

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 70 [אלף־קב"ו]

חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאת

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

חג השבועות תשע"ז  
גליון טו [אלף-קכז]

# תוכן הענינים

## מבית הגנזים

### גאולה ומשיח

9..... עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות.  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

### תורת רבינו

16..... אין תמות וזכרות בעוף.  
הרב בן ציון חיים אסטער

17..... בענין הלאו דלא תעמוד על דם רעך ומצות תוכחה.  
הרב מרדכי פרקש

23..... אשר צוה ה' את משה.  
הרב שרגא פייוויל רימלער

24..... השייכות דתשובה לפסח שני (גליון).  
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

25..... הערה ברש"י ד"ה אסון בידי שמים (גליון).  
הת' חיים אלימלך וילהלם

### נגלה

27..... בענין הלימוד על קלב"מ בחייבי כריתות.  
הרב עקיבא גרשון וגנר

34..... מעלין משטרות ליוחסין.  
הרב אליהו נתן סילבערבערג

42..... בנאמנות עד אחד מפסולי עדות בסוטה ועגלה ערופה.  
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

46..... אכילת לב של בהמה ועוף, קשה לשכחה.  
הרב שבתאי אשר טיאר

52..... סברת מחלוקת רבנן ורבי נחוניא בן הקנה  
הת' מנחם מענדל ברדה

## חסידות

55..... השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו  
הרב אברהם אלאשויילי

55..... אלה ברכב ואלה בסוסים  
הרב משה רבינוביץ

57..... כמה הערות בספר התניא  
הרב וו. ראזענבלום

## רמב"ם

59..... מחנה לוייה לשעה ולדורות  
הרב חיים רפופרט

## הלכה ומנהג

68..... שיטת רבינו הזקן ב"שומע כעונה" בספירת העומר  
הרב חנני' יוסף אייזנבך

76..... ספירת העומר וקיום מצוות ומעשים בחלום ותחת היפנוזה  
צבי רייזמן

92.... הנוסע ממקום למקום האם נוהג ביו"ט שני של גליות כמנהג המקום שיצא משם  
הרב ברוך אבערלאנדער

108..... שכח לספור ספירת העומר בלילה וספר למחרתו בביה"ש  
הרב שלום דובער הלוי וולפא

113..... "וקרא זה אל זה"  
הרב חיים דוד א. טיפענברון

115..... ברכת הריח והמנהג לחלק עשבי בשמים בחג השבועות  
הרב יוחנן מרזוב

129..... סמיכות תפלת הדרך לברכה ראשונה  
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

131..... ברכת בפה"ג על יין הקידוש ע"י המסובים  
הרב לוי יצחק שפרינגער

## פשוטו של מקרא

134..... על פני אהרן אביהם - בחייו  
הרב שרגא פייוויל רימלער

### שונות

136..... הנותן לשכוי – חכמה או בינה  
הרב בנימין אפרים ביטון

144..... רבה אם עשה נשיאת כפיים  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

146..... 'אל תהיו כעבדים'  
הרב ישראל אליעזר רובין

152..... אחי' השילוני והבעש"ט  
הרב אלי קמניצקי

157..... סיפור של תחילתו של ר' עקיבא  
הרב מרדכי רובין

166..... עוד על פי' אב"א למדרש רבה (גליון)  
הרב חיים דוד א. טיפענברון

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד יום ג' תמוז ה'תשע"ז

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', כ"ה סיון 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

### נמירובסקי

על פטירת אביו איש היקר באנשים אי"א נו"ג

החסיד ר' חיים שלום משה בן שמעון

מירושלים עיה"ק.

ביום ח"י אייר ל"ג בעומר השתא

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



לפנינו צילום כתי"ק ממכתב כללי-פרטי בתאריך ער"ח סיון תשי"א, שנשלח בצירוף ל"קונטרס חג השבועות" שכללה מאמר אדמו"ר מהוריי"צ שיצא לאור אז.

המכתב נדפס גם באגרות-קודש ח"ד ע' שה-ו.

ער"ח סיון ה'תש"א

ברוקלין נ.י.

הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ וכו' מהר"י שי'

שלום וברכה

מוסג"פ הקונטרס לחג השבועות הבע"ל. והוא לזכות בו את הרבים באופן המתאים. וכל מי שיש בידו כו'. וזכות הרבים תלוי בו. גם יסייע אותו בזה גופא, להצליח בהשפעתו זו.

\* \* \*

ידוע, אשר בימי המועדים ורגלים שבכל שנה ושנה מתעוררים הענינים השייכים אליהם

- בחג המצות ענין יציאת מצרים, בל"ג בעומר גילוי פנימיות התורה וכו' -

ושעת הכושר מיוחדת היא אז להמשכה וקליטה פנימית של ענינים אלו בפרט.

וימים אלו דומן מתן תורתנו - ימי סגולה הם לעם סגולה לקבלת הסגולה היא התורה בשמחה ובפנימיות.

אבל - אמר הקב"ה לישראל הביאו לי ערבים טובים שתשמרו את התורה ואני נותנה לכם. והערבות שמקבל מהם היא רק ערבות הבנים. כשאמרו מקבלי התורה בנינו עורבים אותנו (שנחנכם בדרך התורה) אמר הקב"ה הא ודאי ערבים טובים, על ידיהם אתננה לכם.

וכאז כן עתה.

על כאו"א מאתנו, בהכינו את עצמו לזמן מתן תורתנו הבע"ל, לעשות עתה ככל יכלתו בחנוך הבנים והבנות בדרך התורה, ולהחליט ולקחת על עצמו להשתדל ביתר שאת וביתר עז בזה לימים יבואו אחרי קבלת התורה.

וכל ישראל ערבים זה בזה.

השתדלות הנ"ל, אם תהי' רק בחנוך בניו ובנותיו הוא בלבד, אינה מספקת כלל.

כאו"א בטח יכול להשפיע – במדה ידועה, על כל פנים – על החינוך של בני ובנות ישראל בסביבתו הסמוכה, ולפעמים גם על חנוך אלו הנמצאים בריחוק מקום, או גם במדינה אחרת.

ואם כאו"א מחוייב בהשתדלות לחזק ולהרחיב את החינוך הכשר במקום שהוא נמצא כבר, ובהשתדלות להנהיגו במקום שלעת עתה אין מכירים בו,

על אחת כמה וכמה שצריך הוא להתקומם בכל עוז ולהלחם נגד כל פעולה וענין שעלול הוא לנתק את הבן והבת המתחנכים בדרך התורה מחינוכם זה, שעלול להרחיקם מתורת אלקים חיים, ומכל שכן אם עלול להביאם לידי כפירה, ח"ו.

ידועה הבטחת חז"ל: כל דבר שנתנו ישראל נפשם עליו הרי נתקיים בידיהם.

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

גם יסייע אותו: ראה לקו"ת דרושי שמע"צ ד"ה ה' לי בעוזרי פ"ה.

ידוע אשר: ראה הקדמה לקונטרס ב' ניסן ה'שית.

ימי סגולה: ראה זח"ב קכו, רע"א ובמק"מ שם: לסגולתו דא מל'.

לעם סגולה: ראה זח"ב שם קכו, ב. ל"ת להאריז"ל פ' יתרו עה"פ והייתם לי סגולה.

סגולה היא התורה: ב"ק פז, ב. ובקהלת יעקב מערכת סגולה סק"ב: וי"ל לפי שהתורה הוא מג"ר כח"ב. ועייג"כ לקו"ת שה"ש רד"ה נאוו לחייד.

אמר הקב"ה: שהש"ר עה"פ משכני אחריו נרוצה.

הבטחת חז"ל: מכילתא תשא עה"פ אות היא לעולם.





# גאולה ומשיח

## עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ ביישיבה

אם בני ידורו בשאר הארצות

איתא בפסיקתא רבתי (פרשה א' ד"ה ד"א והיה מדי): "א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו", וכן הוא בילקוט שמעוני ישעי' (רמז תקג) ועוד<sup>1</sup>.

ולכאורה יש מקום לבאר זה דעתידה א"י שתתפשט בכל הארצות, (גם) ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ג וז"ל: הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא עכ"ל, ולפי"ז י"ל דהמלך המשיח יכבוש כל הארצות שבכל העולם ע"פ הסדר שבתורה ובמילא יהיו כל הארצות קדושות בקדושת ארץ ישראל<sup>2</sup>.

ואף דהרדב"ז שם כתב: "הארצות שכיבש דוד וכו'. משמע מהכא שאם נכבשה כל א"י ואח"כ הלך מלך ישראל על פי ב"ד וכבש מקומות אף על פי שאינן מן הארץ שנתנה לאברהם אבינו יש להן קדושה כשאר א"י, ולבי מהסס בה דדילמא דוקא

(1) ראה בס' באר משה (ירושלימסקי) ס' ס"ה שחיפש מקור למאמר זה. וראה גם שו"ת אבני חפץ ס' כ"ט אות יא.

(2) ובלקו"ש חל"ט ע' 442 איתא וז"ל: ויש לומר שזו גם אחת של המשמעות של מאמר חז"ל לגבי לעתיד לבוא שעתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות, שכן אז כאשר בני ישראל יסיימו את עבודתם לעשות את העולם לדירה עבור הקב"ה על ידי בירור וזיווך גשמיות העולם והבאת אור הקדושה לתוך הגשמיות תתפשט קדושת ארץ ישראל בכל ארצות תבל עכ"ל, ויל"ע אם זה מתאים לביאור זה.

לענין שנוהג בה תרומות ומעשרות מן התורה אבל לענין קדושת א"י ממש לא וצ"ע" הנה מלשון הרמב"ם "כא"י לכל דבר" משמע שיהי' בהם קדושת ארץ ישראל לגמרי, ולפי"ז לכאורה צ"ב דא"כ יוכלו בני"ג לגור בכל ארצות שבכל העולם כיון שיהי' שם קדושת ארץ ישראל לגמרי, ואנו מתפללים תמיד וקבצנו יחד מארבע נפשות הארץ לארצנו וכו' וכו'.

ובילקוט שמעוני (רמז תקג) על הפסוק (ישעי' סו, ג) "והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות לפני אמר ה'" איתא: "והי' מדי חודש בחדשו והאיך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חודש, אמר רבי לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו והאיך באים בר"ח ובשבת מסוף העולם, אלא העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים והם מתפללים שם בבקר וכו'". וראה גם יל"ש תהלים רמז תשמא, משמע מזה שידורו בכל העולם.

ובלקו"ש חכ"ה ע' 127 איתא וז"ל: דער רמב"ם פסק'נט "צוה משה מפי הגבורה לכופך את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח" וואס די הלכה איז ווי אלע עניני הלכה אן ענין נצחי בכל הזמנים ובכל המקומות.. ועפ"ז צריך ביאור ווי וועט אט דער תפקיד פון אידן (בשייכות צו ז' מצות ב"נ) דורכגעפירט ווערן בזמן דלעת"ל בביאת משיח צדקנו, דער רמב"ם פירט טאקע אויס אז צווישן די ענינים נעלים וואס משיח וועט אויפטאן וועט זיין "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד", די שאלה איז אבער וויבאלד אז אלע אידן וועלן אויסגעלייזט ווערן פון גלות העמים און וועלן זיך געפינען על אדמתם אין ארץ ישראל - און דער דין איז אז "בזמן שיד ישראל תקיפה .. (איז או"ה זאלן זיין "אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה" דארף זיין פריער) שיקבל עליו שבע מצות - איז ווי וועט עס זיין אז אידן זיינען מחדש בא די אומות, בא "באי עולם" וועגן די ז' מצות ב"נ?

-וממשיך לבאר -איז דאס מובן פון די פסוקים אין ישעי' בנוגע דער גאולה: "והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים.. ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמם רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה .. ושפט בין הגוים גו' וכתתו חרבותם גו' בית יעקב לכו ונלכה באור ה'". ד. ה. דאס וואס לעת"ל וועלן אויך אוה"ע לערנען די דרכי הוי' און דינען דעם אויבערשטן, וועט ניט קומען דורך דעם וואס אידן וועלן ארויסגיין פון ארצם הקדושה לחו"ל צו די גוים ועמים בכדי דאס צו פועל זיין ביי זיי, נאר היות אז דער

מעמד ומצב פון אידן, ארץ ישראל וביהמ"ק, וועט דעמאלט זיי בתכלית המעלה והשלימות, דער "אור ה'" וועט דארטן לייכטן בגילוי לעין כל חי, וועט דאס בדרך ממילא פועל זיין אויף גוים ועמים רבים שבכל העולם, ביז אז "ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' .. ויורנו מדרכיו גו' וכו' עכ"ל. הרי מבואר כאן שכל ישראל ידורו בארץ ישראל עצמה.

וכן משמע גם ברמב"ם ה' תרומות שם הכ"ו וז"ל: התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה עכ"ל, דלעת"ל יהיו כל יושביה בארץ ישראל ממש.

#### מתי עתידה א"י להתפשט בכל הארצות

ולכאורה הי' אפ"ל בזה עפ"י מ"ש 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 תתבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים, עכ"ל. היינו דסב"ל דג' הארצות יכבוש מיד בתחילת ימות המשיח משא"כ שאר הארצות, ולפי"ז אפ"ל דבתחילת הזמן דימות המשיח כשעדיין לא תתפשט א"י בכל הארצות ודאי ישובו כל ישראל בא"י דוקא.

אלא דלכאורה יש להקשות ע"ז ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי א' בהערה 77 דמקשה על מ"ש בפנים שם לדעת הרמב"ם שישנם ב' תקופות בימות המשיח, ורק בתקופה הא' סב"ל ד"עולם כמנהגו נוהג" משא"כ בתקופה הב', ומקשה ע"ז ממה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) לפרש מאמר חז"ל שבת ל, ב, "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת כמ"ש יהי' פיסת בר בארץ וגו'" (תהלים עב, טז) - שאין הכוונה כפשוטו אלא בדרך משל עיי"ש, ולפי המבואר בפנים למה לא פי' דקאי על תקופה הב' דאו מודה הרמב"ם שישתנה מנהגו של עולם? ומתרץ משום דפסוק זה בא בהמשך למ"ש שם בפסוק א' 'לשלמה אלקים משפט' למלך תן וגו'" דקאי על מלך המשיח, וכל הפסוקים שלאח"ז באים בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, וזהו בתקופה הא' ולכן פירש

הרמב"ם שהוא בדרך משל, עיי"ש, ונמצא לפי"ז דגם מ"ש בפסוק ח': "וירד מים עד ים גו" - איירי בהמשך לביאתו, ואילו השל"ה ביאר כנ"ל דקאי על המשך הזמן דאח"כ?

וי"ל דגם לפי השל"ה איירי בתקופה הא' בהמשך לביאת מלך המשיח, אלא דבתקופה הא' עצמה לא יהי' זה מיד אלא אח"כ כשתתרבה הדעה בישראל וכו', משא"כ הכיבוש דג' ארצות יהיו מיד, ובמילא י"ל כנ"ל דבתחילת התקופה יהיו בנ"י רק בארץ ישראל עצמה.

### המעלה בא"י עצמה שנתקדשה בקדושה עולמית גם בלי כיבוש

אבל יותר נראה לומר דכיון דמבואר במדרש זה גם ד"עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל" הרי ארץ ישראל עצמה יהי' במדרגה גדולה יותר משאר הארצות, וכמבואר בלקו"ת פ' מסעי (פט"ב): "ארז"ל עתידה ארץ ישראל שתתפשט על העולם כולו המכוון מזה שיהיה כל העולם כולו אז במדרגת ארץ ישראל דעכשיו, ואז יהיה א"י במדרגת ירושלים דעכשיו, וזהו שאמרו שירושלים תתפשט על כל ארץ ישראל כולו ונמצא ירושלים דלעתיד לבא יהיה עוד במעלה גבוה יותר כי לע"ל יהיה עליות העולמות וכו'" עיי"ש הביאור, וראה גם שיחת כ' מנ"א תשכ"א (תורת מנחם ח"ג ע' 176) וז"ל: גם לעתיד לבוא כאשר עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות ועתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל יהיו חילוקי דרגות בקדושה, ע"ד "עשר קדושות הן" עד לדרגת הקדושה ד"קדש הקדשים" שבבהמ"ק השלישי שיבנה (לא ע"י מעשה ידי אדם אלא) "בידי שמים" עכ"ל, וראה גם רשימות חוברת קל"ג אות ו', במילא בודאי ידורו ישראל בא"י עצמה כיון שיש שם קדושה נעלית יותר.

ועוד י"ל דבשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ד כתב שקדושת ארץ ישראל מצד השכינה השורה בה "ארץ אשר עיני ה"א דורש אותה תמיד וכו'" היא קדושת עולמית שאינה תלויה בכיבוש הארץ כ"א קדושת עולמים מימות עולם עד סוף כל ימות עולם לא שנתנה ולא ישתנה עיי"ש,

וראה לקו"ש חכ"ה פ' ויצא ב' (ע' 153) וז"ל: בנוגע לא"י בתוכנה וענינה איז א"י אלע מאל געווען די "נחלת ה' מיוחדת לשמו" (לשון הרמב"ן אחרי יח, כה) אן ארץ וואס "חפצי הבורא היו בה שהרי סולם (דחלוס יעקב) שראשו מגיע השמימה הי' קבוע בה" (יראים השלם סי' תיג) און פונקט ווי "ביהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה" (פירש"י ויצא כה, יט) וואס דאס איז דאך תמיד, עד"ו ומעין זה

איז עס בשייכות צו גאנץ א"י - ס'איז נאר וואס פריער איז עס ניט געווען בגילוי ובקביעות אין א"י למטה עכ"ל.

וראה אנצייקלופדיה תל' כרך ב' (ערך ארץ ישראל) שהביא מס' כפתור ופרח פ"י ועוד, דקדושה זו מקודשת ועומדת מיום שנבראה, ולכן נשתוקקו האבות להיקבר בארץ ישראל, ונאמר ליצחק: גור בארץ הזאת, לפי שיצחק היתה לו קדושת עולה תמימה, וכשם שעולה היוצאת חוץ לקלעים נפסלת, אף יצחק אם היה יוצא לחוץ לארץ היה נפסל, ויעקב אמר: ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים, שכל זמן שהוא בארץ ישראל יש לו אלוה וכשאינו בארץ ישראל דומה כאילו אין לו אלוה, וכשם שהיתה קיימת לפני הכיבוש, כך אינה מתבטלת עם ביטול הכיבוש, בחורבן הבית וגלות ישראל, וכל מה שדנו חכמים בקדושה ראשונה אם קידשה לעתיד לבוא או לא קידשה, כל זה אינו אלא בנוגע לחיוב המצוות התלויות בארץ בלבד, אבל קדושת הארץ כולה לגבולותיה שבתורה וטהרתה ומעלתה לחיים ולמתים והיותה נחלת השם לא נגרע ממנה דבר, לא בזמן גלות בבל ולא בזמן גלותנו היום, וקדושת עולמים היא, וראה שם גם ע' ריד.

ובס' משך חכמה (בראשית יג, יד-טו) כתב וז"ל: שא נא עיניך וראה וגו', הענין שארץ ישראל מקודשת מכל הארצות (כלים א, ו), והיא תחת השגחת השם יתברך. ואף בשעה שהיא תחת ידי זרים, בכל זה לא בטלה קדושה. וכן היה בימי אברהם, שה' נתן לו את הארץ - אף שכנעני היה אז בארץ, ועבור כבוד ארץ נתן ד' מאות שקל (כג, טז) - בכל זאת היה הארץ נתונה אליו, היינו שהיה קדושת השם שורה על הארץ, ולא היתה עומדת תחת מזל ושרי מעלה.. לכן אמר, אעפ"י שלמטה בארץ אינך רואה מאומה במה נתונה לך, כי הכנעני קשור בה ככלב וכו', בכל זאת, "שא עיניך" למעלה, להתבונן על רוחניות בהשגחה וההנהגה, וראה כי "כל הארץ... לך אתננה", שגם לך היא נתונה, והיא נתקדשה בקדושה שראויה לך ולבניך עכ"ל.

ובפשטות קדושה מיוחדת זו מצד השראת השכינה שאינה קשורה עם כיבוש וכו' היא רק בארץ ישראל עצמה ולא בארצות הנכבשות<sup>3</sup>, וזהו המעלה שלעולם יהיו רוב מנין ורוב בנין של בני" בארץ ישראל עצמה.

(3) מושא"כ בג' הארצות קיני קניזי וקדמוני שהובטחו לאברהם, ולכן יוסיפו שם ערי מקלט.

## עד"ז מצינו חילוק בקדושת ירושלים

ומצינו כעין זה בענין קדושת ירושלים בשיחת קודש כ' מנ"א תשכ"ט עמ' כ"ח (שיחות קודש תשכ"ט ח"ב עמ' 383) ואילך, שמחולקת משאר כל ארץ ישראל אפילו מערי חומה, והחילוק ביניהם הוא דבערי חומה החומה היא היא הפועלת את הקדושה, משא"כ בירושלים הטעם שיש בו קדושה הוא משום שהיא בדוגמת "מחנה ישראל", כמו שהי' במשכן שבמדבר שהיו אוכלים קדשים קלים במחנה ישראל כן הוא גם דינו של ירושלים, והרי מחנה ישראל לא הי' לה שום מחיצות מסביב, הרי דבנוגע למחנה ישראל ה"ה קדוש מצ"ע בלי מחיצות, וא"כ מובן מזה גם בנוגע לחומת ירושלים, שאין הפירוש שזה פועל קדושת ירושלים, אלא שהוא רק סימן לדעת עד היכן נמשכת מחנה ישראל שעד החומה מותר לאכול קדשים קלים.

והטעם בזה הוא, דירושלים כולה היא "מקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם" (דברים טז, ב) שיש שם קדושה מצ"ע, ואף דאח"כ כשנבחר בית העולמים מותר להקריב קרבנות רק במקדש עצמו, מ"מ נשארה ירושלים בקדושתה דהוה כמחנה ישראל לענין אכילת קדשים קלים, והחומה אינה אלא סימן עד היכן נמשך הקדושה.

וי"ל גם נפק"מ אם החומה אינה אלא סימן או החומה היא הפועלת הקדושה, דאם החומה פועלת הקדושה, הרי זה קשור עם מעשה בני אדם, ולכן שייך שיבוא מעשה בני אדם אחר לבטל זה, משא"כ אם החומה אינה אלא סימן, לא שייך לומר שמעשה בני אדם יוכל לבטל זה. - וממשיך - דאעפ"י דאם מוסיפים על ירושלים צריכים חומה דוקא (וכמבואר במס' שבועות טז, א) הנה רק שם החומה פועלת הקדושה, אבל בנוגע לירושלים עצמה קודם ההוספה אין החומה אלא סימן, כי הקדושה נפעלה ע"י הקב"ה.

וזהו גם מ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הל' טז): ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה וכו' עכ"ל, הרי שהרמב"ם כולל ירושלים ומקדש ביחד כי שניהם הם מקום אשר יבחר ה', ולא שייך בזה שום ביטול עכתוה"ד.

דנראה מדברי הרבי חידוש גדול, שיש חילוק יסודי בין ירושלים עצמה לירושלים הניתוסף, דאף דע"י ההוספה נעשה דינו כירושלים שאוכלים שם קדשים

קלים וכיו"ב, מ"מ יש חילוק גדול ביניהם, דירושלים עצמה יש בה קדושה מצ"ע, והוה חלק מהמקדש עצמה, והחומה אינה אלא סימן, ומשום זה לא שייך שם שיתבטל הקדושה, משא"כ בירושלים הניתוסף הרי החומה היא מעשה בני אדם ונמצא שהיא פועלת הקדושה, וא"כ גם בזה יש לומר דשייך שם ביטול ע"י מעשה בני אדם אחר, ועד"ז י"ל בנוגע לכללות ארץ ישראל, שיש חילוק בין ארץ ישראל עצמה להארצות שמוסיפים ע"י כיבוש.

ועי' גם לקו"ש חי"ח פ' מסעי (ע' 402) שנתבאר דשני דברים יוצרים את יחודה של ארץ ישראל: (א) בחירת הקב"ה, "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה (תנחומא פ' ראה סי' ח) (ב) קדושת הארץ "עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות" (מכילתא פ' בא) .. ההבדל בין שני הענינים מתבטא בין השאר בשם הארץ, מחמת קדושתה היא נקראת בשם ארץ ישראל דוקא וזה שולל ארץ כנען וכיוצא בזה, כי ענין הקדושה אינו שייך כלל לארץ כנען, ואילו מחמת בחירת הקב"ה אין שם זה מוכרח, שכן הקב"ה בחר בה בתחילת הבריאה<sup>4</sup> "כשברא העולם חלק הארצות לשאר האומות, ובחר בארץ ישראל עיי"ש, ובלקו"ש חל"ו פ' ויק"פ - החודש האריך בענין בחירת הקב"ה שהוא ענין נצחי וכו' עיי"ש ועוד בכ"מ, ולפי כ"ז י"ל שלכן לעת"ל יהיו רוב מנין ורוב בנין של בני"א בא"י עצמה.



(4) ויל"ע מהמכילתא עד שלא נבחרה א"י וכו' וכאן מבואר שהבחירה הי' בתחילת הבריאה.

# תורת רבינו

## אין תמות וזכרות בעוף

הרב בן ציון חיים אסטער  
ר"מ בישיבת אור אלהן חב"ד

בלקו"ש ח"ל פ' נח מביא הרבי חקירה בהא דמחוסר אבר פסול בעוף האם הוא משום דחסר בתמימות ואף דאין זכרות ותמות בעוף בד"א במומין קטנים אמנם במחוסר אבר מום הוא ופסול או דבכלל אין תמות בעוף והא דמחוסר אבר פסול בעוף הוא דין מסוים הנלמד מקרא מן העוף ולא כל העוף.

ומביא ראי' מלשון הרמב"ם פ"ג מהל' איסורי מזבח כהצד הראשון דמחוסר אבר הוא משום דין תמימות דשוה בכל בהמה ועוף רק דחלוק מהו גדר מום בבהמה ועוף שבבהמה אף מומים קטנים המצויים חסר בדין תמימות ופסול משא"כ בעוף רק מחוסר אבר נקרא חסר<sup>5</sup>, ומבאר שם דגם בגדר תמים כמה דרגות, והחילוק בן עוף לבהמה דעוף בד"כ הוא קרבן עני, עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר דדין אין זכרות ותמות בעוף מובן ב"פ בתו"כ, בפ' ויקרא וב"פ אמור ובשניהם הלשון שוה דאין זכרות ותמות בעוף יכול מחוסר אבר ת"ל מן העוף, אמנם ברש"י עה"ת מביאו ג"כ ב"פ אמנם בשינוי לשון דבפ' ויקרא עה"פ מן העוף מביא ולא כל העוף לפי שנאמר תמים זכר בבקר ככשבים ובעיזים תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות יכול אף מחוסר אבר ת"ל מן העוף עכ"ל.

אמנם בפ' אמר בד"ה תמים זכר בבקר ככשבים ובעיזים כתב "אבל בעולת העוף" אין צריך תמות וזכרות ואינו נפסל במום אלא בחסרון אבר" עכ"ל.

ומדוייק בדברי רש"י ב"פ אמור שכתב ואינו נפסל במום אלא בחסרון אבר דס"ל דחסרון אבר ג"כ מום מקרי וכביאור הרבי בדעת הרמב"ם וזה דשינה מלשון התו"כ

(5) ושם בהערה מבאר דלפי הרמב"ם מש"כ מן העוף דאין תמות בעוף וכן מחוסר אבר פסול הוא רק גילוי מילתא ואינו עיקר הילפותא, ועיקר הילפותא הוא מהפסוק תמימים יהא לכם בסוף פ' פנחס המובא בפ"ב מהל' איסורי מזבח לגבי בהמה.



ב"פ אמר כי הא דא"צ תמות בעוף הנלמד מן הקרא ב'פ' אמור מ"מ ישנו "מום" דחסר בתמות גם בעוף והוא מחוסר אבר.

ויש להוסיף בדרך אפשר דהנה ב'פ' אמר מחלק הקרא להדיא בין עולה לשלמים דבריש פ' מומין פסוק י"ח ופסוק י"ט איירי בעולה וכ' אשר יקריבו לד' לעולה לרצונכם תמים זכר בבקר דכשבים ובעזים ובפסוק כ"א מיירי בשלמים וכ' עוה"פ תמים יהי' לרצון, וצ"ב למה לא כייל הקרא כל הקרבנות דשוה ולמה מחלק בין עולה לשלמים (ואז לא הול"ל זכר ופסוק י"ט כי דין זכר בעולה יודעים מפ' ויקרא).

ואואפ"ל דהפסוק מחלק לגבי עולה תמים זכר גו' לומר הדין דאין תמות וזכרות בעופות דכנ"ל דאם הוה מחוסר אבר אינו נקרא תמים אף בעוף, וזה לא היינו יודעים משלמים כי אין עוף בשלמים ולכן יש חילוק בין הני מומים דשלמים ודעולה דבשלמים ששם אין עוף כל המומים פסולים משא"כ בעולה בכללותו לא כל המומים פסולים כי בעולת כעוף שהוא קרבן עני כנ"ל רק מומים גדולים כמו מחוסר אבר נקרא מום אמנם מומים קטנים נכללים דאין תמות בעוף. ולכן שפיר מחלק הקרא בין עולה לשלמים וכביאור רבינו הנ"ל.



## בענין הלאו דלא תעמוד על דם רעך ומצות תוכחה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. בלקו"ש (חלק ל"ב קדושים ב) מבאר פירוש רש"י עה"פ "לא תעמוד על דם רעך" וכותב (עמ' 125) "ומזה גם הוראה ברורה לדורנו זה במיוחד, שהרבה מאחבני" נמצאים בעוה"ר במצב של סכנת טביעה רוחנית בפועל ממש (והרי זה נכלל ב"דם רעך") – שהזהירה תורה "לא תעמוד על דם רעך", ומוטל על כאו"א החיוב לעשות ככל מה שביכלתו להצילם ולהחיות את נפשם". וע"ז שכתב שסכנה רוחנית נכלל ב"דם רעך" מציין בהערה 35 – "כן נקט להלכה בשו"ת מהרשד"ם חיו"ד סר"ד (הובא בכנסת הגדולה לטור חו"מ ר"ס תכ"ו) – לענין הצלת נפשו מיני שחת שלא ישתמד או שאם נשתמד להושיבו לדת משה. ובשל"ה חלק תושב"כ פרכתנו (שמה, ב) "כ"ש בהצלת הנפש שאם יראנו עושה עבירה שמאבד עולמו יצילהו"

(וראה גם מנ"ח מצוה רלט. וראה שקו"ט בביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג ח"א עשה כח (קעב,א ואילך)).

ולהוסיף שכן כתב בעל המשנה ברורה בספרו "חומת הדת" (בהערה בסוף מאמר שלישי "חיזוק הדת") וז"ל: ובאמת כל ענינינו שאנו עוסקין בה [בחיזוק חומת הדת-מטרת ספר הנ"ל] דומה למי שראה את חבריו טובע בנהר או שאר סכנה שמצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ואם אין בכוחו להציל בעצמו מחויב להשכיר אחרים להציל, ואם נתעצל מזה עובר בלאו דלא תעמוד הנ"ל [כדאיתא בחו"מ סי' תכ"ו], ופשוט דה"ה אם רואה לחבריו שנחלה במחלה עצומה ומרוב חלישות דעתו רוצה לאכול דברים הגורמים מיתתו ח"ו בודאי מחוייב בכל כוחו למנעו מזה, ואף זה כשאנו רואים אנשים שמרוב חלישות דעתם וגודל טירדתם בהבלי הזמן נשתכח מהם תורת ה' וגודל חיוב קיום מצוותיו ועי"ז באין לעבור על דברים שנכרת נפשם מארץ החיים, בוודאי אסור לנו להתעצל מלזרום לקיים דברי ה' כדי שלא יחול עליהם חרון אף ה' ח"ו, כי הקב"ה מאריך אפים אבל לבסוף גבי דיליה, ודע עוד דכמו אם רואים לאדם שטובע בנהר אנו מחוייבים לחפש אחרי אנשים שיודעין לשוט בעומק המים ואפילו בשכר כדי שיוכלו להציל את הנטבע וכנ"ל, כך בענינינו צריכין לחפש אחרי אנשים דרשנים גדולים וי"א היודעים להמשיך לבן של ישראל לאביהם שבשמים", עכ"ל.

ב. והנה אודות הצלת גוף חברו מסכנה מבואר שצריך אף להוציא ממונו בשביל זה, וכפשטות דברי הגמ' (סנהדרין ע"ג ע"א) "מנין לרואה את חבריו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא הני מילי בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל", וברש"י: "לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

הרי מבואר שצריך גם להוציא ממון ולשכור אנשים להצלת חבריו מסכנת נפשות, ולכאורה הוא ככל חיוב לאו שחייב להוציא אף את כל ממונו בכדי שלא יעבור וכמבואר ברמ"א או"ח סי' תרנ"ו "אבל אל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור", וכ"ה ברמ"א יו"ד דלקמן.

ועיין בשו"ע (יו"ד סי' רנב ס"ב) דהמעלים עינו מפדיון שבויים עובר על כמה לאווין ומהם על לאו דלא תעמוד על דם רעך ובפתי תשובה (שם סק"ד) כתב

בשם הבית הילל (בפירושו על שו"ע שם סק"ב) שחייב להוציא כל ממונו להצילו כיון שנפסק בשו"ע (או"ח סו"ס תרנ"ו) דבכדי לא לעבור על מצות לא תעשה חיב ליתן כל ממונו, הרי גם כאן חייב להוציא כל ממנו שלא לעבור על לאו דלא תעמוד. אבל הפתחי תשובה עצמו דעתו שלמעשה תלוי במחלוקת הפוסקים שהביא בסימן קנז סק"ד אם חיוב הוצאת כל ממונו להינצל מלאו הוא דווקא בלאו שיש בו מעשה כדעת הפמ"ג והחות יאיר, או גם בלאו שאין בו מעשה כדעת הריב"ש עיי"ש, וראה ג"כ הגהות רעק"א בגליון השו"ע סי' קנ"ז שם, והאריכו בזה הפוסקים.

ולכאורה הוצאת כל ממונו להצלת חברו מסכנת חיים מבואר ג"כ בדברי אדמוה"ז בתניא (אגרת הקודש סימן טז) "וחי אחיך עמך כתיב, ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השווה לשניהם בשווה לשתות להשיב נפשם בצמא, אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה וכהאי גוונא, כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכל בני ביתו, ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שווה בשווה ממש כדאיתא בנדרים דף פ", הרי שאם הצרכים אינם שווה בשווה ממש גם אם מדובר בדבר נחוץ מאוד בכל זאת לא אומרים חייך קודמין לחיי חבריך "ועל פי שורת הדין גמור" צרכיו של הזולת קודמים וצריך ליתן כל אשר לו שיהיה לעני חיי נפשו. ומזה שאדמוה"ז משובח מצב העניים לדין "חייך קודמין" המוזכר בגמרא, משמע שמדובר במצב שהזולת הוא בסכנת חיים, וע"ז נצטוינו להחזיק ולהחיותו, והוא בכלל לא תעמוד על דם רעך.

עכ"פ מבואר דמשום לא תעמוד יש לאדם להוציא כל ממונו בכדי שלא יעבור על הלאו, ולפי המבואר לעיל שלא תעמוד נאמר גם על הצלה מסכנה רוחנית, וצא לכאורה שגם בזה יחוייב להוציא כל ממונו "להציל ולהחיות את נפשם" בכדי שלא יעבור על הלאו. ולכמה פוסקים אף בספק סכנה להמציל עדיין צריך להשתדל להציל את חברו (ראה שו"ע"ר הלכות נזקי גוף ונפש ס"ז, ובלקו"ש שם עמ' 122 הערה 20).

ג. אבל מצינו ברמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א) שכותב אודות הוצאת כספו להינצל מעבירה: "ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה, ובמקום שאמרו כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון, ומכל מקום בדבר שיש חשש סכנה אין צריך להוציא ממנו על זה".

הפרי מגדים בקונטרס מתן שכרן של מצוות (בחקירה ד) וכן הוא בספרו תבת גמא (חקירה ד) כותב: "יש להסתפק דהא דקיי"ל באו"ח סי' תרנו דעל מצות עשה אין צריך לבזבו יותר מחומש ועל ל"ת כל הונו, אם כן במ"ע דתוכחה דהוי כאילו הוא עושה הלאו אם יש בידו למחות אם מבזבו כל ממונו? שו"ר ביו"ד קנ"ז להיפך [היינו הרמ"א הנ"ל] דאפילו פחות מחומש א"צ לבזבו על זה, אלא שם משמע דביש סכנה בגוף, הא אין סכנה מחוייב כל הונו באפשר, ובד"מ שם מבואר דאין צריך להוציא ממון אפילו שאין סכנה, ואין כעת תשובת מהרי"ו בידי".

והפתחי תשובה (סי' קנז סק"ה) לאחרי שמביא דברי הפמ"ג הנ"ל כותב דמדברי הרמ"א ביו"ד סי' של"ד סמ"ח משמע דאף באין חשש סכנה אין צריך להוציא ממונו, ששם כתב הרמ"א "אע"פ שחייב אדם למחות בעוברי עבירה וכל מי שאינו מוחה ובידו למחות נתפס באותו עון, מ"מ אין אדם חייב להוציא ממונו על זה, ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה שיש לחוש שיהיו עומדין על גופינו ומאודנו", ומקור דבריו מצוין לדברי המהרי"ו [אבל ראה פתחי תשובה ס"ק יט], וכן הלבוש כאן כתב מי שיש בידו למחות אין צריך להוציא ממונו על זה והשמיט במקום שיש סכנה ע"ש.

והנה הפמ"ג כותב שאין תשובת מהרי"ו ווייל – מקור דברי הרמ"א – בידו, ונחזי אנן את דבריו בתשובותו סימן קנ"ז כותב וז"ל: אהא דאמרו רבותי' כל שיש בידו למחות כו' ואינו מוחה שאלת טעמא מאי איך אנו יוצאים ידי חובותינו שאין אנו מוחים? כיון שרבו פרצי עמינו המלעיגין ומלעיבין בתורה ובלומדיה ואינם שומעים למוכיחים אם היינו מוחים בידם איכא למיחש לסכנה שהיו עומדים עלינו על גופינו ועל מאודינו. והא דאמר מי שיש בידו למחות ואינו מוחה כו' היינו היכא דליכא סכנה. וכה"ג אמרינן פרק עשרה יוחסים [קידושין עא ע"א] ובדקו עד לסכנה ופירשו.

וממשיך: "ומה שכתבת אם חייב אדם להוציא ממון על זה נראה דאינו חייב, וראייה מדאמרינן פרק בן סורר דילפינן מלא תעמוד על דם רעך דחייב להציל חבירו, ומקשה תלמודא האי מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו מניין תלמוד לומר והשבותו לו, ומשני אי מהתם ה"א ה"מ בנפשיה אבל למיטרח ואגורי לא קמ"ל. אלמא אי ליכא קרא יתיר' לא הוה אמרינן שמחוייב להוציא ממון אפילו להציל נפש חבירו. וכ"ש הכא גבי עשה דתוכיח דאין חייב להוציא ממון. ועוד מדאיצטרך קרא לכתוב בכל מאודך שחייב אדם למסור כל ממונו בשביל קידוש השם ואם היה חייב להוציא ממון להציל חבירו מן העבירה אם כן כ"ש עצמו ואם

כן מאי איצטריך בכל מאודך? ודוחק לומר דהתם איירי דחייב למסור כל ממונו אבל הכא גבי עשה דתוכיח אינו חייב למסור כל ממונו רק מקצת דא"כ מה שיעור יש בדבר? דבשלמא גבי הכאה עד שיכנו כל דהו אין צריך להוכיחו יותר".

מבואר שמה שמספקא ליה להפמ"ג נמצא מפורש בדברי המהרי"ו שאכן אין חיוב להוציא ממון בשביל קיום מצות תוכחה, אף שלכאורה הוא קיום הלאו דלא תעמוד על דם רעך.

ד. ודברי המהרי"ו אכן צ"ב אם בהצלת גופו אמרינן שצריך להוציא ממון הרי מכל שכן הצלת נפשו, ואדרבה הצלת נפש מעבירה הוא מכל שכן מהצלת גופו כדברי המהרשד"ם ועוד דלעיל, ומהו הסברא לחלק ביניהם ולפוטרו מהוצאת ממון להציל דם רעך ברוחניות?

ויש לומר, שיש לחלק בין מצות תוכחה לאיסור לא תעמוד, דתוכחה היינו שרואה אדם עובר עבירה ומוכיחו על הנהגתו הלא טובה ובלשון שוע"ר (סי' קנו ס"ז) "הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים", והמטרה היא לעצרו מלחטוא, ולכן אם מדובר על אדם שיש סיכוי שיקבל התוכחה החיוב להוכיחו הוא בלי שיעור, "ואם לא קיבל ממנו יחזור ויוכיחנו שנאמר הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים", ולאידך אם מדובר על אדם שלא יקבל התוכחה נתנו הדבר לשיעורים עד כמה חייב להוכיחו "עד שיכנו החוטא או יקללנו" (כמבואר בגמ' ערכין טז ע"ב ומובא להלכה גם בהל' יוכ"פ סימן תר"ח ס"ה, ואכמ"ל בזה), כי הגדר הוא הוא שצריך להוכיחו עד שיקבל התוכחה וברגע שהחוטא מכה אותו או נוזף בו וכיו"ב הרי אומר שאינו מעונין בתוכחתו ולא יקבלו, ומאז נפטר הוא מלהוכיחו יותר, ועד כדי כך שחיוב הוכחה הוא רק ל"עמיתו שהוא חברו שהוא גס בו, אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו אינו צריך להוכיחו כיון שבודאי לא ישמע לו" (שוע"ר שם, והארכת בזה במק"א וראה בספר מלכי איים, סידני אוסטרליה עמ' 25).

ולפי"ז מובן מש"כ המהרי"ו והרמ"א דבחשש סכנה אין צריך להוציא ממון על תוכחה, כי ברגע שיש חשש שהחוטא יסכן את המוכיח, פירושו שאינו מעונין לשמוע תוכחתו, וכלשון המהרי"ו "ואינם שומעים למוכיחים, אם היינו מוחים בידם איכא למיחש לסכנה שהיו עומדים עלינו על גופינו ועל מאודינו", ובמצב זה אכן נפטר ממצות תוכחה, כי החוטא אינו מוכן לקבלו ואפילו פחות מחומש אינו חייב להוציא.

משא"כ לא תעמוד על דם רעך פירושו שמתעסק עם אלו "הנמצאים בסכנת טביעה רוחנית" ומשתדל להצילם, היינו לא להוכיחם על מעשיהם הלא טובים אלא להצילם מטביעה רוחנית, ובלשון הרבי המפורש בשיחה (במקור שממנו נערכה השיחה בלקו"ש הנ"ל, והיא בתורת מנחם תשמ"ז ח"ג עמ' 259) "כתיב 'הדם' (דם רעך) - הוא הנפש", וענינו ברוחניות - תורה ומצוותי', ש"הם חיינו ואורך ימינו". וזהו הפירוש הפנימי ד "לא תעמוד על דם רעך" - יהודי שנמצא במעמד ומצב של סכנת מיתה ("דם רעך") ברוחניות, ח"ו, יהודי שאיבד את החיות האמיתית, חיות בעניני יהדות, תורה ומצוותיה, בבחינת "עצמות היבשות".... ובכן, אודות מצב כזה אומרת התורה: "לא תעמוד על דם דעך", כלומר, כאשר אתה רואה יהודי שנמצא במעמד ומצב של סכנת מיתה רוחנית, רחמנא ליצולן - אסור לך לעמוד "לראות במיתתו" רחמנא ליצולן, מכיון ש"אתה יכול להצילו".. בידך תלוי הדבר להשיב ולהחיות את נפשו - ע"י שתעסוק בהפצת התורה והיהדות!" עיי"ש עוד.

וכפשטות מצות לא תעמוד בטובע בנהר, הרי אין פירושו חיוב תוכחה ומוסר היתכן שנכנס בנהר והכניס עצמו לסכנה וכיו"ב, אלא אדרבה השתדלות ב"הצלה", וכמו"כ כאן המצוה היא כלשון הרבי "להצילם ולהחיות את נפשם" בזה אכן אין הגבלות של הוצאות כספיות כי הוא חיוב לאו כנ"ל בשיחה ומדברי הפוסקים, ואדרבה כל אשר לאיש יתן להינצל מלהיכשל בלאו דלא תעמוד על דם רעך כולל נתינת כספו להשיב ולהחיות נפשות .

ובזה מתורץ קושיות הרי"פ פערלא (צויין בהערה הנ"ל בלקו"ש) שמקשה על הרס"ג למה מנה מצות תוכחה כמצוה בפני עצמה, דלכאורה כבר נכלל בלאו דלא תעמוד על דם רעך שמנה הרס"ג ודרכו כשמונה לאו אינו מונה העשה הנכלל בזה, ומאריך הרי"פ פערלא לבאר דינים חלוקים בין מצות תוכחה ללאו דלא תעמוד עיי"ש, אבל לפי הנ"ל מבואר שמצות לא תעמוד אודות הצלת נפשות - ברוחניות - הוא חיוב וגדר שונה מתוכחה וכנ"ל.



## אשר צוה ה' את משה

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חט"ז שיחת ויק"פ אחרי שמביא רבינו פירוש רש"י על הכתוב שואל כיון שמנהג העולם מתאים גם למשכן וכליו, א"כ מתעוררת השאלה למה בנוגע ליריעות וקרשים לא מצינו שיקפידו על מנהג העולם לעשות תחילה הכתלים ואח"כ הגג, וכאן מצינו שהיריעות נעשו תחילה לכסות הקרשים שזה הגג ואח"כ נעשו הקרשים שהם הכתלים!?! היפך מנהג העולם!

וביאר רבינו שזה מתורץ ע"פ מה שרש"י כותב לפני"כ בפ' ויקהל (ל"ה כ"ו) בד"ה טו את העזים שמעל גבי העזים טוין אותן. והטעם לזה מובן כי אז משובחים בהיותן עדיין מחובר לחי והיו לחין ורכין, והטויה היה מעולה יותר מאם היו טוין אותן אחר שגזרו אותם מן העזים. ואח"כ הביאו את המטווה עם העזים ולכן היו מוכרחים לעשות היריעות לפני הקרשים כי אם מעכבין את גזירתן עד אחר עשיית הקרשים היו השערות גדלים הלאה ומתקלקל המטווה, והעיקר שהיו העזים ממשיכים לסבול הצער של טויה השערות שעל גבן וזה ענין של צער בעלי חיים. ולכן היו מוכרחים לעשות היריעות לפני הקרשים כדי לשחרר העזים מצערן יותר מהר. ואע"פ שעשו את היריעות של שש משזר ותכלת וכו' לפני שעשו היריעות עזים, מפני שהיריעות של שש משזר הן הגג והמכסה הראשון ועליהן שמו את היריעות עזים.

וצ"ל הרי היו יכולים להמתין בעשיית המטווה של יריעות עזים אחרי שנעשו הקרשים והיו העזים יכולים להשתחרר מצערן בהקדם, ואז היה הכל כמנהג העולם, הכתלים תחילה ואח"כ הגג, ולמה היו צריכים לעשות היריעות עזים ובמילא גם היריעות שש משזר תחילה שהם הגג ואח"כ הקרשים שהם הכתלים היפך מנהג העולם!?!?

ואולי י"ל שעבודת הטויה נעשה על ידי הנשים, וכמו שמצינו שהנשים היו זריזות יותר גם בנדבת המשכן כמו שנאמר ויבואו האנשים על הנשים (ויקהל ל"ה כ"ב) ופירש הרמב"ן שהנשים באו תחילה לתת תכשיטיהן לנדבת המשכן, וגם בנוגע למלאכת המשכן שעסק הנשים היה בטויה, ונודרוזו ביותר ולא נתעכבו מלעשות המטווה עד שיעשו האנשים את מלאכתם בקרשים וכו' ולכן היתה מטווה העזים

ושאר המטווה שעשו הנשים נגמר ונשלם בהקדם, ובמילא היו היריעות נעשות תחילה.



## השייכות לתשובה לפסח שני (גליון)

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - בארנמוט, אנגליא

בגליון יד (א'קכו) במ"ש בלקו"ש כרך י"ח ע' 117 ואילך שפסח שני הי' עבור אלו אשר היו טמאי מת ש"באו בבקשה נפשית, לאחר שהודו והתוודו אנחנו טמאים לנפש אדם. . . וזהו בדוגמת תשובה", שאל הרב י.ל.ג. שי' "לכאורה, איזה וידוי ואיזה התוודות הי' כאן ועל מה היו צריכים לעשות תשובה, ובלשון רבינו בשיחת ש"פ בהר תשמ"ט (ס' התוועדויות תשמ"ט ע' 147) הם לא היו במצב ירוד ח"ו, אלא אדרבה – כדאייתא בגמרא עוסקים במצות היו, כלומר דסיבת העדר הטהרה שלהם אינה בגלל חסרון ועאכו"כ ירוד מעמדם ומצבם, אלא אדרבה בגלל התעסקותם בקיום מצות ה' וקיום ציווי משה רבנו וכו'. עפ"ז, מהו הפירוש "לאחר שהודו והתוודו", ומהו הלימוד מסיפור זה שפסח שני שייך לבעלי תשובה, בה שעה שהיו אנשים "זכאים" כפירוש רש"י על אתר, ולא הי' כאן שום ענין של תשובה?"

ולפלא שהרי כ"ז מבואר ומתורץ בהמשך השיחה שם (ע' 148), דמה שעסקו במצוה זה מועיל רק בשביל מצבם באותו עת שהיו עסוקים במצוה, ורק אז לא היו חסרים המצוה דקרבן פסח (ועכ"פ לא היו מחוייבים אז להרגיש החסרון, אף שבאמת יש חסרון וכמ"ש שם בהערה 15 הראי' מהינוקא שהכיר בריחא דלבושייהו שלא קראו ק"ש אף שהיו פטורין מק"ש לפי שהיו עוסקין במצוה). אבל ביחס למצבם בעתיד, כשהגיעו למצב של טהרה שבו יכולים להקריב הפסח - נחשב המצב הקודם שלא הקריבו הפסח לחסרון, וכמ"ש בהערה 16 שם, שזהו ע"ד המבואר בתניא פכ"ט ש"שעיקר התשובה בלב והלב יש בו בחי' ומדרגות רבות כו", ולכן, גם לאחר שעה תשובה שלימה, נדרשת ממנו תשובה נעלית יותר, עד כדי כך, שלגבי הדרגה הנעלית ה"ז מצב של חסרון, כמו לפני התשובה". אשר עפ"ז מובן מה שהצהרתם הלזו היא דוגמת וידוי ותשובה.





## הערה ברש"י ד"ה אסון בידי שמים (גליון)

הת' חיים אלימלך וילהלם

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'כז) (ש"פ אמור) שאלתי: למה הביא רש"י (בכתובות ל, א) הפסוק "וקראהו אסון"<sup>6</sup> כראי' שחשש יעקב לאסון ביד"ש, כשע"פ פש"מ (ע"פ משנ"ת בלקו"ש ח"ה מקץ – ג") אין ראי' מפסוק זה לאסון ביד"ש, ואדרבה דוקא הפסוק הזה מדבר על חש לאסון בידי אדם – שבהמשך לחזרתם של השבטים בלי שמעון אז התחיל יעקב לחשוד בשבטים שהם מכרו את יוסף כפירוש רש"י, (וא"כ אין בכך כחזקה של ב' פעמים שיש אסון במשפחתו של בנימין בדרך (רחל ויוסף)) ואין מקום (כ"כ) לחשוש דבידי שמים שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, ולכאורה הול"ל לרש"י להביא הפסוק שלפנ"ז "פן יקראנו אסון"<sup>8</sup> ששם מדובר ע"פ פש"מ בחשש אסון ביד"ש. ע"כ תוכן השאלה.

ואולי יש לתרץ ע"פ המבואר בשיחה שם בנוגע למסופר בפ' ויגש – שכשיהודה סיפר ליוסף כל מה שקרה עם יעקב וכו' אמר ליוסף "ונאמר<sup>9</sup> אל אדוני לא יוכל הנער לעזוב את אביו ועזב את אביו ומת", ופרש"י: "אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה". דלכאו' הם הרי ידעו שאצל יוסף היה זה אסון בידי אדם (על ידם – שמכרוהו), וא"כ רק מיתת רחל בדרך היא סיבת החשש בנוגע לבנימין, ולמה להם לחשוש לאסון ביד"ש בקטרוג השטן רק מפני פעם אחת. לכן פרש"י "דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה", שפירושו כיון שסו"ס אמו בדרך מתה, הנה אף שאין לחשוש שהדרך הוא סכנה ודאית (כנ"ל דליכא חזקה אפי' דתרי-זימני), מ"מ זה מספיק "צו ארויסרופן ביי זיי זארג-דאגה ש"מא כו"<sup>10</sup>.

(והנה בהמשך לכך ממשיך יהודה לומר ליוסף בפסוקים הבאים "ויהי כי עלינו וגו' ויאמר עבדך אבי אלינו אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי ויצא האחד מאתני

(6) מב, לח.

(7) עמ' 213 ואילך.

(8) מב, ד.

(9) מד, כב.

(10) וראה ס"ז והע' 36 בשיחה.

ואומר אך טרוף טורף וגו' ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון וגו', ושם פרש"י "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה". ומבואר בשיחה הנ"ל<sup>11</sup> שלא יכל לומר ליוסף החשש שנתחדש ליעקב כשחזרו בלי שמעון (שהם לא יזהרו בו, כמו שמכרו או הרגו את יוסף כנ"ל) לכן הקדימו "ואומר אך טרוף טרוף" – שחשב שגם יוסף נטרף בדרך שלכן חושש לכך "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה".

עכ"פ, מכך שהשבטים חשבו שיש מקום לדאגה גם כשהם ידעו שרק מיתת רחל היה אסון ביד"ש שקרה מקטרוג השטן בדרך, אולי אפשר לומר עפ"ז שגם כשיעקב התחיל כבר לחשוד בהם שהם לא נזהרו ביוסף (כשחזרו בלי שמעון כנ"ל) – אסון בידי אדם, עדיין איז עס ענגנו צו ארויסרופן ביי עם א זארג ודאגה לאסון בידי שמים שהרי סוכ"ס רחל מתה בדרך, (אף שאין זה חזקה של ב"פ). ועפ"ז נמצא דמה שאמר יהודה (בפ' ויגש) שכשחזרו ליעקב עדיין חשש יעקב "וקרהו אסון – שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", היינו גם אליבא דאמת, וכנ"ל שגם מיתת רחל לבד ה"ז סיבה מספקת לדאגה, עכ"פ.

ולהעיר שבמסכת פסחים (כט, א) ברש"י ד"ה "את יוה"כ כשבת" הביא רש"י הפסוק שבפ' ויגש (בסיפור יהודה ליוסף אודות מה שקרה "כאשר עלינו אל עבדך אבינו וגו'") "וקרהו אסון"<sup>12</sup> כפי' על "נאמר אסון בידי שמים". וע"פ הנ"ל מובן, שהרי מפסוק זה (ופרש"י שם) שבפ' ויגש – למדין שגם כשחזרו והתחיל יעקב לחשוש על אסון בידי אדם, עדיין דאג לאסון בידי אדם. (ומזה אפ"ל כן גם בפסוק שרש"י מביא במסכת כתובות "וקראהו אסון").

ואם כנים הדברים, יוצא לנו ביאור חדש לבאר השקו"ט של הגמ' (בכתובות שם): אביי שהסביר שי' ר' חנוניא בן הקנה ע"פ המילה "אסון" שנא' הן במיתת ב"ד והן באסון בידי שמים ("וקראהו אסון") למד שגם כשהתחיל יעקב לחשוש לאסון בידי אדם עדיין נשארה אצלו דאגה לאסון בידי שמים<sup>13</sup> (וכדמשמע ג"כ כנ"ל מהפסוק "ויהי כי עלינו וגו' וקרהו אסון – שהשטן מקטרג"). מתקיף לה רב אדא

11) ס"ח. וראה הע' 37 בשיחה שאין לומר שכאן "הוציאו דבר שקר מפיו מפני היראה" (כפרש"י עה"פ ואחיו מת – מד, כ) שהרי כאן מספר מה שקרה מקודם כשבאו בפעם הראשונה למצרים ואז אמרו שבאו "לבקש את יוסף" (רש"י מב, יג) ולא חשבו שמת.

12) ולהעיר שבחזק"ג נדפס – ניתוסף – ברש"י, ציון (פסחים כט, א) בראשית מב. והוא טה"ד דמוכח שהרי הפסוק "וקרהו אסון" הוא בבראשית מד, כט. (ואי"ז הפסוק שנפרק מ"ב שרש"י בכתובות מביאו).

13) כמו אצל השבטים כנ"ל.

בר אהבה ממאי דכי קא מזהר יעקב לבניה אדבידי שמים ניהו דילמא על דבידי אדם, נינהו" – שרב אדא בר אהבה חולק וס"ל שעכשיו חשש יעקב רק מאסון בידי אדם, והפסיק לחשוש (ואפי' לדאוג) על אסון בידי שמים<sup>14</sup>. ועל זה השיב לו אביי "אטו יעקב אהא אזהר אהא לא אזהר, יעקב על כל מילי אזהר" – שכנ"ל עדיין יש סיבה עכ"פ לדאגה אודות אסון בידי שמים.

ועפ"ז מובן מה שרש"י בכתובות הביא הפסוק "וקראהו אסון" דביה שייך השקו"ט הנ"ל ובפסחים אין השקו"ט הנ"ל בגמ' שם ומ"מ אם נלמד כנ"ל דשייך כאן שקו"ט.



## נגלה

### בענין הלימוד על קלב"מ בחייבי כריתות

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' כתובות (ל, א): מ"ט דר' נחוניא בן הקנה, אמר אביי נאמר אסון בידי אדם ונאמר אסון בידי שמים, מה אסון האמור בידי אדם פטור מן התשלומין אף אסון האמור בידי שמים פטור מן התשלומין. מתקיף לה רב אדא בר אהבה ממאי דכי קא מזהר להו יעקב לבניה על צינים ופחים דבידי שמים נינהו דלמא על אריא וגנבי דבידי אדם נינהו, (ומתריץ) אטו יעקב אהא אזהר אהא לא אזהר, יעקב על כל מילי אזהר.

וצ"ב: מהו קושיית ראב"א, ומה"ת לומר שיעקב אזהר רק על אריא וגנבי דבידי אדם, ובמה חולק על סברת התרצן "אטו יעקב" וכו'?

והנה בפנ"י כ' "נראה לי דר' אדא בר אהבה סבר דמסתמא לא היה מזהיר לבניו במילתא דבידי שמים דאם כן האיך קיבל יהודה ערבות בדבר שאינו בידו, אלא על

14) וכן משמע מס"ז בשיחה. אך עכ"פ – כנ"ל – ממ"ש בס"ו בנוגע לדאגת השבטים, יש מקום לסברא שכ"ה גם אצל יעקב כנ"ל.

כרחק דלא איכפת ליה ליעקב במידי דבידי שמים דכל הקורות לו לאדם הכל נגזר בר"ה. ועוד דשלוחי מצוה הוו ולא היה מתיירא" [ואולי יש להוסיף דלענין בידי"ש הרי איתא בגמ' מלאך המות מה לי הכא מה לי התם] "אלא מפני אריא וגנבי דשכיחי הזיקא בדרך טפי ואין להכניס עצמו בתחלה במידי דשכיח הזיקא ודמי לקיר נטוי כמ"ש התוספות. ועל זה קיבל יהודה שפיר ערבות כדאיתא במדרש על פסוק כי יהודה גבר באחיו אמר אם מפני אריות ולסטים יכול אני להצילו".

אבל עפ"ז לכ' צ"ע לאידך גיסא, דמהו סברת התרצן דיעקב על כל מילי אוהר? ומ"ש הפנ"י דהמתרץ "סבר דבאמת נענש יהודה על כך כמ"ש התוס' במכות גבי נידוי על תנאי דלכך נענש שקיבל ערבות במה שאין בידו", צ"ע לכ', דהרי ר' אדא בר אהבה הק' רק ד"דלמא" הזהיר רק "על אריא וגנבי דבידי אדם נינהו", והסברא אכתי במקומה עומדת כיון דיש מקום לומר כן (אף דיש להמתרץ סברא לומר דעל כל מילי אוהר), ומאי קא מק' לי' ומאי קא מהדר לי'?

וממשיך בגמ': "וצינים פחים בידי שמים נינהו, והתניא הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים שנאמר צינים פחים בדרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם, ותו אריא וגנבי בידי אדם נינהו והאמר רב יוסף וכן תני רבי חייא מיום שחרב בית המקדש אף על פי שבטלו סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו וכו', (ומסיק) אלא איפוך אריא וגנבי בידי שמים, צינים ופחים בידי אדם.

וצ"ע, מהו השקו"ט, ומעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

והנה רש"י פי' (בד"ה חוץ מצינים ופחים) "שפעמים שבאים בפשיעה", ומבואר דסב"ל דכל דבר שלפעמים בא בפשיעה חשיב בידי אדם, ועפ"ז יש לתמוה על מאי דאמר דאריא וגנבי הוא בידי שמים משום דדין ד' מיתות לא בטלו, דמהו הראי' מזה, דאטו נימא דמשום שלפעמים אריא ממיתו מצד דין ד' מיתות (דהוי דבר בלתי רגיל לכ', וסנהדרין הממיתה אחת לשבעים שנה כו') משום זה הוי לעולם בידי אדם, וכי לא יתכן גם בהם שיבואו בפשיעה?

ובשלמא לפי' התוס' שפי' (בד"ה הכל בידי שמים) דמה שצינים ופחים חשיב בידי אדם הוא משום ש"צינים פחים לעולם אל יבואו עליו באונס אם רוצה ליזהר", ומשמע דסב"ל דרק מה שלעולם בא בפשיעת הבן אדם חשיב "בידי אדם", וא"כ מובן דכיון דאריא וגנבי באים (גם) בתור דין ד' מיתות הרי זה בידי שמים ולא בידי אדם, אבל לפרש"י צ"ע?

[איברא דמצינו כמה מאמרי חז"ל דאין חי' רעה שולטת באדם אא"כ נדמה לו כבהמה וכיו"ב, וכן במארוז"ל זה גופא איתא ד"הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים" ומבואר דחוץ מצינים ופחים הוי הכל בידי"ש, אבל לפ"ז צ"ע ביותר מה שהק' במפרשים דלמה הביא הגמ' כלל מהא דדין ד' מיתות לא בטלו, ולא הו"ל להביא אלא מהא דהכל בידי שמים?]

### פלוגתת רש"י ותוס' בחייבי מיתה בידי"ש שוגגין

ואפ"ל בזה בהקדם דהנה מצינו דפליגי רש"י ותוס' בפסחים (כט, א), במה דקאמר שם "האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל, מאן יש אומרים אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא דתניא רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין". וברש"י שם (ד"ה את יוה"כ כשבת) "יש טועים דקשיא להו כי פטר ר' נחוניא במזיד פטר דבר כרת הוא, והכא בשוגג עסקינן מדקתני מעל, ושוגג לאו בר כרת הוא, וטעות הוא זה דגבי חמץ מזיד הוא וגבי הקדש שוגג הוא דלא ידע שהוא של הקדש". ומבואר דסב"ל לרש"י דהעובר עבירה של כרת בשוגג אין בה קלב"מ אף לר' נחוניא (אלא דשם באוכל חמץ של הקדש מיירי שהאיסור חמץ הי' במזיד ורק לענין הקדש הי' שוגג).

אבל התוס' שם (ד"ה ר' נחוניא) כ' "אף על גב דהכא בשוגג איירי מדקתני מעל ולא מעל מ"מ קיימא לן כחזקיה דאמר חייבי מיתות שוגגין פטורים מן התשלומין וה"ה כרת לר' נחוניא", דסב"ל דהא דגם חייבי מיתות שוגגין פטורין הוא גם בחייבי כריתות שוגגין לרנבה"ק, וכן מבואר בתוס' בע"ב בד"ה זר שאכל תרומה.

### ב' סברות בהפטור בקלב"מ, מצד מעשה העבירה או מצד העונש

וביסוד המחלוקת לכ' הי' אפ"ל דתלוי בגדר הפטור דקלב"מ, דלדעת התוס' דפטור גם בשוגג, אף דאין שום עונש על החמורה, משמע דיסוד הפטור הוא במעשה העבירה עצמה, דמעשה עבירה שיש בה עונש מיתה (אף שאינו נענש בה בפועל), אינו נענש עליה בחיוב עונש הקלה ממנה.

[ואולי אפשר לבאר שהוא ע"ד דברי רש"י הידועים בב"ק (ב, א) על מה דאיתא בגמ' שם (לענין שבת) ומאי איכא בין אב לתולדה נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד

אב ותולדה ידידיה לא מחייב אלא חדא, שפרש"י (בד"ה לא מחייב אלא חדא) "אאב מלאכה אבל אתולדה ידידיה לא מחייב", ומבואר בדבריו חידוש גדול דאין חיוב על תולדה שנעשה ביחד עם האב (ולא רק שדי בעונש א' על שניהם, ועי' בתוצ"ח בדברי רש"י והדברים ידועים).

אבל רש"י דסב"ל דהפטור הוא רק במזיד, כשנענש, משמע דסב"ל דהפטור הוא העונש. ובביאור הסברא אפ"ל דהוי ע"ד "יש בכלל מאתים מנה", דבכלל העונש דמיתה נכלל גם שאר עונשים הקלים ממנה. ולכן כשעבר עבירה חמורה ונתחייב מיתה אין מקום שיתחייב גם ממון, דהוי בכלל. וזה מגלה התורה רק כשהם באים בבת אחת דרק אז אמרינן דע"י העונש דמיתה הוי כאילו נענש גם העונש דממון.

ואולי יש להביא דוגמא ממאי דאמרינן (ב"ק פה, ב) חרשו נותן לו דמי כולו, ומבואר שם בהמשך דאם "קטע את ידו ולא אמדוהו, שיבר את רגלו ולא אמדוהו, סימא את עינו ולא אמדוהו, ולבסוף חירשו", הנה לענין נזק פשיטא לן שם דנזק ד"דכל חדא וחדא לא יהיבין ליה, דכיון דקא יהיב ליה דמי כוליה כמאן דקטליה דמי, והא יהיב ליה דמי כוליה" (וע"ש אח"כ דמיבעיא לי' גם כשאמדוהו על כל אחד), הרי דבעונש החמור נכלל במילא העונשים הקלים (אלא דשם הוא גם בזה אחר זה, ושם הוי לגמרי מסברא, וכאן הוא רק טעמא דקרא, אבל ביסודה הוי גזה"כ ורק בב"א).

ועי' בפרש"י בסוגיין בד"ה אף יום הכפורים שכ' "שהוא בכרת חיוב נפש הוא זה ופטור מן התשלומין" ומשמע דהחיוב נפש, דהיינו העונש מיתה הוא מה שפטור מהעונש הקל, ורנבה"ק מחדש דגם כרת בכלל חיוב נפש ייחשב, [אבל עי' ברש"י במגילה (ז, ב ד"ה אף יוה"כ) שכ' "דאיסור כרת כמיתת בית דין דמי", וצ"ע דלענין כרת מיירי מהעבירה ולענין מיתת ב"ד מיירי מהעונש?].

[ועי' בקצה"ח סי' כ"ח (סק"א) שהביא דברי המהרש"ל בב"ק שכ' "ונראה דכל היכא דחייב לצאת ידי שמים אי תפס מפקין מיניה אפילו לפירוש רש"י פרק השוכר וכו', מכל מקום כה"ג מפקין מיניה, בשלמא בקים ליה בדרבה מיניה חייב הוא רק דלא [קטלינן בתרי קטלי ו] עבדינן החומרא, הלכך היכא דלא עבדינן החומרא כגון בשוגג או שלא בהתראה או בזמן הזה א"כ נוכל לומר שהסברא נותנת אם תפס לא מפקין מיניה דהא סוף סוף חייב הוא, אבל היכא שגרמא בנוקין הוא ואין בו חיוב מן הדין אלא לצאת ידי שמים א"כ פשיטא דאי תפס מפקין מיניה עכ"ל"]

והקצות שם מדקדק מדבריו "דאפילו בקים ליה בדרבה מיניה לא מהני תפיסה אלא דוקא היכא דלא עבדינן החומרא כגון בשוגג או בזמן הזה או שלא בהתראה, אבל היכא דעבדינן החומרא תו לא מחייב כלל בתשלומין ואפילו תפס מפקינן מיניה", וזה מבואר היטב למשנ"ת דבשוגג הוי פטור על העבירה, ופטור זה הוא רק בדיני אדם אבל בדיני שמים שפיר מתחייב, אבל כשנענש בהעונש החמור, מכיון שהגדר בזה הוא דיש בכלל מאתים מנה וכו"ל, א"כ הרי נענש גם בהקל ולא שייך חיוב בה גם מצד דיני שמים (ועי' בזה בקוב"ש בסוגיין, ומה שהביא מרמב"ן). ואכמ"ל].

### החידוש דדין רנבה"ק לסברת רש"י

ולפ"ז צ"ל דהחידוש דר' נחוני' בן הקנה הוא דגם בכרת, אף דהוי בידי שמים, מ"מ גם בה אמרינן דיש בכלל מאתים מנה. וצריך ראי' ע"ז כי מסברא אפשר לחלק בין מיתה שבידי אדם, דהיינו ע"י גורמים ארציים וגשמיים, ובין מיתה בידי שמים (ולהעיר ממה שנא' "ניפלה נא בידי ה' כי רבים רחמיו ובידי אדם אל אפולה", אע"פ שאין ראי' לדבר<sup>15</sup>).

וע"ז יליף רנבה"ק מגז"ש דנא' אסון בידי שמים ונא' אסון בידי אדם וכו', דאף אסון שבידי שמים, אף שקלה יותר, גם בה אמרה תורה דאם יהי' אסון לא יענש כי יש בכלל מאתים מנה. ולפ"ז מובן שאסון בידי שמים, לענינינו, פירושה אסון שנגרמה רק ע"י גורמים טבעיים ולא נתערבו בה שום גורמים גשמיים (מה שנקרא בלע"ז natural death), ואילו אסון בידי אדם פירושה אסון שנגרמה ע"י גורמים גשמיים (דוגמת מיתת ב"ד ע"י נפילה או ע"י בני אדם וכיו"ב, מה שנקרא בלע"ז violent death, וזה חמור יותר, ולכן קס"ד לומר דרק במיתה חמורה כזה אמרינן דיש בכלל כל עונשים אחרים).

ומובן לפ"ז דהדוגמא לבידי שמים הוא צינים ופחים, והדוגמא לאסון בידי אדם הוא כשבא ע"י אריא וגנבי וכיו"ב. ובשניהם יתכן שלא יהי' באפשריותו של האדם להנצל מהם, ויתכן שיש אופנים שיהי' באפשריותו להנצל מהם (כי החילוק הוא בסוג ואופן המיתה עצמה) (שבזה תלוי החומר שלה), ולא במה גרם לה). ומובן ג"כ לפי ביאור זה דאין שום סברא שיעקב הזהיר רק משום אסון דבידי אדם ולא משום

15) ולהעיר ממה דאמרינן בסוטה ברור לו מיתה יפה, דגם במיתות יש דרגות וכו', וכן מהפולוגת שם מה עדיף.

אסון בידי שמים, דסוכ"ס יעקב דאג לשלו' בנימין, ופשיטא דרצה להשמר מכל מין וסוג של אסון (דהרי בשני הסוגים יש אופנים שיש בידם להנצל, ושייך ערבות וכו', כנ"ל).

**קושיית ר' אדא בר אהבה, עוד ביאור בטעם הפטור דקלב"מ**

ור' אדא בר אהבה הק' עליו כי רב אדא בר אהבה פי' סברת ר' נחוני' באופן אחר. כי גם לפרש"י, דהקלב"מ בחייבי כריתות הוא רק במזיד ולא בשוגג, אפשר לבאר הסברא בב' אופנים, דאפ"ל כנ"ל דהוי ע"ד יש בכלל מאתים מנה, או אפ"ל דאי"ז דין מצד העונש, דיש בכלל מאתים מנה (שלפ"ז זהו דין בהאדם העובר העבירה, דנחשב כאילו נענש גם בהעונש הקל), כ"א זהו דין בהב"ד, שאין בכח ב"ד לענוש בעונש נוסף כשעונשים בעונש מיתה, וכפשטות הדרשא (הובא להלן לו, ב) דדרשינן מ"כדי רשעתו", ד"אי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". וכדמשמע בפשטות ברש"י ב"מ (צא, א בד"ה רבא אמר אתנן אסרה תורה) שכ' . . . אלמא אפילו במקום מיתה נמי רמו תשלומין עליה, אלא שאין כח לענוש בשתיים, אבל ידי שמים לא יצא עד שישלם. . . וגבי חוסס נמי, תשלומין רמו עליה, אלא שאין כח בבית דין לענוש שתיים".

ולביאור זה, הרי החידוש של ר' נחוני' בן הקנה הוא שגם בכרת בידי שמים, אף שהעונש החמור אינה באה ע"י ב"ד אלא מן השמים, מ"מ אין ב"ד יכולים להענישו בעונש נוסף (על מעשה שנתחייב בשעת עשייתה עונש חמור).

ולסברא זו מובן דהחילוק בין בידי שמים לבידי אדם הוא אם בא ע"י אדם או ב"ד של בני אדם, או בא בידי שמים או ע"י ב"ד שבידי שמים<sup>16</sup> (ובשניהם שייכים ב' הסוגים של מיתות). ומוכן שלסברא זו יש סברא שפיר לחלק בין אסון שבידי אדם, דהיינו שבא בידי אדם ע"י בני אדם וכיו"ב, שמזה אפשר לשמור, לדבר שבא בידי שמים, דלא שייך לשמור מזה. ושפיר הק' רב אדא בר אהבה לפי סברתו. ולאידך התרצן לפי הסברתו בקלב"מ סב"ל דאין שום מקום לחלק, ושפיר א"ל "אטו יעקב אהא אזהר אהא לא אזהר, יעקב על כל מילי אזהר".

16 אף דפשיטא דהכל בא בידי שמים (וכדרשת חז"ל על "משפטיך תהום רבה" וכו' וכו'), מ"מ הרי יש חילוק אם בא מן השמים או בא בתור עונש על עבירה דוגמת עונשי ב"ד ורק שהוא עונש בידי שמים, וק"ל. ומ"ש בקובה"ע על דברי התוס' צ"ע לכ', ואכמ"ל.



### הדוגמאות על בידי אדם ובידי שמים תלויים בבידי הסברות

הנהגה כבר נת' דלדברי ולסברת התרצן הרי החילוק בין בידי אדם ובידי שמים הוא חילוק באופן המיתה, ולפ"ז לדידי' הרי הדוגמאות לבידי שמים ובידי אדם הוא צינים ופחים (הדוגמאות לבידי שמים) ואריא וגנבי (הדוגמאות לבידי אדם).

ואילו לסברת ראב"א בקלב"מ, שהכל תלוי מה גרם להמיתה, ובידי שמים פירושה עונש שנגרם בידי שמים (ולכן צריך ילפותא לפי סברת ר' נבה"ק דיש להם אותה הדין כמו עונש שבא ע"י ב"ד לענין קלב"מ) ואילו בידי אדם פירושה שנגרם בסיבות אחרות. ולסברא זו הרי הדוגמאות (וכפי שהוא למסקנת הגמ') הוא להיפך, דצינים ופחים הם בידי אדם (כיון דהכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, וכפרש"י דלפעמים נגרמים ע"י פשיעת בני אדם, וא"כ זה יכול להיות) מיתה שנגרם ע"י מעשה בני אדם), ואריא וגנבי (באופן שבאים בתור דין ד' מיתות) הם בידי שמים.

ואפ"ל בפשטות דר' אדא בר אהבה הק' רק דמנלן דיעקב אזהר על מה שבידי שמים, דילמא לא אזהר אלא על מה שבידי אדם (וא"כ אין ראי' לדינו של רנבה"ק), וסוגיית הגמ' הוסיפה בדבריו הדוגמאות לבאר קושייתו. וא"ש דבתחלה נאמרו הדוגמאות כפי שהם בהראי' של רנבה"ק לדעת התרצן, דבידי שמים הוא צינים ופחים וכו', והתרצן תי' לפי שיטתו וכו' וכמשנ"ת.

אלא שע"ז צ"ע, דמהו סברת ראב"א בקושייתו מעיקרא, ולמה סבר דיעקב אזהר רק על בידי אדם, ועכצ"ל כסברת הפנ"י וכו' הנ"ל, דרק מאסון בידי אדם אפשר להשמר, בניגוד למה שבא בידי שמים שא"א להשמר מזה. וא"כ ע"כ לדידי' החילוק דבידי אדם ובידי שמים הוא אם נגרם (רק) בפשיעת האדם או שבא בדרך גזירה מלמעלה.

ושפיר מק' בגמ' – לסברת ר' אדא בר אהבה – דא"כ צ"ל להיפך, דצינים ופחים הם בידי אדם דפעמים באים בפשיעה, ועל אותם שבאים בפשיעה הנה מהם שייך שפיר להזהר וא"כ שייך לומר דעלייהו אזהר יעקב, משא"כ אריא וגנבי שבאים בדרך גזירה משום שדין ד' מיתות לא בטלו הנה זהו בידי שמים, דא"א להזהר מזה. ומשני איפוך, דאה"נ דבדברי ראב"א ולפי סברתו צ"ל להיפך, ואעפ"כ גם מה שאמרו מעיקרא הוא נכון לאידך סברא, והכל על מקומו יבא בשלום.

והנה עפ"ז יובן עוד דלמסקנת הגמ' ד"איפוך", הנה גם לפי סברת ר' אדא בר אבהה, דיעקב אזהר רק על מה שבידי אדם, ולפי ה"גישה" שלו (דהיינו שאזהר רק על מה שבא עכ"פ בפשיעה דאפשר ליהרר ממנה), ג"כ אין פירא על הלימוד דרנבה"ק לפי סברת התרצן. דלפי קושיית ר' אדא בר אבהה אפשר שהזהיר רק על בידי אדם, דהיינו על צינים ופחים מצד זה שפעמים באים בפשיעה ע"י האדם עצמו, מ"מ קיימא שפיר הראי' של רנבה"ק, דהרי צינים ופחים הוי סוג מיתה דבידי שמים (מיתה שבאה לא ע"י גורם אחר כמשנת"ל), ושפיר הוי ראי' דגם הך סוג מיתה מיקרי אסון והוי בכלל הגוה"כ דאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות משום דיש בכלל עונש החמור עונש הקל.

ולאידך, לסברת ראב"א, הנה מה שנחשב בידי שמים הוא רק מה שבא בתור עונש מב"ד של מעלה (בדוגמת העונשים דב"ד), דרק ע"ז הוי שייך הסברא דמצד זה שב"ד של מעלה מענישים אותו לא שייך שב"ד יענשו אותו, וא"ש דאף שכל דבר הוא מן השמים, מק' הגמ' שפיר דרק אריא וגנבי הוא בידי שמים. ואף דגם אריא וגנבי הוי פעמים בידי אדם מק' שפיר, דצינים ופחים הוי בידי אדם, ועכ"פ אינה בגדר בידי שמים (לסברא זו), ורק אריא וגנבי אפ"ל ע"ז הגדר דבידי שמים (לסברת ראב"א) כשבא בתור "דין ד' מיתות לא בטלו), וא"ש.



## מעלין משטרות ליוחסין\*

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

א. גרסינן בגמרא (כתובות כד, ב) "איבעיא להו מהו להעלות משטרות ליוחסין .. דכתיב ביה אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתימו סהדי, מאי, אמנה שבשטר קא מסהדי, או דלמא אכולה מילתא קא מסהדי. רב הונא ורב חסדא, חד אמר מעלין, וחד אמר אין מעלין".

**עיון וביאור בשיטות הריטב"א והרשב"א**

ויעויין בריטב"א בסוגיין, ונקודת דבריו הוא כך:

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

א) דכמו שהאיביעיא הוא אם מעלין ליוחסין, עד"ז הוה לענין העלאה לתרומה, דהא לצד דאמנה שבשטר בלחוד קא מסהדי, נמצא שלא העידו בכלל על היותו כהן, ושוב לא מעלים אותו אפילו לאכילת תרומה.

ב) דהאיביעיא הוא רק במקרה זה דלשונו של השטר הוה של הבעל דבר (הלוה), ורק שהעדים חתמו עליו, משא"כ במקרה שהכל נכתב בלשון העדים, אז ודאי אכולה מילתא קא מסהדי.

ג) דהאיביעיא הוא רק לגבי זה שכתוב בשטר בקשר לשמו של בעל דבר ('הכהן'), משא"כ ענין אחר שמוזכר בשטר, כמו שדות שהם במצר של אותו שדה שנמכר בשטר, ע"ז לא העידו העדים בכלל.

ד) אמנם אפילו לענין אחר שמוזכר בשטר, הרי אם השטר כתוב בלשון עדים, ודאי העידו גם ע"ז (אלא שבזה בעי' נוספת והוא עדות 'מפי כתבם' ואכ"מ. עיין בדבריו).

ב. ויעויין ברשב"א בסוגיין, ונקודת דבריו הוא כך:

א) דהאיביעיא הוא רק במקרה זה דלשונו של השטר הוה של הבעל דבר (הלוה), ורק שהעדים חתמו עליו, משא"כ במקרה שהכל נכתב בלשון העדים, אז ודאי אכולה מילתא קא מסהדי – נקודה השנייה שבדברי הריטב"א הנ"ל.

ב) דהאיביעיא הוא רק לגבי זה שכתוב בשטר בקשר לשמו של בעל דבר ('הכהן'), משא"כ ענין אחר שמוזכר בשטר, כמו שדות שהם במצר של אותו שדה שנמכר בשטר, ע"ז לא העידו העדים בכלל – נקודה השלישית בדברי הריטב"א הנ"ל.

ג) דהרמב"ם חולק על (נקודה ראשונה) הנ"ל וסב"ל דהאיביעא היא גם לגבי מקרה דהשטר נכתבה בלשון העדים עצמם (ומאחר דהאיביעא לא נפשטה לכן נשאר הדין דאין מעלין ליוחסין גם אם נכתבה בלשון העדים).

ג. ולכאורה יש כאן שלשה חילוקים בולטים בין דברי שני ראשונים אלו:

א) מה שהרשב"א אינו כותב נקודה הראשונה של הריטב"א – דהאיביעא הוא גם לענין העלאה לתרומה, אשר אם סב"ל כזה לכאורה הו"ל לאמרו. ב) מה שהרשב"א אינו כותב נקודה הרביעית של הריטב"א – דאם נכתבה בלשון עדים אז

אכולה מילתא קא מסהדי, אפילו לענין שאר דברים המוזכרים בשטר (ושלכן כבר לא נכנס לענין ד'מפי כתבם' אחרי שאינו נוגע). ג) מה שהרשב"א הזכיר שיטת הרמב"ם החולקת על נקודה ראשונה (שלו) הנ"ל, ואילו הריטב"א אינו מזכירו.

ויש להוסיף עוד ב' חילוקים ביניהם:

ד) לשונו של הריטב"א – בנקודה השנייה שלו הנ"ל – הוא, "דוקא בהא הוא דמבעיא לן אבל בשטר שכתוב בלשון עדים .. פשיטא דאכולה מילתא קמסהדי", ואילו לשונו של הרשב"א בזה הוא, "אבל אם כתבו בו העדים איך פלוני כהן לזה מפלוני מנה .. מעלין על פיהם, דעדים בכי הא מסתמא אכולה מילתא מסהדי", והיינו דהריטב"א משתמש בלשון 'פשיטא' לומר דהעדים מסהדי אכולה מילתא, ואילו הרשב"א השתמש בלשון 'מסתמא' (וידוע שמדייקים ב'לשונם' של הראשונים).

ה) בביאור הדבר מדוע על שאר דברים שנאמרים בשטר, כמו בעלי שדות אחרות שהם 'מצרי' השדה הנמכר, נקטינן דלאו אכולה מילתא קא מסהדי (נקודה השלישית בריטב"א והשנייה ברשב"א הנ"ל), כותב הריטב"א בפשיטות "למה להו למידק", ואילו הרשב"א כותב בזה "כיון שאלו רואין שדה זו מוחזק ביד זה, מה להן להחזיק אותה בחזקת שאינו שלו, ועוד דאחזוקי אינשי בגזלני לא מחזקינן", והיינו שלהריטב"א הר"ז פשוט שאין להם סיבה לדייק בכלל, ואילו הרשב"א מסביר (עם שתי הסברים), מדוע ל"צ לדייק יותר אחרי שרואין את השדה מוחזק בידו.

ד. ונראה לומר דכל חילוקים הללו תלויין זב"ז, וכמשי"ת.

להריטב"א הרי ה'צד' של האיביעא דלאו אכולה מילתא קא מסהדי, פירוש, שהעדים לא דקדקו בכלל בדברים אלו שבשטר, אחרי שאינם נוגעים לגוף העדות שבשטר, והיינו שלא יודעים אמיתותם בכלל, ואילו להרשב"א הרי פירוש הדברים ל'צד' זה – דלאו אכולה מילתא קא מסהדי – שלא דקדקו בדברים אלו באופן מספיק, שייחשב שמעידים ע"ז, אבל בודאי יודעים באופן שטחי עכ"פ שהדברים אמתיים הם. ומבואר היטיב חילוק החמישי ביניהם, בפירוש הדברים שהעדים לא מדייקים בהם.

ומבואר היטיב חילוק הראשון ביניהם; דלהריטב"א הרי ל'צד' דלאו אכולה מילתא קא מסהדי, הרי גם לאכילת תרומה לא מעלין, אחרי שלא יודעים ולא העידו כלל על היותו כהן, ואילו הרשב"א לא כתב כן, דלשיטתו בודאי ידעו – באופן

שטחי עכ"פ, כנ"ל – מהיותו כהן, אז לענין אכילת תרומה שאפילו ידיעה כל דהו מהני (כמבואר בהמשך הסוגיות כאן), מהני גם עדות זו, ורק לענין העלאה ליוחסין ל"מ עדות כזו.

ומבואר נמי חילוק הרביעי ביניהם; דבמקרה שהשטר נכתב בלשום העדים, הרי להריטב"א 'פשיטא' דצריכים לומר דאכולה מילתא קא מסהדי, דהא אם הם כותבים את זה בעצמם ודאי שלא כותבים דבר שלא יודעים אמיתתו בכלל! משא"כ להרשב"א הרי זה רק בגדר 'מסתמא', אחרי שגם אם היינו אומרים דלאו אכולה מילתא קא מסהדי אין הפירוש שלא יודעים אמיתתו בכלל כנ"ל. אלא דמ"מ סב"ל דמאחר שכותבים את זה בלשונם, 'מסתמא' מעידים על הכל, ולא רק שידועים את זה בשטחיות כנ"ל.

ומבואר נמי חילוק השני ביניהם; דלהריטב"א אם נכתב בלשון העדים אז בודאי מעידים גם על דברים המוזכרים בשטר שאינם שייכים כלל לגוף הענין, אחרי שאין סברא שיכתבו משהו שלא יודעים אמיתתו בכלל, משא"כ להרשב"א דלא מדובר על סברא שלא יודעים אודותו בכלל, ורק שלא מדייקים בזה מספיק, שוב יתכן שגם אם נכתב בלשונם, מ"מ אחרי שאינו נוגע כלל לגוף השטר, אז באמת לא דיין בזה מספיק.

ונשאר לבאר חילוק השלישי ביניהם, מדוע הרשב"א מציין שיטת הרמב"ם החולק עליו, ואילו הריטב"א אינו מביאו בכלל, וכמשי"ת.

### שיטת הרמב"ם

ה. והנה שיטת הרמב"ם הוא – דלא כשיטת הריטב"א והרשב"א – כנ"ל, דגם במקרה שהשטר נכתבה בלשון העדים, מ"מ אומרים דלאו אכולה מילתא קא מסהדי, ולא מעלין מזה ליוחסין (אף שכתוב שם שאחד מהבע"ד הוא כהן). והרמב"ם סובר ג"כ – דלא כדברי הריטב"א הנ"ל – דלענין אכילת תרומה (דרבנן) כן מעלים משטר כזה, והיינו דלענין זה כן מחשיבים שהעידו 'אכולה מילתא'.

ויעויין בש"ך (חו"מ סי' מ"ט סקט"ו), שהאריך לבאר שיטה זו, ונקודת הדברים הוא, שלהרמב"ם הרי גם אם 'לאו אכולה מילתא קא מסהדי', אין הפירוש שלא יודעים בכלל על היותו כהן, דבודאי לא היו חותמים על השטר בלי לדעת אם זה נכון או לא, אלא הפירוש הוא שלענין זה היו סומכים על מה שהוא מוחזק לכהן

בעירו וכיו"ב, אבל לא היו מבררים אמיתות עד שנוכל לסמוך עלייהו להעלותו ליוחסיו מיוסד על דבריהם (ויעויין שם איך שלכאורה מפורש דבר זה בדברי הר"ן בהביאו שיטת הרמב"ם).

ולכן סב"ל – להרמב"ם – א) דלענין העלאה לתרומה מספיק עדותן בחתימתן, אחרי שלענין תרומה מספיק מה שמוחזקים בעירם להיות כהנים, וגם, ב) דגם אם השטר נכתב בלשון העדים, עדיין לא מעלים ליוחסין על פיהם, אחרי שיתכן שסמכו בחתימתם על מה היו מוחזקים כך, אחרי שלא באו להעיד על ענין זה בפרטיות (ע"כ מדברי הש"ך הנוגעים כעת לענינו).

והרי לפמשנ"ת יוצא, שבכללות הרי הרשב"א והרמב"ם אזלי בשיטה חדא בזה – לעומת הריטב"א – והוא דגם אי ננקוט ד'אמנה שבשטר הן מעדיין' אין הכוונה שלא דייקו בכלל בדבריהם אלא שלא דייקו בדרגא מספקת עבור יוחסין. אלא שהחילוק ביניהם הוא, דלהרמב"ם הרי גם כשנכת בלשון העדים עדיין אומרים שלא דייקו בזה בדרגא מספקת עבור העלאה ליוחסין, ואילו להרשב"א היות שנכתבה בלשונם, נקטינן ('מסתמא') דדייקו באופן המספיק גם לענין זה.

ויתבאר היטיב גם המשך דברי הרשב"א בהביאו דברי הרמב"ם, וגם מדוע הריטב"א לא הביאו; תחלה אומר הרשב"א מה שמסתמא כשהיא בלשון העדים דייקו בזה עד שמעלים ממנו ליוחסין, וממשיך לומר שלענין שאר דברים המוזכרים בשטר באמת לא אומרים 'מסתמא' דייקו כ"כ (גם כשנכתבה בלשון העדים, כנ"ל בשיטתי), ואח"כ מביא שלהרמב"ם הרי אפילו לענין התואר 'כהן' (היינו לא רק לענין שאר דברים שנוכרו בשטר), ל"א שדייקו כ"כ, אפילו כשנכתבה בלשונם.

אמנם הריטב"א חולק עכ"ז כנ"ל וסב"ל דהפירוש ב'צד' זה (דאמנה שבשטר מעידים) הוה דלא דייקו בזה כלל, ושוב במקרה שנכתבה בלשונם, ודאי דכן דייקו כמשנ"ת. ולכן לא הביא שיטת הרמב"ם שמנגד לגמרי לשיטתיה.

### שיטת התוספות

ו. והנה על הך שיטה ד"אמנה שבשטר קמסהדי", כתבו התוספות, "וא"ת ואי לאו אכולא מילתא קמסהדי א"כ עדים חתמי אע"ג דלא ידעי אי כהן הוא אי לאו, ואם כן הא דתנן בגט פשוט (ב"ב דף קעב.) שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת אם היו משולשין יכתבו כהן, ומה מועיל כיון שעדים חותמין אע"פ שאין מכירים בו אם הוא כהן והרי הוא יכול להערים ולכתוב שטר אחר בשם חבירו כהן ויוציא

ממון מחבירו כהן? וי"ל דהיכא דהוחזקו שני יוסף בן שמעון ודאי אכולא מילתא קא מסהדי, כי אז הן צריכין לידע אם בן כהן הוא, והתם ודאי מעלין משטרות ליוחסין והכא מיבעיא לן היכא דלא הוחזקו".

אשר יוצא מזה חידוש גדול להלכה; דבמקום שהוחזק שני יב"ש, צ"ל הדין דמעלין משטרות ליוחסין. ולא הובא הלכה זו בפוסקים, ואשר מוכח מזה דלהלכה צ"ל אופנים אחרים לתרץ קושיא זו של התוספות.

ואמנם הש"ך (הנ"ל) כותב דלשיטת הרמב"ם הרי קושיית התוספות מעיקרא ליתא, דהרי לפי הרמב"ם (ולדברינו, גם לשיטת הרשב"א), גם אם אמנה שבשטר הם מעידים, הר"ז רק לענין העלאה ליוחסין, אבל בודאי ידעו בעת שחתמו שאדם זה מוחזק לכהן (ושלכן מהני לענין העלאה לתרומה כנ"ל), וא"כ אין שום סיבה מדוע לא יהני להיות סימן המוכיח על איזה יב"ש מדובר בשטר זה.

אמנם לכאורה יש כאן דבר תימה; הרי הש"ך בהמשך דבריו מביא מ'גידולי תרומה' – ומסכים איתו בזה – שמוכיח מקושיא זו של התוספות עצמו דסב"ל כהרמב"ם (דלא כהריטב"א), דהאיביעא בגמרא הוה גם כשנכתבה בלשון הבע"ד וגם כשנכתבה בלשון העדים; דאל"כ איך הקשו על אותה גמרא שכותבים 'הכהן' בכדי לשמש סימן על איזה יב"ש מדובר, הרי התירוף פשוט, שכותבים את השטר בלשון העדים, דאו 'אכולא מילתא קא מסהדי'! אלא ע"כ דהתוספות סב"ל כהרמב"ם דגם כשנכתבה בלשון העדים ישנה להאיביעא של הגמרא.

אלא דמאיך גיסא הרי הש"ך ביאר, כנ"ל, דלשיטת הרמב"ם הרי קושיית התוספות מעיקרא ליתא כמשנ"ת, וקשה ממ"נ; מחד גיסא הרי רק לשיטת הרמב"ם יש מקום לקושיית התוספות, ומאיך הרי לשיטתיה מתורצת הקושיא בפשיטות!?

והנראה לומר בזה, דהתוספות בעצם מסכימים עם דעת הריטב"א הנ"ל, דה'צד' דאמנה שבשטר מעידין, הוא דבאמת לא דקדקו בכלל בדבר זה (אם הוא כהן או לא) מאחר שאינו עיקר הנידון בשטר. אלא דהתוספות סב"ל – כהרמב"ם ולא כהריטב"א – דהאיביעא הוה אפילו כשנכתבה בלשון העדים! והיינו דגם כשהם כתבו את זה, יש מקום להסתפק דאולי לא דקדקו בכלל בפרטים שאינם נוגעים לעיקר הנידון בשטר.

אשר לפ"ז מבוארת היטיב שיטת התוספות בקושייתם; דלצד זה שאמנה בשטר הם מעידים, הרי זה בכל מקרה (היינו בלי הבדל באיזה לשון זה נכתב), והפירוש הוא דלא דקדקו בזה כלל, ושוב קשה דא"כ איך אפשר שישמש כסימן על איזה יב"ש מדובר כאן?

### סיכום השיטות

ז. אשר מכל הנ"ל יוצא דיש כאן ד' שיטות בראשונים בביאור הך 'צד' ד'אמנה שבשטר קא מסהדי, ומן ה'כבד' אל ה'קל';

א) הפירוש הוא שלא דקדקו כלל בהא דכתוב ביה 'הכהן', וזהו גם במקרה שנכתבה בלשון העדים – דעת התוספות.

ב) הפירוש הוא שלא דקדקו כלל בהא דכתוב ביה 'הכהן', אבל זהו רק במקרה שנכתבה בלשון הבע"ד, משא"כ כשנכתבה בלשון העדים אז פשיטא שדקדקו בה, ומעלין אפילו ליוחסין ע"י – דעת הריטב"א.

ג) הפירוש הוא שלא דקדקו בזה כ"כ עד שאפשר להעלות מזה ליוחסין, אבל ודאי דקדקו בזה מספיק להעלות לתרומה, או לדעת על איזה יב"ש מדובר, וזהו גם במקרה שנכתבה בלשון העדים – דעת הרמב"ם.

ד) הפירוש הוא שלא דקדקו בזה כ"כ עד שאפשר להעלות מזה ליוחסין, אבל ודאי דקדקו בזה מספיק להעלות לתרומה, או לדעת על איזה יב"ש מדובר, אבל זהו רק במקרה שנכתבה בלשון הבע"ד, משא"כ כשנכתבה בלשון העדים אז מסתברא שדקדקו בה בשלימות, ומעלין אפילו ליוחסין ע"י – דעת הרשב"א.

### פלוגתת הגידו"ת והש"ך בפירוש תשובת הרשב"א

ח. בב"י (ח"מ סי' מ"ט) הובא תשובת הרשב"א (ח"ב סימן שנב) "שנשאל על שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת ויצא שטר חוב על יב"ש ואביו של אחד מהם כבר מת בשעת הלואה, וכתוב בשטר אני יב"ש נ"ר ליתי מפלוני מנה. והשיב שכל שהוא כותב כן יש לחוש שמא הערים לכתוב כן כדי לפטור את עצמו ולחייב את חברו שעדיין אביו חי, ואפילו עדים חתומים בו לא אמרינן בכי הא אכולה מילתא מסהדי כדאמרינן בפ"ב דכתובות (כד:). אבל אם היה כתוב בשטר אמר לנו יב"ש



נ"ר לויתי מפלוני מנה נראה דהוי סימן כי היכי דאי כתבו יוסף הכהן בן שמעון הוי סימן". והובא להלכה ברמ"א (ס"ז).

והיוצא בזה שהרשב"א מחלק בין היכא שכתב בלשון הבע"ד, דאז לא מקבלים העדות על 'סימן' זה, ע"ד המבואר בסוגיין דלאו אכולה מילתא קא מסהדי, להיכא דכתבו בלשון העדים, דאז כן מקבלים עדותם ע"ז "כי היכי דאי כתבו יוסף הכהן בן שמעון הוי סימן".

ונחלקו הגידו"ת עם הש"ך בפירוש שיטת הרשב"א בזה; לדעת הגידו"ת הרי הבע"י היכא שכתובה בלשון בע"ד הוא רק לענין 'סימן' זה של נ"ר (יעויין בדבריו איך שמפרש את זה), משא"כ אם הי' כתוב 'הכהן' או כיו"ב, הרי גם אם הוה בלשון הבע"ד, כן הוה נחשב לסימן (יעויין בדבריו איך שמוכיח את זה בכמה ראיות, ואיך שמבאר הסברא בזה ואכהמ"ל).

ואילו להש"ך אין חילוק בין סימן זה – של נ"ר – ל'הכהן' או כיו"ב, וכוונת הרשב"א היא שבכל אופן הרי כשנכתבה בלשון הבע"ד אין שום סימן כיו"ב מועיל (אלא דהש"ך מאריך לחלוק ע"ז ולהוכיח כשיטת הרמב"ם עיי"ש).

ויש להעיר דלפי דברינו דלעיל בביאור דברי הרשב"א בסוגיין, לכאורה מסתבר יותר לפרש דבריו ב'תשובה' בדרכו של הגידו"ת, דאם כתבו 'הכהן' אז נאמר דהעדים כן מעידים ע"ז גם כשנכתבה בלשון בע"ד, ואילו דרכו של הש"ך מסתדר יותר עם מה שיוצא מדברי הריטב"א כמשנ"ת כ"ז באריכות.



## בנאמנות עד אחד ופסולי עדות בסוטה ועגלה ערופה\*

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש  
תושב השכונה

תנן (סוטה לא, א) "אמר עד אחד אני ראיתיה שנטמאת לא היתה שותה. ולא עוד, אלא אפילו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנין".

ועוד תנן (לענין עגלה ערופה. שם מז, א) "עד אחד אומר ראיתי את ההורג ועד אחד אומר לא ראיתי, אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראיתי – היו עורפיין". ובגמ' (שם ע"ב) "טעמא דמכחיש לי, הא לא מכחיש ליה עד אחד מהימן".

והנה בדין הנ"ל (דסוטה) כ' הרמב"ם (הל' סוטה פ"א הי"ד) "האשה שקינא לה בעלה ונסתרה אחר הקינוי עמו בעדים והרי היא עומדת לשתות ובא עד אחד והעיד עליה שנבעלה בפניו עם זה שקינא לה עמו הרי זו אסורה על בעלה לעולם", (ובהל' ט"ו) "אפילו אשה ועבד ושפחה ופסול לעבירה מדברי סופרים, ואפילו קרוב נאמן לעדות סוטה להעיד עלי' שזינתה ותאסר על בעלה לעולם. . הואיל וקדם הקינוי והסתירה בעדים כשרים והתורה האמינה עד אחד בטומאה הרי כולן כשרין לעדות טומאה".

אמנם בדין הנ"ל (דעגלה ערופה) כ' הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ט הי"ב) "אפילו ראה ההורג עד אחד אפילו עבד או אשה או פסול לעדות בעבירה לא היו עורפיין".

וצריך להבין:

א. "דבפ"א מסוטה כו' מבואר דפסול בעבירה מן התורה פסול בעד סוטה. . . וכאן [=בעגלה ערופה] כו' לא כתב פסול לעדות מדרבנן, מבואר דאפילו פסול

(\* לע"נ סבי היקר החסיד צבי בן שמואל שכטר שכל ענינו הי' לימוד התורה, לרגל היארצייט הראשון שלו, כ"ה אייר תשע"ז.

לעבירה מן התורה נאמן, ומנא לי' לחלק. כיון דעד אחד נאמן מן התורה בסוטה כו', ומכל מקום פסול בעבירה מן התורה פסול, ומהיכא תיתי יוכשר כאן<sup>17</sup>.

ב. ועוד צריך ביאור, דתנן (משנה שם ע"א) "משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה . . משרבו המנאפים פסקו המים המרים".

והנה ברמב"ם (שם) מביא הדין הזה באותו הלכה, וכ' "לפיכך משרבו הרוצחנים בגלוי בטלה עגלה ערופה". אמנם בהל' סוטה אינו כ' דין זה בהל' הנ"ל אלא כותב בפני עצמו (בפ"ג הי"ט) ויש לעיין בטעם הדבר.

ג. למה בהל' סוטה מחלק הרמב"ם דין דעד אחד ודין דפסולי עדות בב' הלכות, משא"כ בהל' עגלה ערופה מצרפם בהל' אחת.

וי"ל בזה בהקדם בירור המקור והטעם לנאמנות ע"א בסוטה ועגלה ערופה.

שנינו (גמ' שם ע"ב) "ת"ר "לא נודע מי הכהו" – הא נודע מי הכהו, אפילו אחד בסוף העולם לא היו עורפין".

ובמאירי (על האתר) כ' "וצריך שתדע שכל שאנו מפקיעין עריפת העגלה בראיה פירושו אף בשאין הרואה אומר "פלוגי הי", שהרי מכל מקום אין מתקיים בו "ועינינו לא ראו". ומכל מקום בתלמוד המערב<sup>18</sup> פרשה דוקא בשאומרים "אם רואין אנו אותו מכירין אנו בו".

ומבואר מדבריו דיש ב' אופנים ללמוד הפטור ד"נודע מי הכהו": א – אפילו אם אין הרואה מכיר ההורג, שיוכל לומר "פלוגי הי". ב – דוקא כשהרואה אומר "מכירין אנו בו".

ונראה לומר דפליגי בהבנת הפטור ב"נודע מי הכהו". דהנה התורה (דברים כא, א) חייבה עגלה ערופה כש"לא נודע מי הכהו". דהיינו, כשיש מצב של אי ראי' – שלא ראו ולא נודע ההורג (דאין לנו ידיעה על ההורג) – חייבה התורה לערוף עגלה.

(17) לשון המנחת חינוך, מצוה תק"ל (ס"ק כ"א בדפוסים החדשים).

(18) ראה ירושלמי סוטה פ"ט ה"א.

ולפי"ז יש לחקור האם הפטור ד"נודע מי הכהו" הוא שלילת המצב ד"לא נודע מי הכהו". דהיינו כשיש מצב שלא יכולים לומר עוד "לא נודע מי הכהו", הרי ששוב אין המצוה דעגלה ערופה. או י"ל שהפטור ב"נודע מי הכהו" הוא מצב חיובי – שיש ידיעה על ההורג. דהיינו, שצריכים ידיעה על ההורג.

וי"ל שבזה תלוי המחלוקת הנ"ל: דאפילו אם אין הרואה מכיר ההורג, אלא שראה ההורג, הרי אי אפשר לומר שיש כאן מצב של "לא נודע" – אין לנו ידיעה על ההורג, וזה עצמו שראה, הרי זה מצב של שלילת ה"לא נודע". משא"כ אם צריך ידיעה חיובי, שצריך ידיעה על ההורג, אז י"ל שכדי שיהי' מציאות של "ידיעה" ("נודע מי הכהו") זה ע"י שמכירו להורג.

והנה מסתימת לשון הרמב"ם "אפילו ראה ההורג" משמע שאינו סובר כהירושלמי שצריך להכיר את ההורג, אלא שמספיק לראות את ההורג<sup>19</sup>, ואם כנים הדברים שכתבנו לעיל, הרי ששיטת הרמב"ם הוא שדין עגלה ערופה הוא דוקא כ"שלא נודע מי הכהו" – ולא כשיש שלילת מצב זה.

והנה בדין עד אחד דסוטה תנן (סוטה דף לא שם) "ועד אין בה – כל עדות שיש בה" ("נאמן בה". רש"י).

וי"ל בזה בהקדם המבואר מהגמ' ביסוד הספק דסוטה. דשנינו (שם כח, א) "מה תלמוד לומר "והיא נטמאה" "והיא לא נטמאה", אם נטמאה למה שותה אם לא נטמאה למה משקה. – מגיד לך הכתוב שהספק אסורה". ופירש"י: "מה תלמוד לומר "וקנא את אשתו והיא נטמאה" – דמשמע דודאי נטמאה, ומה תלמוד לומר "או עבר עליו וגו' והיא לא נטמאה", אי פשיטא ליה דנטמאה למה שותה ואי פשיטא דלא נטמאה למה משקה", "מגיד לך הכתוב שעל הספק אסורה" – והכי קאמר קרא, אשה זו שמא נטמאה ושמא לא נטמאה, וקאמר לך דישקנה לברר הספיקא ואי לא משקה לה אסורה".

ומבואר (לכאן) דהדין של סוטה הוא לא רק שכשיש קינוי וסתירה שצריך לשתות מי סוטה, אלא דאשה זו היא במצב ד"שמא נטמאה ושמא לא נטמאה" – היא במצב של ספק – והתורה אומרת שבמצב כזה צריך להשקותה (לא בתור עונש

(19) וכן פירשו בקרבן העדה לירושלמי שם. ובנחל איתן פ"ד ה"א (בהערות).

וכו', אלא) "לברר הספיקא" (זאם לא משקה לה" – דהיינו, שאינו יכול לברר הספק – "אסורה").

ולפי"ז מבואר דלא מספיק לנו "ידיעה" על טומאת הסתירה, אלא שצריך מציאות של "עד" ונאמנותו שיברר לבי"ד הספיקא (במקום השקאת מי הסוטה).

וי"ל דס"ל להרמב"ם כן בספק דסוטה וכדמשמע ממה שכ' (פ"א ה"ב) "עד שתשתה מי המרים ויבדק הדבר" (דלכאו' מה כוונת הרמב"ם בזה?<sup>20</sup>) – דהכוונה בהשתי' הוא (כנ"ל) לברר ספיקא דהאשה.

וי"ל דס"ל להרמב"ם שהגדר (ונאמנות) ד"עד" היא בכדי שצריך לברר הספק או ע"י השתי' או ע"י שיוגדר האשה כזונה – ולכן צריך גדר דעדות שע"י יברר להבי"ד שהיא אשה זונה<sup>21</sup>.

סיכום: בעגלה ערופה יש צורך רק שלא יהי' מצב של "לא נודע מי היכהו" – ואז אין עורפינ<sup>22</sup>, משא"כ בסוטה צריך לגדר (ונאמנות) דעד כדי שיברר (ויוגדר) לנו מצבו של האשה<sup>23</sup>.

ולפי זה יש לבאר מה שהקשינו לעיל למה בעגלה ערופה גם פסול בעדות מן התורה נאמן, משא"כ בסוטה: דבעגלה ערופה שאינם צריכים לשום נאמנות (במובן) של עדות, אלא רק צריכים שיוודע להבי"ד שאינו מצב של "לא נודע מי

(20) וכלשון ר"ע "כלום אנו צריכין אלא לבודקה, והלא בדוקה ועומדת" (סוטה יט, ב. וראה פירש"י שם).

(21) וכלשון הרמב"ם פ"א ה"ט, "להעיד עליה שזינתה". פ"ג הכ"ג "שמודיעין זנותה". ולהעיר מלשון הרמב"ם פ"א ה"כ, משנה למלך פ"ג הכ"ג וחידושי ר' חיים הלוי שם. ואכמ"ל.

(22) ומובן שהמבואר (ע"פ הדרש) בטעם המצוה שהוא לגלות הרוצח (ראה חינוך מצוה תק"ל ורמב"ן סוף פר' שופטים), שאינו שייך לנדו"ד. ואכמ"ל.

(23) ולהעיר מחידושי ר' חיים הלוי להל' רוצח ושמירת נפש פ"ט ה"טו (לבאר חילוק אחר בין דין סוטה ודין עגלה ערופה בשיטת הרמב"ם) שכ' "חלוק סוטה מעגלה ערופה דבסוטה הא דאין משקין אותה כשיש עדים שזינתה אינה משום שהעדים גורמים שלא תשתה דבעדים אינם מוסיפים כלום בדין סוטה והשקאתה אלא דעיקר הך דינא הוא, דלא נאמרה השקאה רק בספק זינתה ולא בודאי זינתה. . . דעיקר הך קרא ד"ועד אין בה" הוא בא להשיענו דביש עדים היא ודאי זינתה] משא"כ בעגלה ערופה הא אין כאן ספק לפנינו כלל, ורק דהויא גזיה"כ "לא נודע מי הכהו" – הא נודע אין עורפינ. והוי הגזיה"כ דעצם הידיעה גופא גורמת שלא תערף". ודברינו שבפנים הם באופן אחר קצת, וגם יכולים להיות כביאור בדבריו. וראה גם הנסמן בהערה הבאה.

הכהו", ואם יש מישהו שיודע מי הכהו הרי – אפילו אם הוא פסול לעדות – זה מצב שאנו יכולים לומר "לא נודע מי הכהו", משא"כ בסוטה שצריך לדין "עד" (כנ"ל) אלא שהתורה הקילה בעד אחד וכו' – לכן עכ"פ צריך להיות נאמן לעדות מן התורה<sup>24</sup>.

ולפי"ז יבואר לנו למה מביא בעגלה ערופה (בהי"ב) גם הדין ד"משרבו הרצחנים בגלוי בטלה עגלה ערופה". דהפירוש הוא דמכיון שרבו הרצחנים בגלוי הרי שוב אין לנו לומר שיש מציאות של "לא נודע מי הכהו", שהרי אפילו אם אין לנו ידיעה ברורה "מי הכהו", אבל מושלל כאן בהגדרה ד"לא נודע מי הכהו". מכיון "שרבו הרצחנים בגלוי"<sup>25</sup>.

ולפי"ז גם יבואר למה בעגלה ערופה הרמב"ם כולל הדין דע"א ופסולי עדות בהלכה אחת מכיון שכולם נכללים בגדר אחת – שעל ידם יש כאן שלילה של "לא נודע מי הכהו", משא"כ בסוטה שצריך לגדר של עדות ונאמנות בדבריו של העד, הרי שעיקר הלימוד הוא שעד אחד נאמן (ואינו צריך לב' עדים), ואחרי בהלכה נוספת מביא הרמב"ם שגם הנאמנות דאשה ועבד וכו' מספיק "הואיל וקדם הקינוי והסתירה".

ועצ"ע בכל הנ"ל.



## אכילת לב של בהמה ועוף, קשה לשכחה

הרב שבתאי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

שאלה: שכרתי בית לג' שנה מיהודי שומר תורה ומצוות ושלמתי הכל מראש, ועתה רוצה אני לעלות לארץ ישראל ולהושיב בו אחר במקומי עד כלות זמן

(24) וראה באו"א קצת (ובלי כל אריכות הביאור) בטורי אבן מס' ראש השנה דף כ"ב (כפירוש ברש"י). ובקרבן אורה (סוטה מז, ב) מביא החילוק בדברי הרמב"ם ומקצר וכ' "משמע קצת דהכא [=בעגלה ערופה] כל מי שבא ואומר ראיתי את ההורג חשיב נודע מי הכהו".

(25) ראה מנחת ביכורים וחסדי דוד על תוס' תוספתא סוטה פ"ד ה"א. ולפי המבואר בפנים מתורץ מה שהקשה הרש"ש (מז, ב) "קשה כיון שרבו א"כ אכתי הוי ספק", דאין ענין הידיעה לברר הספק, אלא דאז אין המציאות ד"לא נודע מי הכהו".

השכירות, אבל הבעל הבית מוחה בידי. הנני שואל דעת כת"ר דעת תורה עם מי הדין? ואם אצא מהדירה, והוא משכירו לאיש אחר, למי יהי שייך דמי השכירות?

תשובה:

בשו"ע חושן משפט סימן שטז סעיף א מבואר שהשוכר בית מחבירו לזמן קצוב רשאי להשכירו לאחר ובלבד שלא יהיו בני ביתו מרובים מבני ביתו של השוכר.

וכן פסק אדה"ז בשו"ע שלו הלכות שאלה ושכירות הלכה ב שהשוכר בית מחבירו רשאי להשכירו לאחר וכן השואל בית רשאי להשאילו, ואפילו להשכיר לזמן משך ימי שאילתו מותר.

והנה בסמ"ע שם סק"ג כתב בשם המרדכי (פרק חזקת הבתים סי' תקכט) דאם כבר קיבל המשכיר המעות ויצא השוכר בתוך הזמן, והמשכיר השכירו לאחרים, אין המשכיר צריך להחזיר המעות להשוכר הראשון.<sup>26</sup>

ותמה עליו בקצוה"ח סק"ב וכתב שבדברי המרדכי אין זה במשמע כלל. ועוד, דבעיקר הדין שכתב המרדכי בהקדים שכרו אין השוכר יכול להשכירו לאחר, כתב בקצוה"ח שנראה דמהר"ם בר' ברוך [דפוס פראג סי' תתנ"ב] פליג בזה כמבואר במרדכי פרק האומנין סי' שמה ושנו. ועוד הקשה בקצוה"ח שם "דאיך עושה סחורה בפרתו של חברו כיון שגוף הבית לשכירות קנוי לשוכר?"

ובחדושי אנשי שם הנדפסין למטה במרדכי הקשה (בסגנון אחר) שהמרדכי סתר דעת עצמו שהרי בפרק האומנין כתב בשם מהר"ם בר' ברוך שיכול להכניס אחר (אפי') אם כבר נתן כל השכירות.

ובב"י סימן שיב סעיף כב כתב על דברי המרדכי דפרק חזקת שדבריו דחויין למתבונן במ, זולת מ"ש בסוף הדברים שאין השוכר יכול לומר למשכיר "כיון

26 לא משום שיש מחלוקת (ראה רמב"ם פ"ה דשכירות ה"ה) אם יכול להושיב בו אחר עם סוף זמנו (ושלכן אם עדיין לא שילם, והוא מוחזק בממונו, יכול לטעון קים לי כהרמב"ם ושלכן אם אין המשכיר מסכים לזה, אינו צריך לשלם מותר השכירות. ואם כבר שילם, וקרקע בחזקת בעלי' קיימא, יד המשכיר על העליונה ויכול לטעון קים לי כהחולקים, ולעכב) אלא מפני שהשוכר יכול לצאת בתוך הזמן אם מוצא המשכיר להשכיר ביתו באותו שכר עצמו, כמ"ש בהע" 4. אבל אם כבר שילם כל השכירות מראש, פסק המרדכי שהמשכיר "זכה במה שבידו" וכשיצא השוכר מן הבית עומד הבית בחזקת המשכיר. דקרקע בחזקת בעלי' קיימא ולא בחזקת השוכר, כמ"ש בהע" 9.

שנתתי כל השכירות לא ידורו בו אחרים", שלא ע"מ כן השכירה דכיתא מיתבא יתיב כו'.

אבל לענ"ד דברי המרדכי בפרק חזקת נכונים וברורים, ומדבריו בפרק חזקת (סי' תקכט) ופרק האומנין (סי' שמה וסי' שנו) למד הסמ"ע ש:

1. אם שכר בית לזמן קצוב ורוצה לצאת, כיון שכבר החזיק<sup>27</sup> בבית, חייב<sup>28</sup> לשלם גם בשביל מה שלא דר בו אם אין המשכיר מוצא להשכיר ביתו באותו שכר עצמו.

2. אם עדיין לא קיבל המעות מהשוכר ומוצא להשכיר ביתו באותו שכר עצמו, אין השוכר חייב לשלם אלא בשביל מה שדר בו. וכ"ש שמנכה להשוכר שכירותו מה שמקבל מאחרים.<sup>29</sup> ובלבד שיודיענו השוכר שלשים יום קודם ימות הגשמים כו'. וכ"ש וק"ו שהשוכר יכול להכניס אחר במקומו<sup>30</sup> לטובת המשכיר<sup>31</sup>. וכן אם אמר לו המשכיר "הא ביתא קמך קום דר בי", איני רוצה שתכניס בו אחרים", אין השוכר צריך ליתן לו

(27) דשכירות קרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה (ב"מ דף צט ע"ב. ועד"ו בשו"ע ח"מ סי' שטו).

(28) ואם מת השוכר באמצע הזמן, המרדכי (בפרק האומנין) מביא תשובת מהר"ם ברבי ברוך (ד"פ סי' תתרב) שאין היורש צריך לשלם לו רק מה שדר בו, כיון שנאנס. וכן פסקו הב"ח והש"ך כאן. אבל בשו"ת צ"צ (ח"מ סי' מה) פסק שהעיקר כהיש חולקים (הראב"ד ורשב"א) בשו"ע סי' שלד סעי' א בהג"ה (וכן פסק המחבר בעצמו בספרו ב"י סוסי' שיב) שצריך לשלם גם בשביל מה שלא דר בו "שהרי הדבר השכור כבר נקנה לו. הא למה זה דומה למפסיד ביתו או שורו וחמורו ע"י אונס", דמ"מ הפסד שלו הוא כיון שהוא שלו, כבפנים. ולהעיר, שבתשובת מהר"ם ד"פ סי' שפח משמע שס"ל כהרשב"א – כמ"ש הצ"צ בסוף התשובה שם.

(29) דכיון שיכול לצאת בתוך הזמן אם מוצא המשכיר להשכיר ביתו באותו שכר עצמו (דהמשכיר לחבירו לזמן קצוב אינו יכול לחזור בו ולהוציא בתוך זמנו כמבואר ברסי' שיב, אבל השוכר יכול לצאת אם המשכיר יכול להשכירו לאחר), וגילה דעתו שלא יתן לו כל השכירות אלא אם לא ידורו בו אחרים, והני דרו בו, איך נוציא ממנו ממון? (ראה סמ"ע סימן שטז סק"ג). [מ"ש שלפי המרדכי יכול לצאת בתוך הזמן, כך הבין גם הב"י בסוסי' שיב: "כתוב בתשובת הרשב"א... שנשאל על ראובן שהשכיר בית לשמעון לשנה או יותר ומת... אם בנו יכול לומר ביתך איני רוצה ושכירות איני משלם לך אלא לפי חשבון שדר בו אבי והשיב שאינו יכול דשכירות לזמני' ממכר הוא בין ידור או לא ידור... ולאפוקי ממה שכתב המרדכי פרק האומנים."]

(30) כן המפורש במרדכי בפרק האומנין סי' שנו.

(31) ולכן אם אמר לו המשכיר "איני רוצה שתכניס בו אחרים", הדין עמו. אבל אין השוכר צריך לו שכר אלא בשביל מה שדר בו (כבפנים).



שכר אלא בשביל מה שדר בו.<sup>32</sup> אבל אין השוכר יכול לומר למשכיר "אני אשלם כולו ולא ידורו בו אחרים", שלא ע"מ כן השכירה שתהא שאיני אלא ע"מ ביתא מיתב יתיב.<sup>33</sup>

3. אם כבר נתן לו כל השכירות, אין המשכיר צריך להחזיר המעות להשוכר אפי' אם השכירו (המשכיר) לאחר,<sup>34</sup> ופשיטא שאין השוכר יכול לומר תחזירנו לי ותשכור ביתא לאחר. ואינו יכול לומר להמשכיר "כיון שנתתי כל השכירות לא ידורו בו אחרים". ואין השוכר יכול להושיב בתוכה דירורים אחרים.<sup>35</sup>

{ו"ל המרדכי בפרק חזקת עם הערותי למטה:

"מצאתי. ראובן השכיר ביתו ללוי לעשר שנים ונתן לו לוי השכירות של כל העשר שנים והיה באותו בית ב' שנים וקנה לוי בית אחר ונכנס בו והשכיר אותו בית שהיה מושכר לו לשמעון ועכשיו תובע ראובן לשמעון מה אתה עושה בביתי ושמעון משיבו מלוי שכרתי ששכרו ממך וראובן משיב אין זה רצוני שתהיה בביתי. דין זה<sup>36</sup> פסוק מההוא עובדא דא"ל לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מפלניא זבנית דזבנה מימך א"ל לאו את מודה דדידי היה ומינאי לא זבנית וא"כ זיל את לאו בעל דברים ידי את ואמר רבא דינא קאמר ליה ה"נ דינא קאמר ליה ראובן ואי טעין

(32) וכ"ה בשו"ע חו"מ רס"ו שטז.

(33) וכ"ה ברמ"א שם.

(34) וירוויח בכפל המעות (שהרי זכה במה שבידו וכשיצא השוכר מן הבית עומד הבית בחזקת המשכיר. דקרקע בחזקת בעלי' קיימא ולא בחזקת השוכר, כמ"ש המרדכי בפרק חזקת). [אבל לדין דקיי"ל דהזמן ששכרו אנו רואים כאילו הוא מכור לו להשתמש בו כל ימי השכירות (כמבואר בתשובת הצ"צ שם וכדלקמן בפנים), נראה שצריך להחזיר לו השכירות, דאך עושה סחורה בפרתו של חבירו (כמ"ש בקצוה"ח סק"ב ע"פ דברי ר' יוסי במשנה ב"מ דף לה ע"ב)?]

(35) דקרקע בחזקת בעלי' קיימא כנ"ל בהע' 7. ואע"פ שהמרדכי כתב בפרק האומנין שהירושים יכולים להושיב דירום דכוותי', התם שאני דהשוכר נאנס (מת) ולכן בעצם היו הירושים פטורים לשלם מותר השכירות (כמ"ש המרדכי שם). ולכן אע"פ שאין המשכיר חייב להחזיר להם המעות שהקדים לו השוכר, מ"מ אין הבית חוזר לגמרי לרשותו כשמת השוכר ויכולים הירושים להושיב דירום דכוותי'. וכ"מ בחדושי אנשי שם (הנדפסין למטה במרדכי) בפרק האומנין. [ולדין נראה שבלאו הכי מותר להושיב דירום דכוותי' כיון שדבר השכור עומד בחזקת השוכר, כנ"ל בהע' 7.]

(36) דקרקע בחזקת בעלי' קיימא ולכן ראובן יכול להוציא שמעון מן הבית. ויתירה זה, שאם כבר הקדים שכרו, אע"ג שהמשכיר משכירו לאחרים, אינו צריך לתת המעות שמקבל עתה ללוי.

לוי השוכר הראשון א"כ תן לי שכרי שנתת לך לי' שנים יכול ראובן לומר ליה הא ביתא קמך קום ודר ביה אבל איני רוצה שתכניס בו אחרים ואפי' אם לא נתן כל השכירות מעיקרא היה חייב ליתן עתה שמשעה שהחזיק לוי בבית נתחייב בכל השכירות וקנה לראובן דתניא כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות נקנה בכסף ובשטר ובחזקה ואמרינן שכירות מאי עבידתיה אמר רב שכירות קרקע ואפילו במסירת המפתח לבד קנה לוי הבית וזכה ראובן בשכירות דאמר ריב"ל המוכר בית לחבירו כיון שמסר לו המפתח קנה הלכך זכה ראובן בשכירות ואפי' הוא ביד לוי. והוא<sup>37</sup> שאינו מוצא להשכיר ביתו אבל מוצא להשכיר ביתו באותו שכר עצמו לא יתן לו לוי שכר אלא ב' שנים שדר בו מכאן ואילך ישכירו לאחרים ויטול שכרו דת"ר השוכר את הספינה ופרקה לו בחצי דרך נותן לו שכרו של חצי דרך ואין לו עליו אלא תרעומות היכי דמי אי דשכיח לאגורי כו' ואי לא משכח אגורי כוליה אגרא בעי למיתב ליה אלמא כי משכח ליה לאגורי מיגר ושקיל מזה מה שהיה לו ליתן הראשון ואי לא משכח שקיל מראשון. לגבי בית נמי לא שנא ובלבד שיודיענו השוכר שלשים יום קודם ימות הגשמים ואם לא הודיעו ויצא בימות הגשמים חייב ליתן לו כל שכרו של ימות הגשמים כדתניא בספרי כשם שהמשכיר צריך להודיעו כן השוכר צריך להודיעו דא"ל אי אודיעת לי הוה טרחנא ומותיב בה גברא מעליא אבל הכא<sup>38</sup> שראובן נקיט שכירות בידו וכבר זכה בו קנאו ודאי ואין לוי יכול לומר תחזירו לי ותשכור ביתא לאחר שהרי זכה ראובן במה שבידו וכשיצא מן הבית עומד הבית בחזקת ראובן המשכיר דקי"ל כרב נחמן דאמר קרקע בחזקת בעליה קיימא ולא בחזקת השוכר לוי ולמי שישכירו ראובן תהא מושכרת ואין לוי יכול לומר כיון שנתתי השכירות כל ימי השכירות תהא בדודה [\*פירוש בדודה בלא דירה מלשון בדד] שלא על מנת כן השכירה שתהא שאייה אלא ע"מ ביתא מיתב יתיב עי' פ' האומנין [בסי' תע"ז] גבי כגון בפרקה לטוענה.

וז"ל המדרכי בפרק השוכר את האומנין עם הערותי למטה:

ונשאל לרבינו מאיר בלאה ששכרה בית ומתה ועתה היורשין אינן רוצין לפרוע למשכיר אלא כפי מה שדרה בתוכה או להושיב בה דיוורין שהן רוצין עד סוף הזמן והשיב בקצרה אשיבכם מה שנראה בעיני אם לא נתנה כל השכירות היורשין

(37) זה שחייב ליתן כל השכירות.

(38) ר"ל כיון שבנדו"ד כבר קיבל השכירות, א"כ זכה במה שבידו ואינו צריך להחזירו אפי' אם מוצא להשכיר.

פטורין<sup>39</sup> מכל מה שלא דרה בו כיון שנאנסה כדאמרין פרק האומנין האי מאן דאגר אגירא לדוולא ואתא מיטרא פסידא דפועלים פי' כיון דהבעל הבית אניס ולא צריך לאתנווי ואף על גב דאמר בההיא פירקא השוכר הספינה וטבעה בחצי הדרך כו' עד אילימא ביין זה וספינה סתם אם לא נתן אמאי לא יתן שאני התם שגם בעל הספינה אבד שהפסיד<sup>40</sup> ספינתו אבל גבי פועלים דלא הפסידו כלום אלא שמתבטלים כיון דבעה"ב אנוס לא יתן להם כלום ה"נ מיתה אין לך אונס גדול מזה מיהו ממה שדרה בה כבר אם לא נתנה יתנו היורשים משלה דאלו בעיא למידר ביה עד השתא מי לא בעיא למיתב אגרא כדאמר' התם השוכר את החמור ומת בחצי הדרך כל זה יש לי ללמוד מפ' ריב"ן שפירש בההיא דהשוכר את הספינה (\*ומעשה בא לידי באחד ששכר מלמד ומת התינוק בחצי הזמן ופטרתי הבעה"ב ממה שלא למד מטעם דפירשתי) ואם נתנה כל השכירות יש כח ביד היורשים להושיב בתוכה דיורים דכוותה אבל לא לדקשה הימנה כדאמרין התם האי מאן דאגר איגורי ושלים עבידתא בפלגא דיומא אי אית ליה עבידתא דניחא או דכוותיה מפקיד להו גבייהו אבל לא דקשה מינה ואם לא ימצאו יחזרו לירשים כפי חשבון כמה אדם רוצה ליקח פחות כשלא היתה דרה בו כדאשכחן כעין זה בתלמוד בכמה דוכתי כפועל בטל [\*כאן שייך ומעשה וכו' עד דפירשתי] ושולם מאיר ברבי ברוך.}

ולפי זה צריך ביאור בשו"ע אדה"ז שלא חילק בין אם עדיין לא קיבל המשכיר דמי השכירות מהשוכר לבין אם כבר קבלו.

וניחא לי ע"פ המבואר בשו"ת צ"צ חו"מ סימן מה שהזמן ששכרו אנו רואים כאילו הוא מכור לו להשתמש בו כל ימי השכירות, ושהעיקר כהיש חולקים (הראב"ד ורשב"א) בשו"ע סי' שלד סעי' א בהג"ה (וכן פסק המחבר בעצמו בספרו ב"י סוסי' שיב) שאם מת השוכר צריכים היורשים לשלם גם בשביל מה שלא דר בו "שהרי הדבר השכור כבר נקנה לו. הא למה זה דומה למפסיד ביתו או שורו וחמורו ע"י אונס", דמ"מ הפסד שלו הוא כיון שהוא שלו ודלא כב"ח ו"ש"ך שם. ולכן את"ל<sup>41</sup>

39) אבל ראה בשו"ת צ"צ שם שהעיקר כהראב"ד והרשב"א וחיביים לשלם כיון דקנוי הוא לו לענין תשמיש. וכנ"ל בהע" 3, שבתשובת מהר"ם ד"פ סי' שפח משמע שם"ל כהרשב"א.

40) אבל ראה בשו"ת צ"צ שם שכתב שזה דחוק דמה בכך שזה הפסיד, הרי גם זה הפסיד. ואין לזה טעם דהחיוב אין לו ענין במה שזה מפסיד. א"ו שעיקר הטעם הוא דכשנאנס היין הוי פסידא דשוכר גם בלא נטבעה הספינה.

41) ואין להקשות ממ"ש אדה"ז בשו"ע שלו או"ח סי' רמו בקו"א סק"ג ובסי' רסו בקו"א סק"א, דלא אמרין שכירות ליומא ממכר הוא אפי' לחומרא אלא לגבי אונאה (כתוס' ב"מ דף נו ע"ב ד"ה והא'), דכבר תירץ הצ"צ בתשובתו שם דר"ל דאין גוף הבית קנוי לו אבל מ"מ קנוי לו להשתמש בו

שאדה"ז סובר נכדו הצ"צ שגוף הבית לשכירות קנוי לשוכר, מובן בפשיטות שאפי' אם כבר נתן לו כל השכירות רשאי השוכר להשכירו לאחר, ואין המשכיר יכול לומר "איני רוצה שתכניס בו אחרים", ושם יצא השוכר והשכירו המשכיר לאחר, צריך להחזיר לו השכירות שקבל מהשוכר השני, דאיך עושה סחורה בפרתו של חברו?!<sup>42</sup>

סיכום: לדעתי, מותר אתה להושיב בו אחר במקומך ואם הבעל הבית ישכירו לאחר, צריך הוא להחזיר לך מותר הדמים.



## סברת מחלוקת רבנן ורבי נחוניא בן הקנה

הת' מנחם מענדל ברדה  
תלמיד בישיבה

בכתובות דף ל. "אמר ר' חסדא הכל מודים בבא על הנדה (שחיובו בכרת ואעפ"כ) שמשלם קנס וכו'. ולאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה [שפוטר חייבי כריתות מקנס מדין קים לי]" וכו'. וברש"י (ד"ה ולאפוקי) כ' וז"ל "מתני' דמחייב תשלומין בבא על אחותו ואע"פ שמתחייב כרת וכו' ע"כ. ובתוס' פירשו באופן אחר, שדברי ר' חסדא (המחייב קנס בנדה) אתי לאפוקי מרבנן, ולפשוט לשון הגמרא.

וראה בפני יהושע (ד"ה ובקונטרס וכו') שמבאר שע"כ צריך להעמיד הא דר' חסדא בשוגג, דאם נעמיד במזיד הרי פטור מטעם שקים לי' בדרבה מיני' – שמקבל מלקות, וע"כ צריך להעמיד בשוגג, וכדעת רש"י בפסחים (ד' כ"ט ע"א) שמה שרבנן פוטר חייבי כריתות מתשלומין, היינו דווקא במזיד, שמתחייב כרת, אמנם בשוגג שאין עליו חיוב כרת, היה חייב ממון, והיינו שאע"פ שתנא דבי חזקי' לומד (לקמן לה, א) שפטור של קים לי' חל אף במקום שאין חיוב בפועל והיינו בשוגג, שאילו היה עושה מעשה זה במזיד היה חייב מיתה ושוב נפטור הוא גם בשוגג אע"פ שאין חייב מיתה, אמנם זהו לדעת חכמים – לשיטת רש"י – אך ר' נחוניא בן הקנה סובר שבשוגג (בכרת) היה חייב ממון מכיון שאין עליו חיוב מיתה בפועל. ולפי זה

כל ימי השכירות, (דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לענין הנאת תשמיש אבל לא שהגוף קנוי לו), ע"ש כמה נפ"מ למעשה.

(42) כמ"ש בקצוה"ח סימן שטז סק"ב (ע"פ דברי ר' יוסי במשנה ב"מ דף לה ע"ב).

אין שייך לומר שר' חסדא אתי לאפוקי מרנב"ק, מכיון שגם רנב"ק סובר (לשיטת רש"י) שחייב ממון, משא"כ דעת התוס' שגם רנב"ק סובר בכרת כמו דבי חזקי' ופטר ממון אף בשוגג, כמו שמבואר בתוס' ע"ב ד"ה זר שאכל תרומה, ולכן סברו שר' חסדא אתי לאפוקי מדר' נחב"ק.

והנה בפני יהושע (ל ע"ב ד"ה זר וכו') נתקשה להביא מקור לדעת רש"י שרנח"ק לא סבר כמו תנא דבי חזקי', וז"ל ובעיקר הטעם לשיטת רש"י וסייעתו דמודה רבי נחוניא בשוגג דחייבי כריתות, לא ראיתי משיב מפורש טעם מספיק אמאי, הא ילפינן אסון אסון וכו', וראה שם שנידחק לפרש שמלשון הפסוקים (שמשם למד ר"נ שכרת פוטר – כנ"ל) משמע מזיד דווקא ולא שוגג, ובתנא דבי חזקי' לא משמע כרת כלל שהיה נפטר אף בשוגג, ולכן נמצא שהיה חייב ממון בשוגג כרת אף לרנב"ק.

ועוד צריך להבין שורש מחלוקת רבנן ורנח"ק, האם כרת פוטר ממון מדין קים ל'.

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים, דהנה כרת (ומיתה בידי שמים) זה לא עונש, אלא תוצאה מזה שאדם מנותק מהקב"ה, וכמבואר באגרת התשובה, משא"כ מיתה ב"ד זה עונש (ולכן צריך לעורר תשובה שאל"כ לא נמחל לו).

והנה בסברת קים ל' יש לנו לומר ג' סברות:

1. עונש הקל נכלל בעונש החמור, וכאילו נעשה.
2. עונש הקל נפטר בגלל (ובמקום עונש) החמור.
3. ממון הוא פרט באדם גופא, וע"ד מה שמצינו שעני קרוי מת, ולכן מתי שהורגים את האדם זהו כאילו שהוא שילם.

ויש לומר שסברת רבנן היא שכיון שכרת אין זה עונש אלא תוצאה ממילא מפגם, שוב אין שייך לומר שיש כאן קים ל', כיון שאין זה כלל בגדר עונש.

אך סברת רנב"ק הוא שכיון שס"ס הוא מת, הרי בפועל הוא נענש, ואף שסיבת מותו היא לא בגלל עונש, הרי בפועל הוא נענש ולכן שייך לומר שהיה כאן קים ל'.

אך כל זה אפשר לומר רק אם הוא נענש בפועל והיינו במזיד – שחייב כרת, ה"ז שייך לומר שרנב"ק סובר שנחשב בפועל כאילו הוא נענש. אבל אם הוא עשה בשוגג. וה"ז אין עליו חיוב כלל ולא נענש, איך שייך לומר קים לי? ובשלמא לרבנן שסוברים שקים לי' זהו דוקא במיתת ב"ד, אזי אפי' אם הוא עשה מעשה בשוגג, סובר תנא דבי חזקי' שכיון שמעשה זה הוא מעשה שחייבים עליו עונש, אלא שבשוגג חסר הכוונה, שייך לומר שהיה פטור מצד קים לי', אך בכרת שאין זה מעשה עונש כלל, אלא שכיון שבפועל נענש, שייך קים לי' כנ"ל. וזהו דווקא במזיד, אך בשוגג לא שייך ודו"ק.



# חֲסִידוֹת

## השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפִיך

הרב אברהם אלאשווילי  
לוד, אה"ק

בלקו"ת ר"פ בחוקותי (מה, א) מובא: "כי מחשבה תתאה היא המחיה את הדבור, כי בלתי מחשבה אי אפשר לדבר, כמאמר רז"ל (ברכות יג, א): השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפִיך".

ולכאורה אינו מובן מה ההוכחה ממאמר רז"ל זה שאי אפשר לדבר בלי מחשבה, שהרי פשוט המאמר רז"ל הוא שאדם צריך להשמיע לאזניו מה שהוא מוציא מפיו.

ולאחרי חיפוש מצאתי שבסה"מ תרנ"ז ע' פג לאחר שמביא את דברי רבנו הזקן, מוסיף משפט אחד שמבאר את הענין: "ושמיעה היא מחשבה כידוע, והיינו שצריך לחשוב מה שמדבר".

ומה שכותב "ושמיעה הוא מחשבה כידוע", אולי כוונתו לידוע ששמיעה הוא גם מלשון הבנה (ראה רש"י מקץ מא, טו), והרי אי אפשר להבין בלי לחשוב.



## אלה ברכב ואלה בסוסים

הרב משה רבינוביץ  
ברוקלין נ.י.

בלקו"ת שה"ש ב, ד:

והנמשל שהתורה נשתלשלה בעניני גשמיות וסיפורי מעשיות ואותיות גשמיות ה' בחכמה יסד ארץ אבא יסד ברתא שמתהפך מה שלמטה למעלה ומה שלמעלה למטה כו'. וזהו שמן תורק שמך כל התורה הם שמותיו של הקב"ה אז לריח שמניך

כו' ואותיות נקראו סוסים שבאים מהשתלשלות רבות מעלמא דדכורא בחי' שמן כו',

(ונק' שמן תורק שמתהפך כו' כי האותיות עם היות שהן למטה מהשכל והמדות ונק' אבנים בס"י שהם בחי' דומם אבל שרש האותיות והדומם מקורם למעלה מהשכל אלא שהוא כחותם המתהפך כו' ועמ"ש ע"פ מזמור שיר חנכת הבית מענין אותיות ואבנים כו' וע"פ ויגש אליו יהודה כו'. וזהו לריח שמניך שנמשכן משמן המריח שהוא בחי' ומדרגת שמן המשחה. ועמ"ש מענין אפרסמונא דכיא בביאור ע"פ מי יתנך כו' ועמ"ש מענין שמן המשחה (לקמן) פ' נשא ע"פ זאת חנוכת המזבח ביום המשח כו' ובהרמ"ז פ' אמור (דפ"ט) גבי ההוא שמן עילאה כו' וע' באגה"ק ד"ה ויעש דוד בענין שרש האותיות שמקורן הוא משכל הנעלם וקדמות השכל כו' ועמ"ש ס"פ מקץ בד"ה נר חנוכה מצוה כו' שאותיות התורה שרשן למעלה מעלה מבחי' התורה כו' וע"ש שבתורה נאמר ותורה אור והאותיות שרשן מבחי' אור שהוא מקור האור כו' ואויר היינו רוח. וזהו ענין לריח שמניך כי ריח ורוח ענין א' כמ"ש במ"א וכמארז"ל ע"פ ריח ניחוחי נחת רוח לפני כו'. ולכן נק' האותיות סוסים שמגביהים מאד למעלה וכל העלאות ממטה למעלה ע"י האותיות דהרהור לא עביד מידי כו' ועיין במבוא שערים ש"ג ח"ג פ"ג בענין מפיו דעת כו').

והרוכב על הסוס הסוס ישאנו למקום רחוק שלא היה יכול להגיע ברגלים כו'. וכמ"כ עד"מ בשומו כל מחשבתו באותיות מגביהים ומעלים אותו למקום גבוה (וכמ"ש מזה לקמן סד"ה לסוסתי כו').

אבל כתיב לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה. פי' כשאינו מעמיק חב"ד שלו בהאותיות כ"א מחשבתו בלבד הרי זה כרכיבת הסוס בלבד שרגליו לבד דבוקים בסוס והסוס רץ והוא אינו עושה כלום כו' כ"א רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו פי' שיעמיק חב"ד שלו בהתבוננות גדולת ה' עם דיבוק מחשבתו בהאותיות.

מה הפירוש בתיבות: הרי זה כרכיבת הסוס בלבד שרגליו לבד דבוקים בסוס והסוס רץ והוא אינו עושה כלום כו'.

האם הכוונה לומר שהוא רוכב על הסוס מבלי להאיץ את הסוס לרוץ ע"י צליפה בשוט או דקירה ברגליו?

אבל לפי"ז מה הוא ה'לא בשוקי האיש ירצה'? הלא זה שיושב ואינו עושה כלום הרי"ז חסרון.



וגם אינו מתיישב עם הלשון 'שרגליו לבד'.

ואבקש מקוראי הגליון לאיר עינינו.



## כמה הערות בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בפרק שישי מתחיל רבינו: "והנה זה לעומת זה עשה אלקים...".

ויש להעיר שיש עוד פרק שמתחיל רבינו בלשון דומה לזה, והוא בפרק יא, ושם הלשון: "וזה לעומת זה... בהשמטת תיבת "והנה", ובהשמטת תיבת "אלקים" שבפסוק.

ב. בפרק שביעי כתב רבינו, וז"ל:

"... כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו כדאמר רבא חמרא וריחא כו' או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט ... וכן האומר מילתא דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה...".

ויש להעיר, שבנוגע "להרחיב דעתו" כתב רבינו רק "ולתורתו", משא"כ בנוגע "לפקח דעתו" מוסיף רבינו גם "ועבודתו".

ולכאורה הן הענין של "להרחיב דעתו" והן הענין של "לפקח דעתו" שייכים (בעיקר) לתורה, ומהאי טעמא יש לומר שלא הזכיר "ועבודתו" בנוגע "להרחיב דעתו", ואם כן למה הזכיר רבינו "ועבודתו" בנוגע ל"לפקח דעתו". ועוד באמת הי' מתאים להזכיר "ועבודתו" לאחר "להרחיב דעתו", שהרי בהמשך לזה כתב רבינו "או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט", שזהו ענין של עבודה.

ג. בסוף פרק ט כתב רבינו, וז"ל:

"... וכח המעשה שבידי' ושאר רמ"ח אבריו יהיו במעשה המצות לבד שהוא לבוש השלישי של נפש האלקית...".

יש להעיר, מה כוונת רבינו במה שהוסיף: "שהוא לבוש השלישי של נפש האלקית", ומנינא למה לי. ועוד האי כבר נזכר כמה פעמים קודם לזה בנוגע למעשה, ושם לא הוסיף רבינו שהוא לבוש השלישי, ולדוגמא בפרק ד כתב רבינו, וז"ל: "ואפי' בחי' דיבור ומעשה שלמטה ממדריגת מחשבה תפיסא בהן...".

ולכאורה כוונת רבינו לומר שגם כח המעשה שהוא לבוש השלישי, כלומר הלבוש התחתון ביותר יהי' במעשה המצות. אבל לפי זה הי' לכאורה מאתים יותר הלשון "לבוש התחתון", ועל דרך שכתב שם בפרק ד: "שלמטה (ממדריגת מחשבה)", שהרי שלישי בעצם יכול להיות מעלה על ראשון כמו שמצינו כמה פעמים. רק שכאן כוונתו תחתון.



# רמב"ם

## מתנה לוייה לשעה ולדורות\*

הרב חיים רפפורט

לונדון, אנגליה

א. ברמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ז הי"א): "שלוש מחנות היו במדבר, מחנה ישראל והוא ארבע מחנות, ומחנה לוי' שנאמר בה וסביב למשכן יחנו, ומחנה שכינה והוא מפתח חצר אהל מועד ולפנים, וכנגדן לדורות, מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד פתח העזרה שהוא שער ניקנור כמחנה לוי', ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה".

ועד"ז כתב בפירוש המשנה (כלים פ"א מ"ח): ודע שישראל במדבר היו שלש מעלות, מחנה ישראל והם ארבע המחנות, ומחנה לוייה והוא דבר ה' וסביב למשכן יחנו', ומחנה שכינה והוא חצר אהל מועד ומה שבתוכו. וכנגד מעלות אלו לדורות, מפתח ירושלים עד הר הבית מחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד פתח העזרה, כלומר שער ניקנור, מחנה לוי', ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה, עכ"ל.

ובפיהמ"ש שם הראה מקורו בספרי ובתוספתא, שעה"כ (במדבר ה, ג) ולא יטמאו את מחניהם, "מכאן אמרו ג' מחנות הן מחנה ישראל ומחנה לוי' ומחנה שכינה; מפתח ירושלים ועד הר הבית מחנה ישראל, מפתח הר הבית עד העזרה מחנה לוי', מפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה". ובתוספתא (כלים פ"א, יב) שנינו בזה"ל: וכשם שהיו במדבר שלש מחנות, מחנה שכינה מחנה לוי' מחנה ישראל, כך היו בירושלים. מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית מחנה ישראל, מפתח הר הבית ועד שער ניקנור מחנה לוי', משער נקנר ולפנים מחנה שכינה, עכ"ל. וכ"ה בבמדבר רבה פ"ז, ח.

(\* לעילוי נשמת הרה"ג הרה"ח ר' אפרים פישל הרשקוביץ ז"ל, אב"ד האליין וחבר בד"צ צאנז-קלויזנבערג, נלב"ע ג' סיון ה'תשע"ז. ת.נ.צ.ב.ה.)

וצ"ע קצת מה שהביא הרמב"ם מקור ממה שנאמר לענין מחנה לוי' (מה שלא עשה כן לענין שאר המחנות), ובפרט שבספרי ובתוספתא שמהם שאב דבריו לא הובא מקור מהכתובים.

ב. ואולי י"ל בהקדם הכתובים בתחלת חומש הפקודים (במדבר א, ג): "וְאֵתָהּ הִפְקֵד אֶת הַלְוִיִּם עַל מִשְׁפַּן הָעֵדוּת וְעַל כָּל כְּלָיו וְעַל כָּל אֲשֶׁר לוֹ, הִמָּה יִשְׂאוּ אֶת הַמִּשְׁפָּן וְאֵת כָּל כְּלָיו וְהֵם יִשְׁרְתֶהוּ וְסָבִיב לְמִשְׁפַּן יַחְנוּ", ובהמשך הכתובים (שם נג): "וְהַלְוִיִּם יַחְנוּ סָבִיב לְמִשְׁפַּן הָעֵדוּת, וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֵדוּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת מִשְׁמַרְתּוֹ מִשְׁפַּן הָעֵדוּת. וצ"ב כפל לשון הכתובים.

ובספר חידושי הגרי"ז הלוי עה"ת האריך בביאור הדברים, וז"ל: י"ל דשני הפסוקים הם שני דברים נפרדים, דשני דינים היו בחנית הלויים סביב המשכן; חדא, מצות שמירת המקדש שהיא מצוה הנוהגת לדורות והיא מכלל עבודת הלויים כמבואר ברמב"ם פ"ג מכלי המקדש עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש עיי"ש, ושנית, דשלש מחנות היו במדבר מחנה שכינה ומחנה לוי' ומחנה ישראל, וכמו שישראל היו קבועים על דגליהם וזה הי' מחנה ישראל, כך הלויים מקומם הי' קבוע סביב למשכן וזו היא מחנה לוי', וזהו דקחשיב הכא בקרא שני הדברים, דמתחלה כתיב ואתה הפקד את הלויים על משכן העדות וגו' דהיינו מצות עבודת הלויים במקדש, וקחשיב כל העבודות שיש ללויים במשכן, המה ישאו את המשכן ואת כל כליהם ויהם ישרתהו, וע"ז כתב וסביב למשכן יחנו, ר"ל דגם זה מכלל עבודתם שיחנו סביב למשכן וישמרו אותו, וקחשיב אח"כ עוד עבודות ובנסוע המשכן וגו', ומסיים וזהו הקרב יומת, שכ"ז מתורת עבודת הלויים, ואח"כ בא הכתוב לפרש דין המחנות, וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאתם וזהו מחנה ישראל לכל הדינים, והלויים יחנו סביב למשכן העדת וגו', ויהי' בה תורת מחנה לוי'. וזהו דכפל הכתוב שני פעמים זה שהלויים יחנו סביב למשכן, דשני דינים נפרדים יש בזה, דין שמירת המקדש, ודין מחנה לוי', וכש"ג, ועיין ברמב"ם פ"ז מבית הבחירה הי"א וברמב"ן על הפסוק והלויים יחנו וגו', ודו"ק. עכ"ל הגרי"ז.

בקיצור: שני דינים ישנם במחנה לוי' שהי' במדבר, חדא, תורת מחנה שענינה חני' לפני המשכן לצורך שמירתו וע"ז נאמר "וסביב למשכן יחנו"; ועוד, דין קביעת מקום ללויים, דכמו שהתורה קבעה מקום לשבטי ודגלי ישראל בהיותם במדבר, כך קבעה מקום לחניית הלויים, וע"ז נאמר "והלויים יחנו סביב למשכן העדות".

ג. ומה שנקט הגרי"ז דבעצם חניית הלויים במדבר סביב המשכן נתקיים בזה מצות שמירת המקדש נראה שכמעט תלמוד ערוך הוא, וכפי שיתבאר:

בריש מסכת תמיד (כו, א) איתא בגמרא: "מנא ה"מ [כלומר, מנלן מן הפסוק דבעינן שלשה שומרים], אמר אביי, אמר קרא (במדבר ג, לח) והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל. אמרי, אין, שימור בעלמא אשכחן דבעי כהנים ולויים שימור, מיהו מתניתין קתני, בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש והלויים בעשרים ואחד מקום ואילו קרא כהנים ולויים בהדי הדדי כתיב. אמרי, הכי קאמר, והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה והדר אהרן ובניו שומרי משמרת המקדש, אהרן בחד מקום ובניו בשני מקומות. ממאי, מדכתיב והחונים וכתוב שומרים, חונים לחוד, ושומרים לחוד. אימא כולהו בחד מקום לחודי, לא ס"ד, מה משה בחד מקום לחודי, אף אהרן ובניו בחד מקום לחודי".

ולכאורה צ"ב, איך הביאו ראי' מן הכתוב "והחונים לפני המשכן" לענין חיוב שמירה ומספר מקומות השומרים<sup>43</sup>, הלא בפשוטו לא דיבר הכתוב כי אם במקום חניית משה אהרן ובניו בהיותם במדבר. אמנם אם נאמר דבעצם חנייתם מסביב למשכן נתקיים על ידיהם שמירת המשכן כמשנ"ת, מובנת רהיטת הסוגיא בפשיטות, דהיינו חני' והיינו שמירה, כיון דע"י חנייתם מסביב לו נשמר המשכן ונתקיים עי"ז משמרת הכהנים והלויים בקודש.

ועד"ז נראה לפרש בברייתא דמלאכת המשכן (פי"ג) וז"ל: כיצד היו הלויים משמרין במקדש, בני קהת היו משמרין בדרום שנאמר (במדבר ג כט) משפחת בני קהת יחנו על וגו'. . חוצה להם שלשה שבטים כו'; בני גרשון היו משמרין במערב שנאמר (שם, כג) משפחות הגרשוני אחרי [המשכן יחנו ימה] . . וחוצה להם שלשה שבטים כו'; בני מררי היו משמרין בצפון שנאמר (שם, לה) ונשיא בית אב למשפחותם מררי וגו'. . וחוצה להם שלשה שבטים כו'; למזרח משה ואהרן ובניו, שנאמר (שם, לח) והחונים לפני המשכן קדמה וגו', וחוצה להן שלשה שבטים כו' עכ"ל הברייתא.

והנה יש מקום לפרש כוונת הברייתא, דכיון שכתוב "משפחת בני קהת יחנו על ירך המשכן תימנה", יש לומר שזהו בגלל שהם היו צריכים לשמור את המשכן בצד

(43) וראה גם רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ח ה"ב שהביא כתוב זה לענין מצות שמירה..

דרום, ועד"ז בשאר משפחות הלוי. אבל לפי הנ"ל דבעצם חניית הלויים מסכיב למשכן נתקיימה השמירה, הרי הכתובים "יחנו על ירך המשכן תימנה", "אחרי המשכן יחנו ימה" וכיו"ב, משמשים מקורות ישרים וברורים ל"כיצד היו הלויים משמרין", כיון שבחנייתם מצד עצמה נתקיימה השמירה.

ד. והנה ביסוד מצות שמירת המקדש מצינו שני טעמים: האחד, מ"ש הרמב"ם במשנה תורה (הל' בית הבחירה פ"ח ה"א) "שמירת המקדש מ"ע, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין"<sup>44</sup> [ועד"ז פי' הרא"ש ריש מס' תמיד: "שימור זה אינו משום חישוב גניבה, דאין עניות במקום עשירות, אלא גזירת הכתוב הוא, דכתיב ושמרו, וגם כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה כדכתיב ביהודע (מלכים-ב יא, ו) 'ושמרתם את משמרת הבית מס'"]<sup>45</sup>. והשני, מ"ש הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ה) "היות השמירה והסבוב סביב למקדש תמיד, הוא לכבד אותו ולפארו ושלא יהרסו הסכלים והטמאים אליו ולא בעת האנינות וכל מי שלא רחץ גופו כמשי"ת"<sup>46</sup>. [ועה"כ (במדבר ג, ו) "הקרב את מטה לוי, והעמדת אותו לפני אהרן הכהן, ושרתו אותו" פירש רש"י: "ושרתו אותו, ומהו השירות, ושמרו את משמרתו, לפי ששמירת המקדש עליו שלא יקרב זה, כמש"נ (להלן יח, א) אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש, והלויים הללו מסייעין אותם, זה הוא השירות"].

וכטעם השני משמע מפרשה שלימה בתורה (במדבר יז, כז-כח; יח, א-ה): "וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גִּוְעָנוּ אֲבָדְנוּ כָּלְנוּ אֲבָדְנוּ. כָּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל מִשְׁכַּן ה' יָמוּת הָאֵם תִּמְנֹנוּ לְגֹעַ [ובפירוש רש"י: "כולנו רשאים להכנס לחצר אהל

44 מקור הלשון "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" הוא מהספרי וזוטא הובא לקמן (הערה 6). אבל צע"ק שבספרי זוטא מבואר שמעלת הפלטרין שיש עליו שומרין הוא למנוע פסיעת ופריצת אלו שאינם ראויים להכנס.

45 וראה מ"ש בזה בחידושי וביאורי רבינו זי"ע להל' בית הבחירה (קה"ת תשס"ב) סי' יז ס"ז (עמ' ז): "נ"ל דשמירה זו מפני הכבוד ענינה שלא יסיחו דעתם מהמקדש, וכמ"ש הרא"ש "כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה". ואין פי' היסח הדעת זה כהיסח הדעת דקדשים מחמת חשש טומאה וכיו"ב, כ"א שלילת היסח הדעת זה - מורה על רוממות וגדלות הבית, תמיד ישנם אנשים סביבו, אינם מסיחים דעתם ממנו לעולם". ועד"ז כתב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' לח: "ועיין ריש תמיד שאיכא כבוד בשמירה שאין מסיחין דעת כדאיתא בפ"י הרא"ש שם, וברור שזהו גם טעם הגדולה וכבוד שכתבו הרע"ב והרמב"ם בפירושו ובפ"ח מביה"ב ה"א, ע"ש.

46 וראה מ"ש בזה בחידושים וביאורים שבהערה הקודמת בארוכה.

מועד ואחד שיקריב עצמו יותר מחברו ויכנס לתוך אהל מועד ימות כו', שמא הופקרנו למיתה"<sup>47</sup>]. ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתה תשא את עון המקדש [ובפירוש רש"י: עליכם אני מטיל עונש הזרים שיחטאו בעסקי הדברים המקודשים המסורים לכם כו' ותזהירו על כל זר הבא ליגע], ואתה ובניך אתה תשא את עון כהנתכם. וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתה וילוו עליך וישרתוך ואתה ובניך אתה לפניי אהל העדת. ושםרו משמרתך ומשמרת כל האהל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימתו גם הם גם אתם. ונלוו עליך ושםרו את משמרת אהל מועד לכל עבדת האהל וזר לא יקרב אליכם. ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל"<sup>47</sup>.

הרי שבני ישראל פחדו שמא נגזר עליהם מיתה על ידי זה שזרים יקרבו אל משכן ה' ויגעו וימותו, וע"ז השיב ה' שע"ז שיקיימו שבט לוי את מצות שמירת המקדש לא יקרבו זר ולא יגעו ולא יהי' קצף<sup>48</sup>.

וי"ל שהשמירה שענינה כבוד, "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", אכן לא נתקיימה בעצם חניית שבט הלוי מסביב למשכן, ולזה היו צ"ל שומרים עומדים על משמרתם במקומות מסויימים, וע"ד שהי' בבית המקדש, וכאשר שנינו (מסכת מדות בתחלתה) "בשלשה מקומות הכהנים שומרים כו' והלויים בעשרים ואחד מקום". אבל השמירה שענינה למנוע כניסה בלתי רצויה אל מקום המקדש וקריבת זר יוציאת קצף, אכן נתקיימה גם ע"י העמדת מחנה שבט לוי כולו מסביב למשכן שע"ז ימנע פריצת הסכלים וקריבת הזרים.

ה. ובגוף יסודו של הגרי"ז ששני דינים נאמרו בתורה על דבר מחנה לוי, אולי י"ל שהדברים מבוארים בדברי חז"ל, כי הדין הראשון, מחנה לוי בתורת שמירה, נראה מבואר בברייתא דמלאכת המשכן הנ"ל, "כיצד היו הלויים משמרין במקדש" שע"ז מביאה הברייתא הכתובים ע"ד חניית משפחות הלוי, שבוה נתקיימה

47) ואולי י"ל בדעת הרמב"ם (במשנה תורה) דס"ל שהכתובים בפרשת קרח נאמרו רק לשעתם, לאחר מחלוקת קרח ועדתו על הכהונה, שמפני זה הי' חשש שממנו ילמדו אחרים להרוס אל ה' ונפל ממנו רב, משא"כ לדורות, לאחר ששקעה אש המחלוקת, שוב לא הוצרכו שמירה מטעם זה, כי אם מטעם גדולה וכבוד לפלטרין של מלך.

48) ובספרי זוטא עה"כ איתא: "גדולה למקדש שיש עליו שומרין, לא דומה פלטרין שאין עליו שומרין לפלטרין שיש עליו שומרין, שנאמר (במדבר ג, לח) והחונים לפני המשכן קדמה לפניי אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרין משמרת המשכן, מה ת"ל למשמרת בני ישראל, אלא בזמן שהקטן שומר הגדול פוסע עליו ונכנס, ובזמן שהגדול שומר אין הקטן פוסע עליו ונכנס".

השמירה וכמשנ"ת. והדין השני, מחנה לוי' בתורת קביעת מקום למגורי הלויים נראה מבואר במדרש הובא בילקוט (פ' פקודי רמז תכו), שם איתא: "כתיב והלויים יחנו סביב, כיצד היתה חנייתן, כפסיקיא אחת של ארבעת אלפים אמה היו חונין ומקיפין את המשכן מכל רוח, משה ואהרן ובניו במזרח הם ובניהם וכל אשר להם על פני כל מזרח אהל מועד כו', ועכשיו מחנות מחנות מזרח ומערב וצפון ודרום כל מחנה ומחנה ארבעת אלפים אמה משה אהרן ובניו במזרח בני קהת בדרום בני גרשון במערב בני מררי בצפון כל אחד ואחד מהם על פני מאה באמה בתוך ארבעת אלפים אמה ועוד ארבעה אלפים מכל רוח ורוח, כך הי' מקומן, נמצא מקומן של לויים מאחד בשמונה במקומן של שבטים", ע"ש. הרי שבמדרש זה נתבאר ענינו של מחנה לוי בתורת קביעת מקום לבני שבט לוי ע"פ חלוקת משפחותיהם [מבלי להראות על זיקה בין חנייתם למצות שמירת המקדש] ובמסגרת תיאור צורת מחנה ישראל בכללותו, כמבואר למעין.

אמנם נראה דכל זה אינו אלא בשעת שהיו ישראל במדבר, שאז חנו שבט לוי בסמיכות למשכן ממש, וכמבואר במקראי קודש. אבל בבית המקדש שבירושלים, שלא היו הלויים דרים סביב למקדש וסמוך לו, שוב לא נהגה תורת מחנה לוי' מדין קביעת מקום למגורי משפחות שבט הלוי, ונשארה רק תורת מחנה לוי' שענינה מקום המיועד לשמירת המקדש. וכיון שבירושלים לא נתקיימה השמירה ע"י חניית הלויים שהרי לא חנו בסמיכות מקום למקדש וכמשנ"ת, נקבע מקומו של מחנה לוי' "מפתח הר הבית עד פתח העזרה".

ו. ועפ"ז אולי יש לבאר מ"ש הרמב"ם, בפירוש המשנה ובספר משנה תורה, שיסודו של מחנה לוי' מבואר בהפסוק הראשון "וסביב למשכן יחנו", כי ע"פ מה שנתבאר נמצא שמחנה לוי' הנהג לדורות הוא ה'מחנה' האמור בהכתוב "וסביב למשכן יחנו" דוקא, שענינו (מקום) שמירת המקדש, ולאפוקי ה'מחנה' האמור בהפסוק השני "והלויים יחנו סביב למשכן העדות", שענינו קביעת מקום לדירת הלויים שלשעתה היתה ואינו נוהג לדורות.

ז. והנה בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קלז) הקשה, וז"ל: ומה שיש לך לתמוה הוא, וכי הלויים היו אסורים בתשמיש המטה באהליהם במדבר, ואם תמצא להם היתר אותו היתר בעצמו הי' אפשר להמשיך לאהרן ולבניו, א"כ לא מצינו מניעת תשמיש



לאהרן ובניו מפני פרישתן למחנה שכונה שתלמוד מהם לכה"ג לדורות בשבעת ימי פרישה", ע"ש<sup>49</sup>.

גם בספר משך חכמה עה"ת (במדבר א, נ-נג) עמד מדעת עצמו על קושיא זו, דכיון דילפינן (פסחים סז, ב) מהכתוב (במדבר ה, ב) "וישלחו מן המחנה גו' כל זב" – "לרבות בעל קרי" שמשתלח חוץ לשני מחנות<sup>50</sup>, "איך היו הלויים עושים במחנה שלהם, איך היו מותרים בתשמיש, ואיך היו עם נשותיהם?"

ובמשך חכמה שם תירץ בזה"ל: "צ"ל דהלויים השומרים משמרת הקודש היו סמוכים סביב למשכן העדות, ואהליהם ונשיהם וטפיהם היו חונים סביבות מחנם לפני מחנה ישראל. ולכך ה' בין מחנה לוי' למחנה ישראל רחוק מיל כדאיתא במדרש הביאו רש"י על [הכתוב במדבר ב, ב] 'מנגד סביב' [מנגד, מרחוק מיל"], ובתוך אלפיים אמה היו אהלי הלויים ושם היו מותרים בתשמיש, ורק סביבות הארון ה' לה דין מחנה לוי".

וע"ש שזהו ביאור הכתובים, שהכתוב הראשון "וסביב למשכן יחנו" קאי על הגברים לבד שהם היו סמוכים ממש להמשכן, ולמחנה זה ה' דין קדושת מחנה לוי'

49) וראה מ"ש בזה בגליוני הש"ס יבמות פב, ב. ובפי' הרד"ל על פדר"א (פמ"ד אות יד) כתב שצ"ל שהלויים היו שרויים במחניהם בלי נשותיהם, "ונשיהם באהליהם היו במחנה ישראל". ועוד י"ל עפמ"ש הנצי"ב בספרו מרומי שדה (יומא ו, א) בדעת רש"י (שם) דס"ל "דאע"ג דבע"ק אסור ליכנס במחנה לוי', מ"מ אין ראי' דאסור להטמאות בהיותו שמה". והביא ראי' מסוגיית הגמרא במס' שבועות (טז, רע"ב) "טומאה בעזרה מנלן [מי שנטמא בעזרה מנלן דמיחייב הא לא קרינא ולא יטמאו את מחניהם שכבר טימא. רש"י]. א"ר אלעזר כתוב אחד אומר את משכן ה' טמא וכתוב אחד אומר כי את מקדש ה' טמא, אם אינו ענין לטומאה שבחוץ [שנטמא מבחוץ. רש"י], תנהו ענין לטומאה שבפנים". אמנם כ"ז הוא במחנה שכונה אבל במחנה לוייה דכתבי בה (דברים כג, יא) "לא יבא אל תוך המחנה" [כצ"ל], "לא למדנו אלא ביאה בטומאה, אבל להטמאות שמה לא שמענו". וראה מנחת חינוך מצוה שסג מ"ש בזה. ואכ"מ.

50) ברמב"ם הל' ביהב"פ פ"ז ה"טו': "הר הבית מקודש ממנה שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם". ולקמן הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ג: "ומשלחין זבין וזבות נדות ויולדות חוץ לשתי מחנות שהוא חוץ להר הבית, מפני שהן מטמאין המשכב והמושב כו' ". וכבר הקשו האחרונים (משל"מ הל' ביהב"ח והל' ביאת מקדש שם. ועוד) למה השמיט הרמב"ם דין שילוח בעל קרי חוץ לשתי מחנות. ובאמת נראה דמדדהשמיטו נראה דלא ס"ל, וראה בספר מי נפתחו פרפר יז אות ג דס"ל להרמב"ם כשיטת הספרי פ' נשא (ולא כמבואר בסוגיא דפסחים שם) ועל פיה אין הבעל קרי נשלח ממחנה לוי', ולפי שיטה זו לק"מ.

שיהי' בעל קרי משתלח ממנו; והכתוב 'והלויים יחנו סביב למשכן העדות' קאי על מחנה נשותיהם ומשפחותיהם שהי' דינה כדין מחנה ישראל כחניית מחנה ישראל<sup>51</sup>.

[וסיים המשך חכמה, שעד"ז מצינו בפי' הראב"ע עה"כ (במדבר טז, כד) "העלו מסביב למשכן קרח דתן ואביהם", "שהי' לקרח אהל לאדם שלו ולרכושו רחוק ממחנה הלויים, והי' עם אהלו אהלי דתן ואביהם, כי לא יחנו סביב המשכן כי אם הלויים לבדם"].

אבל בספר בית הבחירה להמאירי (פסחים סו, ב) נראה מבואר דלא כדברי המשך חכמה, והרי ז"ל: מחנות שבמדבר כבר ביארנו בכ"מ שהיו חלוקים לשלשה חלקים, הראשון נקרא מחנה ישראל והוא שיעור חניית ארבע דגלים, והשני לפנים הימנו והוא מחנה לוי', והוא מסביב המשכן ולחוץ כנגד הדגלים, השלישי מחנה שכינה כו'. עכ"ל. ומדבריו משמע דכל השטח מחוץ למחנה לוי' עד מקום דגלי ומחנה ישראל, דין מחנה לוי' הי' לו.

אבל לפי מה שנתבאר י"ל (כעין דברי המשך חכמה, אבל) באופן אחר (קצת), והוא: שבמשכן שבמדבר שני דיני מחנה לוי' היו, האחד, תורת מחנה לצורך שמירת המשכן; והשני, דין קביעת מקום ללויים. ואולי י"ל שלא כל השטח שבין מחנה שכינה למחנה ישראל הי' לו דין מחנה לוי' הנלמד מהכתוב "וסביב למשכן יחנו", אלא שהשטח נתחלק לשנים: חלקו הקרוב יותר וסמוך להמשכן הי' לו כל תורת מחנה לוי', מחנה שמירה וגם קביעת מקום דירה, וחלקו השני המרוחק יותר ממקום המשכן לא הוקבע כמחנה לוי' כי אם לענין מקום דירת הלויים הנלמד מהכתוב: "והלויים יחנו סביב למשכן העדות".

ומעתה י"ל לענין מצות שילוח טמאים מן המחנה, שעל פיה אסור בעל קרי להכנס לתוך מחנה לוי', שלא הי' דין זה נוהג כי אם בחלקו הראשון (הסמוך יותר

51) עוד שם במשך חכמה: "ולכן [למשכן ה]עדות' כתיב, שעדות שהשכינה שורה בישראל, שזריים ופרושים מעריות, וכמו שדרשו על קרא (תהלים קכב, ד) ד'שבטי י-ה עדות לישראל', הביאו רש"י פרשת פנחס על קרא (במדבר כו, ה) 'משפחת החנוכי', ולכן כתוב (להלן ג, לח) "והחונים לפני המשכן קדמה גו' משה ואהרן ובניו", דדריש משה על מחנה לוי' בריש תמיד (כו, א) [וכמ"ד דמשה לא נתכהן אלא בשבעת ימי המילואים לבד (ע"ז לב, א)] מה משה בחד דוכתא ואהרן בחד דוכתא, ואמאי מפיק קרא דמחנה לוי' בלשון משה להיקרא השבט בשמו, ולפי זה א"ש, דמה משה הי' בלא אשה, כן היו כל החונים לפני המשכן בלא אשה, שע"ז הי' דין מחנה לוי', דבעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות".

אל המשכן) של מחנה לויה, שהוא הוא דין מחנה לוי' הנוהג לדורות וכמשנ"ת, אבל ממחנה לוי' בתורת קביעת מקום למגורי שבט הלוי, לא הי' הבעל קרי משתלח, ושפיר נתיישרה קושיית התשב"ץ והמשך חכמה.

ח. ולענין תמיהת התשב"ץ והמשך חכמה, יש להעיר עוד ממ"ש בתיב"ע על הכתוב (דברים לג, ט) "הָאֵמֶר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת אָחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בְּנוֹ בְּנָיו לֹא יָדָע כִּי שָׁמְרוּ אֶמְרָתָהּ וּבְרִיתָהּ יִנְצְרוּ", כתב "נִפְקִין שֵׁיבֵט לִוִי לְפֹלְחַן מִשְׁכַּן זְמָנָא וּמִתְפָּרְשִׁין מִן מִשְׁכְּנֵיהוֹן אֶמְרִין וְלֹא בִוְהוֹן וְלֹא חֲמִיתִינוּן וְיַת אַחוּהוֹן דְּלֹא בְּנֵי תַלְתִּין שָׁנִין לֹא אֲשַׁתְּמוּדְעוּן יְתֵהוֹן וְיַת בְּנֵיהוֹן לֹא יָדְעִין מְטוּל דְּקִימִין עֲשִׂרִין שָׁנִין בְּמִטְרֵתְהוֹן בְּמִימְרָהּ וְקִיִּים פּוֹלְחַן קוּדְשָׁהּ נְטָרִין".

ולפי מ"ש בתיב"ע לק"מ "איך היו הלויים עושים . . איך היו מותרים בתשמיש ואיך היו עם נשותיהם", כי באמת כל משך זמן היותם עובדים במקדש, מבן שלשים ועד בן חמשים שנה, פירשו מנשותיהם ואהליהם<sup>52</sup>.

אבל דברי התיב"ע צ"ע מהא דתנן (תענית פ"ד מ"ב) "הגיע זמן המשמר לעלות כהנים ולוים עולים לירושלים וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במע"ב", ובתוספתא (תענית ג, ב) איתא שמנה משמרות תיקן משה לכהונה ושמנה ללווייה; דוד ושמואל הרואה עשאו כד משמרות כהונה וכד משמרות לוי' כו' הגיע זמן המשמר כהניו ולויו עולין לירושלים כו'", הרי שלא עבדו הלויים במקדש כל השנה כי אם בשעת משמרתם וגם בימי משה רבינו היו משמרות קבועות, ומהי כוונת התיב"ע "שעומדים עשרים שנים במשמרתם" ועל כן לא היו יכולים לראות את בני משפחותיהם במשך עשרים שנה, דלכאורה מה עיכב בידם לראות את נשותיהם במשך רוב ימות השנה שלא עבדו. [ובדוחק אולי י"ל שהתיב"ע מתאר המצב שהי' לפני תקנת משה. ועצ"ע].



52 ומצינו עד"ז בנשים בפ' הראב"ע עה"כ שמות לח, ח, וז"ל: וטעם הצובאות כי משפט כל הנשים להתיפות לראות פניהם בכל בוקר במראות נחושת או זכוכית כו', הם הנזכרים בספר ישעי' (ג, כ), כי מנהג ישראל הי' כמנהג ישמעאל עד היום. והנהגה היו בישראל נשים עובדות השם שסרו מתאות זה העולם, ונתנו מראותיהן נדבה, כי אין להם צורך עוד להתיפות, רק באות יום אל פתח האהל מועד להתפלל ולשמוע דברי המצות. וזהו אשר צבאו פתח אוה"מ, כי היו רבות. עכ"ל.

# הלכה ומנהג

## שיטת רבינו הזקן ב"שומע כעונה" בספירת העומר

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

א

בשו"ע ריש סי' תפ"ט: "ומצוה על כל אחר לספור לעצמו", וב"מגן אברהם":  
"ואם ירצה שומע הברכה מהשליח ציבור וסופר לעצמו, דכל הברכות אע"פ שהוא  
בקי יוצא משליח ציבור חוץ מברכת המזון וקריאת שמע ותפלה (רשב"א בתשובה  
ח"א סימן קכ"ו), עיין סימן נ"ט סעיף ד'. הרי דסבירא ליה דעכ"פ צריך שיספור  
בעצמו, וכמו שכתוב בגמרא [מנחות סה, ב] וספרתם שתהא ספירה לכל אחד  
[ואחד], כדרך שאמרו גבי לולב [סוכה מג, א] ולקחתם שתהא לקיחה לכל אחד  
ואחד. ובב"י [ד"ה כתב ה"ר(א)] כתב בשם הרשב"א [שם סימן תנח] שיוצא  
בספירת השליח ציבור, ע"ש, וצ"ע. ואפשר כיון דקיימא לן דשומע הוי כעונה הוי  
ליה כאלו ספר הוא בעצמו.

וב"חק יעקב": "ואף על גב דשומע הוי כעונה, היינו דוקא לענין ברכה, כמו  
שכתב הרב בסעיף ג' בהג"ה, והוא מדברי הרשב"א בתשובה [שם סימן תנ"ח]  
שהביא בב"י [ד"ה כתב ה"ר, אכן הספירה מתמעט מן המקרא להדיא וספרתם  
שיהא הספירה לכל אחד ואחד, כמו דדרשינן [סוכה מג, א] ולקחתם דגבי לולב  
שיהא לקיחה לכל אחד ואחד, הוא הדין כאן. וכן משמע בתוס' ריש פרק לולב הגזול  
[כט, ב ד"ה בעינן]. אע"ג דדעת רוב הפוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן, מכל מקום  
כעין דאורייתא תקון, והוא פשוט ממשמעות הפוסקים.

ומבואר בדעת המג"א, שמן הכתוב "וספרתם לכם, דדרשינן" שתהא ספירה לכל  
אחד ואחד, ידעינן שאין אדם יוצא מחבירו בתורת "שומע כעונה", וזהו פירוש  
דברי המחבר בשו"ע "צריך כל אדם לספור בעצמו", אלא שס"ל בדעת הב"י בשם  
הרשב"א שהוא ס"ל שאם הוא מיוצא מחבירו מדין "שומע כעונה" שפיר הוי כסופר  
לעצמו, והוי "ספירה לכל אחד ואחד", וכן מבואר ב"מנחת חינוך" ריש מצוה ש"ז  
וז"ל: "ובמגן אברהם שם [סק"ב] דעתו נוטה דאינו יוצא בספירת חבירו אע"פ

ששמע, ולא דמיא לקידוש וכדומה שיוצא בשמיעת חברו, דגזירת הכתוב הוא דכל אחד מחוייב לספור לעצמו, ועי"ש שמביא בשם הבית יוסף שיוצא אם שומע מחברו, ועי"ש שהניח בצ"ע דין זה. ובספר "חק יעקב" שם [סק"ד] דעתו ג"כ דאינו יוצא בשמיעה מחברו, ובפי חדש שם [סק"א] פלפל ודעתו דבדיעבד יצא אם שמע מחברו, ומביא בשם הספרי דעיקר מה שהזהירה התורה ספירה לכל אחד ואחד, להוציא שהיה הסברא דרק לבית דין המצוה כמו ביובל. וכבר האריכו האחרונים בזה".

## ב

וביאר הדברים היטב רבינו בשו"ע, וזה לשונו בריש סי' תפ"ט:

"מצות עשה מן התורה שיספור כל אחד מישראל שבעה שבועות ימים מיום הבאת קרבן העומר, שנאמר: וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, ואומר: שבעה שבועות תספור לך וכו', ודרשו חכמים: תספור לך, יכול בבית דין כמו ביובל שסופרין בבית דין שבע שבתות שנים, ומקדשין שנת החמשים ליובל, תלמוד לומר: "וספרתם לכם" כדי לסופרה לכל אחד ואחד, ואין הציבור או שליח צבור יכולים לספור בעד כולם, אף אם אחד מצוה לחברו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך, אינו יוצא ידי חובתו כשלא שמע הספירה מפי חברו. אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו, אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו וגם חברו המשמיע נתכוין להוציאו, יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר, והוא ששמע מפי המחוייב במצוה זו; ויש חולקין על זה ואומרים, שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש, שכל אחד יספור בעצמו, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ".

היינו שב' הדיעות נחלקו בזה, שהדיעה הראשונה ס"ל שהלימוד "שתהא ספירה לכל אחד" בא רק ללמד, שאין הספירה כספירה שביובל, ששם הבי"ד סופר בשביל כולם, אלא שהספירה לכל אחד ואחד, ובאמת אם הוא שומע מחברו שפיר הוי "ספירה לכל אחד ואחד", והדיעה הב' ס"ל שהלימוד של "ספירה לכל אחד" בא לשלול שלא יצא מחברו, אלא יספור ממש.

ומכל מקום גם לדעת ה"ש חולקים" נמנע רבינו מלכתוב כי הוא מגזירת הכתוב שאין בזה דין "שומע כעונה", כמשמעות ה"חק יעקב" ש"הספירה מתמעט מן המקרא להדיא וספרתם שיהא הספירה לכל אחד ואחד", היינו שיש מיעוט מסויים

שלא נאמר כאן דין "שומע כעונה", וכן משמע גם ב"פרי חדש" וב"מנחת חינוך" שהובא לעיל, ובאמת לא מסתבר לומר דילפינן בגמ' סוכה דין "שומע כעונה" בכל התורה, והלימוד של "וספרתם לכם" בא למעט מאותה דרשא. וצ"ע.

והנראה בדעת רבינו ז"ל, שבודאי דין שומע כעונה יש בכל מקום, אלא שכאן ס"ל ל"יש חולקים" שלכתחילה "יספור בעצמו", היינו ללא דין שומע כעונה, שהרי אמרה תורה "וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד", ונראה שמהאי טעמא האריך מאד בדין שומע כעונה, לקמן בסעיף י"ב ואילך, כדי להזהיר שלא יצא אדם מספירת חבירו, ולכן כתב שאפילו באופן שאינו רוצה לכוין כלל, הוא יוצא מחבירו, ולא יתקיים בה ה"ספירה לכל אחד ואחד".

## ג

והנה יש לעיין במש"כ רבינו ז"ל: "אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חבירו, אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו וגם חבירו המשמיע נתכוין להוציא, יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר", היינו שלא נאמר דין "שומע כעונה" אלא כשיש כוונת שומע ומשמיע, וכיון שלא הזכיר כאן כלל הא ד"מצות צריכות כוונה", יש לעיין בטעם ההלכה הזו, אם פירושו של דבר הוא שאפילו לדעת האומרים מצוות אין צריכות כוונה, הרי זה רק לגבי האדם שמקיים המצוה לעצמו, אבל מי שיוצא מחבירו ודאי שצריך גם השומע וגם המשמיע לכוין (וכדיבואר להלן)\*, או דסעיף זה מיירי לפי מה דקי"ל דבדאורייתא לכו"ע מצוות צריכות כוונה, וכמו שכתב בסי' ס' עי"ש, ולכן צריך כוונת שומע ומשמיע, אבל הוא דין אחד עם עיקר דין כוונה, ולכאורה משמע כן מלשונו "יצא ידי חובתו מן התורה", והרי במצוות של תורה קי"ל שמצוות צריכות כונה, אבל באמת להסוברים מצוות אין צריכות כוונה, אין צריך שום כוונה, גם לא לצאת מחבירו ולהוציא את חבירו, וצ"ע.

## ד

ולכאורה משמע כסברא הב' הנ"ל, בלשון שו"ע רבינו בסי' תפ"ט שם סעיף י"ב: "ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציא וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב

אני מתכוין שלא לצאת בה". הנה כתב מפורש שלהאומרים מצוות אין צריכות כוונה, גם ללא כוונת שומע ומשמיע, יוצא מחבירו מדין "שומע כעונה",

האומנם טעמא רבה בעי, בשלמא לגבי האדם עצמו שמקיים מצוה, יש מקום לומר שאין צריך כוונה, ויהיה פירוש "מצוות אין צריכות כוונה", היינו שאין הכוונה נדרשת לעצם קיום המצוה, כי אם שענין הכוונה הוא ל"מצוה מן המובחר", וכך מורה לשונו של רבינו בסי' ס': "ואינו דומה לשאר מצות שהן מצות עשייה וכל שעשה מצותה אע"פ שלא כיון לה הרי קיים מצות עשייתה אלא שאין זה מן המובחר" ע"ש, אבל לגבי לצאת מחבירו מדין "ושמע כעונה" לכאורה צריך כוונת שומע ומשמיע, שאם לא כן מהיכי תיתי שהוא יצא ידי חובה ממה שחבירו יצא לעצמו, ולכאורה מה ענין "מצוות אין צריכות כוונה" לענין זה, ולכאורה צ"ע.

ולכאורה מפורש חילוק זה בר"ן פ"ג דר"ה ד"ה והרב אלפסי: "זיש סבורין לומר, דלא פליגי דר' זירא אדרבא, דלא אמר רבי זירא איכוין ותקע לי למצוה, אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע, ויש דנין כן מלשון הרב ז"ל בהלכותיו, וכן הוא ב"שיטת ריב"ב" שם, ועי' גם בהגהות "פורת יוסף" לר"ה שם שכתב סברא זו מדנפשיה: "ואפשר לחלק, דאם כשעושה מעשה לא בעי כוונה דהא עשה המצוה, מה שאין כן בשומע אם לא כיון לצאת הרי לא עשה כלום לא כוונה ולא מעשה כו" ע"ש, וצ"ע.

## ה

גם צ"ע בלשון רבינו בסי' תפ"ט שם סי"ב: "ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה", וצריך ביאור מה רצה בתיבת "כלל", וכמדומה הוא המקום היחיד בשו"ע שכותב כך, ובכל מקום כתב "אין צריכות כוונה" ומה רצה בהוספת תיבת "כלל",

ולכאורה היה נראה לומר על פי מה שיש לחקור בהא ד"מצוות אין צריכות כוונה", אם הכוונה, כאמור, שהכוונה אינה לצורך קיום המצוה עצמה אלא ל"מצוה מן המובחר", או שבאמת מעיקר דינא ודאי שהמצוה עצמה צריכה וזקוקה לכוונה, אלא דאמרינן שבסתמא הוי כמכוין, ואין צריך בכל עשיית מצוה, כוונה מפורשת, אבל דין כוונה יש בכל מצוה, אלא שסתמא אדם מכוין למצוה, ומעתה אפשר היה לומר לפי זה, שלזה הוא שנתכוין רבינו בכתבו: "להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה כלל". היינו שלא נאמר שמלכתחילה בעינן כוונה לעצם קיום המצוה, אלא

שאנו אומרים מסתמא מתכוין, אלא שמצוות "אינן צריכות כוונה כלל", והוא כשיטתו האמורה בסי' ס' שלדיעה זו הכוונה אינה אלא "למצוה מן המובחר".

ברם אי אפשר לומר כן, שזו היא כוונת רבינו ז"ל, חדא דלפי זה הי' לו לכתוב כן גם בסי' ס' שם, שאין המצוות צריכות כוונה "כלל", ועוד ועיקר, דהנה עיקר שאלה זו מהו הגדר והפירוש של "מצוות אינן צריכות כוונה" אם כלל לא נאמר בהם דין כוונה (או שיש בהם דין כוונה אבל אינה אלא "למצוה מן המובחר"), או שבעצם יש דין כוונה לכל המצוות גם אלו שמדבריהם, אלא ר"ל שאין צריך כוונה מפורשת בכל מצוה, שכאשר עושה מצוה "סתמא" היא כמכוין, - לכאורה תלויה שאלה זו במחלוקת ראשונים, דייעויין ב"בית יוסף" סי' תקפ"ט ד"ה וצריך: "וכתב רבינו שמואל דאף על גב דאמרין מצוות אין צריכות כוונה, הני מילי בסתם, אבל במכוין שלא לצאת אינו יוצא כו', ודעת רבינו שמואל כתבו גם כן ה"ר יונה ז"ל בסוף פ"ק דברכות כו", ועי' גם בר"ן פ"ג דר"ה: "אבל דעת הרבה מן הגאונים דקי"ל מצוות א"צ כוונה וכן דעת הרשב"א ז"ל, ומ"מ כתב רבינו שמואל ז"ל דאע"ג דאמרין מצוות א"צ כוונה, הני מילי בסתם אבל במתכוין שלא לצאת אינו יוצא כו' ולפי זה כתב הרב ז"ל שזהו שנהגו להבדיל בבית אף על פי ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת, לפי שנתכוונו שלא לצאת שם", ועי' גם בתוס' פסחים ז' ע"ב ובתוס' רבינו פרץ שם שהאריך בדעת הרשב"ם הנ"ל. ומבואר בדבריהם ז"ל שטעם האומרים מצוות א"צ כוונה אין זה שלא צריך כלל כוונה מעיקר הדין אלא שא"צ כוונה לכל מצוה, ולכאורה נרמז זה גם בלשון רש"י ראש השנה כ"ח ע"ב: "אלא מעתה, דשאינן מתכוין כמתכוין דמי".

אולם בבי' בסי' תקפ"ט שם, הביא דעת הרא"ה ז"ל דס"ל "שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא" עי"ש. גם הב"ח בסי' תרנ"א ד"ה כשיטול כתב כן גם בדעת הרמב"ם עי"ש, ועי' בט"ז ובמג"א בסי' תרנ"א שם ואכ"מ.

ולכאורה יסוד מחלוקתם הוא בכך, שהרשב"ם וכ"ה דעת רוב הראשונים בכ"מ, ס"ל שמה שאומרים מצוות א"צ כוונה בסתם, היינו משום דנקיטין שמן הסתם היה דעתו לכוון, ולכן פשוט שכשמכוין בפירוש שלא לצאת, לא שייך לומר סברא זו של "סתמא", וממילא הוא דאינו יוצא, אבל הרא"ה וכן הרמב"ם לדעת הב"ח, ס"ל שמצוות אינן צריכות כוונה כלל, ולא משום שמסתמא כך דעתו, וכנראה ס"ל כמוש"כ רבינו בסי' ס' שדין כוונה אינו אלא ל"מצוה מן המובחר", וכיון שכן, גם אם מכוין שלא לצאת, מה בכך, סוף סוף מעשה המצוה לא תלוי בשום כוונה לענין קיום עצם המצוה.



ולפי זה פשוט שלא שייך לפרש את מה שכתב רבינו בסי' תפ"ט סי"ב הנ"ל "ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל, שכוונתו בתיבת "כלל" היא שלא נאמר כלל דין כוונה במצוות שבדבריהם, שאם כן הרי זה סותר למה שכתב באותה הלכה עצמה (והוא מהרמ"א שם) שאם מכוין בפירוש שאינו יוצא לא יצא.

### ו

והנראה איפוא פשוט, שמה שדקדק רבינו כאן לכתוב שמצוות א"צ כוונה כלל", כוונתו לשלום גם כוונת שומע ומשמיע, ונראה דס"ל שכל דין כוונת שומע ומשמיע, אינו דין מסויים לענין זה שיוכל לצאת מחבירו, אלא אדרבא כל דין כוונת שומע ומשמיע, אינו אלא במקום שיש דין כוונה, ולכן לא שייך שאחד יצא ידי חובתו בשמיעה מחבירו, שהרי צריך כוונה במעשה המצוה, ולכן בכה"ג צריך השומע והמשמיע לכוון, אבל לדעת האומרים מצוות א"צ כוונה, הרי אין צריך כוונה גם בשומע ומשמיע, וילא דיליה י"ל באמת הר"ן הנ"ל ש"יש סבורין לומר" שיש דין מיוחד בכוונת שומע ומשמיע, אבל לא נזכרה סברא זו בשאר ראשונים. לכן לא הוצרך רבינו לכתבו בכל הסימנים שמדבר בהם באדם המקיים המצוה לעצמו, ורק בנדו"ד שאחד יוצא מחבירו, שלא תאמר שאין כאן דין "שומע כעונה" שאין כאן כוונת שומע ומשמיע, לא כן הדבר, כי מצוות אינן צריכות כוונה כלל.

וכן מורה לשונו בסי' רי"ג שכתב במוסגר: "ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאן וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה כגון מי שנטל פרי בידו ולאכלו או מצוה לעשות וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספר ברכה לבטלה)". הנה כלל מפורש כוונת שומע ומשמיע בהדי כוונת המצוה, וכנ"ל בדעתו ז"ל.

### ז

והנה מלבד שדברי רבינו ז"ל שלדעת האומרים מצוות א"צ כוונה, אינו יוצא רק אם מכוין בפירוש שלא לצאת, מפורשים הם כנ"ל בדברי רבותינו הראשונים ז"ל, ולכאורה אין בזה משום חידוש, אלא בהסברה הנפלאה שבדין זה כדרכו בקודש בכל חיבורו, הנה מפורש הוא בכ"מ בשו"ע, ומהם :

בסי' ו סעיף ד': "יש נוהגין שבירך אחד ברכות השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ועונים אחריו אמן וכסדר הזה עושים כל אותם שענו אמן תחלה, ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחילה, מפני שהמברך אינו מכוין להוציא אחרים, ואפילו אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו".

גם בסי' רצ"ו סעיף ז': "אפילו שמעו כל בני הבית ההבדלה בבית הכנסת, אם נתכוונו שלא לצאת, מבדילים בבית".

ואולם יעויין בלשון רבינו בסי' ו, שדוקא שם שינה מלשון המחבר, וז"ל: "יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ג"כ כל ברכת השחר וענין אחריו אמן, וכסדר הזה עושין כל אותן שענו אמן תחלה, ועושין כן כדי לענות צ' אמנים בכל יום, ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו ידי חובתן באמן שענו תחלה, לפי שהמברך אינו מכוין להוציא אחרים ידי חובתן ואפילו אם היה המברך מכוין להוציא אחרים ידי חובתן הם אינם מכוונים לצאת בברכתו". לכאורה פלא הדבר, וכבר העיר בזה ה"תהלה לדוד" שם: "מה שכתב המחבר כו' "הן מתכוונים שלא לצאת בברכתו", טעם זה נראה דאתי שפיר אף אי נימא דמצות דרבנן אין צריך כוונה, מכל מקום במתכוין שלא לצאת לא יצא כו', אבל האגור שמביא הב"י כתב "אינם מתכוונים לצאת" וכן כתב הרב ז"ל, וזה צ"ע גדול דלא כן כתב הוא ז"ל בסי' רי"ג ס"ד כו'".

גם בסי' רצ"ו שינה קצת רבינו מלשון השו"ע, וז"ל: "מי שנתכוין שלא לצאת ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת אף הש"ץ עצמו שנתכוין שלא לצאת ידי חובה בהבדלתו צריך לחזור ולהבדיל בביתו לפיכך נהגו העולם שכל אחד חוזר ומבדיל בביתו אף אם כל בני ביתו היו בבית הכנסת לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם בהבדלה שבבית הכנסת" הנה התחיל אמנם כלשון השו"ע וכתב "מי שנתכוין שלא לצאת ידי חובתו כו'", אבל בסיום הסעיף כתב: "לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם", ולכאורה פלא.

וגם בזה הקשה ה"תהלה לדוד" בסי' רצ"ו: "אבל הרב ז"ל כתב בס"ז "לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם", וזה צ"ע".

## ח

ולענ"ד אין כאן קושיא, בהקדם דיוק לשונות רבינו בסי' ו' ובסי' רצ"ו. בסי' ו' הביא כמעט ככתבו וכלשונו של המחבר ז"ל, אבל כלל בתוך הסעיף את דברי המג"א שם: נראה לי שעושיין כן כדי לענות צ' אמנים" עי"ש, וכתב: "וכסדר הזה עושיין כל אותן שענו אמן תחלה, ועושיין כן כדי לענות צ' אמנים בכל יום", גם בסי' רצ"ו כתב כמעט ככל לשון המחבר אבל בסוף כתב: "לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם בהבדלה שבבית הכנסת",

והוא על פי מה שיסד רבינו בסי' תפ"ט סי"ד לענין ספירת העומר, וז"ל: מי ששואל אותו חבירו בבין השמשות כמה ימי הספירה בלילה זה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, לא יוכל הוא עצמו לחזור ולמנות בברכה, לפי שכבר יצא ידי חובתו במה שאמר לחבירו היום כך וכך, לפי דברי האומרים שאין צריך כונה לצאת כו', אבל השואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, מכל מקום בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור ולספור שנית אחר כך, אף שבאמת כן הוא מכל מקום כיון שלא היה בדעתו בפירוש, יצא ידי חובתו, להאומרים שאין צריכות כונה",

והיינו שגם לפי שיטתו הברורה בסעיף י"ב שם, שכל זמן שאינו מכוין בפירוש שלא לצאת, הוא יוצא בספירת חבירו, הנה אם יש איזו הוכחה או טעם שאנו יכולים לומר עבורו, שמשמעותה שאינו רוצה לצאת, אזי אינו יוצא מחבירו.

ולכן בסעיף ו' אף שבעיקר הדין ודאי אית ליה לדעת המחבר, וכרוב הראשונים, דבעינן כוונה בפירוש לא לצאת, הנה בגוונא ד"עושיין כן כדי לענות תשעים אמנים" הרי ברור שאינו רוצה לצאת באמן שענה אחר המברך, שאם כן איך יבואו לידי תשעים אמנים, ובכהאי גוונא, הנה לשיטתו בסי' תפ"ט, די בזה שאינו מכוין לצאת.

וככל החזיון הזה בסי' רצ"ו, הרי שם הזכיר כלשון השו"ע בתחילת הסעיף, אלא בא לרמז שאם יש לנו הוכחה ברורה שאין כוונתם לצאת, וכגון בנדון זה "לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם בהבדלה שבבית הכנסת" (ולא כתב בסתם שאין דעתם לצאת ידי חובתם) (והוא לקוח מלשון הר"ן בר"ה ואכ"מ), היינו שאינן רוצים לצאת בהבדלה שבבית הכנסת" כי רוצים להבדיל בבית ככה"ג שאני.

ונמצא שאף שזה פשוט ברוב הראשונים ז"ל ובלשון השו"ע בכ"מ, כמו שפסק רבינו בסי' תפ"ט סי"ב, הנה דוקא רבינו היקל בזה יותר, וכנ"ל<sup>53</sup>.



## ספירת העומר וקיום מצוות ומעשים בחלום ותחת היפנוזה

### צבי רייזמן

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

א. לא אחת, אנו חולמים בלילה חלומות על מעשים שנעשו, וכשמתעוררים בבוקר, החלום נדמה כאילו היה במציאות. ויש לדון האם למצוות ולמעשים שנעשו בחלום יש ערך ומשמעות הלכתית, לדוגמא:

• **ספירת העומר** - רבנו חיים פלאג'י דן בשו"ת לב חיים (ח"ג סימן קכו) במעשה באדם שחלם חלום ובחלומו נזכר שעדיין לא הספיק לספור ספירת העומר, וקם ועמד בחלומו וספר בברכה. למחרת שכח לגמרי את דבר החלום, ואף לא ספר ספירת העומר במשך כל אותו היום, ורק בתפילת ערבית בעודו מתכוון לספור ספירת העומר נזכר שבעצם לא ספר את העומר בהקיץ אלא בחלום. ונשאלה השאלה, האם הספירה בחלום נחשבת כספירה, ורשאי להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, או לא.

• **קריאת שמע** - בשו"ת התעוררות תשובה (סימן לה) כתב: "נסתפקתי מי שקרא בחלומו בלילה כל ג' פרשיות של קריאת שמע עם כל הכוונות שצריך לכוון בפסוק ראשון, אם יוצא בזה מצות קריאת שמע, ודבר זה שכיח ורגיל".

• **לימוד תורה** - בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קצב) נשאל "אודות מה שכתב הבעל הטורים (בראשית כח, טז) ויקץ יעקב משנתו, קרי ממשנתו, מתוך שהיה

53 ותמהתי מאד על מש"כ אחד מחשובי המלקטים על דברי רבינו בספירת העומר שהיא "שיטה מיוחדת שאינה מובאת בשאר פוסקים שאין די במה שמחשב שאין רוצה לצאת, אלא צריך לחשוב שהוא מתכוון שלא לצאת בספירה זו, דהיינו שצריך כוונה הפכית", ואינו כן, אלא זו היא שיטה פשוטה בראשונים בכ"מ ובדברי השו"ע בכ"מ, וכנ"ל.

הוגה בתורה ביום גם בלילה לא שכב לבו להגות בה, עכ"ל. האם אדם לומד תורה בחלומו הוי כעוסק בתורה. ונפקא מינא אם מקבל שכר בשמים על חלומו בדברי תורה במי שהתחייב ללמוד מסכת או חלק ממנה, אם מה שחלם לו נחשב לו".

• **ברכה בחלום** - בשו"ת פרי השדה (ח"ב סימן קז) נשאל: "מי שבירך בחלומו ברכת שהכל [כי חלם שצמא למים ובירך שהכל] ותיכף הקיץ משנתו ושתה מים, האם יוצא בברכה שברך בשעת שינה".

• **נדר צדקה** - בשו"ת משנה הלכות (מהדורא תניינא ח"ב יו"ד סימן קיב) דן "בענין נדר לצדקה בחלום, אי חייב לשלם".

התשובות לשאלות אלו דורשות עיון בשני מישורים:

[א] מה המשמעות ההלכתית של חלומות - האם צריך לחשוש ולהתחשב בהם.

[ב] אפילו אם יש משמעות למה שאירע בחלום וצריך להתייחס לחלומות, האם יש תוקף הלכתי למצוה או למעשה שנעשו בחלום, שהרי נעשו מתוך שינה, ויש לעיין האם ישן "בר חיובא" במצוות, ויש תוקף למעשיו, או לא.

ובתוך כך יש לברר מה דין המקיים מצוות במצב "היפנוזה".

• • •

חלומות - "שוא ידברו" או "אחת משישים בנבואה"

ב. בתנ"ך ובסוגיות הש"ס מצאנו מקורות סותרים, האם צריך להתחשב ולחשוש מחלומות, או לא.

מחד גיסא, בספר איוב (לג, טו) "בַּחֲלוֹם חֲזִיּוֹן לִילָה בְּנֶפֶל תִּרְדָּמָה עַל אַנְשִׁים בְּתַנּוּמוֹת עֲלֵי מִשְׁכָּב, אִזּוּ יִגְלֶה אֲזַן אַנְשִׁים וּבְמִסְרָם יִחְתָּם". ופירש במצודות, שהקב"ה מראה לאדם בחלומו דברים הדומים למה שנגזר עליו בשמים, כדי שיחזור בתשובה. וכן אמרו במסכת ברכות (נז, ב) "חלום - אחד משישים לנבואה" [הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק ג פרק א), הסביר את הגילויים הנבואיים באמצעות החלומות, כי בזמן השינה האדם מתנתק מהחומר הגשמי, ובשל כך יש לחלק הנפשי שבאדם "עסק וענין עם הרוחניים"].

ועוד אמרו חז"ל (ברכות נה, א) "וְהֶאֱלָקִים עֲשֵׂה שְׂרָאוּ מִלְפָּנָיו (קהלת ג, יד), אמר רבי יוחנן, זה חלום רע". ופירש רש"י: מיראתו ישוב ויכנע". וכן מצינו בגמרא (ברכות נה, ב) "לאדם טוב אין מראים חלום טוב", ופירש רש"י: "כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבוננו". ומבואר כי תכלית החלומות לאותת לאדם לחזור התשובה. ועוד כתבו שם, כי "חלום טוב צריך רחמים", ופירש רש"י: "צריכים לבקש רחמים שיבואו, לפי שהם בידו של הקב"ה, ואין להם רשות לבא אלא ברשותו".

אולם בהמשך הסוגיא בברכות (נה, ב) מובא הפסוק (זכריה י, כ) "שמואל כי הוה חזי חלמא בישא, אמר וְחִלְמוֹת הַשְּׁוֹא יִדְבְּרוּ". כי הוה חזי חלמא טבא אמר, וכי הַחִלְמוֹת הַשְּׁוֹא יִדְבְּרוּ, והכתיב (במדבר יב, ו) בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר בּוֹ. רבא רמי, כתיב בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר בּוֹ, וכתיב וְחִלְמוֹת הַשְּׁוֹא יִדְבְּרוּ. לא קשיא, כאן על ידי מלאך [יש ממש בחלום] כאן על ידי שד" [ועל זה נאמר "חלומות שוא ידברו"]. ועוד מבואר בגמרא (ברכות נה, א) "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, כשם שאי אפשר לבר בלא תבן, כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים".

ומבואר איפוא, שיש חלומות שנחשבים כ"אחד משישים בנבואה", ויש חלומות שווא, וע"כ יש לעיין באלו חלומות יש להתחשב, ובאלו לא להתחשב.

ג. גם בסוגיות הש"ס ובפסקי השו"ע מצאנו סתירות, האם להלכה מתחשבים בדברי החלומות, או לא.

במסכת סנהדרין (ל, א) שנינו: "הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום [רש"י: "שר המראה החלומות בלילה"] ואמר לו כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן, זה היה מעשה, ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין". ודין זה נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' רנה סע' ט) "היה פקדון ביד אביהם ואינו יודע היכן הניחו, ואמרו לו בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני הם ושל פלוני הם או של מעשר שני הם, ומצאם במקום שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, אלא הרי הם שלו". וכתב הסמ"ע: "דאף דכוון במקום ובמנין, מכל מקום יש לומר דבאומרו של פלוני הן לא כיוון".

ובמסכת גיטין (נב, א) מסופר: "ההוא אפוטרופוס דהוה בשבכותיה [בשכנותו] דרבי מאיר דהוה קא מזבין ארעתא וזבין עבדי [היה מוכר קרקעות של יתומים לקונה בכסף עבדים], ולא שבקיה רבי מאיר [לא התיר לו לעשות כן]. אחוו ליה

בחלמיה אני להרוס ואתה לבנות [הראו לרבי מאיר בחלום שעליו למנוע מהאפוטרופוס "להרוס" את נכסי היתומים]. אפילו הכי לא אשגח [שם את לבו לחלום], אמר - דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

מאיך, במסכת נדרים (ח, א) אמר רב יוסף: "נידוהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו". ופירש הר"ן: "לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה, ולפיכך צריך עשרה להתירו, ששכינה עמהם". וגמרא זו נפסקה להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שלד סע' לה) "נידוהו בחלום הוי נידוי וצריך התרה". ומבואר כי נידוי חל אע"פ שהיה בחלום.

וכמו כן מובא בסוגיא בברכות (נה, ב) "הרואה חלום ונפשו עגומה עליו, יטיבנו בפני שלושה, ולימא להו חלמא טבא חזאי", ומבואר בסוגיא מה הם הדרכים "להיטיב" את חלומות באופן שעושה את כל סדר ההטבה כמבואר בגמרא ובשו"ע (או"ח סי' רכ), וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קל) "מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ניקום קמיה כהני בשעה שעולים לדוכן ונימא הכי, רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך וכו' ויכוין דליסיים גם בהדי כהני דעני צבורא אמנ". ובמסכת תענית (יב, ב) אמרו: "יפה תענית לחלום כאש לנעורת", ועל כך תיקנו "תענית חלום", כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רפח סע' ה). ומוכח אפוא, שדברי חלומות בהחלט "מעלין ומורידין", ויש צורך "להיטיב" ו"לתקן" אותם.

ומעתה צ"ע בישוב הסתירה - באלו חלומות יש להתחשב, ובאלו אין להתחשב.

ד. זאת ועוד, מצינו בדברי הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שפסקו הלכות ודינים על פי מה שנתגלה להם בחלום:

• הראב"ן (תחילת הספר אות כו) כתב: "בשנת תתקי"ב אירע מעשה שהוציא חתני אליקים יין מחבית לכלי קטן ששתה ממנו גוי יין כשר והיה הכלי נסך, ושאלני אם היין כשר. ואמרתי לו יודע אתה אם היה הכלי נגוב ואמר הן, והיתרתי. ויום שבת היה, לאחר אכילה ישנתי, ובא אלי מורי חמי בחלום והיה קורא השותים במזרקי יין (עמוס ו) וחזירי, ואני הייתי מפרש על הגוים בחלום ששותים יין נסך ואוכלים בשר חזיר. ובהקיצותי הבנתי כי הודיעני על היין שהוא נסך שלא היה הכלי נגוב, ונסיתי ולקחתי אותו כלי עצמו והנחתיו ב' ימים ולילה אחד ולא נגב, וידעתי כי לא יפה היתרתי, ואסרתי את היין שבחבית והתענית ב' ימים וגם השותים אותו".

• התשב"ץ (ח"ב סי' קנט) כתב: "ואומר לך מה שאירע לי לילה אחד, הנני בחלומי אוכל דברים טמאים ועמדתי מרעיד ונפשי עגומה עלי. והנה השליח הקונה לי בשר הביא לי בשר ביום ההוא, ואמר לי כמצחק הנה הבשר נאסר והותר. אמרתי לו ואיך, אמר לי מצא סימן מכה בדופן. אז אמרתי זהו הדבר הטמא שהייתי אוכל בחלומי, צויתיו להחזירו. ומאז הייתי נזהר מכיוצא בזה ואוסר על עצמי".

• הבית יוסף (או"ח סי' תרנא סע' יא) כתב על חיבור האתרוג עם שאר המינים בשעת הנענוע: "דבר זה לא נתבאר בגמרא ולא בדברי הפוסקים, אבל ה"ר מנחם מרקנ"ט כתב בפרשת אמור (ד"ה ולקחתם) צריך לסמוך האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידה מן הבנין, וסוד זה נגלה אלי בחלום בליל יום טוב הראשון של חג הסוכות בהתאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי שמו הרב ר' יצחק. ראיתי בחלום שהיה כותב השם ביו"ד ה"א, והיה מרחיק ה"א אחרונה מן השלש אותיות הראשונות. ואמרתי לו מה זה עשית, והשיב כך נוהגים במקומינו. ואני מחיתי בו וכתבתי אותו שלם, ואשתומם על המראה ואין מביין. למחר בעת נטילת לולב ראיתי שלא היה מנענע רק הלולב ומיניו בלא אתרוג, והבנתי פתרון חלומי וחזר בו".

• הרדב"ז (ח"ו סימן ב' אלפים רפו) כתב: "שאלת ממני מי שיש לו תפילין לדעת ר"ת ורוצה לעשותם לדעת רש"י ז"ל אם יש בדבר חשש איסור. ואני נשאלתי על זה והוריתי שהדבר מותר ובאותה הלילה הראוני בחלומי שלא הוריתי יפה, וחזרתי בי ועיינתי בדבר וראיתי שיש בזה זלזול בכל גאוני עולם, ולכן אני גוזר אומר שאסור לעשות כן מן הדין, מהטעמים אשר כתבתי".

• ערוך השולחן כתב בהלכות תפילין (סימן כז סע' יט) "הספרדים כורכים ג' כריכות על המעברתא ועושים כמין שי"ן. ואמת שכן כתוב בכוונות ובפרי עץ חיים להאריז"ל, אבל הגדול מתלמידיו חולק על זה. שהרב חיים ויטל בא בחלום לבנו ואמר לו שלא יעשה כך, כמ"ש השערי תשובה (ס"ק טו) בשם כמה גדולי ספרד, ואמר לו שמה שכתוב שמה כן אינו מהאריז"ל אלא מהחברים".

מאיך הנודע ביהודה (מהדורא תנינא יו"ד סימן ל) כתב על דברי הפוסקים שאסרו את דג ה"ברבוטא", בהסתמכם על רבנו אפרים שנתגלה לו בחלום שאין לאכלו: "אני אומר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ומעולם לא שמעתי להוכיח דין מבעל החלומות הזה, וחלומות שוא ידברון. ואם שרבינו אפרים ז"ל היה צדיק וחסיד גדול, והיה חושש לחלומו שנאמר לו בחלום שהתיר השרץ, והיה חושש פן יש ממש בדבר, והיה תולה זה על שהתיר דג ברבוטא. מכל מקום אם היה



מתאמת לר' אפרים שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוספות, היה תולה פתרון חלומו על ענין אחר שהיה מתיר, והיה חושש לו. אבל להביא ראיה מחלום יעוף הבל הוא אין בו ממש. ואני שואל למעלתו למה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוספות ולרבנו תם ולגדולי הפוסקים אשר התירו ברבוטא ולגלות להם להיות נראה מה יהיה חלומותיו".

הנה כי כן עדיין לא נתברר באלו חלומות יש להתחשב על פי ההלכה, ובאלו לא.

ואכן מצאנו בדברי הראשונים והאחרונים כמה תירוצים ליישב את סתירת הסוגיות ולקבוע כללים אימתי מסתמכים על החלומות לומר שיש בהם ממש.

#### חלומות בדיני ממונות - לקולא, חלומות בדיני איסורים - לחומרא

ה. בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן קכח) כתב: "אחר שנתישב לנו מדברי חכמינו ז"ל, והשכל מעיד עליו, כי יש חלומות צודקים ראוי לחוש להם, ויש חלומות בלתי צודקים אין לחוש להם. אנחנו מסופקים בזה החלום אם הוא צודק או הוא בלתי צודק, אם יש לנו לחוש בדבר הראוי לחוש ושלא לחוש בדבר שאין ראוי לחוש כפי שרשי התלמוד. וידוע הוא כי בכל דבר שבממון יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו, ועל זה אמרו באותו שהיה מצטער על מעות מעשר שני שהניח אביו שאין לו לסמוך על החלום ויונח הממון ההוא בחזקתו כאשר היה קודם החלום, דברי חלומות כבענין זה לא מעלין ולא מורידין להוציא הממון מחזקתו. אבל במי שנידוהו בחלום אם על ידי מלאך הוא הרי הוא מנודה, ואם על ידי שד הוא אינו מנודה. ואם כן זה ספק מנודה ספק אינו מנודה, והרי זה כספק איסורא אם אסור לספר ולכבס ולהתרחק מבני אדם ארבע אמות אם לא. ומן הספק צריך היתר ככל ספק איסור, שאפשר לצאת מידי ספק על ידי תקנה ויתירוהו עשרה שזה הוא מנודה לשמים". כלומר, היות וחלק מהחלומות נכונים וחלק לא, הרי שיש ספק האם דברי החלומות נכונים, ולכן כאשר החלום עוסק בממונות, קיימא לן "ספק ממונא לקולא", והמוציא מחברו עליו הראיה. משום כך, אמרו בגמרא בסנהדרין [לעיל אות ב] ובגיטין [לעיל אות ב] בנדונים ממוניים "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", הולכים אחר המוחזק. אולם כאשר החלום נוגע לשאלות באיסור והיתר, הרי ש"ספק איסורא לחומרא", וצריך לחשוש לאיסור ולהחמיר מספק, ולכן יש לחשוש לחומרא לנידוי בחלום.

על פי דברי התשב"ץ פסק בשו"ת משנה הלכות [לעיל אות א] כי הנודר בחלום צריך לקיים נדרו, לגבי השאלה שהבאנו בפתיחה מה דין אדם הנודר לצדקה בחלום, וז"ל "ולפענ"ד הנה דבר זה מפורש בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' קכ"ח שמחלק בין ממון לאיסור, דבאמת יש חלום שבא על ידי מלאך והוא חלום אמיתי, ויש חלום שבא החלום ברוב ענין והוא חלום של הבל. וכיון שיש שני מיני חלומות ואין יודע כדת מה החלום הזה אשר חלם ולכן הדין כך, בספיקא דאיסורא אזלינן לחומרא ובספיקא דממונא אזלינן לקולא דאין הולכין בממון אחר הרוב". ונראה מדבריו שנקט כי הספק האם צריך לקיים את נדרו הוא "ספק איסורא", ולכן יש להחמיר ולקיימו.

### חלומות בדברים שיש בהם סכנה - יש להחמיר

1. בשו"ת שיבת ציון (סימן נב) כתב: "ידוע ומבורר במופת שרוב החלומות נהתיים מסיבת הגוף אשר עליהם אמרו "דברי חלומות אינן מעלין ואינן מורידין", רק המיעוט מיעוטא דמיעוטא הם הוראה והודעה מן השמים. ולפי זה יש ליישב הסתירה שהקשית בפסק הלכה, דכל היכא שדברי החלום נוגע לדבר איסור כגון האי דינא דאמרו לו בחלום שמעות שהניח לו אביו מעות מעשר בזה, שפיר פסקינן שדברי חלומות אינן מורידין ואינן מעלין, יען כי בכל דבר איסור אזלינן בתר רובא, וכיון שרוב מעות הם חולין מוקמינן אחזקת חולין. ועוד, כיון שרוב חלומות הם הבל ואין בהן ממש, אמרינן שגם זה הבל, והוא מסוג רוב החלומות אשר שוא ידברו. אבל בהאי דנידוהו בחלום חוששין למיעוטא, דהנה התוספות במסכת נדרים שם כתבו דלכך צריך התרה, דיש לחוש שבהאי הודעה שנידוהו בחלום מגלים לו מן השמים שפורענות עתיד לבוא עליו, ע"ש בתוספות. ומעתה דבר זה אינו נוגע לדבר איסור כי אם לסכנה, שלא יבוא הפורענות, ובסכנה לא אזלינן בתר רובא וחישינן למיעוט, כמו שכתב רש"י ז"ל במסכת חולין (י, א) דספק מים מגולים אסורים משום סכנת נחשים, דאף שיש לומר אדם נכנס לשם או שאר שקצים גילו, והנחשים הם מיעוטא, אפילו הכי חישינן שמא נחש גילה ושתה ממנו, דבסכנה לא אזלינן בתר רובא, וא"כ שפיר פסקינן דנידוהו בחלום שהוא חשש סכנה מפני הפורענויות, חישינן למיעוט חלומות שיש בהם ממש".

בשונה מדברי התשב"ץ שחילק בין חלומות הנוגעים לממון [שאינן להתחשב בהם, מדין ספק ממון לקולא] לחלומות הנוגעים לאיסור [שיש להתחשב בהם, מדין ספק איסור לחומרא], לדעת השיבת ציון גם בחלומות הנוגעים לאיסור, אין להחמיר בהם כי הולכים אחר רוב החלומות שאין בהם ממש. אלא שבחלומות

המתריעים על סכנה יש להחמיר ולחשוש פן יש בהם אמת, כי בדברים שיש בהם סכנה לא מסתמכים על הרוב.

וכאשר נידוהו בחלום יש בכך אות לפורענות, ולכן מחמת הסכנה צריך לחשוש שהחלום אמיתי.

**חלום "בענייני עצמו" שנבהל ממנו ראוי לחשוש שזו "הערה מן השמים"**

ז. הריטב"א במסכת תענית (יב, ב) כתב: "אף על פי שבדברים דעלמא אמרו חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ואפילו בזה שיש צורך איסור, מכל מקום כשבא לו התעוררות בחלום על עניני עצמו, ראוי לו לחוש לדבר אם רואה עצמו נבהל ונפחד, שזה ודאי הערה מן השמים הוא שבא עליו שיחפש במעשיו ויחזור בתשובה. ועל הדרך הזה אמרו בפרק קמא דנדרים (ח, א) במי שנידוהו בחלום שילך לפני עשרה דתנו הלכתא ויתירו לו, והטעם לענין שאמרנו כי הערה הוא מן השמים שעשה נסתרות והיה צריך לנדות, או היו נגלות, או שעשה עבירות חמורות שהוא נוזף לשמים, ומתוך שיטרח בכל זה יפשפש במעשיו, ואותן חכמים יורוהו דרכי התשובה". ומסכם הריטב"א למעשה: "ולפיכך כל שרואה חלום שמפחידו, ראוי לו להתענות ולחזור בתשובה".

על פי דברי הריטב"א, דן רבי יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד, סנהדרין ל, א) במעשה שהיה "באחד שהיה צריך לנסוע לחוץ לארץ לרגל מסחרו וכבר הזמין כרטיס, בלילה חלם שאביו בא אליו ומוזהירו שלא יעלה על המטוס ויבטל את הכרטיס, האם יש לו לבטל את הכרטיס ולהפסיד כסף, או שמא דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", וכתב: "כיון שהוא דבר שנוגע לעצמו וחושש לנסוע, אולי יש לחוש לדברי החלום, דהוי מלתא דסכנתא ואולי זה הערה מן השמים, והוי כעין נבואה. ונראה שיעשה הטבת חלום, דכשם שהתרה מועילה לנידוי בחלום, ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה, וילך לברכת כהנים ויאמר הרבונו של עולם, וכמבואר בילקוט שמעוני (שיר השירים רמז תתקפו) שכתב אפילו אדם רואה בחלומו חרב שלופה ונתונה על צוארו משכים בבוקר והולך לבית הכנסת ורואה את הכהנים נושאים את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו, ועדיין צ"ע".

הרב זילברשטיין (חשוקי חמד, ברכות נה, א) דן בשאלה נוספת: "כתוב בספרים שאחד מהראשונים חלם שיברח מהעיר, אחרת יהרג, החלום היה אמת, וברח וניצל (כמדומני שהחלום אירע במשפחת הרא"ש), ויש להסתפק האם מותר גם לחלל

שבת במלאכות דרבנן ולברוח, כדין פקוח נפש הדוחה שבת". וכתב: "בתשב"ץ (ח"ב סימן קכח - קכט) כתב החלום הוי ספק, ולכן אין להוציא ממון על פי חלום. אבל בספק סכנה נראה שיברח אם לכו נוקפו והחלום נראה ברור, דיעויין באברכנאל פרשת מקץ שכתב דיש חלומות אמת והוא כשרואהו ברור, וצ"ע".

**לסיכום:** חלק מהחלומות נכונים וחלק שווא ידברו, ובגלל הספק האם דברי החלומות נכונים, לדעת התשב"ץ - בחלומות הנוגעים לממון אין להתחשב, מדין ספק ממון לקולא, אך בחלומות הנוגעים לאיסור יש להתחשב בהם, מדין ספק איסור לחומרא.

ואילו לדעת השיבת ציון - גם בחלומות הנוגעים לאיסור, אין להחמיר בהם כי הולכים אחר רוב החלומות שאין בהם ממש. אלא שבחלומות המתריעים על סכנה יש להחמיר ולחשוש פן יש בהם אמת. ולדעת הריטב"א - כאשר חולם חלום "בענייני עצמו" שנבהל ממנו, ראוי לחשוש שזו "הערה מן השמים".

• • •

אמנם אפילו אם יש משמעות למה שאירע בחלום, וכפי שנתבאר לעיל לפי השיטות השונות, יש לברר האם יש תוקף הלכתי למצוה או מעשה שנעשו בחלום, שהרי נעשו מתוך שינה.

לשם כך יש לעיין ביסוד חיובו של ישן במצוות - האם יש תוקף למעשיו, או לא.

### הישן בהלכה - "בר חיובא" או שוטה

ח. בספרנו רץ כצבי - מעגלי החיים הבאנו בהרחבה את מחלוקת הפוסקים האם ישן מצטרף למנין ותלינו זאת בשאלה היסודית, האם ישן מופקע מחיוב קיום המצוות ודינו כשוטה, או לא.

והבאנו שם את דברי הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, תפילה, מילואים סימן יב) שדן בשאלה, האם הרואה את חברו ישן כשהשעה קרובה לסוף זמן קריאת שמע

או תפלה, יש חובה להקיצו משנתו כדי שיספיק לקיים המצוה. ונקט הגרש"ז אויערבך כי "מעיקר הדין בשעה שהאדם ישן אין עליו חיוב קריאת שמע ותפילה והריהו אז כשוטה גמור" [אלא שיש סברא לומר שכדאי להעיר אותו כדי לזכותו בקיום המצוות]. ודברים אלו הם בניגוד לדברי המהרי"ל דיסקין (בספרו על התורה, בפרשת אמור; המובאים בספר הליכות שלמה, שם) הסובר שיש להעיר את מי שישן מערב חג הסוכות, כשקידש היום. כי לדעתו הישן אינו מופקע מהמצוות כשוטה.

ונתבאר שם כי במחלוקת זו בדין ישן - האם דינו כשוטה, נחלקו הפוסקים בנדון צירוף ישן למנין עשרה. בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ו) נפסק: "ואם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם, או שהוא ישן, אפילו הכי מצטרף עמהם", כי לדעתו ישן מחוייב במצוות גם בשעת השינה. ואילו הט"ז (שם ס"ק ד; הובא במשנה ברורה ס"ק לג) סבר שישן אינו מצטרף "דישן חשיב כשוטה". ומתברר שמהרי"ל דיסקין סבר כשיטת השו"ע שישן אינו מופקע ממצוות, ואילו הגרש"ז נקט כדעת הט"ז שישן נחשב כשוטה.

וכן הבאנו את השפת אמת (על מסכת זבחים כ, ב) שביאר מדוע כהן שישן בבית צריך לקדש בשנית את ידיו ורגליו בטרם יעבוד בבית המקדש: "דהוי כיצא לחוץ, דהנפש יוצאת ממנו בשעת שינה". משמע שהישן נחשב "יוצא מן המקדש" למרות שלא יצא בגופו מן המקדש, מכיון ש"נפשו יצאה" מן המקדש בשעת השינה. כלומר, הוא נחשב כשוטה שאינו חייב כלל במצוות.

### ישן אינו נחשב "שוטה" אך גם אינו "בר דעת"

ט. ונראה להוסיף ולדון בשאלה מה מעמדו של הישן על פי ההלכה - האם ישן נחשב שוטה או לא.

• במשנה במסכת גיטין (גיטין פ"ז מ"א) מובא "אמר [בהיותו שפוי] כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס [שגעון], וחזר ואמר אל תכתבו, אין דבריו האחרונים כלום". ובסוגיית הגמרא (גיטין ע, ב) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם מי שאחזו קורדייקוס נחשב כישן או כשוטה: "אמר רבי שמעון בן לקיש, כותבין ונותנין גט לאלתר [אפילו כשהבעל תחת השפעת הקורדייקוס], ורבי יוחנן אמר, אין כותבין אלא לכשישתפה. במאי קמיפלגי, ריש לקיש מדמי ליה לישן, ורבי יוחנן מדמי ליה לשוטה". כלומר, לדעת ריש לקיש מי שאחזו קורדייקוס נחשב כישן שהוא בעצם

בר דעת, ולכן ניתן לכתוב ולתת את הגט מייד. אולם רבי יוחנן סבר שהוא נחשב כשוטה שאינו בר דעת, ולפיכך לא ניתן לכתוב את הגט עד שישתפה. ומכאן אנו למדים כי ישן אינו נחשב שוטה [שהרי נחלקו האם מי שאחזו קורדייקוס הוא שוטה או ישן, משמע שגדריהם שונים זה מזה].

• בשלחן ערוך (או"ח סי' תא סעי' א) נפסק כדיני תחום שבת: "מי שישן בדרך וחשכה לו, קנה שביתה במקומו ויש לו אלפיים אמה לכל רוח. ודוקא באדם, משום דהואיל ואם היה נעור היה קונה, ישן נמי קונה". ומבואר כי הישן דינו כאדם ער, ולכן למרות שישן במקום מסוים בדרך "קנה שביתה" במקומו, ומותר לו ללכת מהמקום שנמצא בו אלפיים אמה לכל רוח. ואילו שוטה אינו יכול לקנות שביתה, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' סימן תט סעי' ח) "אם ירצה ישלח העירוב על ידי שליח, ויאמר בזה העירוב יהא פלוני מותר לילך. ובלבד שלא יהא חרש, שוטה וקטן". וכתב המשנה ברורה (ס"ק מא) "משום דלאו בני דעה נינהו ולא אלימי למיקני שביתה". גם מכאן מוכח איפוא, כי הישן אינו נחשב כשוטה שאינו בר דעת כלל.

• במשנה (בבא קמא פ"ח מ"ד) מפורש הפטור של שוטה מנזיקין: "חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים", אולם ישן שהזיק חייב, כדברי המשנה (שם פ"ב מ"ו) "אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן, סימא את עין חברו ושבר את הכלים משלם נזק שלם" [אמנם בשו"ת התעוררות תשובה (סימן לה) כתב: "ואין להביא ראייה מהא דתנן במסכת בבא קמא אדם מועד לעולם בין ער בין ישן, שאם הזיק בשנתו חייב לשלם, דהתם היינו משום שהיה לו ליהזר קודם שילך לישון או קודם שיאנס בשינה שיבוא לידי נזק"].

מכל מקום נתבאר מכל הנ"ל שניתן להסיק כי הישן אינו נחשב "שוטה".

יחד עם זאת, נראה ברור כי למרות שהישן אינו נחשב שוטה, אולם בעת ובעונה אחת גם לא נוכל להגדירו כ"בר דעת", וכפי שנראה מדברי הרא"ש (גיטין פרק ח סימן ד) בנדון אדם שנתן גט לאשה בזמן שהיתה ישנה - "אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך. דגרעה מחרשת דישנה לית בה דעת כלל". אשה קיבלה את הגט בעודה ישנה אינה מגורשת, היות ואי אפשר לגרש אשה שאין בה דעת, ובזמן השינה היא נחשבת כאילו אין בה דעת כלל. וכמבואר בדברי רש"י (יבמות נד, א ד"ה ישן) שהבא על יבמתו לא קנה "דישן לאו בר דעת ולא הוה קניינו קנין".

. . .

### קיום מצות בשינה

י. ממוצא הדברים נשוב לברר האם יש תוקף הלכתי למצוה או מעשה שנעשו בחלום, שהרי נעשו מתוך שינה.

בשו"ת שאלת יעבץ (ח"ב סימן צו) נשאל מה דין "הבא על אשה כמתעסק בלי כוונה כגון בשינה, או שהביאתו אשה עליה בשינה כענין לוט, מהו לענין קיום מצות פרו ורבו". והשיב: "נראה דלא קיים המצוה דישן לאו בר דעת הוא לגמרי, לא למצוה ולא לעבירה, לא נשכר ולא נענש. וכן מצינו בלוט שלא ידע בשכבה ובקומה". ומבואר בדבריו שמאחר והישן אינו בר דעת, אין המעשה שלו נחשב כלל, ואין בו קיום מצוה.

רבי חיים פלאג'י הביא בשו"ת חיים ושלוש (אבן העזר סימן ב) את דברי השאלת יעבץ, וכתב: "אכן לעניות דעתי נראה דקיים מצות פרו ורבו, כי כיוון דקיימא לן כמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, כל שכן במצות פרו ורבו, כי אם עשאה בלתי כוונה דמהני ליה קיום המצוה". ונראה שאין הוא חולק על השאלת יעבץ ביסוד ההלכה שהישן אינו בר דעת, והמעשה שלו אינו נחשב כלל, אלא לדעתו קיום מצות פרו ורבו נובע מהעובדה שגולדו ילדים, ולכן אפילו אם עשה את מעשה המצוה ללא כוונה "מהני ליה קיום המצוה", כיון שסוף סוף נולדו ילדים, והתוצאה נחשבת כסיבה לקיום המצוות.

ואכן רבי חיים פלאג'י השיב על השאלה שהובאה לעיל [אות א] כי הסופר ספירת העומר בחלום לא יצא ידי חובה: "בנדון שלפנינו שהיה ישן ממש עד שיעור שמתוך שינתו חלם, בודאי שאין זה נקרא מתנמנם, אלא ישן ממש ופשיטא שלא יצא ידי חובתו במה שספר את העומר בחלום". ומבוארת בזה שיטתו, כי במצוה שקיומה בדיבור או במעשה, ודאי שאין דיבורו ומעשיו של הישן נחשבים, אך במצות פרו ורבו שקיומה אינו במעשה אלא נכון לומר שמקיימים בתוצאה שיש צאצאים, ודאי מקיים גם במעשה שנעשה בעת השינה. וכפי שכתב בשו"ת בציץ אליעזר (חלק כ סימן כז) "איך שלא יהיה הדין לגבי פרו ורבו, שבמציאות הא הוליד בן. בכאן לגבי ספירת העומר נראה דפשיטא שלא יצא כלל ממה שספר בעת שהיה ישן, באשר שישן פטור מן המצוות, ונמצא שלא היה אז בר חיובא, והוי ליה כמי ששמע ספירה מפי אינו בר חיובא".

הציץ אליעזר הביא את דברי שו"ת פרי השדה (ח"ב סימן קז) "מי שברך בחלומו ברכת שהכל (כי חלם לו שצמא למים וברך שהכל) ותיכף הקיץ משנתו ושתה מים אם אינו יוצא בברכה שברך בשעת שינה. הדין פשוט שלא יצא במה שבירך בשעת חלומו, בשעת שינה לא היה עליו חיוב ברכה, ואם כן לא מהני ליה לפטרו בשעה שהקיץ כשהוא בר חיוב ברכה". ולכן אין הברכה שבירך בשעת השינה נחשבת כמעשה קיום מצוה.

י. לסיכום: ישן אינו "בר דעת" בשעת השינה, ולכן במצוות שקיומן במעשה אין כל תוקף למעשים ולמצוות שעשה בשנתו, ואם בירך על מאכל או ספר ספירת העומר בחלום, אין זו ברכה ואינה נחשבת כלל כספירה.

אבל במצוות שקיומן בתוצאה, כמצות פרו ורבו, מקיים גם במעשה שעשה בעודו ישן.

וכמו כן, במצוות שקיומן אינו במעשה אלא במה שהן עליו, כמצות ציצית, מקיים גם בשנתו, כדברי המשנת יוסף (ח"ו סימן קיז) "והכלל בזה, דלעשות מעשה או חלות, אין הישן יכול אפילו עושה, דמעשהו לא נחשב. אבל בדבר הנמצא על הישן, כציצית, או שהישן נמצא בו, כסוכה, שייך אפילו בישן, שאין במצוות אלו עשיה בפועל אלא הן מצוות שעליו".

על פי יסוד זה השיב המשנת יוסף [לעיל אות א] על השאלה האם מקבלים שכר על לימוד תורה בחלום: "ודאי שמקבל שכר על שהיה שקוע כל כך בתורה ביום, עד שגם בלילה רעיוניו על משכבו סליקו. ומובא בשבחי האר"י שפעם אחת ישן ושפתותיו מרחשות ועמד תלמידו על ידו, ונתעורר ואמר שעכשיו גילו לו סודות שצריך שמונים שנה לבארם, והוא ז"ל היה מלאך ובן אדם הישן אינו בן מצוות. ומעשה שעשה בשנתו אין בו שום חלות מעשה כלל. וראה במה שכתבו בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קיז; המובא לעיל) דהכלל בזה, דלעשות מעשה או חלות אין הישן יכול, אבל בדבר הנמצא עליו כמו ציצית או שהישן נמצא בו כסוכה, שייך אפילו בישן, שאין במצוות אלו עשייה בפועל אלא מצוות שעליו. ומעתה מי שהוא תלמיד חכם הנעשה עצמיות התורה והתורה בקרבו, הרי זה שייך גם בחלום. מה שאין כן מי שעדיין תורתו מהשפה ולחוץ, אין כאן פה ולב ההוגים בתורה".



. . .

בעת הכנת השיעור, שוחחתי עם ידידי הרב גמליאל רבינוביץ, מחבר הספר "גם אני אודך", ונתכבדתי במכתב תשובתו של רבי כפיר ברוך מבורך דודן (שפורסם לאחר מכן בקובץ המאור שנה ס"ח, סיון-תמוז, עמ' כח),

מבואר בפוסקים דצריך לספור העומר בפיו, ולא בהרהור, וכמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תפ"ט ס"ק י"ד), וכ"כ הפרי חדש (שם ס"ק ו'), וכ"כ בשו"ת רעק"א (סימן כ"ט), ובש"ת חתם סופר חלק ו' (סימן י"ט) כתב שהרהור כדיבור, שייך לומר רק בתפילה והודאה ושבח, שהעיקר בהם הוא כוונת הלב, אבל לא כשישנה חובת הקריאה. ע"ש. ומבואר מדבריו שגם בספירת העומר לא שייך לומר הרהור כדיבור. וכ"כ הנצי"ב בפירוש העמק דבר (ויקרא פרשת אמור פרק כ"ג פסוק ט"ו) ובהעמק שאלה על שאילות דרב אחאי (שאלתא ק"ז אות א) ש"וספרתם לכם" מובנו בלב, כמו ספירת זב וזבה, אלא לפי שכפל הכתוב וכתב "תספרו חמישים יום", אמר רבא במנחות שבא להורות על המנין בפה. ע"ש. וא"כ הסופר ספירת העומר בחלום, לא יצא ידי חובה, שהוא כהרהור, ואין יוצאים ידי חובת ספירת העומר בהרהור הלב. וגם הלום ראיתי לרבי חיים פלאגי בספרו לב חיים ח"ג (סימן קכ"ז) שכתב, הסופר ספירת העומר בחלום, לא יצא ידי חובה.

אך אם בעודו בהקיץ נים ולא נים תיר ולא תיר, שוכב על מטתו ולבו לא נכון עמו בעוד חבלי שינה על עיניו, ספר ספירת העומר בפה מלא, צריך לחזור ולספור, אך לא יברך, שהרי נפסק בש"ע (סימן ס' סעיף ד') שמצוות צריכות כוונה, אך לא יברך, לחוש למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, וכמ"ש בשכנה"ג הגב"י (סוף אות א), וכן כתוב במשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק י"ז וס"ק כ"ב) בשם המג"א. וראה בשער הציון (שם ס"ק כ"ג), דלא יחזור לברך, גם למאן דאמר מצוות דאורייתא צריכות כוונה, דשמא הלכה כדעת הסוברים מצוות דרבנן א"צ כוונה, וספירה בזמן הזה דרבנן, ע"ש.

• • •

### קיום מצוות ומעשים תחת היפנוזה

יא. "היפנוזה" היא מצב הדומה לשינה, שבו ה"מטופל" מקבל מרות ופקודות מצד ה"מהפנט", לאחר שהוכן לכך באמצעות סדרת פעולות מסויימות. האדם הנמצא במצב של "היפנוזה", כל כוחותיו הנפשיים מסורים ומשעובדים ל"מהפנט", והוא מבצע את כל הנחיותיו והוראותיו במלואן.

והנה בעצם השימוש ב"היפנוזה" לרפואה אין איסור, אלא שיש להקפיד שה"מהפנט" לא יהיה חשוד לומר למטופל לעבור על איסורי תורה, כמבואר בשו"ת אגרות משה (ח"ג יו"ד סימן מד) "בדבר שאלתך אם מותר לעשות לרפואה היפנוטיזם, הנה דיברתי בזה עם יודעים קצת בזה וגם עם הגרי"א הענקין שליט"א, ואיננו רואים בזה שיהיה דבר איסור, שאין בזה ענין כישוף, כי הוא ענין טבעי שיש כח לאיזה אנשים להשפיע על אנשים חלושי העצבים וכדומה, שלא ידעו מה אתם. אך יש לחוש אם הרופא העושה זה הוא חשוד לעבור על איסורי תורה, שמא יאמר לו לעשות דבר איסור, ולא יחשב אנוס כיון דהביא עצמו לידי כך, דהוא כהשכיב עצמו לישן אצל כלים שאיננו אנוס, כדהביאו התוספות (ב"ק דף ד' ע"א ד"ה כיון מירושלמי עיין שם). ואם אין לחוש לזה, כגון ברופא שהוא שומר תורה, או באופן אחר שאין לחוש לאיסורין ולביטול מצות, איננו רואים בזה שיהיה דבר איסור".

אמנם האגרות משה הוסיף וסייג את השימוש באמצעות היפנוזה, מאחר "שהוא זלזול בעצמו שגם כן הוא ריחא דאיסורא, כדאשכחן באוכל בשוק בקידושין (מ, ב) שפסול לעדות משום שמזלזל בעצמו, וכן בשאר עניני זלזול כדאיתא בשו"ע (חו"מ סי' לד סעי' יח). וזה [שהיה במצב היפנוטי] גם כן הוא זלזול גדול בגופו, שלכן אין לעשות זה". ולכן השימוש בהיפנוזה הותר רק לצורך רפואי: "אבל אם כן יכול לעשות לרפואה, דהוה כלא אפשר, שמותר לזלזל בעצמו ולהתבונות, כדאיתא בסנהדרין (כו, ב). ולכן גם הכא אף שהוא לרפואה דבר שאין בו סכנה, הוה לא אפשר לו ואין בזה חשש זלזול בגופו ויכול לעשות".

בספר אנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ז; ערך שוטה, עמ' 607) סיכם את הדברים: "אין איסור בריפוי על ידי היפנוזה, ואפילו בחולה שאין בו סכנה, כי אין זה נדר כישוף אלא ענין טבעי. דרך זו מותרת רק בתנאי שאין חשש שהרופא ינצל את מצבו לרעה שיאמר לו לעשות דבר איסור. וכן מותר להשתמש בשיטה זו רק

לצורך רפואה, שאם לא כן יש במעשה זה משום זלזול בעצמו, שיש בזה ריח של איסור".

[גם בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות עמ' רלג) הביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שנשאל "אם מותר להפיל אדם תחת קסם היפנוטי שלא לשם רפואה, אלא לשם צחוק וליצנות בעלמא", והשיב: "דבר זה אסור. ושוב שאלו על טעם האיסור שיש בזה, והשיבם רבנו שדבר זה שטות היא (סטופיד), ואסור להתעסק בדברים של שטות. וכזה אמר רבנו בקשר למה שנהוג אצל אלה שלומדים חכמת קאראטי שבתחילת הקורס משתחוים התלמידים כלפי המורה ואין בזה משום קבלת אלוקות או דרך עבודה זרה, אלא סתם מנהג שטות בעלמא שנהגו כן זכר לדרך ארץ הנהוג במזרח הרחוק. וכששאלו לרבנו על כך אמר להם שאסור להשתחוות. וכששאלוהו שוב והלא אין בזה שום חשש של עבודה זרה אלא שמנהג שטות בעלמא הוא השיבם דאין הכי נמי דמהאי טעמא הוא דאסור, דאסור לנו להתעסק בפעולות ובהנהגות של שטות"].

והנה בשו"ת כוכבי יצחק (ח"ג סימן לה) דן בשאלה האם "מהופנט" נקרא "בר חיובא לענין מצוות ולענין אם הזיק בעת ההיא", ולמעשה לא משיב על שאלה זו. בעת מסירת השיעור [אייר תשע"ה] מסר ידידי הרב ד"ר דוד פוקס הי"ו, את חוות דעתו הרפואית, שאדם הנמצא במצב היפנוטי אינו מוגדר כ"ישן" והוא בוודאי "בר חיובא". ולפי זה בספירת העומר תחת "היפנוזה", היות ושמענו אותו אומר את הברכה וסופר, והוא לא במצב של תרדמה מוחלטת, הוא יוצא ידי חובת ספירת העומר ורשאי גם להוציא אחרים בברכתו וספירתו, וצ"ע.



## הנוסע ממקום למקום האם נוהג ביו"ט שני של גליות כמנהג המקום שיצא משם (ב)\*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הכר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

למרות שבשו"ע נפסק כבעל המאור, אדה"ז לא הכריע בין הדיעות

בשו"ע (או"ח סי' תצו ס"ג) הובא דעת בעל המאור להלכה בלי חולק: "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור. וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב".

ואילו בשו"ע אדה"ז שם יש דבר פלא. בנוגע לבני א"י שבאו לחו"ל, סתם (בסעיף ז-ח) כדעת בעל המאור שדינם כבני א"י (מלבד איסור מלאכה ואפילו בצנעה מפני המחלוקת). ואילו אודות בני חו"ל שבאו לא"י פסק (בסעיף יא): "אע"פ שדעתן לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני א"י. ויש חולקין", הרי שבתחילה סתם כדעת רבינו חננאל והראב"ן, ושוב ציין את דעת רש"י ובעל המאור שחולקים ע"ז.

ב'עדת יעקב' (שם סוף ד"ה והרב שם) ביאר את זה ע"פ חידושו שהובא לעיל, שלדעתו "אין דברי החכם צבי אמורים אלא לענין בן חו"ל שבא לא"י, ולא איפכא בבן א"י שבא לחו"ל". ועד"ז בשינוי קצת כתב גם הרה"ג ישעיה הלוי הורוויץ מוויניעפיג ב'בא שילה' (עמ' רמב-רמג) עיי"ש. אבל כבר כתבנו לעיל שאין חילוק זה מסתבר, וגם שאין שום הכרח לחידוש זה אחרי שמצאנו חבר לשיטתו ברבינו חננאל ובראב"ן, ולפי פירושם אין מדובר כלל בדברי רב ספרא בבן א"י שבא לחו"ל.

ומסתבר הביאור בדברי אדה"ז כמו שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש' ח"ז עמ' רכח אות ב): "ע"כ צ"ל שבסעיף ז' סומך על האמור בסעיף י"א, שמוכיח על

(\* חלק א של המאמר נדפס בגליון הקודם עמ' 63-55.

תחלתו שבמחלוקת תלוי הדבר. והוא עפ"י דרך רבינו הזקן בכ"מ בשו"ע שלו, להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהספרים והפוסקים שקדמו לו, וע"ד כלל הרמב"ם בכגון דא". ודחה את דעת השואל "שר(ו)צה לחלק בענין יו"ט שני של גליות בין אותם העולים לאה"ק או להיפך", שהרי "מהסוגיות בש"ס, והוא בפסחים נא ע"א, מגילה יט ע"א, מובן שאין לחלק בזה בענינים הנוגעים לדין. ואפילו במה שתלוי בחומרי מנהג המקום שמחלקים בפסחים מי כייף למי, הנה לא שייך זה בנידון דידן כמובן".

אדה"ז לא הכריע כאן בפירוש בין שתי הדיעות. ויש להדגיש שבזה שינה אדה"ז ממה שנפסק להלכה פשוטה בשו"ע הב"י, ששם כלל לא הובא דעת חולק, ואילו אדה"ז לא רק שהביא דעת חולק, אלא השאיר את הדבר ללא הכרעה מפורשת. ומזה משמע שהחשיב מאד להלכה את דעת הראב"ן.

[יש לחפש מי מהפוסקים היה הראשון שהעתיק את דעת הראב"ן להלכה, שהרי בדרך כלל נמשך אדה"ז אחרי נו"כ של השו"ע, ואין הוא מביא דיעות נוספות וחדשות של הראשונים. ולע"ע לא מצאתי מי ממפרשי השו"ע שהביא את זה.]

### תיקון המקורות לשתי הדיעות שהביא אדה"ז

בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה נעתק המקור לדעה הראשונה (הערה מה): "ראב"ן" באותיות איטלקיות, שמורה שזה המקור צוין ע"י אדה"ז בעצמו. ושוב בהערה שלאחרי זה (הערה מז) כתבו: "בדפוס ראשון צוין בפנים לדעה הב' ולדעה הב', ועל הגליון צוין רק הראב"ן (שהיא דעה הא'). ודעה הב' היא המבואר לעיל ס"ז-י". וכל הקורא יתמה שהרי הדברים משוללים הבנה.

בדקתי בדפוס ווילנא הנפוץ של שו"ע אדה"ז, וגיליתי שמאחורי הדברים מסתתר כאן תיקון של המהדירים. בתחילת הסעיף לפני המלים "בני ח"ל" מופיע ציון יח, ובהמשך הסעיף לפני המלים "ויש חולקין" מופיע ציון יט. ועל הגליון מופיע "יח יט" ביחד אחד ליד השני ומתחת לשניהם "ראב"ן". על יסוד זה נכתבה הערת המהדירים שכאילו "בדפוס ראשון צוין בפנים לדעה הא' ולדעה הב'... רק הראב"ן...". המהדירים החליטו שיש כאן טעות הדפוס דמוכת, ועל כן הפרידו בין ציון יח ל-יט והשאירו את ה"ראב"ן" לציון יח, כדי שיהווה מקור לדעה הראשונה.

אבל אין תיאור הנ"ל מדוייק. שהרי בדפוס הראשון של שו"ע אדה"ז זה קצת שונה. ציון יח מופיע בשורה בפני עצמה, וליד הציון נשמט המקור וזה נשאר ריק. ושוב מתחת לציון יח מופיע "יט ראב"ן". יוצא מזה שהראב"ן מופיע רק כמקור לדעת היש חולקין, ואילו המקור לדעה הראשונה נשמטה.

ויש להצטער שהמהדירים לא הבהירו מספיק תיקון זה שעשו על דעת עצמם. וכבר התריעו רבים על מהדירי הספרים שמתקנים תיקונים מסברא מבלי להעיר את הלב הקורא על התיקונים. שהרי אפילו כשהדברים מסתברים יש מקום לטעות מפני עומק המושג.

ויש לעיין האם התיקון הזה מוכרח.

### דעת הגאון משאמלויה שאדה"ז ציין לראב"ן כמקור לדעה השניה

הנה הגאון משאמלויה ב'אבן שלמה' שם, מקשה כמה קושיות על ביאורו של ה'כלי חמדה' (נעתקו לעיל), ומבאר את דברי הראב"ן באופן אחר. הוא אינו מפרט בדיוק איך הוא מבאר את דברי הראב"ן, אמנם משמע שנמשך אחרי ה'חתם סופר' בחידושי שם. ועל פי ביאור זה בדברי הראב"ן כותב הגאון משאמלויה: "תמיה על החכם צבי ז"ל, הרי רבינו [הראב"ן] כתב בפירוש דבישוב [בא"י] צריך לנהוג יו"ט ב', ונעלם מעינו הבדולח דברי הראב"ן. אולם כבר העיר בזה בש"ע הרב מלאדי ז"ל בסוף סי' תצ"ו, שהביא בזה ב' דיעות. דיעה א' דאין עושין אלא יום א', והוא דעת החכם צבי, ויש חולקין, וכתב בצדו מקורו ראב"ן יעו"ש. ואמנם לענ"ד צ"ע דלמה כתב הגאון ש"ע הרב ז"ל דעת הראב"ן בשם יש חולקין, דהא לא נמצא בשום פוסק ראשון או אחרון כדעת החכם צבי. א"כ פשיטא דאין שומעין לשום אחרון נגד דבר המפורש בראשון, בפרט בראב"ן שהוא אביהן של הראשונים... וכיון שידע הרב בשו"ע דעת הראב"ן, הו"ל לפסוק כן ולכתוב דדעת החכם צבי אינו הלכה וצ"ע".

מעתה יוצא דהגאון משאמלויה הבין דדעה הראשונה בשו"ע אדה"ז הוא ה'חכם צבי', וזה הציון שחסר באות יח, ושוב מביא אדה"ז דעת החולקין, ומקור דעה זו הוא בראב"ן. אחרי הגאון משאמלויה נמשך גם ב'שערי יצחק' שם (אות ב): "...ציון שם מן הצד ראב"ן, וכפי שלמדו הרבה מחברים כוונת הציון דהיש חולקין היא שיטת הראב"ן, והדעה הראשונה היא שיטת החכם צבי...". ראה שם בכל המשך דבריו שעל יסוד הבנה זו מפלפל בדברי אדה"ז. [וראה גם בספר 'יו"ט שני כהלכתו' (פ"ב הערה יב) בשם הגרש"ז איוערבאך: "שבר"ח ובראב"ן פסחים נ"ב ע"א כתבו בהדיא דלא כהחכם צבי".]

בענין זה כתב ב'שאל יציון' (עמ' סז ד"ה ובעמדי): "והנה שם בשו"ע לא מסומן שזה מדברי החכם צבי. וגם לפי מעוט בקיאותי לא זכור שרבינו בשו"ע שהוא מביא בפנים דברי האחרונים הנ"ל. ואם כן מביאם, הוא עפ"י רוב בקו"א ומפלפל בדבר זה". אמנם דבר זה אינו, שהרי לפחות בעוד שני מקומות מצאתי שאדה"ז בשו"ע ציין במקורות שעל הגליון לשו"ת 'חכם צבי' (סי' תעג אות רכד וסי' תרמח אות קיד). וכן הביא את דבריו בקו"א בהרבה מקומות (ראה לדוגמא סי' רסא אות ג, סי' רעא אות א-ב ועוד).

אמנם ביאורו זה צ"ע מתרי טעמא:

(א) כבר נתבאר לעיל שביאורו של ה'חתם סופר' לכאורה נסתר לפי הגירסא שבדברי הראב"ן עצמו כמו שהוא לפנינו. ואשר האפשרות היחידה לקיים ביאורו, היא לתקן את לשון הראב"ן (בישוב לא עבידנא משום חומר "שאני משם"). אמנם אין לתיקון זה מקור לא בכתב-יד ולא בדפוס הראשון. והעיר על כך גם ב'שערי יצחק' שם (אות ד): "וכנראה שגם הרב שו"ע היתה גירסתו כן, אם הציין של הראב"ן הוא על הויש חולקין שהביא בשו"ע שם. אבל מה אעשה שלדעתי העניה קשה להגיה כיון שהגירסא שלנו היא 'שאני שם'..."

(ב) לפי הביאור הנ"ל צ"ע למה סתם אדה"ז וכתב "ויש חולקין", להורות שעל פי שיטת הראב"ן בן חו"ל שמגיע לא"י חייב לחגוג כבן חו"ל, ולא חילק בין אם הוא ביישוב (שאז הוא מחויב ביו"ט שני כבן חו"ל) או במדבר (שאז הוא מותר בעשיית מלאכה כבן א"י). ועמד על כך המהדיר במהדורת דבליצקי שם, וכתב: "בשו"ע הגר"ז... בשם רבינו, אלא שלא חילק בין ישוב למדבר. ונראה שמפרש דבשניהם נוהג יו"ט שני". ואינו מובן, שהרי לפי הראב"ן החילוק שבין ישוב ומדבר נאמר בגמרא, ואיך יבאר אדה"ז "דבשניהם נוהג יו"ט שני".

ויש לציין גם למה שכתב 'בנין ציון' שם, שנמשך אחרי הגאון משאמלויא, שדברי הראב"ן הם המקור לדיעה השניה. אבל לא ניחא ליה כלל בעיקר פירושו של הגאון משאמלויא, ועל כן מחק לגמרי ציון זה. וכך כתב על תמיהת הגאון משאמלויא על אדה"ז: "וכנראה מה שגרם להגאון הנ"ל לומר דהראב"ן מיירי בדעתו לחזור, הוא מהמציין המראה מקומות של שו"ע הגר"ז ז"ל... ובאמת לא נמצא זאת בראב"ן. והמציין בזה ע"כ לא היה המחבר בעצמו, כי שמעתי אשר לא כל המראה מקומות של שו"ע הגר"ז ז"ל היה ממונו בעצמו [ראה 'תורת חבד' ח"ב עמ' כ-כא]. וציון הזה אנו רואין בעליל כי לא הגר"ז ז"ל בעצמו ציין זאת, כי על דיעה

ראשונה דאין עושיין אלא יום אחד נרשם אות י"ח ולא נרשם בצדו המקור, ואם היה הציון הלז מהמחבר בעצמו, מובן שלא היה מניח פנוי ציון י"ח מבלי לרשום שם המקור, ובציון י"ט אשר לאחרייו נרשם המקור. והיא פשוט לפענ"ד. ואשר בזה סרה גם מה שתמה הגאון הנ"ל על הגר"ז ז"ל דאיך פסק כהחכם צבי נגד דבר המפורש בראב"ן, משום דבאמת לא נמצא זה בראב"ן."

### דעת הרבה אחרונים שאדה"ז ציין לראב"ן כמקור לדעה הראשונה

מפאת הקושיות הנ"ל, נראה כמו שביארו כמה אחרונים, שיש כאן לכאורה טעות הדפוס, והציון לדברי הראב"ן – מקומו רק בציון יח. ולפי זה הראב"ן אינו משמש כמקור לדעת היש חולקין אלא לדעה הראשונה.

וכ"כ ב'עדת יעקב' שם: "אולם ברור דהרב בשו"ע לא פירש ככה [כפירוש ה'חתם סופר] דעת הראב"ן, וגריס כדאיתא בדפוס ראשון (פראג שנת ש"ע...)." וב'שאלת ציון' שם (סוף עמ' ע) כתב: "...דברי רבנו הראב"ן הוא כדברי רבנו חננאל, וכמו שפירש הגאון בעל כלי חמדה. ובדרך זו סלל רבנו בשו"ע שלו כשיטת הראב"ן, שזוהי ג"כ בעצם שיטת החכם צבי. ולכן סתם רבינו בשו"ע שלו את דברי הראב"ן וכמו שמסומן בצד שזוהי שיטת הראב"ן...". ובשו"ת 'להורות נתן' שם (אות כא) כתב: "ואין ספק שגם הרב ז"ל הבין כן בכונת הראב"ן, וזוהי השיטה הראשונה שהביא... ועל זה קאי הציון שמקורו מהראב"ן...". וכ"כ ב'כף החיים' (סי' תצו סקנ"ה): "עיין בתשובת חכם צבי... וכן כתב הר"ר זלמן אות [=סעיף] י"א בשם ראב"ן".

הנהגה עפ"ז לק"מ הקושיא הראשונה הנ"ל. אבל גם לפי ביאורו של ה'כלי חמדה', עדיין עומדת במקומה הקושיא השניה הנ"ל, למה סתם אדה"ז ולא חילק בין ישוב למדבר, דרק בישוב א"י אסור לחגוג יו"ט שני משום בל תוסיף, אבל במדבר א"י מותר וחייב ביו"ט שני כחומרי מקום שיצא משם. וי"ל שמכאן ראה לביאור השני שהצענו לעיל, ש'ביישוב' הכוונה כשרב ספרא עדיין נמצא במקומו בחו"ל, דאז ודאי חייב ביו"ט שני. אבל כשמגיע לא"י ואפילו למדברה, כבר אינו מחויב לשמור יו"ט שני. דלענין זה אין חילוק בין ישוב או מדבר בא"י. ועל כן סתם אדה"ז וכתב "אע"פ שדעתן לחזור אין עושיין אלא יום אחד כבני א"י", והמקור לזה הוא מדברי הראב"ן.



**מאין הוכיח אדה"ז שדעת הראב"ן כן גם בדעתו לחזור**

עדיין יש לעמוד לפי ביאור זה על השאלה, איך הוכיח אדה"ז מדברי הראב"ן ש"אע"פ שדעתן לחזור" חוגגים כבני א"י, הרי יש לומר בדעת הראב"ן כפי שכתב ה"שערי יצחק": "דכאן מיירי שרב ספרא היה בדעתו לעלות לארץ ישראל ולעקור מחו"ל שלא ע"מ לחזור לחו"ל", וא"כ אין ראייה שגם מי שדעתו לחזור חוגג יו"ט שני כבני א"י. וכן כתב גם בשו"ת 'בני ציון' שם: "דבר זה הוא מחלוקת החכם צבי והאבקת רוכל [סי' נו], והכרעת הגר"ז ז"ל לעיקר היתה כהחכם צבי... דפשיטא ליה להגאונים הנ"ל דנידון הראב"ן הוא בדעתו להשתקע ולא בדעתו לחזור, ולזה שפיר אין מביאין דבריו בזה כלל".

ומצאתי שעמד על כך ב'להורות נתן' שם: "...אפשר דהראב"ן מיירי באין דעתו לחזור וא"כ ליכא ראייה להחכם צבי... ומה שהוכיח הרב ז"ל דהראב"ן מיירי אף בדעתו לחזור, אפשר שדייק כן מלשון הראב"ן שכתב 'כי קאזלינן לארץ ישראל' ולא אמר 'כי סליק' [כפי שכתוב ברבינו חננאל], דמשמע קצת שהיה רגיל לילך לארץ ישראל רצוא ושוב והיה דעתו לחזור. ועוד דחילוק זה בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור לא מצינו בגמרא אלא לרב אשי בפסחים (נא, א) וכן בחולין (יה, ב). אבל שאר אמוראי לא אמרו חילוק זה. וא"כ רב ספרא ורבי אבא דס"ל דבישוב בארץ ישראל אין עושין ב' ימים, לא מחלק בין דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, ואף בדעתו לחזור אין עושין ב' ימים. כנלע"ד לבאר בדעת הרב ז"ל".

**יש סוברים שאדה"ז הכריע כדעה הראשונה שעושין רק יום אחד**

הלכה למעשה, איך שלא נפרש את ציון המקור להראב"ן, ברור שאדה"ז לא הכריע נגד הדעה הראשונה ש"אע"פ שדעתן לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני א"י".

ויש לציין עוד, שהרבה מהאחרונים נקטו בפשטות שדעת אדה"ז להכריע כדעה הראשונה שהביא. וכפי שכתב ב'עדת יעקב' שם: "והרב... נקט שם אח"כ בסעיף י"א דעת הראב"ן כדעה הראשון דמשמע שהיא העיקרית, ורק הוסיף ויש חולקין". וב'שאלי ציון' (סוף עמ' ע) כתב: "סתם רבינו בשו"ע שלו את דברי הראב"ן". וב'ביע אומר' שם (אות ד) כתב: "ראינו להחכם צבי והשואל ומשיב והגר"ז בשלחן ערוך, דס"ל שבכל אופן יש לנהוג יום טוב אחד בלבד בין להקל בין להחמיר". וב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"א עמ' קנב) הביא בשם הרי"ש גינזבורג ('התקשרות גליון תקיט עמ')

19 בשו"ג): "בכללי הפוסקים יש ש'סתם' ואחר כך 'ויש אומרים' הלכה כסתם (כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדה"ז כלל רפג). וכן הוא בס' יד מלאכי (כללי השו"ע סי' יז). ואם כן הכרעת שוע"ר היא שבן חו"ל הבא לא"י ינהוג יום א' – כהראב"ן, ודלא כבעל המאור". וכן סבר הגאון משאמלוויא בדבריו שהועתקו לעיל.

### גם הפוסקים דלא כה'חכם צבי' צירפו את דעתו במקום ספק

מצינו הרבה פוסקים דלא פסקו כה'חכם צבי', אבל צירפו את דעתו לקולא בספיקא דדינא. כפי שכתב הגרש"ז אויערבאך בשו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סי' יט אות ו-ז): "...נוהגין לא כהחכם צבי... מ"מ בצירוף עם שיטת החכם צבי, אשר דבריו הם דברי סברא, ורבנן קשישאי התחשבו בו, נראה דגם בכה"ג הרי הם פטורין מיו"ט שני...". וראה שם (אות ח) שהעיר על דברי ה'חכם צבי' "אף שדברי סברא הם".

ולמרות שהוא בעצמו גם צירף דעת ה'חכם צבי' להקל במקרים מסויימים, אבל הוא תמה על נוהג זה. כפי שכתב שם (סוף אות א): "...אמרת דבכגון דא חזי שפיר לאצטרופי דעת החכם צבי ושו"ע הרב... אף שלכאורה לא מובן איך נהגו רבנן קשישאי לצרף אותם להקל, אחרי שכולם כתבו שכך נהגו גם בדורות הראשונים מזמן הגאונים. ואולי זה רק מפני שהב"י השמיט דין זה [של בני חו"ל שבאו לא"י] משלחנו הטהור, וצ"ע".

גם בספר 'יו"ט שני כהלכתו' (פ"ב הערה יב) הביא מה ששמע עד"ז מהגרש"ז: "שמעתי מהגרש"ז אויערבאך וצ"ל, שבמקרים מיוחדים או כשיש ספיקא דדינא, אפשר לצרף את דעת החכם צבי כסניף להקל... אע"פ שאין הלכה כהחכם צבי, מ"מ כיון שהגר"ש סלנט וצ"ל וזקני ירושלים סמכו על דבריו [ראה לעיל שם הערה ב והנסמן שם], אפשר לצרפו כסניף להקל במקום דאיכא ספיקא דדינא או במקום שנחלקו הפוסקים בדינו עכ"ד הגרש"ז וצ"ל. וכעין זה כתב בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קב בהגהה) בשם הגר"ד פנעגיס וצ"ל גאב"ד ירושלים. וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' א-ד וח"ח סי' נט), שדעתו לצרף שיטת החכם צבי באופנים מסויימים ובספיקות. ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ז סי' א) וביחוד דעת (ח"א סי' כו). ושמעתי מהגר"צ אבא שאול וצ"ל שמנהג הספרדים הקדום היה לפסוק כהחכם צבי אפילו לכתחילה, וכיום מצרפים אותו כסניף להקל עכ"ד" (ראה גם שם פ"ז הערה כז).

שוב מביא שם דעתו של הגרי"ש אלישיב, "...דלדעתו אין לנו לצרף דעת החכם צבי להקל כלל, אפילו במקום דאיכא ספיקא דדינא".

עוד הביא שם בסוף דבריו הערה מעניינת בשם הגר"מ הלבשרטאם זצ"ל: "המעין יראה שדבר זה הוא שורש להרבה פלוגתות בין פוסקי א"י ופוסקי חו"ל בענין יו"ט שני, שמנהג הרבה מפוסקי א"י היה לצרף דעת החכם צבי להקל, ומנהג פוסקי חו"ל היה שלא לצרפו".

ויש להעיר שעד"ז כתב גם הרה"ג ישראל יוסף הענדל בשנת תשל"ז במכתב לכ"ק אדמו"ר זי"ע (ממלכת כהנים' עמ' קמו, וראה שם עמ' קלח): "...רבני חב"ד שנמצאים בא"י (ש)בדרך כלל מקילין בנוגע ליו"ט שני של גליות... רבני חב"ד שבחו"ל שמחמירין...".

\* \* \*

**אדה"ז במהדורה בתרא: "בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום, אף שדעתם לחזור"**

עוד כתב אדה"ז בזה במהדורה בתרא לשו"ע (סי' א ס"ח): "וזמן חצות לילה... בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה (כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו. וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גליות. ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום, אף שדעתם לחזור, כמו שנתבאר בהלכות יו"ט".

וב'לקוטי תורה' (דרושים לשמע"צ צב, ג) כתב אדה"ז: "...ל שזהו מ"ש הרמ"ק בספר אור נערב [ב'תורת מנחם' (חלק נד עמ' 99) העיר הרבי: "לעת-עתה לא מצאתיו בספר זה". וב'אגרות קודש' (חלק יב עמ' שכג) כתב: "יש לחפש בהוצאה הא' של הספר". וראה מה שהאריך בזה הר"א מטוסוב ב'הערות וביאורים' (גליון תתכד עמ' 36-33)] שבח"ל אינם יכולים לקבל ההארה ביום אחד כמו שמקבלים בא"י, אלא צ"ל יום שני כו'... וז"ש ברבות בשה"ש ע"פ שמוני נותרה את הכרמים, אמרה כנ"י בא"י הייתי שומר יום אחד עכשיו שני ימים, סבורה הייתי לקבל שכר על שניהן, ואיני מקבלת אלא על יום אחד. שהרי באמת אותה ההארה המאיר בחו"ל בשני ימים, מאיר בא"י ביום אחד לקורבתו אל מקורו...". [וראה ב'לאור ההלכה' של הגרש"י זיין (סוף המאמר על שיר השירים)

ובהערה שם מה שכתב עפ"ז ע"ד ההלכה.]

אדה"ו במהדו"ב הכריע כדעת הראב"ן ו"חייבים בקדושת היום ואסורים להניח תפילין"

וכתב ב'שער הכולל' (פ"א אות ב): "הרי אנו רואים שבמהדורא תנינא, שהכריע כדעת המקובלים, פסק בפירוש שחייבים בקדושת היום. ומסתמא כן היה כתוב במהדורא תנינא הלכות יו"ט, רק אנחנו לא זכינו לראות מהדורא תנינא שלו על סימן תצו. וכיון שחייבים בקדושת היום, מחוייבים בכל המצות התלויות בו, לקדש על הכוס ולהתפלל תפלת יו"ט והלל וקה"ת, ואסורים להניח תפילין (אם לא בצנעא בלא ברכה ושלא לשם מצות תפילין כמבואר בשו"ע סימן ל"א. אבל אינו מוכרח, כי גם בלא"ה אם אין לו מקום מוצנע אינו מניחם) [נראה שכאן המקום של הסוגר]... ונתבאר בלקוטי תורה מאדמו"ר דרוש המתחיל להבין ענין יו"ט שני של גליות, שבחול"א א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד, וצריך דווקא שני ימים. וא"כ מה מועיל לאיש הזה שהוא מא"י ודעתו לחזור, אבל עכ"פ ביום הראשון של יו"ט הזה היה בחול"ל, א"כ לא קיבל עדיין קדושת יו"ט בשלימות. ולא שייך בזה נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם כו', כמו בשינויי הזמנים והאקלימים שהולכים לפי המקומות ולא לפי האנשים... גם שמעתי מאיש נאמן אשר אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל הקפיד מאוד על בן א"י שנתאכסן אצלו ונתוודע לו שהניח תפילין ביו"ט שני, ואמר בדרך הלצה שיצוה ליתן לו מאכלי חול... והמהדורא התנינא חבר באחרונה...".

עד"ו כתב ב'עדת יעקב' שם (בסוף הסימן): "ובודאי כוונת סוף דבריו [של אדה"ו], היינו הל' יו"ט שהיה בדעתו לכתוב עלה מהדורא בתרא, דהא במהדורא קמא הרי מבואר איפכא בסי' תצ"ו, עיין דבריו שם בסעיף ז' וח'... אמנם צ"ע היאך יפרנסו דברים אלה את דברי הגמ' בדר' ספרא... ונראה דבמהדו"ב אול הרב לגמרי עפ"י דרכו של הראב"ן, דמירי הגמ' שבא ר' ספרא מחול"ל לא"י ולא עשה יו"ט שני בישוב אע"פ שהיה דעתו לחזור לחול"ל, וכנתבאר למעלה לפי דרך ההלכה והפשט בדברי הגמ'. ועפ"י הסוד הטעם הוא דקדושת היום תלוי לפי המקום. אלא דמבדבר שאינו ישוב ישראל ואין מגיעים שם השלוחים, הוא שדינו כדין חול"ל ולא חייל עליו דין א"י לענין יו"ט שני גם מצד קדושת המקום. ולפי זה ה"ה איפכא כשבא בן א"י לחול"ל, אע"פ שדעתו לחזור עושה ב' ימים, דחיילא עליו הקדושה דיו"ט לפי המקום שהוא נמצא שם. וכעין סברת החכ"צ עפ"י הלכה שהבאנו למעלה לענין בן חול"ל שבא לא"י. והרב נקט לה גם באופן שבא מא"י לחול"ל עפ"י דרך הסוד. ולפירושו הראב"ן בגמרא אין שום סתירה לזה מדברי הש"ס...".

### האם חייב להניח תפילין בצנעא?

מה שכתב ה'שער הכולל': "ואסורים להניח תפילין (אם לא בצנעא בלא ברכה ושלא לשם מצות תפילין כמבואר בשו"ע סימן ל"א. אבל אינו מוכרח כי גם בלא"ה אם אין לו מקום מוצנע אינו מניחם)", הכוונה למה שכתב אדה"ז שם (סי' לא ס"א): "שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין... ואם מניחן בהם לשם מצוה עובר על בל תוסיף, וגם מזלזל לאות של שבתות וימים טובים... אבל אם אין מניחן לשם מצותן אלא לצורך אחר – מותר. כגון המוצא תפילין בשבת מונחין בשדה, מותר ללבשם ולהכניסן לעיר דרך מלבוש כמו שיתבאר בסי' ש"א".

והנה ודאי אין כוונת ה'שער הכולל' להזכיר את ההלכה הזאת כאן, לומר שבאם בן א"י שהגיע לחו"ל מצא תפילין בשדה הוא צריך ללבשם ולהצילם, שהרי אין זה שייך כלל לדין יו"ט שני שדן בו, וגם אינה הלכה מיוחדת לבן א"י שבחו"ל. אמנם נראה שכוונתו לומר, שבני א"י בחו"ל "אסורים להניח תפילין" לשם מצוה כדי שלא לעבור על בל תוסיף. ואפילו אם רוצים להחמיר על עצמם לחוש לשאר הדיעות, הרי זה מותר רק באופן שמניחם "בלא ברכה ושלא לשם מצות תפילין", כפי שנתבאר בהלכה הנ"ל. ומסתבר שכוונתו שיניח תפילין "על תנאי" (וע"ד הוראת הגרשו"א המובא ביו"ט שני כהלכתו פ"ז הערה יג). כי באם זה לגמרי שלא לשם מצוה, הרי לא עשה ולא כלום. ולהעיר מהט"ז (סי' שח סק"ג) ומג"א (שם סק"א), שדנו האם מותר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה. הובאו ב'משנה ברורה' ו'ביאור הלכה' כאן (סי' לא סק"ה).

עוד הוסיף לומר, שהנחת תפילין באופן הנ"ל מותר רק בצנעא. וזה ע"פ ההלכה שם (סי' תסח ס"י-יא, סי' תצו ס"ח) שבפרהסיא אסור לשנות ממנהג המקום מפני המחלוקת.

ומוסיף לומר: "אבל אינו מוכרח". כלומר אין עליו חיוב להחמיר ולהניח תפילין בלא ברכה, כי להלכה הרי הוא לגמרי כמו בן חו"ל.

שוב הוסיף: "כי גם בלא"ה אם אין לו מקום מוצנע אינו מניחם". ואחרי עיון נראה שכוונתו לומר שאחרי שאסור לו להניח תפילין ברבים, הרי זה מהווה הוכחה שאין חייב להניחם בצנעא, שהרי ב"אם אין לו מקום מוצנע אינו מניחם", ואיך אפשר לומר שיהיה פטור מחיוב הנחת תפילין כיון שאין לו מקום מוצנע. אלא מוכרח לומר דאף שמותר להניח בצנעא, מ"מ זהו דבר שאינו מחויב בו.

לסיכום: לדעת ה'שער הכולל', בן א"י חייב לנהוג בחו"ל בכל כמו בן חו"ל. וגם אסור לו להניח תפילין לשם מצוה. ובאם הוא רוצה להחמיר, זהו רק באופן שמתכוון בפירוש שאינו לשם מצוה.

על דברי 'שער הכולל' הנ"ל העיר הגר"א נבנצל (בהערותו לשו"ת 'שערי ציון' להרב שמואל רבינוביץ ח"א סי' כד בשו"ה"ג): "אם כן למה יניחו?". אך לכאורה לק"מ, אכן זו כוונת ה'שער הכולל' לומר שאין עליו שום חיוב להחמיר ולהניח תפילין אפילו בצנעא. אלא שאם רוצה יכול להחמיר להניחם על תנאי.

### פשטות המובן של "חייבים בקדושת יום" הוא שחייב גם בתפילות חג ובקידוש

בספר 'יבא שילה' (עמ' רמה) רצה לדחות דברי ה'שער הכולל', ולומר ש'הפירוש ש'חייבים בקדושת היום' היינו רק לחומרא באיסור עשיית מלאכה ושאר דברים שבפרהסיא... ואף שעפ"י נגלה הטעם הוא רק מפני המחלוקת, אבל עפ"י נסתר יש טעם יותר טוב ומרווח" (וראה גם שמביא שם גירסא הפוכה בסיפור ה'צמח צדק' המובא ב'שער הכולל'). הובאו דבריו ב'נתיבים' שם (עמ' קיד). וכ"כ הר"א אלאשווילי ב'שו"ע אדה"ז המבואר' (הערה קכא למהדו"ב שם). ומצאתי שגם בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ג סי' נט) העיר על כך: "...הגם שי"ל כונתו מ"ש בשו"ע התניא כנ"ל כמ"ש בהל' יו"ט, היינו דאסורין לעשות מלאכה בישוב" (אבל למסקנא הוא מקבל את פירושו של ה'שער הכולל'). אבל לכאורה אין זה פשטות המובן של "חייבים בקדושת יום", אלא משמע שחייב גם בתפילת חג ובקידוש [ולהעיר משו"ע אדה"ז הלכות לולב (סי' תרמט סכ"א) שקדושת היום מחייב קידוש וברכת שהחיינו: "...אין אנו מצוים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום, ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביו"ט שני כמו ביו"ט הראשון..."].

גם שאר דברי ה'יבא שילה' שם אינם מוכרחים. בפרט מה שכתב בסוף דבריו: "הרי אנו רואין אשר מעולם לא עלה ע"ד רבינו הרב ז"ל לחדש דבר כזה ולהבליעו באיזה מלים קצרים, דבר אשר לא נשמע מעולם ולא נזכר בשום ספר מספרי הקבלה ראשונים ואחרונים ז"ל". והרי זה פלא שהרי דעה זו – במקרה ההפוך של בן חו"ל שנסע לא"י – הביאה אדה"ז במפורש ולא במלים קצרים גם במהדו"ק וצ"יין את מקורו לשיטת הראב"ן.

גם בשו"ת 'מנחת אלעזר' שם נוטה למסקנא לפסוק כמהדו"ב "להלכה ולא למעשה". ועיי"ש (ח"ה סי' י) שכתב שזה הסיבה "שלא רציתי להשאיר בירושלים עייה"ק על חג השבועות". וראה גם שו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ה סי' מג).

\* \* \*

### דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בנידון זה

בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע יש בענין זה סתירות מכמה וכמה אגרות ושיחות (ראה מה שהעתיק ב'נתיבים בשדה השליחות' שם עמ' קיז-קלז), וניסו ליישב את הדברים באופנים שונים (ראה שם עמ' קלח-קנב ובספר 'ממלכת כהנים' סי' מ ועוד). ואחרי כל האריכות לא הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. ובפרט שבכמה מהאגרות אין בידינו את שאלת השואל, וא"א לדעת את פרטי השאלה שע"ז בא המענה. עוד יש להעיר בנוגע לכמה מהמקורות מהכלל שקבע הרבי כמה פעמים ש"מצינו בפנימיות התורה ביאורים גם בדעת יחיד שאין הלכה כמותו" (ראה 'לקוטי שיחות' חלק לב עמ' 135, 'תורת מנחם' חלק לט עמ' 352 ועוד).

יש להאריך בכל זה, ולא באתי אלא להעיר שמפשטות האגרת (כ"ד ניסן תשי"ח – 'אגרות קודש' חלק יז עמ' מו) להרה"ח יעקב מאיר זוהר מתל אביב [ראה 'אהלי שם' ח"ז עמ' קצו שהיה 'חבר לשכת הרבנות תל אביב'; ומסופה ההקדמה לספר 'אביר יעקב' להרה"ק מסדיגורה (ירושלים תשכ"ד) יוצא שהיה מחסידי רוזין] יוצא שהרבי פסק לגמרי כמהדורה בתרא. ואעתיק לשונו שם:

"במענה למכתבו... בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גליות. מנהגנו בפועל וגם בפשיטות, שינהג כמנהג המקום שבא לשם, ובפרט שבא עם ב"ב. וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו, נוהג כמנהג ארץ ישראל. ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם [כי באם נסע ע"מ להשתקע הנה מאי קמ"ל]."

הרי מפורש כאן דהמנהג בפשטות הוא כשנוסע ממקום למקום "שינהג כמנהג המקום שבא לשם" אפילו כשאין אשתו עמו (ועדיין יש לחפש את מכתבו של הרי"מ זוהר אולי על פיו יתבהרו הדברים). ואכן ישנם הרבה רבנים שפוסקים כמהדורה בתרא של אדה"ז, שינהג תמיד כמנהג המקום שבא לשם. וכ"כ ב'התקשרות' שם: "רבים מרבני אנ"ש פוסקים למעשה שינהגו בכל כמנהג המקום שנמצאים בו".

### ההנהגה בפועל כשהגיעו בני א"י לשהות בחצר הקודש

להנ"ל מצטרף גם העובדה הפשוטה שבמשך כל החגים ששהיתי בחצר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב-770, זכורני שתמיד הגיעו הרבה חסידים מא"י לחגוג את החג עם הרבי, כולל גם כשהגיעו הרבנים לחג השבועות, שמאז נקרא חג המ"צות, ולא היה שום מנין של בני ארץ ישראל לקריאת התורה כשחל בשבת וכדומה [למרות שפעם נהגו לעשות מנין של בני ארץ ישראל, וכפי שהביא ב'נתיבים' שם (עמ' קכו) שכך נהגו בשנת תש"ח. ועוד הביא שם (עמ' קכט) שבשנת תשכ"א הורה כן כ"ק אדמו"ר זי"ע לרש"ז גרליק אב"ד כפר חב"ד<sup>54</sup>. ראה בענין זה שו"ת 'בצל החכמה' (ח"ב סי' עו) ובספר 'רו"ט שני כהלכתו (פ"ג סכ"ו)]. והיה נראה שרובם ככולם חגגו בפשטות יו"ט שני של גליות. ומסתבר מאד שכ"ק אדמו"ר זי"ע הסכים להנהגה זו, שהרי לכאורה מופרך לומר שלא מצא לנכון להעיר למאות ואלפי חסידים שבאו מא"י שלא יחסר להם הנחת תפילין ביום שמחת תורה. [ומה שלא היה ניחא ליה שבן א"י יהיה הש"ץ ביו"ט שני (נתיבים) שם עמ' קמג הערה 101], י"ל כיון שיש בענין זה מחלוקת הפוסקים.]

והיה אפשר לומר שזה על דרך המובא ב'נתיבים' שם (עמ' קכו, וראה שם עמ' קלד) מזכרונותיו של אחד הבחורים שהגיע מא"י לתשרי תש"ח, ושאל את הרבי האם ינהג יו"ט שני של גליות, והרבי קבע: "כשחסידישער בחור מגיע לרבי, הוא בודאי

---

54) מקור הדברים שם הוא הנדפס ב'המלך המסיבו' (ח"ב עמ' שיא) בשם הגאון הרב אליהו שי' לנדא מבני ברק. ואעתיק בזה מה שרשם במכתבו אלי: הנה בשנת תשכ"א (בצ'ארטר הראשון), הייתי בין הבאים אל הרבי, והייתי נוכח (בסעודה למעלה) בעת שהרב גרליק ז"ל שאל את הרבי על ההנהגה ביו"ט שני. תשובת הרבי היתה חד משמעית ובפשיטות: שמעתי שבא"י נהוג שעושים מנינים מיוחדים לבני חו"ל ביו"ט שני, כן תעשו גם כאן מנין לבני א". אך הדגיש, אל תתנו לבני המקום (תושבי ארה"ב) להכנס. וכך נהגנו אז כל הבאים (רבים היינו). בשמע"צ היה מנין שלנו עם הקפות וסיום התורה וכו'. קולות השמחה והרקודים נשמעו היטב למעלה בסעודה. בליל שמחת תורה (מוצאי שמיני עצרת) בהתעודות, נכנס ר' אייזיק קרסיק מכפר חב"ד אחרי שהתחילה ההתעודות. הרבי פנה אליו ושאלו אם יכול לומר לחיים. הוא (בהיותו מבושש קצת) ענה בקול: "יע, איך האב שוין געמאכט הבדלה". הרבי חייך ואמר לו בתגובה, "וואס דארפט איר דאס זאגן אויפן קול". אמנם אינני זוכר שהיה מישחו עם ב"ב בנסיעה זו (אך אינני יכול להעיד שלא היה). שנה אחרי זה היה אחי שי' אצל הרבי. (הוא נסע עם אשתו ללונדון, היא נשארה שם עד אחרי החג בבית הוריה, והוא המשיך אל הרבי). בהיותו על יחידות שאל את הרבי על יו"ט שני, והרבי ענה לו, שאצלו אין שאלה, שהרי גם אשתו בחו"ל. עד כאן מרשימת הרב לנדא.

ולהעיר שעפ"ז יש להוסיף ולהשלים מה שנרשם ב'תורת מנחם' חלק כט עמ' 39.



על דעתו של הרבי". וא"כ י"ל שכל החסידים סמכו ע"ז לחגוג יומיים חג, כיון שגם הם הגיעו "על דעתו של הרבי".

אמנם לגופו של ענין אינני יודע מה ההגדרה ההלכתית של "להגיע על דעתו של הרבי" באם מדובר באדם שאשתו ובני משפחתו נשארו בארץ ישראל, והוא כבר יש לו בכיסו כרטיס טיסה בחזרה לתאריך מדוייק כמה ימים אחרי החג. זאת ועוד, תינח לפני הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שייך לומר שהגיעו "על דעתו", והרי למיטב ידיעתי ממשיכים לנהוג כן גם היום, ומה שייך כאן "על דעתו". ובעל כרחך צ"ל ש"להגיע על דעתו של הרבי" משמעו אינו אלא פסקו של אדה"ז במהדורה בתרא, דבנוסע ממקום למקום הוא חוגג כבמקום שהוא נמצא שם.

וא"כ יש לנו מעשה רב ממה שנתפשטה ההנהגה בפועל אצל חסידי חב"ד דבני א"י בחו"ל חוגגים יומיים. וא"כ גם במקרה הפוך של בני חו"ל שמגיעים לא"י, אין להם לחגוג אלא יום א' כבני א"י ששם הם נמצאים<sup>55</sup>.

### כשלא נוהגים כמנהג המקום שבו נמצאים הוי כשעת הדחק גדול

ויש להוסיף בזה, דהנה גם לפי הדעה שבן א"י בחו"ל נוהג כמנהג מקומו שיצא משם, ואינו חוגג יו"ט שני, הרי הלכה מפורשת היא שם (ס"ז), ש"אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני בישוב ישראל אפילו בצנעא". וכפי שביאר שם אדה"ז (ס"ז) תסח סוף ס"ז): "שאי אפשר למלאכה להיות כל כך בצנעא שלא יודע הדבר לשום אדם".

---

55) ועוררני הת' ברוך אליהו שי' פלדמן שהשינוי היה בשנת תשל"ב, והגאון החסיד הרב אברהם צבי הכהן ז"ל מירושלים היה זה שעורר בשטורעם לנהוג כפסק אדה"ז במהדו"ת שלו, כנז' בס' 'ר' אברהם הערש' (עמ' 222): "ר' אברהם הערש היה מהראשונים שעוררו על כך שבני א"י הבאים לרבי עליהם לשמור יו"ט שני של גליות... באותו תשרי [תשל"ב] הגיעו חסידים רבים מאה"ק שזה עתה עלו מבריה"מ ולהם חגיגת יום אחד היה דבר חדש בחייהם, ר' אברהם הערש ניצל אז את ההזדמנות להעלות נושא זה ולפעול שהבאים מא"י יחלו לנהוג אצל הרבי יומיים חג ועלתה בידו".

ובכינוס תורה ב-770 בתשרי תשל"ב גם נשא פלפול בענין זה, כמובא שם בספר הנ"ל. ודבריו נדפסו בקובץ 'כינוס תורה' חוברת ח (נ.י. תשמ"מ עמ' סא-סז). ושם כתב (בתחילת ובסוף המאמר): "הנה יש לנו פסק ברור להלכה למעשה לבני א"י שבאו לחו"ל לנהוג בקדושת יו"ט אף שדעתם לחזור... שיטת אדמו"ר הוקן במהדורה תנינא אשר זו היא השיטה היחידה להלכה למעשה, ובפרט לכל ההולכים בדרכיו לאורו, וכפי פסק המגיד אשר הלכתא כמותו".

ולא הספקתי לציין בדבריו שם, שנראה שמחלק בין בני א"י שמגיעים לחו"ל לבין בני חו"ל שמגיעים לא"י, ועוד חזון למועד אי"ה.

ולפועל מאד קשה להרכבה אנשים להיזהר בזה, שמניח תפילין ומתפלל תפילת חול, ובכל זאת לא לחלל את החג בצינעא או בפרהסיא.

ועובדא ידענא לפני כמה שנים שהגיעו להונגריה כמה בחורים לערוך את הסדר בעיר דעברעצין, ואחד מרבני אנ"ש הורה להם שלא ישמרו את היו"ט שני, ועל כן בעיצומו של יו"ט שני הגיעו במשאית גדולה לכודאפעסט, שהביאו אתם את שאריות המזון והכלים ועוד.

וכמו כן אני מכיר הרבה יהודים כאן שכבר נתעלו ונתחזקו בשמירת המצות, ושמורים שבת ויו"ט כדת, אמנם בנסעם לארץ ישראל הם מתקשים מאד לשמור את יו"ט שני, כיון שכל היהודים שומרי המצות שמסביבם 'מחללים' את החג, וזה גורם להם חלישות גדולה, וכיון שהותרה הותרה ח"ו. ומצאתי שדבר זה הפריע אפילו לגדולי עולם, ועאכו"כ לאנשים פשוטים יותר, וכפי שכתב בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ה סי' י): "...הוא מבבל הרגש קדושת יו"ט שני כשהולכים לחוץ (כגון למקוה בבוקר) ורואים החנויות פתוחות והיד כותבת וכו' וכל שארי מלאכות חול (וכאשר שמענו בזה מה שהיה לו לאדמו"ר הגה"ק משינאווע זי"ע בהיותו בירושלים ביו"ט ב' של שבועות וכו' ואכ"מ להארץ)".

#### מקומות ישוב חדשים בא"י האם עושין שני ימים

ויש לצרף לזה גם מחלוקת הראשונים אודות מקומות ישוב חדשים בארץ ישראל.

דלדעת הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה ה"ט-יא) "אין עשיית יו"ט אחד תלויה בקריבת המקום... שמי יאמר לנו שהיו השלוחים יוצאים למקום הזה... רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני... עיר שנתחדשה... עושין שני ימים כמנהג רוב העולם".

אמנם בחידושי הריטב"א (סוכה מג, א ד"ה ופריק) כתב: "שכך היתה תקנת הלל וב"ד שנלך אחר הרוב, וברוב חוצה לארץ לא הוה שלוחין ולא ידעי בקבועא דירחא, ומש"ה עבדינן בכל חוצה לארץ שני ימים כמנהג אבותינו. וברוב ארץ ישראל היו שלוחין מגיעין ויודעין בקבועא דירחא, ועושין יום אחד".

המנהג שנתקבל היום בארץ ישראל הוא כדעת הריטב"א שבכל ארץ ישראל עושין רק יום אחד (ראה גם שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ג סי' כג, שו"ת 'מנחת שלמה' ח"ב סי' מד,

י"ט שני כהלכתו' פי"ח). אמנם שמעתי מהרה"ת ישראל שי' גליצנשטיין, שפעם בהיותו ביחידות אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע העיר הרבי בארוכה שאינו מבין למה לא מחמירים בארץ ישראל גם כדעת הרמב"ם. וכך העיר גם בליל ב' דחג הסוכות תשכ"ב בעת הסעודה (תורת מנחם' חלק נד עמ' 99): "לכאורה היו צריכים לעשות יו"ט שני גם בכל המקומות שבא"י שבהם לא היו מושבות בני"ז בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה (ובמילא לא הגיעו שלוחי בי"ד לשם), שבזה נכללת גם העיר תל אביב!" לפועל היה זה רק הוה-אמינא ולא למעשה, וכפי שהתברר מיד לאחרי היחידות הנ"ל, כשהרמ"ש ז"ל אשכנזי שאל את הרבי האם כדאי לעורר את אנ"ש שיחמירו כדעת הרמב"ם, והרבי דחה זאת ואמר שישאירו את המנהג כמו עכשיו. [אמנם בנוגע לעיר אילת הורה שיעשו יומיים חג, וכך נוהגים אנ"ש חסידי חב"ד הגרים שם].

אמנם בנדו"ד, באם מגיע לחו"ל בן א"י שגר במקום ישוב חדש, אז י"ל שאפילו אם דינו לנהוג כפי מקום שיצא משם, הרי לדעת הרמב"ם גם בא"י עליו לנהוג יו"ט שני. אמנם כל זה אינו שייך כמובן במי שגר בירושלים וכיו"ב.

### תבנא לדינא

על יסוד כל הנ"ל אני נוהג מאז ומעולם לפסוק לבני קהילתינו, שאדם הנוסע ממקום למקום ינהג ביו"ט כפי מנהג מקומו, וכפי הדיעה הראשונה שהביא אדה"ז במהדורה קמא (סי' תצו ס"א), שהוא דעת רבינו חננאל והראב"ן, וכפי שהכריע כן להלכה במהדורה בתרא (סי' א ס"ח). ויש על מי לסמוך.



## שכה לספור ספירת העומר בלילה וספר למחרתו בביה"ש

הרב שלום דובער הלוי וולפא  
ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

א

מי ששכח ח"ו לספור יום אחד, ונזכר בין השמשות וספר, האם יכול להמשיך  
לספור בלילות הבאים בברכה.

הנה בסימן תפט סכ"ה פוסק אדה"ז (כשו"ע שם ס"ח), שמי שמסופק אם ספר  
יום אחד, "יספור בשאר לילות בברכה". וכתב הטעם: "דכיון שיש להסתפק שמא  
ספר בלילה, ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני  
עצמה ואינן תלויות זה בזה, נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה  
וספירה בשאר הלילות".

והטעם משום ספק ספיקא שכתב בזה, מקורו בפר"ח שם ס"ח וז"ל: "ואף על  
גב דמסופק הוא, והו"ל למימר שייספור בלא ברכה דספק ברכות להקל.. מכל מקום  
כבר כתב בתרומת הדשן סימן ל"ז.. דהוה ליה ספק ספיקא, ספק אם דילג או לא,  
ואם תמצי לומר דילג, אפשר שיהיה הלכה כר"י שלא הפסיד הספירה, ולפיכך  
יספור בברכה".

ועד"ז כתב הלח"מ פ"ד דברכות ה"ו, דספק ספיקא בברכות להחמיר. ובלבוש  
סימן יז ס"ב: "טומטום ואנדרוגינוס, ספק זכרים ספק נקבות הן, וספק דאורייתא  
הוא, לכך אולינן בהם לחומרא וחיובים בציצית מספק. וגם באלו, יש אומרים שאין  
מברכין, ויש אומרים שמברכין. ונ"ל דהכי הילכתא שיברכו, דהוי להו כמו ספק  
ספיקא, חדא שמא זכרים הם, ואם תמצא לומר נקבות, שמא קיי"ל כאותם דסבירא  
להו דנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא.. לכך יברכו".

והעיר ע"כ ב"אליה זוטא" שם סק"ד: "בלחם חמודות דף ק"ג [אות א] כתב על  
זה, דאין נראה, דאף על גב דספק ספיקא הוא, מכל מקום לא יצאנו מידי ספק ברכות  
להקל". וכן פסק ה"חיי אדם" כלל ה' ס"ו: "נראה לי, דאפילו יש ספק ספיקא  
להצריך ברכה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל, שמא הלכה דעל בריה  
אפילו פחות מכזית מברכין.. אפילו הכי ספק ברכות להקל". וכדבריו פסק המשנ"ב

סימן רטו סק"כ, והביא בשעה"צ אות כב, שהפרמ"ג בפתיחה להלכות ברכות "גם כן מצדד קצת כן". וב"שדי חמד" מערכת ברכות סימן א' אות יו"ד כתב, שכך נתפשטה ההוראה שלא לברך בספק ספיקא (והאריך לפלפל בזה הרבה בשו"ת "תורת חסד" סימן ז' אות ד', עי"ש).

והנה על אף האמור לעיל, שלגבי ספירת העומר פסק שו"ע אדה"ז דס"ס בברכות להחמיר וכהפר"ח, מ"מ בסימן יז ס"ב פסק, דטומטום ואנדווגינוס חייבים בציצית, "אבל אין צריכין לברך, דספק ברכות להקל", הרי שחלק על הלבוש והלח"מ דפסקו שצריכין לברך.

ובקצוה"ש סימן ז' בדה"ש סק"ג ציין הלכה נוספת שפסק בה אדה"ז כהמחבר והפר"ח. דבהלכות ציצית סימן יח ס"ח כתב, דמברכין על הציצית בין השמשות, והרי ביה"ש הוא ס"ס לגבי ציצית (דספק יום ספק לילה, וספק כסות יום בלילה חייב בציצית). והביא שבסידור פסק אדה"ז שלא יברך אחר השקיעה (וראה "שער הכולל" פט"ז ס"ג).

ובלקו"ש ח"ז ע' 466 בענין ס"ס בספירה כשספק לו אם ספר, כתב שיש לשאול בזה "להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות ג"כ להקל" (ולא לברך). והסיק: "ואף שיש לפלפל בדבריהם, לא מפני פלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע". הרי שהכריע להלכה ולמעשה כדברי שו"ע אדה"ז דסימן תפט, דיש לברך בס"ס (ודלא כסברת בדה"ש, שהאמור בסידור בהלכות ציצית, הוא משנה אחרונה).

## ב

ולכאורה, בנידון דידן של ספירה בין השמשות, יש ג"כ ספק ספיקא, ספק אחד אולי בין השמשות עדיין יום הוא, וכלל לא הפסיד יום אחד. ואפילו את"ל שבין השמשות הוא לילה וכבר הפסיד את ספירת היום, הרי יש כאן ספק שני, אולי ההלכה היא כדעת האומרים שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה, ויש איפוא להחמיר להצריך ברכה בשאר הימים. דמ"ש אם הספק הוא שמא ספר בלילה או לא ספר, דפסק אדה"ז דסופר בברכה, לבין כשהספק הוא אם ספר ביום.

אמנם, ידידי הרב שבתי טייאר שי' ממלבורן הקשה, דאין לדמות ב' הספיקות זה לזה. דבענין הספירה ביום ידועה מחלוקת הראשונים, שלדעת הבה"ג יוצאים יד"ח בדיעבד וסופרים בברכה גם ביום, ולדעת התוס' וכמה מהראשונים אין סופרים

ביום בברכה. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ג פסק, דמי שלא ספר בלילה, יספור ביום בלא ברכה, דחוששין לשיטה שאין בספירת היום קיום מצוה. ואדה"ז בסכ"ג שם כתב, דהשוכח יום אחד, יספור בשאר הימים בלא ברכה. אך ממשיך בסכ"ד: "במה דברים אמורים, כשלא נזכר כל הלילה וכל יום המחרת. אבל אם נזכר למחר ביום וספר בלא ברכה כמו שנתבאר למעלה (בס"ג הנ"ל), יספור בשאר כל הלילות בברכה. שהרי אף לפי הסברא הראשונה (הבה"ג), לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות, שסופר כל המ"ט יום. ואף שי"א שהספירה אינה אלא בלילה, שאף אם שכח לספור בלילה אין צריך לספור ביום, וא"כ אף אם ספר ביום, אין ספירה זו שוה כלום להשלים מספר המ"ט יום. מכל מקום הרי יש אומרים שאף אם לא ספר כלל יום אחד או אפילו ימים הרבה, סופר בשאר הלילות בברכה", עכ"ל.

נמצא איפוא, שגם אם נניח דבין השמשות הוי יום, הרי לכאורה עדיין גם הספירה ביום ודאי, מתרת את המשך הספירה בברכה בימים שלאחרי זה רק מכח ספק ספיקא. ספק אחד אם בדיעבד ספירה ביום חשיבא ספירה, והשני, דאף אם אינה נחשבת לספירה, מ"מ יש אומרים דגם כשהחסיר ספירה אחת, יכול להמשיך לספור בברכה. וא"כ כאשר ספר בין השמשות, הרי גם אם נחשוב זמן זה ליום, ונחשיבו כמי שספר ביום, הרי ספק זה במהותו של בין השמשות, נכנס לתוך הספק ספיקא הקודם (דאפילו אם הסופר ביום ממש ממשיך לברך, מספק ספיקא, מ"מ אפשר שבין השמשות הוא לילה). וזה מטה את כף הספקות בחזרה לכיוון ספק ברכות רגיל, דספקו להקל. ואינו דומה למי ששכח את ספר או לא, דלהצד שאכן ספר, הרי ספר בלילה כמצותו.

ונבהיר הענין באופן יותר מוחשי: כשיש מחלוקת שלא הוכרעה, אם כשלא ספר יום אחד יכול להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, הרי זה כאילו עומדים לפניו שני בתי דינים, האחד מורה לו לברך והשני שלא לברך, ולכן אינו מברך, כי ספק ברכות של 50% לכל צד, דינו להקל ולא לברך. אבל אם יש לו ספק גם במציאות, שמא אכן ברך בלילה, הרי הספק הזה נכנס לתוך הבי"ד שאוסר עליו לברך, וחוצה את כוחם, ולאידך מגדיל את כוחם של המחייבים לברך, והרי יש 75% המורים לו לברך, ורק 25% המורים שלא לברך, ולכן הוי ספק ספיקא בברכות שדינו להחמיר ולברך (לדעת המחבר והפר"ח). אמנם אם יודע שלא ברך בלילה, והספק הוא אולי ברך ביום (כי ברך ביה"ש שהוא ספק יום ספק לילה), הרי הספק הזה כאילו חוצה את המתירים לספור ביום, וכוחם של אלו המתירים ביום כבר אינו 25% הנוספים על ה-50% כנ"ל, אלא רק 12.5%, היינו ביחד 62.5% (כי אולי ביה"ש הוא לילה).

וכבר אין זה דין של ספק ספיקא בברכות. ואף שעדיין יש רוב האומר לברך, אבל מש"כ הפוסקים בענין ספק ספיקא להחמיר הוא רק בספק של 75% המחייבים לברך, ואין לך בו אלא חידושו.

ולכאורה יש להביא ראיה מלשון אדה"ז שם, שדוקא בספק ספר בלילה, סופר בברכה, שאדה"ז מדגיש שם שהוא ספק ספיקא רק אם נסתפק "שמא ספר בלילה", ומשמע דאם יודע ברור שלא ספר בלילה, וספקו הוא שמא ספר ביום, אין כאן דין של ספק ספיקא, כי גם אילו אכן ספר ביום, הרי זה עצמו הוא עדיין ספק ספיקא.

### ג

והשבתי על זה, ובהקדים מה שהקשה בפר"ח שם ס"ז על הדין דהסופר ביום ממשיך לספור בברכה: "דשאני לקמן (בשכח אם ספר) דאיכא ספק ספיקא, אבל הכא כיון דמספקא לן אי מצי לספור ביום או לא, הוה ליה חד ספיקא לשאר יומי, וספק ברכות להקל". כלומר, דכשם שבאותו יום שלא ספר בלילו, אינו סופר ביום בברכה, דחוששין לשיטה שבספירת היום ליכא מצוה, ה"ה דמחמת ספק זה גופא, אין לו לספור בשאר הימים בברכה, דשמא חסר לו יום אחד, ושוב בטלה ממנו מצות הספירה כלל. ולכן פסק הפר"ח, דאף אם ספר ביום, ימשיך לספור בשאר הימים בלי ברכה, "דאי מני שאר ימים בברכה, נמצא דספירת יממא מקרייא ספירה, וכיון דכן אף לאותו יום עצמו יספור בברכה". וצ"ב בשיטת שו"ע אדה"ז, שפסק דבכה"ג ימשיך לספור בברכה.

עוד יש להעיר, דהנה טעם הדבר שמי שספר יום אחד ביום, דסופר בשאר הימים בברכה, לכאורה הוא כנ"ל משום דהו"ל ס"ס (ע"ד שכתב בסכ"ה). דיתכן שספירה ביום נמי חשיבא ספירה, וא"כ לא החסיר מן הספירה כלל, ובודאי שיכול לברך. ואף את"ל דלא חשיבא ספירה וחסיר יום אחד, הלא אכתי יתכן שצריך לברך, דהלא י"א שאף מי שודאי חסיר יום מהספירה, לא בטלה ממנו המצוה בשאר הימים. אך פלא שבשו"ע אדה"ז לא כתב כן, ולא הזכיר בזה דהוי ס"ס, ושינה מלשונו שבסכ"ה.

והביאור בזה הוא, דס"ל לאדה"ז שאכן כאן אין הטעם משום ס"ס, אלא שסופר להלן בברכה בתורת ודאי. וטעמא, שהרי הצד שאין לברך הוא, דלבה"ג כל הספירה היא מצוה אחת, וכשהחסיר יום אחד אינו יכול לספור בשאר הימים, אבל הבה"ג עצמו סובר דהספירה בדיעבד ביום היא ספירה מעליא ובברכה, נמצא שלא חסר לו אפילו יום אחד מהמ"ט, ולכן ממנ"פ סופר בברכה להבה"ג כיון שספר ביום, ולשאר

הראשונים כי אף שאכן החסיר יום אחד, מ"מ אין בכך כדי שתבטל ממנו המצוה בשאר ימים. וזהו שהדגיש: "שהרי אף לפי הסברא הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום". (וראה עד"ז בסימן רעו ס"י: "לפי שאותם המתירים.. הם סוברים כו").

ומתורץ מה שהקשה הפר"ח, למה אין מברכים ביום כשם שמברכים בימים הבאים. כי ביום אי אפשר לברך, דהספירה היא במחלוקת הפוסקים וספק ברכות להקל. אבל בשאר הימים, אף אם לא עשה אתמול מצוה בספרו ביום, אפשר שההלכה היא דכל יום היא מצוה בפ"ע, ויכול להמשיך ולברך.

ועתה נשוב לתחלת דברינו, בדינו של מי שספר רק בביה"ש, דבארנו דחוזר ומברך משום דהו"ל ס"ס, והבאנו הקושיא ע"כ, דהלא כמו"כ יש ספק הפוך להצד שאינו חוזר ומברך, דשמא ספירת היום לא חשיבא ספירה. אך להנ"ל זה אינו. דהואיל שהסוברים דמי שודאי לא ספר יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה (הבה"ג), הם אלו הסוברים דספירת היום חשיבא ספירה, נמצא א"כ, שאין כאן ספק נוסף דשמא ספירת היום אינה ספירה. ולאידך גיסא, אם נסתמך על הדעות שספירת היום אינה ספירה, הרי יש כנגדו שיטה שגם כשחיסר יום אחד יכול להמשיך ולברך. הרי דהצד שלא יברך, הוא רק אם נחשוש לתרתי דסתרי, חדא שמא הלכה כבה"ג דהמחסיר יום אינו מברך בשאר הימים, ושמא ההלכה דלא כבה"ג דספירת היום לא חשיבא ספירה. ובסגנון אחר, דכשעומד אדם זה שספר בין השמשות לפני הדיינים, הרי יש לו ספק ספיקא להחמיר. ספק אחד אם בין השמשות הוא יום או לילה, וספק שני דאפילו הוא לילה שמא הלכה שכל יום היא ספירה בפ"ע. אבל אין לו עוד ספק דאפילו אם הוא יום שמא ספירת היום אינה ספירה (מה שגורע ומכביד על הספק הראשון), כי מאחר שכלל בספק הקודם את הספק שמא כל יום היא ספירה או הכל מצוה אחת כבה"ג, הרי בה"ג מורה לו להמשיך ולברך בודאי אם ביה"ש הוא יום.

ולפ"ז צ"ל, דמה שכתב אדה"ז בסכ"ה במי ששכח אם ספר או לא, שהוא ספק ספיקא רק אם נסתפק "שמא ספר בלילה", אין זה משום דכשיש לו ספק אולי ספר ביום אין זה ס"ס, אלא מפני שבא בהמשך למש"כ לעיל מיניה: "וכל זה בשברי לו שלא ספר בלילה אחד, אבל אם הוא מסופק בדבר, אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה, דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה כו". ואכן הוא הדין אם נסתפק לו שמא ספר ביום.



## ”וקרא זה אל זה”

הרב חיים דוד א. טיפענברון

לונדון, אנגלי'

בשנים אחרונות ראיתי מנהג אצל כו"כ מאנ"ש ה"מדקדקים" במסורת חב"ד, שבענייני קדושה בתפלת שחרית ומנחה, ואומרים "וקרא זה אל זה ואמר" מרכינים ראשם לצד שמאל, ואח"כ לצד ימין ואח"כ באמצע!

הגם שהם המתפללים נוסח אשכנז - העולם'שע - (בעיקר) כך נוהגין, אבל לעולם לא ראיתי כך נוהגים אצל חב"ד.

כאשר חפשתי מקור למנהג זה, עלה לי חרס!

בשו"ע אדה"ז (שכידוע נערך גם לנוסח אשכנז) בסי' קכ"ה סעי' ג' מביא רק דבעת אמירת קק"ק, נוהגין לישא העינים (רמ"א), סגורות (ט"ז), מנענעין גופן ונושאים אותו מן הארץ (טור, בשם ס' היכלות), הרמת גופו ועקביו למעלה אף בברוך וימלוך (של"ה).

ובעטרת זקינים: דדוקא בקדוש הראשון צריך להביט למעלה ולאחר מכן יאמר בהשתחויה.

אם העינים פתוחות או עצומות ראה שם בשו"ע אדה"ז שם: וטוב שתהינה סגורות והוא עפ"י קבלת האריז"ל, ובמשנ"ב (סק"ו) בשם הרבה אחרונים שיהיו פתוחות... (וראה בטור, שהחילוק בין בני אשכנז לבני ספרד, דהם נוהגין ליתן עיניהם למטה ובני אשכנז וצרפת נותנין עיניהם למעלה (וראה שם בפרישה).

אין קול ואין רמז לגבי "וקרא זה אל זה ואמר"! אם בזקופה ובהרמת עינים, או בעינים עצומות או פתוחות, או בהשתחוואה וכו'.

על צד אחר, אני זוכר מכמה זקני החסידים שהיו ידועים כדייקנים במסורת חב"ד כמו החסיד הרב ר' יעקב גורקאוו ע"ה, (שהי' גר מקודם בעיר לונדון), וכן החסיד הרב ר' אהרן יוסף בליניצקי ע"ה (בברינוא) כשהיו עונים קדושת קדוש, היו מרכינים ראשם קודם לצד ימין ואח"כ לצד שמאל, וקדוש הג' באמצע!

וכן פעם שאלתי את הרה"ח ר' שד"ב ראסקין שו"ב ע"ה (מעיר לונדון) שהי' ג"כ ידוע כדייקן במנהגי חב"ד ונוסח התפלה, על זכרונותיו בענין זה אצל זקני החסידים בדורו, ענה לי שכשהי' צעיר לימים התפלל בהמנינים מחתרתיים, במצבים שאי אפשר לדייק ממנו.

וגם פעם שמעתי מהרה"ח ר' מרדכי זאייאנץ שי' מברזיל, שגם נוהג להרכין הראש דוקא באמירת קדוש, שהוא ראה הנהגה זו אצל הרבי לפני הנשיאות<sup>56</sup>.

אחד מהחילוקים בין ב' ההנהגות הוא, שהמתנהגים להרכין דוקא בוקוא"ז, מרכינים מקודם לצד שמאל (כמו בעושה שלום), והמרכינים בקק"ק מרכינים תחילה לצד ימין.

ואולי המרכינים בקק"ק, מתחילים מצד ימין, דקדוש הראשון מכוון נגד קו העבודה שהוא קו שמאל ולכן מול זה הוא צד ימין, כמבואר בכמה מקומות בחסידות, במאמרי אדמו"ר הרשב"ב נ"ע ואדמו"ר הרי"צ נ"ע.

אמנם מביאים בשם האריז"ל דבש"ש קדושות, בקדוש הראשון חסד עולה לחכמה, בקדוש שני, גבורה עולה בבינה, בקדוש שלישי ת"ת עולה בדעת ... ומהאי טעמא יש נוטים בקדוש ראשון לצד ימין כדי שחסד שהוא מדת הימין יתנשא להיות במדרגת חכמה, וכן בקדוש שני לצד שמאל בשביל גבורה ובקדוש שלישי בשביל ת"ת.

ולפי"ז א"כ המנהג הי' צ"ל הפוך, דבק' ראשון צריכים להרכין נגד צד שמאל שהוא מכוון נגד ימין קו החסד, ובק' שני לצד ימין שהוא נגד קו שמאלית – גבורה וכו'.

56) מענין לענין, אם כבר מביאים שמועות וזכרונות, אולי נביא כאן מה ששמעתי פעם ממנו - הרב מרדכי זאייאנץ שי', שכשסיים לימודו ב770 ומחמת דוחק הרחיים שהי' על צוארו עלה לו במחשבתו לעסוק במסחר ולפתוח בי"ח ליצירת "מעילי גשם", ונכנס אצל אדמו"ר הרבי הקודם נ"ע לבקש ברכה, כששמע אדמו"ר את הצעתו, ענה בהתפעלות ובלשון של שאלה: "א פאבריקאנט?! ... אויף דעם האט מען דיר אויפגעהאדעוועט אויף זיין א פאבריקאנט!!!"

אמנם עפ"י הביאור הובא בחסידות<sup>57</sup> דקדוש הראשון הוא נגד קו עבודה שהוא צד שמאל, - א"כ כשמרכיץ לצד ימין הרי זה מכוון לקו השמאל - שהוא קדוש הראשון.

ואולי מקור להם הנוהגין להרכיץ דוקא באמירת קדוש, הוא מה שמביא ה"מגלה עמוקות" (הובא בס' מנהג ישראל תורה) בהשמטות להלכות תפלה, "כשיאמר קדוש א' פניו לדרום [ימין] קדוש ב' פניו לצפון [שמאל] קדוש ג' פניו למזרח וכשיאמר מלא כל הארץ כבודו יכוין להמשיך קדושה מהשי"ת, ברוך כבוד פניו למערב, וכו'.

מהנ"ל, הרכנת הראש באמירת ק"ק מכוון יותר מהרכנת הראש באמירת "וקרא זה אל זה ואמר", ואולי הנהגת כמה מאנ"ש כן כדלעיל בא מהשפעת הסביבה בהם מתפללים, ונעשה "שידוד המערכות"!

וראה כדלעיל ה"התקשרות" גליון תקט"ו.



## ברכת הריח והמנהג לחלק עשבי בשמים בחג השבועות

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

ברכת אשר נתן ריח טוב בפירות

כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"א ה"ג) "פרי הראוי לאכילה . . מברך על ריחו בא"י אמ"ה אשר נתן ריח טוב בפירות, ואם נטלו בידו לאכלו בלבד, והריח עולה מאליו אל חוטמו, אינו מברך על ריח זה, הואיל ולא נטלו בידו כדי שיעלה הריח אל חוטמו רק לאכילה לבדה, אלא אם כן נמלך ומגביה הפרי אל חוטמו ליהנות מריחו קודם שיאכלנו, אז מברך תחלה אשר נתן ריח טוב בפירות, ואחר כך ברכת בורא פרי העץ".

(57) ראה בד"ה תניא שבעה דברים תרצ"ז, ובמאמרים הנסמך שם.

ומדברי אדה"ז עולה ג' חידושים:

א) שהנכנס לפרדס והריח ריח הפירות מברך אשר נתן ריח טוב בפירות, וה"נ בפירות המונחים על השולחן, או בחנות, שהרי בתחילה סתם וכתב "פרי הראוי לאכילה . . . מברך על ריחו" משמע שאין חילוק אם נטל הפרי בידו או לא, וממשיך "ואם נטלו בידו לאכלו . . . אינו מברך" דרק אם נטלו בידו על מנת לאכלו הפסיד ברכתו.

הנהגה במשנה ברורה כתב (סי' רטז בבה"ל ד"ה כשנטל) "ודוקא נטלו כדי להריח בו, דבזה נעשה כאילו הפרי עומד להריח, כמש"כ האחרונים בסי' ריז, אבל אם היה מונח לפניו על השולחן, והוא נהנה מהריח ומתכוין להריח, אינו צריך לברך, דהרי הפרי עיקרא אינו עומד לריח אלא לאכילה, כדאיתא בתוס' ושאר רישונים, ודבר דלאו לריחא עבידא אפי' מתכוין להריח אינו מברך כ"ז שלא נטלו בידו כדלקמן בסי' ריז", והיינו שהנכנס לפרדס והריח ריח הפירות אינו מברך כיון דפירות לאו לריחא עבידא, וכתב שכן איתא בתוס' ושאר רישונים, ויל"ע בזה<sup>58</sup>?

ב) שאם נטל הפרי ונתכוין לאכלו שוב אינו מברך על ריחו אפי' אם עכשיו מתכוין להריח בו, אא"כ מגביה הפרי בידו אל חוטמו ע"מ להריח בו.

הנהגה במשנה ברורה כתב (סי' רטז בבה"ל ד"ה או לאוכלו) דלפי דעת הגר"א (שם ס"ב) דבר זה שנוי במחלוקת רישונים, שיטה מקובצת כתב (ברכות דף נג) "אע"ג דמורח באתרוגא מברך שנתן ריח טוב . . . התם כשלוקחו על דעת כן להריח בו, אבל מי שאוכלו והריח בו לא, ואפי' נתכוין אח"כ להריח בו" (והכי דייק גם מלשון רש"י ותוס'), היינו כיון שלקחו ע"ד אכילה לא מהני אח"כ מחשבתו להריח בו, אבל הרא"ש כתב (ברכות פ"ח אות ג') "אבל אם נטלו לאכלו והריח בו, כיון דלא נתכוין להריח, אין צריך לברך עליו", משמע שאם נטלו לאכלו ואח"כ נתכוין להריח בו מברך.

אבל אדה"ז פסק הכי בפשיטות שאם לקחו על דעת אכילה שוב לא מהני אח"כ מחשבתו להריח בו, אא"כ חוזר ומגביה הפרי אל חוטמו ע"מ להריח בו, גם משמע

58) ובלקוטי מהרי"ט (שהוא ביאור) על סדר ברה"נ (פי"א ס"ק ו') הביא דעת המשנה ברורה שצריך להגביל הפרי להריחו דאל"כ אינו מברך, ולא חלי ולא מרגיש, שזהו דלא כדעת אדה"ז, וגם בספר סדר ברה"נ לאדה"ז הוצאה חדשה ומתוקנת (בהוצאת קה"ת תשע"ד, פי"א הע' כד) טעה ולא הבין דברי אדה"ז.

מאדה"ז שרק אם מגביה הפרי אל חוטמו מברך אבל אם יקרב חוטמו אל הפרי לא יברך, ויל"ע בזה.

ג) שקודם מברך על ריח הפרי ואח"כ מברך על אכילת הפרי.

והנה הפוסקים פליגי בזה (כדלקמן אות ו') והפרמ"ג (סי' רטז במשבצות ס"ק ו') נתן עצה טובה שמהני לכו"ע, והוא שלא יכוין ליהנות מהריח וא"כ פטור מברכת הריח, ואז יברך קודם על האכילה, ואח"כ יכוין ליהנות מהריח ואז יברך על הריח, וצ"ע למה לא נעשה כעצת הפרמ"ג?

### פירות לריחא עבידא או לא

ב. ונ"ל דאיתא בגמ' (ברכות דף מג ע"ב) "אמר מר זוטרא האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות", ובתוס' כתב (ד"ה האי) "ודוקא כשמריח בהם, אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה"<sup>59</sup>.

ומשמע (כשיטת אדה"ז) שרק אם נטלו בידו על מנת לאכול הפסיד ברכתו, אבל בסתם כמו הנכנס לפרדס וכיו"ב והריח ריח הפירות צריך לברך.

אבל הרא"ש כתב (ברכות פ"ח אות ג') "א"ר הונא בשמים של בית הכסא . . . אין מברכין עליו מאי טעמא כל מידי דלאו לריחא עביד לא מברכין עליה (דף נג ע"א), הא דאמרינן לעיל (דף מג ע"ב) האי מאן דארח אתרוגא או בחבושא מברך ברוך שנתן ריח טוב בפירות, מייירי כגון שלקחו להריח בו, או לאוכלו ולהריח בו, אבל אם נטלו לאכול והריח בו, כיון דלא נתכוין להריח, אין צריך לברך עליו".

ולכ' מהרא"ש משמע שפירות הם בכלל 'לאו לריחא עבידא' כמו בשמים של בית הכסא, ולכן הקשה למה מברכים על ריח הפירות, ותיריך דבשעה שהאדם נוטל הפרי בידו להריח בו אז נעשה 'לריחא עבידא', וכל זמן שלא נטלו בידו להריח (אלא

59) בגינת ורדים (או"ח כלל א' סי' יח) כתב שדין התוס' הוא מדיוק לשון בגמ' "האי מאן דארח אתרוגא או בחבושא" ולא כמש"כ בגמ' לפנ"ו "האי סמלק . . . הני חלפי דימא . . ." שמע מינא שבפירות אינו מברך אם נטלו לאכול, וצ"ע שהרי לשון זו איתא בהמשך הגמ' (שם) "האי מאן דנפיק בימי ניסן וחזי אילני . . . אומר ברוך שלא חיסר כו'", ועיין בבית מאיר (ריש סי' ריז), ובגר"א (סי' רטז ס"ק ד').

לאכלם) ה"ה 'לאו לריחא עבידא', וא"כ הנכנס לפרדס וכיו"ב והריח ריח הפירות (ולא נטלם בידו להריח) אינו מברך, שהרי סתם פירות הם 'לאו לריחא עבידא'.

ולאידיך י"ל שהרא"ש מסכים לתוס', ורק בקושינו סבר דפירות הם 'לאו ריחא עבידא', ולכן דומים לבשמים של בית הכסא, אבל בתירוצו חידש שהפירות הם 'לריחא עבידא', ורק אם נטלם לאכלם נעשו 'לאו לריחא עבידא' ואינו מברך<sup>60</sup>.

ומסתימת לשון אדה"ז משמע דלכו"ע פירות הם 'לריחא עבידא', חוץ מנוטלו בפירוש רק לאכלו, אכן בטור (ריש סי' רטז) הביא לשון הרא"ש בשם התוס' ומשמע שלא פליגי בזה התוס' והרא"ש.

והנה בשו"ע (סי' רטז ס"ב) כתב "ואם היה פרי ראוי לאכילה מברך הנותן ריח טוב בפירות, והני מילי כשנטלו להריח בו . . אבל אם נטלו לאכלו ולא נתכוון להריח בו . . אינו מברך".

ובטעם הדבר דנטלן לאכול אינו מברך כתב במ"א (שם ס"ק ה') 'דלאו לריחא עבידא', משמע דפירות כל זמן שלא נטלן בידו לריח הרי הם 'לאו לריחא עבידא', וא"כ הנכנס לפרדס והריח ריח הפירות אינו מברך.

וכ"כ בפרמ"ג (במשבצות סי' ריז ס"ק א') "אבל ב"י ומ"א . . דפירות לאו לריחא עבידא, הא עביד לריח אף באין מתכוין כיון דמריח ונהנה מברך, ומיהו כל דלאו לריח עבידא, אף מתכוין להריח, כל שאין נוטלו בידו אין מברך", היינו דפירות הם לאו לריחא ולכן צריך ליטלם בידו לחייבו בברכה, דאם יעלה על הדעת שפירות הם לריחא, אזי היה מברך על הפירות גם בלי נטילה להריח בו.

וכ"כ הבית מאיר (ריש סי' ריז), דהנה במ"א (סי' ריז ס"ק א') פסק שהנכנס לחנותו של בשם מברך אפי' אין כוונתו להריח, והקשה ע"ז הבית מאיר "לפום ריהטא לא משמע הכי מהרא"ש [הנ"ל] . . נשמע מינה דאילו נתכוין להריח בו אף שהאתרוג חשוב לאו לריחא עבידא היה חייב לברך, וכן כתב המ"א עצמו (סי' רטז ס"ק ה') דלאו לריחא עבידא ומ"מ כשנוטלו להריח בו חייב לברך, ומשמע מפני

60) ובאמת בלשון הרא"ש יש סתירה בין רישא לסיפא, כי מדיוקא דרישא משמע שרק אם נטלו להריח בו מברך, אבל בפרדס אינו מברך, אבל מדיוקא דסיפא משמע שרק אם נטלו לאכלו אינו מברך אבל בפרדס מברך, ולמש"כ בפנים ניחא, דדיוקא דסיפא עיקר.

הכונה (להריח), אך כי דייקנין יפה כתב, דהא חזינן דסתמו כל הפוסקים ואף הרא"ש בבשמים של בית הכסא ושל מתים דאין מברכין, ומשמע ברור אפילו אחד עומד ומכוין להריח נמי אינו מברך. . להכי פירש שנטלו כדי להריח או לאכלו ולהריח נמצא הונח שם מבן אדם במקום שמביאו אליו והוי לריחא עבידי, אבל נטלו לאכלו והריח בו כיון שלא נתכוין להריח נמצא לא חשיבא נטילה זו עביד לריחא שהרי לא הובא למקום זה כדי להריח בו, אבל חנותו של בשם כיון שהונח שם מבן אדם כדי להריח בו בני אדם שוב כל מי שמריח בו אפילו ממילא חייב לברך. . ודין המ"א נכון דאפי' במכוין (להריח) כל שלא הונח שם להריח נשמע מבשמים של מתים ובית הכסא דאין לברך, וא"כ הנכנס לבית ששורפין בו קאפע והוא נותן ריח טוב אף שעומד ומכוין להריח אין צריך לברך, אבל אם לוקח גרגרים קאפע שרופים להריח בם ודאי חייב לברך כמו אתרוג".

וכונתו, דפירות הם לאו לריחא עבידא, ומזה שמברך עליו כשנטלו להריח משמע שהכול תלוי בכונת המריח, וקשה על מ"א שס"ל שהנכנס לחנותו של בשם מברך אפי' אין כונתו להריח, ולזה תירץ, דבשעה שנטלו בידו להריח אז נשתנה החפצא של הפירות ונעשו לריחא עבידא, (וקפה הוא פרי לכן המריח בקפה אינו מברך עד שלוקח הגרגרים בידו שבמעשה זו נעשה הקפה לריחא עבידא), וגם בחנות כונת המוכר שהקונים יריחו ויקנו הבשמים (ברכות נג ע"א), א"כ בשעה שמניח הבשמים בחנות נעשו לריחא עבידא.

ועד"ז משמע בב"ח (ריש סי' ריז) "הכא כיון שהבשם נתכוין שיריחו בהם הנכנסים כי היכא דניתו וניזבנו מיניה, הוה לי' נעשה להריח וכל המריח חייב לברך, אבל אם אכלו ולא נתכוין להריח בו דלא נעשה להריח משום אדם בעולם, היינו לאו לריחא עבידא", משמע שהפירות צריך ליעשות להריח על ידי שום אדם בעולם, ואם לאו הרי הם לאו לריחא.

ומעתה מובן דעת המשנה ברורה "הפרי עיקרא אינו עומד לריח אלא לאכילה", היינו שהפרי הוא לאו לריחא, ורק בנטלו כדי להריח בו נעשה לריחא, ולכן פסק שהנכנס לפרדס והריח אינו מברך שהרי פירות הם לאו לריחא.

#### מעשה מוציא מידי מעשה ואין מחשבה מוציא מידי מעשה

ג. אבל אדה"ז כתב (שם ה"ח) "פירות העומדים לאכילה. . אף על פי שעיקרם לאכילה, מ"מ רגילות הוא גם כן להריח מהם בשעת אכילה, ולכן נקראים גם כן

עומדים לריח", היינו שהפירות הם לריחא, וא"כ הנכנס לפרדס וכיו"ב והריח ריח הפירות מברך<sup>61</sup>.

ועפ"י י"ל המשך דברי אדה"ז (שם ה"י) "בשמים העומדים להריח בהם, אם הם מונחים . . בחדר להצניעם ולשמרם הרי הנכנס לשם ומריח אינו מברך, ואפי' נכנס כדי להריח בהם . . ואפי' המונחים בחדר להצניעם שם, אם נטלו בידו והגביהם ממקומם להקריבם אל חטמו להריח בהם צריך לברך, מאחר שהם בעצמן עומדים להריח, רק שבמקום זה שמונחים עתה אינם מונחים לריח . . ומטעם זה הנוטל פרי בידו לאכלו בלבד, ואח"כ נמלך ומגביה הפרי בידו אל חוטמו להריח בו צריך לברך כמו שנתבאר לעיל, לפי ששינה מקומו הראשון שהיה שם הפרי שלא להריח שהוא ידו", היינו שהפירות והבשמים הם לריחא עבידא, ורק בנטלן בידו ע"מ שלא להריח בהם נעשו לאו לריחא עבידא והפסיד הברכה<sup>62</sup>.

ובביאור הדבר נ"ל, מעשה מוציא מידי מעשה ואין מחשבה מוציא מידי מעשה (ראה משנה כלים פכ"ה מ"ט, גמ' סוכה דף יד ע"א, קידושין דף נט ע"ב ועוד), וה"נ כיון שהוא עשה מעשה המוכיח שפרי זה הוא לאכילה, אינו יוצא מכלל הזה ע"י שיחשוב שרוצה להריח בו, כ"א ע"י שינו מעשה שהגביה הפרי אל חוטמו, ועד"ז בבושם אם עשה מעשה והצניעם, צריך לעשות מעשה לבטל מעשה הראשון, והוא ע"י שמגביה הבושם בידו להריחו.

הנהגה בבדי השולחן (סי' סב ס"ק חי) כתב גן שאצל הבית הנוטע שושנים שמעלים ריח טוב שנזרעו לכתחילה כדי ליהנות מריחם, הוי כהונחו שמה לריח

61) ועיין בשיירי כנה"ג (סי' שלו ס"ט) בדין חשש תלישה בשבת (עיין שוע"ר סי' שלו סט"ז), "נשאלתי הנכנס בשבת בגינה ופרדס שיש שם פרחים ורדים ואתרוגים שמריחים . . ודאי דצריך לברך, דכיון שאינו הולך אצלו להריח ליכא למיחש שלא יתלוש . . עכ"פ יצא לן דס"ל שפירות לריחא עבידא ולכן מברך עליהם גם בפרדס, וכדעת אדה"ז.

62) עפ"י מבואר התוס' (דף מג ע"א ד"ה ועל) "תנא הדס וכל דדמי ליה, כלומר שעיקרו לריח, לאפוקי תפוחים ותבוסים שאין עיקרן לריח אלא לאכול", וצ"ע למה דוקא לאפוקי תפוחים? ועיין מש"כ הגר"א (סי' רטו ס"ק ד') בביאור דברי התוס', ונתקשו בזה הדמשק אליעזר והמשנה ברורה (בבה"ל ד"ה או לאוכלו), ולפמש"כ אדה"ז ניחא, דכוונת התוס' להשמיענו שאם עיקר נטיעת האילן הוא לריח מברכין עליו עצי בשמים, אבל אם עיקר נטיעתו לאכילה מברכין עליו אשר נתן ריח טוב בפירות.



והנכנס בגן ומריח צריך לברך, אבל גנים הרחוקים שזורעים שמה הבשמים ואח"כ תולשים אותם ומוכרים אותם בשוק הוי כלא הונחו שם לריח ואין לברך על הריח העולה מהם, ולמד זה מדין בשמים המונחים בחדר להצניעם ולשמרם שאינו מברך על ריחם.

וצ"ע מהיכי תיתי, הרי בבושם עשה מעשה והצניעם והפסיד הברכה, דעכשיו אינם לריח, אבל פרחים ושושנים במקום גידולם ודאי נורעו על דעת שיתנו ריחם, ואפי' פירות שנורעו על דעת האכילה כתב אדה"ז שמ"מ נורעו גם על דעת הריח, אכן פירות ופרחים שהונחו בחדר להצניעם ולשמרם אין לברך על ריחם.

ונ"ל שעפ"י שיטת אדה"ז ייתישבו כמה דברים שנתחבטו בו הפוסקים, כדלקמן.

#### בשמים דלאו לריחא עבידא ובשמים להעביר ריח רע

ד. והנה להבית מאיר דין בשמים של בית הכסא ופירות (ובשמים של חנות) שוין, אם נטלן בידו על מנת להריח בהם מברך ואם לאו אינו מברך, אבל הפרמ"ג כתב (סי' ריז במשבצות סס"ק א') "בשמים של מתים ובית הכסא וכדומה אם נוטלן בידו ומכוין להריח בהם, נראה דאין מברך, דנעשה בפירוש רק להעביר הוזהמא ולא להריח בהם".

דהיינו שהפרמ"ג מחלק בין בשמים דלאו לריחא עבידא ובשמים להעביר ריח רע, דבשמים דלאו לריחא עבידא אם נוטלו בידו להריח בו נעשה מעתה לריחא ומברך, אבל בשמים להעביר ריח רע לא מהני ליטלו בידו.

ולכ' אם נטלו בידו ע"מ שלא יהיה עוד בבית הכסא כ"א לריח טוב מברך עליו, (ולכ' לא שייך לומר שהוקצו או נמאסו מברכה), אלא דפרמ"ג מיירי שרוצה להשאירו בבית הכסא להעביר ריח רע, אלא שעכשיו רוצה ליהנות מריחו, ובוה פסק שאינו מברך, ואפי' נטלן בידו להריח לא מהני.

והנה בפרמ"ג הקשה ע"ז, בגמ' איתא (דף נג ע"א) "אמר ר' הונא בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הוזהמא אין מברכין עליו, למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה, מיתבי הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח . מברך . . והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך, אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונובון מיניה", ומשמע דבית הכסא וחנות דין אחד להם, דאל"כ מהו קושיית הגמ', נימא דבית הכסא גרע טפי דאתי להעביר ריח רע, מש"כ

בחנות דלאו לריחא עבידא, ש"מ דגם בשמים של בית הכסא אם ניטלו לריח מברך עליהם.

וי"ל ובהקדים דבמשנה תנן דאין לברך על בשמים של מתים ומפרש טעמא בגמ' (דף נג ע"א) משום "דבשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי" (להעביר סרחונו של מת עבידי ולא להריח, רש"י), ולמה לא הקשו על זה מהברייתא, וצ"ל דאכן בשמים של מתים גרע טפי ועל זה לא קשיא, וגם מבשמים של בית הכסא לא קשיא, ורק על דין השני של ר' הונא - דשמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו - קשיא.

דהנה רש"י (שם ד"ה ושמן) פירש דשמן העשוי להעביר את הזוהמא היינו "שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידיים מזוהמות והוא מבושם בבשמים, אין מברכין עליו, בורא עצי בשמים אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא, והא דאמר כביצד מברכין (דף מג ע"א) האי משחא כבישה וטחינה מברכין עליו בורא עצי בשמים, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח" (ועיין בתוס' דף מג ע"ב ד"ה שמן), היינו דמייירי משמן העשוי לריח טוב, ומ"מ כיון דעכשיו הובא לסוך ידיו להעביר הזוהמת האוכלין ולא להריח אינו מברך עליו<sup>63</sup>, ועל זה הקשה הגמ' מחנותו של בשם שהבשמים הם עכשיו למכור ולא להריח ומ"מ מברך עליו, ומשני שגם בחנות הבשמים הם לריח טוב "כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה"<sup>64</sup>.

והנה כתב אדה"ז בה"ח "אין מברכין על ריח הטוב אלא אם כן נעשה להריח בו . ואין צריך לומר מוגמר שמגמרין בבית להעביר ממנו ריח רע . . אין מברכין עליהם כלל אף אם בא להריח בהם שלא בבית הכסא, הואיל ואין עומדים להריח בהם להנות מריחם רק להעביר ריח רע בלבד, ולכן י"א שהמריח באתרוג של מצוה אין

63) ולא להעביר ריח רע כדעת הטור (סי' ריז) והרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ח), עיין ב"ח סי' ריז ס"ק ב'.

64) ויש להביא רא' לזה, הטור בהל' ברכות (סי' ריז) כתב "אין מברכין על בשמים של מתים, ושל בית הכסא, ושמן העשוי להעביר את הזוהמא", אבל בהל' שבת (סי' רצו) כתב "אין מברכין על בשמים של בית הכסא ושל מתים", ולא הזכיר שמן העשוי להעביר את הזוהמא, וי"ל דשמן אם מביאו בידו להבדלה מברך עליו, דמעכשיו עשוי להריח בו, אבל בשמים של בית הכסא ושל מתים אפי' אם מביאו בידו להבדלה אינו מברך עליו, שהרי גרע טפי, דנעשו להעביר ריח רע.

מברך עליו כל שבעת ימי החג אף על פי שמותר להריח בו אינו עומד להריח בו . . .

ומשמע שבשמים של בית הכסא שבאו 'להעביר ריח רע' לא מהני שיטלם ע"מ להריח בהם, ואפילו דבר שהוא 'לאו לריחא עבידא' לא יועיל כלל ליטלו ע"מ להריח, שהרי אתרוג של מצוה הוא לאו לריחא עבידא ואפי' שלא בשעת מצותו לא יועיל ליטלו בידו ע"מ להריח בו (כדלקמן אות ה').

[וזהו יותר חידוש מהפרמ"ג, שהרי לפרמ"ג פירות הם לאו לריחא אבל אם נטלן בידו ע"מ להריח בהם נעשו לריחא עבידא, אבל לפי אדה"ז גם בלאו לריחא עבידא (כאתרוג של מצוה) לא מהני שיטלנו בידו להריח בו, וס"ל שבאמת הרי פירות (ואתרוג כל השנה) הם לריחא עבידא].

והנה בפרמ"ג (במשבצות סי' ריו ס"ק ב') הביא מהט"ז (ס"ק ב') דאין מברכין על הכלי שדוכין בו בשמים, דהגם שנקלט הריח בדופני הכלי, מ"מ כיון דריח זו הוא לאו לריחא עבידא אין מברכין עליו, והקשה דלכ' למה לא מהני נטילת הכלי בידו ע"מ להריח בו כמו שמהני נטילת פרי, נשאר בצ"ע, ולפי אדה"ז לא קשיא מידי, דכל שהוא לאו לריחא עבידא לא מהני בי' נטילה לשם ריח, אמנם פירות הם לריחא עבידא.

### אתרוג של מצוה ואתרוג של כל השנה

ה. עפ"י"ז יובן שיטת אדה"ז לענין ריח האתרוג, כתב (שם ה"ח) "י"א שהמריח באתרוג של מצוה אין מברך עליו כל שבעת ימי החג, אף על פי שמותר להריח בו אינו עומד להריח בו, אלא ליטלו לשם מצוה, ואינו דומה לאתרוג של כל השנה ושאר פירות העומדים לאכילה, שאף על פי שעיקרם לאכילה, מ"מ רגילות הוא גם כן להריח מהם בשעת אכילה, ולכך נקראים גם כן עומדים לריח, וי"א שגם בשבעת ימי החג מאחר שמותר להריח בו נקרא גם כן עומד לריח כמו בשאר ימות השנה, ולכן טוב למנוע מלהריח בו כל החג להנצל מספק ברכה", היינו דלכו"ע יכול להריח באתרוג אבל פליגי בברכה, ולכן טוב שלא להריח בו שלא ליכנס בספק ברכה.

נמצא דלדעת אדה"ז א) " טוב למנוע מלהריח בו כל החג" היינו שאין להריח בהאתרוג אפי' שלא בשעת מצותו, ב) "כל שבעת ימי החג" משמע שגם בשבת אין

להריח בהאתרוג, שהרי אין שבעת ימים בלי שבת (כן דייק הפרמ"ג בלשון הט"ז סי' תרנג), ג) כשעבר מצותו – הושענה רבה – יכול להריח באתרוג ולברך עליו.

והנה בשו"ע (סי' רטז סי"ד) הביא מחלוקת זו, אם לברך על ריח אתרוג של מצוה, ובטעם המחמירים כתב הט"ז (ס"ק יד) "לפי שהוא עשוי לאכילה, ולזה הוקצה לו כל שבעה, על כן לאו לריחא קאי, דבשאר ימות השנה קאי לאכילה ולריח אבל בסוכות כיון דלאו לאכילה אלא למצוה בטל ממנו גם מעלת הריח", (בביאור דבריו עיין בביאור הלכה ס"ס רטז), וכתב בפרמ"ג (א"א כא) דלפי הט"ז משמע שאפי' שלא בזמן נטילת אתרוג אינו מברך על ריחו, דכל שבעה נוטל ממנו מעלת האכילה וממילא בטלה ממנו גם מעלת הריח, אבל המ"א (ס"ק כא) כתב "דלאו לריחא עבידא אלא למצוה, מצאתי כתוב בשם רש"ל דוקא בשעת נטילתו לשם מצוה, אבל קודם לכן ואחר כך, מברך".

ובאלי' רבה (סי' רטז ס"ק כב) כתב "כתב סדר ברכות (דף ה' ע"א) . . ולאחר זמן מצוותו בהושענה רבה מותר להריח באתרוג לכל הדעות . . מבואר דכל ימי החג אין מברך עד הושענה רבה אחר זמן מצוותו", היינו דלא כמ"א שמתיר להריח בו לכל הדעות גם בחג שלא בשעת מצותו, וכתב פרמ"ג (במשבצות ס"ק יד) שזהו גם דלא כט"ז שהרי "לט"ז אסור אף בשמיני עצרת כבסי' תרסה דאסור אכילה נוטל ממנו מעלת הריח גם כן, ולמ"א בכל שבעת הימים שלא בשעת נטילתו מותר ומברך, וכמדומה זה טעם שלישי, הואיל ועומד למצותו לא עומד להריח".

היינו דשיטת הא"ר (בשם הסדר ברכות) הוא שיטה שלישית, שאין לברך על ריח האתרוג גם שלא בשעת נטילתו, אבל אחר שנעשה מצותו – בהושענה רבה – מברך, ונראה שאדה"ז סבר כשיטה זו השלישית<sup>65</sup>.

והנה המשנה ברורה הקשה (בבה"ל ד"ה המריח) הרי גם פירות הם לאו לריחא עבידא, ומ"מ אם נוטלו להריח בו אמרינן דמעתי לריחא עבידא, וה"נ באתרוג שלא

65) כתב הצ"צ (בחיידושו דף קצח ע"ד) "ואתרוג של מצוה שלא בשעת נטילתו לצאת בו מברך לדברי הכול, ובשעת נטילתו י"א שלא לברך", והיינו כמ"א שרק בשעת נטילת האתרוג למצוה פליגי, וצ"ע.

בשעת מצותו, למה לא נימא שאם נטלו להריח בו דמענתה הו"ל לריחא עבידא?  
ועיי"ש שנתחבט בזה ונשאר בצ"ע<sup>66</sup>.

אבל לאדה"ז קושי' מעיקרא ליתא, האתרוג בשבעת ימי החג לא מהני ליטלו  
לשם ריח, שהרי בחג האתרוג הוא לאו לריחא עבידא, וזהו כמו בשמים של בית  
הכסא דלא מהני ביה הגבהה, (ולאידיך האתרוג בשאר ימות השנה (והפירות) אין  
צריך ליטלם שהרי הם לריחא עבידא).

איזהו מוקדם לברכה, ברכת האכילה או ברכת ההנאה

ו. הנה בגמ' (ברכות דף מג ע"ב) איתא "ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש  
אומרים . . . מברך על השמן וחוזר ומברך על היין, וב"ה אומרים . . . מברך על היין  
וחוזר ומברך על השמן", וכתב הרשב"א (בחי' דושי' ברכות דף מא ע"א ד"ה וטעמא)  
"סבירא להו לבית הלל דכיון דיין לשתיה ושמן להריח יין חביב ועדיף נמי טובא  
וקפדינן אפי' בהקדמתו, ובית שמאי סברי איפכא דכיון דשמן אינו מחוסר מעשה  
דכיון שהוא מקריבו כנגד חוטמו מיד מריחו ונהנה ממנו ויין מחוסר מעשה . . . הלכך  
שמן חביב ועדיף ואיהו קודם לברכה", ומשמע דפליגי ביש לפניו ברכת האוכלין  
וברכת הריח מהו קודם, והלכה כב"ה שברכת האוכלין לעולם מוקדמים לברכת  
הריח<sup>67</sup>.

וכ"פ מ"א (ריש סי' רטז) "כתב הטור (בס"ס ריב) "הביאו לו יין ושמן טוב להריח  
בו מברך על היין תחלה (עכ"ד) דברכת הנאה קודמת" וכתב פרמ"ג (בפתיחה  
להלכות ברכות אות ח') "ודין קדימה אכילה ושתיה לריח מבואר במ"א . . . ומשמע

66 גם צ"ע דמא"ר (ואדה"ז) משמע שגם בשבת אין להריח באתרוג, וכשיטת הט"ז (סי' תרגג),  
והנה המ"א (שם) חולק עליו וכתב שלכו"ע מותר להריח באתרוג בשבת "דהא עכ"פ עתה לאו  
למצוה עביד", וצ"ע אם מותר להריח באתרוג – בהושענה רבה – אחר שנעשית מצותו למה אסור  
להריח באתרוג בשבת, הרי שבת אינו זמן מצוה, ולמש"כ בפנים ניחא (ועיין בבגדי ישע (סי' תרגג)  
ובביכורי יעקב (שם ס"ק ב')).

67 וי"ל בביאור מחלוקת זו, דריח הוא מקיף ואוכל הוא פנימי, והרי המקיף הוא יותר מהפנימי  
ולכן לא יוכל ליכנס בפנימיות ונשאר במקיף לבד, וב"ש דאולינן בתר בכוח (עיין לקו"ש ח"א ע'  
146, ובלקו"ש ח"ו ע' 69 ואילך) ס"ל שבכוח הרי המקיף (דברכת הריח שהנשמה נהנה ממנו) גובר  
ולכן הוא מוקדם לברכה, ולב"ה דאולינן בתר בפועל ס"ל שחיות פנימי (ברכת האוכל שהגוף נהנה  
ממנו) גובר ולכן הוא מוקדם לברכה.

לאו דווקא יין דברכתו בורא פרי הגפן חשיב שמין שבעה הוא, אלא אפילו שאר משקין הכל קודמין להנאת ריח. אבל בפרישה (סי' ריב בדרישה אות ב') כתב דיין חשוב טפי דברכתו בורא פרי הגפן, ולפ"ז בשאר משקין לא".

וא"כ בפירות שיש בו תרתי ברכת האכילה והריח, להרשב"א ודעמי' צריך לברך קודם בורא פרי העץ, ואח"כ אשר נתן ריח טוב בפירות, דברכת האכילה צ"ל קודם לברכת הריח, אבל לפרישה אין כאן קדימה לברכת אכילה, דרק ברכה חשובה כבורא פרי הגפן קודם לברכת הריח.

ובעולת תמיד (סי' רטז ס"ק ב') פסק (כהרשב"א) דמברך תחלה על אכילת הפרי ואח"כ על ריחו, אבל הא"ר (סי' רטז ס"ק ו') ס"ל שיש לחלק בין יין לפירות (גם להרשב"א). יין ושמן הם שני דברים נפרדים, וברכת האוכל לעולם קודם לברכת הריח, אבל בפירות האכילה והריח הם מאותו פרי, וכיון שריח הפרי מגיע לו קודם לאכילתו כבר נתחייב בברכת הריח קודם האכילה, ולכן צריך לברך על הריח קודם.

והנה הפרמ"ג (סי' רטז במשבצות ס"ק ו') המציא עצה שמהני לדעתו לכו"ע, והוא שלא יכוין ליהנות מהריח וא"כ פטור מברכת הריח, ואז יברך קודם על האכילה, ואח"כ יכוין ליהנות מהריח ואז יברך על הריח, וצ"ע למה לא ניחא לאדה"ז עצת הפרמ"ג.

ולפמ"ש מובן שפיר, לפי הפרמ"ג אינו מברך על הפרי עד שיטלנו בידו להריחו (דפירות לאו לריחא עבידא), א"כ עכשיו שיש מחלוקת איזה ברכה להקדים, מוטב שיטול הפרי על דעת לאכלו לבדו, ואז לכו"ע מברך תחלה על האכילה, אבל לאדה"ז הרי מיד כשנכנס לחדר והריח ריח הפרי חייב לברך על הריח (דפירות לריחא עבידא חוץ מנטלו ע"מ לאכלו ולא להריח בו), א"כ כבר נתחייב לברך על הריח לפני האכילה, ולכן פסק שבפירות צריך להקדים ברכת האכילה לברכת הריח.

### המחלק עשבי בשמים להציבור בבית הכנסת

ז. עפי"ז י"ל שיטת אדה"ז גבי מוכר בשמים או פרחים.

כתב אדה"ז בפ"א ה"ח-י: "כשמונחים בחנות שנמכרים שם, צריך לברך על ריחם כל הנכנס לשם ונהנה מהריח, לפי שבהנחתן שם מתכון המוכר גם שיעלה מהם ריח טוב ויקפצו עליהם קונים, וכן המוכר מברך בפעם הא' שנכנס ונהנה מהריח".

ומקור דין זה הוא בגמ' (ברכות דף נג ע"א) ובטושע"ר (סי' ריו ס"א), אבל שם הלשון "הנכנס לחנותו של בשם . . מברך", ואדה"ז הוסיף בלשונו הזהב וכתב "כל הנכנס", ויל"ע מה בא להשמיענו בזה?

ונ"ל דהנה כתב הפרי מגדים (במשבצות ריש סי' ריו, וכ"כ בבית מאיר ריש סי' ריו) שלפי הט"ז "תרתני בעיני, שיהיו הבשמים עשויין להריח שם, ויכוין להריח, הא לאו הכי אין מברך אף שמריח ונהנה", אבל למ"א כל זמן ש"עביד לריח אף באין מתכוין כיון דמריח ונהנה מברך" (וכ"פ הב"ח וא"ר ריש סי' ריו).

נמצא שפליגי, לפי הט"ז כדי להתחייב בברכת הריח צריך שהבשמים יהיו לריח הן מצד החפצא והן מצד הגברא, היינו שהחפצא נעשה להריח בו, והגברא מתכוין ליהנות מהריח, אבל למ"א אם החפצא נעשה להריח בו חייב לברך, ואפי' אם הגברא אינו מתכוין להריח כלל.

ולכ' נפק"מ לדינא, (א) גבי המוכר, בט"ז מפורש (בס"ק א') שהמוכר עצמו אינו מברך, כי אינו מתכוין להריח רק להרויח ממון, אבל למ"א משמע שהמוכר חייב לברך כיון שהבשמים הונחו שם על מנת שיעלה מהם ריח טוב, (ב) גבי אדם שנודמן לו להריח ריח טוב אבל אין כוונתו להריח, לדוג' הנכנס לחנות בושם לאיזה צורך אבל לא לקנות בשמים, לט"ז א"צ לברך ולמ"א צריך לברך.

ובשו"ע (ס"ז) פסק "היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב אם רוב העיר . . ישראל מברך", וכתב הט"ז (ס"ק ד) דזהו רק אם מתכוין ליהנות מריח הטוב, אבל אם "לא נתכוין ליהנות בריח א"צ לברך וכמ"ש בתחילת הסימן לענין חנות של בושם", וכתב בפרי מגדים (במשבצות ס"ק ד') דלפי המ"א א"צ לדחוק כהט"ז כי גם אם אינו מתכוין להריח צריך לברך.

ונ"ל שאדה"ז פסק כמ"א דדבר העשוי לריח בו מברך עליו אפי' האדם אינו מתכוין להריח, ולכן פסק שגם המוכר מברך, וי"ל דזהו שדייק שכל הנכנס לחנות בושם מברך, דאפי' נכנס לשאר צרכיו ולא להריח צריך לברך, ולשיטתו אזיל (כנ"ל אות ג') שהפירות והבשמים הם לריחא עבידא, ורק בנטלן בידו ע"מ שלא להריח בהם נעשו לאו לריחא עבידא והפסיד הברכה.

והנה בשו"ע (סי' תצ"ד סי"ז) פסק אדה"ז "המחלק עשבי בשמים להציבור בבית הכנסת יזהר שלא לחלק להם מברוך שאמר עד לאחר שמו"ע . . שהרי אין צריך

לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח, אבל אם הריח מגיע לו מאליו, והוא אינו מתכוין אליו, אף שבעל כרחו נהנה ממנו אינו מברך עליו, כמ"ש בסי' רי"ז, והיינו כדעת הט"ז שאין צריך לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח בו, וצ"ע שהרי בסדר ברה"נ פסק כמ"א.

ויש שמיישבים דברי אדה"ז אהדדי:

א. בסדר ברה"נ הוצאה חדשה ומתוקנת (בהוצאת קה"ת תשע"ד, הערה פח) תירץ די"ל שכאן בעצם כניסתו לחנות מראה שהוא מתכוין להריח ולכן צריך לברך, וצ"ע מהיכי תיתי אולי נכנס לשום צורך אחר ולא להריח<sup>68</sup>, וגם הרי הט"ז פסק שהמוכר עצמו אינו מברך כי אינו מתכוין להריח, אבל בסדר ברה"נ פסק שגם המוכר מברך, ומוכח דס"ל שהחיוב לברך הוא גם בלי כוונת המריח<sup>69</sup>.

ב. ידידי הרב ה.ה. שי' כתב (בהעו"ב תת ע' 127) שלענין הפסק בתפלה פסק כט"ז שבלי כוונת המריח א"צ לברך, והוא כדי שלא יצטרך להפסיק באמצע התפילה, וצ"ע דאין לך דבר חמור כמוציא ש"ש לבטלה, ולפי הט"ז אם המוכר נכנס לחנותו למכור סחורתו ומברך בורא מיני בשמים ה"ז ברכה לבטלה, ומ"מ פסק אדה"ז שהמוכר צריך לברך, כ"ש וק"ו לענין הפסק בפסוקי דזמרה שאינו חמור כ"כ, שצריך להפסיק ולברך<sup>70</sup>.

ג. בספר הלכות חג השבועות (קה"ת תשע"ה ע' לח) כתב שאדה"ז פסק כעין שיטת הט"ז בסדר ברה"נ (פי"א ה"ג) "ואם הוא פרי הראוי לאכילה . . נטלו בידו לאכלו בלבד והריח עולה מאליו אל חוטמו אינו מברך על ריח זה, הואיל ולא נטלו

68) עיין בעולת תמיד (סי' ריז ס"ק א') "כשנכנס לשאר צרכים אף שמריח אין חייב לברך כיון שאין כוונתו להריח" והאלי' רבה (ס"ק א') דחאו בשני ידים שהרי מהב"ח ומ"א משמע שאף הנכנס לצרכיו חייב לברך, וכ"ה לשיטת אדה"ז.

69) (ודוחק לומר שס"ל שבאמת צריך כונת המריח אבל המוכר ודאי מכוין להריח, (היינו שחולק על הט"ז במציאות), דא"כ הול"ל שמוכר שאינו מכוין להריח אינו מברך, ומדלא חילק ש"מ שכל מוכר מברך, כי לא איכפת לן כונת המריח.

70) ועיין בשל"ה (ריש מסכת שבועות) "העולם אין נוהרין בחג השבועות כשמחלק השמש בבית הכנסת חלק כחלק לכל איש עשבים המריחים, בשעה שמנגן הש"ץ האל בתעצומות . . דממ"נ עבדי איסורא, אם מברכין ברכת הריח נמצא דהם מפסיקין בדיבור . . במקום שאסור לדבר . . ואם מריחין בלא ברכה זו קשה מהרשאוהנה שנהנין בלא ברכה".



בידו כדי שיעלה הריח אל חוטמו רק לאכילה לבדה, אלא אם כן נמלך ומגביה הפרי אל חוטמו ליהנות", ומשמע שצריך לכוין להריח.

ובאמת לאדה"ז רק אם נטל הפרי בידו לאכילה הפסיד ברכתו, אבל בלאו הכי צריך לברך אפי' אם אינו מתכוין להריח, ואפי' הנכנס לפרדס והגיע אליו ריח הפירות מברך, (כנ"ל אות א-ג), ואדה"ז חולק על הט"ז וס"ל שהמוכר חייב לברך והיינו שגם בלי כונת הגברא נתחייב בברכה.

ונ"ל לדברי אדה"ז אינם צריכים ישוב כלל, שהרי כידוע שבהרבה דברים שינה דעתו מהשו"ע להסידור, וגם כאן שינה דעתו, ונמצא דלפי סדר ברה"נ - משנה האחרונה דאדה"ז - הדין הוא שאם החפצא נעשה לריח חייב לברך, ואפי' אם הגברא אינו רוצה להריח, ונפק"מ גם לדין הפסק בפסוקי דזמרה, שאם נהנה מריח טוב באמצע פסוקי דזמרה, צריך להפסיק ולברך עליו.



## סמיכות תפלת הדרך לברכה ראשונה

**הרב מרדכי דובער ווילהעלם**

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בשו"ע סימן קי' סעיף ו' כתב המחבר "הר"מ מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה".

וע"פ מ"ש בספר האגודה ברכות סימן צט "ואם הוא בחצי היום טוב שישתה יין או שכר<sup>71</sup> או יאכל פירי ויברך לפניו ולאחריו ויסמוך לה זאת התפלה" ובשל"ה "ובאם הולך ביום אז יביא את עצמו לידי חיוב ברכה שיטיל מים וכיוצא בזה ויסמכנה", הוסיף המגן אברהם בס"ק יג "ואם הולך באמצע היום יסמיכה

71 במ"ש "יין או שכר" מציאנו מקור מפורש להסמיך תפלת הדרך לברכת בורא נפשות רבות אע"פ שהיא מסתיימת בברכה בלא שם. וי"ל הביאור בזה ע"פ המובן ממה שפסק אדה"ז ("נהגו") בסימן מז, ה שיש להסמיך ברכה ("הערב נא") למטבע קצר ("על דברי תורה"). וכן ממ"ש בסימן ו, ו "ודי לה בברוך שבתחילת" ודו"ק.

לברכה אחרת כגון שיאכל או ישתה דבר ויברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויאמר אשר יצר".

והעיר על זה<sup>72</sup> בספר אורח נאמן אות כח "דפשיטא אם אין לו לאכול או לשתות כשיעור הצריך ברכה אחרונה וברך רק לפניו ג"כ מקרי ברכה הסמוכה ונקט ברכה אחרונה למצוה מהמובחר . . [ד] לא מקרי האכילה הפסק". (ובהגות מבהמ"ח שם פירש "דבאם אין לו על מה לסמוך . . עכ"פ עדיף דיהי' סמוכה ע"י הפסק מאינה סמוכה כלל").

אבל מדיוק לשון הזהב של אדה"ז שלאחר שהביא מ"ש המגן אברהם "'ואם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר" הוסיף "ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו' י"ל דסבירא לאדה"ז שדוקא מיד אחר ברכה אחרונה (ואשר יצר) הוי סמוך לחברתה משא"כ אחר ברכה ראשונה ו(הפסק) אכילה שלא הוי מיד לאחר הברכה לא נחשב תפלת הדרך סמוך לחברתה.

וי"ל שאפילו עדיפות שיהי' סמוכה ע"י הפסק מאינה סמוכה כלל אין בו דאי סמך סמך ואי לא סמך לא סמך.

ואולי יש לבאר בזה המסופר בנאות דשא עמוד 84 שכשהציעו לכ"ק אדמו"ר לאכול סוכרי' לפני אמירת תפלת הדרך מיאן באמרו "מען דארף נישט". שמשמעות הסיפור הוא שהסוכרי' לא הי' בו כשיעור שיברך לאחריו ברכה אחרונה והציעו שכ"ק אדמו"ר יסמוך תפלת הדרך לברכה ראשונה לאחר הפסק אכילה וע"ז ענה "מען דארף נישט" היות שכבר מפסיקין להאכילה אין ענין להסמיך אליו תפלת הדרך היות דלא הוי מיד.



(72) מצויין בשלחן השלם פרק פ"ח הערה 14 ולכאורה טעות נפל בדבריו עיי"ש ובהמקור.

## ברכת בפה"ג על יין הקידוש ע"י המסובים

הרב לוי יצחק שפרינגער

צור יגאל, ארץ הקודש

כתב מוהרא"ח נאה בספרו קצות השלחן<sup>73</sup>: והמנהג שהמסובין כשטועמין [מיין הקידוש] מברך כ"א בורא פרי הגפן לעצמו, עי' במט"א סי' תרכ"ה סמ"ד באלף למטה. ע"כ.

במטה אפרים שם<sup>74</sup> כותב שהמנהג עתה שהב"ב שטועמין מכוס הקידוש מברכין ברכת היין בפ"ע, ומאריך לבאר שכיון שנהיגין לקדש ולהבדיל מעומד, הנה אף שלענין לצאת ידי חיוב קידוש והבדלה שפיר מיקרי קביעות אף בעמידה, אך לענין ברכת הנהנין, שאין דרך אכו"ש בעמידה – אי"ז קביעות.

וצ"ע במה שמציין מוהרא"ח נאה לדברי המט"א אלו. דאי משום הא, הרי לדידן הנמשכים אחר פסקי רבנו הזקן הו"ל לצאת ברכת בפה"ג מהמקדש, שהרי אדה"ז פוסק בשולחן<sup>75</sup> ש"ביין קידוש והבדלה פוטר א' את חבירו אפי' בעמידה. . שמתוך שהם מצטרפי' יחד לצאת ידי קידוש והבדלה מצטרפים ג"כ לצאת ידי ברכת היין".

אמנם נראה לקיים המנהג מטעם אחר. והוא:

במכ' מיום י"ט תשרי תשי"ז<sup>76</sup> כותב כ"ק אדמו"ר: במה שכותב שראה מנהג אנ"ש דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא את האחרים, נוהגים שאר בני הבית לברך ברכת המוציא כל אחד לעצמו. . אף כי כן הוא שיכולים גם לצאת בברכת המוציא, וכידוע שאפילו בברכת הנהנין מוציא את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל – כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן אפילו בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא. ובפרט כשהעם רב – וכמו בכוס של ברכה בסעודה, התועדות וכיו"ב –

(73) בבדה"ש סע"ט סקי"ט.

(74) אלף למטה סקע"ד.

(75) סרי"ג ס"א.

(76) נדפס באגרות קודש חי"ד ע' כט-ל.

שמפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס על ידי כל השומעים קשה להזהר מהפסק. ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא, ז.א. שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין. ע"כ.

ומסתבר לומר אשר הטעמים הנ"ל לברך כ"א בעצמו המוציא בלחם משנה ובפה"ג בכוס של ברכה – אותם טעמים עצמם מחייבים לנהוג כן גם ביין הקידוש<sup>77</sup>.

[ומ"ש "בברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן אפילו בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו" – פשוט שהכוונה לברכות הקידוש וההבדלה עצמם. ובמכ' לא מיירי כלל בברכת היין].

והנה בשיחת שמוח"ת תשי"ז<sup>78</sup>: מה שאמרת שהכל יצאו ידי חובתם, כוונתי שיצאו ידי חובת קידוש, ולא שיצאו ידי חובת "ברכת בורא פרי הגפן" על היין, כי, כיון שהציבור גדול יתכן הפסק בין שמיעת הברכה לשתיית היין, ולכן יברך כאו"א בעצמו "בורא פרי הגפן" על היין. ע"כ. ומכאן נראה לכאורה, שרק כאשר הציבור גדול יש לנהוג כך.

אבל היות שבמכ' הנ"ל כותב "ובפרט כשהעם רב" – ומלשון זה משמע ברור שהענין בתקפו גם בלאו הכי [ולכאור' אין טעם לחלק בין כש"ב לקידוש, וא"כ גם בקידוש יש לנהוג כן גם כשאין העם רב] – י"ל שבשיחה נקט בהתאם למצב באותו מעמד.



77) ואף שאם הקדים הקידוש לברכת היין צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש לפי שעשה כדברי ב"ש כנגד דברי ב"ה וכל העושה כדברי ב"ש לא יצא י"ח (שו"ע אדה"ז סתע"ג ס"ו),

היינו דוקא במקדש עצמו שהקדים ברכת הקידוש לברכת היין, דע"כ לא אמרינן דלא למיעבד כב"ש אלא היכא דהטעימה היא מצורך הקידוש. אבל ביוצא בשמיעה, כיון שיוצא אף שלא טעם ואין להטעימה שייכות להקידוש – אין בזה משום דעביד כב"ש (תהלה לדוד סרצ"ט סק"ה).

78) נעתק מההנחה שבתורת מנחם חי"ח ע' 96.

## דעת רבינו בסידור מכירת חמץ כשיש חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח (גליון)

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

בגליון א'קכו השיג הרב ש.א.ט. שי' על מה שכתבתי בגליון שלפנ"ז ע"ד מעשה שהי' באברך אחד שקיבל בקבוק של יין שרף יקר מאוד מ"מתחיל ביהדות".

האברך לקח את הבקבוק והציאו מיד לחצירו וזרקו תחת אחד מהאילנות על מנת להאבדו. למעשה הבקבוק לא נזבר והאברך שאלני אחרי הפסח אם מותר לו לקיימו. כנראה כשכתבתי על זה בהגליון שלהערות וביאורים קצרתי ולא הארכתי להסביר טעמי ונימוקי ואיתו הסליחה.

כשכתבתי שהבעל הבית הוא "מתחיל ביהדות" היתה כוונתי לומר שיש לו מטבח כשירה לכל ימות השנה ולפסח וגם מכר חמצו קודם פסח על ידי שלוחו של רבינו. רק משום העם הארצות שלו לא ידע שיין שרף הוא חמץ.

כשכתבתי שהוא "גזל" את חמצו של הגוי לא היתה כוונתי שיש כאן ענין של גזל במושג של הלכה כי אם שהוא לקח דבר שאינו שלו כיון שהיין שרף נמכר קודם פסח להגוי.

במקרה שלנו לקח הבעל הבית היין שרף של הגוי אבל לא התכוון לגזלו או לגנוב מכיון שהוא חשב שהיין שרף שייך לו וא"כ לא הוה בגדר גניבה או גזילה. ואינה דומה להא דכתב רבינו בסי' תמ"ס סעיף יד במי שמכר חמצו לגוי ואחרי זה אינו מניח להגוי ליכנס וליקח מקחו, ששם אמרינן שאחריות החמץ הוא על היהודי. מה שאין כן בנידן דידן לא היה מעשה גניבה או גזילה והבעל הבית שלקח היין שרף אינו עובר עליו על כל יראה ובל יראה ולא שייך כאן איסור של חמץ שעבר עליו הפסח.



# פשוטו של מקרא

## על פני אהרן אביהם - בחייו

הרב שרגא פייוויל רימלער  
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' במדבר (ג, ד) ברש"י ד"ה "על פני אהרן אביהם" כותב "בחייו".

וצ"ל מה היה צריך רש"י לפרש שמה שנאמר "על פני אהרן אביהם" שפירושו "בחייו", דלכאורה איך היינו יכולים לפרש אחרת, וגם בלי פירושו היינו יודעים שמה שנאמר ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם - פירושו "בחייו"?

ובפרט שכבר מצינו פירוש זה לפני כן בסוף פ' נח (יא, כח) ברש"י ד"ה על פני תרח אביו כותב שם "בחייו אביו", ובפ' יתרו (ג, ג) ברש"י ד"ה "על פני" כותב "כל זמן שאני קיים", וכן כאן היינו מפרשים בפשטות "בחייו" ולמה הוכרח רש"י לפרשו!?

וי"ל שכאן היה אפשר לפרשו באופן אחר על דרך הפירושים האחרים שהובאו שם ברש"י שהם א) הפירוש השני ברש"י "על פני תרח אביו", וב) פירושו ב"ותעבור המנחה על פניו" (וישלח לב, כב).

והיינו שהיה מקום לפרש כאן שויכהן קאי על אהרן שהוא עשאו לכהנים או גם לכהנים גדולים כמו שנאמר במ"ד, וזה בא רש"י לשלול שכיחונם לא נעשה ע"י אהרן כ"א ע"פ ציווי ה' למשה.

וגם בא לשלול הפירוש השני ותעבור המנחה על פניו שהיה שרוי בכעס משום מיתת נדב ואביהו, היינו שכיון שכיחונם של נדב ואביהו הוא מה שגרם להם להביא אש זרה ולמות עי"ז, היה מקום לומר שאהרן לא היה מרוצה בכיחונם של אלעזר ואיתמר שע"י זה נעמדו גם הם בסכנה, ובא רש"י לשלול גם פירוש זה לומר שאהרן לא היה מרוצה מכיחונם של אלעזר ואיתמר.

ולכן פירש רש"י שמה שנאמר כאן "על פני אהרן אביהם" הפירוש הוא "בחייו" ולא כשאר הפירושים שכתב במקומות האחרים על מלים אלו כנ"ל.

ומובן הצורך לרש"י לפרש כן כי מזה שכתוב כאן "ויכהן" יכולים לומר שזה קאי על אהרן שהוא שכיחן אותם היינו שהוא – אהרן – עשה אותם לכהנים, והיה זה דומה לפירושו שכתב ב"על פני תרח אביו" שתרחה הביא וגרם למיתתו של הרן, וכמו"כ מובן הצורך לשלול הפירוש האחר שלא היה מרוצה בכיהונם כיון שעיי"ז מתו נדב ואביהו, כי מזה שהכתוב מקשר ומסמיך מיתתם של נדב ואביהו לכיהונם של אלעזר ואיתמר יש מקום לומר ולפרש הסמיכות גם באופן כזה כי זה היה מיישב הסמיכות שביניהם.

ועדיין יש לשאול על הכרחו של רש"י לשלול הפירושים של "על פני" שאינו כמו שפירש בסוף פ' נח "על פני תרח אביו" שהוא גרם למיתתו, והרי גם כאן לכאורה יש לומר כן שאהרן גרם למיתתם של נדב ואביהו לפי פירוש רש"י בפ' שמיני על "הנותרים" (י, יב) שכותב "מן המיתה, מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה על עון העגל, הוא שנאמר ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו (דברים ט, כ) ואין השמדה אלא אלא כילוי בנים" וא"כ י"ל גם כאן לכאורה שאהרן גרם למיתתם של נדב ואביהו?

אבל אינו כן, כי שם כותב רש"י שתרחה קבל על אברם בנו ועיי"ז גרם למיתתו של הרן, היינו שהוא תרחה עשה מעשה שפעל באופן ישר למיתתו, אבל כאן נענש אהרן בגלל עון העגל ועיי"ז העונש שלו מתו בניו אבל לא עשה אהרן שום מעשה שיגרום באופן ישר למיתתם.

והכרחו של רש"י לשלול הפירוש ש"על פניו" בפ' וישלח (לב, כב) שכותב שם רש"י שהיה "שרוי בכעס", ולומר גם כאן ככה לגבי אהרן, שלא היה מרוצה בכיהונם בגלל שעיי"ז נתגלגלה מיתתם של נדב ואביהו, אולי י"ל שא"א לומר כן כי כתוב "וידם אהרן" ופירש"י קיבל שכר על שתיקתו ומה שכר קיבל שנתייחד עמו הדיבור, וידוע שאין השכינה על אדם אלא מתוך שמחה ולא מתוך כעס או צער, וא"כ מוכרח לומר שא"א לפרש "על פני" כאן כמו שפירשו רש"י בוישלח "על פניו".

וע"פ הנ"ל מובן הכרחו של רש"י לפרש "על פני אהרן אביהם" – בחייו.

וכאן רואים הדיוק של פירוש רש"י במלה אחת.



# שונות

## הנותן לשכוי – חכמה או בינה\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

### פלוגתת הבבלי והירושלמי בנוסח ברכת קריאת הגבר

א. בצפנת פענח מהדורא תניינא פט, ד כותב הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בזה"ל "ועיין במאי דפליגי הבבלי עם הירושלמי, דגמרא דילן בברכות דף ס' ע"ב ובר"ה דף כ"ז [ע"א] קרא לקריאת הגבר גדר בינה, ובירושלמי ברכות פ"ט [סוף ה"א] קרי ליה חכמה חכם הרזים.

ומשום דזה ידוע דחכמה הוא עצם הדבר ובינה הוא התחלקות לפרטים לטעמים ולסברות, עיין בירושלמי פ"ט דסוטה [הט"ז] משמת רבי יוסי פסקה הבינה, וזה רבי יוסי נימוקו עמו, עיין רש"י עירובין דף נ"א [ע"א], ועיין מנחות דף כ"א [ע"א] גבי מלח טעם כבינה עיין שם בתוספות, ועיין בירושלמי פ"ד דתענית [ה"ב] דרבי יוסי היה מבני יונדב בן רכב עיין שם בני שותי מים, עיין במכילתא פרשת יתרו [מסכתא דעמלק פרשה ב], וזה סברא חילוק הדבר.

ולפי מה שכתבתי לעיל גבי קריאת הגבר יש ב' גדרים, א' אילת השחר והב' עמוד השחר, ואילת הזמן המעורב ביום ובלילה בערך הרכבה מזגית, ועמוד השחר הוא המחלק בין יום ולילה" עיי"ש.

ב. וכוונתו מבוארת בזה"ל 79, דהנה מצינו שנחלקו הבבלי והירושלמי בנוסח הברכה שאנו מברכים בבוקר על קריאת הגבר, דהיינו על הבחנת התרנגול בין יום

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

79) אגב אורחא יש להעיר כי בהגדה של פסח 'צפנת פענח' (בני ברק, תשס"ח) על הקטע 'ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים וכו'' הביאו העורכים מדברי הגאון ז"ל בצפנת פענח מהדורא תניינא שם הנ"ל בפנים בביאור החילוק שבין "חכמה" (עצם הדבר) ל"בינה" (התחלקות לפרטים), ופיענחו העורכים שם ככוונת הגאון ז"ל דנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר ההבחנה שבין יום ללילה, אם כפי שהוא מצד בחינת "חכמה" או מצד בחינת "בינה".



ללילה, דבבלי ברכות שם איתא "כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", והוא ע"פ לשון הכתוב באיוב לח, לו "מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה".

וכן מבואר עד"ז גם בר"ה שם "אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייתא היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי וכו' אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא ריב"ל מאי קרא (איוב שם) מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול".

ותוכן דבריהם בזה, הדנה ביסוד החילוק וההבחנה שבין יום ללילה יש לומר דחלוק כפי שהוא מצד בחינת החכמה לכפי שהוא מצד בחינת הבינה, דבמדריגת החכמה עיקר ההבחנה בין יום ללילה הוא על "עצם הדבר", דהיינו על עצם החילוק שבין נקודת היום לנקודת הלילה, משא"כ כפי שהוא מצד בחינת הבינה הרי נכלל בזה גם ההבנה לפרטי פרטים לעומק ולרוחב וכו', ובנידון דין – דההבחנה שבין פרטי היום לפרטי הלילה.

וזהו אפוא יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בענין נוסח הברכה שעל קריאת הגבר, דלהירושלמי יש לברך "ברוך חכם הרוים" [על יסוד הך רישא דקרא "מי שת בטוחות חכמה וגו'"], שכן לדעתו ס"ל שמברכים אנו להקב"ה על שנתן לתרנגול את כוח ה"חכמה" להבחין את "עצם הדבר", כלומר עצם החילוק שבין נקודת הלילה להיום.

משא"כ להבבלי יש לברך "הנותן לשכוי בינה" [על יסוד הך סיפא דקרא "או מי נתן לשכוי בינה"], שכן לדעת הבבלי אנו מברכים על שנתן הקב"ה לשכוי את כוח ה"בינה" להבחין ולהבחין בפרטי החילוקים שבין הלילה להיום לעומק ולרוחב, עיי"ש בדבריהם.

והנה גם אם בסברא שפיר יש מקום לתוכן דבריהם, וגם לפי מהלך זה שפיר יש להעיר [כדלהלן בפנים] דאולי בזה הבבלי והירושלמי לשיטתייהו במהות מדריגתם בספירות ע"ד הסוד, דהירושלמי שורשו מספירת ה"חכמה" משא"כ הבבלי שורשו מספירה ה"בינה" [וכדלהלן בפנים בזה], מ"מ הנה לאחר העיון נראה שאין פירושה הנ"ל מונח בלשון הגאון ז"ל כלל ולא לזה נתכוון בדבריו, וכמוכן לכל המעיין היטב בדברי הגאון ז"ל שלא הביא רמזו להך חילוק הנ"ל כלל ועיקר.

אלא פיענוח כוונת הגאון ז"ל נראה ברור ומבורר מתוך כללות והמשך דבריו שם להדיא, והיינו דפליגי הבבלי והירושלמי ביסוד הברכה שעל קריאת הגבר אם קאי הברכה על הזמן של "אילת השחר" [זמן המעורב מיום ולילה] או דקאי על הזמן של "עמוד השחר" [זמן המחלק בין יום ללילה], והדברים עולים בקנה אחד עם יסוד החילוק שבין גדר "חכמה" [עצם הדבר] לגדר "בינה" [התחלקות לפרטים], ואולי בזה הבבלי והירושלמי לשיטתייהו במהות מדריגתם, וכפי שיתבאר להלן בפנים בארוכה.

[ומדי דברי בו יש להעיר עוד על פיענוחי עורכי הגדה של פסח 'צפנת פענח' הנ"ל, כי על אף העבודה הנפלאה בליקוט וסידור דברי הגאון ז"ל מתוך כתביו וספריו הרבים דבר דבר על מקומו, הנה לאחר העיון במקור הדברים נראה כי באיזהו מקומן לא ירדו העורכים הנ"ל לסוף דעתו של הגאון ז"ל, ועוד חזון למועד בע"ה להעיר בשאר דבריהם בכל זה, ואכ"מ].

אמנם בירושלמי שם איתא "קרא הגבר אומר ברוך חכם הרזים, מי שת בטוחות חכמה וגומר".

ומפרש הגאון ז"ל דנחלקו הבבלי והירושלמי בנוסח הברכה שעל קריאת הגבר, דהבבלי ס"ל דיש לברך "הנותן לשכוי בינה", משא"כ הירושלמי ס"ל דיש לברך "ברוך חכם הרזים", והיינו דהבבלי "קרא לקריאת הגבר גדר בינה", משא"כ הירושלמי "קרי ליה חכמה".

### "אילת השחר" או "עמוד השחר"

ג. ומבאר הגאון ז"ל יסוד פלוגתתם בזה, דהנה ידוע המבואר בדא"ח בכ"מ ביסוד החילוק שבין בחינת "חכמה" לבחינת "בינה", דחכמה היינו עצם ההברקה ונקודת הענין שאינה מתחלקת לחלקים ולפרטים נפרדים, משא"כ בינה היינו בחינת התחלקות הדבר לפרטי פרטים לעומק ולרוחב וכו', ובלשון הגאון ז"ל "דחכמה הוא עצם הדבר ובינה הוא התחלקות לפרטים לטעמים ולסברות", וכמבואר כל זה בכ"מ בדא"ח בארוכה<sup>80</sup>.

80) ולהעיר ממכתב קדשו של רבינו (יצא לאור בקונטרס שע"י 'ועד הנחות בלה"ק', ב' אדר ה'תשע"ב, והוא תדפיס מכרכי 'אגרות קודש' מילואים מהשנים תרפ"ה-תשל"ה שמכינים עתה לדפוס) בדבר הייחודיות והמעלות המיוחדות שבתורתו של הגאון הרוגצ'ובי ז"ל ש"ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה דתורה והפנימיות דתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד בפועל, כמובא בכ"מ בספרו ובשו"ת שלו".

וממשיך רבינו ומעורר "לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק ההלכה שבתורה, שהרי ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגצובי ועאכו"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלואו ובאופן גלוי באורייתא אשר אסתכל באורייתא וברא עלמא".

והרי המבואר בפנים הוא דוגמא אחת נוספת מני רבות מהתאמת מושג שנתבאר במשנת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל [גדר בחינת חכמה ובינה – "דחכמה הוא עצם הדבר ובינה הוא התחלקות לפרטים לטעמים ולסברות"] להמבואר בזה בדא"ח ובתורת הסוד וכמוש"נ.

[וראה עוד להלן בפנים מה שכתבנו להעיר עוד דביאור הגאון ז"ל בכל זה מתאים לסוד מהותם ומדריגתם דהבבלי והירושלמי בספירות העליונות כפי שנתבאר בתורת הסוד והחסידות יעוי"ש].

ולהעיר בכל זה גם ממאמר הרה"ח ר"י מונדשיין ע"ה 'פענח רוא – לדמותו החסידית של הרוואטשובי' (נדפס בספרו 'מגדל עז' עמ' פח-צט), בדבר מקבילות ומקורות למושגים ומנחים רבים במשנתו של הרוגצ'ובי ז"ל שמציינו ענינם מבואר בהרחבה בתורת חסידות חב"ד עיי"ש, ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעה"י, ותן לחכם ויחכם עוד.

והנה שני גדרים בהזמן דקריאת הגבר, הא' "אילת השחר" והב' "עמוד השחר", ויסוד החילוק ביניהם הוא דהזמן דאילת השחר הוא גדר של זמן המעורב מן היום ומן הלילה ב"הרכבה מזגית", והיינו שחלקי ומהויות דהיום ודהלילה נעלמו, ובמקומם נתהווה מציאות של זמן חדשה, "אילת השחר", הכוללת בה את שתי המהויות דהיום והלילה בנקודה אחת.

משא"כ הזמן דעמוד השחר קאי על נקודה של זמן המחלקת בין גדרי היום והלילה, והיינו שבזמן זה שני הגדרים והמהויות דהיום והלילה שוכנים זה לצד זה, כעין "הרכבה שכונית", ואותה נקודה של זמן "עמוד השחר" היא המחלקת ביניהם, דמהות היום היא אחד ומהות הלילה היא מצד שני, גדר "בינה".

[ושני זמנים אלו מתאימים ומקבילים לשני גדרי הזמן בכלל שנתבארו במשנת הגאון ז"ל בכ"מ, ובלשונו שם פט, ג "גבי גדר זמן דיש זמן שהוא נקודה ויש זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה", והאריך הגאון ז"ל בזה בכו"כ מקומות, יעויין ב'מפענח צפונות' פרק ג וב'צפונות הרוגצ'ובי' להר"מ גרוסברג מאמר 'מושגי הזמן' וש"נ].

#### גדרי "חכמה" ו"בינה" – נקודה אחת והתחלקות פרטים

ד. והנה שני גדרי זמנים אלו ד"אילת השחר" ו"עמוד השחר" הרי עולים בקנה אחד עם שתי הבחינות ד"חכמה" ו"בינה", דאילת השחר הוא גדר "חכמה" ועמוד השחר הוא גדר "בינה", שכן בזה חלוק בחינת חכמה מבחינת הבינה, דחכמה היא בחינת "נקודה אחת" שאינה מתחלקת לחלקים לפרטים ולסברות, "הרכבה מזגית", משא"כ בינה שעניינה התחלקות לפרטים לטעמים ולסברות, מעין "הרכבה שכונית".

וזהו דהזמן דאילת השחר מקביל ומתאים לבחינת החכמה, שכן גם גדר זמן זה – אינו בחינת זמן המחלקת בין מהות היום והלילה [גדר התחלקות פרטים], אלא – הוא המאחד אותם בהרכבה מזגית ל"נקודה אחת", משא"כ הזמן דעמוד השחר מקביל ומתאים לבחינת הבינה, שכן גדר זמן זה – אינו בחינת זמן המאחדת לאחדים המהויות דהיום ודהלילה [גדר נקודה אחת], אלא – הוא המחלק בין היום והלילה, זה מצד זה וזה מצד אחר.

ה. וזהו יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בגדר נוסח הברכה, דהירושלמי ס"ל שאנו מברכים על שנתן הקב"ה לתרנגול את בחינת ה"חכמה" לדעת להבחין את הך זמן דאילת השחר המאחד בתוכו גדרי הזמן דהיום והלילה בהרכבה מזגית, ולכן מתאים לברך על זה בנוסח "ברוך חכם הרזים" שכן לבחינת זמן זה "קרי ליה חכמה"<sup>81</sup>.

משא"כ הבבלי ס"ל שאנו מברכים על שנתן הקב"ה לתרנגול את כוח ה"בינה" לדעת להבחין הך זמן דעמוד השחר המחלק בין גדרי הזמן דהיום והלילה, ולכן מתאים לברך על זה בנוסח "הנותן לשכוי בינה", ד"קרא לקריאת הגבר גדר בינה", שכן בחינת זמן זה הוא גדר "בינה" וכמוש"נ.

### סוד מהותם ומדריגתם ההבבלי והירושלמי

ו. והנראה להעיר בזה, והוא דיש לומר דתרווייהו איתנהו בהך שכוי, הן בחינת ה"חכמה" לדעת להבחין בהך זמן דאילת השחר, והן בחינת ה"בינה" להבחין בהך זמן דעמוד השחר המחלק בין יום ללילה, ואלו דברי אלקים חיים, אלא דהבבלי והירושלמי אזלי בזה לשיטתייהו במהותם ומדריגתם ע"ד הסוד<sup>82</sup>, דהירושלמי נטה

---

81 ולהעיר דפירוש זה בביאור דעת הירושלמי הוא דלא כמו שפירש בפני משה לירושלמי שם בד"ה ברוך חכם הרזים וז"ל "שנתן חכמה ובינה להתרנגול להבחין בין יום ובין לילה, על דרך מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה, והוא תרנגול כדצווחין ליה ברומי", והמתבאר מדברי הפני משה שמפרש דלדעת הירושלמי איכלל בזה הני תרתי עניינים שנתן הקב"ה להתרנגול גם "חכמה" וגם "בינה" להבחין בין יום ובין לילה.

אמנם לכאורה צ"ע על פירושו, שכן הלוא בירושלמי מפורש שיש לברך "ברוך חכם הרזים" [ולא "הנותן לשכוי בינה" כבבלי שם], וכן מבואר מדברי הירושלמי שהביא על זה להדיא רק הך רישא דקרא "מי שת בטוחות חכמה" ותו לא [ולא צוטט גם את המשך הפסוק "או מי נתן לשכוי בינה" להדיא, אלא רק רמזו בתיבת "וגומר"], ואם כן מהיכתי תיתי שלדעת הירושלמי נכלל בתוכן הברכה שאנו מברכים "שנתן חכמה ובינה להתרנגול להבחין בין יום ובין לילה", ד"בינה" זו מאן דכר שמה וצ"ע.

משא"כ לפירושו של הגאון ז"ל הרי הדברים מדויקים היטב, והיינו דאה"נ דלהירושלמי אין אנו מברכים על שנתן הקב"ה להתרנגול "בינה" להבחין בין יום ובין לילה, אלא על שנתן הקב"ה להתרנגול "חכמה" לדעת להבחין הך זמן דאילת השחר [שהוא גדר "חכמה"] וכמוש"נ בפנים, ומדוקדק היטב לפי זה לשון הירושלמי שהביא רק הך רישא דקרא "מי שת בטוחות חכמה".

82 ולהעיר מלקוטי לוי יצחק (אגרות עמ' שח) במכתבו להרבי זולה"ק "בני מחמדי, עצתי אמונה לך, כי תראה בכל ענין כמו זה, להוסיף יותר פלפלין ומלח, היינו לראות שיהיו הדברים יותר ויותר מיוסדים על פי חכמת האמת, על פי קבלה, שהוא אמתתה של תורה, והוא הטל והמאור שבתורה,

להדגיש הן זמן דאילת השחר, גדר "חכמה", בהתאם למהותו ומדריגתו, משא"כ הבבלי נטה להדגיש הן זמן דעמוד השחר, גדר "בינה", בהתאם למהותו ומדריגתו.<sup>83</sup>

דהנה מבואר בדא"ח ביסוד החילוק בין מהותם ומדריגתם דהבבלי והירושלמי בספירות העליונות, דהירושלמי שורשו מספירת החכמה משא"כ הבבלי שורשו מספירת הבינה, וכן איתא בסה"מ ה'תש"ח עמ' 121 וזלה"ק "והענין הוא דאין תורה כתורת ארץ ישראל, כל רב מבבל וכל רבי מארץ ישראל, דרבי הוא בתוספת יו"ד

---

כי אז יהיו הדברים בהירים ומאירים יותר, וכל הענינים יעלו אז כפתור ופרח, היינו קיילעכדיק מכל צד ופנה, שאז נראה וניכר היטב שהענין הוא אמיתי".

83) ולהעיר ממה שנתבאר בדברינו במ"א [ראה ספר 'מוסדי האיתנים' (רבי אליעזר הגדול) סימן א, וש"נ בארוכה] בביאור הייחודיות בדרך לימוד ה'לשיטתיה' של רבינו המתבטא בכמה עניינים, ומהם גם בקשר הפרטי שבין סברת ה'לשיטתיה' עם בעל השיטה.

וקשר זה מתבטא באופנים שונים, אם בשמו של בעל השיטה או במקום מושבו, במאורעות חייו, בייחוסו, ברבותיו, בעיסוקו, בהנהגתו, בתפקידו או אף באופן פנימי עמוק יותר – בסוד שורש נשמתו של בעל השיטה [עיי"ש שהבאנו בזה דוגמאות שונות מתורתו של רבינו].

ויעוי"ש שנתבאר כי לאמיתו של דבר כל ביטויי הקשר הקיימים בין סברת השיטה לבעל השיטה נובעים למעשה מנקודה אחת פנימית, והיא שורש נשמתו של בעל השיטה, שכן לפי השקפת תורת הסוד והחסידות, הרי כל ענייניו של אדם מתאימים ומסתעפים משורש מדריגת נשמתו הפרטית, על כן, לא ייפלא אפוא כי נקודת שיטתו בתורה של תנא או אמורא פלוני שהשיג בהתאם לשורש נשמתו, מתבטאת היא גם בכל שאר פרטי ענייניו של החכם (ראה בזה בכ"מ בתורת החסידות, לדוגמא לענין השגת שיטת החכם בתורה בהתאם לשורש נשמתו הפרטית – תניא בהקדמת המלקט ועוד בכ"מ).

ולהעיר מלקוטי לוי יצחק (אגרות, עמ' רסג) שכתב בזה"ל "אל תדמה שהלימוד וההשכלה בענין העיון והסברה דחכמי המשנה והתלמוד, וגם מי שאחריהם שעסקו בתורה לשמה, הוא בחינת לימוד והשכלה דשכל אנושי פשוט וכדומה, כמו השכל וההבנה דשאי בני אדם, לא כן הוא כלל וכלל . . . ובעל כרחך לומר שהבנתם בתורה לא היה רק בשכל אנושי שבטבע בלבד, רק שכל אחד מהם הביט וראה בחכמה דתורה כמו שהיא למעלה, ולפי שרש נשמתו וחלקו בתורה, אם בהלכה אם באגדה". וראה בכל זה ב'מבוא' מאת הרב יהושע מונדשיין ע"ה על ספר 'תורת לוי יצחק' – לקוטי לוי יצחק מפתחות', עמ' יא-יג ובהנסמן שם בארוכה.

וכמו כן יש לומר בנידון דידן בביאור יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בנוסח ברכת קריאת הגבר, דשורש סברתם אם יש לברך על גדר ה"חכמה" היודעת להבחין את הן זמן דאילת השחר או שיש לברך על גדר ה"בינה" היודעת להבין ולהבחין את הן זמן דעמוד השחר, הנה הוא "לשיטתייהו" הכללית במהותם ומדריגתם של בעלי השיטה – הבבלי והירושלמי – בעולם הספירות העליונות, וכמוש"נ בפנים.

שהוא חכמה, דוהו ההפרש בין בבלי לירושלמי, דתלמוד בבלי הוא בחינת בינה ותלמוד ירושלמי בחינת חכמה" עיי"ש בארוכה 84.

ז. ומבואר אפוא דשורש מהותו ומדריגתו דתלמוד ירושלמי הוא מספירת החכמה, אשר על כן נראה דנטה הירושלמי להדגיש את גדר ה"חכמה" שבהזמן דקריאת הגבר, דהיינו נקודת הזמן ד"אילת השחר" המאחד בו בנקודה אחת היום והלילה, ולכן בהתאם לזה יש לברך "ברוך חכם הרזים".

משא"כ שורש מהותו ומדריגתו דתלמוד בבלי הוא מספירת הבינה, אשר על כן נראה דנטה הבבלי להדגיש את גדר ה"בינה" שבהזמן דקריאת הגבר, דהיינו הזמן ד"עמוד השחר" המחלק בין היום והלילה, ולכן בהתאם לזה יש לברך "הנותן לשכוי בינה".

### "להבחין בין יום ובין לילה"

ח. עוד יש להעיר בכלל זה, דהנה כד דייקת שפיר בלשון הירושלמי שם הרי מבואר בזה עוד חילוק בנוסח הברכה בין הבבלי להירושלמי, דלהבבלי יש להוסיף התיבות "להבחין בין יום ובין לילה" כדאיתא בברכות שם להדיא, משא"כ

---

84) ולהעיר גם מהמבואר עוד בדא"כ בכ"מ בביאור מהותם ומדריגתם של תלמוד בבלי וירושלמי ע"ד הסוד, דתלמוד ירושלמי ענינו המשכה מלמעלמ"ט בבחינת "אור ישר", משא"כ תלמוד בבלי שענינו העלאה מלמעלמ"ע בבחינת "אור חוזר".

והדברים עולים בקנה אחד להמבואר בפנים, שכן ספירת ה"חכמה" היא מקו הימיני שענינו בחינת "אור ישר", משא"כ ספירת ה"בינה" היא מקו השמאלי שענינו בחינת "אור חוזר" (ראה בכלל זה 'שערי אורה' לכ"ק אדמו"ר האמצעי ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד-נ"ו, וראה גם סה"מ תש"ח ד"ה אמר רבא פי"א-י"ב ועוד).

ולהעיר דכל זה מתאים גם לדרכי לימודם דהבבלי והירושלמי, שכן נתבאר בכ"מ דדרך הלימוד הירושלמי היה בבחינת "סיני" משא"כ דרך הלימוד דהבבלי שהיה בבחינת "עוקר הרים" (ראה סוף הוריות, לקו"ש ח"ג עמ' 132 ובהערות 21, 23, ח"ח עמ' 407 הערה 62, 'שערי אורה' שם, סה"מ תש"ח עמ' 123 ובהערה סז שם ונ"ג, וראה גם רשימות חוברת ז בתחילתו, ויש להעיר גם מ'צפנת פענח' לסוף הוריות שצייני הרוגצ'ובי ז"ל מכו"כ בש"ס בענין הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים, ועיי"ש דסדר הלימוד דירושלמי הוא דסיני מכריע, וממשיך שם אשר אמנם "גמרא דילן דהיינו הבבלי] לא ס"ל כן", ד"סיני" הוא בחינת המשכה מלמעלמ"ט משא"כ "עוקר הרים" הוא בחינת העלאה מלמעלמ"ע (ראה 'שערי אורה' שם, סה"מ תש"ח שם ונ"ג).

ונמצא לפי זה דפולגת הבבלי והירושלמי בגדר ברכת קריאת הגבר עולה בקנה אחד גם עם דרכי לימודם דסיני [המשכה מלמעלמ"ט, אור ישר, חכמה] ועוקר הרים [העלאה מלמעלמ"ע, אור חוזר, בינה].

להירושלמי דנקט לברך רק "ברוך חכם הרזים" ותו לא, בהשמטת התיבות "להבחין בין יום ובין לילה", וטעמא בעי.

ולהמבואר בדברי הגאון ז"ל בביאור יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי נראה דכל זה מדוקדק היטב, והיינו דדוקא להבבלי שאנו מברכים על הך זמן דעמוד השחר המחלק בין יום ובין לילה [גדר "בינה"] מישך שייך הך נוסח ד"להבחין בין יום ובין לילה", שכן זהו כל תוכן הברכה שאנו מברכים על שנתן הקב"ה להתרנגול הבינה לדעת הך זמן דעמוד השחר שהוא הוא הזמן "המבחין" ומחלק בין היום והלילה וכמוש"נ.

משא"כ להירושלמי הרי לא שייך לשון זה לתוכן הברכה, שהרי לדעת הירושלמי אנו מברכים על שנתן הקב"ה החכמה להתרנגול לדעת הך זמן דאילת השחר, והרי זמן זה אינו "מבחין" ומחלק בין היום והלילה, אלא אדרבה – הוא מאחד בתוכו שני הגדרים דהיום והלילה בנקודה אחת בהרכבה מזגית וכנ"ל.

ואם כן שפיר דקדק הירושלמי בלשונו לברך על קריאת הגבר "ברך חכם הרזים" ותו לא, בלי הוספת התיבות "להבחין בין יום ובין לילה", שכן אין ענין זה במשמעות הברכה.<sup>85</sup>

85 ומכאן יש להעיר עוד אפירוש הפני משה לירושלמי שם בד"ה ברוך חכם הרזים שכתב וז"ל "שנתן חכמה ובינה להתרנגול להבחין בין יום ובין לילה, על דרך מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה וכו'", והמתבאר מדבריו שכלל בתוכן משמעות הברכה לדעת הירושלמי שאנו מברכים על שנתן הקב"ה להתרנגול החכמה והבינה "להבחין בין יום ובין לילה".

אמנם כד דייקת שפיר בלשון הירושלמי הרי השמיט את המשך נוסח הברכה המובא בבבלי שם " . להבחין בין יום ובין לילה", ולמשנ"ת ביסוד דברי הגאון ז"ל הרי כל זה הוא בדקדוק גדול, שכן לדעת הירושלמי אין אנו מברכים על שנתן הקב"ה להתרנגול את כוח ההבחנה להבחין בין היום והלילה [גדר "בינה"], וכנ"ל שאין אנו מברכים להירושלמי על הזמן דעמוד השחר המחלק בין היום והלילה, אלא אדרבה – אנו מברכים על הזמן דאילת השחר המאחד את היום והלילה [גדר ה"חכמה"] וכמוש"נ בפנים, ואם כן לדעת הירושלמי הך ענין ד"להבחין בין יום ובין לילה" אינו שייך לתוכן משמעות הברכה, וצ"ע.

## רבה אם עשה נשיאת כפיים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

נשאלתי מדידי הגאון הנפלא רבי מרדכי ציון שליט"א מח"ס שו"ת "השוואל" שהנה מסופר בגמרא מגילה (ז' ע"ב) שרבה ורבי זירא סעדו יחדיו סעודת פורים. השתכרו. קם רבה ושחט את רבי זירא. למחרת, ביקש עליו רבה רחמים והקימו לתחייה. בחלוף שנה הציע לו רבה לבוא אליו ולערוך גם הפעם ביחד את סעודת הפורים. סירב רבי זירא ואמר: לא בכל ושעה ועת מתרחשים ניסים. והנה כתוב בגמרא ראש השנה (י"ח ע"א) שרבה נולד למשפחת כהנים המיוחסים אחר עלי הכהן (עיין רש"י ותוס' שם). ויש לעיין אחרי שרבה שחט את רבי זירא, האם היה מותר לו לישא כפיים, כי הרי ההורג אדם, אינו נושא כפיו, (שו"ע או"ח קכ"ח, ל"ה), או אפשר לומר שעשה תשובה בזה שהחייה אותו חזרה, (ולפי הרמ"א שם, מהני תשובה)? ע"כ שאלתו של הגר"מ ציון שליט"א.

ולענ"ד י"ל בס"ד שלשה מהלכים.

### עצם הפעולה או התוצאה

(א) הנה יש לחקור למה כהן שהרג הנפש, פסול לנשיאת כפיים, האם "עצם הפעולה" שהרג הנפש, פוסלו לנשיאת כפיים, או "התוצאה" שהרג הנפש, פוסלו לנשיאת כפיים.

והנה כאן מ"התוצאה" שהרג הנפש, לא נפסל, שהרי החזיר את רבי זירא לתחיה, אולם אם הולכים לפי "עצם הפעולה", שהרג הנפש, היה צריך להיות פסול לנשיאת כפיים,

### הזיק מכוח שמחת פורים

(ב) אולם כאן יש עוד צד להכשירו לנשיאת כפיים, שהרי כתוב בשו"ע או"ח (סימן תרצ"ה, סעיף ב') שיש אומרים שאם אחד הזיק את חברו "מכח שמחת פורים", פטור מלשלם, ע"כ.



ואע"פ שכתב שם במשנה ברורה (ס"ק י"ג) בשם הב"ח, שבהזיק גדול אינו פטור. [וע"ש לגבי היזק בגוף]. מכל מקום לענין נשיאת כפיים, יש לצרף סברא זו לפטור אותו, שיוכל כן להמשיך ולעשות נשיאת כפיים.

### כהן שהרג בשכרות

וכן יש עוד סברא אולי להתיר לו נשיאת כפיים, שהנה כהן ההורג נפש "מדעת" פסול לנשיאת כפיים, אולם כשהרג בשכרות שהיה "בלי דעת כלל", ובפרט שהשכרות התחיל עכ"פ בהיתר משמחת פורים, אולי לא נפסל לנשיאת כפיים. ויש לפלפל הרבה בכל זה. ובפרט בנידון זה שכהן שהרג בשכרות, יוכל להמשיך בנשיאת כפיים, כי צריך ראייה חזקה לזה, ודו"ק היטב בזה בס"ד<sup>86</sup>.

---

86 הערת המערכת: ולהעיר שע"פ ביאורו הנפלא של כ"ק אדמו"ר נשי"ד (בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפורים), במעשה זה של "רבה שחטי' לר"ז", לא קשיא כלל הקושיא דבפנים. ותוכן הדברים בקצרה, שח"ו לומר שנכשל רבה במעשה חמור זה של הריגת ר"ז ועוד באופן זה של "שחטי'", ואף ש"איבסום" הרי אדם מועד לעולם כו', ופשוט שלא נכשל רבה בזה אפילו בשוגג או באונס. וכמו שהקשו באחרונים.

אלא מבאר כ"ק אדמו"ר, שסיבת מיתת ר' זירא היתה ע"ד מיתת נדב ואביהוא שסיבת מיתתם הייתה בגלל שהגיעו למצב של כלות הנפש, ואעפ"כ ה' זה קשור עם שתיית יין כפשוטו בגשמייות, ועד"ז כאן, שמ"ש "שחטי'" היינו (כמ"ש המהרש"א) "דאגברי' חמרא". לשנתות יותר מדאי" והיינו "איבסום", ולאח"ז "חלה ונטה למות" (לא ע"י היין הגשמי, אלא) היינו כלות הנפש ע"י רוב "שתי" (גילוי) של "יין" שבתורה (סודות התורה). ומ"מ אין זה מוציא הענין מידי פשוטו – שהיתה שתיית יין כפשוטה וגם מיתת ר' זירא היתה כפשוטה, פירוד הנשמה מן הגוף ממש – עיין שם בארוכה ובאופן נפלא ביאור הדבר איך שאין זה מוציא מידי פשוטו כלל (ע"פ הסיפור דנדב ואביהוא).

והנה ע"פ זה לא קשיא כלל הקושיא דבפנים, מכיון שלא עבר כלל רבה ח"ו על איסור דשפ"ד ואפי' לא אביזריהו דאביזריהו.

## 'אל תהיו כעבדים'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, אלבאני ניו יארק

**אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס וכו' (אבות פ"א, ג).**

ידוע בדברי ימי ישראל שמשנה זו גרמה הרס וחורבן – שתלמידיו צדוק ובייתוס טעו והבינו מזה שאין שכר ועונש, כפרו בעוה"ב ויצאו מכלל ישראל.<sup>87</sup>

וקשה, התנן לקמן 'חכמים הזהרו בדבריכם',<sup>88</sup> ואיך מלמד רבי יהודה הנשיא לכל לומדי פרקי אבות, כולל 'בן עשר למשנה', דברים מסוכנים כאלו שהוליכו שולל את תנועות<sup>89</sup> הצדוקים והבייתוסים?

ואכן באבות דר"נ מוסיף (כנראה שלא יטעו מזה לומר שאין עוה"ב): 'כדי שיהא שכרכם כפול לעתיד לבוא, אבל הוספה עיקרית זו חסירה במשנתינו?

ובתולדות יהושע פירש שלכן הוסיף אנטיגנוס: 'זיהי מורא שמים עליכם'. אבל קשה, מה יועיל לנו 'מורא שמים' אחר שכבר 'למד' התלמיד מ'שלא על מנת לקבל פרס' כאילו לית דין ולית דיינ?

והשפת אמת הקשה, מה מוסיף לנו הציור המשל 'עבד ורב', יקצר: 'אל תעבדו על מנת לק"פ'? והרי משל בא להוסיף הסברה, וכאן זה מבלבל! שהרי גם ילד בן חמש למקרא יודע מפרשת משפטים שעבד עברי העובד על מנת לקבל פרס חשוב ונעלה יותר מעבד כנעני שאינו מקבל פרס?

(87) אבות דר"נ פ"ה מ"ב; וכן כ' הרמב"ם והמאירי ועוד ראשונים.

(88) מצאתי קושיא זו רק בדברי יואל (בראשית): 'אחרי דיש בזה מקום למינים לרדות ומכאן פקרו צדוק ובייתוס ותלמידיהון ונתרבה המינות בישראל, הו"ל לרבינו הקדוש להשמיט משנה זו?' ותירץ: 'אמנם תועלת הצדיקים מכריע חשש קלקול הרשעים, והכריע רבינו הקדוש לכתבו מפני תועלת הכשרים, אולם צריך לזה כח ההבחנה ודעת תורה אמיתי להבין ולהכריע איזה עדיף לדחות חשש חבירתה.'

(89) בפרקי דרבי אליעזר מובא שרק תלמידיהם נכשלו, לא הם.

## עירבוב לשון רבים ויחיד?

ולמה נקט 'עבדים' לשון רבים ו'הרב' לשון יחיד, יאמר 'עבדים המשמשים את רבם', או 'עבד המשמש את רבו', כלשון<sup>90</sup> 'עבד שמבקש פרס מרבו'<sup>91</sup>?

## 'הן קודם ללאו'

והתיו"ט מעיר למה מסתפק אנטיגנוס רק בשני דברים, כשפרקנו מתחיל 'הם אמרו שלשה דברים'<sup>92</sup> ומסיים 'על שלשה דברים העולם קיים', וכמעט כל התנאים אומרים כל א' מהם שלשה דברים?

וכי רק להתחזות כשלשה כופל<sup>93</sup> אנטיגנוס בחיוב ושליה, 'אל תהיו' ו'היו', – הלא היינו הן, ש'מכלל לאו שומע הן'?

וי"א שאנטיגנוס כופל את דבריו להדגיש שזהו תנאי עיקרי בעבודת ה'.

(90) ברכות לד.

(91) רוב מס' אבות בלשון יחיד, חוץ ממשנת 'הווי מתונים בדין', 'אל תהיו כעבדים', ו'חכמים הזהרו בדבריהם' שבלשון רבים. שינוי זה מובלט בפ"ב מ"ב, שמתחיל בלשון רבים: 'כל העוסקים עם הציבור', ואח"כ משנה ללשון יחיד: 'עשה רצונך'?

ויש לבאר שלשון רבים מכוון לחכמים עיני העדה, ו'אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד' (אבות פ"ג), שחכם יחיד 'כיון דאתו רבים מינה כרבים דמי' (ר"ה לב:),

ולכן 'הווי מתונים', 'העמידו תלמידים' 'עשו סיג', שעשיית סיג זהו תקנת חכמים, וכן 'העמידו תלמידים' ש'תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה... עצומים כל הרוגיה' (תענית ז).

וכן 'אל תהיו כעבדים המשמשים' נאמר לעוסקי צרכי ציבור, כמאמר ר"ג: 'כמדומין אתם ששררה...עבדות אני נותן לכם' (הוריות י.), שיעבדו רק לשם שמים (כדלקמן פ"ב מ"ב), ששם לא שייך 'לעולם יעסוק... שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה' (תוי"ט פ"ב), וכן 'אל תהיו כעבדים' נאמר למנהיגים, כביאורנו, אבל 'עשה רצונך כרצונו', ל' יחיד, ששייך לכל אחד.

ולכן לאיש פרטי: 'אל תתודע לרשות', שלילה מוחלטת, אבל לאיש ציבורי העוסק לטובת הכלל אמר ר"ג 'הווי זהירין ברשות' (פ"ב), שמתיר להתעסק עמהם, רק מזהירנו שיש להזהר.

ולפ"ז צ"ע משנה ט: 'אל תעש עצמך כעורכי הדיינים... וכשיהיו בעלי הדין עומדים לפניך...הווי מרבה לחקור את העדים', שבפשטות נאמרו דברים אלו לדיין, ולמה נשנו במס' אבות.

(92) אבות פ"א מ"א, גם תלמידי ריב"ז בפ"ב 'אמרו שלשה דברים', ובפיסקא 'גמילות חסדים' ביארנו חוזקו של משולש אדריכלי.

(93) כן הקשה הגר"א משלי פרק ל"א על 'שקר החן'. וכן הק' תי"ט.

אבל הרי 'הן קודם ללאו' זהו תנאי עיקרי<sup>94</sup> בדיני תנאי, וכאן מזכירים להיפך?  
ואיך שולל אנטיגנוס עמלק"פ לגמרי, הרי ישנם אופנים שנכון ומותר<sup>95</sup> לעבוד  
על מנת לקבל פרס?

מי הם ה'עבדים' וה'רב' הידועים?

גם יש להעיר<sup>96</sup> בניקוד המילות:

אם זהו משל ל'עבדים' דעלמא, למה 'כעבדים' נקוד פתח, ינקד בשב"א?<sup>97</sup>

ומי הוא זה 'הרב' המפורסם בה"א הידיעה, שידוע לנו?

#### השקפת הצדוקים

ולענ"ד י"ל, שמתחילה אמר אנטיגנוס רק דרך חיוב: 'הוּו כעבדים.. שלא  
עמלק"פ'<sup>98</sup> אבל אחר שיצאו לתרבות רעה, הוסיף גם אזהרה שלילית, ש'כעבדים'  
בפת"ח הא הידיעה הרי הם שני תלמידיו צדוק ובייתוס, מפונקים ה'משתמשים  
בכלי זהב וכלי כסף כל ימיהם'<sup>99</sup>, וחיי feel-good Judaism זהו שהטעתם  
לעבוד את 'הרב', הקב"ה, להנאת עצמם.

וכמו שמצינו באותו זקן צדוקי שפטפט בטעם 'ממחרת השבת: משה רבינו אוהב  
ישראל היה עמד ותקנה אחר השבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים' (מנחות  
סו.).

(94) קדושין סג.

(95) רש"י ותוס' ר"ה ד, ע"ז יט, מהרש"א סוטה יד.

(96) אבל שמעתי שכן מנקדין לפני חטף פתח.

(97) לקמן סוף פ"ג 'דומה לאילן', וסוף פ"ד 'לדיו', ו'לאוכל ענבים' בשב"א (אבל עזו כנמר,  
כנשר', כצבי כולם ב'פת"ח', אבל 'כארי' בקמץ, אף שבברכות בלעם 'וכארי' הכף מנוקד בפת"ח).

(98) ז"ל הרמב"ם (תשובה, פ"י ה"ד): 'וכן ציוו גדולי החכמים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם  
בייחוד'. בכס"מ משמע שאמרה אנטיגנוס רק ליחידי סגולה מצויינים (ראה עבוה"מ). אבל רמב"ם  
פיה"מ כ' שהקפידו כשדרש כן אנטיגנוס ברבים.

(99) אבות דר"נ.

## שכר ועונש שבתורה

ובודאי נכון וטוב לנו לידע שאין עבודתינו להבל ולריק, ויש שוויות ושכר טוב לפעולתינו, כדתנן לקמן סוף פ"ב: 'יש שכר הרבה ליתן לך, ודע שמתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא, 'כמ"ש הרמב"ם סוף הל' תשובה על 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'.

והרמב"ם והאברבנאל ציינו לפסוקי שכר ועונש בפרשה שניה של שמע, 'אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם גו', וכן אנו מתפללים 'ונזכה ונחיה . . ונירש טובה וברכה, ו'האומר<sup>100</sup> סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור.

## 'מצוות לאו ליהנות ניתנו'

אבל עבדי ה' המשמשים את ה' שלא ע"מ לק"פ, מברכים תחילה 'אשר קדשנו במצוותיו', שעיקר המצוה זהו 'צוותא וחיבור' לרצונו ית', ואינו יושב ומצפה לקבל שכרו, ש'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא,<sup>101</sup> 'ואין בידינו לא משלוות הרשעים ואף לא מייסורי הצדיקים'<sup>102</sup>,

וגם כשאנו נהנין ממצוות כסעודות שבת ויו"ט, וכל המצות השכליות, והעדות, ונועם תלמוד תורה, הרי אנו מקיימים גם חוקים בקב"ע מלכות שמים. ו'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו'<sup>103</sup>.

ורק באיזון השקפתי של חוקים-משפטים כזה ידוע לנו שאכן משתלם לקיים מצוות, אבל אין עיקר חפצנו לצורך עצמינו, אלא צורך גבוה, לעבוד לפניו ית' כעבד פשוט<sup>104</sup> בלי להרהר אם זה משתלם לנו.<sup>105</sup>

---

(100) פסחים ח.

(101) קידושין לט:

(102) אבות פ"ד מט"ו.

(103) ברכות פ"ה.

(104) כמבואר במאמר ד"ה ומקנה רב תרס"ו.

(105) להעיר ממחלוקת רבה ורב יוסף בשומר אבידה (שמקיים מצוה - ב"מ כט.) אם הנאתו נחשב כמו שומר חנם או ש"ש.

וכדתנן<sup>106</sup> 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שא"א יודע שכרן של מצות, 'שלכאו' תרתי דסתרי? אלא זוהי מעלת קיום גם מצוה קלה שכלית לרצונו ית'.

### שיטת ואופי הצדוקים

ורבינו מבאר<sup>107</sup> שהצדוקים התנגדו לניסוך המים, שאין בו טעם, עד ששפך כה"ג צדוקי את המים של בית השואבה על רגליו, שזוהו עיקר שיטתם, לא רק שהתנגדו לדרשת רו"ל בתיבות מ'ים'.<sup>108</sup>

וכביאור<sup>109</sup> הפזמון (ש'תורגם' ונתעלה לניגון התעוררות): 'און מיר טרינקען יין, אזוי ווי מים . . ואתה תשמע מן השמים', ש'יין' רומז להבנה והשגה, 'נכנס יין יצא סוד'<sup>110</sup>, אבל מים אין בהם טעם, ואינו מזין, כדתנן 'בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים'.

ויבואר טענת הצדוקי בסוגיית מתן תורה<sup>111</sup>: 'עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, וענהו רבא: 'אנן דסגינן . . תומת ישרים תנחם'. שלכאורה, מנלן שהתנגדו הצדוקים להקדמת נעשה לנשמע?

אלא כנ"ל, שמצד אופי ישותם וחוסר קבלת עול סירבו לקבל מצוות לא ע"מ לקבל פרס.

### 'על מנת'

ואנטיגנוס בא לשלול ציפוי שכר instant gratification כתנאי 'על מנת' מוחלט, דהוי 'כתוהה על הראשונות',<sup>112</sup> אבל לא אמר לעבוד 'ע"מ שלא לק"פ',

(106) ריש פ"ב דאבות.

(107) שמחת ביה"ש תשי"ב (תו"מ ח"ד ע' 44). תשט"ו (תו"מ חי"ג ע' 27). ועוד.

(108) תענית ב:

(109) שמח"ת תשכ"ג (תו"מ חל"ה ע' 179). רבינו לימד אז שיר זה (תו"מ שם ע' 145), ובהמשך ביאר את בתי הניגון בעבודת ה'.

(110) עירובין נד.

(111) שבת פז:

(112) תוד"ה על מנת שיחיה בני (ר"ה ו).

שאכן 'יפה שעה א' של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי עוה"ז'<sup>113</sup>, אבל לאידך<sup>114</sup> 'יפה שעה א' של תורה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב, 'ושכר מצוה מצוה.'<sup>115</sup>

**'הם אמרו שלשה דברים'**

שגם אנטיגנוס אומר ג' דברים, בשני הקצוות של שכר ועונש, לעבוד בקבלת עול שלע"מ לק"פ, ולאידך לזיהר מהצדוקים שרצו רק הנאת המצוות.

**'המשמשים'**

ויובן לשון 'משמשים', שלכאו' שם הפעולה של 'עבד' 'עובד', כדתנן 'עובד את רבו יום אחד' (גיטין מא.). אבל 'משמש' מכובד יותר, כ'שימוש חכמים'<sup>116</sup> אלא כנ"ל, אין זה עבד ממש, אלא כוונת אנטיגנוס לאופן עבודתם של צדוק ובייתוס.



113) אבות פ"ד מכ"ב.

114) באותה משנה עצמה.

115) אבות פ"ד מ"ב.

116) להלן פ"ו. אולי לשון 'כהן משמש' (הוריות פ"ג מ"ד), 'יוחנן כ"ג שימש פ שנה ולסוף נעשה צדוקי', 'מ' שנה ששימש' (יומא ט), 'כהן הדיוט משמש בד' בגדים' (יומא עא:), 'כהנים ששימשו בבית חוניו. מיירי בכהנים ששימשו בלשכת פלהדרין על מנת לק"פ (יומא ט) בזמן אנטיגנוס (ושמעון הצדיק).

ומסיים: 'ויהי מורא שמים עליכם', ענין עוסק בתורה לשמה כשמערב בהן 'קב חומטין' (שבת לא).

וכן בס' תניא אחר שמבאר בדרך ארוכה וקצרה דרגות נעלות באהבת ה', מסיק<sup>116</sup>: 'ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושרשה, והוא כי אף שהיראה הוא שרש למצוות לא תעשה, והאהבה היא שרש למצוות עשה. . לא די לעורר את האהבה לבדה, ולפחות צריך לעורר תחילה. . .'

## אחי' השילוני והבעש"ט

### הרב אלי קמניצקי

שליח כ"ק אדמו"ר - בטאוס, ניו מקסיקו

א. בבא בתרא קכא,ב: תנו רבנן: שבעה קפלו את כל העולם כולו (סיבבוהו והקיפוהו שנתקפל העולם ביניהם - רשב"ם) מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני, ועדיין קיים. נמצא מובן שאחי' השילוני נולד בגלות מצרים, שהרי ראה את עמרם, והאריך ימים עד ימי אליהו הנביא, תקופה של יותר מחמש מאות שנה.<sup>117</sup>

וכן כתב הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה: "ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה ולוי היה ושמע ממשה והיה קטן בימי משה"<sup>118</sup> והוא קיבל מדוד ובית דינו ואליהו קיבל מאחי' השילוני ובית דינו."

הקשו המפרשים<sup>119</sup>, איך שייך שאחי' השילוני קיבל מדוד ובית דינו, או משום ש"רוב שנים יודיעו חכמה", או משום שקבל ממשה רבינו והיה חכם גדול מהם? גם הקשו איך שייך שאדם גדול כזה<sup>120</sup> נתמנה לבית דין ונעשה למקבל התורה רק בחמש מאות שנה לחייו?<sup>121</sup>

(117) סדר הדורות ב' אלפים תתצ"ב.

(118) עיי' בס' חזון נחום סדר טהרות דף כג. ובמרכבת המשנה על הקדמת הרמב"ם שהקשו והלא כבר היה כס' שנה לכל הפחות בזמן מתן תורה. והוסיף אבי מורי שי' להקשות בזה דהלא יהושוע היה צעיר מאחי' ומ"מ קבל ממשה והרמב"ם אינו אומר עליו שהיה קטן בימי משה ועיי' בחומש שמות ל"ג,א ו"א ובסדר הדורות אלף השלישי ב' תמ"ח ד"ה יהושוע ולקמן בהע' 22.

(119) עיי' השגת הראב"ד, כסף משנה, מרכבת המשנה ועבודת המלך על ההקדמה שם.

(120) כמובן ממאמר רשב"י שאם יצרף אחי' השילוני עמו יפטור כל העולם מן הדין עד ימות המשיח (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב) ו"כל תלמידי חכמים דומים לו כעשבי השדה" (בבלי סנהדרין קב,א ע"ש)

(121) מפרשים שבהע' 3.



ב. ואולי יש לבאר כל זה ובהקדם. הנה ידוע שאחי' השילוני היה רבו של הבעש"ט<sup>122</sup>. ולכאורה יש לעיין למה נבחר אחי' השילוני דווקא מכל הנביאים להתגלות להבעש"ט?<sup>123</sup>

והנה כשעלה הבעש"ט להיכל משיח שאלו אימתי קאתי מר? וענה לכשיפוצו מעיינותיך חוצה. הרי שתורתו של הבעש"ט היא ההכנה לביאת המשיח כמבואר בריבוי מקומות. דע"י הפצת המעינות מאירים את העולם ומכינים אותו לגילוי הגדול שיהיה בימות המשיח. וכפי שהרבי מבאר הענין ד"אברהם התחיל להאיר" דהיינו שהמשיך שלימות האור האלוקי בעולם הגשמי שאין תחתון למטה הימנו שזה נעשה ע"י גילוי תורת החסידות שנתגלתה ע"י נשיאי תורת החסידות משא"כ הצדיקים שלפניהם.<sup>124</sup>

והנה הפצת המעינות לא היה כולה בבת אחת אלא מעינות החסידות נתגלתה בסדר מסודר יותר ויותר מדור לדור. וכדברי אדמו"ר הרשב"ב על אדה"ז: "ער האט גימאכט די התחלה ע"ד אברהם התחיל להאיר ואח"כ עבודת יצחק ויעקב השבטים דוד ושלמה כו' אבל אברהם התחיל להאיר כמו"כ די התחלה האט גימאכט דער רבי וואס ער האט פותח גיווען דעם שער פון חסידות, אח"כ באו הרביים והרחיבו כ"א לפי חלקם המיועד להם."<sup>125</sup>

ובפרטיות, כל נשיא בדורו הוסיף לגלות ענין מסויים: "מורנו הבעש"ט והרב המגיד הם כתר דחסידות, עתיק ואריך. הוד כ"ק רבנו הזקן חכמה, הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי בינה, הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק צמח צדק דעת.<sup>126</sup> וכנ"ל, כל התהליך הזה הוא להביא ל"קאתי מר" דא מלכא משיחא.

אלא שלכל נשיאי חב"ד צד השווה אחד באופן נשיאותם שכולם האירו את העולם הגשמי בשלימות האור האלוקי כנ"ל, (שע"י גילוי החסידות נפעל ענין זה

(122) תולדות יעקב יוסף פ' בלק.

(123) כמו שהקשה הרבי בלקו"ש ח"ב ע' 512 הע' 62 ועיין לקמן אות ו'.

(124) לקו"ש ח"ג חיי שרה ובהע' 24 שם.

(125) תורת שלום ע' 171.

(126) סה"ש תש"ב ע' 19, שם קיץ ת"ש ע' 89, וראה גם תו"מ ח"א ע' 36, שיחות קודש י"ג תשרי תש"מ ס' נ"ט ואילך.

בשלימות.<sup>127</sup>) וכמוכן גם מדברי אדמו"ר הצ"צ לבנו אדמו"ר המהר"ש אודות בנו אדמו"ר הרש"ב בעת האפשרענעש שלו: "הפך השמן הרוחני שמורנו הבעש"ט נתן להוד כ"ק תלמידו מורנו הרב המגיד ממעזריטש למושוח את הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק רבינו הזקן, למשוח אותו לנשיאות לדורותיו, הרי בכח זה נמשך חותני הרה"ק, ואני הנה בכח זה משחתי אותך, ובכח זה הנני מושחו."<sup>128</sup>

ג. והנה, מכיון שמישיח יהיה ילוד אשה, מובן שמלבד מעלותיו העצמיים וחכמתו מכל אדם, יצטרך לקבל יסוד תורתו, חכמתו וכל השפעותיו הרוחניים מרבותיו. וכמו שמצינו ביהושוע שסמכו משה ונתן מהודו עליו והאצלת רוחו של משה על הזקנים. ואפי' שלמה שהיה החכם מכל אדם קיבל תורה משמעי בן גרא ובפשטות גם מאביו דוד המלך. ואדרבה, מכיון שמישיח יהיה רם ונשא וגדול מאד יותר ממשה, האבות ואדם הראשון, יצטרך לקבל תורתו והשפעתו מהמקור הכי מיוחד שיכול להיות.

וכתב אדמו"ר הצ"צ שמישיח יהיה רב, שילמד תורה לכל העם ובפרט סודות התורה, וגם מלך. ובמלך גופא יהיה מלך בתכלית השלימות.<sup>129</sup> והנה הרב הכי גדול שהיה הוא אותו הרב שקיבל מהקב"ה בעצמו, משה רבינו. והמלך הכי גדול שהיה הוא דוד המלך, וכמו שמבאר אדמו"ר הצ"צ בדרך מצותין<sup>130</sup> שבמלכותו האיר חכמה שבמלכות, שהחכים להשפיע צרכי כל א' בגשמיות וברוחניות. (משא"כ שאר המלכים, הגם שהיו חכמים וצדיקים גדולים, האיר בהם רק בחי' עשי' שבמלכות ע"ש בארוכה.)

ובזה יובן למה דווקא תורת והשפעת אחי' השילוני היה היסוד של תורת החסידות. אחי' קיבל הן ממהש"כ<sup>131</sup> והן מדוד, הרב הכי גדול והמלך הכי גדול, ולכן הוא דווקא נבחר להיות רבו של הבעש"ט שהרי תורתו והשפעתו הם אלו שיומשכו ע"י הבעש"ט עד למשיח שיחד את שני המעלות דמלך ורב בתכלית השלימות.

(127) ראה לקו"ש שם בסופו.

(128) סה"מ תש"י ע' 163. וגילוי הבעש"ט והמגיד היה הכנה לזה כמבואר בכ"מ ובארוכה באג"ק כ"ק אדהריי"ץ ח"ב ע' שס"א ואילך.

(129) לקו"ש ח"ט ע' 170 הע' 61.

(130) מצות מנוי מלך ע' 216 ואילך.

(131) תולדות יעקב יוסף פ' בלק, שיחות קודש תשל"ז ח"ב ש"פ מטו"מ ע' י"ח.

ד. אלא שעדיין צריך ביאור, אם כנים הדברים, למה לא נתגלה אחי' השילוני ישירות למשיח בעצמו? ואולי יש לבאר ע"פ מה שביאר הרבי<sup>132</sup> שעיקר החידוש של משיח הוא פעולתו בעולם שעל ידו כל העולם כולו יעבדו את ה' ביחד ולא יהיו עוד מלחמות וקנאה ותחרות וכו' בעולם.

וענין הכשרת העולם למהפכה שיביא משיח היה צריך להיות בשלבים. דהיינו בכדי שהגילוי אלוקות שחסידות בא לגלות יחדור בעולם היו צריכים להוריד את הגילוי דרך כל סדר השתלשלות. וכן"ל, אדה"ז דרך חכמה, אדמוה"ע דרך בינה, אדמו"ר הצ"צ בחי' דעת וכן שאר הנשיאים דרך שאר הספירות עד שנעשה אפשרי להוריד את השכינה למטה בארץ.

הרי שבנוגע לעבודת הנשיאים בעולם היה צריך להיות עבודת והוספת כל נשיא לאחר החידוש של הנשיא שלפניו, שא"א לגלות את האור ע"י בינה לפני שנתגלה ע"י חכמה וכו'. אבל בנוגע לנשיאים עצמם הרי כל הנשיאים הם ענין א' (כן"ל ס"ב) ולכולם היו יחוד שני מעלות הנ"ל של רב ומלך כידוע דברי ימי חייהם והשפעתם על כל העולם היהודי שבדורם.

לסיכום, ובלשון החסידות: משה רבינו גילה את הענין דאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ. דוד המלך גילה את הענין דאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית. אחי' השילוני כלל שני הענינים יחד בכח וגילה זאת להבעש"ט. במשך הדורות נמשך ענין זה לתוך סדר השתלשלות "מרקיע לרקיע", ומשיח יהיה היחיד שיצליח להמשיך את שני הענינים יחד ובשלימות בפועל למטה בארץ.

ה. ובזה יובן גם אריכות ימיו של אחי' השילוני שהקב"ה האריך ימיו כדי שיהיה א' מתקופת התנ"ך שיקבל הן ממשה והן מדוד כדי להחזיר מלכות בית דוד ליושנה, ועוד, במדריגה גדולה יותר שיכלול גם מעלת משה רבינו בשלימות.

והגם שמשה ויהושוע היו בגדר מלכים, הרי אצלם היה נשיאות המלוכה טפל ותוצאה מנשיאותם בתורה<sup>133</sup> שהוא ענין של מלכות בדרגא עליונה יותר וכפי שנתייסד לכתחילה ע"פ תורה (ספי' מלכות כפי שכלול בספירת החכמה<sup>134</sup>),

(132) לקו"ש חל"ה ויגש ג אות ה.

(133) לקו"ש חכ"ג פינחס.

(134) הע' 60 שם.

משא"כ ענין המלוכה אצל דוד שהוא ענין הפעולה והשליטה להרים דת האמת גם במצב הכי ירוד<sup>135</sup> (ספי' המלכות במקומה<sup>136</sup>) זה היה בשלימות דווקא אצל דוד המלך.

ובזה יתיישבו קושיות המפרשים איך שייך שאחי' קבל<sup>137</sup> מדוד והלא היה גדול ממנו וקבל ממשה וכו', שהרי ענין המלוכה בשלימות היה מיוחד אצל דוד דווקא כנ"ל יותר מכל אלו שלפניו ושלאחריו וענין זה היה צריך לקבל ממנו כדי למלאות תפקידו לעתיד. ולכן נצטרף אחי' לבית דינו של דוד דווקא ולא לבית דין שלפניו שהרי תורתו נשלם דווקא ע"י דוד. ומכיון שקבלת התורה שע"י אחי' היה צ"ל באופן הכי מיוחד, לכן עד שלא נשלם תורתו ע"י הקבלה מדוד לא נחשב ממקבלי התורה.<sup>138</sup>

ו. אלא שלאחרי כל הנ"ל צריך עיון גדול שהרי הרבי בעצמו אומר<sup>139</sup>: "והנה לע"ע לא מצאתי בשום מקום ביאור שייכות דהבעש"ט ואחי' השילוני, שהוא דוקא היה רבו." וממשיך לבאר הקשר בין אליהו הנביא והבעש"ט ששניהם היו תלמידי אחי' השילוני ואח"כ מבאר הקשר בין אחי' השילוני ומשיח ע"ש. והגם שפירוש הרבי אינו שולל ביאור הקשר דלעיל, בכל זאת אינו מבאר כשמדבר על אותו ענין.



(135) דהנה ב"חכמה איתברירו", וכמו שמצינו אצל משיח שיהיה מורח ודאין ויתקן כל העולם כולו, די"ל ששני הענינים תלויים זה בזה שהיות והוא מורח ודאין (שהכל גלוי לפניו), לכן ידע איך לתקן את כל העולם כולו. וענין זה צריך משיח לקבל מדוד דהיינו השפעתו וחכמתו איך לקיים את התורה וללמוד הימנה איך לתקן את העולם גם במצב הכי ירוד. ע"ד הענין דוקבל היהודים את אשר החלו לעשות, שקיום התורה היה דווקא ע"י המס"נ שבימי מרדכי, גם כאן י"ל שנסאר חלק מקבלת התורה שנשלם דווקא ע"י דוד, שימושה שיותר מלימודה, שהוא הראה דוגמא חי' איך מקיימים אותה בפועל בכל מצב.

(136) שם. וראה גם הע' 59 שם.

(137) וגם לפי המפרשים שהיה רק מבית דינו, (עי' בהמצויין בהע' 1 וכן מובן מהמצויין בהע' 15) הרי לזה היה מספיק לקבל עניני מלכותו ממנו.

(138) ועפ"ז אפשר גם ליישב מה שנקרא קטן בימי משה, מפני שהרמב"ם בא לבאר סדר מקבלי התורה ובא לבאר למה לא נעשה אחי' למקבל התורה הרבה קודם לזה. והיינו מפני שלגבי דרגת קבלת התורה הנעלית שהיה מיועד לו עדיין לא היה בבחי' "גדול" עד ימי דוד, אך לא לגבי מקבלי תורה אחרים שוודאי היה אדם גדול גם בזמנם כמובן מהע' 4.

(139) לקו"ש ח"ב ע' 512 הע' 62.

## סיפור של תחילתו של ר' עקיבא\*

הרב מרדכי רובין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

דברי כ"ק אדמו"ר בסיפור של ר"ע

א. לקראת חגה"ש זמן מתן תורתנו יש לבאר ולעיין בדברי רז"ל בנוגע ללימוד התורה, וגם בקשר לל"ג בעומר – יום שפסקו מלמות תלמידי ר"ע, דמיני' אזלינן. והנה סיפור זה ידוע לכל, מ"מ יש איזה פרטים ושינויים וכו' שאינם ידועים כ"כ, ואחר העיון אולי גם יש הוספות וביאורים.

הנה נקדים תחילה מתורת רבינו אשר שם מביא את תוכן הסיפור וז"ל (לקו"ש ח"ב ע' 553 אות ב'): "וואס האט פאסירט מיט רבי עקיבא? דערציילט אונז די גמרא, אז בשעת רבי עקיבא האט אנגעהויבן לערנען, האט ער ניט געוואוסט צי וועט ער מצליח זיין אין לערנען צי ניט".

ויש לעיין בזה שכתב כ"ק אדמו"ר: "אז בשעת רבי עקיבא האט אנגעהויבן לערנען, האט ער ניט געוואוסט צי וועט ער מצליח זיין אין לערנען צי ניט".

דהרי איך שהסיפור ידוע, הנה ר"ע לא למד כלום והיה בן מ' שנה, ואחר הסיפור הזה נתעורר ללמוד תורה. ולא שכבר למד תורה אלא שהיה מסופק האם יצליח בלימודו כמ"ש רבינו בשיחה.

ולהבין זה צריך לעיין במקור הדברים, וכשרציתי לעיין בהמקור ולהסתכל בהערה שבשוה"ג שמציין מקור בד"כ, הרי היה הדבר לפלא בעיני. דהנה בפנים כתב "דערציילט אונז די גמרא", ומציין בהערה (1) "ראה אבות דר' נתן פרק ו'". והנה אבות דר"נ אינו א' ממסכתות הש"ס שנקרא בשם "גמרא", וא"כ למה לא נקט רבינו בפנים של השיחה הלשון "דערציילט אונז אין אבות דר' נ'", ולמה בפנים נקט הלשון "גמרא", אם אכן המקור אינה הגמ' אלא אבות דר"נ.

(\* לע"נ זקנתי מרת יוכבד מרים בת ר' שמואל דוד ע"ה אשת הרה"ח ר' משה רובין ע"ה שו"ב ומשפיע. לרגל היארצייט ט' סיון, תנ"צ'ב'ה'.

וכן שומעים בהקלטה שרבינו אומר בפירוש "גמרא", ולא רק שכן היה ההנחה ונדפס, אבל באמת אמר "רו"ל" "חו"ל" או אבות דר"נ וכיו"ב.

[ואגב, אין לומר שמפני שבד"כ של אבות דר"נ נדפס בספרי הגמ' עצמה בסוף מס' ע"ז עם עוד מסכתות קטנות כשמחות וכיו"ב, דמובן מאליה גודל הדוחק בזה כיון שלפועל אינו חלק מהגמ' ותלמוד בבלי או ירושלמי].

## ב

### לשון האבות דר' נתן ועפ"ז שאלות בשיטת רבינו

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים לשון האבות דר"נ שם (פרק ו'), וז"ל:

" דבר אחר: הוי מתאבק בעפר רגליהם - זה רבי אליעזר. ושותה בצמא את דבריהם - זה רבי עקיבא. מה היה תחילתו של רבי עקיבא, אמרו, בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר. אמר: מי חקק אבן זו, אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא אי אתה קורא "אבנים שחקו מים", מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשה כבדול על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם. מיד חזר ללמוד תורה.

הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. אמר לו: רבי למדני תורה. אחז רבי עקיבא בראש הלוח, ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדה. אלף תיו ולמדה, תורת כהנים ולמדה. היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב לפני רבי אליעזר ולפני ר' יהושע. אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמר לו הלכה אחת, הלך וישב לו בינו לבין עצמו. אמר: אלף זו למה נכתבה, בית זו למה נכתבה, דבר זה למה נאמר, חזר ושאלן והעמידן בדברים, "עכ"ל.

וצריך ביאור דכ"ק אדמו"ר נקט שכבר התחיל ללמוד ורק שהיה מסופק האם יצליח, אבל גם מלשון המקור באבות דר"נ משמע שלא למד עדיין מכמה פנים. ראשית, לשון "תחלתו של ר"ע" משמע שהיה "תחילתו" שלא למד כלל לפני"ז, דאם למד ורק היה מסופק האם יצליח בלימודו, הרי א"א למימר "תחילתו". [ויש להוסיף, שאם באמת התחיל ללמוד איך התנה אשתו רחל שיתחתן אתו רק אם ילמוד].

וגם מהמשך הדברים שם "ולא שנה כלום", הרי מבואר להדיא שלא למד וגם הוסיף מילת "כלום" להדגיש ולחזק הענין.

וכן מבואר מהמשך הענין "הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות . . כתב לו אלף בית ולמדה".

## ג

### ביאורים של ה'בן אברהם' והמגן אבות על אבות דר' נתן

ובפי' בן אברהם לאבות דר"נ עמד על מ"ש "חזר ללמוד תורה", וז"ל: "כלומר חזר בתשובה על מעשיו הקודמים שהיה שונא את הת"ח וכדאיתא בפסחים מ"ט אמר ר"ע כשהייתי ע"ה היתי אומר מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור ועכשיו חזר מזה לאוהבת את ת"ח וללמוד מהם דאין לפרש כפשוטו חזר ללמוד תורה דהא עדיין לא שנה כלום מעולם ואפילו אלף בית כמבואר כאן. עוד אפשר לבאר שחזר מהבאר לביתו ובכדי ליקח אתו עמו את בנו וילכו שניהם אצל מלמדי תינוקות ואפשר דשני הפירושים אמת שחזר בתשובה וגם חזר לביתו והכל בכדי ללמוד תורה ומפני שהקדים יראת חטאו לחכמתו ועשה השיבה מקודם ע"כ היתה חכמתו מתקיימת: הלך הוא ובנו. כתב הגאון ר' ישעיה ברלין מזה משמע שהיה בן לר"ע טרם שנשא את בת כלבא שבוע ומתישב בזה קושית תו' בשבת ק"נ ד"ה וריב"ק ובב"ב קי"ג ד"ה ומטו ובכורות נ"ח ד"ה חוץ ע"ש עכ"ל: אלף בית – כל האותיות של א"ב עד תיו נקרא ע"ש א"ב וא"ב למד כל האותיות: אלף תיו – זהו הלשון של את ב"ש וכו' וכל האותיות שבזה הלשון נקרא ע"ש אלף תיו".

והמגן אבות (ד"ה מיד למבריט"ץ) כתב, וז"ל: מיד חזר ללמד תורה. ענין אומרו חזר רוצה לומר חזר, כלומר השתדל ללמוד תורה, או אפשר לפרש כמשמעו שהוא מתחלה פירש עצמו מד"ת לטבת היותה תושיה שמתשת כח, ולהיותו משולם למים ובמים כתיב שחקו שממש שחיקה לגמרי, אבל עתה בראותו החבל שלא עשה כי חקיקה חזר בו מאותו סברא ולמד תורה.

ובד"ה עמד כתב וז"ל: "עמד על הבאר וראה אבן שהיא וכו' אמר מה חקק אבן זו אמרו לו חבל שתדיר עליה וכו' אי אתה קורא אבנים שחקו מים. צריך להבין בענין זה ב' דברים. א', אומרו אי אתה קורא, ומה היו מתמיהים ממנו והלא עם הארץ היה, ואם נאמר דהן אמת היה יודע מקרא אבל משנה לא, וזה ידויק אומרו ולא שנה כלום ולא אמר ולא קרא דמשמע שהן אמת קרא מקרא אבל לא משנה,

לזה יקשה דהא אמרינן אחכ"ך הלך אצלו מלמד תינוקות וכתבו לו אלף בית וכו', משמע שעדיין לא היה מכיר האלף בית [וגם לזה אפשר לתרץ דלעולם היה יודע איוב שהרי דרך רוב עמי ארץ יודעים איוב ונביאים וכתובים אבל לא היה מכיר בכתבתו אלא היה גורם הדברים משמען ולא כתבן אלא מצות אנשים מלומדה כדרך מושלי משלים]."

## ד

## ביאור בדעת רבינו ע"פ פי' הבנין יהושע

ואולי יש לבאר שדעת כ"ק אדמו"ר בסיפור זה הוא כפירוש הבנין יהושע על אתר, וז"ל (ד"ה ולא שנה כלום) "דייק ולא שנה ר"ל משנה וגמרא לאפוקי פסוק היה למוד ולפ"ז שפיר קאמרי ליה לקמן עקיבא אי אתה קורא אבנים שחקו מים משום שזה הוא פסוק באיוב י"ד".

וגם בהמשך הסיפור בנוגע ללימוד הא' ב', הנה בבנין יהושע אזל לשיטתו הנ"ל, וז"ל (ד"ה א"ב ולמדה): "אע"פ שמוכח לעיל דמקרא היה הלומד אפשר הכוונה בכאן שלמדו א"ב על דרך דאיתא שבת דף ק"ד ע"א אתו דרדקי לבהמ"ד וכו' א"ב אלף בינה וכן א"ת דרך א"ת ב"ש א"נ למה התורה מתחיל בבי"ת שהיא לשון ברכה ועשרת הדברים באל"ף שהיא אות ראשונה ומורה על אחדות כדאיתא במדרשים. מפרש".

ואולי יש להוסיף על הנ"ל, ולדייק בלשון האבות דר"נ בסוף, "מיד חזר ללמוד תורה", דהנה בפשטות לא שכבר למד והלך לחזר שוב ללימודו, אלא שאחר הסיפור הזה חזר מה"באר" וממצבו ושינה והלך ללמד תורה. אבל אחר הנ"ל יש לומר שמדוייק לומר חזר, כיון שבאמת כבר למד מקרא, רק שלא שנה משנה וגמ'.

ועפ"ז צריך לבאר זה שאשתו רחל התנה שלא תתחתן אא"כ ילמוד תורה, אינו לימוד בכלל אלא לימוד של משנה וגמ'. וכבר כתבו המפרשים שהבן שכתוב כאן לא הוה מרחל אלא מקודם, ועיין בהבנין יהושע (ד"ה הלך הוא ובנו). וכן כתב הגהות הגר"ב על אתר.

אבל עדיין קצת קשה הלשון "מה הוה תחילתו של ר"ע", הרי זהו לא היה "תחילתו" אלא המשך שלו.



וגם יש ראי' שלמד תורה, מזה שדן ר"ע קל וחומר ש"דברי תורה שקשה כברזל, ועדיין רע"ק דזה הוא מתורה שבע"פ ולא בתושב"כ.

ובעיקר לא ביארנו את הלשון בפנים השיחה "גמרא", אף שהמקור באמת באבות דר"נ.

[ואגב לפי הגירסא דינקותא איך ששמענו ב'חדר' (וכן שאלתי אצל אחרים וגם להם היה כן), הנמשל של ר"ע מהאבן והמים הוא שהתורה שנמשלה למים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך שמים הוא רק יכולים לפעול חקיקה בראש ומוחי שהוא כאבן.

וגם יש להעיר שהסיפור בד"כ מספרים מלמדי תינוקות שלא כמ"ש במקור, שאומרים במה מצינו ולא בק"ו, שאמר ר"ע אם מים שרכים יכולים לחקוק באבן הקשה, ג"כ דברי תורה שנמשלו למים יכולים לפעול על ראשי (מוחי) שקשה כאבן, ולכא' הטעם שמבארים זה הוא בפשטות, דלקטנים קשה לבאר ענין קל וחומר, ויותר קל לומר באופן של מה מצינו].

והנמשל הזה לא כמ"ש במקור באבות דר"נ, וצ"ע למה נקט דוקא כאן "דברי תורה שקשה כברזל", הרי התורה נמשל לכו"כ ענינים, ולמה דוקא ברזל. ואף שדוקא עי"ז יש "קל וחומר" שכוחו גדול על גירסא דינקותא שהם כמשל ונמשל סתם כדין מה מצינו וכיו"ב.

## ה

### ביאור חדש בדברי רבינו שמציין לגמ' ולא אבות דר"נ

הנהגה בפשטות הטעם שמביא דוקא מאבות דר"נ ולא ממקום אחר בחז"ל שמביא את הסיפור בכמו במדרש הגדול (וכיו"ב?), היה ניתן לומר בפשטות משום שכיון שאבות דר"נ מצוי יותר לרוב עם (ובפרט בזמניהם שכל ספר היה יקר המציאות כידוע) כיון שנדפס בסוף מס' ע"ז ברוב הדפוסים של הש"ס, משא"כ מדרש הגדול.

אבל בעומק יותר, יש לומר הביאור בזה ובהקדים: הנה שיחת קודש זו נאמר בל"ג בעומר (תשי"ג) "להתלמידים הצעירים משיבות תומכי תמימים ואחי תמימים" כמו שמצויין בסוף השיחה, וכן מסגנונו של דבריו הק' בשיחה, חזינן

שנאמרה ל"תלמידים הצעירים", ולכן מובן למה דוקא נקט הסיפור איך שמובא באבות דר"נ, משום שכאן החידוש על המדרש גדול הוא בזה ששם כתב "ולא למד כלום" – היינו שלא למד כלום ממש אפי' לא מקרא, וא"א לדייק כמו הבנין יהושע "שלא שנה כלום" (כמ"ש באבות דר"נ), היינו שלא שנה משנה וגמ', אבל למד מקרא.

עפ"ז אתי שפיר שנקט רבינו דוקא איך שמובא באבות דר"נ, משום שמדברים אל תלמידים הצעירים שכבר התחילו ללמוד אבל (יכול להיות ומצוי וכו') שמסופקים האם יצליחו בלימוד התורה.

וע"ז ההוראה מר"ע שכבר למד מקרא, אבל עדיין לא משנה וגמ', ושפיר יש ללמוד ממנו. משא"כ הסיפור האחר שמדבר שלא למד כלום, אולי לבן אדם כזה צדיק ובמתנה שלמעלה שצמא כ"כ יצליח, אבל הוא שכבר התחיל וכן אדם רגיל א"א ללמוד שיצליח.

ואם כנים הדברים, בכלל הרווחנו ע"פ "אבות דר"נ" בההוראה לרבים מסיפור דר"ע. דהנה מסיפור איך שמובא במדרש שם, נראה דזה הוה ממש ניסי שלא למד כלום בבן א' ואח"כ התחיל עם הא"ב, וא"כ קשה לבנ"א רגילים ללמוד ממנו בנוגע לחייהם. אמנם ממ"ש באבות דר"נ שכבר למד (מקרא) ולא הצליח, ומ"מ בבן מ' שנה התחיל להצליח וללמוד משנה וגמ' מזה שפיר יש ללמוד כולם, שגם אלו שכבר למדו אבל לא ראו הצלחה (ותושבע"פ) א"כ יכולים ללמוד ולהצליח.

#### עפ"ז ביאור בלשון רבינו השיחה

ומעתה יובן לשון שהכ"ק אדמו"ר משתמש בו "האם יצליח בלימודו", הרי מאין ענין הצלחה כאן, הרי לא כתב בשום מקום באבות דר"נ? אלא הביאור ע"פ הנ"ל, באיזה חלק בתורה צריכים הצלחה. ראשית, הצלחה זו ענין של עבודת האדם, וזה בעיני דוקא בתושבע"פ, דהנה בתורה שבכתב לא צריך הצלחה והבנה דכבר "מצליחים" אפי' בלא הבנה כלל אלא בקריאה בעלמא כידוע. וע"פ משנ"ת בדעת כ"ק רבינו מיוסד על הבנין יהושע שכל הענין כאן הוא לא למקרא אלא לתושבע"פ מובן היטב לשון הצלחה.

## ו

## הסברת הביאור בדיוק לשון כ"ק אדמו"ר

יש לומר הביאור בזה, שכ"ק אדמו"ר נקט בלשונו באמירת השיחה "דערציילט אונז די גמרא" וכן נדפס בפנים של השיחה, אף שלא מובא באף מקום מש"ס בבלי או ירושלמי, ואכן בהערה שם מציין לאבות דר"נ למקור.

ואדרבה, אולי בזה שנראה בהשקפה ראשונה "בטעות" (ח"ו) יש אדרבה יסוד ועיקר באופן הלימוד וחינוכה של תורה, וכדלקמן.

דהנה חזינן מסגנון של השיחה שיותר קלה ופשוטה, וגם אכן נאמרה "להתלמידים הצעירים משיבות תו"ת אחי תמימים", כמ"ש בסוף השיחה בלקו"ש ח"ד (שם), ומעתה מ"ש שנקט כ"ק אדמו"ר הלשון "גמרא" ולא המקור הרשמי וה"אמיתי" באבות דר"נ. דהנה לתלמידים הצעירים לא יודעים מזה אבות דר' נתן, באם היא מספרים של זמננו או ספר עתיק, וכן האם היא כ"כ יסודי וא' מהספרים הבסיסים של יהדות או של הדת הוא רק ספר של דעותיו (וכו') של רב א' בזמננו.

בסגנון אחר, אם אומרים לתלמידי צעיר "כתוב באבות דר"נ", לא יודעים מה אומרים בכלל ורק מבלבלים אותו בלימוד, משא"כ "גמרא" ידוע לכל תלמיד אפי' הצעירים, ויודעים שהוא קדוש ועתיק והוא מספרי היסוד של יהדות, ולכן צריכים להתקרב וללמוד וכיו"ב, ממה שנכתב בספר.

## ז

## עפ"ז כללים בחינוך ואופן הלימוד עם תלמידים

וזהו ג"כ חילוק בין ב' דרכים בחינוך והשפעת הרב לתלמיד. יש רב שצריך להראות את הגאונות והבקיאות שלו בכל התורה כולה, ולכן צריך תמיד לציין לכל המקורות והדפים, אף שלפעמים רק מבלבלים הכל מודים. אבל יש רב, וכן צ"ל שכל רצונו הוא שהתלמיד יבין בהשקפה ראשונה ולא רק שיראה את גאונותו או בקביעות ולכן פעמים שמשמיט את הדף למ"מ או את המקור בכלל. ולפעמים אפי' נראה לשנותן מקור אחר, רק כדי שהתלמיד יקלוט ויבין.

משל, לקרב הענין הנ"ל אל השכל: כשלומדים עם ילדים, אם שואלים איפה המקור ללבישת "כיפה", יכול הרב לומר ש"כן כתוב בתורתה", אף שאין מקור (עכ"פ) מפורש לזה בחמשה חומשי תורה וכיו"ב, ורק בספרים אחרים שהילד לא יכיר, וגם יבוא עי"ז לחלישות בקיום ההלכה או המנהג. ועוד משל, מאנשים שלע"ע אינם שומרי תומ"צ (במבצעים או בבית חב"ד) שג"כ פעמים משיבים להם על איזה ענין יסודי (וכיו"ב) ביהדות שמקורו בתלמוד (וכיו"ב), אף שאולי אינו פורש בהדיא בתלמוד אלא באיזה מדרש וספרים אחרים. ובזה שאומרים שכן כתוב ב"תלמוד" לא משקרים להם אלא עי"ז מכירים שיסודו בהררי קודש וגם מחזקים לקיומו, ועי"ז לא מבלבלים אותם ויודעים על מה מדובר. ובעזה"י"ת במשך הזמן שישמרו עוד וכו' ילמדו ויעיינו ויגיעו לדעת את מקורו הרשמי וה"אמיתי" של הענין, וכמובן ופשוט לא ירגישו ששיקרו להם, אלא יבינו מעצמם שהיה צורך השעה.

ולפי זה בזה שהשאייר רבינו נדפס בפנים השיחה זו ג"כ "דערציילט . . גמרא" (לא רק בשעת אמירתו לתלמידים בפועל ממש), אף שהיה מקום לטעות בהשקפה ראשונה שהרי אינו בכל הש"ס, וגם נותן מקום ליניקת החיצונים וכיו"ב, הנה היא הנותנת, שדוקא עי"ז שהשאייר "גמרא" ולא אבות דר"נ, לימד כ"ק אדמו"ר לדורות (כמו כל דבר שבדפוס) את היסוד בחינוך ולימוד עם הזולת, שבעיקר הוא להשפיע לתלמיד שהוא בין ובלשון הפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו", והענין אינו להראות את גאונותיו ובקיאותיו (אף שיש חשש שיבלבלו התלמידים), אף שזה לכא' דבר פשוט, אבל מ"מ ידוע שיש נכשלים לזה ומעשים בכל יום, וענין זה לא היה נלמד אם נקט בפנים אבות דר"נ ולא "גמרא".

מ"מ חשוב להבהיר, שאע"פ שהרב צריך לחנוך ע"פ דרכו של התלמיד, ולפעמים צריך לעשות "שינוי" שאע"פ שקראה לפום ריהטא אינו נכון (כ"כ), הנה אעפ"כ צריך לעשות באופן שאינו שקר לגמרי אלא יש איזה יסוד או רמז לדבר, וכן הוא בנדו"ד. הרי כ"ק אדמו"ר נקט לשון "גמרא" דוקא שפי' הוא "לימוד" וזה כולל באמת כל לימוד כולל גם אבות דר"נ, וכן ה"ה אם נקט לשון "תלמוד", אבל לא אם נקט לשון של "ש"ס" שפי' לששה סדרי משנה, או כיו"ב שאין בו יסוד ורמז כלל.

וכן הוא בכל לימוד וחינוך שא"א לשקר ולומר שכתוב ב"ספר מסוים" אם אין שום רמז ויסוד להענין שכן מתכוון באמת. וגם אבות דר' נתן הוא בזמן הגמ' לכמה הסוברים שנכתב עי"ר' נתן של זמן האמוראים, ויש שסוברים שבזמן הגאונים, והעירני חכם א' שהנ"K מתאים ובוה שר"ע חיבר מדרש על אותיות הא"ב, שבא

משראה תוכן הפנימי וע"פ סוד של אותיות הא"ב, הרי חזינן שאצל ר"ע היה לימוד של התוכן והפנימיות של הא"ב, ולא רק החיצוניות של הא"ב.

ח

### הסיפור כשמובא במדרש הגדול

ובמדרש הגדול (ירושלים) מובא הסיפור הנ"ל של אבות דר"נ בכמה שינויים, ממהם והעיקר שנוגע בנדו"ד, ששם כתב "ולא למד כלום", וא"כ א"א לדייק כמ"ש.

וז"ל מדרש הגדול: "ד"א שלח נא ביד תשלח. כשנגלה הקב"ה על משה בסנה הראה לו דור דור ופרנסיו, דור דור וכלכליו, דור דור וחכמיו, עד שראה ר' עקיבה וחכמתו, אמר בודאי ראוי הוא שתנתן גאולה על ידו. אמרו עליו על ר' עקיבה שהיה בן ארבעים שנה ולא למד כלום וכיון שנשא בת בן כלבא שבוע אמרה לו לך למוד תורה בירושלים. אמר לה בן ארבעים שנה אני ומה תעלה בידי.

פעם אחת היה עומד על פי הבאר בלוד וראה את האבן שהיא חקוקה ונתונה על פי הבאר. אמר להן מי חקק את האבן הזו, אמרו לו חבל שירד עליה בכל יום. באותה שעה דן ר' עקיבה קל וחומר בינו לבין עצמו ואמר ומה רק פסק את הקשה, דברי תורה שהן קשים כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר. אמרה לו אשתו לך למוד תורה. אמר לה הלא ישחקו עלי שאני בן ארבעים שנה ואיני יודע כלום. אמרה לו בוא לעשות פלא. אמר לה ומהוא, אמרה לו הבא לי חמור שהוא ניזק בחליותיו. הביא לה. זרקה על נזקו עפר וזרעה עליו שחלים וצמח. הוציאו לשוק יום ראשון ושחקו עליו, יום שני ושחקו עליו יום שלישי לא שחקו עליו. כך אמרה לו לך ולמוד תורה היום ישחקו עליך למחר ישחקו יום שלישי אמרו זה מנהגו כן.

מיד הלך הוא ובנו וישב לו אצל מלמד תינוקות. אמרו לו רבינו למדינו תורה, היה הוא אוחז בראש הלוח ובנו אחז בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדם, אלף תיו ולמדם, ברכת המזון ולמדה, ברכת כהנים ולמדה, והיה למד והולך עד שקרא מקרא. הלך וישב לו אצל רבי אליעזר ור' יהושע אמר להם רבותי פתחו לי בטעם משנה. כיון שפתחו לו הלכה אחת ודרשה הלך וישב לו בינו לבין עצמו ואמר אלף זה למה נכתב, ובי ותיו למה נכתבו, ומפני מה זה צורתו כזה וזה צורתו כזה, וגלה טעמם מלבו וחזר ושאלם והעמידם בדברים". ע"כ.

[ולכאור' סיפור זה הוא בסתירה לסיפור השני ע"פ הבבלי שנתו של בן כלבא שבוע נתארסה לו ע"מ שילך ללמוד תורה, וכאן מבואר שהיה לו בן וגם התחיל ללמוד עם בנו, ובספר מעשיות (לגסטר מעמ' 106 סימן קמ"ז) מגיה ואינו מזכיר את בנו, כדי ליישב את הסתירה שבין המקורות.]

וגם ידוע שמדרש הגדול אינו מדויק כ"כ, ורק נכתב כדי ליתן מדרשים ואגדות לבנ"י בתימן, משא"כ אבות דר' נתן יותר מדויק שלא היה נכתב למטרה הנ"ל.

ויש לבאר לעיין ולהשלים עוד בכל משנ"ת, רק מצד אפס הפנאי לא הספקתי לבאר כל צרכו, ועוד חזון למועד.



## עוד על פי' אב"א למדרש רבה (גליון)

הרב חיים דוד א. טיפענברון

לונדון, אנגלי

בגליון העבר כתב הרב א.מ. שי': "...כבר כתב הרי"ל שי' בגליון "הערות וביאורים" שלפני"ז, כי קאי על מד"ר שנדפס בשנת תע"ט עם פי' אב"א, ר' אברהם בן אשר [וכן כתב אלי ידידי הר"ר ש"ב שי' שוחאט] ע"כ.

והנה כד חפשתי בהגליון שלפני"ז בדברי הרי"ל א שי' לא מצאתי שום ציון על מד"ר שנדפס בשנת תע"ט"! – רק צילום של מד"ר שנדפס בשנת שכ"ז – אבל לא תע"ט". נראה שזה הוספת הרב המעתיק, או הוספת המערכת, ומובן "כל המוסף – גורע"!

והנה ה"מד"ר נדפס לראשונה בשנת רע"ב בקושטידינא (שנת "כי קולך ערב"), ואח"כ פעם שני' בוויניציאה בשנת ש"ה.

[יש דיון באיזה דפוס נדפס, אם בבית האדון "מארקו אנטוניאו יושטיניאנו" או בבית "דניאל במברגי", וראה מה שכתב "חנוך אלבעק" בההקדמה לפירוש "מנחת יהודה" על מדרש רבה, "שכנראה דפוס א' הוא, רק נמכר למדפיס אחר והוא שינה את השער ושם המדפיס על שמו".]

רק דפוס השלישי שנדפס בויניציאה בשנת שכ"ז – שכ"ח, הוא מה שמציינים, והוא עם ב' פירושים, פי' רש"י בגליון הפנימי ופי' אב"א בגליון החיצוני. שני הפירושים ביחד נקראו "ספר אור השכל", המאור הגדול – רש"י והמאור הקטן מאצילי ארץ ישראל החכם השלם כמה"ר אברהם נ' אשר.

[כמה מפקפקים על פי' רש"י למדרש רבה אם זה אכן פי' רש"י. ראה בס' מנוחת שלום חלק ד' פרק ט"ו. ראה גם ב"אור החיים" עמו' 590 דר' אברהם כתב שהיו איתו שתי מהדורות מפירושו רש"י על מדרש רבה, ותפס האחת לעיקר והוסיף עלי' מאחרת בשם ס"א. ועל זה התמרמר היעב"ץ וגזר אומר שאינו לרש"י ז"ל. אמנם החיד"א בשה"ג אמר לימין צדקו של רבי אב"א דהוא כן של רש"י].

פי' הנ"ל הוא רק על בראשית רבה, אמנם פירושו למדרש שמות נמצא בכ"י ברומא ב"קאללעגיון של הגעאפיטים!

מהדורא זו כאמור, ידוע בשם "אור השכל" ולא בשם "מד"ר עם פי' אב"א" ואולי משום זה לא עלו נכון בהחיפושים. וגם לא נדפס עוד. (הדפוסים שלאח"כ היו כבר עם פי' מתנת כהונה מהמחבר האלוף החכם השלם סיני ועוקר הרים הר"ר ישכר בער בר' נפתלי משעברשי"ן).

כן לא להחליף עם ספר "אור השכל" המיוחס להר"ר אברהם אבולעפיא, שכידוע יצאו כו"כ נגדו כמו הרשב"א, וכן בהקדמת פי' ה"חייט" לס' "מערכת האלקות" ... גם ראיתי ספרים רבים שחיבר החכם בעיניו ר' אברהם אבולעפיא ... השמר מפניו אל תשמע בקולו כי ספריו מלאים דמיונות ... הוא עשה ספר אור השכל, ובחושך הולך ...". (כמובן השמטתי את ה"געדיכטע"!).

ועל התנגדותו של הרשב"א (ח"א תקמ"ה, וכן מעתיק משמו בס' סדר הדורות אות א'), ראה בשם הגדולים להרב חיד"א בערך "ספר חיי עולם הבא" (ספרו של ר"א אבולעפיא), אחר שהביא דברי הרשב"א כתב: "ברם קושטא קאמינא דחזית' לרב גדול מארי רזין ובישראל גדול שמו, ואחרי דברו לא ישנו, שהוא מקרב לספר הנזכר, ותושע לו ימינו". ע"כ.

"רב גדול מארי רזין" – כוונתו על הרח"ו ז"ל שהביאו בספרו "שערי קדושה". וכן מביאו הרמ"ק בספרו "פרדס רמונים", עשרות פעמים, וכן בספרו "דרישת המלאכים". וגם המקובל רבי שלמה אלקבץ הביאו בספרו "ברית הלוי".

ספר "אור השכל" הנ"ל של הרב רא"א הי' גנוז משך כל השנים ורק יצא לאור לראשונה בשנת תשנ"ט, והי' בכתובים אצל גדולי הדורות משך כל הימים. לא כאן המקום להרים ראש בין ההרים ולערוך ביקורת על הרר"א אבלעפ"א, דכבר דשו בה רבים, גדולים וטובים ממני, וגם הענין קובע ברכה לעצמה!

נשאר עוד "סתום": בבית עקד ספרים וכן אצל כו"כ כותבי ועורכי קדמוניות, מציינים שפי' אב"א נכתב ע"י ר' אברהם בן גדלי' בן אשר. וכן בס' "יוסף בחירי" מר' מאיר בניהו עמו' שי"ב. וא"כ נשאלת, למה מייחס פירושו לאבי אביו, "אב"א" – "אברהם בן אשר", ולא לאביו: אברהם בן גדלי' "אב"ג"!

ואולי שגו בהבנת דברי הקדמת הספר, דפתח שם: "אמר אברהם בן לאדוני אבי זקן ונשוא פני' כ"ר גדלי' בן אשר, מתושבי צפת". דכותב "בן ו"כ"ר" וצ"ל "ב"ר", דהיינו הנכד של ר' גדלי', בן לא"א זונ"פ שהוא ב"ר לר' גדלי'! ומתוך איזה נימוק, או מכבוד לאביו משמיט שמו, ומזכירו ברמז "זקן ונשוא פני'". [דוחק].

על הר"ר אברהם הנזכר, נולד בצפת בשנת רפ"ה, ונפטר בשנת שמ"ו. הי' תלמיד הרב ב"י, וחבר של הרב ר' משה אלשיך, ורבי יצחק משען ור' חיים ב"ר יצחק החבר. הי' רב ב"א"רם צובה" (לשון הסכמת הרב משה אלשיך לתשובת רבי אברהם הובא בספר "אבקת רוכל" סי' ע"ב "... ועתה בעוברי פה ארם צובה ...").

גם מצאנו שהי' על צד ימינו של רבו הרב ב"י נגד המבי"ט בשאלה על גבית נדוניית אלמנה (שו"ת ב"י אבה"ע הל' כתובות סי' ב') שם הובא תשובה מהרמ"ק שיצא להגנת הרב ב"י ומסכימים אתו מגדולי תלמידי הרב ב"י: האלשיך, והר"ר אברהם בן אשר, הרב ברוך [מטיוולי], והר"ר משה סעדי' (חותנו של הרח"ו בזווג ראשון, ונפטר בשנת של"ו).

[בסופו הודיע המגי' ר' מרדכי ב"ר שלמה קלעי, שד' תשובות מתלמידי מרן מצויות על השאלה הנזכר, מר' אברהם בן אשר, ור' ברוך [מטיוולי], ר' משה אלשיך, ור' משה סעדי'. וכל אחד נוטה לדברי חברו. המגי' בחר להדפיס רק את תשובת הרמ"ק שבכלל דבריו דבריהם].

לאחר הכל נשאר רק להעיר, שציון המלא לפי' "אב"א" לרבי אברהם בן אשר על מדרש רבה שנדפס בשנת שכ"ז, כבר נמצא בלקוטי שיחות חלק ל"ו עמו' 2 הערה 16. ומה היום ש"חוזר וניעור"!



## לזכות

החתן הת' שניאור זלמן שיחי' ברוק  
והכלה מרת ביילא שתחי' ליפשיץ  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
ח"י אייר, ל"ג בעומר, ה'תשע"ז



נדפס על ידי ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' חיים שאול וזוגתו מרת בלומא גיטל שיחיו ברוק  
הרה"ת ר' יוסף יחיאל וזוגתו מרת דבורה צירל שיחיו ליפשיץ  
ולזכות זקניהם

הרה"ח ר' משה לוי וזוגתו מרת טובע ברכה שיחיו רובינשטיין  
הרה"ת ר' שלמה זלמן וזוגתו מרת חי' לאה שיחיו ליפשיץ



## לזכות

החתן הת' שלום דובער שיחי' פלטיאל  
והכלה מרת ברכה לאה שתחי' צייטאג  
לרגל בואם בקשרי שידוכין ביום ט"ז אייר  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו צייטאג  
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שרה שיחיו פלטיאל

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ע"ה

פאפאק

נפטר ליל ש"ק ה' סיון ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בתו וחתנו

מרת חי' רבקה ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' דוד פלדמן

ומשפחתם שיחיו לאורך ימים ושנים טובות



לזכות

החתן התמים לוי יצחק שיחי'

והכלה מרת רבקה שתחי'

דהאן

לרגל נישואיהם ביום רביעי י"ג סיון ה'תשע"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד,

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר,

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת טילה בת הרה"ח הרה"ת ר' יואל ע"ה

בעליניצקי

גלב"ע ביום יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנה ובתה

הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא רבקה

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

הבחור התמים

נעים הליכות

מנחם מענדל הלוי בראכשטאט ע"ה

בן יבדלחט"א הרה"ח הרה"ת

שלום הלוי בראכשטאט שליט"א

נקטף בדמי ימיו כשהוא בגיל תשעה עשר

ביום ר"ח סיון תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

חבריו מכל רחבי תבל

## לזכות

הרב התמים הנעלה והמצויין הנודע לשם ולתהלה  
שלוחו של רבינו הק' במסירה ונתינה נפלאה לקרב אחינו בנ"י  
לאביהם שבשמים ולתקן עולם במלכות ש-ד-י

וחפץ ה' בידו ומצליח

ה"ה הרב שניאור זלמן שי' גאלדבערג

לרגל יום ההולדת שלו בערב חג השבועות

"מלכות שבמלכות"

לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה  
וביחד עם זוגתו החשובה והמהוללה אשת חיל עטרת בעלה  
השלוחה מרת חי' מושקא תחי'

ימשיכו להצליח בשליחותם הק' מחיל אל חיל וימלא ה' כל  
משאלות לבכם לטובה ולברכה בגו"ר מתוך אושר ושמחה תמיד  
כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

חותנו ואביה הרה"ח הרה"ת מחברי המערכת הראשונים

הרב שמעון שי' מאצקין

בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק רבינו נשיאנו

ולהתברך כאו"א בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה

וביר"ש

ובכל המצטרך לו בגו"ר בטוב הנראה והגלה

נדפס ע"י חברי המערכת

הרה"ג הרה"ח - יו"ר המערכת -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



הת' אהרן אייזיק בראנשטיין

הת' מנחם מענדל בראנדזויין

הת' דובער גראסבוים

הת' חנן טייכטל

הת' חיים שובאוו

הת' משה שפירא

שיחיו