחר במעשיו מרצונו, הרי זה

נחשב למעשה שלו והוא בעה"ב על מעשיו, ולכן חייב עליו. ועי' בלקו"ש חי"ח פ' בלק שמצד הכח דבחירה חפשית יש לישראל כח ושליטה להעביר חיות מצד הקדושה לצד הקליפה.



## דעת רבינו בגדר של אל יבזבו יותר מחומש במצות צדקה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בשו"ע יו"ד סי' רמט סעיף א', שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים כו' הגה ואל יבזבו אדם יותר מחומש שלא יצטרך לבריות כו'

פשטות דברי הרמ"א מוכיחין שהוא סובר שמה שאמר רבי אילא במסכת ערכין כ"ח ע"א שבאושא התקינו שהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, הולכת גם על מצות צדקה.

רבינו זי"ע (הובא בספר שערי הלכה ומנהג חלק יורה דעה דף רנד) סובר שדעת הרמב"ם שבמצות צדקה גדר המצוה הוא שהנתינה הוא לצורך המקבל ולצורך מילוי "די מחסורו" של העני, וכלשון הרמב"ם ברפ"ז מהלכות מתנות עניים "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעניים" עכ"ל

ומביא דברי שאילת יעב"ץ סו"ס ג' דמפשטות לשון הרמב"ם מובן דבידו משגת אין בזה כלל הגבלות דמעשר וחומש וצריך ליתן להעני כדי צרכו גם אם הוא יותר מחומש .

וכותב דלכאורה ממה שכותב אדמו"ר הזקן באגרת התשובה פרק ג"א אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש" מוכח דהדין של "אל יבזבו" הוא גם בצדקה, וזה דלא כהרמב"ם בפהמ"ש ריש מס' פאה דס"ל שמצד מידת החסידות יש לתת יותר מחומש.

ולכן מציע שגם רבינו הזקן יסבר כהרמב"ם במקרה שבא העני ושואל די מחסורו, שהרי באגרת התשובה ובאגרת הקודש מדובר לא שהעני בא כו"י כי אם שהנותן

משתדל להרבות בצדקה שאז חוששין שלא יבזבז יותר מחומש לולא הצורך לתיקון נפשו.

נמצא לפי הרבי יש שלש שיטות:

(א) דעת הרמב"ם דבמצות צדקה לעני אם ידו משגת אין שום הגבלות ומותר להתנהג במידת חסידות וליתן יותר מחומש

(ב) דעת הרמ"א שאפילו בידו משגת אסור ליתן יותר מחומש (אם לא במקום שיש ענין של פיקוח נפש, כמובן ופשוט), ועיין באגרות משה חלק יורה דעה שנקט פשוטו כהרמ"א שלא ליתן יותר מחומש אם לא במקום פיקוח נפש.

(ג) דעת רבינו הזקן שאם אין עני בא לבקש צדקה כי אם שהנותן רוצה ליתן צדקה אז אסור ליתן יותר מחומש אלא אם הוא עושה זה משום שהוא מבקש תיקון לנפשו אבל במקום שהעני מבקש צדקה אז מותר ליתן לו יותר מחומש למלא חסרונו.

מה שצריך ברור בזה הוא שידוע שבדרך כלל פוסק רבינו הזקן בשו"ע כדעת הרמ"א ומדוע נקט רבינו הזקן כאן דרך אחרת.

ונראה לומר שדעת רבינו הזקן שעיקר מצות צדקה הוא לתת להעני "כי פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) דהיינו שעיקר המצוה הוא למלאות חסרונו של העני, אם נאמר כהרמ"א שאסור ליתן יותר מחומש משום תקנת אושא נמצא שחז"ל נטלו מהנותן האפשריות לעשות המצוה של צדקה במילואו.

ואף שיש לנו כלל "שהעמידו דבריהם בשב ואל תעשה" וע"כ הפקיעו המצוה של שופר ושל לולב כשחל שבת ביום טוב, כל זה היה בתחילת בית השני אבל תקנת אושא היה אחרי חורבן בית שני ואיפה מצינו שבעידן כזה יפקיעו חז"ל האפשריות לעשות מצוה (שהוא מדאורייתא)?

וע"כ נטה רבינו הזקן מן הפסק של הרמ"א ופסק שבמקום שהעני מבקש צדקה אז מותר לעשות כמידת החסידות ולתת יותר מחומש למלאות חסרונו ועל ידי זה לקיים המצוה במילואו.



## לשיטתייהו דשמואל ורבי יוחנן בפירוש הכתובים\*

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בשיבה

המפורסמות אינן צריכות ראייה, אשר תורת רבינו אין לה שיעור, והחידושים המבוארים בה עושים גידולין ופירי פירות, עד שלפעמים על פי נקודה המובאת בהערה ובדרך אגב - מתבארות תילי תילין של סוגיות.

על אחת כמה וכמה נכונים הדברים לגבי ביאורי רבינו באופן ד'לישטתייהו' - שזירת מחלוקות רבות של אותם מארי פלוגתא לכדי מחלוקת אחת ארוכה בעלת תוכן אחד - ובפרט כאשר כ"ק אדמו"ר מציינ בפירוש שיש לבאר עוד מחלוקות על פי שורש מסוים.

להלן נביא דוגמא אחת מיני רבות, על מחלוקת נוספת שמתבארת בהמשך ל'שיטתייהו' שכזה, ובאופן ש - אגב אורחא - מתרץ קושיא נכבדה.

### א.

כתב הרמב"ם<sup>15</sup>: הבן מן הכותית אינו בנו שנאמר "כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלהיות אחרי ה'.

ועד"ז כתב במקו"א<sup>16</sup>: שזרע הבא מן השפחה עבדים והבא מן הכותית כותי וכאילו אינם . . ובגויה הוא אומר "כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלחשב בקהל.

הפסוק שמביא הרמב"ם נאמר כהמשך לאיסור חתנות בגוים<sup>17</sup>: "ולא תתחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך: כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלקים אחרים וחרה אך ה' בכם והשמידך מהר".

(\* לע"נ הילדה היקרה, חיילת בצבאות ה', לאה רוזא ז"ל פרידמן. יארצייט כ"ט טבת.

15) הל' איסורי ביאה פי"ב ה"ז. בהשגחה פרטית - משיעור הרמב"ם דש"ק זה.

16) הל' יבום וחליצה פ"א ה"ד.

17) דברים ז, ג-ד.

ומקור הלימוד הוא מסוגיות הגמרא בקידושין ס"ח:18 וביבמות י"ז. וז"ל הגמ':

ולדה כמותה מנלן? אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי (כ"ה בקידושין שם, אך ביבמות י"ז איתא "כי אמריתה קמי דשמואל אמר לי") דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה (וביבמות י"ז. לא מובא הלימוד מהכתוב).

בפירוש הלימוד מהפסוק ד"כי יסיר" מצינו כמה פירושים:

רש"י<sup>19</sup> מפרש וז"ל: "מדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך דנשמע מיניה דקפיד נמי קרא בבתו לא תיקח לבנך משום כי תסיר את הבן הנולד לה מבנך אלמא בן העובדת כוכבים אינו קרוי בנך אלא בנה". כלומר שלפירושו הפסוק "כי יסיר" מדבר על המקרה של "בתך לא תתן לבנו" שבראש הפסוק הקודם.

לעומת זאת בתוס'<sup>20</sup> הביאו פירוש ר"ת (בפירושו השני) וז"ל: "עוד פר"ת דכי יסיר קאי אבתו לא תקח לבנך כדמפרש (= כפי שכבר פירש ר"ת בפירושו הראשון ש) אחותן קאי וה"ק כי יסיר החותן את בנך מאחרי שאין הזרע הבא מהן מתייחס אחר בנך אלא אחר העובדת כוכבים והיינו דאמר ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך והיא הסרה דקאמר קרא".

מלשון הרמב"ם מוכח בביורר שלומד כר"ת, שהרי כתב "ובגויה הוא אומר "כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלחשב בקהל". אמנם התוס' שם ממשיך: ופי' זה קשה לר"י דכי יסיר משמע דמיירי בהסרת יראת שמים כדדרשינן כי יסיר לרבות כל המסירים ומתרגמינן ארי יטעון ית בנך מבתר דחלתי (ומסיים תוס'): לכך נראה כפר"ת ראשון שפיר.

וא"כ צריך ביאור, כיצד יתרץ הרמב"ם קושיית הר"י, ד"כי יסיר" משמע על הסרת יראת שמים ולא 'מסיר אותו מלחשב בקהל'?

18) וכן בסוגיא (לעניינים הנוגעים אלינו - כמותה ממש) דיבמות כ"ג.

19) קידושין שם ד"ה ואין.

20) קידושין שם ד"ה בנך.

## ב.

על הלכה זו ברמב"ם מקשה הלחם משנה<sup>21</sup>:

בהמשך הסוגיא בקידושין מבואר שהלימוד מכי יסיר מתאים רק לר"ש דדריש טעמא דקרא, כיוון שהפסוק מצ"ע מדבר רק על ז' אומות ורק מהוספת הטעם "כי יסיר" לומדים לשאר אומות ג"כ (כפי שהובא בתוס': כי יסיר לרבות כל המסירים), אמנם רק לר"ש אפשר ללמוד מהטעם לימוד בפ"ע, דאילו לחולקים עליו הטעם נכתב בתורה כדי שנדע הטעם (דלולא זאת לא היינו "דורשים טעמא דקרא").

ולפי"ז מקשה הלח"מ, הרמב"ם שפוסק<sup>22</sup> דלא כר"ש (לגבי "לא תחבול בגד אלמנה") נותר לכאן בלי לימוד לשאר אומות, וגם אינו יכול ללמוד כלימודים אחרים שהובאו בגמ' (לשיטת רבנן בקידושין שם מהפסוק "כי תהיינה לאיש") לפי שגם הם אינם מתאימים לפסק הרמב"ם במקו"א (עיין בלח"מ).

ובספר לבוש מרדכי<sup>23</sup> (להג"ר משה מרדכי עפשטיין) תירץ בטוב טעם, דלפי פסק הרמב"ם שפיר הלימוד מתאים גם לחולקים על ר"ש ולא דורשים טעמא דקרא, ולהלן נקודת הדברים<sup>24</sup>:

דין הנולד עצמו - ומתריך עפ"י יסוד זה קושיות רבות (בחלק מאות א', ובאותיות ב-ד).

ובאות ה' מגיע לבאר קושיית הלח"מ:

לכאורה קשה בלאו הכי על פירוש הרמב"ם, שהרי לשיטתו אין "כי יסיר" טעם אלא הודעה (התורה מודיעה: 'הנותן את בנו לבת עכו"ם הרי הוא מסיר בזה את נכדו מהקהל') ולפיכך אפילו לר"ש הפסוק אינו מיותר - ולמה תלתה הגמ' לימוד זה במחלוקת אי דרשינן טעמא דקרא?

(21) הל' מלווה ולווה פ"ג ה"א.

(22) הל' מלווה ולווה שם.

(23) יבמות סימן ט"ז.

(24) בקיצור, לשלימות הדברים יש לעיין בפנים הספר (אותיות א' וה').

גם קשה לפירוש הרמב"ם, מהו האיסור ליתן בתך לבן עכו"ם, הרי שם לא מסיר הבן מהקהל, ומוכח מזה לכאור' שההסרה היא הסרת יראת שמים והסתה לעבודה זרה?

ועל כרחנו לומר שהסוגיא בקידושין<sup>25</sup> שתולה את הלימוד במחלוקת ר"ש ורבנן אכן לומדת כפירש"י ש"כי יסיר" הוא טעם (אסור לתת בתו לבן עכו"ם לפי שיסיר את בנך מאחרי').

ואם כן, יש לפרש דזהו רק לפי רבי יוחנן שהוא בעל המימרא בקידושין, אך לשמואל שהוא בעל המימרא ביבמות אכן הלימוד הוא כפירוש הרמב"ם דהוי הודעה.

ולפי זה חלוק הלימוד מ"כי יסיר" בין שמואל (יבמות) ורבי יוחנן (קידושין):

לרבי יוחנן הפסוק מלמדנו (רק) לגבי דין היחס דאב להנולד, דאינו נחשב בנו, אך הנולד עצמו שפיר נחשב ישראל - כדמוכח (כנ"ל קושיא הב') מהא דחיישין להסרת יראת שמים שלו, ואם עכו"ם הוא מה אכפת לך? - והלכך הטעם לאיסור (הן בבתך והן בבנך) הוא מה שהנולד היהודי יסור לע"ז.

ואילו לשמואל הפסוק הרי מודיע שעל ידי החיתון יסור הבן מלחשב בקהל, היינו ש(לא רק שאינו מתייחס אחר האב, כי אם גם) הוא עצמו נחשב כגוי<sup>26</sup>. [וכפי שמוכיח דלשמואל הנולד מכותית הוי גוי, ולרבי יוחנן הוי ממזר - יהודי<sup>27</sup>].

לפי זה, רק לפי רבי יוחנן שהאיסור הוא מצד הסרה לעבודה זרה שואלת הגמ' דהלימוד מספיק רק לז' אומות שהם עובדי עבודה זרה, משא"כ שאר אומות שרק 'שומרים מנהג אבותיהם', ומתרצת דהלימוד הוא מהיתור ומתאים רק לר"ש.

אך לפי שמואל שהאיסור שבפסוק "כי יסיר"<sup>28</sup> הוא מצד הסרת הבן מקהל ה' - אין שום הוה אמינא לחלק בין ז' אומות לשאר אומות, והלימוד הוא אכן לכל האומות

(25) וכמו"כ ביבמות כ"ג.

(26) וזהו הטעם דאסור לתת בן לבת עכו"ם.

ואכן האיסור לתת בת לבן עכו"ם הוא (כרבי יוחנן) משום הסתה לע"ז, אך לא זה מה שנאמר בכתוב "כי יסיר", ולכן אין חילוק בין ז' אומות והשאר בנוגע ללימוד מפסוק זה, כדלקמן בפנים.

(27) ראה מקורו לקמן סעיף ה' ובהערה 21.

והמבואר שם הוא יסודו של הלבוש מרדכי לחילוק הנ"ל בין רבי יוחנן ושמואל.

(28) ראה הערה 12.

אליבא דכולי עלמא - הן לר"ש והן לחולקים עליו<sup>29</sup>. והרמב"ם הרי פוסק בהלכה זו עצמה דהבן מן הגויה הוי גוי, כשמואל בסוגיא דיבמות. ומתורצת קושיית הלחם משנה.

אמנם דברי הלבוש מרדכי חסרים תבלין, דכל יסודו לחלק כך בין שמואל ורבי יוחנן הוא מחלוקתם אם הנולד מכותית הוי גוי או ממזר, אך סוף סוף יש להבין מהו שורש המחלוקת בין שמואל ורבי יוחנן, שהביאם לחלוק בפירוש הכתוב "כי יסיר" (כרש"י או כהרמב"ם), וכתוצאה מזה לחלוק בדין הנולד מן הגויה? גם יש להבין, מדוע פסק הרמב"ם דווקא כשמואל?

### ג.

בלקוטי שיחות חט"ז שיחה א' לפרשת שמות<sup>30</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות לשיטתייהו דרב ושמואל באופן פירוש כתובים - דכשיש לפרש תיבה בפסוק על פי דיוק התיבה עצמה, אך מצ"ז תוכן העניין אינו "גלאט", או לפרשה כפי שמשמע מתוכן העניין אף שמצ"ז פירוש התיבה עצמה אינו חלק כל כך - רב סובר דיש להכריע כפי דיוק התיבה, ואילו שמואל סובר דיש להכריע כפי שהוא מצד תוכן העניין, עיי"ש כו"כ דוגמאות.

בזה גופא מציין כ"ק אדמו"ר (בסעיף ב'), דמצינו 'לשיטתייהו' זה במיוחד במחלוקת שהובאו באופן ד"רב ושמואל: חד אמר . . . וחד אמר", ואשר בפשטות כשמובאת בגמ' מחלוקת בסגנון כזה, הרי ה'חד אמר' הראשון הוא זה ששמו הובא ראשון (במחלוקת אלו - רב) וה'חד אמר' השני הוא האמורא או התנא ששמו הובא שני<sup>31</sup>. כמו כן מציין כ"ק אדמו"ר בהערה 14 דככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל.

והנה, בהערה 52 מוסיף כ"ק אדמו"ר דוגמא נוספת למחלוקת שיכולה להתפרש כחלק מ'שיטתייהו' זה של רב ושמואל, וזלה"ק:

עפ"ז יש לבאר גם המחלוקת (ב"ב ג, סע"א) בהכתוב (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית הוזה האחרון מן הראשון רב ושמואל ואמרי לה ר"י ור"א חד אמר בבנין וח"א

29 שבוה מתרץ קושייתו הב' על פירוש הרמב"ם, שאכן לפירושו - הלימוד הוא מלכתחילה לכל האומות ולא רק (כבסוגיא קידושין): לפי דהוי טעם ומיותר לר"ש.

30 בהשגחה פרטית - פרשת ש"ק זה.

31 ומביא סימוכין לזה מדברי הרדב"ז הל' מע"ש פ"ו ה"ג, עיי"ש.

בשנים: "ד' בנין" הרי זה פירוש הפשוט דתיבת "גדול" דקרא. אבל מצד תוכן הכתוב "כבוד הבית הזה גו' אמר ה' צבאות וגו'" הרי "גדול" בשנים הוא ענין של כבוד (בשייכות ל"ה' צבאות") יותר מגדלות הבנין. ועפ"ז מובן מה שבחר רש"י (בחגי שם) בהדיעה רב ושמואל חד אמר כו'. עכלה"ק.

הנה לנו ד' שיטתייהו' זו אינה רק בין רב ושמואל, כי אם (לדיעה השניה - 'ואמרי לה') גם בין רבי יוחנן ורבי אלעזר, דרבי יוחנן חולק בענין זה על שמואל וס"ל דכשיש חילוק בפירוש הכתוב מצד התוכן ומצד התיבה - יש להכריע כפי דיוק התיבה.

ומעתה מתבארת מחלוקת דידן כמין חומר:

כפי שהובא לעיל, בפסוק הראשון מובא ראשית האיסור "בתך לא תתן לבנו", אחריו האיסור (ההפוך) "ובתו לא תקח לבנך", ואחריו נאמר "כי יסיר את בנך מאחרי".

הנה כי כן, הרי שמצד המשך ותוכן הכתובים, מסתבר יותר לומר שהפסוק "כי יסיר" נמשך דווקא לאיסור שנאמר ממש לפניו - נתינת הבן לבת עכו"ם - ולא על המקרה דלפני פניו - נתינת הבת לבן עכו"ם, וכפי שהוא לפירוש ר"ת והרמב"ם.

מאידך, מצד דיוק התיבה "יסיר" עצמה, משמע שמדבר בהסרת יראת שמים ולא בהסרה מקהל ה', ומצ"ז יש לפרשה ככזאת אף שלפ"ז קאי על האיסור דלפני פניו, כפי שהוא לפירוש רש"י.

וזהו הטעם שהסוגיא דקידושין שבה המ"ד הוא רבי יוחנן לומדת "כי יסיר" כפירש"י - דמכריע לפי דיוק התיבה, ואילו הסוגיא דיבמות שבה המ"ד הוא שמואל לומדת כפירוש ר"ת והרמב"ם - דמכריע לפי המשך ותוכן הכתובים, ואזדו לטעמייהו בבבא בתרא שם.

ד.

על פי ביאור זה במחלוקתם, יש לבאר מדוע פוסק הרמב"ם דווקא כשמואל, דמכריע לפי תוכן המשך הכתובים - דגם הוא קאי בזה לשיטתו בכמה מקומות:

בלקו"ש חכ"ז מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת רבי ורבנן בנוגע ל'הנודר גדול והביא קטן . . . כבש והביא איל' אי יצא (רבנן) או לא (רבי), ומבאר באריכות דמחלוקת זו תלויה

בשיטתם הכללית<sup>32</sup> (בלשון הרב - הדגשים אינם במקור) "בנוגע א לשון וואס שטייט אין דער תורה אדער בדברי חז"ל, ועד"ו בלשון בני אדם - אז לדעת רבי מיינט עס כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן; ולדעת רבנן מוז עס ניט זיין כפשטות הלשון ובכל הפרטים, אויב נאר דאס איז בהתאם צום תוכן הכללי". וממשיך לבאר דהרמב"ם פוסק כרבנן, ויוצא מזה דהולך בשיטתם שיש לפרש (בנוגע לענייננו): לשון תורה בהתאם לתוכן הכללי, ולא דווקא כפי המשתמע מ'דברים ככתבן'.

ועל פי זה מובן בפשטות, מדוע במחלוקת רבי יוחנן ושמואל פסק הרמב"ם כשמואל, דאזלינן בתר המשך ותוכן הכללי, אף דלפי זה התיבה עצמה מתפרשת באופן דחוק<sup>33</sup>.

והשתא דאתינן להכי, אזלא לה מאליה קושיית הר"י שבתוס', דאמת שפירוש הפשוט ד"כי יסיר" הוא הסרת יראת שמים, אך מצד המשך הכתובים יש לנו לדחוק פירוש זה ולפרש דקאי על הסרה מקהל ה', ככל הנ"ל<sup>34</sup>.

ה.

על כל הנ"ל ישנו דיוק נוסף, שעולה יפה אם תולים מחלוקתם כאן במחלוקת 'לשיטתיהו' הכללית:

דברי שמואל ביבמות י"ז. שם, באים בהמשך לדברי רב יהודה בשם רב אסי: "אמר רב יהודה א"ר אסי עובד כוכבים בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מעשרת השבטים הוא (שנשאו עובדות כוכבים וקסבר דעובדת כוכבים שילדה מישראל הולד

32 המבוארת בלקו"ש חי"ז שיחה ד' לפרשת ויקרא.

33 אמנם יש לחלק בין ה'שיטתיהו' דרבי ורבנן שבחלק י"ז וכ"ז, ובין ה'שיטתיהו' דרב (ועימו רבי יוחנן) ושמואל שבחלק ט"ז, אך בפשטות מסתבר שזוהי אותה המחלוקת (ועכ"פ שתי זוויות ראייה לסברא אחת).

וגם אם לאו - אין זה סתירה לכך שהרמב"ם הולך בשיטת שמואל, ורק שיותר מסתבר לומר כן בהמשך לפסיקתו כחכמים שם.

34 ולפי המבואר בפנים יוצא, דר"י שהקשה ס"ל כשיטת רב, רבי יוחנן ורבי דמכריעים לפי תוכן התיבה (ולהעיר שבתור ראייה לשיטתו מביא "משמע דמייירי בהסרת יראת שמים כדדרשינן כי יסיר לרבות כל המסירים" שהוא לשון הסוגיא בקידושין דאולא כרבי יוחנן).

ולסיכום, שיטות הראשונים בזה:

הרמב"ם פוסק כשמואל ורבנן דאזלינן בתר תוכן הכתובים (ואולי י"ל כן בר"ת עצמו - אך בפירוש הראשון הולך בשיטה האחרת).

הר"י ס"ל כרב ורבי יוחנן דאזלינן בתר דיוק התיבה.

ואילו רש"י מפרש "כי יסיר" כפי שמשמע מצד התיבה - הן ברבי יוחנן והן בשמואל.

ממזר וחוששין לקידושי ממזר. רש"י) . . א"ר יוחנן וכולן לפסול (רובן ממזרים שנטמעו עשרת השבטים בעובדות כוכבים ובניהן הרי הן כישראלים ונוהג בהן איסור ממזרות. רש"י)<sup>35</sup> ועל זה מביאה הגמ' שיטת שמואל ד'אין בנך מן העובדת כוכבים קרוי בנך ואין לחוש לממזרות בעשרת השבטים.

ובתוס'<sup>36</sup> ציינו דאף שבעל המימרא הוא רב יהודה בשם רב אסי, צריך לומר שרק משמיה דרב אסי קאמר והוא לא ס"ל כן, דהרי בפירוש אית ליה בהחולץ (יבמות מ"ה). דעובד כוכבים הבא על בת ישראל הוולד כשר (דלא כרבי יוחנן דהוולד ממזר). ולפי ביאורנו הרי זה כפתור ופרח, דהרי באותה השיחה בחלק ט"ז בהערה<sup>37</sup> 51 מבאר הרבי דמצינו בכמה מקומות שנחלקו רב יהודה ורב נחמיה בפירוש הכתובים, דרב נחמיה ס"ל להכריע כפי דיוק התיבה, ואילו רב יהודה מכריע כפי המשך ותוכן הכתובים - כשיטת שמואל לגבי (רב ו)רבי יוחנן, ומשכך רק "משמיה דרב אסי קאמר" כרבי יוחנן דהוולד ממזר וליה לא סבירא ליה.

ו.

על פי כל המבואר לעיל, יש לחדד עניין נוסף:

בגיליון א'קטו הבאתי מהחת"ס לבאר שיטת הרמב"ם, דישנו חידוש נוסף בבבא ד'היתה מעוברת<sup>38</sup> חוץ מאשר לומר "חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה", ומוציא חידוש זה מהסוגיא דחגיגה י"ד ע"ב.

והקשיתי דלפי"ז למה דחקה הגמ' שם דרב אסי ס"ל דווקא כמ"ד מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, שפיר י"ל דסבר רב אסי כמ"ד פוסל בבתה והחידוש בבבא ד'היתה מעוברת' הוא כפי שמפרש הרמב"ם?

וכתבתי לבאר דעל כרחנו מחלוקת סוגיות בזה, דרק לסוגיא דחגיגה יש לומר כחידוש הנ"ל משא"כ לסוגיא דכתובות, ולכן הסוגיא דכתובות אומרת דרב אסי

35) ומדברי רבי יוחנן אלו הוכיח הלבוש מרדכי דחולק על שמואל ככל הנ"ל, כדי לתרץ קושיית

התוס' ט"ז: ד"ה עובד.

36) שם בסוף הדיבור.

37) וכמו"כ בלקו"ש ח"ה המצוין שם.

38) במשנה כתובות י"ג.

מוכרח לסבור כמ"ד מכשיר בבתה, ואילו הסוגיא דחגיגה שפיר תאמר דרב אסי מתאים עם שני המ"ד.

ותליתי מחלוקת הסוגיות ב'שיטתייהו' זו עצמה, אי בפירוש (לשון תורה, ובנוגע לשם) - לשון חז"ל מכריעים כפי דיוק תיבה פרטית (בנידון זה - התיבות "וכהן הוא" שבמשנה שמוכחות שיש להאשה הטוענת נפק"מ לדינא לגבי עצמה) או כפי כללות תוכן הדברים (ותיבות אלו הובאו רק לחזק הטענה כדפירש"י) - דסוגיא דכתובות סברה כרבי רוב, ואילו סוגיא דחגיגה כרבנן ושמואל.

עיינ שם אריכות הפרטים.

אמנם כמובן שדוחק גדול הוא לומר שיש כאן מחלוקת סוגיות, ושלסוגיא דחגיגה מצי סבר רב אסי כמ"ד פוסל בבתה אף שלא נתפרש זה בשום מקום. אכן על פי כל המבואר לעיל, יש לומר דבאמת הן הסוגיא דחגיגה והן הסוגיא דכתובות מצד עצמן אינן חולקות וס"ל דיש ללכת אחר תוכן הכללי, ויכולות לפרש שישנו חידוש אחר בכבא ד'היתה מעוברת'.

אך בבואן לפרש דברי רב אסי, שהוא עצמו סבירא ליה כרבי, רב ורבי יוחנן דיש להכריע כפי דיוק התיבה הפרטית כדמוכח מדבריו ביבמות ט"ז: (כנ"ל), הנה בדבריו אין הן יכולות לפרש כחידוש זה, ועל כרחן לומר שלשיטתו החידוש הוא דווקא 'להכשיר בה' וס"ל דווקא כמ"ד זה<sup>39</sup>.

[ולפי זה במחלוקת הרמב"ם והגאונים שנתבארה שם, אינה מחלוקת כפי איזו סוגיא לפסוק, אלא כפי איזו שיטה דאמוראים - רב ורבי יוחנן, או שמואל<sup>40</sup>]

ויש להוסיף עוד בכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד.



39) ולהעיר, דהמ"ד מכשיר בבתה הוא רבי יוחנן, והחולק עליו הוא רבי אלעזר - אך בפשטות אין לזה שייכות לכל הנ"ל.

40) אך דוחק לומר דהגאונים הולכים בשיטת רבי נגד רבנן, ד'הלכה כרבי מחביריו, ולא מחביריו'.

## מאכל החיות בתחילת הבריאה (גליון)

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בהמשך למה ששקוט בגליונות הקודמים, אם הי' טבע החיות כבר בתחילת הבריאה לטרוף זא"ז בשביל מזונם, או שבתחילת הבריאה אכלו רק פירות הארץ, יש להעיר (בנוסף להמבואר בזה בלקו"ש ח"כ ע' 7 ואילך) גם מלקו"ש חכ"ז ע' 194 הערה 37, ע"ש.

וגם נדפס מענה קודש בגליון א'לד (מי"ב כסלו תשל"ב) בקשר לזה, ואעתיקו כאן עם פענוחים בדא"פ:

השואל במכתבו כנראה העיר על המדובר בעת ההתוועדות דמוצאי שבת בראשית (שיחות קודש תשל"ב ח"א ע' 119) אודות הנהגת החיות בעת המבול שלא טרפו זא"ז. וע"ז כתב השואל: ולענין אי אכלו בעלי חיים בשר בעלי חיים קודם המבול, מפשוטו דקרא משמע שאסור, אע"פ שרש"י אינו מביא רק לענין אדם.

כ"ק אדמו"ר עיגל המילים "מפשוטו דקרא משמע שאסור" וכ' ע"ז: !? א"כ איפה נאמר ההיתר?! ומפורש בפרש"י בראשית (א, כב) שמותר [וז"ל רש"י שם: ויברך אותם. לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה, ואף החיות הוצרכו לברכה, אלא מפני הנחש שעתידי לקללה לכך לא ברכן שלא יהא הוא בכלל. ולהעיר מלקו"ש ח"כ ע' 8 הע' 8]. וראה ג"כ קרא (ד, יד) [=הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד בארץ והיה כל מצאי יהרגני"]. פרש"י נח ז, טז [ו'יסגור ה' בעדו. הגין עליו שלא ישברוה, הקיף התיבה דובים ואריות והיו הורגים בהם...]. ובכלל אופן צ"ע פרש"י ד, כג [ "...לפי שהרג את קין ואת תובל קין בנו, שהיה למך סומא ותובל קין מושכו, וראה את קין ונדמה לו כחיה ואמר לאביו למשוך בקשת, והרגו..."].

דהיינו שמבראשית ד, יד ופרש"י נח ז, טז משמע שהי' מותר לחיות להרוג אדם. ובכלל אופן צ"ע פרש"י ד, כג, שהי' למך צד חיות, דלכל הדיעות הי' אסור קודם המבול לבני אדם לצוד חיות לאכלם.



## עיון בביאור קושיית הב"י בנוגע לנס פך השמן (גליון)

הת' חיים אלימלך וילהלם  
תלמיד בישיבה

בגליון א'ק"ח העתיק הרב א.ג.ש.ט. שי' תוכן השיחה בלקו"ש חט"ו עמ' 183 ואילך (ונכון העירו המערכת שבשיחה לא מוזכר קושיית הב"י, אמנם אעפ"כ קשה קושייתו על הביאור שבשיחה כדלקמן. ואעתיק מקודם תוכן השיחה כמו שהוא בלקו"ש): צ"ל שיש חידוש באופן הנס דחנוכה לגבי הנסים שהיו לפני"ז בנוגע לשמן, ולכן אין לומר כב' האופנים שבב"י שהיה הוספה בכמות השמן (שנתמלא הפך, או שבכל בקר נתמלאו הנרות), או שינוי באיכות השמן (שניתן בה כח לדלוק ח' ימים, ובכל יום מילאו רק שמינית מהשמן). כי כבר מצינו נסים דוגמתם לפני"ז (כמות - נס השמן דאלישע. ואיכות - נס הנרות של שרה ורבקה). ובנוסף לכך קשה על הביאורים הנ"ל: על הוספה בכמות - הרי אי"ז שמן זית (אלא שמן של נס) ועל שינוי האיכות - חסר בתן לה מדתה (שהרי בכל יום נתנו רק שמינית מהשמן כנ"ל). לכן מבאר הרבי שהנס דנרות חנוכה היה באופן של נמנע הנמנעות - שאותו שמן זית שהדליקו ביום הא' נשמר כל ח' הימים ולא נכלה (ונמצא שהדליקו שמן זית, והנרות היו מלאים כל הזמן) שנס כזה לא מצינו דוגמתו במק"א. ע"כ תוכן השיחה.

הקשה הנ"ל: הרי ב' ביאורים אלו הובאו בב"י לתרץ קושייתו המפורסמת: למה יש ח' ימי חנוכה הרי ביום הראשון לכאור' לא היה נס, שהרי היה מספיק שמן ללילה אחת. וע"פ ביאור הרבי יוקשה לאידך מהו הנס ביום השמיני הרי אז דלקו הנרות ע"פ טבע בלי נס. לכן תירץ הנ"ל ע"פ משנ"ת בהתוועדות ליל שמח"ת תשמ"ב 41: דאף שלכאור' נראה שזוהו ירידה שאחרי נס במשך ח' ימים חזרו לטבע, הנה באמת אינו ירידה כי הכונה הוא שהקב"ה רוצה שנשתמש בטבע כדי לבררו דוקא, ולכן אף שאין מניעה מצד הקב"ה להמשיך הנס, מ"מ הפסיק הנס כשהגיע הזמן שיכלו להביא שמן זית חדש כדי שנשתמש בטבע. ועפ"ז חידש הנ"ל שי"ל דגם ביום הח' היה הנס הנ"ל שהשמן לא נכלה, כדי להראות שאין מניעה מצד הקב"ה להמשיך הנס, ומ"מ רוצה בטבע. ע"כ.

ולא הבנתי מנ"ל לחדש דבר כזה שכדי להראות כנ"ל המשיך הנס ביום הח'. הרי בפשטות הכונה בהתוועדויות שם הוא רק לומר לנו המציאות כמו שהוא לאמיתתה מצד הקב"ה. ולא כתוב שהקב"ה הראה לבנ"י כך ע"י המשך הנס (במופת הנ"ל) ביום

הח'. ועוד קשה שעפ"ז נצטרך לחדש נס נוסף שבסוף זמן הדלקת נרות דיום הח' נכלה כל השמן במהירות גדולה שלא ע"פ טבע.

ואולי אפשר לתרץ באו"א. והוא, הרי גם השמן להדליק בו (ע"פ טבע) בשביל לילה אחת הגיע ע"י נס, ובנדו"ד היינו הנס שהשמן לא נכלה בימים שלפנ"ז ועי"ז היה שייך להדליק בלילה הח', עם שמן זית כפשוטו ובנרות מלאים כמודגש בשיחה. ואף שנס זה לא קרה ביום הח' עצמו, אלא ביום ז' ובימים שלפנ"ז, מ"מ אפ"ל שכיון שכ"ז היה בשביל הדלקת ליל השמיני חשיב ג"כ כנס דיום השמיני. וע"ד הפי' של המאירי 42 שיום הראשון הוא "על הגאולה, ועל הודאת מצציאת הפך" ונתבאר בלקו"ש ח"ל (ע' 205) שהמאירי אזיל לשיטתו שנצחון המלחמה היה ביום כ"ד ולכן לא מספיק לכתוב "על הגאולה", דא"כ היו קובעים היו"ט בכ"ד, ולכך מוסיף שהטעם ליום ראשון דחנוכה הוא גם מצד נס מצציאת הפך (הקשורה עם הדלקת המנורה דליל כ"ה). הא קחזינן שאף שמציאת הפך היה ביום כ"ד, מ"מ כיון שזהו בשביל הדלקת המנורה דליל כ"ה ה"ז טעם לקבוע יום כ"ה כיו"ט. (אף שכנ"ל – קו' הב"י – לכאור' דלק ע"פ טבע יום א', הרי הגיע ע"י נס-מצציאת פך השמן שהיה לפנ"ז, אבל בשבילו כנ"ל)<sup>43</sup>.

ולהעיר גם מסה"מ מלוקט ח"ד (ע' ק"ד הע' 42) (בקשר לא' משאר הביאורים באופן נס השמן דחנוכה) שכבר ביום הראשון נכלל הנס של שאר ההימים. ועצ"ע.



## חסידות

### "יהודה אתה יודוך אחיך"

הרב חנני' יוסף אייזנבך  
בעמ"ח ספרי "מוחנה יוסף"

א

במאמר ד"ה "יהודה אתה יודוך אחיך" תשל"ח, המבוסס על מאמר בד"ה זה ב"תורה אור", מבאר ש"אחיך" הם ראובן שמעון ולוי, שהם הגורמים ומביאים לבחינת

(42) שבת כא, ב.

(43) הערת המערכת: וראה בגליון כ"ו ע' י' שכ"כ המערכת.

ההודאה של יהודה, כי ראובן הוא בחינת "ראיה", אהבה, פרשה ראשונה של קריאת שמע "ואהבת"; שמעון "שמיעה" פרשת והי' אם שמוע, ולוי "תורה" אמת ויציב כו' הדבר הזה, וכל אלו הם הקדמה ומביאים לעבודת הביטול של תפילת שמונה עשרה שהוא בחינת "יהודה". עיין שם (ובד"ה זה שנת פר"ת) בארוכה ובפרטות.

והנה על פי דברי קודש אלו, מתבארים באופן מופלא, דברי המדרש רבה בפר' ויגש (פרשה צד, ד) וז"ל: "ויגש אליו יהודה וגו', כתיב (משלי כה) מים עמוקים עצה בלב איש וגו', לבאר עמוקה מלאה צונן והיו מימיה צוננין ויפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה, בא אחד וקשר חבל בחבל ונימה בנימה ומשיחה במשיחה, ודלה הימנה ושתה, התחילו הכל דולין הימנה ושותים, כך לא זו יהודה משיב ליוסף דבר על דבר עד שעמד על לבו". וב"מתנות כהונה" ש"נימה" הוא חוט, ו"משיחה" גם הוא חבל דק וכו'.

והנה זה שיהודה, ספירת המלכות, נמשל לחבל ודלי, פשוט ומתאים עם ענינה שהמלכות כונסת ומאספת את הספירות שלפניה [ומשפיע אותן למטה ממנה, מלכות דאצילות נעשית כתר לבריאה וכיו"ב]. כמבואר בריש המשך רנ"ט שזוהו שאמר דוד מלך ע"ה על עצמו, ספירת המלכות, "כוס ישועות אשא", שתכונתו וענינו של הכוס ששופכים בו את המשקה והאדם שותה הימנו. וזה הוא ענין הבאר הדלי והחבל. וזה הוא ענינו של יהודה, כפשוט.

## ב

ובוא וראה מה שכתב בסה"ק "לקוטי שיחות" חלק כ"א (תשא ד) על הפסוק (שמות לד, יא): "הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני והחתי והפריזי והחוי והיבوسی" וברש"י: "שש אומות יש כאן, כי הגרגשי עמד ופנה מפניהם" – היינו על פי "הידוע" שז' אומות הם כנגד ז' מדות, והגרגשי הוא כנגד מלכות דקליפה, דלית לה מגרמה כלום ורק מקבלת מט' המדות שלפניה, וממילא כאשר הן מתבטלות מתבטלת אף היא עיין שם.

ובספר "קהלת יעקב" לבעל מלוא הרועים זי"ע, מבאר כל אחת מהאומות בערך חוי חתי אמורי וכו' איך היא מסמלת את המדות שכנגדה היא מכוונת, והוא ע"פ תורת הבעש"ט הק' זי"ע, הובאה בספר "דברי אמת" להחווה הק' מלובלין זי"ע פר' לך ופר' אמור, ששבע האומות הן כנגד שבע המדות הרעות דקליפה עי"ש בארוכה. וב"קהלת יעקב" בערך "גרגשי" (שצויין בהערה ב"לקוטי שיחות" שם בשם מאמר "החלצו" רנ"ט שצייין לו), כתב בזה: "וקבלתי ממורי החסיד מהר"י סגל (הוא החווה מלובלין)

דגרגשי הוא בחינת מלכות דקליפה, ועל כן אמרו רז"ל "גרגשי פנה מאליו", והענין כי כאשר מתקנים הז' מדות אזי מדת מלכות ממילא מתתקנת כי היא כללות ו' הקודמין ולית לה מגרמה כלום".

גם ב"בני יששכר" (מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ד' אות מ"ט) כתב כן והוסיף בהם דברים: "וקבלתי מפה קדוש אדומ"ו הרב הקדוש מו"ה יעקב יצחק זצוק"ל מ"כ בלובלין, דבעבור זה הגרגש"י עמד ופנה מפני ישראל, כי אלו הז' עממין הם נגד חג"ת נהי"ם דסט"א, והגרגש"י הוא בחינת המלכות דסט"א, והוא מלשון "ריש גרגותא מן שמיא מוקמי ליה", והנה להיותו בחינת מלכות עמד ופנה מפני ישראל, כי נפל מורא מלכות דקדושה, ע"כ דברי קדשו".

## ג

ומכבר כתבתי בזה, ש"ריש גרגותא מן שמיא מוקמי ליה", שלדברי החוזה מלובלין (כנ"ל בשם הבעש"ט הק') הוא ענין "הגרגשי", הרי הוא מרומו בפירוש רש"י על מאמר חז"ל זה בברכות נ"ח ע"א; "ריש גרגותא, בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן" (ועיין גם ברש"י גטין נ"ו ע"ב), שהרי זהו ענין המלכות, לדלות מים מן החפירות והבארות כדי להשקות.

## ד

ומעתה הרי פשוט הדמיון שנתנו במדרש רבה ליהודה (שהוא ספירת המלכות) "לבאר עמוקה מלאה צונן והיו מימיה צוננן ויפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה, בא אחד וקשר חבל בחבל ונימה בנימה ומשיחה במשיחה, ודלה הימנה ושתה, התחילו הכל דולין הימנה ושותים".

אך לכאורה לא נתבארו עדיין פרטי המשל: שקשר "חבל בחבל ונימה בנימה ומשיחה במשיחה", שלשה מיני חוט, ולמה לא לכתוב בפשטות שלקח חבל ודלי וכו', וצריך לומר שאף זה הוא מחכמת אותו "אחד", שבאמת לא היה לו חוט או חבל אחד לשלשל בו הדלי לבאר, אלא בחכמתו קשר שלשה חוטים שונים יחד, והם הם, שאיפשרו לו לדלות מן הבאר את המים הצוננים והיפים, כדי להשקותם לרבים או להראות לאחרים שאף הם יוכלו לדלות. פירוש הדברים שללא כל אחד משלשת החוטים השונים זה מזה לא היתה שום אפשרות לשלשל הדלי לבאר ולשאוב ממנו מים.

אשר לפי המבואר במאמר הנ"ל, הרי עולה הדבר כמיין חומר, שאכן אי אפשר לבחינת יהודה, אלא על ידי שלשת הבחינות שקדמו לו, המרומזות בראובן שמעון ולוי, ולכאורה לכך ממש נתכוון המדרש הנ"ל.

ועי' במאמרי אדמו"ר האמצעי (בראשית ע' תק"ז): "וזהו ענין שמונה עשרה שאחר ג' פרשיות דקריאת שמע ואמת ויציב דוקא, כי גם אם לא שהקדימו בפסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע וכו' לא היו יכולים להתחיל בשמונה עשרה בלבד כו' והעיקר הוא בג' מדריגות הנ"ל ראובן שמעון לוי, והן ב' פרשיות ואמת ויציב, אין יכולין לעמוד בשמונה עשרה כו' עי"ש,

## ה

והנה קצת יש להעיר מלשון אדמו"ר האמצעי בסידור ריש שער התפילה: "וזהו ענין כללות התפילה כולה שהוא ביאור הק"ש להתגלות הוי' כו' עי"ש, ולשון זה שימש להגה"ק מקוויגלוב זצ"ל הי"ד יסוד, שתפילתד שמונה עשרה הוא "ביאור לקריאת שמע" עיין בדבריו באיזהו מקומן, וצריך לומר כמובן שאין אחד סותר את השני, ועי' במאמר יהודה אתה לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע פר"ת, שכתב בתוך הדברים: "והגם דקריאת שמע הוא דאורייתא ותפילה דרבנן, מכל מקום הביטול דשמונה עשרה הוא למעלה יותר מהביטול דקריאת שמע" עי"ש, והרבה יש לדבר בזה וגם מבחינת ההלכה כמו שהעיר לנו הגאון ה"אריך צבי" ז"ל ואכ"מ.



## ג' מדריגות בכחות הנפש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה וספרתם תרס"ו בהמשך תרס"ו בתחילתו מבאר ענין ע"ס הגנוזות דא"ק שהם כמשל הכחות הכלולים בנפש, ומאריך במשל כחות הכלולים, ומביא בתחילה שהכחות הגלויים הם מורגשים, ומביא דוגמא לזה מכח החכמה וכח הבינה שהאדם מרגיש מהותם, אך למעלה מזה הם כחות הנעלמים כמו למשל כח המשכיל, וממשיך אחר כך שלמעלה מזה הם הכחות הכלולים בנפש שהם למעלה גם מכחות הנעלמים.

וכשמאריך בביאור המדריגה הממוצעת דכחות הנעלמים מסביר ענינם באריכות וז"ל: "הכחות אלו כמו שהן בהעלם, וכמו בכח המשכיל, שהוא בחי' כח החכמה וכח

הבינה כו', אינם בבחי' מציאות מורגשת, שהרי אין אנו מרגישים אותן, ואין אנו יודעים איך ומה המה כו', רק אנו יודעים מציאותן ע"י הכחות הגלויים, שאנו מרגישים שכח השכל המאיר במוח ה"ה נמשך מאיזה מקור, מזה אנו יודעים שיש מקור השכל, אבל אין אנו מרגישים אותו ממש, והיינו לפי שכח השכל מופשט ממציאות שכל עדיין לכן אינו מורגש כו'. וכן המדות שלמעלה מהשכל נק' טורי חשובא כידוע, והיינו שהן בבחי' העלם כו'. ומ"מ, גם כח המשכיל מוגדר בגדר שכל, והוא רק פשוט ממציאות שכל ממש, אבל מ"מ הוא מוגדר ג"כ בגדר שכל, וכמשנ"ל (ד"ה ואברהם זקן)."

והעירני ח"א על זה שבאמצע הסברת מהות ענין כח המשכיל שהוא כח נעלם שנודעה מציאותו רק מהכחות הגלויים, מביא באמצע דוגמא ממדות שלמעלה מהשכל (בתיבות שהודגשו לעיל). ולכאורה מה הקשר לכאן ומה בא להשמיענו?

ויתר על כן, לכאורה כשם שבשכל אינו מדבר על מקור השכל שלמעלה ממדריגת הרצון אלא על כח השכל במקורו בכח המשכיל, לכאורה גם במדות זה שהם בהעלם במקורם אינו נוגע שזהו למעלה מן השכל.

ומשמע שכוונתו לשלול הדוגמא לזה ממדות הכלולות בשכל, דבהיותן כלולות בשכל יש בהם איזו מציאות של רגש שבשכל, משא"כ המדות כפי שהן למעלה מן השכל הן בהעלם לגמרי. וצ"ב מה נוגע כאן במאמר זה להביא דוגמא זו.



## נגלה

### בסוגיית תלוליות

**הרב אליהו נתן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (כתובות כ, ב) "תנן התם: התלוליות הקרובות, בין לעיר ובין לדרך, אחד חדשות ואחד ישנות טמאות. הרחוקות, חדשות טהורות, ישנות טמאות".

ומפרש רש"י: "התלוליות - תילי קרקע ודרך בני אדם לקבור בתל משום דאין בני אדם מטין מן הדרך לעבור עליו. ועיר ודרך לקמן מפרש להו. אחד חדשות - שאין זמן

רחוק שלא היה כאן תל דאיכא למימר כיון דחדשה היא אם איתא שנקבר שם מת מדכר דכיר ליה, אפ"ה טמאות מספק, דכיון דסמוכה לעיר איכא למימר אשה יחידה הלכה וקברה שם נפל שלה. הרחוקות - דאין אשה יחידה הולכת שם. חדשות טהורות - דאם איתא דנקבר ביה הווי ידעי ליה. ישנות טמאות - שכבר נשתכח הדבר מן היודעים".

וממשיכה הגמרא (אחרי דיון מה נחשב 'קרוב' ו'רחוק', ומה נחשב 'חדש' ו'ישן'): "מאי עיר ומאי דרך, אילימא עיר עיר ממש, דרך דרך ממש, מספיקא מי מחזקינן טומאה, והאמר ריש לקיש עילה מצאו וטהרו ארץ ישראל (עלילה בעלמא מצאו חכמים והחזיקו בה לתלות עליה ולטהר את ארץ ישראל.. אלמא מספיקא לא מחזקינן טומאה בקרקעה של ארץ ישראל - רש"י). א"ר זירא, עיר - עיר הסמוכה לבית הקברות, ודרך - דרך בית הקברות".

וממשיכה הגמרא: "בשלמא דרך בית הקברות, דזמנין דמתרמי בין השמשות ומקרו קברו בתל, אלא עיר הסמוכה לבית הקברות, כולהי לבית הקברות אזלי? אמר רבי חנינא מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן ומוכי שחיין זרועותיהם, עד חמשים אמה אזלא איהי לחודה, טפי דברא איניש בהדה ולבית הקברות אזלא, הלכך טומאה בארץ ישראל לא מחזקינן". ע"כ תוכן דברי הגמרא הנוגעים לענינו.

והנה זה שרש"י פירש בתחלת הסוגיא דהחשש בקרובות חדשות (אע"פ דליתא קלא שנקבר שם מת) הוה משום ד"איכא למימר אשה יחידה הלכה וקברה שם נפל שלה", "מגיע" לכאורה מדברי רבי חנינא בהמשך הסוגיא "מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן כו". ועד"ז מה שפירש דברחוקות "אין אשה יחידה הולכת שם כו", מגיע מדברי ר"ח בהמשך שם "עד חמשים אמה אזלא איהי לחודה, טפי דברא איניש בהדה כו".

וצ"ע לכאורה מדוע כותב רש"י כ"ז כבר בתחלת הגמרא לפני שהגמרא מגיע לזה בתירוצו של ר"ח, ודלא כדברי רש"י עצמו לגבי 'עיר ודרך', שכתב "ועיר ודרך לקמן מפרש להו", בלי לפרשם שם ברישא?!

ב. ולכאורה נראה דסב"ל לרש"י שצריכים להסברה זו בשביל להבין עצם דברי המשנה גם לפני השקו"ט של הגמרא. והיינו שדברים אלו כבר הבינה הגמרא כבר בשלב זה בהתחלה.

ביאור הדבר: המשנה הרי מחלקת בין ישנות לחדשות לענין קרובות ורחוקות (דבישנות טמאות בכל ענין, ואילו בחדשות רק הקרובות טמאות), והגמרא לא הקשה

על חילוקים אלו שום דבר, וע"כ להגמרא כבר הבינה היסוד והסברא לחילוקים אלו. וזהו מה שרש"י מסביר מיד דבחדשות רחוקות אי הוה נקבר שם היינו צריכים לשמוע מזה, ואילו בקרובות (ועד"ז בישנות בכל מקרה), לאו דוקא שהיינו יודעים מזה.

אלא דלפ"ז יוקשה לאידך גיסא; אחרי שכבר ברישא ידעו מכ"ז, אז מה נתחדש בדברי ר"ח בהמשך? והיינו, בקיצור, מה הי' הבנת הענין בקס"ד לפני חידושו של ר"ח, ומה נתחדש בדבריו?

אמנם כד דייקת בגמרא הרי בדברי ר"ח נתחדשו כמה פרטים שרש"י לא הזכירם; ברישא;

(א) בנוסף לזה דנשים קוברין את נפליהן שהזכירו רש"י, הוסיף ר"ח "ומוכי שחין ורועותיהם" (ולהוסיף, דאין זה הוספה גרידא, אלא לכאורה לפי הוספה זו אינה מובן כ"כ ההבדל בין קרובות לרחוקות, דמי אומר שגם מוכי שחין לא הולכים לרחוקה יותר לבד, כמו בנשים. וכמובן כבר דנו בזה מפרשים).

(ב) בנוסף לזה דברחוקות "אין אשה יחידה הולכת שם", ושלכן "חדשות טהורות – דאם איתא דנקבר ביה הווי ידעי לי" (לשון רש"י כנ"ל), הוסיף ר"ח "דברא איניש בהדה ולבית הקברות אזלא", והיינו דאחרי שלא שמענו שנקבר שם אדם צריכים לומר שקברה בביה"ק!

(והנה התוספות מקשים מדברי הגמרא הללו על דברי רש"י דברחוקות טהורות משום דליתא קול, ומוכיחים שהטעם הוא דברחוקות לא קוברים בכלל אלא הולכים לביה"ק (בלי שייכות לקול כלל). אמנם ברא"ה ועוד מבארים דעת רש"י, דברחוקות מכיין דליתא לקול, לכן תולין דלביה"ק אזלא. אבל בכל אופן ניתוסף פרט זה רק בדברי ר"ח).

והיוצא מכ"ז דלרש"י הרי הגמרא ידעה כבר בתחלה מהא דנשים קוברין נפליהן בקרובות כו', ובכ"ז נתחדש בדברי ר"ח בהמשך הגמרא עוד כמה פרטים בזה. וצלה"ב מהו תוכן הסברות והחידושים שנתחדשו בהמשך הסוגיא.

ג. ונציע בקצרה הפשט בהמשך השקו"ט בסוגיא לפענ"ד – מיוסד על דברי הראשונים והמפרשים כמובן – באופן שיתבארו כל חילוקים הנ"ל (ועוד כו"כ דיוקים כמשי"ת להמעייין);

עצם הדין שהתלוליות טמאות במקרים מסויימים, ואמר שלא דנים עליהם כ'ספק' אתם, דהא דין פשוט הוא דספק טומאה ברה"ר טהור, אלא דמקומות אלו יש להן איזה 'חזקת' טומאה. וזהו בפשוטו הדגשת רש"י מיד בתחלת הענין "ודרך בני אדם לקבור בתל", והיינו שזהו הדרך שמקומות כאלו יהיו טמאים.

אלא דמ"מ הרי הרחוקות החדשות טמאות, משום דאילו הי' נקבר שם מת הי' צ"ל לזה 'קול'. ונמצא דהעדר הקול 'שוברת' את החזקת טומאה שישנה לתלוליות. ואילו בקרובות חדשות, ועד"ז בישנות (קרובות או רחוקות), הרי העדר הקול אינה שוברת החזקה, אחרי שישנה סיבה מספקת לזה מדוע ליתא לקול (בקרובות חדשות – אשה יחידה ונפל שלה, ובישנות – משום שכבר נשתכח הקול).

וע"ז מקשה הגמרא "מספיקא מי מחזקינן טומאה, והאמר ריש לקיש עילה מצאו וטהרו ארץ ישראל ..". והנה ז"פ שהגמרא אינה מקשה כאילו שתלוליות הוה דין ספיקא בעלמא, דא"כ היתה יכולה להקשות גם בלי דין מיוחד של א", אלא מדין ספק טומאה ברה"ר דעלמא, כנ"ל. אלא הקושיא היא דאע"פ שיש לתלוליות אלו 'חזקת' טומאה מסויימת, מ"מ הרי לא הוה בגדר ודאי, דמ"מ לית לנו שום ידיעה שיש בהן טומאה, אז מחמת דין המיוחד של "עילה מצאו וטהרו ארץ ישראל" היו צריכים לטהרם!

(ובסגנון אחר: אף שאמרנו קודם דהא דליתא קלא של טומאה במקרים אלו, לא 'שוברת' את החזקת טומאה, אחרי שישנה סיבה מספקת מדוע ליתא לקלא כנ"ל, אבל לאידך הרי ישנה סברא ו'מקום' עכ"פ לומר דהא דליתא קלא הוה משום שבאמת לית שם טומאה, וא"כ הר"ז יכול לשמש כ'עילה' לטהר א").

וע"ז תירצה הגמרא דמדובר בעיר הסמוכה לביה"ק ובדרך ביה"ק, אשר תוכן התירוץ הוא – לא דזהו הסיבה מדוע קוברים מתים בתלוליות אלו, דלא הוזכרה כזו סברא בכלל, אלא – דהתלוליות נמצאות במקום שהיא בחזקת טומאה בכלל, היינו מקום כזה שלא נאמר בה דין טהרה המיוחד של א", אחרי שבא"י גופא הוא מקום של טומאה (והיינו שהמקום טומאה של ביה"ק מתפשט לסביבותיה. ולהעיר מענין ה'שכינות' בתורת הרבי בכ"מ, ואכ"מ).

ונמצא דמדברים על תלוליות שיש להן חזקת טומאה בעצמן (ולית לנו איזה דבר ה'שובר' חזקה זו כנ"ל), הנמצאות במקום של חזקת טומאה (ושוב לא משתמשים עם הכלל של 'עילה מצאו כו').

וע"ז מקשה הגמרא "בשלמא דרך בית הקברות, דזמנין דמתרמי בין השמשות ומקרו קברו בתל, אלא עיר הסמוכה לבית הקברות, כולהי לבית הקברות אזלי", והיינו דאה"נ 'דרך ביה"ק' יכולים להסתכל עליו כחלק מאותו מקום טומאה של הביה"ק, אמנם בעיר הסמוך לביה"ק הרי אדרבה, הביה"ק 'אומר' דבעיר ליתא קברים, ושוב לא הוה חלק ממקום הטומאה של ביה"ק, ושוב נאמר בה הכלל דעילה מצאו כו'?

וע"ז מתרצת "מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן ומוכי שחין זרועותיהם", והיינו דבאמת הרי ביה"ק אינו 'אומר' דלא קוברים בעיר, דבקבורות כאלו (נפלים זרועות) לא מקפידים ללכת לביה"ק דוקא, ושוב הרי כל העיר הסמוכה לביה"ק הוה בגדר מקום של טומאה, ול"נ בה דין טהרת א"י כנ"ל.

אלא דלפ"ז קשה לאידך גיסא; אחרי שהגענו לזה שמדובר בתלוליות שיש להן עצמן חזקת טומאה ("דרך בני אדם לקבור בתל"), וגם נמצאות במקום כזה שיש על כללות המקום חזקה של טומאה (עיר הסמוכה לביה"ק), אז אפילו במקרה של חדשות רחוקות, דהי' צ"ל 'קלא', האם מספיקה העדר הקול 'לשבור' שתי חזקות שלו, ולטהר התלוליות?!

אז ע"ז מסיימת הגמרא "טפי דברא איניש בהדה ולבית הקברות אזלא", והיינו דמכיון שדברא איניש בהדה, אז הי' צ"ל קלא כנ"ל, ומזה דליתא לקלא הר"ז אומר לנו דבאמת כן אזלה לביה"ק, ושוב לא הוה בחזקת טומאה של ביה"ק, אחרי שכבר הוזכר בגמרא לפנ"ז דהמצאות ביה"ק בסמיכות לעיר יכולה לשמש כסיבה לטהר את העיר (דביה"ק אומר שהמתים קבורים בו דוקא, ולא בעיר), אז העדר הקול אומר לנו שבאמת כך צריכים להסתכל על מקום זה – שאינו חלק ממקום טומאת הביה"ק "והלכך טומאה בארץ ישראל לא מחזקינן".

ד. ועכ"פ מיושב (גם) חילוקים הנ"ל מדברי רש"י בפירוש תחלת הסוגיא, לדברי הגמרא בהמשך;

(א) רש"י מדבר רק ע"ז שהאשה קוברת נפלים שלה, משום שכוונתו להסביר רק מדוע בקרובות חדשות הרי העדר הקול אינו שובר החזקת טומאה (כנ"ל שהאשה הולכת שם ביחידות), ואילו הגמרא בהמשך מדברת גם ע"ז שמוכי שחין קוברין את זרועותיהן, משום שבאה לבאר מדוע ביה"ק אינו שולל טומאה מהעיר, וזהו גם מטעם הנפלים וגם מטעם הזרועות.

(ב) מדוע רש"י מזכיר רק זה דברחוקות (חדשות) הי' צ"ל קלא, ואילו הגמרא מוסיפה הא דלביה"ק אזלה, משום שהגמרא באה לתרץ הקושיא מזה שהתלוליות נמצאות במקום ביה"ק, וא"כ היו צריכות להיות טמאות גם בהעדר הקול, ולכן הוצרכה להוסיף פרט זה כמשנ"ת בדברינו.



## דחיית אבילות לחתן ורגל

הת' שלמה שוויי

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

איתא בגמ' כתובות (ג, א): כדתניא הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבלות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים וכו' ע"כ.

וברא"ש סי' ה' מביא הברייתא וכותב עליו וז"ל: מכאן קשה למה שכתב בעל הלכות מי שמת לו מת ביו"ט האחרון שנוהג בו אבלות משום דאבילות יום ראשון דאורייתא ויו"ט שני דרבנן, ואתי עשה דאורייתא ודחי עשה דרבנן דלדבריהם הכא נמי ינהוג אבילות ביום ראשון דשבעת ימי המשתה דרבנן הם.

והארכתי בברכות פ' היה קורא . . . ויש אומרים דלא עלה על דעת הגאון לומר דאבילות יום ראשון הוי דאורייתא דלא אשכחן שום אבילות מן התורה אלא אנינות ליאסר בקדשים ובמעשר שני. אלא דעת הגאון לפי שאבילות יש לו רמז ואחריתה כיום מר ויו"ט האחרון אינו אלא מנהג כדאיתא במס' יו"ט, הלכך דחינן יו"ט אחרון מן קדם אבילות, והכי נמי הוה עבדינן כן אלא שהיה צריך להפסיק באבילותו שאחר יום ראשון יהיה נוהג שבעת ימי המשתה תחלה ואח"כ שבעת ימי אבילות. ע"כ.

והיינו דקשה להרא"ש דלפי שיטת הרי"ף והגאונים (הובא בברכות פ' היה קורא וברא"ש שם סט"ו), דאבילות יום ראשון הוי דאורייתא, ולכן פסק הבה"ג דאבילות יום ראשון דוחה יו"ט שני דהוי מדרבנן, א"כ גם כאן היה לנו לדחות שמחת המשתה של החתן מפני האבילות ושבעת ימי המשתה הוא רק מדרבנן?

ותירץ הרא"ש דבאמת גם לשיטה זו לא הוי אבילות ממש מהתורה, אלא אסמכתא מהתורה, והוי מדרבנן, ולכן יו"ט שני שאינו אלא מנהג נדחה מפני התקנה, אבל לא

נדחו שבעת ימי המשתה מפני התקנה, כיון שבלא"ה לא יהיו שבעת ימים רצופים של אבילות, דלא נדחה השבעת ימי המשתה אלא מפני יום ראשון, לכן השאירו השבעת ימי המשתה בזמנם והנהיגו האבילות אח"כ.

וכתב התפארת שמואל על הרא"ש: "אבל אם היה אבילות יום ראשון מדאורייתא ממש, לא היה מועיל זה התירוץ שצריך להפסיק כו' מאחר שחייב עליו מן התורה מה בכך אם יפסיק".

וכתב ג"כ בקרבן נתנאל וז"ל "אבל אם היה אבילות יום ראשון דאורייתא, משום הך סברא שצריך להפסיק לא הוי דחינן אבילות יום ראשון אבל הר"ן כתב זו אף למ"ד אבילות יום א' מדאורייתא ע"ש. ע"כ.

והיינו דלפי הקרבן נתנאל, הר"ן חולק על הרא"ש בזה וס"ל דאפילו אם נקטינן דאבילות יום א' הוי דאורייתא ממש לא דחינן השבעת ימי המשתה לאחר האבילות, כיון שבלא"ה היינו צריכים להפסיק האבלות.

אבל לכאורה קשה מהו הסברא בזה, דלכאורה נראה סברת הרא"ש טפי, "מאחר שחייב עליו מן התורה מה בכך אם יפסיק" (לשון התפא"ש דלעיל), ולמה נדחה אבילות דאורייתא מפני משתה דרבנן?

ולכן נ"ל בדא"פ שבאמת גם הר"ן ס"ל כסברת הרא"ש דלעיל, וז"ל הר"ן: (פיסקא ומת אביו) "וא"ת והא עם מיתה וקבורה מחייב באבילות דאורייתא כפי סברת הגאון ז"ל וכיון שכן היכי אתיא שמחת ימי המשתה שאינה שלא מדרבנן ודחיא אבילות מדאורייתא, לאו קושיא היא, דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה (יבמות צ' ע"א) ולפי זה אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבילות והיינו שב ואל תעשה. וא"ת והרי הגאונים ז"ל אמרו דכי הוי יום מיתה וקבורה ביו"ט שני ינהוג בו אבילות, וכיון שכן למה התנו יותר לעקור הכא טפי מיו"ט שני? י"ל דהיינו טעמא דאפילו אמרינן שינהוג אבילות ביום א' דהוי מדאורייתא אפ"ה בשאר הימים ואבלות שלהם מדרבנן לא ינהוג וא"כ לא הוו רצופין". עכ"ל.

וי"ל שכוונת הר"ן בזה היא, דבאמת כל אבילות דאורייתא, ואפשר לרבנן לעקור מכח שב ואל תעשה. וכן עשו בנידון זה של השבעת ימי השמחה שעקרין יום א' באבילות דהוי מדאורייתא משום שב ואל תעשה. והסברא דלא יהיו רצופין הוא רק

לבאר החילוק בין נידון זה לנידון יו"ט שני, למה שם לא עקרו האבילות משום שב ואל תעשה כמו כאן?

ולזה ביאר הר"ן דכאן אם לא ידחו רבנן האבילות וישאירו אותו במקומו, לא הוי רצופין, דאחר יום א' דאבילות דהוי מדאורייתא, שאר הימים דמדרבנן ידחו מפני המשתה עד לאחר שבעת ימי המשתה. משא"כ ביו"ט שני אם נדחה יו"ט שני מפני האבילות, אפשר לקיים כל שבעת ימי האבילות ברציפות. ויוצא מזה דלשיטת הר"ן הטעם דנדחה האבילות ביום א' דאורייתא הוא לא מפני דלא יהיה ימים רצופין, אלא מפני שב ואל תעשה, והטעם דעשו כאן התקנה דשב ואל תעשה הוא מפני דלא יהיו רצופין.

והנפק"מ בין הר"ן והרא"ש הוא, אם אפשר לעשות מעשים של שמחה ביום ראשון. שלפי הר"ן דנדחה האבילות מפני שב ואל תעשה, אינו מותר להתעסק בדברים של שמחה כמ"ש בדברי הר"ן. משא"כ לשיטת הרא"ש דטעם הדחי' הוא מפני דיום א' באבילות לא הוי דאורייתא ממש ונדחה מפני שא"א לעשות ימים רצופין א"כ לכאורה אפשר לעשות מעשים של שמחה.

וזהו מפורש ג"כ בשיטה מקובצת בשיטת הרא"ה שהביא קודם דהטעם דדחינן האבילות הוא משום שב ואל תעשה, ואח"כ הקשה מהו החילוק בין הא לבין יו"ט שני דלא דחינן האבילות, ותירץ דכאן לא יהיו ימים רצופין.

ועיין ג"כ בריטב"א שבתחלת דבריו כתב לחלק בין הא ליו"ט שני, דכאן דהוי שמחת חתן כרגל, אמרינן שו"ת, משא"כ יו"ט שני שאינו אלא מפני ספיקא מדרבנן לא אמרינן שו"ת. אבל בסוף דבריו הביא כתירוץ הר"ן דלעיל שכאן אף אם ינהוג אבילות דאורייתא לא יהיו ימים רצופין של אבילות.



# הלכה ומנהג

## הש"ץ מוציא בתפלתו את הציבור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

שאל א' את כ"ק אדמו"ר וכתב בזה"ל: קשה לי איך הש"ץ מוציא בתפלתו את הציבור, דלכאור' זהו מטעם שליחות, והרי תפלה היא מצוה שבגופו, שצ"ל במחשבתו לבו ודיבורו של המתפלל, וא"כ איך מוציא את הציבור, הרי במצוה שבגופו אינו מועיל שליחות (ראה קצוה"ח רס"י קפב)".

[והוסיף השואל] "דלכאור' מזה שכתב הרמב"ם (הל' תפלה פ"ח ה"ט) שהציבור שומעין את הברכות ועונין אמן, משמע שאי"ז מטעם שליחות, כ"א מטעם דשומע כעונה, אבל לפמ"ש הטור (או"ח סתקצ"א), ובשו"ע אדמוה"ז (שם סעי' ב), שהש"ץ מוציא גם את אלו שאינם נמצאים בביהכנ"ס בעת התפלה (וכמ"ש ג"כ בתניא קר"א ד"ה הנה לא טוב השמועה): והש"ץ מוציא י"ח אף שלא שמע כאלו שמע כו"ם". א"כ הרי א"א לומר דמה שהש"ץ מוציא את הציבור הוא מטעם שומע כעונה, שהרי אין נמצאים כלל בביהכ"נ בעת התפלה. ומוכרח לומר שהוא מטעם שליחות, וכמבואר בברכות (לד, ב) "ואם שליח ציבור הוא . . ששלוחו של אדם כמותו". אבל אינו מובן (כנ"ל): תפלה היא מצוה שבגופו, ובמצוה שבגופו אין מועיל שליחות?

[ושאל הלה:]: האם יש לומר שהטעם בזה הוא: משום ד"תפלות במקום תמידין תקנום", וכמו שבקרבנות אחז"ל (תענית כו, א) "וכי היאך קרבנו של אדם קרב ואינו עומד ע"ג, התקינו . . ה' מעמד בירושלים . .", שהן היו הבאי-כח מכל ישראל על הקרבנות, כמו"כ גם בתפלה, שתקנו אותה כנגד תמידין, ובתפלת מוסף שהוא כנגד קרבן מוסף (ומובן שכל הברכות דמוסף שייכים לעבודה), הנה הש"ץ הוא בא-כח להמשיך בתפלתו השפעה לכל ישראל [וע"ד המבואר בלקו"ש ח"י ע' 40 הערה 22]. ויומתק ע"פ דעת הב"ח (על הטור שם) שכל השנה הש"ץ מוציא את עם שבשדות, והרי בכל השנה התפלות הם במקום קרבנות.

[וסיים השואל:]: אבל צ"ע ממ"ש בקו"א (שם) "וגם קדושה וברכו בכלל".

עכ"ל השואל.

והנני מצרף כאן צילום כתי"ק, מה שענה לשואל.

על מ"ש השואל שמהרמב"ם משמע שהש"ץ מוציא הציבור מטעם שומע כעונה, כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: (הפיענוח מתחת לכתי"ק).

כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סקב"ד

על מ"ש השואל שצ"ע ממ"ש בקו"א "וגם בקדושה וברכו בכלל", כתב כ"ק אדמו"ר

להעיר משו"ע אדה"ז סקב"ד סוס"א

ועל כללות מכתבו כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל:

עיין שו"ע אדה"ז (נט, סד ועוד). אין הזמ"ג לעיון בכ"ז עתה

לפום ריהטא נראה שכוונת הרבי היא שברור שמה שהש"ץ מוציא הציבור הוא מטעם שומע כעונה, שהרי כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סקב"ד, ואינו מטעם ש"תפלות כנגד תמידין תקנום" (והש"ץ ה"ה כמו אנשי המעמד וכו'). וכן רואים מזה שהש"ץ מוציא גם בקדושה וברכו, כמבואר שם סוס"א, ובסי' נט, ס"ד ועוד, שהרי על קדושה וברכו וכו' אין לומר שזהו כנגד התמידין (כן נראה לכאור' הכוונה).

ובנוגע השאלה שא"כ איך הוא מוציא גם אלו שלא שומעים הש"ץ – ע"ז כותב "שאינ הזמ"ג לעיון בכ"ז עתה" (כן נראה לכאור' הכוונה – אף שאין ברור כלל שזוהי כוונתו).

והנה היות שלא כתב הרבי שמופרך הדבר לומר שזהו מטעם "תפילות כנגד תמידין תקנום", ורק שאין הזמן גרמא לעיון בזה – י"ל כדי לתרץ הקושיא, שתרוויהו אית בה, היינו שהש"ץ מוציא הציבור מב' הטעמים: (א) מטעם שומע כעונה. (ב) מטעם שהש"ץ הוא הבא-כח להמשיך בתפלתו השפעה לכל ישראל.

ולכן: במקום ששייכים ב' הטעמים, ה"ה מוציא הציבור מב' הטעמים, ובמקום שאין שייך ב' הטעמים, כ"א א' מהם, ה"ה מוציא הציבור מצד הטעם ההוא השייך שם.

ולכן: כשמישהו שומע שמונה עשרה מהש"ץ, ה"ה יוצא מב' הטעמים, שהרי ב' הטעמים שייכים בו, הן מטעם שומע כעונה, וגם מטעם שתפלה זו היא כנגד התמידין (שבזה הש"ץ הוא בא-כח של הציבור, ע"ד אנשי מעמד בהקרבת), אבל אם חסר א' מב' הטעמים, אעפ"כ הוא יוצא מהטעם הב', ולכן: אם זה קדושה וברכו וכו', ה"ה יוצא מטעם שומע כעונה, אף שהטעם השני (שהוא כנגד הקרבנות) אין שייך בו. וכן עם שבשדות שלא נמצאים בביהכ"נ, ואין שייך בזה הטעם של שומע כעונה, ג"כ יוצאים הם השמו"ע מהטעם השני, שהש"ץ הוא הבא-כח גם שלהם.



## ביאור בשו"ע אדה"ז סי' קצ"ה בדין טעימה

### מכוס של ברכה\*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

בשלטי הגבורים על המרדכי פרק במה מדליקין כתב וז"ל: אדם שהדליק נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולברך כגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בעניו אחר נראה למהר"ח שאיו לברך. עכ"ל.

(\* לע"נ אמי מורתי מרת מרים בת אלטער מרדכי ע"ה, לרגל היארצייט ביום ר"ח שבט, כיבדה מאוד את התורה ולומדי'. ת.נ.צ.ב.ה.)

ובמג"א הל' חנוכה (תרע"ו סק"ד) כתב וז"ל: כתב הב"ח מצאתי כתוב אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה אבל בענין אחר איזו לברך כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם עכ"ל.

ובמג"א הל' פסח (סי' תל"ד סק"ט) בדברי השו"ע דשליח יכול לבטל חמץ משלחו כתב וז"ל שלוחו - פירוש "שצוהו" - לבטל אבל כשצוהו לבדוק אינו יכול לבטל. ובדרכ"מ כתב בשם מהרי"ל שצריך שיעמוד אצלו וכמ"ש סוף סי' תרע"ו עכ"ל.

ובמחצה"ש (הל' פסח) שם כתב - וז"ל וכמ"ש ס"ס תרע"ו שכתב מג"א בשם הב"ח אי מדליק נ"ח לאשה תעמוד האשה אצלו בשעת הברכה דמצוה שהיא חובת הגוף קשה לעשות ע"י שליח לכן תעמוד אצלו, ה"ה הכא עכ"ל.

ומשמע מביאור המחזה"ש בדברי המג"א, דזה שהאשה צריכה לעמוד אצל השליח הוא לא מחמת הברכה אלא מחמת קיום המצוה דאי לא תעמוד אצל השליח אינה מקיימת מצוות ביטול.

וכ"ה בהגהות יד אפרים (על המג"א סק"ו) דמצד עצם ההדלקה יכול השליח להדליק אף אם הבעה"ב אינו עומד שם ורק להוציא ידי חובת הברכה צריך לעמוד אצלו.

ונשפכו קולמוסין רבים בביאור דברי הב"ח והמג"א אלו דמאי שנא נר חנוכה (וביטול חמץ) מכל שארי מצות ששפיר מהני שליחות והשליח מברך אף שלא בפני משלחו, ולמה התנה המג"א (והב"ח) בנ"ח שצריך שהבעה"ב יעמוד ליד השליח ואי לא אין השליח מברך. למה זה "קשה"? וכן צ"ע לשון המחזה"ש - דקשה לעשות שליח.

ובאחרונים מביאים הש"כ היד אפרים (סי' תל"ב הנ"ל) להאריך לבאר מש"כ בספר המנהגים - טירנא - מקור הב"ח דדוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על כל דבר שנתחייב בברכה וכו', וראיה מחלה ותרומה ששליח מברך בלא משלח. ומבאר היד אפרים דבהדלקת נ"ח הא דמהני הדלקה"נ ע"י שליח לא הוי מתורת שליחות רק שעיקר המצוה המוטלת על האדם כך הוא, שיודלק בביתו נר חנוכה, ואין חילוק בין ע"י עצמו או ע"י אחר, וא"כ כיון שאין לשליח המדליק שם שליח עליו שוב אין לו לברך כיון שאין זו מצוה המוטלת עליו. משא"כ כשהמצוה מוטלת על גוף הדבר כגון הפרשת תרומות ומעשרות שזה נעשה שליח לתרום ושלוחו של אדם כמותו הוי לי' כבעל הבית עצמו ושפיר מברך. ע"כ.

היינו שמבאר דברי הב"ח שבנ"ח אין מצוה על מעשה ההדלקה, המצוה היא רק שיהי' נר דלוק בביתו וממילא השליח המדליק לא עביד מעשה מצוה כלל רק הבעה"ב, ומשו"ה אין השליח מברך על ההדלקה רק בנוכחות המשלח ומביא ראי' מקידושין דליכא מצוה במעשה קידושין רק הבעה"ב מקיים מצוה במה שמקדש לו אשה ומשו"ה לא מצי שליח לברך.

משא"כ לענין תרו"מ דהמצוה להפריש התרומה והשליח מקיים המצוה בשליחות הבעה"ב. ומשו"ה מצי שליח לברך על המצוה.

וראיתי מביאים דהיד אפרים עצמו סותר דבריו במש"כ בתשובותיו בית אפרים בחו"מ (סי' ס"ז) שמאריך לבאר דברי התור"ד הידועים דלא מהני שליחות במצוות שהתורה הטילה על גופו וכמו תפילין דבעינן שיהי' מונח על ידו דאף דמהני שליחות על מעשה הקשירה מ"מ אכתי תפילין אינם מונחים על ידו, ומבאר דבמצוה של מעשה גרידא כן מהני שליחות ולא חשיב זה מצוה על גופו ממש. ולכאו' לפי דבריו דהמצוה היא לעשות ההדלקה למה לא יהני שליחות, ולמה לא יהא נ"ח ככל המצוות שמברך השליח?

וכדברי היד אפרים בביאור דעת הב"ח מציינו גם בפרמ"ג (סי' תרע"ט אשל אברהם סק"א) שתמה איך אשה שכבר הדליקה נרות שבת, יכולה לעשות שליח להדליק נ"ח, והלא כל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, ומתרץ דבנר חנוכה לא בעינן שליחות והשליח המדליק הוא כמעשה קוף עביד.

ויש להקשות טובא על דברי הב"ח והמג"א, דהנה בכל המצוות הנעשות ע"י שליח מבואר בדברי הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות) דהשליח עושה הברכה, דכתב שם הרמב"ם וז"ל: אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה לאחרים מברך קודם עשייתה אשר קדשנו וכו' אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה וכו' עכ"ל הרמב"ם.

והרי מצות מזוזה ומעקה נמי הוי חובה על הבית שיהי' בו מזוזה ומעקה, ומ"מ מבואר מדברי הרמב"ם שהבאנו דהשליח אכן מברך ולא מצינו שהמשלח ישמע הברכה או יעמוד אצלו.

ואף דהן מזוזה והן במעקה כתבו האחרונים לחלק אי מעשה הקביעה או הבני' הוא חלק מקיום המצוה עצמה או אינו אלא הכשר מצוה.

דבספר דעת קדושים (סי' רפ"ה) חקר כן בגדר מצות מזווה, והנפק"מ הוא אי יכול לקבוע המזווה ע"י אחר ואי בעינן בזה דין שליחות או אי יכול לקבוע שלא מדעת בעה"ב.

וכן איכא נפקותא באופן דקבע ע"י עכו"ם או קטן, וכן לגבי מצות מעקה יעויין במחנה אפרים (שליחות סי' י"א) בביאור דברי הכנ"ג דהיכא דקובע ע"י עכו"ם מקיים המצוה, ומבאר משום דעיקר המצוה הוא שיהי' לו מעקה בביתו ומשו"ה לא בעינן לדין שליחות, ע"ש.

ואף ע"פ כן כתב הרמב"ם דשפיר יכול השליח לברך בפני המשלח ומאי שנא נר חנוכה דסב"ל להמג"א ובב"ח דלא?

והנה ידוע מה שהאריכו לבאר בגדר נר חנוכה אי הוי חובת בית או חובת גברא שהדברים עתיקים וידועים, לכן אקצר.

דנחלקו בזה הראשונים, האחרונים, והפוסקים, דנראה מדעת רש"י ממש"כ (שבת כ"א ע"ב ד"ה נר איש) סגי להו בנר אחד – דעיקר המצוה מוטל על כל אחד ואחד, אלא דסגי להו לצאת בנר אחד לכולם.

וכן משמע בדעת הרמב"ם (ברכות פי"א הלכה ב-ג) שמונה נר חנוכה בין המצוות שהאדם חייב לעשותן ומבואר לכאורה דהוי חובת גברא וכן ס"ל להרא"ש.

(ולהעיר ממה שמבואר ברמב"ם הל' חנוכה פ"ד הל' א' וז"ל מצותה שיהי' כל בית ובית מדליק נר א' – דיש מדייקים מזה שהוא חובת הבית – וכן מדייק בחדושי מהרצ"א (לבעל הבנ"י) מאמר ב' ויש להאריך ואכ"מ ועוד חזון).

והתוס' (סוכה מ"ו ע"א ד"ה הרואה בתירוץ השני) כתב מפורש שהוא חובת הבית שבגלל זה הרואה מברך שיש כמה בני אדם שאין להם בית, וכן משמע בבעל העיטור.

וכן סב"ל להפנ"י (שבת שם) דמשמע שהוא חובת בית, וכן משמע מדברי השפ"א (שבת כ"ג ד"ה עי' בר"ן) בהסברת בעל העיטור שסב"ל שקטן שהגיע לגיל חינוך שפיר מדליק ומוציא, ומסביר השפ"א שהיות שמצות נר איש וביתו הוי חובת הבית כמו מזווה, ורק בעינן מעשה הדלקה ע"י בר חיובא, ולכן קטן שהגיע לחינוך הוי בר חיובא.

ובקונטרס חנוכה (להרב טורציין) סי' ח' מבאר שדעת הרמ"א הוא דנ"ח הוי חובת גברא. ובשו"ת מהרש"ל סי' פ"ה (במש"כ דאם אשתו מדליקה עליו בביתו לאו כל כמיני' שלא לצאת בהדלקתה ואיני יכול לברך בעצמו) מבואר דס"ל שהוא חובת בית, וכל שהדליקו עליו בביתו אינו יכול לסלק עצמו מקיום המצוה.

עד כאן הבאנו מדברי הראשונים והפוסקים זה אומר בכה וזה אומר בכה.

והנה הב"ח הל' חנוכה (סי' תרע"ו ד"ה ומ"ש ואין מדליקים עליו) מבאר דמצות הדלקת נר חנוכה יש שני חיובים הן חובת בית והן חובת גברא, ולכן ס"ל דאף מי שמדליקים עליו בביתו וקיים חובת הבית מ"מ עדיין לא קיים חובת הגברא, ולכן תיקנו לו לברך ברכת הרואה.

וז"ל: ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפורסם הנס ברבים אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא כחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין כליו אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן וכן מבואר ממה שכ' המרדכי וכו' ע"ש.

מבואר מדברי הב"ח דתרתני איתנהו בי' הן מצוה שבבית והן מצוה שבגופו – ומעכשיו יובן כמין חומר דהב"ח לשיטתי' סבירא לי' דמצד חלק החיוב דביתו הוי כמו מזוזה או מעקה והפרשת תרומה, דשפיר יכול למנות שליח שיעשה מצוה זו במקומו, וכאילו הוא עשאה ואין צריך כלל שהמשלח יהי' שם או שיראה מה שהשליח עושה בשעת מעשה, ואף אם אינו שומע הברכות שעשה.

אבל מצד החלק של מצוות נר חנוכה שהוא חובה על הגוף שהוא כמו קידוש הבדלה שופר ומגילה, שפיר מצי' למנות שליח שיעשה עבורו המצוה בתנאי שעומד אצל השליח בשעת עשיית המצוה וכדין כל שליחות במצוה מצד חובת הגוף. ובתנאי שיכוון המוציא והיוצא.

ואולי יש לבאר בעומק יותר, שלפי ביאור הב"ח דתרתני איתנהו בי' הנה מצד הגדר דחובת בית, העיקר הוא מה שהנרות דלוקים – היינו הנפעל – ולזה לא נצרך לגדרי השליחות, והוי כמו מזוזה ומעקה, ולזה הי' מספיק שהשליח יברך אף בלא נוכחות המשלח, והמשלח מקיים מצוות פרסומי ניסא עי"ז שבביתו יש נרות חנוכה דלוקים ומקיים המצוה בממונו בזה שפיר יצא יד"ח.

אבל להצד השני המבואר בהב"ח והוא החיוב בהודאה על הנס (והשהחינו) שהוא חיוב על גופו בזה צריך פעולה ולא מספיק הנפעל וכלקמן, ולזה מהני שליחות רק אם הוא נמצא על ידו.

[ויש להעיר דיש שכתבו (ראה שו"ת אג"מ ח"א סי' ק"צ) דמיירי שהמשלח שומע ברכות שעשה ניסים ושהחינו. שלפי כמה שיטות (מרדכי ועוד) בזה אינו יוצא כשמדליקים עליו בביתו].

ועפי"ז יש לבאר כמין חומר דעת המג"א (והב"ח) הן בנר חנוכה והן בביטול חמץ, דבשניהם ס"ל להמג"א דצריך הבעה"ב לעמוד אצל השליח, וכמו שהארכנו לעיל גבי הדלקת נר חנוכה וכן לגבי ביטול חמץ דאף שצוה הבעה"ב להשליח לבדוק אחר חמצו מ"מ צריך לעמוד אצלו ויצוהו לבטל ואי לא אינו יכול לבטל להצד השוה שבשניהם הוא דשניהם תלוי בלבו של אדם.

בהקדמה - אף שאין זה נוגע ישר לענינינו - הידוע מש"כ היעב"ץ במור וקציעה (תרע"ב) לגבי ברכת נר חנוכה דבר חדש שגדרו שונה מכל המצוות. שאף שאין הברכות מעכבות, מ"מ ברכת נר חנוכה שאני וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא וכי מדליק ללא ברכה לא מידי עביד דהרואה סבר דלצרכו הוא מדליק, ולא מינכרא מילתא כלל, ע"כ.

היינו שברכת להדליק נר חנוכה היא חלק מגוף המצוה משום שהוא לפרסומי ניסא. דאף שדברי המו"ק מרפסין איגרא, לא הבאתי דבריו שיש לקבוע הלכה כמותו אלא שמכללו למדנו שבהדלקת נ"ח וברכתו אינו רק הכנה ופרט בהמצוה אלא המברכו (והשומעו) פועל בעצמו והמצוה ענין ההודאה ופרסום הנס.

אשר לכן ס"ל להמג"א (ומקורו מהב"ח) שכדי לצאת המצוה בשלימות הוא רק כאשר מי שמקיים המצוה עומד שם ושומע להברכה כי הברכה היא חלק עיקרי ועכ"פ הכנה מתאימה לכוונת המצוה והיא ההודאה ופרסום הנס. ואם המשלח אינו עומד שמה - דעת המג"א שאין צורך בהברכה כיון שהשליח כבר יצא יד"ח בהדלקתו הוא.

דכמו שבנר חנוכה יש תנאי עיקרי שיתן אל לבו ענין ההודאה על הנס והשהחינו (כלשון הב"ח) כמו"כ הוא בענין ביטול חמץ שאינו כמו בדיקת וביעור חמץ שמסירו החפצא של החמץ מרשותו, אלא ענינו שמבטלו בלבו, ואם הבעה"ב אינו שם ואינו עומד לידו אין להשליח הסמיכות דעת והיכולת לבטלו לכן ס"ל להמג"א שכשם שבנר

חנוכה אפשר לברך (אם שעשה נסים ושהחיינו) רק כשהמשלח נמצא שמה כמו"כ השליח יכול לבטל החמץ רק אם הבעה"ב עומד לידו.

ויומתק מאד לפי"ז איך שמבאר המחזה"צ בדברי המג"א "דבמצוה המוטלת על גופו קשה לעשות שליח" דאין הקושי במובן ההלכתי - שיש בהדלקה פרט ששפיר מצי למשוי שליח וכן"ל בארוכה - אלא במובן הנפשי דקשה להעביר ההרגשים של המשלח לשליח אם לא נמצא המשלח אצלו ומבטלו.

ולא אמנע מלסיים בההוראה גם לימינו אלו, שכל אחד ואחת מאיתנו מצווים ועומדים לקיים דברי המשלח והדרך היחידה היא שהשליח יודע ומבין שמשלח עומד אצלו עמו.



## קריאת שנים מקרא אחר ערבית מבעוד יום

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אוודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

ידוע שאין לקרוא מקרא בלילה, והשאלה, האם מי שהתפלל ערבית מבעוד יום, יכול לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום עד צאת הכוכבים?

### שנים מקרא בלילה

והגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א כתב לי תשובה נפלאה, וז"ל: בשו"ת אבני דרך (א, מא) עסקנו בדין אמירת תהלים בלילה, ובתוך התשובה הרחבנו בעניין מקרא בלילה. וראינו דהמקור שאין ללמוד מקרא בלילה הוא ממדרש פרקי דרבי אליעזר (מו), שם נאמר כי במשך ארבעים הימים ששהה משה רבינו בהר, הקב"ה לימדו ביום מקרא, ובלילה היה שונה משנה (וכך היה יודע משה מתי יום ומתי לילה - מדרש תנחומא כי-תשא).

### חכמי הקבלה הביאו זה

השו"ע השמיט דין זה. אולם חכמי הקבלה (האר"י הקדוש ועוד) הביאו דין זה דאין לקרוא מקרא בלילה, וזה מפני שלילה הוא זמן דין, ואין לעוררו על-ידי המקרא (שו"ת

יוסף אומץ נד). והבאר היטב (אורח-חיים רלח, ב) הביא דברים אלו. אלא שאנו סוברים שכאשר קיימת סתירה בין המקובלים לש"ס, אולינן בתר הש"ס (כדברי

**דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה**

הרד"ל (על מדרש פרדר"א אות י) ביאר כי הטעם שבלילה לא לומדים מקרא, הוא משום ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", (גיטין ס, ב), וצריך לקרותן מתוך ספר, ובלילה אין לכולם נרות. לפי טעם זה יהא רשאי האדם לקרוא בלילה מקרא מתוך ספר.

**יש לחלק בין חומשי התורה לשאר ספרי הנביאים**

יש לציין כי אין להוכיח שיהא מותר לקרוא מקרא בלילה, מדברי הגמרא במסכת יומא (יח, ב) שם מסופר שקראו לכהן גדול בליל יום כיפור בספרי: איוב, עזרא וכו', כיוון שיתכן לחלק בין חומשי התורה לשאר ספרי הנביאים, (עיין ביפה ללב רלח, ג).

**לא מוחים בבעלי בתים**

אלא דצריכים אנו לזכור בכל עניין הנוגע לאמירת מקרא בלילה, שכבר כתב בשו"ת מהרש"ם (א, קנח) דלא מוחים בבעלי בתים היגיעים לפרנסתם בשעות היום, כאשר הם קובעים לעצמם אמירת מקרא בלילה, כיון שהאיסור אינו אלא (רק) מדברי קבלה, ומנהג חסידות.

**לא הספיק לקרוא מקרא ביום**

יתירה מכך, הגמרא במסכת עירובין (סה, א) מספרת על "רב אחא בר יעקב זיף ופרע", וביאר רש"י: "היה קובע לו לשנות כך וכך פרקים ביום, והיה רגיל לעסוק ביום, ופעמים שהיה טרוד במזונותיו ביום, ופורע קביעות עתו בלילה". וכן נפסק להלכה (אורח-חיים רלח, ב): "אם יש לו חק קבוע ללמוד כך וכך ליום, והיה טרוד ביום ולא השלימו, ישלימו בלילה מיד". לפיכך אם לא הספיק ביום עקב טרדות, יכול להשלים בלילה, אף אם זה מקרא, (ע"ע לבושי מרדכי תנינא קפו). אולם יתכן שלא מיירי בהשלמת מקרא, (עיין שו"ת יביע אומר ו, ל).

לית בזה איסורא

בשער הציון (רלח, סק"א) מובאת המחלוקת בעניין מקרא בלילה, שלדעת האר"י אין ללמוד מקרא בלילה, ואילו לדעת הפרי מגדים אפשר לקרוא. ומסיים שער הציון: "ונראה דאפילו להמחמירין לית בזה איסורא, אלא שלכתחילה יותר טוב ללמוד מקרא ביום, ונובע דין זה ממה דאיתא במדרש שהיה הקב"ה לומד עם משה מקרא ביום, ומשנה בלילה", ועיין בזה בשו"ת בצל החכמה (ד, מד).

### אין לקרוא תרגום בלילה

אלא שלגבי שנים מקרא ואחד תרגום, הבעייתיות בלילה היא לא רק מצד המקרא, אלא גם מהתרגום, כפי שכתב הרמ"ע מפאנו (מאמר עין גנים), וזו לשונו: "אין קריאת תרגום אלא ביום ולא בלילה, שלא להגביר מדת הדין, ולא בשבת ויו"ט לעולם, שאז מלכות נכללת בזכר, ואין לה קריאת תרגום בפני עצמה, ודוקא יחיד, אבל ציבור מתרגמים".

### משמר בליל השישי

איתא בספרים רבים וביניהם ביסוד ושורש העבודה (שער ח פרק א) בשם האר"י, בספר אור-צדיקים, חיי-משה (ד, עמוד עט) שיש הנוהגים להיות ערים בליל שישי, ועוסקים בתורה, והוא תיקון גדול לפגם הברית, (ועיין עוד בשער-הציון תרטו, סק"ו), ועוד בעניין זה עיין בשו"ת תורה-לשמה (תמט). חזיתי כי בשו"ת משנת יוסף (ט, קמה, ו) הביא בשם האר"י, שעל ידי שהוא ער לילה שלם ועוסק בתורה (בפרט במסכת כריתות) ניצול מכרת אחד, וסיים "אם כן טוב בליל שישי ללמוד כל הלילה". וחזיתי בזה בדברי שו"ת דברי יציב (יורה-דעה קלו אות ד) שבמשמר של יום שישי, ניתן ללמוד תהלים וחק לישראל אף בלילה.

### אין לקרות שנים מקרא ואחד תרגום באשמורת יום השישי

לפי זה יש מקום להקל לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום ביום חמישי בלילה. אלא דבתר עיוני בזה ראיתי כי כף החיים (רפה, סקי"ד) חולק ע"כ, וזו לשונו: "אין לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום באשמורת אור השישי קודם שיאיר היום... ואשרי מי שעושה כל דבר בזמנו ובמקום הראוי לו", וכן הביא השערי תשובה (רפה, סק"א) בשם המחזיק ברכה, שאין לקרות שנים מקרא ואחד תרגום באשמורת יום השישי, וכן העלה בשו"ת וישב הים (א, ו) שאין לקרות תרגום אונקלוס בלילות החול, כולל ליל שישי, וכ"כ בספר גם אני אודך (תשובות רבי יקותיאל ליברמן, סימן סו).

### בליל שבת מתירים

אולם בליל שבת, יש רבים המתירים, כמובא בשו"ת יוסף אומץ (נד), שו"ת כנף נרנה (מד), שו"ת משנת יוסף (ו, פא, ח) וכן האריך להתיר בזה בשו"ת יביע אומר (ו, ל). ונראה לי דניתן לדייק דהכי סובר גם הבן איש חי (פרשת פקודי אות ז).

### שנים מקרא למי שנאנס

אולם צ"ע באדם הלומד בכל יום שנים מקרא ואחד תרגום, ובאחד הימים נאנס ולא קרא ביום (כגון: היה בבית חולים וכו'), שכן איתא במשנה ברורה (קנה, סק"ד): "ואם אירע לו אונס, שלא היה יכול להשלים הקביעות שלו ביום, יהיה עליו כמו חוב וישלימו בלילה, וכדאמרינן (עירובין סה) רב אחא בר יעקב יזיף ביממא ופרע בלילא" (וכן פסק השולחן ערוך רלח, ב), אך לעיל הבאנו דלא בהכרח דמיירי שם במקרא. ועיין עוד במשנה ברורה (רלח, סק"ה) שביאר ד"הוי נדר, כדאמרינן (נדרים ז) האומר אשנה פרק זה, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, ואיתא ביו"ד (בסימן ר"ד ס"א) דאם נהג לעשות דבר טוב, אם היה דעתו לנהוג כן לעולם, הוי נדר, וטוב שיתנה בתחילה שלא יהיה עליו דבר זה בנדר, פן יזדמן איזה פעם שלא יוכל להשלים".

### היתר שנים מקרא עד צאת כוכבים

אף שמצינו בהרבה הלכות דמי שמתפלל קודם צאת הכוכבים בשבילו, חשיב כלילה, כפי שאדם המקבל שבת מוקדם, בשבילו ברגע שהתפלל ערבית, חשיב לילה. ישנם דברים בהם אנו מצריכים דווקא את הלילה (אחר צאת הכוכבים). משום כך מצינו שהתירו בשעת צורך לאשה שקיבלה שבת והתפללה ערבית, לעשות הפסק טהרה, כל זמן שהוא יום, (והוא שלא עשתה זאת מתוך זלזול), כמבואר בדברי הרמ"א (יורה-דעה קצו, א), ויסוד דבריהם הוא ע"פ האגור בשם מהרי"ל (המובאים בבית יוסף). כדברי הרמ"א להתיר בשעת צורך (כל עוד לא שקעה החמה) העלו להתיר הדגול מרבכה, ערוך השלחן (קצו, כא), שו"ת דברי שלום (ד, קיב), שו"ת בית אבי (ג, קטז), שיעורי שבט הלוי (קצו), בדי השלחן (סק"ו) וטהרת הבית.

### שיטת האוסרים לומר מקרא בלילה, זהו דווקא מצאת הכוכבים

מתוך כך נראה לי לומר כי שיטת האוסרים לומר מקרא בלילה, זהו דווקא מצאת הכוכבים, שאז זהו לילה, וזמן שליטת הדינים, וזו לשונו של הבן איש חי (פרשת פקודי אות ז): "אין לקרא מקרא בלילות של חול. והטעם: דהמקרא – בעשיה, והלילה בחינת

עשיה, והכל הוא דינין, ואין לעורר הדינין" וכן כתב בכף החיים (רלז, סק"ט), ועיין עוד בזה בשו"ת מי יהודא (אורח-חיים כב).

**יש החוששים לומר לדוד ה' אורי וישעי בלילה**

בעמדי בזאת העיר, כי מצינו מנהגים שונים, מתי יש לומר את המזמור "לדוד ה' אורי וישעי" (בימי אלול עד הושענא רבה), האם אחר תפילת מנחה, או אחר תפילת ערבית. יש שטענו כי טעם האומרים דווקא אחר מנחה, הוא משום שהם חוששים בזה לאיסור אמירת תהלים בלילה, (עיין תפילה כהלכתה פרק כג הערה א).

### הלכה למעשה

סיכום: למרות שמדברינו עולה שהמחמירים והולכים אחר חכמי הסוד אשר אינם קוראים מקרא בלילה, יכולים לקרוא את השנים מקרא ואחד תרגום כל עוד לא הגיע צאת הכוכבים, אף שכבר התפללו ערבית. שיטתנו היא שהזמן המובחר לקריאת שנים מקרא ואחד תרגום הינה ביום שישי אחר חצות היום, (כמובא בשערי-תשובה רפה, סק"א. וכן נהג השל"ה כמובא במגן-אברהם רפה, סק"ה. וכן פסק הקיצור שו"ע עב, יא. וע"ע במשנה ברורה רפה, סק"ח. שולחן ערוך הרב רפה, ו. ובשמירת שבת-כהלכתה מב, נח). ואם מיירי שלא הספיק לקרוא את השנים מקרא לפני כניסת שבת, וודאי דיכול להשלים זאת בליל שבת, כפי שביארנו לעיל (וידוע אני כי יש המחמירים בזה שלא יקרא). (עכ"ל).



## ביאור בשו"ע אדה"ז סי' קצ"ה בדין טעימה מכוס של ברכה

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

"אף על פי שמצוה מן המובחר שכל המסובים<sup>44</sup> יטעמו מכוס של ברכה<sup>45</sup>, אין צריכים לטעום מכוס המברך<sup>46</sup>, אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו<sup>47</sup>."

44) המשתתפים בסעודה ובברכת המזון בזימון.  
45) כמובא לעיל ס"ד (בסוגריים [ומכאן שלפעמים גם המובא בסוגריים נחשב כחלק מהטקסט הרגיל של השו"ע, שהרי רבנו כאן מתייחס למה שכתב שם]): "מצוה מן המובחר שיטעום בעצמו, וכן לכל המסובים שזימן עליהם", ושם הוסיף: "אף אין צריך לכל אחד ואחד כמלא לוגמיו, אלא די בטעימה כל שהוא". וכן כתב רבנו בסי' רעא סכ"ה: "מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה, אבל אין צריך מלא לוגמיו לכולם".

[מלבד בהבדלה, כמבוא בשו"ע ר' רצו ס"ו: "אין צריך להטעים מכוס של הבדלה להשומעים כמו שצריך בכוס של קידוש, אלא המבדיל רגיל לשתותו כולו". ולהעיר שנקט בלשון "אין צריך .. כמו שצריך בכוס של קידוש", אף שבקידוש אינו חיוב אלא "מצוה מן המובחר" בלבד. ואולי יש חילוק בין חייב לצריך. ואכ"מ].

כלומר, מן הדין מספיק שאחד מהמסובים (ו"מצוה מן המובחר" שהמזמן) יטעום מכוס של ברכה כמלוא לוגמיו [מלבד בקידוש, שאז חובה לכתחילה על המקדש לשתות בעצמו כדעת הגאונים, כמובא בשו"ע ר' סי' רעא שם], ובטעימתו הוא מוציא י"ח את כל המסובים, אך "מצוה מן המובחר" שגם המסובים יטעמו מכוס של ברכה בעצמם, אך הם אינם צריכים לשתות כמלוא לוגמיו אלא די לכל אחד בטעימה כלשהי. ובטעם הדבר שגם המסובים צריכים לטעום מכוס של ברכה, יש לומר, שאין זה רק משום חיוב מצוה כמו שראיתי כותבים (ראה ילקוט יוסף סי' רעא סל"ח), אלא יש כאן מצוה מעבר לכך, דהנה רבנו לעיל ס"ד הוזה שתיית המזמן בעצמו לשתית המסובים, שלשניהם זהו מצד "מצוה מן המובחר", משמע שתיית המסובים ושתית המזמן זהו אותו עניין, שבכך המצוה נהיית יותר מובחרת ומשובחת [משא"כ אילו היה זה רק משום חיוב מצוה, זה לא היה פועל שום ענין במצוה עצמה].

והביאור בזה יש לומר, דהנה מצות שתיית כוס של ברכה ענינה מדין שירה הנאמרת על היין, כמבואר לעיל ס"ב: "עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר, שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח, שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין". ויש בזה שני פרטים שהם ארבעה:

א) מצד הדין, ובזה עצמו שני פרטים: (א) צריך לשתות כמלוא לוגמיו דוקא, כי "אין שתיה חשובה לומר שירה, אלא אם כן שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם, שהוא כמלא לוגמיו, שהיא שתיה של הנאה, ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס

ויותר טוב לעשות כן<sup>48</sup> אם אפשר<sup>49</sup>, לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך<sup>50</sup>.

כלל" (לשון רבנו שם). (ב) "אין מעכב שישתה המברך בעצמו", אלא די שישתה את הכוס אחד מהמסובים כמלוא לוגמיו, ובזה יצאו המסובים כולם ידי חובת שתיית כוס של ברכה.

(ב) מצד "מצוה מן המובחר", ובזה עצמו שני פרטים: (א) שהמברך בעצמו ישתה מהכוס כמלוא לוגמיו, משום שהוא זה שאמר שירה על היין, שזימן וברך על הכוס ברכת המזון. (ב) שכל אחד מהמסובים יטעם מכוס הברכה, כדי ליטול חלק בשתיית הכוס, כיון שהשירה שנאמרה על הכוס נאמרה בשביל כל המסובים, וממילא גם שתייתה שייכת להם. ושני פרטים אלו כאמור הם "מצוה מן המובחר", דהיינו שעל ידי כך מתקיימת מצות שתיית כוס של ברכה באופן מושלם.

46) אף שהכוס שאוחז המברך בשעת ברכת המזון ושותה ממנו הוא הנקרא "כוס של ברכה".

47) בשעת ברכת המזון, וממילא כל כוס שלפני כל אחד מהמסובין נחשב לכוס של ברכה, שהרי אמרו עליו ברכת המזון (ועל דרך כוס ג' בליל הסדר). וראה לקמן הערה 13.

48) שכל אחד מהמסובים (שזימנו עליהם) יניח לפניו כוס יין בשעת ברכת המזון, כדי לטעום ממנו אחר כך, מאשר ישנו מכוס המברך.

מה שכתב "ויותר טוב לעשות כן", נראה שזהו רק ביחס לאפשרות שמביא בהמשך "שאפשר לתקנו על ידי שיוסיפו בו יין", ועל כך אמר ש"יותר טוב לעשות כן", שכל אחד יתן כוסו לפניו, ולא שיתקנו על ידי הוספת יין, וכפי שכותב הטעם בהמשך ש"יותר טוב שיטעמו מיין של ברכה". אך לא ביחס לכך שהכוס של המברך פגום, כי לשתות מכוס שאינו פגום זה לא רק "יותר טוב", אלא זהו "מצוה מן המובחר". וכן מפורש בדברי רבנו בסי' רע"א סכ"ט, ששתיית המסובין "מכוסות שאינן פגומין", "זהו מצוה מן המובחר".

49) דהיינו שיש להם מספיק יין לעשות כן.

50) כמבואר לעיל סי' קפ"ב ס"ד לענין המברך עצמו שלא יברך על כוס יין פגום, ואם כן גם המסובים שרוצים לקיים מצוה מן המובחר בשתיית הכוס – צריכים לשתות מכוס של ברכה שאינו פגום.

אבל ראה שוע"ר סי' תעב סכ"ד (לענין ד' כוסות של ליל הסדר): "ואם הכוס ששתה בעל הבית ממנו הוא גדול ומחזיק כמה רביעיות, יכולין בניו ובני ביתו לצאת במה שנשתייר בכוס משתיית בעל הבית, ובלבד שיגיע רוב רביעית לכל אחד ואחד, ומכל

ואף שאפשר לתקנו<sup>51</sup> על ידי שיוסיפו בו יין<sup>52</sup> לשתות כל אחד ואחד מהמסובין<sup>53</sup>, מכל מקום יותר טוב שיטעימו<sup>54</sup> מיין של ברכה<sup>55</sup>, שכשיש לפני כל אחד ואחד כוסו בשעת ברכת המזון – הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך<sup>56</sup>.

מקום מצוה מן המובחר ליתן כוס לכל אחד ואחד בפני עצמו, כדי שכל אחד ישתה מכוס מלא, שזה הידור מצוה כמו שנתבאר בסימן קפג". משמע שרק משום הצורך ב"כוס מלא", לא יעשו כן, אך לא מצד שהיין פגום [אף שמן הדין יין פגום חמור יותר מכוס מלא, כמבואר בשוע"ר סי' רצו ס"ט], והוא כדעת "ויש מי שאומר" שהביא המחבר בסי' קפב ס"ד, עיין שם הביאור בט"ז סק"ה, שכוס המברך כיון שכשבירך עליו לא היה פגום, הוא נשאר ככזה גם לאחרי שתייתו, ויכולים המסובים שיצאו מברכתו לשתות מכוס זה.

וצריך לומר שכאן בסי' קצ שנכתב מאוחר יותר מהל' פסח (כידוע) חזר בו רבנו מזה, וסובר שגם אם שותים מכוס המברך הרי זה פגום.  
(51) מפגימתו.

(52) בכוס של ברכה ששתה המברך, וכמבואר לעיל סי' קפב ס"ה.

(53) דהיינו אחרי כל שתיה של אחד המסובין מהכוס של ברכה, מוסיף יין חדש כדי לתקנו, או שהמברך מוסיף פעם אחת הרבה יין, ומוזג לכוסות הריקים שלפני המסובים וכל אחד שותה מהכוס שלפניו. ואם כן אין צריך ש"כל אחד יתן כוסו לפניו".  
(54) אוצ"ל: שיטעמו, וכדלעיל.

(55) כלומר יותר טוב שיטעמו מיין שבירכו עליו ברכת המזון, היינו מהכוסות שלפניהם, ולא מיין שהוסיפו אחרי ברכת המזון, שכן יין זה שהוסיפו לאחרי שתיית המברך בשביל לתקן היין הפגום, הוא יין שלא נאמרה עליו ברכת המזון וברכת הגפן, ונמצא שעיקר היין [כיון שהוא זה שתיקן את היין הפגום] ששותים המסובים הוא לא מיין של ברכה.

ודייק לכתוב "יותר טוב" ולא שזו דוקא "מצוה מן המובחר", כי רצונו לומר בזה שיש אפשרות לשתות גם בהוספת יין, והיא טובה יותר משתיית יין פגום מכוס המברך, אלא שלשתות מיין הברכה עצמה בלי הוספת יין אחר הוא "יותר טוב".

(56) ולפי זה לכאורה צריך: א) שהכוסות יהיו בהם רביעית יין, ב) שיהיו מלאים, ג) המסובים צריכים לשתות כל אחד כמלוא לוגמיו כמו המברך עצמו. אלא שבזה יש לומר ששתיית כמלוא לוגמיו די בשתיית המברך בלבד, ואילו אצל המסובים מלכתחילה הכוסות נועדו בשביל טעימה כלשהי מכוס שאינו פגום, אך לא מעבר לזה. אך מלשון רבנו "כמו כוס המברך", לכאורה משמע יותר שזהו ממש כוס של ברכה לכל דבר וענין. ועצ"ע.

ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים<sup>57</sup> – יכול ליתן מכוס הברכה<sup>58</sup> מעט<sup>59</sup> לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך "בורא פרי הגפן" קודם שתייתו, כדי שיטעימו<sup>60</sup> מכוס שאינו פגום.

ואין בזה משום הפסק בין ברכה<sup>61</sup> לשתיה, כיון שהוא<sup>62</sup> לצורך שתיית המסובים<sup>63</sup>, ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים<sup>64</sup>, שהרי הם יוצאים בברכתו<sup>65</sup>.

וכן אם כוסות שלפניהם מלאים<sup>66</sup> אלא שהם פגומים<sup>67</sup> – יכול לשפוך מכוס שלו לתקנם קודם שישתה<sup>68</sup>.

- 
- (57) שאין להם יין לשפוך לכוסם בשעת ברכת המזון.  
 (58) משמע שאפשרות זו וכן שלאחריה עדיפה מהאפשרות הקודמת של הוספת יין לתקן הפגימה.  
 (59) כי די להם במעט, וגם כדי שישאר לו בכוס לפחות רביעית יין, שהרי אינו יכול לשתות מכוס שאין בו רביעית יין, כמבואר בשוע"ר סי' רעא ס"ב.  
 (60) אוצ"ל: שיטעמו, וכדלעיל  
 (61) ברכת הגפן.  
 (62) ההפסק.  
 (63) ומטעם זה אין כאן בזיון לברכה ששופך לכוס אחר לפני שהוא שותה, שזה נאמר רק כששופך את היין שבירך עליו לארץ, כמבואר בסי' רצו ס"ה, ולא כששופך עבור שתיית המסובים שבירך עבורם.  
 (64) מדין שומע כעונה. וכיון שגם הם רוצים לשתות מהיין, ממילא ההפסק הוא לצורך הברכה.  
 (65) ומה שכתב לעיל ס"ד שאין המברך יכול לברך למסובים ברכת הגפן כיון שהם יכולים לברך בעצמם, מדובר כשהמברך עצמו לא שותה מהכוס, ולכן אין לו לברך עבור המסובים בלבד, משא"כ כאן מדובר שגם המברך שותה, וממילא הוא מברך גם בשביל המסובים, ואז הוא יכול להוציא גם את המסובים אף שיודעים לברך בעצמם.  
 (66) לכאורה הכוונה שאינם ריקנים, אך לא צריך שיהיו מלאים ממש, שהרי כאן אינו כותב שיש לכוסות אלו גדר "כוסות של ברכה כמו כוס המברך", שהרי מדובר בכוסות שהיו פגומים בשעת הברכה, כמו שמסיים.  
 (67) מחמת ששתו מהם בשעת הסעודה.  
 (68) וכיון שתיקן את פגם היין מיין של ברכה, הרי זה כאילו כל הכוס הוא כוס של ברכה, ונחשב ששתו מיין של ברכה, כי תיקון הכוס נעשה מיין של ברכה (משא"כ

וכיון שהם זקוקים לכוסו<sup>69</sup> – אין להם לטעום עד שיטעום הוא<sup>70</sup>, כמו שנתבאר בסימן קס"ז<sup>71</sup>.

אבל אם אינם זקוקים לכוסו, שכוסות שלהם מלאים<sup>72</sup> ואינן פגומים<sup>73</sup> – יכולים לטעום קודם שיטעום הוא<sup>74</sup>.

סיכום הסעיף (כולל הביאורים בהערות):

לעיל שיין אחר תיקן את הפגם של כוס של ברכה). או יש לומר, כיון שהיין הפגום היה לפניו בשעת הברכה, וממילא הברכה חלה גם עליו בהכרח (ראה לעיל סי' קפב בסופו), אלא שיש לו חיסרון שהוא פגום, וזה הוא מתקן ע"י הוספת יין של ברכה, נמצא כל הכוס הוא יין של ברכה ממש.

וגם כאן אין זה נקרא הפסק בין הברכה לשתיה, כמו שכתב לעיל גבי כוסות ריקנים. (69) כיון שהכוסות שלפניהם ריקנים או פגומים.

(70) כיון שהכוס שלו הוא עיקר כוס של ברכה, והם אינם יכולים לשתות בלעדי הכוס שלו, נמצא שהם נגררים אחריו, ולכן עליהם להמתין שהוא ישתה תחילה, ואחר כך יטעמו הם מהיין ששפך לכוסם.

(71) סעיף כ (לענין אכילת לחם של הבוצע): "אין המסובים רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, כגון אם הם רוצים לחתוך מן הלחם שבצע ממנו הבוצע", שכיון שהוא בירך על לחם שלם, והם יצאו בברכת המוציא על הלחם השלם שבירך, והם אוכלים פרוסת הלחם מהלחם השלם שחתך עבורם, הרי שהם זקוקים לו, ולכן אין להם לאכול לפניו. והוא הדין כאן לענין יין.

(72) כאן לכאורה הכוונה מלאים ממש, כדין כוס של ברכה, כנ"ל. אך צ"ע שבסי' רעא המובא בהערה 31 לא הזכיר "מלאים", אלא רק "שאינן פגומין". ואולי באמת אף כאן לא הצריך מלאים ממש, וכתב מלאים לומר שאינם ריקנים, אך עדיין צ"ע למה לא הזכיר לא כאן ולא בסי' רעא רביעית, שהרי צריכים לטעום מכוס שיש בו רביעית, ואולי סתם כוס יין שאינו ריק יש בו רביעית יין, ובפרט כשאינם פגומין.

(73) ואם כן הכוסות שלפניהם הוא כוס של ברכה כמו כוס המברך.

(74) ראה גם לעיל שם: "ואם כל אחד אוכל מכרו, ואין זקוקים לכר שביד הבוצע – רשאים לטעום מכרותיהם קודם שיטעום הבוצע מכרו".

ראה גם סי' רעא ס"ל: "לא יטעמו המסובים קודם שיטעום המקדש אם הם זקוקים לכוסו, ששוּפך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים, אבל אם היו להם כוסות יין שאינן פגומים, רשאים לשתות קודם שישתה המקדש, כמו שנתבאר כל זה בסי' קצ".

בטעימת כוס של ברכה של המסובים (בברכת המזון וכן בשאר דברים הנאמרים על הכוס, מלבד הבדלה, כמבואר בשוע"ר סי' רצו ס"ו), יש כמה אופנים לפי סדר העדיפויות, וכל זה כדי להמנע מלטעום מכוס של ברכה של המברך עצמו שהוא פגום לאחר ששתה ממנו:

(א) שכל אחד יתן כוס יין לפניו (וצ"ע אם הכוונה לכוס מלא או אפילו מעט יין), ויטעמו ממנו לאחר הברכה טעימה כלשהי (אפילו לפני שטעם המברך).

(ב) אם אין לפניהם יין או שיש לפניהם יין פגום, המברך לאחר הברכה לפני שהוא שותה, שופך לתוך כוס קצת יין, כדי שיטעמו ממנו לאחר שהוא טעם מכוסו (כמלוא לוגמיו).

(ג) שיוסיף מעט יין מהבקבוק שלפניו לכוסו אחרי ששתה ממנו כמלוא לוגמיו, כדי לתקן הפגימה ואחר כך ישתו ממנו המסובים מכוס המברך, כל אחד אחרי תיקון הכוס של שתיית חברו, או שהמברך שופך מכוסו המתוקן לכוס שביד כל אחד מהמסובים.

ובנוגע למעשה יש להעיר כמה הערות:

(א) לא ראיתי שהמסובים מקפידים לשתות מכוס הברכה של ברכת המזון, מלבד בשבע ברכות, וגם בזה רק החתן והכלה. וצ"ע הטעם [ובדוחק (כדי ללמד זכות) יש לומר שהטעם הוא מהדין המובא בסעיף ו, שהמברך צריך לשתות רביעית מהיין כדי לצאת ידי ספק ברכה אחרונה, ואז הוא שותה רוב הכוס או יותר, ובקושי נשאר יין בכוס]. אבל ראינו שכ"ק אדמו"ר זי"ע היה מהדר בזה ביותר, והיה מחלק כוס של ברכה אחרי כל ברכת המזון שבירך בצבור (מלבד ערב שבת). [ויש להעיר שאמנם אלו שעברו לקבל כוס של ברכה עשו כן מפני שהרבי הוא שחילק, אבל הרבי עשה כן בגלל מעלת כוס של ברכה. וד"ל].

(ב) גם כשטועמים הכוס של ברכה (כגון בקידוש), לא ראיתי כלל שמקפידים לתקן הכוס, אלא שותים מכוס המברך כשהוא פגום [וכנראה סומכים על דברי רבנו המובאים בסי' תעב, כמבואר בביאורים].

ג) גם אלו שמקפידים לטעום מיין שאינו פגום, לא ראיתי שנוהגים כאופן הא' או הב', אלא כאופן הג', דהיינו בהוספת יין אחר בכוס של הברכה הפגום, ומזה טועמים המסובים. [וכפי שנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בחלוקת כוס של ברכה, אלא ששם לא היתה ברירה אחרת בגלל ריבוי השותים]. וכן כתב בבדי השלחן סי' מו סקל"א: "וכן מנהג העולם להוסיף יין, ולפעמים התוספת מרובה על העיקר, ואין מדקדקין בזה".

לאחרי כל הנ"ל נראה לענ"ד למעשה: א) להקפיד לברך על כוס של ברכה בכל מקום שעושים סעודה עכ"פ במינין. ב) להקפיד שהמסובים יטעמו מכוס של ברכה. ג) שהטעימה תהיה בהוספת יין לאחרי שתיית המברך.

ובזכות זה נזכה בקרוב לשבת בסעודה הגדולה המזומן לעתיד לבוא, שבו יברך דוד המלך על כוס של ברכה של רכ"א לוגין, "כוסי רויה" (כמובא ביומא עו, א), ונזכה כולנו לשתות מכוס של ברכה זו, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



## זמן תפלת המנחה לאדה"ז

### הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

א. כתב המחבר (בשו"ע או"ח סי' רלג ס"א) "מי שהתפלל תפלת המנחה מאחר ששה שעות ומחצה ולמעלה יצא", (וי"א דגם לכתחילה יכול להתפלל ממנחה גדולה, עיין ב"י ריש סי' רלג), אבל המתפלל מנחה מחצות עד שש ומחצה יש בזה מחלוקת הפוסקים האם יצא או לא .

ולמעשה כתב בבדי השולחן (סי' כו ס"א) שיש לחזור ולהתפלל מנחה בתורת נדבה (ומציין לשו"ע ר סי' קז שמייירי בדיני תפלת נדבה), ולכ' כיון שמתפלל בתורת נדבה צריך לחדש דבר בתפלתו, ומובן שאם לא חזר והתפלל מנחה בתורת נדבה שא"צ להתפלל ב' פעמים ערבית בתורת תשלומין.

ונ"ל שלפי דעת אדה"ז לא יצא ידי חובתו כלל, שהרי כתב בקו"א (סי' רצ"א בסס"ק א') "עיקר זמן סעודה ג' הוא גם כן מחצות כמו תפלת מנחה גדולה, אלא לפי שאין בקיאין הילכך אפי' בדיעבד לא יצא, כמו בתפלת מנחה גדולה כמ"ש המג"א בריש סי'

רל"ג], היינו שפסק כמג"א שהמתפלל מנחה מחצות עד שש ומחצה לא יצא יד"ח כלל.

וא"כ מי שהתפלל מנחה קודם שש ומחצה חוזר ומהתפלל בתורת חובה (ולא בתורת נדבה), ונפק"מ: א) שא"צ לחדש בה דבר. ב) אם לא חזר והתפלל מנחה מתפלל ב' פעמים ערבית בתורת תשלומין. ג) גם ציבור שהתפלל קודם שש ומחצה חוזר ומתפלל מנחה (הגם שאין הציבור חוזר ומתפלל תפלת נדבה (שוע"ר סי' קז ס"ד), מ"מ כאן חוזר בתורת חובה). ד) גם בשבת ויו"ט חוזר ומתפלל מנחה אם התפלל לפני שש ומחצה (הגם שבשבת ויו"ט אינו מתפלל בנדבה (שם ס"א) מ"מ כאן חוזר בתורת חובה).

ולכ' צ"ע למה לענין תפלת המנחה בבין בשמשות פסק אדה"ז בסידורו (בסדר הכנסת השבת) "שאין למחות ביד המקילין... ובפרט בשעת הדחק... וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק", היינו שלענין תפלת המנחה בספק יום ספק לילה הקיל ובספק חצות החמיר?

ונ"ל כתב המג"א (סי' רלג ס"ק א' עיי"ש במחצית השקל) דמלשון השו"ע משמע דקודם שש ומחצה לא יצא "ואע"ג דבאמת זמנה אחר שש שעות כדאיתא ביומא (דף כח ע"ב) מ"מ כיון דאין אנו בקיאים לא יצא", וכוונתו דבגמ' למדו מאברהם אבינו שזריזין ומקדימין למצות, והקשו דתנן בערב פסח שחל בערב שבת התמיד נשחט בשש ומחצה, ולמה לא נזדרזו לשחוט מיד בחצות, ותירצו "ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי משום דלא מכווני טובא, א"נ שאני אברהם דאיצטגנינות גדולה היה בלבו", היינו שפסק כתירוץ השני שרק אברהם אבינו היה בקי לכוין בדיוק זמן חצות היום, אבל אנחנו לא נדע זמן חצות היום, ולכן תיקנו חכמים בדברים שמצותם בחצות להתחיל משש ומחצה.

והנה אדה"ז כתב (ס' רסא ס"א) "ואפי' נסתפק לו אם הוא בין השמשות או יום אין זה כלום, שכל ספק מחמת חסרון ידיעה אינו כלום, שאם הוא אינו יודע אחרים יודעים", ועד"ז יוצא מסדר הכנסת שבת, שפסק דאחר בין השמשות לכו"ע יש חיוב למחות ביד העושה מלאכה, ואפי' יודע שלא ישמע לו, וכתב ש"חסרון ידיעה בזה אינו נקרא ספק", היינו שאין להקל בחובת הוכחה דאולי הוא עדיין בין השמשות אלא צריך לנהוג בו כודאי לילה, וא"כ ה"נ באיסורי שבות, דבין השמשות יכול לעשות שבות לצורך גדול (שם ס"א) אבל אם נסתפק אם הוא בין השמשות או לילה אסור לעשות שום מלאכה.

היוצא מזה, בספק בעצם מקילים, אבל בספק מחמת חסרון ידיעה מחמירים, ונ"ל דמשש עד שש ומחצה הו"ל ספק מחמת חסרון ידיעה, שהרי אם הוא אינו יודע לכונן חצות היום אברהם אבינו יודע, ולכן צריך לנהוג בו לחומרא גם לענין תפלת המנחה, אבל בין השמשות הוא ספק בעצם (שבת דף לד), ובספק דרבנן כשבות מקילים בבין השמשות, ולכן גם לענין תפלה דרבנן מקילים בבין השמשות.

#### סוף זמן תפלת המנחה

ב. כתב אדה"ז (בסדר הכנסת שבת) שהעיקר כדעת הגאונים דבין השמשות מתחיל מיד אחר שקיעה, ולא כר"ת שיש התחלת שקיעה וסוף שקיעה, ואחר התחלת שקיעה (ג' מיל ורביע) הוא יום גמור, ואחר כך הוא בין השמשות (ג' רבעי מיל), וכתב שצריך למחות ביד המקילים (כר"ת) ועושים מלאכה ערב שבת אחר השקיעה.

וממשיך "אבל לענין תפלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין, בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

ובספר סדר הכנסת שבת (קה"ת תשע"ד הע' 66) כתב לבאר שיטת אדה"ז ככה: "תנן (ברכות כו ע"א) 'תפלת המנחה עד הערב' ומלשון זה אין שום הכרעה אם הכוונה לשקיעת החמה או לצאת הכוכבים, ובתר"י (ברכות יח ע"א) 'כי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה, הכי נמי תפילת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד', אבל בשו"ע (סי' רלב ס"א) כתב 'ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן' ומפורש יותר בדברי הרמ"א 'עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים', ואעפ"כ לא סמך על זה הרמ"א אלא 'בדיעבד או בשעת הדחק', ואדה"ז לא סמך על זה אלא שלא למחות ביד המקילין.

"או אפשר לומר, דמ"ש לאח"ז 'ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר' - היינו דבשעת הדחק אפשר לסמוך על דיעה זו (ולא רק שאין למחות ביד המקילין) - ואזי יתאימו דבריו יותר לדברי הרמ"א.

"או נאמר לאידך גיסא, שגם הרמ"א לא התיר 'בדיעבד או בשעת הדחק', שלא כתב אלא 'בדיעבד או בשעת הדחק יצא, אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו צאת הכוכבים' (ואינו צריך להשלים במעריב).

"בכל אופן צע"ק בדברי רבינו שקישר דין זה עם דין "איסור שבות מדברי סופרים  
 בבין השמשות" - דלכ' הספק כאן גבי מנחה אינו תלוי רק בספק הכללי דבין השמשות  
 - אי הוי יום או לילה, אלא הספק הוא בעיקר דין מנחה - אי נתקן עד השקיעה (כמו  
 זריקת הדם) או עד צאת הכוכבים", ע"כ.

היינו שנסתפק בג' דברים, (א) מה הדין לרמ"א? (ב) מה הדין לאדה"ז? (ג) מה הטעם?

והנל"ד בזה,

ג. מה הדין לרמ"א?

כתב המחבר (סי' רלב ס"א) "תפלת המנחה...עד הלילה לרבנן ולר' יהודה עד פלג  
 המנחה...ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו,  
 שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג  
 המנחה...ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה אין להתפלל תפלת ערבית  
 קודם שקיעת החמה, ואם בדיעבד התפלל תפלת מעריב מפלג במנחה ולמעלה יצא,  
 ובשעת הדחק יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה", וע"ז כתב הרמ"א  
 "ולדין במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה אין לו להתפלל מנחה  
 אח"כ, ובדיעבד או בשעת הדחק יוצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו צאת  
 הכוכבים".

ונ"ל שבספר סדר הכנסת שבת טעה בתרתי, (א) כתב שלפי הרמ"א תפלת המנחה  
 עד הערב היינו עד צאת הכוכבים, אבל במשנה ברורה כתב (שם ס"ק יד) דמש"כ רמ"א  
 עד צאת הכוכבים הוא "לאו דוקא דערך רבע שעה קודם צאת הכוכבים בודאי בין  
 השמשות הוא לכו"ע ואין להתפלל באותו זמן", היינו דעד צאת הכוכבים כוונתו עד  
 בין השמשות, דאי לא תימא הכי איך יאמר רמ"א שיכול להתפלל מנחה בזמן שהוא  
 ספק לילה, אלא כוונת הרמ"א הוא שיכול להתפלל מנחה עד בין השמשות (ולא עד  
 בכלל), וכתב דכן איתא בדרכי משה (סי' רלב), ובפרמ"ג (סי' רלג א"א ס"ק ז'), וגם  
 לפי המחבר פירש (שם ס"ק ב' וס"ק ח') דבין השמשות הוה ספק וא"א להתפלל בו  
 לא מנחה ולא מעריב.

וכ"נ ממג"א שהרי (בס"ק ז') הביא דברי הרמ"א "עד הלילה דהיינו צאת הכוכבים"  
 וכתב "זו"ל דרכי משה (סי' רלב) מהרי"ל היה מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצאת  
 הכוכבים, ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה, מ"מ עדיין יום הוא...וזהו דוקא בעיר שבתיה

גבוהין או שיושבת בעמק", הרי מפרש דברי הרמ"א דבשעת הדחק מתפלל מנחה עד סוף שקיעה (לשיטת ר"ת שעדיין יום הוא) ולא בבין השמשות .

ב) כתב דיש מקום להסתפק אולי לרמ"א רק דיעבד והתפלל מנחה בבין השמשות אינו צריך להשלים במעריב אבל לכתחילה לא, וא"א לומר כן, שהרי כתב רמ"א "בשעת הדחק יוצא אם מתפלל מנחה עד הלילה", ובשעת הדחק פירושו לכתחלה, וכ"פ במשנה ברורה (ס"ק יג) "זכיון שהוא שעת הדחק מותר לו לכתחלה להתפלל מנחה בשעה שנהג עד היום להתפלל מעריב" (עיי"ש).

ובאמת הרי כנ"ל הרמ"א מיירי בשעה ורבע של פלג המנחה (ולא בבין השמשות), ומסכים להמחבר שגם מי שעושה תמיד כחד מ"ד (ר' יהודא או רבנן) יכול לנהוג כמ"ד השני בשעת הדחק, אלא בא לומר שמנהג האשכנזים הוא כר' יהודה, (ולכן קיצר הרמ"א בלשונו וכלל דיעבד ושעת הדחק ביחד וסמך על האריכות בלשון המחבר), ומעתה מה יש להסתפק בדברי הרמ"א, כוונתו בפשטות שגם הנהגה תמיד כר"י (דמנחה הוא עד פלג המנחה) יכול לעשות חד יומא כרבנן (ולהתפלל מנחה אחר פלג המנחה).

ד. מה הדין לאדה"ז?

מזה שמדמה תפלת המנחה "לכל איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת", משמע שדינם שווים, וכמו בשבת (שוע"ר סי' רסא ס"ב) הרי "מותר לערב עירובי חצירות בבין השמשות...לפי שהוא נחפז ונצרך", ה"נ בתפלת המנחה שבשעת הדחק מתפלל בבין השמשות .

דאם דכוונת אדה"ז הוא רק שאין למחות במי שמתפלל אחר שקיעה, קשה למה האריך בלשונו כ"כ ש"אין למחות ביד המקילין...ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר", אטו מי נימא שבקיץ שהיום ארוך חייב למחות, (הלא פסק שרק בדין תורה צריך למחות), ויתירה מזו מזה שהוסיף "ולצורך מצוה עוברת" משמע שגם לצורך מצוה עוברת מותר לדחות התפלה עד אחר השקיעה .

מ"מ נראה שהקולא הוא רק בבין השמשות של הגאונים, אבל אחר צאת הכוכבים שלהם אין להתפלל מנחה כלל, שהרי כתב אדה"ז דבשעת הדחק יש להקל בתפלת המנחה, וממשיך "אבל אין לסמוך כלל להקל על...רבינו תם", ומשמע שס"ל דמשנת ר"ת אינה משנה כלל, ואין לסמוך עליו להקל אפי' במידי דרבנן כתפלת המנחה .

ה. מה הטעם?

אמנם פליגי בדעת רבנן עד אימתי הוא ערב לתפלת המנחה, ובשאגת ארי' (סי' יז) האריך בזה טובא,

ונקודת הדבר הוא, דיל"ע (לר"ת) בזה שדם תמיד נפסל בשקיעת החמה (זבחים נו ע"א) האם הכוונה לתחלת שקיעה או לסוף שקיעה (אחר מהלך ג' מילין ורביע), והנה בתוס' (שם ד"ה מנין, ובמנחות כ' ע"ב ד"ה נפסל) הקשה למה לי תרי קראי - קרא דביום הקריבו גו' (ויקרא ז טז) וקרא דביום צוותו גו' (ויקרא ז לח) - ללמדנו שדם נפסל בשקיעת החמה, ולחד תירוצ' בתוס' "אם אינו ענין לסוף שקיעה דנפקא מביום צוותו ונהו ענין לתחלת שקיעה", שמתחלת שקיעה א"א לזרוק הדם, ולאידך תירוצ' בתוס' תרי קראי צריכי, והדם אינו נפסל אלא בסוף שקיעה.

וכיון שתפלת המנחה הוא כנגד תמיד של בין הערבים (ברכות כו ע"ב) לכן למ"ד דדם נפסל בתחלת שקיעה גם תפלת המנחה חייב להתפלל לפני תחלת השקיעה, ולמ"ד דדם אינו נפסל עד סוף שקיעה גם תפלת המנחה יכול להתפלל עד סוף שקיעה, ולפי תלמידי ר' יונה (דף יח ע"א) הדם נפסל בתחלת שקיעה ולכן תפלת המנחה הוא רק עד תחלת שקיעה.

ונ"ל דנפק"מ בין ב' תירוצי התוס' לענין בין השמשות, למ"ד שיש כאן יתורא דקרא ללמדנו שהדם נפסל אחר תחלת שקיעה, אם זרק הדם מיד אחר שקיעה ה"ה כזורק חוץ לזמנו ולא הורצה כלל, שהרי אחר תחלת שקיעה הוא יום גמור ומ"מ מגזירת הכתוב אין לזרוק בו דם, וכ"ש אם זרק הדם בבין השמשות הו"ל כודאי זורק חוץ לזמנו, אבל למ"ד שאין כאן יתורא דקרא, אם זרק הדם בבין השמשות הו"ל ספק אם זרק חוץ לזמנו, כמו בכל הדברים שחיובם ביום אם קיימם בבין השמשות הו"ל ספק אם קיים מצותו או לא, שהרי מקרא דביום הקריבו למדים שזריקת הדם הוא ככל המצות שחיובם ביום ולא בלילה.

וא"כ גם תפלת המנחה תלוי בב' תירוצי התוס', למ"ד מגזרת הכתוב דם נפסל בתחלת שקיעה, כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וגם תפלת המנחה אי אפשר להתפלל אחר התחלת שקיעה, אבל למ"ד דדם הוא ככל המצות שמצותן ביום א"כ מצות דאורייתא כזריקת הדם ודאי אין לעשות בבין השמשות, אבל במצות דרבנן כמנחה יש להקל (בשעת הדחק) בבין השמשות.

ולכ' יש סברה לומר כיון דתפלה במקום קרבן תיקנו, ובפועל לא זרקו הדם בבין השמשות ה"נ מנחה א"א להתפלל בבין השמשות, אבל ממג"א (בריש סי' רלג) משמע שאין לומר כן, שהרי בבית המקדש לא הקריבו התמיד קודם שש ומחצה, ומ"מ הו"א שאם התפלל מנחה קודם שש ומחצה יצא, כי רק בבית המקדש (משום אופן עמידת הכותלים) לא יוכלו לכווין זמן חצות, מש"כ שאר כל אדם שאם התפלל קודם שש ומחצה יצא, ורק משום תירץ הב' בגמ' – שרק אברהם אבינו יודע לכוין זמן חצות – פסק המג"א שהמתפלל קודם שש ומחצה לא יצא, שמע מינה שיצא יד"ח תפילה אפי' בזמן שבפועל לא הקריבו התמיד.

והנה כל זה הוא לפי ר"ת שס"ל שיש התחלת שקיעה וסוף שקיעה, אבל לפי הגאונים הרי יש רק שקיעה אחת, ומוכרחים לומר כהתירוץ בתוס' דביום הקריבו אינו יתורא דקרא, אלא שבא ללמדנו שדם התמיד הוא ככל המצות שמצותם ביום, וא"כ נהי דבפועל לא זרקו הדם בבין השמשות משום דהוא ספק לילה, אבל לענין תפלה דרבנן יש סברה להקל כנ"ל.

ומעתה לא קשיא מידי על אדה"ו, שהקיל במנחה בבין השמשות משום דתפלה הוא מדברי סופרים, ולמה לא הזכיר דבר וחצי דבר מענין דם התמיד, דדם התמיד נוגע רק להולכים בעקבות ר"ת, דס"ל שאחר שקיעה הוא יום גמור, וקמ"ל (לחד תירוץ בתוס') דדם התמיד נפסל בשקיעה וממילא א"א להתפלל מנחה אחר שקיעה, אבל ההולכים בעקבות הגאונים ס"ל שזריקת הדם הוא ככל המצות שמצותן ביום, וא"כ בספק יום (בין השמשות) הרי בדם התמיד דאורייתא מחמירים ובתפלת המנחה דרבנן מקילים.

למסקנה: לפי אדה"ו המתפלל מנחה קודם שש ומחצה לא יצא, וחוזר ומתפלל בתורת חובה, אבל אם התפלל מנחה אחר השקיעה יצא, וגם בשעת הדחק (צורך גדול) יכול להתפלל מנחה בבין השמשות (של הגאונים).



## ב"ה וב"ש בין ישתבח ליוצר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז (סי' קכד ס"ב), כתב: "... שאין אומרים 'ברוך הוא וברוך שמו' אלא כשעומדים במקום שמותר להפסיק שם, כמו שיתבאר". ובמהדורה החדשה (אות טז) ציינו להלן ס"ח. ושם: "על כל ברכה... נוהגין לומר 'ברוך הוא וברוך שמו'... ומכל מקום, כיוון שאינו אלא מנהג ולא מתיקון חכמים, אין מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות, אפילו במקום שמותר להפסיק לעניית אמן כגון בפסוקי דזמרה".

ובמהדורה החדשה (אות סד) ציינו לתהלה לדוד ס"ק ד. ושם כתב: "לכאורה בין ישתבח ליוצר מותר לענות ב"ה וב"ש, דעדיף מ'יתברך וישתבח'<sup>75</sup>. אבל מלשון הרב ז"ל ס"ח: "אין מפסיקים לאמרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות" ע"כ, משמע דגם בין ישתבח ליוצר אסור, דגם שם אסור להפסיק אלא לדבר מצוה, כמ"ש בסי' נ"ד ס"ג. וצ"ע למה ייגרע מ'יתברך וישתבח". עכ"ל.

מאידך, לפי הבנה זו, צ"ע מדוע נקט אדה"ז כדוגמא את פסוקי דזמרה, דשם אסור להפסיק גם לדבר מצוה. ולכאורה עדיף הי' לו לכתוב רבותא - שאף בין ישתבח ליוצר, ששם מותר להפסיק לדבר מצוה, אסור לענות "ב"ה וב"ש". לכן אולי כוונתו שב"ה וב"ש, אף שנקרא 'דבר מצוה', כיון שאינו חיוב, נקרא 'רשות' יחסית ל'אמן' שחובה לענותו<sup>76</sup>, ובא לאסור ענייתו רק בפסוקי דזמרה ולא בין ישתבח ליוצר, וכ"פ בשו"ת יחווה דעת<sup>77</sup>, וכמנהג הרה"צ וכו' בעהמ"ח שו"ת מנחת אלעזר<sup>78</sup> לענותו שם. ומה שבפועל לא הנהיגו זאת (בכל החוגים), הוא כדי שלא יענוהו גם בברכות ק"ש כמובן.



(75) הכוונה לנוסח [ "יתברך וישתבח... שמו של מלך מלכי המלכים... מעתה ועד עולם". נדפס בין השאר בסידור 'אוצר התפילות' במקומו] שהיו אומרים (כמנהג) לפני דורות בשעה שהי' הש"ץ מנגן ב'ברכו', כמבואר בשו"ע ר' סי' נו ס"ד.

(76) ע"ד מרו"ל (סוטה מד, ב): "רשות דרבנן, זו היא מצוה דרבי יהודה".

(77) ח"ד סו"ט ט.

(78) דרכי חיים ושלום אות קלד.

## כמה הערות לספר 'המטבח שלנו'

הנ"ל

נדפס: בעמ' 12 נאמר, ש"בתקופת בית המקדש הכהנים והלויים היו עובדי ציבור ללא שכר, וכל אדם שאפה עיסת בצק הפריש חלק ממנה עבורם".

הנכון: מעולם לא ניתנה ה'חלה' ללויים, אלא לכוהנים בלבד.

להוסיף הסתייגות בסוף עמ' 22: להוציא אם באישור הכשרות צויין שהכבד כבר נצלה על האש, כמובן.

בעמ' 26: "בירקות... עלולים להימצא תולעים וחרקים, גם אם הם לא נראים לעין".

הסתייגות: חרקים שאינם נראים לעין כלל, לא נאסרו כלל. הכוונה רק לחרקים שאינם נראים במבט ראשון, או למי שאינו מכיר אותם.

עמ' 34. "חצי בצל או מלפפון". מלפפון שנחתך בסכין בשרי נקי אין איסור לאוכלו עם חלב. הבעיה היא בבצל, שאם נחתך בסכין בשרי אסור לאוכלו עם חלב. במקום מלפפון, אכניס צנון או לימון.



## הלואה סאה בסאה

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מחבר בעומקה של הלכה, מג"ש כולל מידטאן

א. מדרבנן יש איסור הלואת סאה בסאה, דהגם שמחזיר לו אותה מדה של תבואה ומה"ת מותר (דבתר מעיקרא אזלינן - ריש פ' א"ג), אסרוה, דשמא יתייר התבואר והוה רבית דרבנן. ויש ד' אופנים של היתר:

א) דבר מועט, מותר להלוות ככר (ב"מ ע"ה. במשנה בסופו ודלא כהלל) - אדה"ז סעי' ל"ג בתחלתו.

(ב) קוצץ דמים, ואזי מחזיר לו אותה שויות והוה כהלואת כסף (ברייתא ריש ע"ה).  
ואפי' הלל מודה בזה) – אדה"ז סעי' ל"ב.

(ג) יש לו ללוה מאותו המין (מתני' שם ודלא כהלל) ואפי' טפת יין לזה עלי' הרבה  
(גמ' שם) – אדה"ז סעי' ל'.

(ד) יצא שער קבוע בשוק דהוה כיש לו (גמ' ע"ב: לפי פי' בה"ג מובא ברש"י שם)  
– אדה"ז סעי' ל'.

והנה המלקטים כתבוה כל אחד בסגנון שלו.

"הברית יהודא" חילקה כך: דיש ב' היתרים: (א) יש לו, (ב) יצא השער, וחוי' מזה אין  
איסור בקוצץ דמים, וכן בדבר מועט וכך משמע מאדה"ז סעי' ל'–ל"ג.

"תורת רבית" חילקה כך: דיש ג' היתרים: (א) יש לו, (ב) יצא השער, (ג) קוצץ דמים,  
וחוי' מזה אין איסור בדבר מועט.

והנה כ"ז הוא באותו המין אבל אם לזה סאה חטים ע"מ לשלם סאה דוחן, הגם  
ששניהם באותו השער אסור אפי' יש לו דוחן וחטים, ויצא שער לשניהם (אדה"ז סעי'  
ל'). נשאלת השאלה מהו הדין בקוצץ דמים?

הנה הברית יהודא פוסק להקל דאין בזה משום רבית והתורת רבית נוטה להחמיר  
דיש בזה משום רבית, וחילי דידי' (בביאוריו) מזה שלא כתבו הפוסקים היתר זה מכלל  
דאינו.

[והנה שניהם – הברית יהודא, והתורת רבית – הם ספרים נפלאים בהלכות  
חמורות אלן], ולענ"ד נראה דהבר"י והתו"ר הלכו לשיטתם בהגדרת ההיתרים דאם  
מסתכלים על קוצץ דמים כעוד היתר, אזי צודק התו"ר, דמדלא כתבו הפוסקים בהיתר  
מכלל דאינו מועיל, אבל אם מסתכלים דיש רק ב' היתרים, וקוצץ דמים אינו היתר,  
דהלואת סאה בסאה מלכתחילה אין כאן, דאינו מקבל סאה, אלא אותה שויות, ואם  
נתייקרו יקבל פחות מסאה, ואם הוולו יקבל יותר מסאה, ולעולם יקבל אותה שויות,  
והוה כהלואת כסף, א"כ אין כאן כל הענין דהלואת סאה בסאה, ואין כאן כל החשש  
מלכתחילה. ול"צ היתר אלא שאין זה הלואת סאה בסאה.

משא"כ יש לו, ויצא השער, פירושושם דיש כאן א) הלוואת סאה בסאה, ב) והחשש שלו. ורק דמכיון שהוא מדרבנן, הקילו החכמים ונתנו ב' היתרים: דיש לו, ויצא השער.

אזי מובן דהא דלא כתבו הפוסקים ההיתר דקוצץ דמים בהלוואת סאה חטים בסאה דוחן הוא משום דאה"נ, בהלוואת סאה חטים בסאה דוחן אין שום היתר כלל. דבקוצץ דמים אין כאן הלוואת סאה בסאה ודוק.

ורק במו"מ שנותן הסאה חטים כדמים לסאה דוחן ומקבל סאה דוחן, והוה קניית סאה דוחן בסאה חטים, כתבו דמותר.

ג) והנראה בדעת אדה"ז דחילק והגדיר הדברים כהברית יהודה (ובכלל רואים דהברי" עסק טובא בדעת אדה"ז ואזיל בתרי"), דבסעי' ל' כותב ב' ההיתרים לסאה בסאה, ואח"כ מוסיף בסעי' ל"ב ול"ג דבקוצץ דמים ודבר מועט אין איסור.

וכ"כ בסעי' ל"ג (בסופו) שריוח זה של היוקר אינו רבית אלא מד"ס והם ראו להקל ברבית זו דיש לו או דיש להם שער" דהם ב' היתרים.

וכן נראה ממתני' (ע"ה.) דהלל מודה "בעד שיעשהו דמים" דהלל אינו מסכים לההיתר דיש לו, ולכאורה כ"ש שאינו מסכים לההיתר דיצא השער דהוי רק כיש לו, וכן הלל חולק על ככר לחם ומודה בקוצץ דמים, והביאור בפשטות הוא משום דבקוצץ דמים לא הוה הלוואת סאה בסאה.

וכן נראה בדעת אדה"ז דיועיל קוצץ דמים בהלוואת סאה חטים בסאה דוחן, שכותב (בסעיף ל') דבזה אין היתר בשום ענין ומפרט: א) יש לו, ב) יצא השער, משמע דבקוצץ דמים אין איסור, מדלא פירטו, וזה שכותב "דאין היתר בכל ענין" היינו בהלוואת סאה בסאה, אבל בקוצץ דמים, הלוואת סאה בסאה אין כאן כנ"ל, דלפעמים יקבל פחות או יותר.

וכן נראה להדיא באדה"ז סעי' ל"ג (קרוב לסופו) שכותב כשמוסיף על המדה דאינו מועיל בכל ענין ומפרט יש לו ויצא השער, וממשיך עד שיקצוץ דמים, דזה מועיל. רואים להדיא דקוצץ דמים אינו כלול "בכל ענין", וה"נ הכא בסעי' ל'.

[ועדיין יל"ע אם מועיל "דבר קטן" בהלוואת קצת חטים לקצת דוחן? ובהשקפה ראשונה נראה שמועיל דהסברא אומר דלא גזרו בדבר קטן "שלא החמירו חכמים

לדקדק באיסור רבית מדבריהם כ"כ" (אדה"ז סעי' ל"ג), בדבר שאין דרך בנ"א להקפיד עליו.

וכ"מ מסדר אדה"ז שכתב ההיתר דדבר קטן לבסוף (בסעי' ל"ג), משמע דקאי על הכל וג"כ אינו כלול ב"סאה חטים בסאה דוחן" שאסור בכל ענין (אדה"ז ריש סעי' ל') דכאן הוה הרבה פחות מסאה, ובסעי' ל"ג במוסיף על המדה בדבר קטן כבר האריכו האחרונים, ע"ש בבר"י ובתורת הבית].



## י'ד' לספר תורה (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

**"אבקשכן להתקין גם י'ד' מכסף"**

ב'לקוטי שיחות' (חלק כ עמ' 574) נדפסה הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע למארגני כתיבת ספר תורה: "אבקשכן להתקין, כפי מנהג הדורות, גם י'ד' מכסף".

וב'הערות וביאורים' (גליון א' קיח עמ' 107-106) העיר הרי"ש גינזבורג: "מכיון שאין משתמשים ב'יד' זו כלל בין בקריאת התורה בבית חיינו ובין אנ"ש, צ"ע: יד זו - למה היא באה?".

**'פחים' שמסמנים בהם מאיזה ס"ת קוראים**

ב'חקרי מנהגים' (ח"א סי' כו אות ב) ציין אלו המקורות למנהג ה'יד':

(א) 'תרומת הדשן' (פסקים וכתבים סי' רכה): "אשר דרשתי אי שרי לשנות הכלונסות [=מוט שעליו תולים את הפרוכת של ארון הקודש] לפחים שמסמנים בו הס"ת לקריאה לחובת היום... נראה דחשיב הורדה קצת לעשות פחים מן הכלונס... פחים שאינו אלא לסימנים בעלמא לצורך בני אדם שלא יטעו, ולא כל כך לנוי ס"ת ולא למלבוש ולא לצניעות".

(ב) הרמ"א (שו"ע או"ח סי' קנד ס"ו) הביא את הנ"ל: "ופרוכת שאנחנו תולים לפני הארון אין לו קדושת הארון רק קדושת בית הכנסת. וכן הכלונסות שבו תולין הפרוכת. ומכל מקום אסור לעשות מהם העצים שמסמנים בו הקריאה לחובת היום, שאינם קדושים כמו הם".

(ג) ה'מגן אברהם' שם (סק"ג) כתב: "ועכשיו נהגו לתלותן בספר תורה לנוי".

אמנם ברור שאין מדובר כאן כלל ב'יד', שהרי מפורש שמדובר במשהו "שמסמנים בו הס"ת לקריאה לחובת היום", והרי ה'יד' אינו מציין איזה ס"ת יקראו בו חובת היום. ואכן ה'מחצית השקל' מבאר שם: "שידעו איזה ס"ת יוציאו מן הארון לצורך הקריאה, והיינו שאותו ס"ת נגלל למקום שצריך לקרות חובת היום או יודעים בו שהוא מוגה".

#### ה'יד' מראה לעולה לתורה איפה קורא הבעל-קורא

אמנם אחת המקורות לתיאור ה'יד' נמצא בספר 'דברי קהלת' מנהגי פראנקפורט (עמ' 51, הועתק שם אות א): "...ולובש המעיל על ספר תורה ותולה בו היד של כסף, שאחת מאצבעותיה ארוכה מחברותיה, שהקורא מניחה תמיד במלה שקורא, למען ידעו הוא והקורא [=העולה לתורה] תמיד מקום הקריאה".

ומקור דבר זה שהעולה לתורה ידע איפה קוראים היא הלכה בשו"ע שם (סי' קלה ס"ד) ברמ"א: "...שיוכל לקרות עם הש"ץ מלה במלה". ועוד שם בשו"ע (סי' קלט ס"ב): "אם כשיקרא לו ש"צ מלה במלה יודע לאמרה ולקרותה מן הכתב יכול לעלות, ואם לאו לא יעלה". ועל כן מראים לעולה לתורה עם ה'יד' כדי שיוכל לקרוא עם הש"צ.

ישנם הרבה מקומות שעדיין משתמשים ב'יד' פשוט מעץ, אמנם במשך הדורות נתפשט מאד להכין את ה'יד' מכסף וכיו"ב, ולזה כוונת הרבי בדבריו.

#### מנהג תמוה שאין לו מקור

והנה אכן נכון שבין אנ"ש לא משתמשים ב'יד' ולא מראים להעולה לתורה איפה שקוראים. אבל אין אף אחד שיודע לומר מי קבע שלא מראים ב'יד' ומאיזה טעם.

וכבר ראיתי יהודים פשוטים שקראו להם לעלות לתורה, ובאם היו מראים להם ב'יד', היו יכולים לקרוא עם הש"צ מלה במלה, אבל הגבאי או הבעל קורא התעקש לא

להראות להם עם ה'יד' באומרו "שאינן זה מנהג חב"ד", למרות שהלכה מפורשת בשו"ע שהעולה לתורה צריך שיקרא מלה במלה עם הש"צ.

והנה ה'מגן אברהם' (סי' קלה סק"ה) כתב "ועכשיו לא נהגו לדקדק אחריו" לקרוא לתורה רק מי שיודע לקרוא עם הש"צ. ולהעיר ממה שכתב שם (סי' קלט סק"ה בסופו). אבל זה ודאי שאין ענין להדר שאפילו מי שיכול עם הש"צ לא יקרא מלה במלה.

### מה יש ללמוד מהנהגת הרבי?

ודאי שאין ללמוד כלום מזה שלא הראו לכ"ק אדמו"ר זי"ע עם ה'יד' כשעלה לתורה, שהרי הרבי ידע לקרוא עם הש"ץ, וזה אינו יכול לשמש ליסוד להנהגה שלא להראות לכאלו שזה יעזור להם בודאי לקרוא עם הש"צ.

ואדרבה כיון שראינו שהרבי נהג לקרוא מלה במלה עם הש"צ, הרי זה כעין הוראה מפורשת לאנ"ש שישתדלו להפיץ הנהגה זו שכל אחד יקרא מלה במלה עם הש"צ. ואחד הדרכים הבטוחות להשיג את זה הרי זה באם הש"צ או הגבאי יראה לעולה לתורה עם ה'יד' איפה קוראים עכשיו.

והנה הריש"ג בסוף הערתו הוסיף: "ואע"פ שידוע שרבותינו אינם אחראים למנהגי ביהכ"נ, הרי ידע כ"ק שבמצב הקיים, אם לא באה הוראה מפורשת לשנות – ממשיכים לנהוג כמו בעבר".

ודבר זה מופרך לגמרי, שהרי אחרי שהרבי בעצמו, וכן גם רבותינו נשיאינו שלפניו, אמרו פעם ופעמים שאין הם אחראים למנהגים שאין להם יסוד, אי אפשר "להכריח" הנהגה שאינה הלכתית עם סברא רעועה של "הרי ידע כ"ק שבמצב הקיים...", והרי איפכא מסתברא שכיון שחסידיהם הם קלוגע ודאי ינהגו כפי שמתאים להלכה.

ועוד והוא העיקר: במקום לקבוע ליסוד את הנהגה "בבית חיינו ובין אנ"ש", בצירוף ההנחה ש"לא באה הוראה מפורשת לשנות", ועל יסודות הללו להשאיר את הוראת הרבי המפורשת ב'צריך עיון', הרי היה עדיף להפוך את הקערה על פיה ולומר שלאחרי שבשנת תש"מ הורה הרבי הוראה מפורשת שיהיה 'יד' לס"ת "כפי מנהג הדורות", מעתה כל מי שאינו נוהג להשתמש ב'יד' מתנהג היפך הוראת הרבי, והיפך מנהג ישראל!?

# פשוטו של מקרא

## ויזכור יוסף את החלומות

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' מקץ פרק מ"ב פסוק ט כתוב "ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם ויאמר אליהם מרגלים אתם וגו'". וצ"ל מהו הקשר בין זכירת החלומות למה שאמר להם בהמשך אותו הפסוק מרגלים אתם?

ורש"י פירש על המלים "אשר חלם להם" - עליהם וידע שנתקיימו שהרי השתחוו לו". וא"כ אינו מובן למה עכשיו דוקא חשדן כמרגלים בגלל זה?

וי"ל, שכיון שנזכר בחלומות שחלם עליהם, נזכר שחלם ע"ד השמש והירח ואחד עשר כוכבים שהשתחוו לו, וכאן השתחוו לו רק עשרה וא"כ לא נתקיים החלום בשלימות, ורצה שיתקיים החלום בשלימות ולכן היה צריך לעשות משהו שיכריחו גם השאר לבא להשתחוות לו ובגלל זה אמר להם מרגלים אתם שזה יביא לכך שסוף סוף יבואו כולם להשתחוות לו ויתקיים החלום בשלימות.

וא"ת מה היה איכפת ליוסף כ"כ שיתקיים החלום בשלימות, ובפרט שאין חלום בלי דברים בטלים, י"ל שיתכן ששאר החלקים של החלומות לא היה איכפת לו כ"כ, אבל לגבי אחד עשר אחיו כיון שלגביהן חלם פעמים, בחלום של מאלמים אלומים ששם היו כל אחיו ובחלום של אחד עשר כוכבים הרי זה היה פרט שהוכפל בשני חלומותיו חשב יוסף שזה מוכרח להתקיים, ולכן אמר מרגלים אתם שע"ז הכריחם להביא בנימין אליו ויהיו כל האחד עשר משתחויים לו ויקיימו החלומות בשלימות בפרט זה.



## להורת לפניו

### הג"ל

בפ' ויגש (מ"ו כ"ח) ברש"י ד"ה להורת לפניו כותב "כתרגומו לפנות לו מקום ולהורות היאך יתיישב בה". ומעתיק מהכתוב "לפניו" ומפרש "קודם שיגיע לשם. ומ"א להורות לפניו לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה".

ומשמע שלפירוש הפשוט כתרגומו המלה "לפניו" פירושה "לפנות" לו מקום "ולהורות" פירושו להורות היאך יתיישב בה (ובלשון התרגום "לפנאה קדמוהי"). ואח"כ מפרש המלה "לפניו" שכתוב קודם ואת יהודה שלא לפניו שפירושו "קודם שיגיע לשם".

וצ"ל מה היה קשה לרש"י בהבנת הכתוב כפי פירושו הפשוט שהוכרח להביא פירוש שני של המדרש אגדה?

המפרשים (באר היטב, באר בשדה ומ"ל) מבארים שלרש"י היה קשה למה כתוב להורת חסר ו', או שהיה הכתוב צריך לומר מפורש "לפנות" או "להראות" וזה הכריחו להוסיף הפירוש של המדרש, כי להורת חסר ו' הן אותיות "תורה".

ואולי י"ל באו"א שלפי הפירוש הפשוט היה קשה לרש"י הסדר של המלים בכתוב. כי לפי פירוש הפשוט היה צריך הכתוב לומר קודם "לפניו" שפירושו "לפנות" לו מקום, ואח"כ "להורות" היאך יתיישב בה, אבל סדר המלים בכתוב הפוך, קודם נאמר "להורות" היאך יתיישב בה, ואח"כ נאמר "לפניו" לפנות לו מקום, ובגלל קושיא זו מביא רש"י פירוש המדרש שלפי פירוש המדרש הסדר נכון, כי קודם נאמר "להורות" לתקן בית תלמוד ואח"כ נאמר "לפניו" שפירושו "לו" "ליעקב" ואז הסדר בכתוב נכון, וזהו היתרון בפירוש המדרש כי אז מיושב המלים של הכתוב על סדרם.

ואעפ"כ הפירוש הראשון הוא פשוטו של מקרא כי תוכן הכתוב "להורות לפניו גשנה" מתאים לפשוטו של מקרא שמדבר על ענין ההתיישבות בגשן בפשטות.



## חלום יוסף

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בפרשת מקץ (מא, נג-נד) אודות התאמתות פתרון חלום פרעה ע"י יוסף הצדיק כתוב:

ותחלינה שבע שני השבע אשר היה בארץ מצרים.

ותחלינה שבע שני הרעב לבוא כאשר אמר יוסף ויהי רעב בכל הארצות ובכל ארץ מצרים הי' לחם.

והדבר צריך הסבר:

למה בשני השבע אינו אומר 'כאשר אמר יוסף' כמו בשני הרעב?

והעירני ח"א שכך הוא למרכה הצער נוהג העולם, שעל דברים טובים שוכחים להגיד תודה. אבל כאשר מתרחשים דברים לא טובים מיד מחפשים את 'האשם בדבר'. וכך נהגו המצריים. בשבע שנות השובע שכחו את יוסף. אך מיד כאשר החלו שנות הרעב האשימו אותו - "ותחלינה שבע שני הרעב לבוא כאשר אמר יוסף"!

ולהעיר שגם כ"ק אדמו"ר התלונן לא פעם על תופעה זו שעל בשורות לא משמחות מודיעים מיד ומבקשים ברכה ועצה, בניגוד לבשורה טובה שאז מתעצלים להודיע.

ובדרך אפשר י"ל שיש לחלוקה זו (עוד) מקור מדברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ה ה"ד בענין דברי עתידות ע"י נביא. שבנבואה לטובה, אפילו היא על תנאי, אין אפשרות שהנבואה לא תתקיים. משא"כ בנבואה לרעה ר"ל בהחלט תתכן האפשרות שהיא לא תתקיים.

וז"ל:

דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו. ואין אומרים הנה דבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה. או שתלה להם כחזקיה.

אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר. שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר.

ובנידן דידן - פתרון החלום על שבע שנות השובע, מהרגע שיוסף אמרה ברבים, הפכה למחויבת המציאות, ואין אפשרות שהיא לא הייתה מתממשת. בעוד שבע שנות הרעב הרי הנבואה עדיין תלוי' ועומדת היא, עד שתתקיים או עד שתתבטל.

במילים אחרות: נבואה לטובה יוצאת מגדר נבואה והופכת למציאות. כי הרי א"א שלא תתקיים. לאידך נבואה לרעה נשארת בגדר נבואה.

ולכן לא נאמר בכתוב בשני השבע 'כאשר אמר יוסף' כמו בשני הרעב.



## משמעות "ולא יכול יוסף להתאפק"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בריש פרשת ויגש, על הפסוק (מה, א) ולא יכול יוסף להתאפק כותב רש"י: "לא היה יכול לסבול שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעין שאחיו מתביישין בהודעו להם".

כלומר: בניגוד להבנה הנפוצה שיוסף לא היה יכול להתאפק מלגלות את זהותו לאחיו אחרי דברי יהודה אליו, מפרש רש"י שהאיפוק כאן קאי אלאחריו, שלא היה יכול לסבול את הבושה שיחוו אחיו. וכפירוש השפ"ח: "והכי משמע הפסוק: ולא יכול יוסף לסבול שיהיו אחיו מתביישין לכל העם הנצבים עליו".

והנה הראב"ע פירש: "להתאפק - לסבול; לכל הנצבים עליו - טעמו, עד שיצאו כל הנצבים עליו, והוצרך לקרוא להוציאם". אך בדברי הראב"ע הכוונה היא באיפוק מלשון סבלנות, שלא הי' יכול להתאפק מלגלות עצמו ולחכות עד שיצאו הנצבים עליו מעצמו.

והרמב"ן העתיק לשון רש"י ולשון הראב"ע, ופירש פירוש אחר, שהנצבים על יוסף טענו לפניו שירחם על בנימין ולא הי' יכול להתחזק להם. והאוה"ח פירש ע"ד הראב"ע, "שלא עצר כח להמתין עד שיצאו כל הנצבים מעצמן וקרא בקול גדול

הוציאו כל איש פי' במהרה, לא שיאמרו להם לצאת, כי כשיצאו מעצמן יצאו במתון, ולא סבל אורך זמן ההוצאה".

ולכאורה צ"ב מה הכריחו לרש"י לפרש כן, והרי לעיל בפ' מקץ (מג, לא) כשמסופר שיוסף התאפק פירש רש"י "ויתאפק, נתאמץ", והכוונה בפשטות שהתאפק מלהמשיך לבכות, וכפי שהוא במשמעות הנפוצה של איפוק, וגם במגילת אסתר על הפסוק ויתאפק המן מפרש רש"י שנתחזק לא להעניש עד מרדכי עד שיטול רשות, ומדוע כאן פירש פירוש מחודש שלפיו הכוונה לדבר שאינו מפורש בפסוק שיתביישו אחיו, כך שאין אי-האיפוק המשך לכל דברי יהודה אליו.

ובפירוש אשל אברהם עמד על הסתירה למ"ש בפ' מקץ, ומסביר שסבל ואיפוק משמעם דומה, ואם כי יש דברים בגו מצד עצם הענין, ואכן בדברי הראב"ע ניתן לפרש כן, מ"מ קצת תמוה פירוש תיבה זו כאן במשמעות ההרגש כלפי הבושה של אחיו לפני הנצבים.

והספורנו מפרש "להתאפק – התאפקות מספיק לברר עסקי כל הנצבים עליו", היינו, שלא היה יכול להתאפק מלהביע את רגשי לבבו באופן שיתייחס לשאר הנצבים עליו.

והעירני ח"א, דלכאורה מחמת הדוחק שבפירוש זה, אולי ניתן לפרש דברי רש"י באופן שונה, שהסבל אינו המשמעות היחידה שבתבת להתאפק, אלא יש כאן משמעות כפולה, שלא היה יכול להתאפק מלגלות את עצמו וגם לא הי' יכול לסבול את בושת אחיו. ועצ"ע.



# היום יום

## חנוכה - הוספת נר בכל לילה\*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

הרבי מבאר לימודים שלמדים מנרות חנוכה בעבודת כל ימי השנה.

וא' מהם הוא "הוספת נר בכל לילה. וזה מלמדנו שבהעבודה לחזק ולהפיץ תורה ויהדות צריך להיות במדה של שגשוג וגם שבשלב הראשון דעבודה זו עצמה כולל כבר שגשוג הצלחתי" (לקו"ש ח"י עמ' 303. לקו"ש חט"ו עמ' 536).

ולכאורה צ"ל למה מוסיף "וגם שבשלב הראשון דעבודה זו עצמה כולל כבר שגשוג הצלחתי"? ולכאורה נראה שסותר מה שצריכים להוסיף בכל לילה?

וי"ל הביאור שבזה באווארענט (מבהיר) הרבי את הלימוד מחנוכה, בתכלית השלימות.

ובהקדם, הידוע שיש מחלוקת בין ב"ה וב"ש בסדר וכמות הדלקת הנרות. לפי דעת ב"ה הוא שבכל לילה מוסיף והולך. ולדעת ב"ש, הוא שפוחת והולך בכל לילה. וכפי שהרבי ביאר בכ"מ ששיטתם אולי הוא אם אזלינן בתר 'כח' או 'פועל'. והיינו שלפי ב"ש איכות ה'כח' גובר, ובכן הכל נכלל בתחילת החג (ובמילא מדליקים אז כל הנרות). לפי ב"ה, שה'פועל' גובר הנה אז מוסיפים לפי מהלך הימים בפועל.

ועתה לדיוק הרבי בדבריו הק':

(\* לע"נ אמי מורתי האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ ג' טבת. תנצב"ה.

והרי יום נישואין שלה עם אאמור"ר, רופא בית הרב, התקיימה בנר חמישי דחנוכה, אור ליום כ"ט כסלו תשי"ב.

לכל לראש, "שבהעבודה לחזק ולהפיץ תורה ויהדות צריך להיות במדה של שגשוג", היינו לשיטת ב"ה, שהלכה כמותם, וזהו ההוראה למעשה.

וביחד עם זה מוסיף הרבי ומבהיר גם שיטת בית שמאי: "וגם שבשלב הראשון דעבודה זו עצמה כולל כבר שגשוג הצלחתי", והיינו שכבר בתחילת החג ישנו ב'כח' ההצלחה של הסיום, ובמילא גם במובן הפצת התורה והיהדות, קיים כבר ההצלחה בתחילת העבודה.



## שונות

### למעלה ולמטה בבת אחת בעליית הצדיק

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

בספר חנה אריאל להרה"ח ר' אייזיל מהומיל מביא שמועה נפלאה ששמע בעצמו כנראה מאדמו"ר הזקן בענין עלייה ויחודים של צדיקים לעולמות עליונים. (שמועות כאלו מאדמו"ר הזקן נדירות ביותר אם בכלל יש עוד מקרה כזה). וכך לשונו בדרוש לשבועות ד"ה וביום הביכורים.

"ע"פ הידוע שיש לקדושי עליונים המפורסמים י"ח<sup>79</sup> בבחי' עלי' למעלה (נק' אצלם היינט איז ער גאר אויבין<sup>80</sup>). ושמעתי בפירוש שלא כדברי החושבים שיכול להיות באדם ב' מחשבות והרגשות כאחד, היינו אויבין וגם אונטין, אלא אמר בפירוש שזהו דבר שא"א כלל, והאריך בזה אכ"מ אז מען איז אויבין איז מען ניט אונטין<sup>81</sup> וכן להיפך. ויש להסביר קצת הענין, ע"פ מ"ש בקו"א על התניא<sup>82</sup> בשם כתבי האריז"ל, שכל מה שאדם (שראוי לקרותו אדם) עושה למטה כן הדיוקן שלו עושה למעלה. ובמדרש<sup>83</sup> ע"פ<sup>84</sup> מלאכי אלקים עולים ויורדים בו, עולים ומסתכלים בדיוקנו שלמעלה, כלומר יעקב החקוק בכסא הכבוד, ויורדים ומסתכלים בדיוקנו של מטה. כן

(79) אולי: יחוד חיבור, או יעוד חיבור? וצ"ע

(80) =היום הוא לגמרי למעלה.

(81) =שאם נמצאים למעלה לא נמצאים למטה.

(82) בתחילתו (קנג, ב).

(83) חולין צא, ב.

(84) ויצא כח, יב.

יש להבין, שנשמה עצמה שהוא הדיוקן שלמטה, היא העולה ב"ח<sup>85</sup> להסתכל בדיוקן שלה שלמעלה. ושם שניהם עולים בקנה אחד ועושים מה שעושים. ולפעמים נמצא גם איזה פעולה למטה, כענין האבות הן המרכבה וכו' כידוע בכ"ד. וכן הוא הענין בלמוד תושבע"פ (או רזין כסודות הזהר) הוא רק למעלה, כידוע ומוכרח מכמה דוכתי. וזהו סברת רבי אליעזר או כולו לה' פי' אויבין או כולו לכם פי' אונטיין<sup>86</sup>. ורבי יהושע סבר חלקהו וכו'".

בדרך כלל הביטוי ושמעתו בפירושו קאי על אדמו"ר הזקן, אבל יתכן גם על אדמו"ר האמצעי, עכ"פ עד כמה שניתן להבין בזה שבעליית הצדיק בלתי אפשרי להיות למעלה ולמטה בבת אחת.

וצ"ע מהדברים הנודעים בתורת חיים (רמט, ג):

ובזה יובן מה שמספרים בשבחי הבעש"ט ז"ל שהתפלל כמה תפלות והתענ' תעניתי' שיוכל להשיב לשואלו דבר בעת עליות נשמתו בע"ש בין השמשות בקבלת שבת דוקא, ולא שהיה כוונתו שיהיה יכול להשיב לשואלו דוקא, אלא הענין הוא דבשעת קבלת שבת אז עליות כל העולמות עד רום המעלות והיה נשמתו עולה במעלה ומדריגה גבוה מאד (כמו בבחי' יוסף ומשיח בחי' צ"ע שבכל דור ודור כידוע) ולא היה יכול להשפיל את עצמו למטה כלל להשיב לשואלו וכה"ג שזהו ענין התיקון וביורו בדברים בטלים לגמרי שנשאר למטה דוקא בעת עליית הפנימי' וכו"ל בענין השדים שנבראו בע"ש בין השמשות וכמ"ש בזהר דקידוש השבת הפסיק שלא נברא גופים שלהם כו') ולזה התפלל כמה תפלות שיוכל לירד למטה דוקא בעת עליות נשמתו הגבה למעלה לפני קבלת שבת שיוכל לתקן גם מה שנשאר למטה בבחי' מותרות דריק ובטלה כמדריגות יוסף הנ"ל שיש בכחו להשפיל את עצמו כ"כ למטה בצירופי הדברים בטלים וריקים לבררם ג"כ כי כל הגבוה יותר כו' כנ"ל. וזהו שהיה יכול להשיב לשואלו דבר בדברים בטלים אחר שעשה כמה יחודים בתפלה ותענית ע"ד זה שלא היה בכחו תחלה לירד למטה כ"כ לפי שלא היה ברוממות המדריגה כ"כ וד"ל.

ושונה על כך בתורת חיים פרשתינו (מז, ג):

וכידוע במעשה דבעש"ט ז"ל שהתפלל כמה תפלות בע"ש שיוכל לענות לשואלו דבר מעוצם ביטולו והתכללותו למעלה מעלה.

והמקור לכך במאמרי רבינו הזקן עצמו (מאמרי אדמו"ר הזקן תקסה עמ' קסג):  
 "וכנודע המעשה מהבעש"ט ז"ל אשר לא היה יכול להשיב כהלכה במילי דעלמא בליל ש"ק מחמת גודל עוצם התקשרות בתכלית הביטול האמיתי והתפלל ע"ז שיתעלה ויוגבה למעלה להיות לו מוחין דגדלות כל כך עד שיוכל להשיב כהלכה אף

(85) ראה לעיל הערה 1.

(86) = או כולו לה' למעלה או כולו לכם למטה.

במילי דעלמא בליל שבת כי מחמת גדלות המוחין אין תופס מקום כלל הענין דמילי דעלמא ויוכל להשיב כהלכה באותו הענין שישאלוהו אף בשעת דביקותו הנפלאה ולא יבלבלו כלל כנ"ל".

ולפום ריהטא נראה שהכוונה במעלת הבעש"ט שהתעלה בעילוי גדול יותר שהיה יכול להיות במעלה ומטה, ואם כן זה "שלא כדברי החושבים שיכול להיות באדם ב' מחשבות והרגשות כאחד, היינו אויבין וגם אונטין, אלא אמר בפירוש שזהו דבר שא"א כלל". ולכאורה זה נראה כסותר המבואר כאן במעלת יוסף והבעש"ט.

ואולי גם בזו דרגות רבות, שהלא כל המאמר בתקס"ה ובתורת חיים באים לבאר את מעלתו הידועה של יוסף לגבי אחיו (כמבואר רבות בדא"ח) שהיה למעלה ולמטה ללא סתירה, ומבואר שם דוגמא מידיעת הקב"ה בעצמו! והלא הבעש"ט בעצמו היה צריך להתפלל על כך בעצמו. ולכאורה בלא"ה משמע שזאת אחת עבודת החסידות שהגשמיות לא תפריע לאלקות וכו' ואנו רואים כאן שלענין זה היה צורך בתפלה מיוחדת. אבל סתם יש מחיצה בין עליה ללמטה. וצ"ע. ואין אתנו יודע עד מהו הטוב יכפר.

#### ספר הכוונות

אגב אעיר בענין צדדי, שר"א מביא שם מקונט"א תניא "בשם כתבי האריז"ל שכל מה שאדם (שראו לקרותו אדם) עושה למטה כן הדיוקן שלו עושה למעלה". אדמו"ר הזקן מביאו "ע"פ מ"ש בכוונות דט"ז ע"ב". כבר העיר הר"א חיתריק שספר הכוונות כאן הכוונה לספר הכוונות שנדפס בוניציה בשנת ש"פ ולא הפנה לעמ' מדויק כנראה הסתמך שמובן מאליו שבזה בדף ט"ז.

והנה ספר כוונות זה שונה כמובן מ"שער הכוונות" שהוא חלק משמונה שערים של מכתבי רח"ו בעריכת בנו שכידוע לא היו בידי אדמו"ר הזקן וטרם נדפס בימיו והיו חתומים באה"ק, אלא הוא ספר הכוונות הישן ועורכו היה רבי משה טרינקי מרשימת תלמידים אחרים של האריז"ל כמו ר' יהודה רומני ואכמ"ל. (אגב לספר זה מתכוונים המג"א והט"ז כשציינו לכוונות של האריז"ל ולא כמו שמציינים לשער הכוונות שלא נדפסו בימיהם).

בדקתי בשני דפוסים של ספר הכוונות זה של ויניציה שנת ש"פ ובזה של קאריץ תקמ"ד ובשניהם זה בדף יב, בוניציה בעמ' א ובקאריץ עמ' ב. והנה הספר נדפס בעוד כמה הדפסות לפני תקופת אדה"ו ויש לחפש שם שכנראה במהדורות ההם יש סדר הדפים שאליו מציין רבינו הזקן. (בימינו מצויים כמה מהדורות חדשות של ספר כוונות זה).



## יו"ט וחוה"מ שחלו בש"ק

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' המנהגים עמ' 38:

"יו"ט או חוה"מ שחל בשבת, אומרים קודם הסעודה: שלום עליכם, אשת חיל, מזמור לדוד, דא היא סעודתא - בלחש".

וצויין מקורו ללוח 'היום יום' (תשי"ז) עמ' מו. וזאת מפני שבמהדורה הראשונה של הלוח (תש"ג) כתוב בשבת חוה"מ"פ וחוה"מ"ס שאין אומרים זאת כלל (ראה גם בלוח התיקון דהוצאת תשי"ז), כנדפס גם ב'רשימות היומין'.

אבל בעמ' 56 כתובה הוראה זו אודות ר"ה שחל בשבת, וזאת מסר הרבי לדפוס הרבה לפני המהדורה דשנת תשי"ז, אלא בקונטרס ס"ח שיצא לאור לקראת ח"י אלול תש"ט (סה"מ תש"ט עמ' 232), היינו עוד בחיים חיתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעלמא דין.



## "כהדין קמצא דלבושי מיני ובי"

הנ"ל

ביטוי זה מופיע פעם אחת בדרו"ל, בבראשית רבה פכ"א,ה. ומובא בתניא ס"פ כא.

לעניין זיהוי ה'קמצא', הנה במ"מ וכו' של הרבי לתניא שם מציין לפירוש 'מתנות להונה' בכ"ר שם, שכתב "זהו מין חגב". וכן פי' במרו"ל זה רבינו בחיי (בראשית ג, ס"פ כה).

[בערוך השלם, ערך 'קמץ' האחרון, הביא מכ"מ שפירשו חגב (תענית כא,ב ופירש"י, שבת קי,ב ופירש"י, עדיות פ"ה מ"ד ופירושו בגמ' ע"ז לז,א, פני משה לירושלמי ע"ז פ"ה ה"ד), ומאידך שפירשו (גם) נמלה (ברכות נד,ב, יבמות קכא,ב, פירש"י שבת מז,ב; וכן בפירושו בפ' שלח יג,לג, עיי"ש בשי' למורא וצ"ע)]

אבל בלקוטי שיחות (כרך כג עמ' 144 בשוה"ג) מציין הרבי למארז"ל (שהש"ד פ"ד, יא. דב"ר פ"ז, יא. פסיקתא דר"כ פ' ויהי בשלח), שהם מקור דפירש"י עקב ח, ד - שכתבו ע"ז - חלזון. וכן כתבו בתרגום התניא לאנגלית.

[בפירש"י הנ"ל ובבחי שם ועוד כתבו במקום חלזון - חומט. אבל בפירש"י (שמיני יא, ל) על השרץ 'חומט', תרגם בלע"ז 'לימצ"א', וב'אוצר לעזי רש"י' שם - 'חלזון ערום'].

ולפלא שבשיעורי הר"י שי' כהן וב'שיעורים בס' התניא' כאן, כתבו שהכוונה לשריון ה"טשערעפאכע", דהיינו הנקרא כיום בעברית 'צב'.



## יט כסלו כיום כיפור (גליון)

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו היווען "בית דוד שלמה"  
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון א'צט העיר הרב י.ש.ג. שי': ב'ספר התולדות - אדמו"ר הזקן', (הוצאת קה"ת - כפר חב"ד תשמ"ו) ח"ג ע' 792, מסופר:

"החסיד רבי זלמן מאיר רפאל'ס סיפר, שרבינו הזקן אמר: "הקדשתי את יום י"ט כסלו כמו יום כיפור, שכל מה שיהודי יבקש - תתקבל בקשתו". עכ"ל.

ומצויין שם למקור הדברים, שיחת ליל א' די"ט כסלו תרפ"ט.

והנה כשמעיינים בשיחת ליל י"ט כסלו תרפ"ט בספר השיחות תרפ"ט ע' 59 (ב"ס' השיחות תרפ"ח - תרצ"א" הוצאת קה"ת - נ.י. תשנ"ה) רואים שדברים אלו אינם דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, אלא מה שסיפר אחד מהמסובים בעת ההתוועדות, וז"ל:

"אמר אחד ששמע מאיש זקן [ר' נחום] מראדמיסלא ששמע מחותנו ר' זלמן מאיר רפאל'ס:

"אז דער אלטער רבי האָט געזאָגט: "איך האָב מקדיש געווען דעם טאָג פון י"ט כסלו אַזוי ווי יוה"כ, אַז וואָס אַ איד וועט בעטן וועט ער אויסבעטן".

"ויען כ"ק אדמו"ר [מהוריי"צ]: "עס איז נישקשה". ואח"כ חזר הדברים כמה פעמים בהמשך הלילה".

ומקשה הרב הנ"ל:

ב"מילון יידיש-עברי שלם" של מ. צאנין, ת"א תשנ"ד, מתורגם הביטוי "נישקשה" - "במדה שאפשר לשאת". שאלתי את אנ"ש הבקאים באידיש למשמעות הביטוי בהקשר זה, וענו שזה כעין "לא מאשר - לא מכחיש" בעברית של ימינו.

ובכן, אם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע לא רצה לאשר זאת, מה מקום יש לזה בספר התולדות, ומה מקום יש לזה (כפי שראיתי ושמעתי בי"ט כסלו זה) בהתוועדויות אנ"ש בכמה מקומות מרכזיים ?? עכ"ל הרב הנ"ל.

ולהעיר: שככל הידוע לי הביטוי "נישקשה" כוונתו כמשמעו: לא קשה, דהיינו: לא רע! [ובאידיש: גאנץ גוט!] ובעברית של ימינו: די טוב! - דהיינו שביטוי זה לא רק שאינו ביטוי שלילי, אלא אדרבה הוא ביטוי די חיובי!

וכדמוכח גם מספר השיחות שם שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "חזר הדברים כמה פעמים בהמשך הלילה", דהיינו שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נהנה מפתגם זה, עד שחזר עליו כמה פעמים במשך ההתוועדות!

ולכן כיון שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אישר פתגם זה שהוא די טוב, וגם חזר עליו כמה פעמים, בודאי יש לזה מקום בספר התולדות ובהתוועדויות אנ"ש שיחיו!

[ולהוסיף: בהשגח"פ נודמן לידי מילון אידיש אנגלי עברי של א. הארקאווי (נ.י. תשמ"ח), ושם מתרגם "נישקשה" (בנוסף להמובא לעיל מהמילון של מ. צאנין): לא רע! טוב למדי!].



לעילוי נשמת

מרת חי' חנה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י בנה ואחיינו הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק



לעילוי נשמת

הילדה אלטא מינא ע"ה

בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה שיחי'

טייכטל

נפטרה שבת מברכים חודש שבט

פרשת ואלה שמות כ"ג טבת ה'תש"נ

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת  
האשה מרת ריקל  
בת ר' יהושע דוד ע"ה  
ראזענבלום

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת

איש תם וישר מישישי חסידי חב"ד  
הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי דובער ע"ה  
בן הרה"ת הרה"ח ר' נחמן ע"ה  
לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בתו מרת מלכה רייזל בת בלומא לאה

ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן בן אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

רוזנפעלד

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מרים

בת ר' אלטער מרדכי ע"ה

ווייס

נפטרה ר"ח שבט ה'תשע"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ת יונה מרדכי שיחי' וזוגתו מרת הדסה תחי'

ווייס

לעילוי נשמת  
האשה החשובה והצנועה  
מרת פעשא לאה ע"ה  
בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה  
גלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב  
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה  
הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל  
ומשפחתם שיחיו  
קליין

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח וכו' הרב מרדכי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' שמואל דוד ע"ה

בלינוב

מד"א אובערוויליע ואב"ד רבני ליובאוויטש צרפת

גלב"ע ביום י"ד טבת השתא

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו שיחיו