

ב"ה

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

שנת הארבעים

גליון י"ז [אלף-קס"ז]

ש"פ קרח - ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטון פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ קרח - ג' תמוז  
גליון י"ז [אלף-קס"ו]

# תוכן הענינים

## עניני גאולה ומשיח

9 ..... הרמב"ם אינו מביא בספרו אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל .....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

## תורת רבינו

18 ..... "זוה מעשה המנורה" .....  
הרב חנניה יוסף אייזנבך

23 ..... חסדו של מקום .....  
הרב לוי יצחק ראסקין

25 ..... הערות קטנות במאמר ד"ה ואתה תצוה תנש"א .....  
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

27 ..... גדר שמחת יום טוב להרמב"ם ואדה"ז .....  
הרב בן ציון חיים אסטער

28 ..... כו"ע מודו דבעינן נמי לכם .....  
הרב אפרים פישל אסטער

33 ..... מקור לחידוש רבינו שכל הפירושים בענין אחד קשורים זב"ז בדברי המהר"ל .....  
הרב פרץ יצחקי

36 ..... מהדרין מן המהדרין .....  
הרב בנימין ביטון

## חסידות

46 ..... כמה הערות קטנות במאמר ד"ה מה טובו בלקו"ת .....  
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

48 ..... צריכותא בג' משלים בענין אור עלין שמתלבש דוקא בדבר חיצוני .....  
הרב שניאור זלמן הלוי לעוויטין  
הרב לוי יצחק ניו

- 51 .....כמה הערות ודיוקים בד"א בספר "קיצורים והערות לספר לקו"א" הנ"ל
- 55 .....כוונות בקשהמ"ט הרב אייזיק גורארי'
- 56 .....מקום הארון (גליון) הרב נחום שטראקס

## רמב"ם

- 57 .....ביאור בדין מזוזה בפתח שאין לו דלת לרמב"ם הרב מרדכי רובין

## הלכה ומנהג

- 63 .....גדר טלטול "לצורך הכלי עצמו" ו"שלא לצורך כלל" הרב אברהם אלאשוילי
- 65 .....בענין עמידה בשעה שארון הקודש פתוח הרב גדלי' אבערלאנדער
- 69 .....בעלות באיסורי הנאה לדעת אדמו"ר הזקן הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 76 .....חובת המוסד לשלם 'הענקת' או 'חודש לשנה' בפיטורי פועל כשאין מנהג המדינה בזה הרב שלום דוב בער שוחאט
- 80 .....חתיכת בשר דותה לתוך רוטב צונן בשבת הרב מאיר צירקינד
- 82 .....זריעה והשקה במקוה על גבי בור הרב מנחם מענדל שטראקס
- 88 .....קבורה רשע אצל צדיק הרב יהודה לייב נחמנסון
- 95 .....אחיזת חפצים בתפלת שמונה עשרה הרב לוי יצחק שטרן
- 104 .....לשון הרע בגודל המספר במשקפיים הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 107 .....פסול עדות דדור חמישי הרב מאיר חיים בריקמאן

- 114 ..... ברכת יוצר אור  
הרב משה מרקוביץ
- 115..... ליבון כלי מצד החיצון.  
הרב דוד י. אופנר
- 122..... ברכת ביגלה וקרקרים לדעת אדמו"ר הזקן.  
הת' טוביה גינזבורג
- 132 ..... היתכן שהיו עצלים?  
הרב שרגא פיוויל רימלער

## שונות

- 134 ..... אודות עבודת 'קירוב' בשליחות והמסתעף.  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 151 ..... הבאת קרבן אשם בנדבה.  
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 159 ..... והתקדשתם והייתם קדושים.  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 162 ..... יום הילולא של צדיקים ושייכותו למספר ע"ד.  
הרב מנחם מענדל רייצס
- 163 ..... תורה אחת (ג).  
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 170 ..... אופן לימוד הקריאה (גליון).  
הרב אהרן פרידמן
- 175 ..... אם הותר אכילת בשר לאדם הראשון.  
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא  
 יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ פנחס ה'תשע"ט  
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ' תמוז ה'תשע"ט  
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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  
[haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com) אימייל:  
 כתובת:  
 639 Eastern Parkway, Apt 3F  
 Brooklyn, New York, 11213, USA  
 להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275  
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
[Haoros.com](http://Haoros.com)

## פתח דבר

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

\*\*\*

כ"ק אדמו"ר במכתבו מיום ט"ו בשבט תשי"א כותב וזלה"ק:

נסתיימה שנת ההסתלקות של נשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקל"ה נבג"ם זי"ע

אבל מצד השני ההרגל עושה את שלו, ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראתו – אשר כולא חד ילך הלוך וחסור ח"ו.

מתגברים הגעגועים באשר כלה קייץ עובר חורף ואנחנו לא נושענו,

אלה הדברים אשר דבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנוכי מצוך היום ופירושו; כדיוגטמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה. ובנוגע למצות: מצותי אשר אנוכי מצוה אתכם, ופירושו: שיהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום. עכלה"ק.

מכתב זה נכתב שנה אחת אחר הסתלקות של כ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע, על אחת כמה וכמה בעמדנו היום כ"ה שנה! מיום ג' תמוז תשנ"ד, בודאי יש מקום לחשוש אשר יתיישן הדבר ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותו ולכן בודאי ובודאי שצריכים להתקשר ולקיים רצונו והוראותיו הק' וללמוד תורתו ד"אנא נפשי כתבית יהבית" הרחבה מני ים, באופן של התחדשות גמורה ולהוסיף בכמות ובאיכות בעומק ורוחב כדיוגטמא חדשה שהכל רצין לקראתה!

ויש להביא סמוכין לזה אודות התקופה דכ"ה שנה, דתנן בדין גביית אשה כתובתה (כתובות קד, א) "וחכ"א: .. כל זמן שהיא בבית אביה - גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים", ופירש"י: כשהיא "בבית אביה מששתקה כ"ה שנים מחילה היא". ובגמ' שם: אמר ליה אביי לרב יוסף: אתאי קודם שקיעת החמה - גובה כתובתה, לאחר שקיעת החמה - לא גביא, בההיא פורתא אחילתא? אמר ליה: אין, כל מדת חכמים כן היא, בארבעים סאה - טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב - אינו יכול לטבול

בהן".

ובאחרונים הקשו דמה ענין זה לזה, דלענין ארבעים סאה דמקוה דהוא מכלל שיעורין שהן הלכה למשה מסיני, בודאי השיעור מצומצם בכל שהוא, שכך נאמרה ההלכה, אבל לענין עשרים וחמשה שנים דכתובה דהוא מטעם אומדן הדעת של בני אדם שפיר קשיא ליה לאביי היא פורתא אחילתיה? ומתמצים ע"פ מ"ש הרע"ב בריש מס' אבות משה קבל תורה מסיני אומר אני לפי שמסכת זו אינה מיוסדת ע"פ מצוה ממצות התורה כשאר מסכתות שבמשנה אלא כולה מוסרים ומדות וחכמי הנכרים ג"כ חברו ספרים כמו שבדו מלבם בדרכי המוסר כיצד יתנהג האדם עם חבריו לפיכך התחיל התנא במסכת זו משה קבל תורה מסיני לומר לך שהמדות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם אלא אף אלו נאמרו בסיני עכ"ל, ונראה דה"ה כל האומדנות שבגמ' לא בדו אותם חכמי הגמ' מלבם אלא אף אלו נאמרו בסיני, וה"ה לענין כ"ה שנים דתביעת חוב ג"כ הוא חק הטבע מכחות הנפש דעד כ"ה שנים אפשר לו לאדם לשתוק על תביעתו ויותר מכ"ה שנים אינו יכול לשתוק אלא א"כ מחל לגמרי. כמו כן גם אנו תובעים מהקב"ה שתומ"י ממש נזכה לראות את רבינו הק' פנים אל פנים בגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו.

\*\*\*

ולזאת אנו מעודדים ומעוררים את כל אנ"ש ותלמידי התמימים שיחיו, להוסיף התמדה ושקידה ויגיעה בתורתו של רבינו ד"הפוך בה והפוך בה דכולה בה" באופן של התדשות גמורה כאילו שמעתם בו ביום, וכמבואר בבראשית רבה (פ' ויחי פ' צח): "מה דגים הללו גדלין במים, כיון ששורדת טיפה אחת מלמעלה, מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהן, כך הן ישראל גדלין במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהן"

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

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

\*\*\*

זוהי גם ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבה, ובפרט לאלו הכותבים באופן של תמידין כסדרן, ולברכם שימלא ה' כל משאלות לבכם לטובה ולברכה בגו"ר, ובודאי ימשיכו בכך להבא, ובאופן של "מעלין בקודש" ולכל לראש בתורתו של רבינו ובעניני משיח וגאולה - להגדיל תורה ולהאדירה.

בחתימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא!", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

בברכת חסידים,

## המערכת

ימים הסמוכים לג' תמוז תשע"ט  
יום ההילולא העשרים וחמש של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו  
קראון הייטס, נ"י. "כאן צוה ה' את הברכה"

# עניני גאולה ומשיח

## הרמב"ם אינו מביא בספרו אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

מצינו באחרונים שכתבו כלל בס' הי"ד להרמב"ם, שאינו מביא אלא הלכות הנוגעות בזמן הזה או לעתיד לבוא, אבל מה שאינו נוגע בזמן הזה או לעת"ל אינו מביאם ולדוגמא:

(א) ראה במראה פנים ירושלמי כלאים פ"ח ה"ב וז"ל: משום דדרכו של הרמב"ם לכתוב בחיבורו אף דברים שאינם נוהגים, אבל עתיד להיות נוהגים כמו כל סדר קדשים וטהרות, ולא תמצא בחיבורו דבר שהי' נוהג לפי שעה ואינו נוהג עכשיו ולא להבא וכו' וכבר זכרתי מזה בפ' גט פשוט שמהאי טעמא נמי לא הביא גט מקושר בחיבורו שלא הי' אלא לפי שעה וכו' עכ"ל.

(ב) בהא שהשמיט הרמב"ם הדין דמרחיקין אילני סרק מן העיר נ' אמה כדעת אבא שאול (ב"ב כד, ב), עי' בחי' חת"ס שם (בד"ה אבא שאול) שהיא קושיית התויו"ט, דכיון דבפיה"מ פסק הרמב"ם כאבא שאול - למה השמיטו בס' היד? ותיריך עפ"י מ"ש בנמוקי יוסף שם שכל הני הילכתא הוא הילכתא למשיחא דבוה"ז ליכא נפקותא בארץ ישראל עד דאתי משיחא בב"א, ונהי דהרמב"ם מביא הדינים דהילכתא למשיחא, כאן אין זה נוגע כיון דעתידין כל אילני סרק שיטענו פירות, וא"כ שוב אי"צ לדין זה כלל עכ"ל.

(ג) בערוך לנר ר"ה לא, ב וז"ל: במתניתין התקין ר' יוחנן בן זכאי שאפילו ראש ב"ד וכו'. לא ראיתי לרמב"ם שהביא תקנה זו כמו שהביא שאר תקנות של ריב"ז? ואולי י"ל כיון שהרמב"ם לא הביא רק דינים שנוהגים בזה"ז או שינהגו לכשיבנה ביהמ"ק ב"ב, והך תקנה לא נתקנה רק מטעם נמצאת אתה מכשילן לע"ל, לכן לא הוי רק צורך שעה, דדלמא לא יהי' זה חשש לעתיד כשיבנה ביהמ"ק, ועל כן לא ברור שתתנהג תקנה זו גם לע"ל, וראייה לזה שגם מה דאמרינן לעיל (כא ב) שלח ר"ג וכו' שלא יתעכבו העדים שבאו זוג אחר זוג בשבת, מטעם זה נמצאת אתה מכשילן לע"ל לא הביא הרמב"ם עכ"ל. וכ"כ בנדה לג, ב: "והנה הרמב"ם לא הביא דין דצדוקים שאינו

מביא רק מה שינהוג לדורות כשיבנה ביהמ"ק ואז אין צדוקים דקשר פושעים יכלה".<sup>1</sup>

ד) המפרשים הקשו דלפי המבואר בהוריות יא, ב, דגם "ריש גלותא" חייב בשעיר נשיא, א"כ למה פסק הרמב"ם (הל' שגגות פט"ו ה"ו) דרק מלך חייב ולא נשיא אחר עיי"ש? ותירצו משום דלעת"ל לא שייך דין זה, כיון דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו', במילא יהי' אז מלך המשיח בלבד ולא אחר במילא לא יהי' שייך עוד הדין דריש גלותא וכו'.

ה) המנ"ח (מצוה ת"א) הקשה על הרמב"ם הל' תמידין ומוספין וז"ל: במשנה פ"ג דיומא (כח, א) ופ"ג דתמיד (ל, א) מבואר, צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, הרואה אומר ברקאי, מתיא בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שבחרון וכו', וכתב הר"מ בפירוש המשנה (יומא שם) דזמן של מתיא בן שמואל מאוחר מזמן התנא קמא דאומר ברקאי, והלכה כמתיא בן שמואל ע"כ, וכן פירש הרע"ב, וכאן (הל' תמידין פ"א ה"ב) פסק הר"מ ג"כ כן, שכתב האיר פני כל המזרח, היינו כמתיא בן שמואל וכו' והנה במשנה מבואר ששואל "עד שבחרון", ועיין ברש"י מנחות ק' ע"א (ד"ה מתתיא) בשם הירושלמי, כדי להזכיר זכות ישני חברון, וכאן לא היה צריך הר"מ להביא דכאן אינו מסדר העבודה, רק כתב הדין אימת הקרבת התמיד, אך קצת צ"ע דלא הביא זה לקמן בפ"ו גבי סדר העבודה, דהיא מצוה לשאול עד שבחרון וצ"ע, עכ"ל, וכן הקשו בס' שושנים לדוד יומא פ"ג סוף משנה א', ובס' עבודת ישראל (סד, א), ועוד.

ותירץ בשו"ת 'שם משמעון' ח"ב (או"ח סי' ד' ד"ה ומעתה) שהרמב"ם הביא בספרו דיני הקרבנות וכו' אף שאינם נוהגים בזמן הזה כיון שמביא גם הילכתא למשיחא, אבל דינים אלו שאינם נוהגים בזה"ז וגם לא בימות המשיח לא הביאם בספרו, וכיון דבתחילת ימות המשיח כבר יהיו שם האבות עצמם בתחיית המתים, (שהם יקומו מיד) לא יהי' מקום להזכיר את הזכות של ישיני חברון, שהרי יהיו הם עצמם בירושלים עיי"ש.

וכן נקט המנ"ח מצוה רמ"ו שהקשה בנוגע לערלה: "וא"כ אין שום נפקותא לעתיד לא ידעתי לאיזה תכלית מביא דין זה" וכ"כ במצוה קז אות א, והקרן אורה מנחות סה, א, (הובא לקמן). וראה לקו"ש חט"ז ע' 300, ועוד<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ולכאורה יש לתמוה ע"ז ממה שהובא לקמן מהקרן אורה מנחות סה, ב, שהרמב"ם אכן הביא הלכות מצד הצדוקין? עיי"ש.

<sup>2</sup> וראה עוד בס' ערוך לנו סוכה נא, (בד"ה הקריבהו) שתמה על הסמ"ג (לאווי' שי"ט) שהביא שם פסולי נסכים ולא הביא ג"כ פסול גילוי, דתנן (שם מח, ב) "המים מגולין פסולין לגבי המזבחות" וכן גם בדיני ניסוך המים (עשין ר"ה) כשהעתיק לשון המשנה נשפכה ממלא מן הכיור לא כתב רק נשפכה ולא

## למה מביא הרמב"ם כל העונשין של מזיד

וקשה לי טובא על כלל זה, דא"כ למה הביא הרמב"ם כל דיני העונשין חייבי מיתות במזיד כגון רציחה וחילול שבת וחייבי מלקות וכו' וכו', הלא לעת"ל לא יהי' שייך לעבור עבירה במזיד?

וכמ"ש בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים ב' בנוגע למ"ש הרמב"ם (הל' רוצח פ"ח ה"ד) ד"בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנאמר (דברים י"ט ט') ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו" דידועה השאלה לשם מה יהא צורך להוסיף לעתיד לבוא עוד ערי מקלט, והרי לכאורה לא יהיו אז רוצחים אפילו באומות העולם כדברי הנביא "לא ישא גוי אל גוי חרב"?

ולמרות שערי המקלט מיועדות בעיקר להורג נפש בשגגה, הרי גם אפשרות זו של הריגת נפש בשגגה לא תהיה בתקופה שלעתיד לבוא הן מצד הנהרג והן מצד ההורג, עצם העובדה שאדם נהרג מהווה הוכחה להיותו חייב מיתה, כדברי הגמרא (מכות יב), על הפסוק "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו" במה הכתוב מדבר בשני כני אדם שהרגו את הנפש אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד ואין עדות, הקדוש ברוך הוא מזמין לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו והורגו זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה, וכיון דלעתיד לבוא לא יהיה מקרה של הורג במזיד הרי ממילא לא יהא אדם החייב מיתה שיהא צורך להורגו בשוגג וכו' עיי"ש עוד?

## בתחילת ימות המשיח האם שייך עבירה במזיד?

נתגלתה, ובודאי ככוונה השמיט, כיון דהרמב"ם הביא בשני המקומות ודרכו של הסמ"ג להעתיק לשון הרמב"ם?

ותירץ כיון שהדינים שהביאו הרמב"ם והסמ"ג שאינם נוהגים עתה, מביאין בשביל שינהגו לעתיד כשיבנה בהמ"ק ב"ב, לזה השמיט הסמ"ג דין גילוי, דס"ל דלעתיד יפסוק דין גילוי דליכא עוד סכנת נחש כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ד. ולכאורה א"כ למה הרמב"ם אכן הביא דין זה וזה סותר לכלל הנ"ל? וי"ל דהרמב"ם לשיטתו דסב"ל (הל' מלכים פי"ב ה"א) דמ"ש וגר זאב עם כבש וכו' משל וחידה הוא שיהיו ישראל יושבין לבטח וכו', ולכן הביא הדין גילוי בנסכים, כיון דלשיטתו גם לעתיד לא יתבטל דין זה.

ולכאורה י"ל בזה, דהנה אח"כ הביא דיש מפרשים (השל"ה ועוד)<sup>3</sup> שאומרים שיהא צורך בערי המקלט לעתיד לבוא בתקופה של תחילת ימות המשיח שאז "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", ואילו בתקופה המאוחרת יותר של ימות המשיח בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל אז לא יצטרכו לערי מקלט, ור"ל דעפ"ז יש לבאר המשך הרמב"ם, דמוכח מזה כשיטתו דפסק כשמואל דאין בין העולם הזה לימות המשיח וכו', אבל אח"כ הקשה על תירוץ דא"כ הי' לו להרמב"ם להוכיח מזה בהדיא כשיטתו עיי"ש, ולכן תירץ דאין להוכיח מזה כלום די"ל דההוספה בערי מקלט הוא משום אלו שהרגו בשוגג בזמן הזה עיי"ש.

אמנם מ"מ לפי האמת נקט בהשיחה דבתחילת ימות המשיח לדעת הרמב"ם שייך שיהרגו בשוגג, והכוונה הוא לבאר, דאי נימא שאין שום אופן אחר שצריך ערי מקלט לע"ל אלא רק אם יהי' רציחה בימות המשיח, א"כ למה לא הביא הרמב"ם ראי' מזה לשיטתו שלא ישתנה מנהגו של עולם, וכפי שכתב בסעי' ד', ומשום זה הכריח לומר ששייך ערי מקלט על הריגה בשוגג בזמן הזה, אבל לעולם י"ל שזה שייך גם בתחילת ימות המשיח.

וכן מפורש בסעי' ו' וז"ל: ולכאורה אפילו לדעתו אז לעת"ל איז עולם כמנהגו נוהג איז אין הכי נמי אז עס קען זיין הורג נפש בשגגה עכ"ל, וראה גם הערה 28 וז"ל: בש"ך עה"ת כאן: "אע"פ שהוא (הרמב"ם) הולך לשיטתו שכתב כו' עולם כמנהגו נוהג, עם כל זה אין עולה על שיהי' כאותו הזמן רצחנים" וצ"ע שהרי עיקר ענין ערי מקלט הוא להורג נפש בשגגה ולמה אין עולה על הדעת שיהי' הורג נפש בשגגה כשעולם כמנהגו נוהג עכ"ל.

וא"כ אולי אפ"ל דלאחר שהביא השל"ה וכו', סב"ל דבתחילת ימות המשיח יהי' שייך גם עבירה במזיד ולהכי הביא הרמב"ם כל דיני מזיד והעונשין, וכן יש לפרש גם ברש"י (סנהדרין נא,ב) ד"ה "הלכתא למשיחא - הלכה זו כשיבואו ימות המשיח אצטריך לנו, שישובו ארבע מיתות בית דין למקומן".

ולכאורה כן צריך לומר גם לפי תירוצו של השל"ה הנ"ל כו' כיון דכנ"ל הריגה בשוגג שייך רק אם יש הורג במזיד והקב"ה מזמין לפונדק אחד וכו'.

ועי' גם בחסדי דוד בתוספתא (פ"ב דמכות ה"ג) שהקשה ג"כ נ"ל דלמה צריכים

<sup>3</sup> וז"ל השל"ה (תולדות אדם בית דוד (קמא)): על כן נראה, שכל ההצלחות הגדולות לא יהיו תכף בביאת הגאולה, רק בהמשך זמן, שתתרבה הדעה בישראל, ויבאו למעלת כנתנות או"ר - באל"ף (בראשית רבה פ"כ ס"ב), אז תבטל הקליפה מכל וכל, ויתקיים ירד מים עד ים, ואז יתבטלו כל הקרבנות וזולת תודה, ואז לא יצטרכו לערי מקלט.

ערי מקלט לעת"ל? וכתב וז"ל: ואי קשיא לך דהא לעיל כתיב לא ישא גוי אל גוי חרב [כוונתו להא דאיתא במכות י' ואשר לא צדה והא' אנה לידו במה הכתוב מדבר בשני ב"א שהרגו את הנפש אחד הרגו בשוגג וא' במזיד הקב"ה מזמין זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם כו'] תריץ הך מתניתא אתיא כשמואל דאמר אין בין זה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד וכהך שיטתא נקט הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' מלכים עכ"ל<sup>4</sup>.

וכן נראה דסב"ל להקryn אורה שכתב (מנחות סה, א) (בנוגע לקצירת העומר שהיו אומרים כל דבר שלש פעמים כדי להוציא מלבן של האפיקורסים) וז"ל: במשנה בא השמש כו' מגל זה כו' קורה זו כו' כ"כ למה מפני הבייתוסים כו'. ונראה דלא הי' עושין זה הפירסום אלא בבית שני, שצצו האפיקורסין, ולא דא דא הוא, והרמב"ם ז"ל (ה' תמידין פ"ז הי"א) כתב לכל הני דמתניתין, משמע דדינא הכי גם כשיבנה בב"י. ולכאורה לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב (יחזקאל כ, לח) "וּבְרוּתִי מִפֶּנֶם הַמְּרִידִים וְהַפּוֹשְׁעִים בִּי מֵאַרְצָן מְגוּרֵיהֶם אוֹצִיא אוֹתָם וְאֶל-אֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבֹאוּ וְגו'" אבל נודע דרכו ז"ל כי כתב הלכותיו בכל עת שיבנה, ואולי לא יתבערו עדיין כו', ע"כ כ' מנהג הקדום, וכ"כ בה' פרה (פ"א הי"ד) גבי הא דמטמאין הי' הכהן כו' מפני הצדוקים אלא דשם כתב בלשון אחר, בימי בית שני היו מטמאים הכהן משמע דלא דינא קאמר, אלא כתב דכן עשו להוציא מלב הטפשים, ומזה מובן אם יצטרכו לזה כן יעשו עכ"ל, דנראה דסב"ל שבתחילת ימות המשיח עדיין יהיו אפיקורסין שעוברים אפילו במזיד.

וראה בס' מגיד מישרים פ' ויקהל (ד"ה שנת ש"ו) וז"ל: "מגלינא לך רזא טמירא . . שבזמן תחיית המתים דהוא בתר ימות המשיח, יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין בהאי עלמא, והא בהוא זימנא יתבטל יצר הרע מעלמא", עכ"ל, דמבואר דיתבטל רק אח"כ.

ועי' גם ויק"ר פכ"ז, יב, דלעת"ל כל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה, ובפי' המהרז"ו שם ביאר משום דלעת"ל לא יחטאו, אבל הקשה שם מקראי דיחזקאל פמ"ה ופמ"ו, דמפורש שם שיהיו קרבנות חטאות ואשמות עיי"ש, ובס' עבודה תמה שער ז' (סג, א) האריך ג"כ בזה והביא קראי דיחזקאל, ומתרץ שבתחילת ימות המשיח לא ישתנה עדיין טבע האדם ורק ברבות הימים שיהיו ישראל פנוים לתורה ולעבודת ה' יתחכמו מאד ויזדככו עד שברבות הימים יהיו כולם קדושים עיי"ש בארוכה<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> ובהמשך דבריו הקשה "וא"ת סוף סוף תיקשי לר' יוחנן דאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה וכו' (ברכות לד, ב) ומה גם דקרא דואם ירחיב וכו' ויספת וכו' מאי דריש ביה?" עיי"ש.

<sup>5</sup> וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"א וח"ב סי' צ"ח.

אלא דבהשיחה שם בהערה 69 לכאורה נראה דאפילו לדעת הרמב"ם לא יהי' שייך עבירה במזיד בימות המשיח כלל וז"ל: וזה שאפ"ל מציאות שאדם יהרג לעת"ל אף שע"פ גמ' הנ"ל (ס"א) הוא לפי שהרג במזיד בלי עדים, צריך לומר (גם לדעת הרמב"ם) שהוא לפי שהרג במזיד בזמן הזה (ראה אלשיך שם) עכ"ל.

ועוד שהרי מקשה (בסעי' 1) מגואל הדם דאיך שייך לעת"ל שיחם לבבו וז"ל: דער רמב"ם פסק'נט דאך א ס'איז נאר רשות ביד גואל הדם להרגו (ווען יצא חוץ לתחומה בודון) ולכאורה אפילו לדעתו אז לעת"ל איז עולם כמנהגו נוהג, איז אין הכי נמי אז עס קען זיין הורג נפש בשגגה, ווי קומט אבער דעמאלט - יחם לבבו (ובמילא) א מציאות פון גואל הדם, וויבאלד (דער רמב"ם אליין פסק'נט) אז "באותו הזמן לא יהי' שם רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" איז ווי קען זיין אז איינער זאל הרג'נען א צווייטן וואס "לו אין משפט מות" נאר מצד דעם וואס "יחם לבבו" עכ"ל, ואי נימא דסב"ל ששייך עבירה גם במזיד בתחילת ימות המשיח כנ"ל, מהו הקושיא מגואל הדם? הרי ברור מזה דסב"ל להרבי לדעת הרמב"ם דשייך עבירה רק בשוגג אבל לא במזיד וא"כ הדרה הקושיא לדוכתיה?

#### הזמן דשיבת הסנהדרין לפני ביאת משיח

ולכאורה י"ל, דהרמב"ם לשיטתו במ"ש בפיהמ"ש (ריש סנהדרין משנה ג') וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו, שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק, עכ"ל, וא"כ שייך עונשי מזיד לפני ביאת המשיח בשיבת הסנהדרין.

אלא דהרמב"ם (הל' מלכים רפי"א) כתב: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה... וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" דבמה שכתב שחוזרין כל המשפטים בימיו, קשה שזה סותר למ"ש בפיהמ"ש הנ"ל דעוד לפני ביאת המשיח ישובו הסנהדרין וכאן כתב דרק בביאת המשיח חוזרין המשפטים כשהיו קודם?<sup>6</sup> ובלקוטי שיחות ח"ט ע' 105 הערה 74 משמע, דנקט שכן סב"ל להרמב"ם גם בס' היד, וציין שם למ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הי"ב: "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקים למקדש" (ולא כדעת הרדב"ז שם, עיי"ש). וראה גם בס' 'מרכבת המשנה' הל' מלכים פ"א ה"ג, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' יח.

<sup>6</sup> ראה בס' המפתח' ברמב"ם פרנקל שם.

ובס' 'מעשי למלך' (הל' ביהב"ח פ"א ה"א סוף אות יז, ה"ד) תירץ, דאין כאן סתירה כלל, דכוונת הרמב"ם דרך בביאת משיח כשיבנה ביהמ"ק ואז תהא ישיבתן של הבי"ד סמוך לעזרה ולמזבח - ידונו דיני נפשות (וכמ"ש בהל' סנהדרין פי"ד הי"א ד"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו). נמצא דשפיר אמרינן דבי"ד הגדול יהי' עוד לפני ביאת המשיח, אבל אכתי אין כל המשפטים חוזרין שהן דיני נפשות, וזה יהי' רק ע"י מלך המשיח, וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 278 הערה 49 שכ"כ, וא"כ לפני ביאת משיח לא שייך עונשי מיתה.

ואין לתרץ דאם התרו בו בזמן הסנהדרין ועבר במזיד, הנה אח"כ בביאת משיח כשתהא ישיבתן של הבי"ד סמוך לעזרה ולמזבח יענש בעונש מיתה, דהרי זהו התראת ספק דלא שמיה התראה, כיון דבעת ההתראה לא ידע המותרה שלפועל יתחייב מיתה כי בודאי יבוא משיח, ומהאי טעמא פשוט גם דאין לתרץ הכא, דשייך עונש מיתה לעת"ל על העבירה שעבר במזיד בזה"ז, כמו שתירץ הרבי בהשיחה לענין ערי מקלט, כי שם איירי בשוגג דאי"צ התראה, משא"כ במזיד שצריך התראה והתראת ספק לא שמיה התראה.

וכפי שביאר זה בס' דברות משה (גיטין פ"ב הערה כה) דהתראה היא רק כשהמותרה יודע בודאי שאם יעבור יתחייב מיתה בפועל, אבל בזה"ז דליכא ביהמ"ק, אף שמחוייבים לחכות ולצפות כל יום ושעה ממש שיבנה, לא רק כספק רחוק אלא כדבר הקרוב ביותר שיבא מלך המשיח ויבנה תיכף המקדש, דאל"כ לא היה שייך לגזור הגזירות הרבות שגזרו בשביל מהרה יבנה ביהמ"ק<sup>7</sup>. מ"מ ברישעי כאלו שעוברין איסור מיתה, שלא יחוש להתראתו לשמא יבנה המקדש ויהיה ב"ד לדון דיני נפשות בזמן קרוב, ולא דמי למה שכתבו התוס' בסנהדרין לז, ב, (ד"ה מיום) דאף שארבעים שנה קודם הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ולא יכלו לדון דיני נפשות, שמ"מ כשהיו רואים צורך שעה, היו חוזרין ללשכת הגזית והיו דנין, דהוא משום שבידם היה לשוב ללשכת הגזית כל הארבעים שנה, בכל שעה שהיו רוצים, והי' שייך שידעו זה כל אינשי אף בעלי עבירה, דלכן היתה זאת התראה גמורה, והיו יכולין לחזור ללשכת הגזית ולדון על עבירות שעברו, אבל בזה"ז שאין זה אלא ביד"ש כשיעלה הרצון לפני השי"ת לשלח את מלך המשיח בודאי אין זה התראה עכ"ד.

### בגרים הנתוספים על ישראל

<sup>7</sup> ראה גם אגרות משה ח"ה סי' ח' שכ"כ.

ובתורת משה להחת"ס (פ' שופטים) תירץ הקושיא מערי מקלט דאולי יש לומר  
דהגרים הנתוספים על ישראל לא יבואו למדריגה ההיא אלא די שיהיו בבחינת מדרגת  
ישראל כמו עתה וא"כ משכחת ליה בגרים.

וכן תירץ במשכיל לדוד שם (צויין בשיחה בהערה 8 והערה 21) וז"ל: וי"ל דמ"מ  
לדידיה נמי צריך ערי מקלט לאומות העולם דהיינו לגרים שיתוספו על ישראל סמוך  
לזמן הגאולה, דודאי לדידהו לא תהיינה כל אותן ההצלחות והייעודים שייעדו  
הנביאים, ולהם יהיה צורך לערי מקלט הרבה, והרי זה דומה למה שתירץ בגמרא על  
רומיא דקראי כתיב בלע המות לנצח וכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות וכו' לא קשיא  
כאן בישראל כאן באומות העולם ואוה"ע מאי בעו התם ומשני אין דכתיב ועמדו זרים  
ורעו צאנכם כך היה נ"ל עכ"ל<sup>8</sup>. דלפי"ז י"ל גם שהעונשין דמזיד יתקיימו בהם, אלא  
דבהשיחה לא נחית לתירוץ זה.

### אין סומכין על הנס

ובס' חתם סופר על התורה (סוף פ' שופטים) תירץ באופ"א וז"ל: ולא ישפך דם  
נקי בקרב ארצך והיה עליך דמים זהו הבטחה לפמ"ש רמב"ן שלא יזכה להרחבת גבול  
האמור כאן שהם עשרה עממין, עד כי יקוים, "ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור  
מעלי וגו'" ע"ש, א"כ לא יצויר הורגי נפש אפי' בשגגה שהרי ההורג והנהרג בשגגה  
ע"כ כבר חטאו במזיד, ולא נמסרו לבית דין כמו שפירש"י בפ' משפטים, ולעת"ל  
שיקויים ואת יראתי אתן בלבבם כנ"ל, לא יתכן זה? אלא מ"מ אין להם לסמוך על הנס  
וצריכים להפריש עוד ג' ערים, ואמר בכאן כמבטיח ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך  
והיה עליך דמים כמו ולא יהיה עליך חובת דמים כלל כנ"ל, כי לא תחטאו עכ"ל.

דלפי דבריו אולי יש לתרץ דברי הרמב"ם דאף דבפועל נקטינן דלעת"ל לא יהי'  
רציחה ועבירות במזיד, מ"מ מביא הרמב"ם כל הלכות של עונשין וכו' משום דאין  
סומכין על הנס<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> ועי' בבאר בשדה שהקשה הקושיא רק לפי ריו"ח דכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח  
כו', דלשמואל לא קשה מעיקרא, ותירץ וז"ל: דכפי הנראה מדברי הרעיא מהימנא (זוה"ק ח"ג קכה, א)  
דשמואל דאית ליה דאין בין העוה"ז וחכמים לא פליגי, דדברי שמואל יתקיימו בעמי הארץ, ולדידהו אין  
בין העוה"ז וכו', אבל לת"ח כל הנביאים לא נתנבאו וכו', ועל פי זה ג"כ לק"מ עכ"ל.

<sup>9</sup> אלא דלכאורה החת"ס סותר עצמו שכתב בב"ב כנ"ל דנהי דהרמב"ם מביא הדינים דהילכתא  
למשיחא כאן אין זה נוגע כיון דעתידין כל אילני סרק שיטענו פירות, וא"כ שוב אי"צ לדין זה כלל,

ומבואר בכ"מ בשיחות קודש שהרמב"ם בספר הי"ד מביא ההלכות איך שהם בדרך הטבע ולא כפי שהוא בדרך נס וכדאיתא בליקוטי שיחות חכ"ז ע' 170 דתומ"צ אינם נקבעים באופן שיתקיימו בדרך נסי, ובהערה 15 כתב וז"ל: וי"ל שזהו אחד מהטעמים שבהל' ביהב"ח (פ"א הי"ד) לא הביא הרמב"ם עניו השמיר בבנין הבית (ראה כס"מ שם) ועד"ז במה שפסק בהל' מלכים (רפ"א ובסופו) דמשיח בונה המקדש ולא שיתגלה ויבוא משמים (אף שכן הוא בכו"כ מדרשים וכפרש"י ותוס' סוכה מא סע"א) עכ"ל, ונת' בארוכה בשיחת קודש ש"פ האזינו תשל"ז (ע' ט"ז ואילך) וז"ל בתו"ד: וואם דער ביאור בזה איז אז דער רמב"ם גייט לשיטתי בכמה הלכות איז אין סומכין על הנס, און באקומען דעם שמיר איז דאך פארבונדן מיט א נס, ווי די גמרא גיטין שם דערציילט דאך ווי שלמה המלך האט דאס באקומען, איז דאך דאס א ענין של נס עיי"ש, וראה בזה גם בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ג.

אלא דלכאורה אכתי צ"ע, כי הרמב"ם הביא בפ"ב הל' ה': "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות", ונת' בהשיחות<sup>10</sup> שהרמב"ם בספרו איירי בנוגע לתקופה הא' דאז עולם כמנהגו נוהג, הרי מוכח דענין זה שלא ירצחו וכו' הוא ענין שע"פ טבע דאז, וא"כ מה שייך לומר בזה דאין סומכין על הנס, ויל"ע עוד בכל זה.




---

דלכאורה אין סומכין על הנס ולמה לא הביאו? ולא מסתבר לחלק בין מצוה בתורה דבזה אין סומכין על הנס משא"כ הרמב"ם בס' הי"ד.

<sup>10</sup> ראה לקו"ש חלק כ"ז ע' 204 ואילך.

# תורת רבינו

## "וזה מעשה המנורה"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חכ"ח פר' בהעלותך (א), הביא את לשון רש"י על "אל פני המנורה יאירו שבעת הנרות", היינו "שהפתילות יהיו מוטיין כלפי נר האמצעי", ועם זאת רש"י עצמו בפר' תרומה (כה, לז) כתב: "עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה מסובים כלפי האמצעי כדי שהנרות כשתדליקם מאירים אל עבר פניה מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה", וביאר שיש כאן שני ענינים נפרדים, שגם הקנים וגם הפתילות מצדדים אל מול הקנה האמצעי (אף כי בהערות ציין לספרים שכנראה אינם סוברים כן עי"ש).

והנה כתב בספר "חידושי מרן רי"ז הלוי" על התורה פר' בהעלותך: יעויין בפרש"י בפרשתינו, שפירש את "מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", שהפתילות יהיו מוטיין כלפי נר האמצעי, ואם כן אין זה דין ששייך להמנורה כלל, דאין להפתילות ענין למעשה המנורה, רק הוא מדיני ההדלקה, שיהיו מאירין כלפי אמצעי. אבל מדברי הרמב"ם שקבע להך דינא בפ"ג מהל' בית הבחירה הל"ח, גבי מעשה המנורה [וזה לשונו: "ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה, כולן פניהם לנר האמצעי שעל קני המנורה, וזה הנר האמצעי פניו כנגד קודש הקדשים, והוא הנקרא נר מערבי"] ולא בהל' תמידין ומוספין, גבי מצות הדלקת הנרות, משמע לכאורה דעיקר דין זה הוא מדיני מעשה המנורה ולא מדיני ההדלקה, וגם לא הוזכר כלל ברמב"ם שגם הפתילות יהיו מצדדין כלפי האמצעי, רק על הנרות בלבד הקבועין בהמנורה, כפסק הרמב"ם בהל"ז שם ובפ"ג מהל' תמידין ומוספין הי"ד, כמ"ד דנרות קביעי וקיימי בהמנורה, ואם כן הלא עיקר דין זה הוא במעשה המנורה עצמה, שהנרות יהיו מצדדין כלפי האמצעי, ולא במעשה ההדלקה".

שוב כתב אחר כך: "אבל באמת אי אפשר לומר כן כלל בדעת הרמב"ם, דהרי מקרא מפורש בתורה דהציווי ד"אל מול פני המנורה" היה לאהרן, ואם היה זה דין במעשה המנורה, מה ענין אהרן לכאן, הלא הכל נעשה על ידי בצלאל! אלא ודאי גם לדעת הרמב"ם הא דהיו מצדדין כלפי האמצעי, ביסודו הוא דין מדיני מצות הדלקת

הנרות, ולא מדיני מעשה המנורה, אלא דס"ל להרמב"ם דהך דינא לא נאמר רק על הנרות עצמן שיהיו מצדדין כלפי אמצעי, כדכתיב בקרא יאירו שבעת הנרות, אבל על הפתילות לא נאמר דין זה, ולא איכפת לן בהו כלל, דנרות כתיב ולא פתילות, וכיון דהרמב"ם פוסק דהנרות היו קבועין תמיד בהמנורה כמו שהבאנו, על כן זה שקבע להך דינא דהיו מצדדין כלפי אמצעי בהלכות בית הבחירה גבי מעשה המנורה ולא בהלכות תמידין ומוספין גבי ההדלקה של כל יום, כיון שכך היו הנרות תמיד מצדדין פניהם כלפי האמצעי".

"אולם כל זה הוא משום לתא דהדלקה, שנאמר במצותה ששבעת הנרות יהיו מאירים אל מול פני המנורה, אבל בעצם מעשה המנורה עצמה ליכא שום דין בתוארה וצורתה שהנרות צריכין להיות מצדדין פניהם למול האמצעי דוקא, ונפקא מינה בזה, דהדינים שהן בעצם מעשה המנורה, כמו הדין דמקשה וגביעים כפתורים ופרחים וכדומה, הם נוהגים בה תמיד, בין בשעה שהיא דלוקה בין בשעה שאינה דלוקה, דהרי מלבד מצות הדלקת הנרות, המנורה עצמה היא מכלי המקדש וצריכה להיות במקדש משום מצות מקדש, וגם אז כל הדינים האלו נוהגין בה, דבלאו הכי לא חשיבא מנורה כלל, מה שאין כן הך דינא שיהיו מצדדין כלפי אמצעי, כל עיקרו לא נאמר אלא בשעת הדלקה לבד, שאין זה מדיני צורת המנורה, רק מדיני מצות הדלקת הנרות, ובשעה שאינה דלוקה לא איכפת לן בזה כלל, והיינו דכתיב בקרא בהעלותך את הנרות וגו', ומיושב היטב מה דהציווי היה לאהרן ולא לבצלאל, כיון דאין זה מדיני מלאכת המשכן, רק מדיני מצות הדלקת הנרות, וכמש"נ". ע"כ דברי הגרי"ז ז"ל.

## ב

ודבריו לכאורה עדיין צע"ג, דמה שכתב במסקנת דבריו, שאמנם הרמב"ם הביא הך דינא דאל מול פני המנורה, בהל' בית הבחירה, שלכאורה מזה משמע שאינו דין בהדלקת הנרות, שמקומו בהל' תמידין ומוספין אלא במעשה המנורה עצמה, ואם כן זה לא שייך לאהרן אלא לבצלאל, אף על פי כן צ"ל שמה שכתב בהל' בית הבחירה שיהיו מצדדים אל מול האמצעי, הוי באמת דין בהדלקת הנרות, וכנראה כוונתו ז"ל שמה שכתבו בהל' בית הבחירה, בא לשלול מדעת רש"י שהפתילות היו מוטות, אלא שהוא דין בקני המנורה עצמם, סוף סוף מן הדוחק הוא, דהו"ל לכתוב גם זה בהל' תמידין ומוספין ולבאר שהכוונה רק לקני המנורה ולא לפתילות, ועוד ועיקר שהרי מצינו להדיא ברש"י עצמו שהביא לב' הענינים (כפי שהבאנו בתחילת דברינו).

אך בעיקר מה שכתב שמה ששייך למצות ההדלקה, להרמב"ם, זה רק שהקנים יהיו אל מול גר האמצעי, אבל כל דין מקשה וגביעים וכפתורים והדומה, אינם אלא דין במעשה וצורת המנורה ואינם קשורים כלל למצות ההדלקה, וזה אינו מובן

לכאורה, שהרי קרא קצווה בפר' בהעלותך "וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא וגו'" והדרא קושייתו ז"ל לדוכתא מה זה שייך ענין "מקשה" ציווי לאהרן, [ועיין לשון הרמב"ם ריש פ"ג מהל' בית הבחירה: "המנורה מפורשת צורתה בתורה, וארבעה גביעים ושני כפתורים ושני פרחים היו בקנה המנורה שנאמר: ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה, ועוד פרח שלישי היה סמוך לירכה של מנורה, שנאמר: עד ירכה עד פרחה", ומוכח שלא חילק בין חלקי המנורה] וצ"ע. ואכן ב"חתם סופר" לפרשתנו תמה כזה: "וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא גו', יל"ד מה ענין מעשה המנורה לכאן הא בהדלקה עסיק ובא" עי"ש, וכבר האריך בזה גם רבו הק' ה"פנים יפות" עי"ש באורך.

גם מה שעשה מחלוקת בין רש"י להרמב"ם אם הכוונה לקנים או לפתילות, גם זה צ"ע לכאורה, ובקיצור, כל הענין צריך ביאור, דמאחר שהציווי לאהרן היה על הדלקת הנרות, ואילו דיני מעשה המנורה כבר באו לעיל בפר' תרומה, מה שייך לומר כאן "וזה מעשה המנורה" שלכאורה אינו מדבר מענין עשיית המנורה אלא הדלקתה, וזה צע"ג.

## ג

עוד קשה כאן: (א) קושיית הרמב"ן שכיון שבפר' אמור נאמר "יערוך אותו אהרן ובניו", מה טעם נצטוו כאן אהרן דוקא? (ב) וביותר תמוה מאד הרי איתא ביומא כ"ד ע"ב וברמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"ז ש"הדלקה כשרה בזר", אם לכתחילה כדעת הרמב"ם או בדיעבד כדעת הראב"ד, למה נצטווה בכך אהרן דוקא, וקושיא זו העלו בתוס' ישנים ביומא שם, וב"מושב זקנים" פר' בהעלותך בשם הרא"ש: "למה ייחד הדיבור לאהרן ואמר לו בהעלותך, והלא אינה מצוה הנהגת בו, שאף כהן הדיוט כשר לכך", וזה לכאורה כקושיית הרמב"ן, שכן לפי התו"י הקושיא גדולה יותר שהרי אף זר כשר להדלקה, וכל זה צ"ע.

[וב"משך חכמה" תירץ קושיית התוס', שכאן מדובר מדין חינוך המנורה עי"ש, וקצת משמע כן גם באוה"ח הק' עי"ש, ואולם עי' ב"כלי חמדה" שהאריך להוכיח שגם לחינוך הדלקה אין צריך כהן גדול עי"ש].

## ד

ואשר נראה בזה, על יסוד דברי רבוה"ק [ללקוטי תורה" פרשתינו; "תורה אור" פרשת מקץ ובמאמרים ובלקו"ש], שבמאמר "וזה מעשה המנורה" באה תורה לענין אחר לגמרי, ואין מדובר מדין עשיית המנורה כלל,

וז"ל רבינו הזקן ב"לקוטי תורה" המאמר הראשון: "בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, הנה ענין "המנורה" נאמר בזכריה (והוא הפטרת בהעלותך): "ראיתי והנה מנורת זהב כו", כי הנשמה קרויה "נר" כמ"ש "נר ה' נשמת אדם", וכללות נשמות ישראל נקרא "מנורה", ויש בה בחינת ז' נרות שהם ז' מדרגות בעבודת השם, יש עובד מאהבה משוך כמים, ויש מאהבה כרשפי אש, ויש ע"י התורה קו הממוצע, ויש ע"י נצחון לנצח ולהתגבר בעבודת ה' בסור מרע ועשה טוב כו'; והנה אהרן הוא המדליק את הנרות הללו לפי שהוא משבעה רועים הממשיכים חיות ואלקות לכללות נש"י כו" עי"ש, ובלשון ה"תורה אור" פר' מקץ: "ענין העלאת הנרות שהיו במקדש ז' נרות, הוא כנגד שבעה מדרגות שיש בכללות עובדי ה', יש שעבודתו בבחינת "אהבה" ויש שעיקר עבודתו בבחינת "יראה" כו' ונמשכים מבחינת שבעה רועים המפרנסים כללות נש"י כו" עי"ש.

כי באמת כל זר כשר להדלקת המנורה ובודאי שכהן הדיוט יכול להדליק, ואין צריך לכהן גדול. רק כאן רמזה לנו התורה את סוד הדבר, והוא מה שדייק רבינו הזקן לכתוב "אהרן הוא המדליק את הנרות הללו לפי שהוא משבעה רועים", היינו לא בשל היותו כהן אלא בשל היותו מ"שבעה רועים" המפרנסים את כל נשמות ישראל.

זאת ועוד, כפי שמתבאר בשיחת קודש ("לקוטי שיחות" חלק כ"ח) הדיוק בפרשתנו (וברש"י תחילת הפרשה "למה נסמכה פרשת המנורה כו") הוא שפרשתנו עוסקת ב"מנורה" ולא ב"הנרות" עי"ש היטב. דהיינו שענין ה"מנורה" המבואר בפרשת בהעלותך הוא ענין המנורה שכלולה מו' סוגי נשמות ישראל, ואהרן, כאחד משבעה רועים הוא שהעלה והדליק את "המנורה", היינו שהמשיך חיות לכל סוגי הנשמות, הקרויות "מנורה", "זוה מעשה המנורה" היינו המנורה כלולה מו' בחינות נשמות ישראל, וכולה צריכה להיות "מקשה עד ירכה עד פרח" (ולכן לא הוזכר כאן כלל גביעיה וכפתוריה וכיו"ב, שאין כאן מקומם).

[מקור דברי הלקו"ת והתו"א שאהרן היה משבעה רועים, אף שבסוכה נ"ב לא מנו אותו בין השבעה רועים, הוא ב"תיקונים לזוהר חדש" (קד, א): "קם רעיא מהימנא על רגלוי ואמר: רעיין קדישין, אברהם יצחק ויעקב ואדם קדמא ואהרן ודוד ושלמה כו".]

ו"מעשה שהיה כך היה": הגאון הגדול רבי ראובן מרגלית זצ"ל שהיה גדול הבקיאים בדור, שאל את הרה"ח ר' יהודה שמוטקין ע"ה מתל אביב, אין אדמו"ר הזקן כותב שאהרן היה משבעה רועים והוא דלא כהגמ' בסוכה? והרב שמוטקין ז"ל הפנה השאלה לרבינו, ובאגרת קודש לר' יהודה שמוטקין שנכתבה בתאריך "ראש חודש מנחם אב", כתב הרבי בשולי הגליון: ר"ח מנ"א יום הילולא של אהרן משבעה רועים,

תיקונים לזוהר חדש קד, א!]

## ה

ולהנ"ל נראה, שכבר רבינו הרמב"ן ז"ל (שהיה מגדולי חכמי האמת ומעבירי תורת הקבלה, ובלשון רבינו ("לקוטי שיחות" חכ"ח בהעלותך א עמוד 66): "הרמב"ן, שפירושו אינו רק "פשטים" כי אם גם "דברים נעימים ליודעי חן", - סודות התורה"), רמז לענין זה, שכתב וז"ל: "וטעם ויעש כן אהרן, לומר שהוא היה המדליק אותן כל ימיו, ואף על פי שהמצוה כשרה בבניו, כמו שנאמר (שמות כו כא): "יערוך אותו אהרן ובניו", אבל היה הוא מדבר במצוה הגדולה הזאת, הרומזת לדבר עליון וסוד נשגב".

## ו

ואפשר גם שזהו סוד ההלכה במשנה מנחות כ"ח ע"א וברמב"ם פ"ג מהל' בית הבחירה ה"ז: שבעת קני המנורה מעכבין זה את זה, ושבעה נרותיה מעכבין זה את זה". שהלא זהו כל ענין המנורה "מקשה אחת" מכל סוגי נשמות ישראל, וכאמור.

וביותר יומתק לפי זה, מה שהביא הגאון "כלי חמדה" בפר' במדבר, בשם הגה"ק ה"חידושי הרי"ם" והגה"ק ה"אבני נזר", שאף ששבעת הנרות מעכבין זה את זה, אבל אם אין רק נר אחד או שנים יש בו מצוה עי"ש, ולהנ"ל לפי שיסוד הרבי באותה שיחת קודש שיש "מצות הנרות" ויש "המנורה", הרי זה א"ש מאד, שאף שלענין כאו"א מהנרות הוי מצוה בפני עצמה, אבל לענין שיהיה "מנורה" הרי מעכבין זה את זה, שהרי כל ענין המנורה הוא התכללות כל סוגי הנשמות יחדיו.

## ז

ובהיותי בזה, הנה כאשר הרמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"ז פסק ש"הדלקה כשרה בזר" כתב: "וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן הנרות, והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן", ובראב"ד: "הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן, אלא שאם הדליק כשרות", ועי' בכס"מ ומהר"י קורקוס. ודברי הרמב"ם שצייר את ההלכה בכך שהוציאו את הנרות לחוץ, לכאורה תמוה במקצת.

ונלע"ד שבא לרמז לנו מה שאיתא במדרש תנחומא ורבה בפרשתנו: "זהו שאמר הכתוב (ישעיה מ"ב): "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לא בשביל שאני צריך לנרות הזהרתיך על הנרות, אלא ליזכותכם נו", וכפשוטו תמוה מאד, וכי יחשוב אדם שהמנורה עשויה להאיר בשביל הקב"ה? אלא שרצו בזה שכל ענין הדלקת המנורה, הוא בשביל חיות ואלקות לנשמות ישראל,

ולהמחיש הדברים בא הרמב"ם לומר, שבעצם מצד ההלכה היה אפשר להוציא המנורה לחוץ, שהרי בא להשלים חיותם של ישראל ולא שהקב"ה לאורה הוא צריך.



## חסדו של מקום

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

דברים שאמרתי בביכ"נ ליובאוויטש פה לונדון בשבת מברכים אייר ה'תשע"ט – לזכות ידיד נעורי, השליח לעי"ת פאווי, קאליפורני, הרב ישראל גולדשטיין שליט"א, יחזקהו השי"ת, ולא ישמע עוד שוד ושבר במחנו ובמחננו, כי אם קול יעקב וקול רנה וישועה.

"יראי ה'" – קאי על הלויים?

במאמר ד"ה הודו לה' כי טוב, ר"ח שבט, ה'תשכ"ב, מובא ש"הודו לה' כי טוב" קאי על תרי"ג מצוות התורה, "יאמר נא ישראל" קאי על ז' מצוות דרבנן, ויחד עם "יאמר נא בית אהרן" ו"יאמרו נא יראי ה'" נרמזו כאן ג' הסוגים בבני ישראל: "בית אהרן" רומז אל הכהנים, ו"יראי ה'" קאי על הלויים, "שעבודתם היא בקו הגבורות", ע"כ הנוגע לעניננו.

שלושת הסוגים המנויים כאן מופיעים גם לעיל ב'הלל':

"ישראל בטח בה"; "בית אהרן בטחו בה"; יראי ה' בטחו בה".

וכן בהמשך שם:

"יברך את בית ישראל, יברך את בית אהרן, יברך יראי ה' גו".

שם מפרש רש"י: 'יראי ה'" דהיינו גרים.

אבל במזמור קיח מובא ברש"י ש"יראי ה'" קאי על הלויים. ברם, בתהלים שתנ"ך מהדורת 'הכתר' ניכר שפירושו זה שברש"י במזמור קיח, אינו של רש"י, כי אם ממחבר אלמוני.

והרי במזמור קלה מופיעים ד' סוגים: בית ישראל, בית אהרן, בית הלוי, יראי ה'. היינו ש'יראי ה'" ו'בית הלוי' מופיעים שם כשני סוגים.

בטעם ההבדל בין שני המקומות, כתב ה'רוקח' שב'הלל המצרי' טרם נזדהו הלויים כסוג נפרד מן הכהנים, לכן 'אהרן' מייצג את כל שבט לוי. ואילו מזמור קל"ה שבתהלים נתחבר ע"י משה רבינו אחרי שהלויים נזדהו כסוג נבדל מהכהנים, ולכן נמנו לבדם.

הפירוש שבמאמר דנן - ש'יראה ה'" קאי על הלויים - נסמן שם ל'מאמרי אדה"ז' תקס"ד (ע' לה ואילך) ול'אור התורה' נ"ך כרך ב ע' א'. אכן פירוש זה מובא כבר בשל"ה (מסכת פסחים, מצה שמורה): "אי נמי, 'יראי ה'" הם הלויים, כי כשאמר משה רבינו (שמות לב, כו) 'מי לה' אלי', כתיב (שם) 'ויאספו אליו כל בני לוי'".

אך עדיין צ"ב התיווך עם זה שבמזמור קלה נמנו 'בית הלוי' ו'יראי ה'" כשני סוגים.

### חסד שלמעלה מהשלשלות

מדי דברי במזמור זה, הנני בזה לשתף את הקוראים במענה כ"ק אדמו"ר זי"ע שהשגתי לאחרונה. המענה נמען אל הרב יוסף גולדשטיין ע"ה, שהעיר בקשר להפתגם שח"י אלול הוא יו"ט, שהדבר נרמז בפסוק שבתהלים מזמור קז (ד' פעמים): "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם": ראשי התיבות של פסוק זה הן האותיות של 'ח"י אלול' (בשינוי הסדר); סופי התיבות כוללים ה' ו' ה' – העולים 'טוב', והאותיות ו' י' ס', 'יום', ביחד: 'יום טוב'.

כ"ק אדמו"ר זי"ע אישר קבלת הרמז, אך רק בשנה האחרונה הגיע לידי לשון ק' המדויק:

"חסדו – בפסחים קי"ח-א ות"ח על ההערה היפה"

[לשון זה הוא בשינוי ממה שהבאתי ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' ע' רמה, וכן מהלשון שהבאתי ב'נתיבים בשדה השליחות' כרך ב ע' 286].

לא נחה דעתי כל העת: החסיד הנ"ל כותב לרבי רמז בתהלים מזמור ק"ז. מה קשור לכך הגמרא בפסחים קיה, שם מדובר על תהלים מזמור קל"ו, על כ"ו הדורות הניזונים בחסדו של מקום ב"ה?

אבל כאשר למדתי מאמר הנ"ל משנת תשכ"ב, על מזמור קי"ח, נחה דעתי, כי שם (ס"ד) מבואר בענין 'חסדו' דייקא, דהיינו חסד שלמעלה מהשתלשלות, ומצטט הגמרא פסחים הנ"ל. ומשמע שכוונה זו שייכת בכל מקום שנאמר "כי לעולם חסדו", הן במזמור ק"ז, הן במזמור קי"ח, הן במזמור קל"ה, ואף בפסוק "יודו לה' חסדו" שבמזמור ק"ז.

ותן לחכם ויחכם עוד.



## הערות קטנות במאמר ד"ה ואתה תצוה תנש"א

הרב אברהם אלטר הלוי הבר  
משפיע בנחלת הר חב"ד

מבאר באות ב' דע"י שמשה מצווה ומקשר את בני"ע עם אוא"ס ב"ה – עי"ז נעשה יתרון והוספה במשה,

וצ"ע האם הכוונה שעצם העובדה שמשה מתעסק עם בני"ע לקשר אותם עם אוא"ס ב"ה זה עצמו מביא תוספת למשה רבנו בעצמו, או דזה שלאחר זאת בני"ע מקבלים את ההשפעה ממשה ומתנהגים בהתאם לזה, הנה זה מוסיף בהפעולה במשה.

ונראה לכאורה דב' הדברים אמת, דע"י שמשה פועל בבני"ע זה עצמו פועל הוספה במשה, וכאשר בני"ע אכן מתנהגים בהתאם לזה, הנה זה מוסיף עוד יותר במשה.

ועצ"ע ובידור בזה.

\*

באות ט' מבאר את הכתית של בני"ע מהגלות, מפני שאין גילוי עצמות אוא"ס ב"ה.

וצריך בידור האם זה מתאים עם מ"ש הרמב"ם בסיום הל' מלכים שהחכמים נתאו לימוה"מ לא בכדי כו' אלא בכדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את הוי' בלבד.

ונראה דמ"ש הרמב"ם, הר"ז עפ"י נגלה, דפירוש "נתאו" אי"ז שהם כתית כשזה

עדיין לא בא, אלא שהם נתאוו לזה.

אולם בהמאמר מבאר עפ"י פנימיות הענינים, שיהיו כתית מזה שאין גילוי עצמות אוא"ס ב"ה, שזה ענין אחר לגמרי לכאורה. וזה פועל משה רבנו שבדור, נשיא דורנו, בבנ"י (וביחוד בהמקושרים אליו), שיצקו עד מתי ובאופן דכתית וכו'.

\*

גם צ"ע האם ענין הכתית המבואר כאן תואם את השיחה בלקוטי שיחות ח"א פ' וירא, בענין וירא אליו הוי', שאדמו"ר נ"ע בהיותו בן ד' או ה' שנים בכה לפני א"ז אדמו"ר הצ"צ מדוע הקב"ה לא מתגלה אליו, ובהשיחה שם אומר הרבי שכ"א יכול וצריך להגיע לזה, שיבכה על כך שאין מתגלה אליו הוי'.

או ששם הבכי הוא למה אינו מתגלה אליו הוי', וכאן המדובר שהכתית הוא מזה שאין גילוי אלקות בעולם (וזהו חידוש גדול יותר, וגם זה – אומר הרבי במאמר זה, שהוא האחרון שחילק בידו הק' לכאו"א, שזה מורה שהוא ההוראה לנו במיוחד – ושייך לכאו"א).

\*

וכן צ"ע אם המדובר כאן תואם את השיחה (כמדומה בפסח שני) בתשובה לאלו שטוענים שלא צריכים את המשיח, כי טוב להם בגשמיות (וברוחניות), והיה המענה של הרבי לזה, שאעפ"י שלך טוב, אבל השכינה היא הרי בגלות, ואפילו מצד מדות אנושיות (לא רק מצד יהדות) תתחשב במה שהשכינה נמצאת בגלות ותבקש על הגאולה.

דלכאורה שם הוא ענין בפ"ע – וגם צ"ע אם שייך שם כ"כ שיהיה כתית מזה שהשכינה בגלות, כמו הכתית מזה שאין גילוי אלקות בעולם.

ועוד יתכן, דשם מדובר במי שהוא רחוק מחסידות, ע"כ קשה לפעול עליו שיהיה כתית, שבור, מזה שאין גילוי אלקות, ואשר בגלל זה יבקש ויתחנן על הגאולה, ולכן הגישה אליו הוא רק שכיון שידוע שהשכינה נמצאת ג"כ בגלות, א"כ מצד מדות אנושיות (כך הדגיש הרבי בהשיחה) צריך לבקש את הגאולה בכדי שהשכינה תצא מהגלות.

משא"כ כאן המדובר במי שקשור לנשיא הדור, הריהו יכול (ובמילא צריך) לפעול בעצמו שיהיה כתית מזה שאין גילוי אלקות, ובמילא דרשתו ובקשתו ותחנוניו

שתבוא הגאולה, הוא מעצם הנפש ממש (כפי שכותב בהמאמר שזהו עוד יותר מעצם הנפש שפועל המס"נ בזמן הגזירות).

\*

עוד להעיר דעפ"י מ"ש הרבי באות ו', דבהדורות שהוצרכו למס"נ וכו' נתגלה הענין דרע"מ עוד יותר מבמשה עצמו, וא"כ אפשר לומר דלאחר שכתב הרבי באות ט' דעצם הנשמה שמתגלה ע"י הכתית דהגלות, הוא עוד יותר מעצם הנשמה שמתגלה ע"י המס"נ בזמן הגזירות, א"כ דוקא בדורנו, אצל נשיא דורנו מתגלה הענין דרע"מ (בענין זה) עוד יותר מבמשה עצמו, ועוד יותר מאצל הרבי הקודם שהיה בזמן הגזירות.

ועוד להעיר דעפ"י מ"ש הרבי באות ז' דע"י שמביא בהמאמר וכו'... עי"ז פסק בעל המאמר את הדין על עצמו שהוא הרע"מ וכו'... כמו"כ מובן גם בדורנו, דבעל מאמר זה, הרבי נשיא דורנו, פסק על עצמו שהוא הרע"מ בגילוי של כל אנשי הדור.

ויתן ה' שנהיה מקושרים אליו באמת ובפועל. וכו'



## גדר שמחת יום טוב להרמב"ם ואדה"ז

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלהן חב"ד ל.א.

בלקוטי שיחות חלק לג שיחה ב' לפ' בהעלותך כתוב דיש פלוגתא בין הרמב"ם ואדה"ז בגדר של מצות עשה דשמחת יום טוב דלפי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ז והי"ח) יש שני סוגי שמחה ושני קיומים, חדא המפורש בקרא ושמחת בחגיך דלדעת הרמב"ם הכוונה להבאת קרבן שמחה ואכילתו, ועוד שנכלל בהאי קרא עוד קיום סוג אחר של שמחה והוא שיעשה דברים המעוררים לשמחה, ומבאר שהמפורש בקרא הבאת הקרבן הוא מעשה של שמחה דהפי' בחגיך הוא קרבנך אמנם הנכלל בקרא הוא דברים המעוררים שמחה ולכן יש בזה חילוק בין אנשים ונשים וקטנים, משא"כ לפי אדה"ז (סי' תקכט) יש רק קיום א' דשמחה דהפי' ושמחת בחגיך הוא שיהא שמח וטוב לב בזמן החג על ידי דברים המשמחים, וראה שם באורך איך שמבאר לפי זה השינויים בלשון הרמב"ם ואדה"ז.

ואולי יש להעיר שלפי זה יש לבאר דיוק בשינוי לשון אדה"ז מהרמב"ם דהרמב"ם כתב כיצד משמחן הקטנים בקליות ואגוזים ומגדנות והנשים בבגדים

ותכשיטים נאים כפי ממונו, אמנם אדה"ז שינה קצת מלשון הרמב"ם והשמיט מגדנות והשמיט גם נאים. והן אמת דבגמרא אינו מובא במה משמחן וכ' אלא בהראוי להם מכל מקום הרי הרמב"ם ביאר מה הראוי להם וכ' בפירוט וא"כ הו"ל לאדה"ז לכתוב או כלשון הגמרא או כלשון הרמב"ם. (בבבלי פסחים קט' ע"א כתב לפני כן הלשון קליות ואגוזים לגבי שלא ישנו התינוקות בליל פסח וי"א שזה מקור הרמב"ם לגבי דין שמחה, ובירושלמי פסחים לגבי שמחה כ' לוזין ולא קליות ואגוזים).

ולפי ביאור הנ"ל אואפ"ל דלהרמב"ם מכיון שזה שיש חיוב לשמח הנלוים עליו הוא סוג אחר של שמחה ועוד קיום שהוא רק נכלל בקרא לכן צריך לפרט עוד ולפרש הדברים שאינם מעשה שמחה מצ"ע אלא דברים המעוררים שמחה (ואואפ"ל שהולך ומפרט באופן שאם הקליות אינו משמחן שיתן אגוזים שהוא יותר יקר ואם זה לא משמחן שיתן מגדנות), כי בזה מבאר התעוררות השמחה שיבא עי"ז, אמנם אדה"ז שסב"ל שמה שמשמח אשתו ובניו הקטנים והשתיית יין לאנשים הוא הוא השמחה הנאמר בקרא ואינו סוג אחר הרי אין צריך לפרט עוד ותפס לשון שו"ע המחבר.



## כו"ע מודו דבעינן נמי לכם

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סתצ"ד סי"ח אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שנתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוה ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בהם תענית חלום כמשנ"ת בסרפ"ח

ובלקו"ש חכ"ג ע' 27 הערה 7 כתב "ע"פ לשון רש"י פסחים (סח,ב) אלא שברש"י קאי על הדין ד"לכם", שאינו שולל תענית חלום".

ביאור הדבר, דבגמ' איתא אר"א הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שנתנה בו תורה, דזה קאי על פלוגתת ר"י ור"א אי בעינן חציו לה' וחציו לכם, א"ד או כולו לה' או כולו לכם, וע"ז קאמר דגם לדעת ר"א בעצרת בעינן נמי לכם.

ובהמשך לזה איתא בגמ' מר ברי' דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא כו' עצרת יום שנתנה בו תורה, ופליגי הראשונים במה איירי האי תעניתא,

דהבעה"מ מפרש שהי' יושב ושונה כל היום וגם בכל יו"ט (אבל לא בשבת) כדעת ר"א דאו כולו לה' לבר מעצרת דר"א מודה דבעינן לכם, ולפירושו האי עובדא דמר ברי' דרבינא הוא ממש כהמימרא דר"א דכו"ע מודו דבעינן נמי לכם.

(ועד"ז לפי' המאירי דמר ברי' דרבינא קיבל עליו תענית בנדר וכלל יו"ט ושבת בשאר ימים, ורק בעצרת כו' פי' ופירט להדיא שאינו מקבל עליו תענית, והוא מחמת רוב חביבותו לימים אלו, דנמצא דבהאי עובדא לא נתחדש דין חדש יותר ממה שא' לפנ"ז דבעינן נמי לכם, רק רואין מזה חביבותו של מר ברי' דרבינא לעצרת כו').

ובת' הרשב"א (ח"ד סרס"ב) כתב על האי פי' דדבר הלמד מענינו הוא, היינו דהאי עובדא דמר ברי' דרבינא בא בהמשך לפלוגתת ר"א ור"י אי יכול להיות יושב ושונה כל היום דיהי' כולו לה', ומסתבר דבוה איירי, ולא בדין חדש, ולפ"ז מותר להתענות תענית חלום בעצרת.

אמנם רבינו דוד מפרש דהנהגתו של מר ברי' דרבינא להתענות גם בשבת ויו"ט הי' לפי ר"י דצ"ל חציו לכם, דכיון שהי' יושב ושונה מרוב חשקו בתורה, זה הי' העונג (וגם השמחה) שלו יותר מאכילה ושתי', וע"ז קאמר דבעצרת לא הי' מתענה גם באופן זה דיושב ושונה, אלא הי' אוכל ושותה.

ועפ"ז הי' אפ"ל דאיכא בהנהגתו חידוש דין נוסף למה שאמרו דבעצרת כו"ע מודו דבעינן נמי לכם, דזה שאמרו דבעינן נמי לכם קאי זה לדעת ר"א דס"ל דאי כולו לה' דיושב ושונה לקיים מ"ש עצרת לה' אלקיך, היינו יושב ושונה גם באופן דלית לי' עונג בלימודו, דבכל יו"ט הותר זה ולא בעצרת דחייבין לשמוח ביום שנתנה בו תורה, ולכאורה שמחה זו כולל כל אופנים המביאים וגורמים שמחה, אכו"ש וגם יושב ושונה למי שזה גורם לו שמחה.

בעובדא דמר ברי' דרבינא נתחדש עוד, דלא סגי בקיום מצות שמחת יו"ט ע"י שיושב ושונה, אלא חייבין לשמוח דוקא באכילה ושתי', וא"כ ב' דינים איכא שאמרו חכמים דבעצרת איכא חיוב שמחה (גם לר"א דליכא שמחה דאורייתא) ואיכא חיוב שישמח באכילה ושתי' דוקא, ודין זה הוא חידוש גם לדעת ר"י דבשאר יו"ט יוצא החיוב שמחה גם ביושב ושונה אי הוה זה שמחתו יותר מאכילה ושתי'.

אמנם אינו מוכרח, דאפ"ל דגם מה שאמר ר"א דכו"ע מודי דבעינן נמי לכם, לא קאמר דאיכא חיוב שמחה בעצרת, אלא דאיכא חיוב שמחה באכילה ושתי', וכן איתא ברש"י ד"ה דבעינן "שישמח בו במאכל ומשתה". אלא דבדעת רש"י אפ"ל דס"ל דגם היושב ושונה באופן דעונג ושמחה היא לו אין זה קיום מצות שמחת יו"ט שצ"ל לכם

(וכדמוכה בדעת בעה"מ שכתב הנהגת מר ברי' דרבינא דהי' יושב ושונה כל היום בכל יו"ט הוא רק לדעת ר"א דאו כולו לה), אמנם גם ר"ד דס"ל דיושב ושונה בשמחה הוי קיום שמחת יו"ט, מפרש כרש"י דהא דכו"ע מודי דבעינן נמי לכם הוא באכילה ושתי', "ואינו מראה עצמו שמח אלא באכילה ושתי'", ומוכיח כן בארוכה מהא דאוכלין בעיו"כ כדי לראות עצמו שמח בכפרת עונותיו.

ואפ"ל בביאור דבריהם, דבאמת דבהא דכו"ע מודו דבעינן נמי לכם לא נתחדש חיוב שמחה בעצרת, דבאמת בכל יו"ט איכא טעם לחיוב שמחה שהרי גם פסח וסוכות הוו זכר להנס דיציאת מצרים, ומ"מ ס"ל לר"א דבעצרת לה' אלוקיך נאמר דאו כולו לה', וא"כ גם בעצרת שנתנה תורה אין יותר טעם לחיוב שמחה משאר יו"ט, אלא תקנו חכמים שמחה באכילה ושתי' להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל וכו' כל' רש"י. ור"ד כ' שאינו כעול על צוארו, וזה דוקא ע"י אכילה ושתי', ועי' בהערה 12 בהשיחה שלכ' מבואר כן.

ועפ"ז יוצא דלא נתחדש עוד דין בהנהגת מר ברי' דרבינא לגבי עצרת יותר ממה שאמרו כו"ע מודי דבעינן נמי לכם, אמנם ממשנ"ת נמצא ב' אופנים לפרש הא דבעינן נמי לכם, האם הוא רק דנתחדש חיוב שמחה וממילא דקיומו דשמחה הוא רק באכילה ושתי', וזהו דעתו של בעה"מ ולר"ד נתחדש דין לשמוח באכילה ושתי', ובהא אפשר לפרש דלכו"ע החידוש הוא הן החיוב שמחה דבשאר יו"ט ליכא והן שצריך להיות אכילה ושתי', או אפ"ל יתירה מזו דלא נתחדש חיוב שמחה כשלעצמה כלל, דשמחה כשלעצמה אפ"ל גם ביושב ושונה, אלא להראות שהוא שמח ע"י אכילה ושתי'.

אלא דכמובן דגם לר"ד אין דברי הגמ' יוצאים מפשוטם דכו"ע מודי דבעינן נמי לכם, היינו דנתחדש חיוב שמחה דלכם, שהרי ג"ז להראות שהוא שמח באכילה ושתי' אפשר להיות ע"י שישמח בעצמו, ולא שיהי' עצב בלבו ורק מראה עצמו כלפי חוץ שהוא שמח, ועי' בל' ר"ד דבריש דבריו כתב "הכל חייבים לשמוח וכו' כדי לראות את עצמו שהוא שמח", ובהמשך דבריו "מראה עמצו שמח", דכדי להראות עצמו שמח צ"ל בעצמו בשמחה, אלא שמ"מ אין זה חיוב שמחה מצד עצמו דאיכא בעצרת טעם יותר להיות בשמחה, אלא חיוב שמחה כדי להראות שהוא שמח.

אמנם התוס' בברכות (מט, ב ד"ה אי) מפרשים הנהגת מר ברי' דרבינא ד"דתענית חלום קאמר" ועד"ז בשו"ת הרשב"א וכמצויין בהשיחה הערה 32, דהגם שהתענה תענית חלום בשבת ויו"ט, אבל בעצרת לא התענה תענית חלום. ולכאורה לפ"ז מוכרח לומר דב' דינים איכא, דהא דכו"ע מודי דבעינן נמי לכם הוא לדעת ר"א דאיכא חיוב שמחה, אבל מצד זה ליכא איסור דתענית חלום, ומעובדא דמר ברי' דרבינא חזינן דאיכא חיוב אכילה ושתי' דוקא ותענית חלום אסור.

ובאו"א אפ"ל דב' דינים איכא בחיוב שמחה גופא, דמצד חיוב השמחה שבכל יו"ט דמודה ר"א שצ"ל בעצרת הותר תענית חלום, וכמבואר בראשונים (בעה"מ בסוגיין ועוד, ראה הערה 6 בהשיחה) דהתענית חלום תענוג היא לו, ובל' אדה"ז סרפ"ח ס"ג "שאינן כאן ביטול עונג שבת לגמרי", אבל מ"מ איכא בזה ביטול "עיקר עונג שבת" כל' אדה"ז שם, ועוד דין נתחדש שצ"ל שמח באכילה ושתי' דוקא שהוא עיקר השמחה, ולא סגי בהעונג דאיכא בתענית חלום.

וזהו ביאור מ"ש בהערה 7 בהשיחה, דמ"ש רש"י שצריך להראות שהוא נוח ומקובל על הדין דכו"ע מודו דבעינן נמי לכם, הוא לכ' דין אחר מהדין דאיירי בי' אדה"ז דתענית חלום אסור דחזינן מהנהגתו של מר ברי' דרבנא. וא"כ צע"ק מה שהביא אדה"ז טעמו של רש"י על הדין דתענית חלום.

אמנם ע"פ משנת"ל מובן שאי"ז מוכרח, דגם לפי פי' התוס' והרשב"א אפ"ל דבאמת ליכא טעם יותר לשמחה בעצרת, וכל עיקר הדין דכו"ע מודו דבעינן נמי לכם הוא רק להראות שנוח ומקובל ע"י אכילה ושתי', ומטעם זה גופא ליכא היתר לתענית חלום, וע"ד שמבואר בדברי ר"ד.

באו"א י"ל בזה, דהנה בפי' דעת ר"א דאו אוכל ושותה או יושב ושונה הרי אין הפי' דלא ס"ל ממצות שמחה ביו"ט כלל וכמשמעות ל' המשנה דלר"א הוה רשות, דמבואר בבעה"מ ועד"ז בר"ד ועוד ראשונים דגם לר"א איכא מצוה דשמחת יו"ט, וי"ל בזה דהרי הכתוב דלכם אינו מקור מצות שמחת יו"ט אלא מש"נ ושמחת בחגיך, אלא דמהכתובים דלכם ולה' אלקיך ילפינן איך ועד היכן הוא שיעורו דמצות שמחת יו"ט, דלר"י כוונת התורה לאשמועינן חלקהו, ולר"א כוונת התורה דהוי שמחת יו"ט מצוה שיכול לפטור עצמו אי יושב ושונה, והיינו דהוי זה מצות עשה דתלוי ברצון האדם דאי רוצה יכול להיות יושב ושונה כל היום.

ועפ"ז במה שאמר ר"א דכו"ע מודי בעצרת דבעינן נמי לכם, העיקר מה שנאמר בזה הוא, דבעצרת מודה הוא דאינו תלוי ברצון האדם וצריך לקיים מצות שמחה שהוא באכילה ושתי', דצריך להראות שהוא נוח ומקובל כו'.

והנה בטעמא דהתירא דתענית חלום בשבת ויו"ט הובא לעיל מה דאיתא בראשונים ושו"ע אדה"ז דהוא משום שהתענית חלום תענוג הוא לו, ובסתצ"ח קו"א סק"ה ביאר אדה"ז

דלפ"ז (גם לדעת ר"י) הוה שמחת יו"ט מצוה שהוא תלוי בדעת האדם.

וא"כ י"ל דהדין דבעינן נמי לכם והדין דאסור בתענית חלום הגם דהם ב' פרטים,

מ"מ שניהם מחד טעמא הוא, והוא דבעצרת דצריך להראות שנוח ומקובל אין מצות שמחה תלוי ברצון או דעת האדם, היינו לא ברצון האדם כשאר יו"ט לדעת ר"א ולא בדעת האדם כשאר יו"ט לדעת ר"י. ואתי שפיר מ"ש אדה"ז הטעם דרש"י בדין בעינן נמי לכם על דין תענית חלום, דאכן חד דינא הוא דבעצרת אין חיוב שמחת יו"ט תלוי בהאדם כלל.

ונמצא ממשנ"ת, דלר"ד הדין דבעינן נמי לכם אינו במצות שמחה מצ"ע שאפשר לקיימו גם ביושב ושונה, אלא לשמוח באכילה ושת"י, ולמשנ"ת כאן הוא דין בעינן המצוה דשמחת יו"ט דבעצרת אין השמחה (שקיומו הוא באכילה ושת"י) תלוי בדעת ורצון האדם.

ובביאור המעלה דיום שנתנה בו תורה עפ"ז, הנה אפ"ל דגם אם נפרש כפשוטו להראות שנוח ומקובל ואינו עול וכו', הרי מטעם זה אין זה תלוי בדעת האדם דלעולם צריך להראות שנוח ומקובל. אבל ע"פ מ"ש בסוף השיחה דהשמחה דעצרת הוא בל"ג עיי"ש בארוכה, ה"ז מתאים למשנ"ת דהיא שמחה שאינו תלוי בדעת האדם (משא"כ לר"ד דנתחדש דין חיוב אכילה ושת"י, לכאורה אינו מתאים עם הביאור שבסוף השיחה).

ואפ"ל נפק"מ בין הני תרי אנפי, דהנה בהגה"מ פ"א מהלכות תענית אות ב' (שהובא בהערה 32 בהשיחה) מפרש הנהגת מר ברי' דרבינא דכיון דיתיב בתעניתא כולא שתא האכילה בשבת היתה צער לו משום שינוי וסת, ומבואר דעתו דגם באופן זה דהאכילה היתה צער הי' אוכל בעצרת, ולכאורה ה"ה מי שהאכילה מזקת לו וצער לו לאכול דהביא אדה"ז הני תרי אנפי דהאכילה צער לו ביחד בסרפ"ח ס"ב (אלא דיש לחלק דכשהאכילה מזיק "כמעט שאסור לו לאכול", ולא כתב כן לגבי שינוי וסת).

אמנם אדה"ז בסתצ"ד הביא רק האיסור להתענות תענית חלום בעצרת, ומשמע דאי האכילה צער לו אינו חייב לאכול, ולכאורה הוא משום דגדר הדין דכו"ע מודי דבעינן נמי לכם הוא דין בשמחת יו"ט, דהשמחה בעצרת אינו תלוי ברצון או דעת האדם, אבל הא מיהת דאי האכילה אינו שמחה כלל אלא צער ליכא חיוב אכילה של צער.

אבל מההגה"מ מבואר דס"ל דעכ"פ בהנהגת מר ברי' דרבינא נתחדש דאיכא דין אכילה ושת"י דוקא וגם כשהאכילה היא צער חייב באכילה (וכבר נתבאר דלר"ד גם הא דבעינן נמי לכם הוא דין אכילה ושת"י).

## מקור לחידוש רבינו שכל הפירושים בענין אחד קשורים זב"ז בדברי המהר"ל

הרב פרץ יצחקי  
ברוקלין נ.י.

א. ידוע חידושו של רבינו, דכל הפירושים שבאותו תיבה או פסוק שייכים זה לזה<sup>1</sup>. ומובא הראי' על זה משעטנז<sup>2</sup>, דדרשו חז"ל (כלאים, פ"ט מ"ח) שתיבת "שעטנז" כולל ג' תיבות – "שוע, טווי ונוז", ומזה למדו בגמרא (נדה סא, ב) דדין תורה אין חייבים על שעטנז עד שיתערבו הצמר והפשתן ביחד באופן ד"שוע" (שהם סרוקים יחד), וגם "טווי" (שהם טוויים יחד) וגם "נוז" (שהם ארוגים יחד – כ"ז ע"פ רש"י שם<sup>3</sup>), דהיינו, מזה שהתורה כללה את ג' ענינים ד"שוע טווי ונוז" בתיבה אחת, הרי זו ראי' שכולם קשורים זה בזה, ואין חייבים אא"כ ישנם לכל הג' תנאים יחד, ולא אם ישנם רק אחת או שתיים מהם. והנה, מזה רואים, שג' ענינים, כיון שהם בתיבה אחת – אפילו כאשר למדים אותם מאותיות נפרדות – יש להם קשר זה לזה (ועד שנלמדת מזה "בנוגע לפס"ד במעשה בפועל"<sup>4</sup>), הרי כל שכן כשהפירושים מרומזות באותן אותיות ותיבות, הרי בודאי שיש להם שייכות זה לזה (כ"ז ע"פ לקו"ש ח"ג ע' 782).

[לשון הגמרא שם הוא, "מ"ט (דפסק מר זוטרא שאין איסור שעטנז כשנתערב חוט של צמר בבגד פשתן, והסירו, אבל לא ידע אם הסירו לכולה, ע"ש בגמרא) – מדאורייתא "שעטנז" כתיב, עד שיהיה שוע טווי ונוז (וזה ליתא בבגד הנ"ל) . . . מתקיף לה רב אשי, אימר או שוע או טווי או נוז<sup>5</sup>. והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו

(1) אוי"ל דחידוש זה מסתעף מהדגשת רבינו על אחדות בתורה (עד לגם האיחוד דבין נגלה דתורה ופנימיות התורה).

(2) וכמה יומתק שנלמד ענין זה ממצות שעטנז – דלא זו בלבד שתוכנה מורה על התערבות והתאחדות (ככלאי הכרם וכלאי בהמה) – אלא גם פירושה שמה (שעטנז) מ"לשון עירוב" (רש"י דברים כב, יא).

(3) ורבינו תם (בתוס' שם ד"ה שוע) מפרש הענין באופן אחר, דכל נימה של צמר צריך להיות "שוע" (סרק), טווי (כמשמעו), ונוז (שזור), וכן גם נימי הפשתן, ואח"כ יחברם יחד על ידי אריגה (היינו "שוע טווי ונוז" הוה הגדרת נימי הצמר ונימי הפשתן שארגו יחד). לביאור בהמחלוקת דרש"י ור"ת בזה, ראה לקו"ש חל"ד, תצא א'.

(4) ד"ה ועתה יגדל נא כח אדנ' תשי"ט (הוגה ע"י רבינו בשנת תשמ"ט), הערה 7.

(5) וכדעת ר' יונתן (חולין עח, ב, מבוא במפרשי הסוגיא שבפנים) דמש"נ (ויקרא כ, ט) "איש אשר יקלל את אביו ואת אמו וגו'", "משמע שניהם כאחד (אביו ואמו), ומשמע אחד בפני עצמו (אביו או אמו)". וכן במ"ש (דברים כב, י) "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו", ד"פרט בו 'יחדיו' שלא תאמר אסור

רחמנא בחדא לישנא", דהיינו, דלא מסמיכות הענין נלמד (דאז הול"ל כרב אשי – או שוע, או טווי, או נוז), אלא מזה כלל ונרמז הכתוב שלשה תנאים אלה בתיבה אחת (אף שמדובר בג' חלקים נפרדים של התיבה, אבל עכ"פ הוה תיבה אחת), הורה התורה שקשורים הם (ומשלימות זו את זו).

וכנראה דלזה כיוונו העורכים דסדרת תורת מנחם בפירושם את דברי רבינו בשיחת מוצש"ק פ' בשלח תשכ"א (שיחה ב'), דו"ל (מסרט הקלטה<sup>6</sup>):

ווי די גמרא זאגט אין גדה, איז דא א דרש אז פון וואנען ווייס מען אז 'שוע טווי ונוז', אז סקמוז זיין ביחד. ס'איז דא צווי דיעות אנקעגן שעטנו - צי ס'דארף זיין אלע דריי ענינים, צי ס'איז גנוג איינער פון זיי - זאגט די גמרא, אז וויבאלד אז די אלע דריי ענינים פון 'שוע טווי ונוז' זיינען אריינגשטעלט אין תורה אין דעם זעלבען ווארט, איז דאס גופא א הוכחה אז מדארף זיי קומען אלע דריי צוזאמן. ע"כ.

ובתורת מנחם כתבו (אות טז), וז"ל:

ע"ד דרשת חז"ל במסכת נדה "שעטנו כתיב, עד שיהי' שוע טווי ונוז" (שצריכים להיות כל ג' הענינים יחד), ולא "או שוע או טווי או נוז", "מדאפקיניהו רחמנא בחדא לישנא". ע"כ.<sup>7</sup>

ב. ויש להעיר על מקור לגישת רבינו<sup>8</sup>, דמצינו על דרך זה (אבל לא ממש) בכתבי

לחרוש בשור לבדו ובחמור לבדו, "דאע"ג דוי"ו מוסיף על ענין ראשון (שור וחמור), משמע נמי אחד מהם (שור או חמור) - עד שיפירט לך הכתוב יחדיו" (רש"י סנהדרין סו, א).

(6 בשיחות קודש נמצא הענין ע' 75, אבל שם לא הונח כפי שנאמר (כדלקמן).

(7 ולשלימות הענין יש לציין גם למש"כ בספר היום היום עם הערות וצינונים (זעליגסאן), בהערות על הנכתב ביום א' דשבעות, דבתוך דיון אודות ראשי - תיבות שכלול בהם תיבה שלימה (כמו תיבת "חג" בהר"ת חג"ש), כתב דאף שבדרך כלל אין לזה שחר, לפעמים מצינו כעין זה, "וע"ד שעטנו שוע טווי ונוז. . . שנוז כל התיבה, ועד"ז שמים - שם מים. . . אף שצ"ע אם הם ר"ת לגמרי - ונפק"מ לנודר שלא ישתמש בר"ת משך זמן" - וכל הקטע לשון רבינו ממש, מובא הצילום מגוכי"ק בתשורת בר-מצוה (זעליגזאן תשנ"ה, צילום באתר teshura.com).

(8 יש לציין שפעם תלה רבינו חידושו זה בהצמח צדק, "שמצינו בדרושי הצמח צדק שמתווך ומקשר כמה ענינים שלכאורה שונים זמ"ז להיותם משרש אחד" (שיחת ש"פ במדבר תשכ"ד (במהדרות לה"ק, אות ד)). ואגב, ידוע דגם החיבור בין נגלה ונסתר דתורה (ראה לעיל הערה 1) תלה רבינו בהצמח צדק (ראה לדגומא ד"ה ויהי ביום השמיני תשמ"ז ("דנקודת עבודתו אשר עבד הוא חיבור נגלה דתורה ופנימיות התורה, עד שעושה מהם ענין אחד ממש בגלוי, באותם מאמרים ובאותן התורות שאמר, ולא רק בדרושים אחדים או במיעוטם, אלא שזהו רוב הדרושים ועיקר עבודתו ורוב דרושיו בכמות, ומזה מובן שזהו גם באיכות)).

המהר"ל. לדגומא, על הפסוק (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו וגו'", פירוש רש"י בפשוטות, ד"לא תתנו גדידה ושרט בבשרכם על מת" (רש"י במקומו). אבל חז"ל דרשו מזה (יבמות יג, ב) "לא תתגודדו" – לא תעשו אגודות אגודות". והקשה על זה המהר"ל בגור ארי' (במקומו, ד"ה לא תתנו גדידה) "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה – שלא יעשו אגודות, ולא יתגודדו – ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי." היינו, דכיון דשתי הענינים נלמדות מאותם תיבות, בודאי יש קשר ושייכות ביניהם<sup>9</sup>.

וכן כעין זה במש"כ (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", שפירוש הפשוט הוא "שלא יבאו לידי חמוץ" (רש"י שם), אבל חז"ל דרשו מזה (מכילתא דר"י, הובא ברש"י) "רבי יאשיה אומר אל תהי קורא 'את המצות' אלא 'את המצוות' – כדרך שאין מחמיצין את המצות כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד". והקשה ע"ז המהר"ל בגור ארי' (במקומו, ד"ה כדרך שאין מחמיצין), "ואם תאמר מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצוה, דטעמא דשייך במצוה לא שייך במצוה, ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה (מכילתא כאן) תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוט".

ולא באתי אלא להעיר<sup>10</sup>.

9 וראה שם תירוצו, "וראה שאין זה קשיא, דודאי שייכי שפיר יחד, שכמו שהגדידה מחלק גוף האדם – עד שאין בשרו אחד ושוה, כך כשנחלק הבית דין שהוא בעיר אחת, חציים מורים כבית הלל, וחציים כבית שמאי, כאילו גופו של אדם מחולק, והוציאו רז"ל מדרש זה כפי חכמתם וכפי הבנתם מלשון "תתגודדו", דלא הוי למכתב בזה הלשון, כדלעיל, אלא לכך כתב "לא תתגודדו", מפני שבא להזהיר גם כן על זה הענין".

10 וראה גם בספרו נר מצוה (חלק א, ד"ה ובמדרש ילק"ש חוקת כו'), דמביא דברי המדרש (ילקוט שמעוני חוקת, יט) שד' מלכיות מרומזות במצות פרה אדמורה ("פרה" – זו מצרים . . . 'אדומה' – זו בבל . . . 'תמימה' – זו מדי . . . 'אשר אין בה מום' – זה יון . . . 'אשר לא עלה עליה עול' – זו מלכות רביעית כו"), ומקשה ע"ז "ויש לתמוה מאד, כי מה ענין ד' מלכיות אלו אל פרה אדומה לרמוז בפרה אדומה המלכיות".

## מהדרין מן המהדרין

הרב בנימין ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

### נס בתוך נס – שתי בחינות במסירות נפש

א. ב'אגרות קודש' ח"ה עמ' קו-קז במכתב הא' שם כותב רבינו וזלה"ק:

". . . ומענינא דיומא:

לכאורה בנס חנוכה כיון שהי' הנס בנצחון המלחמה, למה הוצרכו לנס נוסף בפך השמן, ועוד ממ"נ אם הי' נשאר פך אחד טהור, הרי יכול להיות הנס שיהי' בו להדליק עד שיהי' בכדי עשיית שמן טהור, ולמה הוצרכו בנס בתוך נס, מציאות הפך, ושמן המעט יספיק לשמונה ימים.

וי"ל בד"א עפ"י המבואר באחרונים, שמדין תורה מותר הי' להדליק ג"כ בשמן טמא, אי משום שזהו קרבן צבור, או מפני שמשקה דביהמ"ק אינו מקבל טומאה וכו', אלא שכיון שבנ"י הגיעו בעבודתם אז לעבודה שלמעלה מטו"ד כ"א במסירת נפש, הרי הראו להם ג"כ חיבתם מלמעלה, שאף שע"פ דין מותר הי' להדליק בשמן טמא, הנה בנס, שלמעלה מטו"ד, מצאו פך של שמן טהור וכו'. וכמו שבעבודה של מס"נ הנה יש ג"כ שני אופנים, וכמבואר בדא"ח ההפרש בין מס"נ דר"ע שאמר מתי יבוא לידי ואקיימנה, שאף שגוף העבודה היא למעלה מטו"ד, אבל בזה גופא יש לו תענוג, ונעלית מזה עוד המס"נ דאברהם אבינו, שהוא מילא תפקידו ויקרא שם בשם הוי' אל עולם, א"ת ויקרא אלא ויקרא, אלא שבאם הי' נצרך לקיום דבר זה ענין המס"נ, הרי לא הי' מניעה, היינו שעבודתו במס"נ לא באה מצד היוקר והנועם דמס"נ, אלא כדבר המובן מאליו וממילא, כי א"א בלא"ה לקיים ענינו בעולם, ובחנוכה הי' ג"כ באופן כזה שישאל עמדו על נפשם כדי שלא לשכוח תורתך וחוקי רצונך, ואם א"א הי' בלא מס"נ, הרי לא הי' מניעה מצד זה, אבל לא מצד היוקר דאופן דמס"נ<sup>1</sup>, ולכן בנס זה של השמן הראו להם נס בתוך נס, היינו שפך השמן שמצאו שזהו גופא נס, הנה הי' בזה נס נוסף, שאף שלא הספיק אלא ללילה אחד, הנה הדליקו ממנו שמונה ימים ובלבד שיהי' השמן טהור, וידוע שבנ"י נמשלו לשמן מפני זה שהם אין מתערבים עם

(11) אינו ברור הכוונה בלשון זה "דאופן דמס"נ". ואולי צ"ל "אבל לא מצד היוקר והנועם דמס"נ" [יע"ד לשון רבינו דלעיל שם].

כל המשקים וכמו השמן שאין מתערב עם כל המשקים (מד"ר + ר"פ תצוה) וי"ל שזהו ג"כ הענין שדוקא במצות נר חנוכה ישנו הענין דקיום המצוה כפשוטו, מהדרין, ולמהדרין מן המהדרין, שזהו ג' הענינים שבתורה, נגלה דתורה, רזין דאורייתא, ורזין דרזין".

ובמכתב הב' שם וזלה"ק:

" . . . וכהוראת מצות חנוכה שיש שם קיום המצוה כפשוטה, ומהדרין, ומהדרין מן המהדרין [אשר י"ל שזהו בדוגמת הנס שלדעת כמה מהאחרונים אפשר הי' להדליק ג"כ בשמן טמא, כיון שזהו קרבן צבור וכו'] (האריך בזה בפלפול כדרכו הרה"צ והרה"ג וכו' מאוסטרובצה, בספרו הנדפס עתה) ואעפ"כ נעשה נס (הידור) שנמצא פך שמן, ובנס זה גופא נעשה עוד נס (מהדרין מן המהדרין) שלא הי' בו אלא כו' ודלק שמונה ימים, כנור דלע"ל, שהוא של שמונה ימים]. ונהגו כל העם – כמהדרין מן המהדרין! ". עכלה"ק.

#### שני סוגי נסים

ב. ואולי יש להעיר לחידודא דגם תוכנם ועניינם של שני הנסים שבשמן לפי פשוטות העניינים, מתאימים ומקבילים הם לשתי הבחינות הנ"ל, דהנה נס הא' שמצאו פך של שמן טהור, הרי אף כי היה זה נס, מ"מ הרי הוא דבר שניתן להלבישו בשכל האדם עכ"פ, שעצם מציאתו של פך שמן טהור אינה תופעה שיוצאת מגדרי השכל והטבע לגמרי.

משא"כ נס הב' ששמן מעט הספיק לשמונה ימים, הרי זה נס שלמעלה מהטבע והשכל לגמרי, שאין לתופעה זו שום אחיזה בעיני השכל כלל.

ועפ"ז יתכן לומר דנס הא' דמציאת פך שמן היה כנגד ענין המס"נ שלמעלה מטו"ד בכלל, שבדרגא זו דמס"נ בכלל הרי יתכן דהיא באה מצד היוקר והנועם דמס"נ כנ"ל, וזהו שגם בנס שנעשה כנגד זה – על אף היותו נס שהוא ענין שלמעלה מטו"ד בכלל, מ"מ – הרי יש בו מקום לאיזושהו "טעם" עכ"פ. משא"כ הנס הב' דשמן מעט הספיק לשמונה ימים היה כנגד דרגת המס"נ הב' שלמעלה מטו"ד ומכל חשבון ותענוג כלל, וזהו שגם נס זה היה בענין שלמעלה מהטבע והשכל לגמרי, שאין בו שום "טעם" ואחיזה בעיני השכל כלל.

ג. ושו"מ יסוד לדברינו בזה מדברי רבינו, דהנה יעויין בלקו"ש חט"ו עמ' 366

ואילך שביאר רבינו דקדוק ג' הלשונות שבנוסח "הנרות הללו", הא' "על התשועות" והב' "על הנסים" והג' "על הנפלאות".

וביאר ד"תשועות" מורה על ענין של נצחון מלחמה למשל שהוא באופן כזה שאינו יוצא מגדרי הטבע [דוגמת נצחון החשמונאים שבמודיעין], אלא שגם אם אמנם נצחון זה אינו בגדר "נס", "מ"מ גס ע"ז צריך לישועת ה', משא"כ "נסים" מורה על נצחון מלחמה למשל או שאר ענין שיוצא מגדרי הטבע לגמרי [דוגמת נצחון המלחמה כנגד צבא היוונים שבהמשך הסיפור דחנוכה לאח"ז, "רבים ביד מעטים וכו'"].

והנה ענין הג' ד"נפלאות" מורה על דבר שמחד גיסא אינו נס גלוי שכן יש לו איזשהו אחיזה בטבע, אך לאידך גיסא אינו ענין רגיל, והרי הוא בגדר "פלא".

ויעויי"ש שמבאר כי הנס דמציאת פך שמן טהור לא היה זה בגדר של "נסים" שיוצאים לגמרי מגדרי הטבע, אלא היה זה בגדר "נפלאות", וזלה"ק . . . זיי האבן געפונען "פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול", און דאס (וואס מ'האט געפונען דעם פך שמן) איז טאקע ניט קיין נס גלוי.

און אז מען וויל זיך איינשפארן קען מען זאגן אז ס'איז געווען אן ענין טבעי, אז דעם פך שמן האבן די יוונים ניט באמערקט צו מטמא זיין, ובפרט לדעת התוספות (שבת כא, ב ד"ה שהי') אז מ'מוז זאגן "שהי' מונח בחותם בקרקע", א דבר בלתי רגיל כלל ובפרט אז עס איז געווען א לשכת השמנים, האבן די יוונים ניט געטראכט צו זוכן דארט . . . אבער דאך איז עס א דבר פלא (נפלאות), אלע שמנים האבן די יוונים מטמא געווען, און דער איין פך איז (געווען באהאלטן בקרקע!) און געבליבן גאנץ, ניט אנגערירט".

וממשיך שם משא"כ הנס השני שבפך, שמשמן המעט הספיק להדליק ממנו שמונה ימים, הרי נס זה הוא בגדר "נסים", שלמעלה מגדרי הטבע לגמרי עיי"ש<sup>12</sup>.

ומבואר אפוא להדיא מדברי רבינו שיש לחלק בין הני שני סוגי נסים שבפך, דנס הא' דמציאת פך שמן ה"ה ענין שיש לו אחיזה בטבע ואינו נס גלוי [אלא הרי הוא ענין של "פלא"], משא"כ הנס הב' שהדליקו ממנו שמונה ימים ה"ה ענין של "נס" שיוצא מגדרי הטבע לגמרי.

(12) ויעויין בלקו"ש שם הערות 16, 26 עיי"ש.

## הנסים וההידורים שבמצות נר חנוכה

ד. והנה יעויי"ש [בשני המכתבים] שביאר עפ"ז רבינו גם הטעם שמצינו שבחנוכה דוקא נהגו כל העם כמהדרין מן המהדרין, והיינו משום שזהו בהתאם לענינו של חנוכה שנעשה לבני ישראל "נס בתוך נס".

דהנה ענין ה"הידור" בכלל מורה על בחינה שלמעלה מטעם ודעת, דע"פ טעם ודעת [דין] ניתן לקיים המצוה כפשוטה וכדינה, וההידור מורה על בחינה שלמעלה מהדין והטעם, וזהו הטעם כי בחנוכה מצינו שישנו הענין דקיום המצוה כפשוטה [נר איש וביתו], והענין ד"מהדרין" [נר לכל אחד ואחד], והענין ד"מהדרין מן המהדרין" [פוחת והולך או מוסיף והולך], ונהגו בני ישראל – שנמשלו ל"שמן" – כמהדרין מן המהדרין.

והיינו משום שבחנוכה נעשה להם שני נסים "נס בתוך נס", ולכן הוא שכנגדם נהגו ישראל בשני ההידורים – "מהדרין מן המהדרין", ד"הידור" הא' הוא כנגד "נס" הא' דמציות פך שמן טהור, ו"הידור" הב' הוא כנגד "נס" הב' ששמן המעט הספיק להדליק ממנו לשמונה ימים<sup>13</sup>. ע"כ תוכן דברי רבינו<sup>14</sup>.

## פלוגתת הראשונים ז"ל בגדר "מהדרין מן המהדרין"

ה. והנה ב'אגרות קודש' ח"ו עמ' מט שכתב רבינו בתו"ד וזלה"ק "מה שציינת

13 ויש להעיר שכ"ה גם ע"פ פשוט דדוקא בהך ענין ד"מהדרין מן המהדרין" ניכר ביותר ענין הנס [הב'] ששמן המעט הספיק ל"שמונה ימים".

והיינו כמבואר בשבת כא, ב ד"מהדרין" הוא "נר לכל אחד ואחד" מבני הבית, ו"מהדרין מן המהדרין" הוא "ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך", אשר הטעם לזה מבואר בגמ' שם "טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין", והיינו שבהך הידור הב' ניכר ומתפרסם ביותר תוכן ענינו של נס זה הב' שהדליקו ממנו שמונה ימים, וכפשוט [ויעויין עוד בדברי המפרשים ז"ל לשבת שם ו"ג, וראה גם מש"כ בזה בקובץ 'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א על עניני חנוכה סימנים טו-יז, וסימן יט].

ויש לומר דזה מתאים שפיר לתוכן דברי רבינו שבפנים ד"מהדרין מן המהדרין" הוא כנגד נס זה הב' ששמן המעט הספיק לשמונה ימים.

14 ולהעיר ממשנ"ת עוד בזה בלקו"ש ח"א עמ' 94-92 באו"א קצת, ועיין גם בהמבואר בזה ב'אגרות קודש' ח"א עמ' רכא-רכו, ובמה נשתנה מצות חנוכה משאר מצוות שלא מצינו בהן הך ענין ד"מהדרין מן המהדרין", וראה גם בזה בלקו"ש ח"ד עמ' 8-1257, עיי"ש בכל זה בארוכה.

לביאורי הזהר פ' עקב, הרי מראש לא היתה כוונתי בזה שגם שם מבואר בדיוק הענין שעליו נדבר בחילוף מכתבינו, אלא, נהגתי כמנהגי מאז, שכשמוצא הנני ענין בנגלה – לחטוף, בהזדמנות זו, ולחפש ביאור הענין בתורת החסידות, וכן לאידך גיסא כשלומדים ביאור ענין בתורת החסידות לחפש דוגמתו בתורת הנגלה, אף אם הביאור הוא באופן אחר."

ונשען על דברי רבינו, אולי יש להעיר ולקשר ביאורו של רבינו הנ"ל בענין ד"מהדרין מן המהדרין" על דרך הרמז שהוא כנגד ה"נס בתוך נס" שנעשה בפך השמן [וישורש הדברים מבחינת המס"נ שבמס"נ שבעבודתם של בני ישראל אז] להמבואר בזה ע"ד הנגלה.

ו. דהנה ידועה פלוגתת התוס' והרמב"ם ז"ל בהך דינא דמהדרין מן המהדרין, דלשיטת התוס' הנה הך "מהדרין מן המהדרין" קאי אנר איש וביתו ולא א"מהדרין" דנר לכל אחד ואחד, משא"כ לדעת הרמב"ם הנה קאי הך "מהדרין מן המהדרין" אדין "מהדרין" שלפנ"ו [ראה בכל זה בשבת כא, ב ובתוד"ה והמהדרין מן המהדרין, רמב"ם פ"ד מהלכות חנוכה ה"א-ב וש"נ, וראה שו"ע או"ח סימן תרע"א ס"ב דהמחבר פסק כדעת התוס' והרמ"א פסק כשיטת הרמב"ם, ויעויין במשנ"ת בכל זה בטוב טעם בקובץ 'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א על עניני חנוכה סימנים טו-יז בארוכה].

והיינו דלשיטת התוס' ישנם שני אופנים בקיום ההידור דמצות נר חנוכה, דקיום עצם מצות נר חנוכה מתקיים ב"נר איש וביתו", וקיום ההידור דנ"ח מתקיים באחד משני האופנים, או דעושה נר לכל אחד ואחד מבני הבית ["מהדרין"], או דמוסיף והולך או פוחת והולך ["מהדרין מן המהדרין"].

אמנם לעולם דמי שמקיים הידור הב' ד"מהדרין מן המהדרין" אינו מקיים גם הידור הא' ד"מהדרין" להדליק נר לכל אחד ואחד [וטעמא דמילתא הוא כמ"ש התוס' שם להדיא שכן כל עניינו של הידור הב' הוא דבזה איכא היכרא להוספת הנס דמספר הימים לפרסו"נ, ולכן "אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שיסברו שכן יש בני אדם בבית"]<sup>15</sup>.

15 והנה לכאורה צ"ע לפ"ז לדעת התוס', דמהו פירושא דלישנא דגמ' "מהדרין מן המהדרין", והרי אין כאן אלא הידור א' בלבד, דבשלמא לדעת הרמב"ם הרי ב"מהדרין מן המהדרין" מתקיים שני הידורים, הא' נר לכל אחד והב' ההידור דמוסיף והולך וכו' כמספר הימים, משא"כ לדעת התוס' דקאי

משא"כ לשיטת הרמב"ם הנה "מהדרין מן המהדרין" מוסיף אקיום ההידור ד"מהדרין", והיינו דאיכא ג' דרגות בקיום מצות נר חנוכה, הא' עצם קיום מצות נ"ח "נר איש וביתו", והב' הידור במצות נ"ח דעושה נר לכל אחד ואחד ["מהדרין"], והג' הידור שבהידור ["מהדרין מן המהדרין"] היינו שבנוסף על קיום ההידור הא' דעושה נר לכל אחד ואחד הנה בזה גופא הוא מוסיף עוד הידור דמוסיף והולך וכו' כמספר הימים [ויעויין בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן טו מש"כ לבאר ביישוב קושית התוספות לדעת הרמב"ם עיי"ש].

### "מהדרין מן המהדרין" לשיטת הרמב"ם ז"ל

ז. ואולי היה מקום לומר דדברי רבינו בהמכתב שם בביאור הענין ד"מהדרין" ו"מהדרין מן המהדרין" ע"ד הרמז שהם כנגד ב' הנסים שבפך השמן [ובשורשם כנגד ב' הדרגות דמס"נ דישראל], הנה יומתקו שפיר לדעת הרמב"ם הנ"ל בגדר ד"מהדרין מן המהדרין" ע"ד ההלכה.

והיינו משום דלהמבואר בדברי רבינו הנה הידור הא' ד"מהדרין" הוא כנגד הנס הא' דמצייאת פך השמן, והידור הב' ד"מהדרין מן המהדרין" הוא כנגד הנס הב' דהדליקו ממנו שמונה ימים, והנה בענין הנסים הרי היה זה "נס בתוך נס", והיינו שלא

---

הך "מהדרין מן המהדרין" אנר איש וביתו, הנה לפ"ז שוב ליכא כ"א הידור א' דמוסיף והולך וכו', ובמה שונה הידור זה הב' דקרי לה הגמ' "מהדרין מן המהדרין" מאופן קיום הידור הא' ד"מהדרין".

אכן נראה לומר הביאור בזה בפשטות, דלשיטת התוס' ס"ל דהידור זה הב' הוי הידור חשוב יותר מהידור הא', ומטעם זה הוא דקרי לה הגמ' בשם "מהדרין מן המהדרין", והיינו דלשיטת הרמב"ם פירוש "מהדרין מן המהדרין" קאי על "כמות" ההידורים, שבאופן זה מתקיימים שני הידורים נפרדים, משא"כ לדעת התוס' דקאי על "איכות" ההידור, דהידור זה חשוב יותר ומהודר יותר.

ושו"ר שכן מתבאר להדיא מדברי הגרע"א בשו"ת שלו ח"ב סימן קכה בתחילתו שכתב בקיצור לשונו וז"ל "נראה בפשוטו דלדעת תוס' הא דקרי להו מהדרים מן המהדרים אף דלא יוכלו לעשות הידור דנר לכל אחד ואחד, וסוף סוף אינם עושים רק הידור אחד, והיינו דהך הידור דמוסיף והולך עדיף, ולהרמב"ם כפשוטו דעושים הא והא", והן הן הדברים.

ובעצם נראה לומר שכ"ה מבואר לכאורה בדקדוק לשון התוס' עצמו שכתבו שם וז"ל "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים", והיינו כנ"ל דס"ל דבהך הידור דהיכרא טפי לפרסו"נ ע"י שמוסיף והולך וכו' כמספר הימים "יש יותר הידור", ולכך קרי לה הגמ' בשם "מהדרין מן המהדרין".

וראה עוד להלן בפנים מה שהבאנו מדברי הגרי"י קלמנסון שליט"א שכתב לבאר יסוד שיטת התוס' בזה באו"א עיי"ש [וגם למש"כ שם נראה שיש להמתיק שפיר לשון התוס' "שכן יש יותר הידור", עיי"ש ודו"ק היטב].

היו אלו שני נסים שונים ונפרדים, אלא הנס הב' הוא מוסיף על נס הראשון גופא [וכפי שהדגיש רבינו בהמכתב שם כמ"פ "ובנס זה גופא נעשה עוד נס"], שהנס הראשון הוא במציאת הפך עצמו והנס השני הוא בפך השמן גופא שהשמן המעט הספיק לשמונה ימים.

ועד"ז הוא בשורש העניינים, דשני נסים אלו השתלשלו מב' הדרגות והעניינים דמס"נ דישאל שבאותו הזמן, דבמס"נ גופא [שבכלל הו"ע שלמעלה מטו"ד] היה זה למעלה מכל חשבון ותענוג [דרגא הב' במס"נ], וזהו שכנגד זה נעשה להם שני נסים ובאופן ד"נס בתוך נס" דוקא, וכמוש"נ במכתב הא' שם עיי"ש.

וא"כ שוב נראה דזה יומתק שפיר לפי שיטת הרמב"ם בגדרו של "מהדרין מן המהדרין" בנגלה דתורה, דאין ה"מהדרין מן המהדרין" הידור ב' נוסף ונפרד מהידור הראשון [וכשיטת התוס'], אלא שבתוך הידור הא' גופא הוסיפו בזה עוד הידור.

הרי זה בהתאם ממש לתוכן עניינו של נס הפך, אשר כנגדו הוא ענין ה"הידור" דמצות נ"ח, שבתוך הנס הראשון גופא ניתוסף ונעשה עוד נס [ולא שהיו אלו שני נסים שונים ונפרדים], וכמו כן הרי זה בהתאם ממש גם לשורש הענין ברוחניות העניינים שבתוך המס"נ גופא [שהיא למעלה מטו"ד] הגיעו בני ישראל לדרגת מס"נ שלמעלה מתענוג ונועם וכו' וכמוש"נ.

[משא"כ לשיטת התוס' ד"מהדרין מן המהדרין" אינו מוסיף על "מהדרין", שאין ה"מהדרין מן המהדרין" כולל בו שני הידורים, דוגמת "נס בתוך נס", אלא כי אם הידור אחד בלבד, דקאי אנר איש וביתו וכנ"ל].

### "מהדרין מן המהדרין" לשיטת התוספות ז"ל

ח. ושוב נתיישבתי דאולי יש להמתיק ביאורו של רבינו בענין הנסים וההידורים גם לשיטת התוס', ובהקדים להנה בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן טו ביאר הגר"י קלמנסון שליט"א יסוד פלוגתת התוס' והרמב"ם בטוב טעם ובארוכה.

ובסוף הסימן שם ביאר דנראה לומר דבזה הוא דחלוקים התוס' והרמב"ם, דלהתוס' הנה פירוש ההידור ד"מהדרין" הוא הדדליקו יותר נרות, והיינו דעשו מעשה ההדלקה ביותר נרות, אלא שתפסו המספר כפי אנשי הבית, והיינו דאין זה משום הדדליקו נר לכ"א כדי שיהא כאילו כ"א בפ"ע עשה המצוה דפרסו"נ בנרו [וכפי שיתבאר להלן בשיטת הרמב"ם], אלא דהבעה"ב עשה מעשה הדלקה אחת עבור הבית

בריבוי נרות [וכן מתבאר בשיטה המיוחסת להר"ן עיי"ש].

ופירוש ההידור ד"מהדרין מן המהדרין" היינו דלא עשו ההידור באופן דהמהדרין אלא עשו ההידור דמוסיף והולך וכו', אלא דבהידור דמוסיף והולך וכו' איכלל בזה גם הידור הא' ד"מהדרין", והיינו משום שעיי"ו דמוסיף והולך וכו' הרי עושים ג"כ המצוה ביותר נרות [ורק דחלוק החשבון דמספר הנרות, דל"מהדרין" הוא כמספר אנשי הבית משא"כ ל"מהדרין מן המהדרין" הוא כפי מספר הימים, ומה שלא הוסיפו גם כמספר אנשי הבית היינו משום דא"כ לא יהי' היכרא וכמ"ש התוס', אבל הא מיהת דישנו בהדלקתם ג"כ ענין ההידור הא' ד"מהדרין" דמדליקין ביותר נרות], ועוד איכא בזה הידור ב' בגוף ההדלקה, דיש ב' היכרא להוספת הנס משום לתא דפרסו"נ טפי.

וזהו אפוא הפירוש ד"מהדרין מן המהדרין" לדעת התוס', שגם לשיטתם כלול בזה ב' הידורים, הא' ההידור במעשה ההדלקה שעשוהו ביותר נרות והב' ההידור בגוף ההדלקה דיש ב' היכרא להוספת הנס לפרסו"נ.

ועיי"ש דהידור הא' הוא משום לתא דשבח והודי' שלכן עשו מעשה ההדלקה ביותר נרות להדר ולהגדיל מעשה השבח וההודי' שעל הנסים, דכעושה מעשה השבח ביותר נרות איכא שבח והודי' יותר גדול<sup>16</sup>, משא"כ ההידור הב' הוא משום לתא דפרסו"נ טפי דבזה איכא היכרא דהוספת הימים והוי הידור בדינא דפרסו"נ, וכל זה נכלל בהך ד"מהדרין מן המהדרין" שיש בזה גם הוספת נרות וגם היכרא להימים<sup>17</sup>.

משא"כ לשיטת הרמב"ם הנה הפירוש ד"מהדרין" הוא דהדליקו נר עבור כל אחד מבני הבית, והיינו דאין זה משום לתא דהידור במעשה ההדלקה ביותר נרות ותפסו המספר כמספר אנשי הבית [וכשיטת התוס'], אלא דההידור הוא דהיו מדליקין נר לכל אחד דהוי כאילו כ"א קיים המצוה דנ"ח בנר שלו.

ופירוש ההידור ד"מהדרין מן המהדרין" הוא שבנוסף על הידור זה הראשון, הנה הוסיפו עוד הידור שכ"א היה מוסיף והולך וכו' כפי מספר הימים, והיינו [לא משום

16) דבנ"ח איכלל ב' תרתי, הא' דין דפרסו"נ והב' גם משום מעשה שבח והודאה על הנסים שעשה לנו, וכמבואר להדיא בלקו"ש חט"ו וחכ"ה שיחת חנוכה עיי"ש, ויסוד הדברים בזה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות חנוכה הי"ב, והאריך בזה בקובץ 'רשימות שיעורים' שם בסימנים כג-כה, יעוי"ש יסודי הדברים בכל זה, ואכ"מ.

17) ולהעיר מקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן כד הערה 10 שכתב לבאר יסוד שיטת התוס' בזה באו"א עיי"ש [ויש להעיר בזה גם ממה שהבאנו לעיל בהערה מדברי הגרע"א], ושבעים פנים לתורה.

לתא דפרסו"נ שבזה, אלא] משום לתא דהוספה במעשה שבח והודי' שבנ"ח, דע"י שהוסיפו בנרות כפי מספר הימים עשו מעשה שבח והודאה יותר גדול.

והיינו דאיכא בזה ב' הידורים, הא' דמדליקין עבור כ"א מבני הבית [ואין כאן עדיין הידור במעשה השבח דעשוהו ביותר נרות, שכן חשיבא נר לכ"א בפ"ע], והב' שהוסיפו במעשה שבח והודאה ע"י הוספת נרות כפי מספר הימים, יעוי"ש בדבריו הנעימים בכל זה בארוכה.

ט. והמתבאר מזה דגם לדעת התוס' מתפרש הך "מהדרין מן המהדרין" שקיימו אלו שני ההידורים, והיינו הא' הוספה במספר הנרות משום לתא דשבח והודי' יותר גדול והב' ובזה גופא היכרא דהוספת הימים משום לתא דפרסו"נ טפי, ומעתה הנה גם לדעת התוס' שוב שפיר יומתקו דברי רבינו דהני שני הידורים ד"מהדרין" וד"מהדרין מן המהדרין" הם כנגד ב' הנסים ד"נס בתוך נס" שנעשה בפך השמן גופא.

וזהו דכנגד הנס הראשון דמציאת פך השמן הוא ההידור הראשון ["מהדרין"] דהוספת נרות משום לתא דהוספה במעשה שבח והודי' על הנסים שעשה לנו<sup>18</sup>, וכנגד הנס השני שדלק השמן לשמונה ימים הוי ההידור השני ["מהדרין מן המהדרין"], שהידור זה כולל בו בעצם שני ההידורים וכמוש"נ.

### רזין דאורייתא ורזין דרזין

יוד. והנה במכתב הא' הנ"ל בסופו כתב רבינו עוד לקשר הני ג' ענינים שבנ"ח הא' קיום המצוה כפשוטו והב' "מהדרין" והג' "מהדרין מן המהדרין" לג' הענינים שבתורה, ובלשונו הק' "וי"ל שזהו ג"כ הענין שדוקא במצות נר חנוכה ישנו הענין דקיום המצוה כפשוטו, מהדרין, ולמהדרין מן המהדרין, שזהו ג' הענינים שבתורה, נגלה דתורה, רזין דאורייתא, ורזין דרזין".

ואולי יש להעיר בזה לחידודא, דהנה ענין הב' שבתורה "רזין" הרי קאי על תורת הסוד והקבלה בכלל, וענין הג' שבתורה "רזין דרזין" קאי על תורת החסידות בפרט,

18) והיינו דינא דשבח והודאה שבנ"ח הוא על כל הנסים שעשה לנו בימים ההם, כולל גם על הנס דפך השמן, ולהעיר מלשון הרמב"ם בפ"ד מהלכות חנוכה הי"ב וז"ל "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו", ויעויין בזה בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימנים כג-כד ובהנסמן שם, וש"נ.

וכמבואר כל זה בדא"ח בכ"מ<sup>19</sup>.

והרי ידוע דתורת החסידות איננה עוד חלק נוסף שבתורה, אלא היא העצם של כל שאר חלקי התורה, בחינת "יחידה" שבתורה, וכמבואר כל זה בארוכה ב'קונטרס ענינה של תורת החסידות' יעוי"ש.

ונמצא ד"רוזין דרזין" מתאים שפיר גם לעניינו וגדרו של "מהדרין מן המהדרין" ע"פ נגלה דתורה, אשר כאמור אין ההידור השני ד"מהדרין מן המהדרין" הידור נוסף ונפרד מההידור הראשון ד"מהדרין", אלא שכולל בו את שני ההידורים, שבנוסף על ההידור הראשון ד"מהדרין" יש בו גם הידור שני ד"מהדרין מן המהדרין", וכמוש"נ לעיל יסודי הדברים בזה הן לפי שיטת הרמב"ם והן לפי שיטת התוספות.

זאת ועוד הרי זה בהתאם ממש גם לשורש הענין ד"מהדרין מן המהדרין" שהו"ע ה"נס בתוך נס" שנעשה בפך השמן וכנ"ל, והיינו שלא היו שני נסים שונים נפרדים אלא "נס בתוך נס", שנוסף על נס הא' דמציאת הפך הנה בזה גופא נעשה נס נוסף שדלק השמן לשמונה ימים, והרי זה מתאים היטב לעניינו של "רוזין דרזין"<sup>20</sup>, שאין זה עוד חלק שבתורה אלא שבתוך ה"רוזין" עצמם נמצא העצם שלו שהיא בחינת "רוזין דרזין".



19) וראה בזה 'קונטרס ענינה של תורת החסידות' ובהנסמן שם הערה 48.

20) ולהעיר דתורת החסידות עצמה – "רוזין דרזין" – נמשלה לשמן, וכמבואר כל זה בדא"ח בכ"מ ובאריכות ב'קונטרס ענינה של תורת החסידות' עיי"ש.

# חסידות

## כמה הערות קטנות במאמר ד"ה מה טובו בלקו"ת

הרב אברהם אלטר הלוי הבר  
משפיע בנחלת הר חב"ד

בתחילת המאמר מביא הקושיא, למה ירדה הנשמה לעוה"ז... ומביא ע"ז את ה"תירוץ האמיתי" שזהו בכדי להגיע למעלת בעל תשובה, (דבג"ע היתה במעלת צדיק בלבד).

ולאח"ז מבאר שיש ג' מיני תשובות, (סוד מרע, ועשה טוב, ושובו אלי כו' מעלת התורה), ומסיים שזהו הפירוש מה טבו אהליך יעקב – שהם ב' התשובות סו"מ וע"ט, ומשכנותיך ישראל – היא התשובה הג'.

ע"כ תוכן המאמר.

ולכאורה צ"ע למאי נפ"מ להבנת הענין דג' מיני התשובות – הקושיא למה ירדה הנשמה לעוה"ז, והרי גם בלעדי זאת אפשר לומר שיש ג' מיני תשובות והם נכללים בהפסוק אהליך יעקב ומשכנותיך ישראל.

ואולי אפשר לומר, דהן אמנם (רק) בכדי לבאר הפסוק, אכן אין צריך להזכיר קושיה זו, אבל הכוונה באמירת המאמר הוא לא רק להודיע שיש ג' מיני תשובות, אלא הכוונה היא לפעול את ג' מיני התשובות.

ולכן מקדים את הקושיא למה ירדה הנשמה לעוה"ז, דזה צריך כאו"א לשאול א"ע, וכאשר יודע את התירוץ האמיתי שהוא בכדי להיות בעל תשובה, ישתדל בכון זה להיות בע"ת ובכל ג' מיני התשובות כאו"א לפי ערכו.

\*

באות ב' מביא שהתשובה שצ"ל בוע"ט גדולה יותר מהתשובה בסו"מ, כי "מה שלמעלה במדריגה שם הפגם יותר... ויותר גדול הנפילה שלו מהעוון של איש ההמוני שאינו סו"מ", ומביא ע"ז הדוגמא מעץ עושה פרי וכו'.

ולכאורה צע"ק, שמתחיל שהפגם שלו יותר, ומסיים שהנפילה שלו יותר, ולכאורה הם: א. ב' ענינים שונים, וב. הפגם הוא תמיד ואילו הנפילה היא רק אם נופל ח"ו.

והמשל מעץ הוא רק על ענין הנפילה.

וצע"ק.

\*

וממשיך באות זה, "ואין סתירה לזה ממשארז"ל עבר על מ"ע ושב לא זו משם עד שמוחלין לו, ובל"ת התשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, - דכבר נתבאר זה באגה"ת דמ"ש לא זו משם וכו'... היינו שמוחלין לו העונש אבל מ"מ האור נעדר וכו'... אבל כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע... תשובה עצומה.. התשובה שעל העדר וע"ט..

עכ"ל בקיצור.

ולכאורה צ"ע בענין מה שמביא הקושיא מהמארז"ל דבמ"ע לא זו משם עד שמוחלין לו ובמל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר – א"כ הרי התשובה על ל"ת (סו"מ) היא צריכה להיות יותר מעל וע"ט.

דלכאורה, אינו מובן כלל הקושיא, דשם מדובר על מי שעבר על מ"ע, ואילו כאן מדובר רק שאינו מתייגע וכו' בוע"ט – אבל א"כ אדרבה הקושיא חזקה יותר, דאם כאשר עבר על מ"ע הר"ז "קל" יותר מעבר על מל"ת, עאכו"כ אם רק אינו מתייגע כדבעי בוע"ט, בודאי צ"ל קל יותר מהתשובה על ל"ת (סו"מ).

ומעתה צ"ל התירוץ על הקושיא, "דזהו רק לענין העונש, אבל מ"מ האור נעדר, אבל כדי ... שיתמלא גם האור שחסר... צריך לעשות תשובה עצומה..." האם הכוונה היא שהתשובה שמבואר כאן על וע"ט זוהי התשובה שממשיכה את האור שנעדר, דלכאורה לזה צריך תשובה עילאה, והרי התשובה על וע"ט עדיין נחשב תשובה תתאה (בעל תשובה תתאה) (כפי שכותב לקמן באות ו'), ואולי מספיק תשובה זו של וע"ט – שלגבי התשובה של סו"מ נחשב כמו תשו"ע. ועצ"ע.



## צריכותא בג' משלים בענין אור עליון שמתלבש דוקא בדבר חיצוני

הרב שניאור זלמן הלוי לעוויטין  
שליח כ"ק רבינו בסיאטל, וואשינגטאן

הרב לוי יצחק ניו  
שליח כ"ק רבינו במאנטרעאל, קנדה

במאמר ד"ה 'יביאו לבוש מלכות' שבספר 'שערי אורה' לאדמו"ר האמצעי הובא (באותיות לג – מ) ג' משלים להבין "שרש ענין הכלל הזה" (לשונו אות לג) ש"אור עליון ביותר שאינו בא למטה רק בחצוניות. וכל שאינו עליון כ"כ אינו בא רק בפנימיות ולא בחצוניות כו" (לשונו תחלת אות לב), והם:

הראשון (אותיות לג – לה) מ"האבוקה הגדולה ביותר שתאיר למרחוק מאד כפי ערך גודלה".

השנית (אות לו) מ"חקיקות האותיות החקוקים באבן טוב הבהיר וזך ביותר שא"א להסתכל בעין באותיות הללו החקוקים באבן טוב זה. לעוצם הבהירות שבו שמבהיק לעין. עד שלא ניכר לעין הרואה שום תמונת אותיות כלל אך כאשר ישימו האבן הטוב הזה בשעוה. ויחתום בו בצירוף האותיות החקוקים בו. אז ניכרים האותיות שבו בשעוה דוקא כי בשעוה שם אין אור באבן מבהיק כ"כ".

והשלישית (אותיות לו – מ) מ"ענין משלי שלמה ... שאנו רואים שכל שהשכל והחכמה עמוקה ונפלאה ביותר. לא יוכלו לעמוד על עמקו. כי עמוק עמוק הוא מי ימצאנו כו' כ"א שימצא לו ענייני משלים הגם שהם דברים זרים אך שהן קרובים לענין הדבר שבו השכל והחכמה שיובן מזה בדרך נמשל עכ"פ. אז ע"י המשלים יוכלו לעמוד על כל עומק החכמה הנפלאה. וכל שאור החכמה היא עמוקה ונפלאה ביותר יותר צריך לרוב משלים".

ואולי יש לבאר למה צריכים לג' משלים אלו ומה מוסיף כל משל במה שחסר  
חבירו:

משל הנר מוכיח שאין בכוחו של נר שאינו גדול כ"כ להאיר למרחוק וצריכים דוקא לאבוקה גדולה להאיר עד למקום הרחוק. אף ש"אם היה מדליק אבוקה קטנה באותו מקום הרחוק היה מאיר שם הרבה יותר. אך מ"מ בזאת יתרון מעלת ההארה הבאה שם מן האבוקה הגדולה להיותה באה מהארת אור גדול במקומו עכ"פ". הרי

שהעיקר כאן הוא שבההארה החלושה שנמצא במקום הרחוק מוכיח שמקורו גדול וכלשונו בהנמשל (אות לד) "שזהו ענין ירדת השראת האור הזה בחצוניות. הגם שהארתו נעלמת שם מאוד. מ"מ זהו הוראה דוקא שמאור גדול במקומו הוא בא".

אבל לכאורה יש להקשות שהא ניחא להסביר ענין השני בה"כלל גדול" הנ"ל ש"כל שאינו עליון כ"כ אינו בא רק בפנימיות ולא בחצוניות" שהרי האבוקה קטנה אינה מאירה למרחוק, אבל לגבי ענין הראשון ש"אור עליון ביותר שאינו בא למטה רק בחצוניות" אין המשל מכוון כ"כ. ראשית, הרי כל שהאור קרוב למקורו מאיר חזק יותר ובפשטותו של המשל שחזק באור נמצא דוקא במקום קרוב להמאור. ועוד שהרי אפי' האור שנמצא במקום הרחוק ה"ז אותו אור ממש שנמצא במקום הקרוב, אלא שעכשיו מצד ריחוקו נחלש. בזה שהאור נחלש אפשר לקראתו "חיצוניות" מכיון ש"נעלמת שם מאד" אבל לכאורה אין זה דבר חיצוני ממש וכידוע בענין האור שצריך להיות תמיד דבוק בהמאור באופן גלוי ובפשטות.

וי"ל שלזה בא המשל השני מאותיות החקוקים על אבן טוב ש"אי אפשר להסתכל בעין באותיות הללו החקוקים באבן טוב זה .. אך כאשר ישימו האבן הטוב הזה בשעוה .. אז ניכרים האותיות שבו בשעוה דוקא כי בשעוה שם אין אור באבן מבהיק כ"כ אדרבה חשך אורו שם על כן שם ניכר האותיות". הרי כאן התגלות ה"אור יותר עליון לא יוכר רק בהתלבשות שלו בהחצוניות יותר" (לשונו בביאור הנמשל שם אות לו) והרי זה מתאים בדיוק לה"כלל גדול" ש"אור עליון ביותר שאינו בא למטה רק בחצוניות".

אלא שכאן, לכאורה, אין המשל מכוון כ"כ לענין השני בה"כלל גדול" הנ"ל ש"כל שאינו עליון כ"כ אינו בא רק בפנימיות ולא בחצוניות". כי הרי כאן אפילו "כאשר אין האבן טוב מבהיק יכירו חקיקות אותיות שבו בהסתכלות בעצמו ומהותו בלי הצטרפות לשומו בחותם שעוה" הרי זה רק שאבן שאינו מבהיק כ"כ אינו צריך להשעוה כדי להכיר האותיות החקוקים, אבל עדיין אפשרי הדבר שיתלבש גם הוא בשעוה. וכן הוא גם בהנמשל, וכלשונו שם "וכל אור שאינו עליון כ"כ אין צריך להתלבשות חיצוניות" הרי לכאורה אפשר שיתבלש גם האור "שאינו עליון כ"כ" בדבר חיצוני אלא שאינו צריך לזה, וזה אינו מכוון ממש לה"כלל גדול" ש"כל שאינו עליון כ"כ אינו בא רק בפנימיות ולא בחצוניות".

הצד השווה שבשני משלים אלו הוא שאין בהדבר חיצוני מעצמות גדול מעלת המקור, ולכן אי אפשר ע"י להמשיך או להתחבר לעוצם גדלות האור עליון. במשל הנר הדבר חיצוני, האור החלוש שבמקום הרחוק, מהווה רק הוכחה שמקורו גדול אבל בהמקום רחוק עצמו נשאר רק אור חלוש מאוד. ומכש"כ במשל האותיות שאפשר

להכירו רק בהשעוה, הרי אין עצמיות האבן שם ולא אורו הבהיר. וסוף כל סוף הכוונה בכל אריכות ביאור ענין "כלל גדול" זה הוא להבין ענין 'ביאו לבוש מלכות' אשר הוא "המשכת אור מבחי' עצמות אא"ס שלפני הצמצום כו' ... ע"י אתדל"ת בבחי' ביטול הרצון לבעל הרצון דוקא שנקרא רעוא דכ"ר כו' והוא ע"י שהקדימו ישראל נעשה לנשמע כנ"ל נעשה דוקא בבחי' עשיה בפ"מ וכן"ל דשרש בחי' העשיה נמשך מבחי' סובב דוקא" (לשונו באות נד).

וע"ז י"ל בא המשל השלישי מענין המשלים. הרי תכליתו של המשל הוא ש"ע"י המשלים יוכלו לעמוד על כל עומק החכמה הנפלאה .. שבאמצעות כל המשלים שמלבישים זא"ז. אז יוכלו לעמוד על עומק הפלאה החכמה להשיגה" (לשונו אות לו) ובהנמשל "בחי' עה"ע עצמו לא יתגלה ויתפס למטה כ"א בלבוש היותר חיצוני" (לשונו אות מ) הרי לכאורה שעצמות אור העליון באה בתפיסה ע"י "הלבושים והעלמות. להסתיר ולהעלים בלבוש חיצוני יותר" (שם).

אלא שלכאורה משל זה מצד עצמו ג"כ אינו מכוון כ"כ על כל פרטיו. והוא, שזה שא"א לשכל שאינו גדול להתלבש במשל חיצוני הוא רק חסרון בהמשפיע שאין לו "כדי להמציא משלים רבים" כי לזה "צריך זה עצמו להיות ע"פ חכמה עמוקה ונפלאה. יותר מעצם גוף החכמה שרוצה להביאה במשל" (לשונו אות לח), ולגבי הדבר שכל עצמה כתב (בהנמשל אות לט) "שאיין צריך בחי' לבושים והעלמות. כמשל חכמה שאינה עמוקה כ"כ. שא"צ להלבישה כ"כ אלא מושגת כמו שהיא במקומה" וזה אינו מכוון ממש לה"כלל גדול" ש"כל שאינו עליון כ"כ אינו בא רק בפנימיות ולא בחיצוניות" וכן"ל במשל אותיות החקוקים באבן שאינו בהיר כ"כ שיש באפשרותו להתגלות ע"י השעוה אלא שאינו צריך.

ועל כן צריך לכל הג' משלים כי לא ראי זה כראי זה וחזר הדין הצד השווה שבהן שאור עליון נמצא בדבר חיצוני, שבמעשה המצוות בפועל ממש נמשך מעצמות ואא"ס שלפני הצמצום.



## כמה הערות ודיוקים בד"א בספר "קיצורים והערות לספר לקו"א"

הנ"ל

### בסגנון הקיצורים

ב"קיצור תניא" (הראשון) לכ"ק אדמו"ר הצ"צ ישנם כמה פעמים שאינו מזכיר ע"ד ענינים המבוארים בהפרק תניא עצמו, ויש לחפש אחר טעמו ונימוקו. להלן כמה דוגמאות:

בקיצור לפרק ב' אינו מזכיר ע"ד ענין דביקות בת"ח.

בקיצור לפרק ח' אינו מזכיר ע"ד אופן לימוד "חכמת האומות" ע"י מי "שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו" כמו "הרמב"ם ורמב"ן".

בקיצור לפרק י"ג אינו מביא ע"ד החילוק בין 'מושל' ל'שופט' שבהתחלת הפרק (הובא בקיצור שני) וכן משמיט ביאור ענין "עבודת אמת" של הבינוני שבסוף הפרק (לא הובא גם בקיצור שני).

בקיצור לפרק י"ז אינו מזכיר ע"ד חצי השני של הפרק מן "אם לא מי שהוא רשע באמת".

ו"ל בד"א שבניגוד ל"קיצור שני" שנראה מהסגנון שכוונתו לקצר המבואר בהפרק תניא, בקיצור ראשון עיקר כוונתו לתת תמצית הפרק כדי שיוכל הלומד להבין מבנה ספר התניא והמשך הפרקים זה אחרי זה. זאת אפשר לראות מכללות הסגנון מכמה בחי' ומהם: א) מהא דכתב "תוכן" לכל פרק "מן הצד מלמעלה למטה ובלי חצע"ג. מפני סבות טכניות נסדרו כאן בפנים ולכן נבדלו הן בחצ"ע והן באותיותיהם" (לשון כ"ק רבינו ב"הערות וציונים" שבסוף הספר). ב) מזה שכתב קיצור אחד המבאר תמצית כוונת אדה"ז "מפרק י"ח עד ספכ"ה" לפני שכתב עוד תוכן (יותר מפורט מהתוכן הנ"ל) לכל פרק מתחילת התניא עד פרק י"ח, ורק אח"כ ממשיך עם הקיצורים לכל פרק בפרטית מפרק י"ח ואילך. ג) בקיצור ל"פ"כ. פכ"א" מתחיל בביאור כוונת אדה"ז בהביאו ענין אחדות השם כאן באמצע דיבורו ע"ד מס"נ והאבהה מסותרת, ע"י שמסביר איך זה מתייחס להפרקים שלפניהם ולאחריהם.

ועוד יש להעיר שבקיצור ראשון מתחלים הרבה מן הקיצורים עם "יבאר", "פרש", "ישוב" עם יו"ד. משא"כ בקיצור שני שמתחיל "נתבאר" עם אות נו"ן. ואולי

זה קשור עם הנ"ל כי "היו"ד משמשת על הפעולה שהיא בלשון הוה ותמיד" (שעהיו"א פרק ד') ובנדו"ד שכל קיצור נמשך, ולכן משתמש כפועל, להקיצורים (פרקים) הבאים אחריו.

ועפ"ז יש לבאר שהענינים של הפרק תניא שאינם מובאים בתוך הקיצור ראשון, אינם נחוצים לדעת כדי להבין מיקום הפרק ביחס להמשך מבנה הפרקים. ודו"ק.

ועצע"ג בכהנ"ל.

### בתוכן הנדפס בסוף כל קיצור

בסוף הקיצור לפרק ד' לא נדפס תוכן. רק אחר הקיצור לפרק ה' כתוב התוכן: "לבושיה". ולפי הנראה בפשטות, תוכן זה מתייחס לשני הפרקים ד'-ה' [וכן נראה לומר לגבי התוכן שלאחרי הקיצורים לפרקים ב'-ג', ו'-ח', י"ג-י"ד, ט"ו-ט"ז]. ונראה גם שתוכן זה בא בהמשך להתוכן של הפרקים שלפנ"ז; פרק א' - "שתי נפשות", פרקים ב' וג' - "נפש אלהית", פרקים ד' וה' - "לבושיה".

זאת אומרת, שמעלת לימוד התורה המבואר בפרק ה' הוא ביחס (בעיקר) ללבוש המחשבה. או, יותר מדוייק, בחי' חב"ד שבנפש כשנתלבש בלבוש המחשבה לעיין בהשגת והבנת דברי תורה. וי"ל כי חב"ד שבנפ"א (מצד עצמו) תמיד דבוק הוא בהשגת אלקות משא"כ לבוש המחשבה, להיותו "לבוש", אפשר להפשיט עצמו ממחשבה זו ולהחליפו במחשבה אחרת. ומעלת לימוד התורה המבואר כאן הוא במי שעוסק ומקיים מצוות לימוד וידיעת התורה במחשבתו בפועל ממש. [והא שמבואר בסוף הפרק שהתורה נעשה "מוזן לנפש" י"ל כי המחשבה הרי היא לבוש הפנימי (לחב"ד שבנפש המלוכש בו)].

אחרי פרקים י"ג וי"ד ה"תוכן" הוא "שכל אחד יהיה בינוני". י"ל שזה מתייחס גם להצדיק שבפי"ג כי שם מבואר שעליו להחזיק עצמו "כרשע" והיינו לבינוני, וא"כ גם זה נכלל ב"כל אחד יהיה בינוני".

ב"תוכן" שבסוף פרקים ט"ו-ט"ז כתוב "גם בבינוני יש ב' בחי' עובד ה' ולא עבדו ושראוי להיות עובד". בפשטות ה' אפשר לומר שחלק הראשון של התוכן "גם בבינוני יש ב' בחי' עובד ה' ולא עבדו" קאי על פרק ט"ו, וחלק השני של התוכן "ושראוי להיות עובד" קאי על פרק ט"ז ששם מתחיל עם ה"כלל גדול" ש"עיקר" עבודת הבינוני "הוא למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי ע"י אור ה' המאיר לנפש האלקית שבמוח ולשלוט על הלב כשמתובנן במוחו בגדולת א"ס ב"ה", אשר עבודה זו הוה "עבודה תמה לבינוני" (שם ספט"ו). משא"כ עבודה שמצד האהבה מסותרת "אינה פעולתו

ועבדתו כלל אלא היא ירושתנו מאבותינו לכלל ישראל" (שם באמצע הפרק).

אבל קשה לומר שכן הוא כוונת הצ"צ דא"כ היה לו לחלק התוכן לשניים לשני הפרקים ביחוד. ועוד, כי גם זה "שראוי להיות עובד" שייך לפט"ו כמובן מהציטוטים שהבאנו לעיל מפרק ט"ו. ומה גם שכתב הצ"צ "ושראוי להיות עובד" עם וא"ו החיבור.

ולכן אולי י"ל שכוונת הצ"צ להדגיש שפרק ט"ז הווה המשך הביאור של מעלת ה"עובד אלקים" שבפרק ט"ו. דהיינו, ישנם שני בחי' בעבודתו של הבינוני הא' הוא עבודתו בג' הלבושים ע"י הכח של מוח שליט הלב, ובזה ישנה מעלת מי שצריך לעשות מלחמה עם היצר שהוא "עובד אלקים" משא"כ מי "שאינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו". אלא שגם לו יש העצה "להיות נקרא עובד אלקים" ע"י שמשנה "טבע הרגילות" ע"י שמעורר "את האהבה לה" ע"י שמתבונן בגדולת ה". וזה מבואר בפרק ט"ו.

וע"ז ממשיך בפרק ט"ז לבחי' הב' של עבודת הבינוני והוא שהאהבה ויראה הנחוצה לההצלחה בהמלחמה הנ"ל אפשר להיות או בהתגלות לבו או במוחו ותעלומות לבו. וזהו עיקר ענין של "להיות עובד", לא רק למי שאינו צריך למלחמה ונעשה "עובד אלקים" (רק) ע"ז שעובד יותר מטבע רגילותו כמבואר בפרק ט"ו, אלא גם מי שאכן צריך למלחמה מחמת טבעו, ולפום ריהטא היה אפשר לומר שמספיק שיסור מרע ויעשה טוב בפ"מ ע"י התעוררות האהבה מסותרת "להיות נקרא עובד אלקים" כי הרי הוא עכ"פ עושה מלחמה לנצח יצרו. אעפ"כ, גם לו, ה"עובד אלקים" שבפשטות בפט"ו, "ראוי להיות עובד" של פט"ז שמעורר האהבה ויראה ע"י התבוננות דוקא ולא להסתפק עם האהבה מסותרת.

[וקצת ראי' לזה שבפט"ז עיקר כוונת אדה"ז הוא למי שצריך למלחמה לנצח יצרו, ולא למי שנעשה "עובד אלקים" ע"י שמשנה טבע רגילותו, הוא ממ"ש אדה"ז באמצע הפרק "וגם אם הוא מתמיד בלמודו בטבע אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו" רק בחצאי ריבוע ולא בפנים הפרק גופא. כי מי שהוא מתמיד בטבעו כבר מבואר בפט"ו שה"עובדה תמה" הוא לעורר אהבה ויראה ע"י התבוננות.]

**ב"הגהות וביאורים מכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע"**

בעמוד פ' כתוב: פ"ו. לבושי מסאבו. לכאו' הם ג"ק שלמטה מק"ן וא"א לומר כן אם המדו"מ בדבר שאינו אסור. אלא צ"ל גם בק"ן יש אבי"ע. עכ"ל.

ויש לעיין מהו ענין אבי"ע שיש בקליפת נוגה? (לא נמצא מ"מ בהערות כ"ק רבינו שבסוף הספר) וגם יש להבין איך שעי"ז מתיישב מה שכתב הצ"צ בהמשך "וא"א

לומר כן" וכו'?

ובכל אופן נראה ממה שכתוב בסופו שהצ"צ לומד שמיד בתחלת פ"ו מדובר (גם) בקליפת נוגה. אבל ראה הערות כ"ק הרש"ב נ"ע הנדפסים שם עמוד קט"ו: שם. וכן כל הדבורים כו'. נר' דקודם מדבר בענין מחדו"מ דמדות רעות דנה"ב שכבר הם בציוור רע, וכאן אומר וכן כל הדבורים כו' אשר לא להוי' המה כו', אבל אינם רע ממש ג"כ, והיינו כמו שמחלק בפ"ז בין מחדו"מ דגקה"ט שהן משס"ה ל"ת, ובין מחדו"מ דק"ן, יעו"ש, וכמו"כ נר' הכוונה כאן. עכ"ל.

### ב"הערות וצינונים" שמכ"ק אדמו"ר

בעמוד קמ"ב, אחר שמאריך לתאר הכתי"ק שהיו לו בשעת ההדפסה ובאיזה מהם לקח להעתיק כאן, כותב רבינו "במקום שמצאתי נוסחא אחרת המשנה את הכוונה העירותי ע"ז בצינוני" (ההדגשה במקור). וא"כ, יש לעיין בכל פעם שמעיר רבינו על נוסח שונה איך זה "משנה הכוונה". ובשניים מהם עכ"פ אולי אפשר לומר ששינוי הכוונה, אינו רק בפשיטות פירוש המילות, אלא נמצא גם בתוך עומק הדברים כפי שהם מוסברים ע"י אביו של כ"ק רבינו בספרו "לקוטי לוי יצחק – הערות לספר התניא". והם:

בהערה ל"עמוד כג שיטה ואשמתו" כתב *"נכפליים גדלה. כ"ה בכת"י 1. בכת"י 4: גדלה בכפלי כפליים וכ"ה בתניא"*.

ובלקוטי לוי"צ עמודים י"א – י"ב "ובאשמתו נוקבא דקליפה אמר גדלה בכפלי כפלים. הוא להבדיל כשם שבמל' דקדושה כשהיא נגדלת שנעשית פרצוף שלם הוא בחי' שם ב"ן. שיש בו ד' ההי"ן ה' ראשונה וה' אחרונה. וכל ה' הוא כפול כי מילואו הוא ג"כ ה'. והרי זה ב"פ כפל ... כמו"כ בנוקבא דקליפה שהיא בחי' אשמה גדלה אשמתו בכפלי כפלים". עיי"ש באריכות ועוד ביאורים איך שאשמתו דוקא בכפלי כפלים.

בהערה ל"עמוד כד שיטה ישראל" כתב *"עוזי ומנוסי. כ"ה בכת"י 1, 4. אבל בכת"י 3 לנכון כמ"ש בירמי' ט"ז, י"ט עוזי ומעוזי ומנוסי"*

(1) לולא דמסתפינא מלומר דבר שע"ע לא מצאתי לו מקור בדברי רבותינו נשיאנו, היה אפשר לומר דחכמת אומות העולם המתארים פילוספי' הקרובה בתיאורה לעולמות העליונים הקדושים, הוא "אבי"ע" שיש בקליפת נוגה. והיה אפשר גם עי"ז לבאר למה ק"ן כזה נקרא "לבושי מסאבו" כי "הוא מליבש ומטמא בחי' חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו" (פרק ח') במכש"כ מסתם חכמת האומות.

ובלקוטי לוי"צ עמוד י"ג כתוב בחצ"ע "במעשה שהוא בעולם העשי' ששם הרע ביותר כתיב ג' לשונות עוזי ומעוזי ומנוסי. כי הוא הלבוש השלישי". ועוד שם גם בחצ"ע "והטומאה היותר קשה הוא דשר האופים שמשמאל. ושט. לצאת ממנו כתיב ג' לשונות. עוזי ומעוזי ומנוסי".



## כוונות בקשעהמ"ט

הרב אייזיק גורארי'

תושב השכונה

מצאתי מרגניתא טבא, וראוי לפרסמה לאחרים שיחיו.

והיא ב"הוספות להערות וציונים" ללקוטי תורה, על ספר במדבר עמוד א, ד.

"...וכנודע מענין כרת שנכרת ממזלו ושרשו בנוק' דז"א בעון קרי שהוציא שלא ע"י כו' והתיקון הוא בק"ש [בקריאת שמע] בכוונה בהמשכת בחי' אחד והוא מלשון יזל מים מדליו כי א"א מפסיק פרסא כו'... עכ"ל. ולכאו' י"ל שזהו הפירוש בתניא ח"א פ"ז (יב א) .. אך החיות שבטפות זרע שיצאו ממנו לבטלה אף שירדה ונכללה בשלש קליפות הטמאות הרי זו עולה משם בתשובה נכונה ובכוונה עצומה בקריאת שמע שעל המטה כנודע מהאר"י ז"ל ומרומז בגמרא כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאלו אוהו חרב של שתי פיות כו' להרוג גופות החיצונים שנעשו לבוש לחיות שבטפות ועולה החיות מהם כידוע לי"ח... עכ"ל.

דהיינו שעיקר הכוונה עצומה בקריאת שמע על המטה היא "בהמשכת בחי' אחד" כנ"ל.



## מקום הארון (גליון)

### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א' קנ"ה הביא הר' מ.מ.א. שי' את דברי הרבי רש"ב בספר המאמרים תרמ"ט עמ' עד"ר, וז"ל "מקום הארון לא הי' מן המדה, הבית קדש הקדשים הי' כ' אמות אורך ויו"ד אמות רוחב, והארון הי' אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו, ועמד באמצע קה"ק, והי' צריך להיות באורך שמונה אמות וג' רבעי אמה מזה, וח' אמות ג' רבעי אמה מזה, וברוחב הי' צ"ל ד"א ורבע אמה מזה, וד"א ורבע אמה מזה, ולאחר המדידה נמצא שהי' עשר אמות מזה ועשר אמות מזה, וכן ברוחב ה"א מזה וה"א מזה", והק', הרי ידוע שקדה"ק בביהמ"ק הי' עשרים על עשרים.

ואוי"ל בזה, כי הנה זה שמקום הארון אינו מן המידה נלמד בגמ' מגילה (י' ע"ב) מזה ששלמה הוסיף כרובים על רצפת הקה"ק בבית ראשון – אחד לצפון הארון ואחד למזרח הארון<sup>1</sup>, אשר כרובים אלו תפסו כל אחד י' אמות, לכן מזה מסיקה הגמ' ש"ארון (שעשה משה) יש לו עשר אמות לכל רוח", דהיינו י' אמות למזרח הארון וי' אמות למערב הארון<sup>2</sup>. וע"ז מק' הגמ', א"כ "ארון גופא היכא הוה", ומתוך, "אלא לאו שמע מינה בנס הי' עומד", אשר פירוש הדברים ד"בנס הי' עומד" – הוא שמקום הארון אינו מן המידה.

והנה, המובן מזה הוא, שדברי הגמ' ש"ארון יש לו י' אמות לכל רוח", כוונתם בעיקר – לי' אמות שברוחות של צפון ודרום.

עוד זאת, לשון הגמ' "ארון שעשה משה כו" משמיע בפשטות, שנס זה הי' גם במשכן משה.

לפ"ז י"ל, שבספר המאמרים שם נקט עשרים אמה אורך – לרוחות דצפון ודרום – כעיקר הלימוד בגמ' מבית ראשון, וי' אמות רוחב – לרוחות דמזרח ומערב – כעיקר מקום הארון במשכן שעשה משה.

(1) כמבואר בגמ' ב"ב צ"ט ע"א.

(2) עי' גרסא המצוין על צד העמוד בגמ' מגילה שם: "עשרים אמות רוחב".

ויש להוסיף עוד ע"פ מ"ש בכמה מקומות<sup>3</sup> שבדי הארון הי' י' אמות. שלפ"ז י"ל, שאפי' בבית ראשון, עיקר הענין דמקום הארון אינו מן המידה (לרוחות דמזרח ומערב) הי' בי' אמות אלו של בדי הארון<sup>4</sup>.

דברים אלו מודגשים ביותר ע"פ הדעות שהובאו בתוי"ט (יומא פ"ה מ"ב) שבין הרוחות דמזרח ומערב הארון לא הי' מונח באמצע הקדה"ק, אלא הי' מנוח או לצד מערב (כשיטת הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ד מ"א) או לצד מזרח (כשיטת התוס' ד"ה וצבא, ב"ב כ"ה ע"א). שלפי דעות אלו ודאי י"ל שהנס דמקום הארון אינו מן המדה (לרוחות דמזרח ומערב) הי' רק בי' אמות אלו של בדי הארון (כהנס במשכן משה).

ועדיין צ"ב בכ"ז.



## רמב"ם

### ביאור בדין מזוזה בפתח שאין לו דלת לרמב"ם

הרב מרדכי רובין

שליח באלבני נוי.

א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (ושאה"ר) בדין מזוזה בפתח שאין לו דלת.

כתב הרמב"ם בהל' מזוזה ריש פרק ו' (הלכה א), וז"ל "עשרה תנאין יש בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה. ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזוזה ואלו הן. שיהיה בו ארבע אמות על ארבע אמות או יתר. ושתייהנה לו שתי מזוזות. ויהיה לו משקוף. ותהיה לו תקרה. ויהיו לו דלתות. ויהיה השער גבוה עשרה טפחים או יותר. ויהיה הבית חול. ויהיה עשוי לדירת אדם. ועשוי לדירת כבוד. ועשוי לדירת קבע:".

והנה הראב"ד על אתר השיג עליו, וכתב: "שהיו לו דלתות לא נאמר אלא משום

(3) כ"ה בפשטות ברד"ק (מלכים א ח,ח) ובתוד"ה דוחקין מנחות צ"ח ע"ב. ברם הם מפרשים שבבית ראשון הבדים היו נמשכים רק לרוח מזרח לבד וגם האריכו בנס. וי"ל שבספר המאמרים נקט רק כפשטות הדברים שהבדים הי' אמות ולא שנמשכו לצד אחד כו'.

(4) דלא כמשמעות רש"י יומא כ"א א' ד"ה מקום הארון.

היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו ולפיכך אמר לו קבע דשי ברישא עכ"ל.

והנה בשולחן ערוך יורה דעה בסי' רפ"ו שדן "מקומות החייבים במזוזה", מביא המחבר בסט"ו ב' דיעות: "הבית אף על פי שאין לו דלתות חייב במזוזה. ויש מי שפוסט". ולכן מצד ספק ברכות להקל, לדינא לא מברכין על דלת זו (שמחוייב לדעת הראב"ד והתוס' והרא"ש שחולקים ע"ז) כיון דחיישינן לדעת הרמב"ם. ולכתחילה, יפטר פתח זו ע"י שיברך לפניו על פתח עם דלת המחוייב לכו"ע.

ואף שכבר דשו רבים וגדולים ואחרונים בסוגיא זו, אולי יש להוסיף קצת ביאור בהא לקמן.

### ב. שו"ת 'פאר הדור' מהרמב"ם ודברי הכס"מ וביאורו של ר' אברהם בן הרמב"ם.

ובאמת שאלו כבר הרמב"ם העצמו בנדו"ד והשיב - אכן בשו"ת הרמב"ם 'פאר הדור' מובא: "לחכמי לונלי) שאלה על מה שכתוב בפרק ששי עשרה תנאין בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות מזוזה וכו' עד שתהיה לו תקרה ויהיו לו דלתות. וזה מסופק לנו במה שאמור שיהיו לו דלתות כי למה שקבלנו הא דאמרינן במנחות (ל"ג.) בההוא עובדא ואמר ליה קבע דישיה ברישא לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהן יציאה מכאן ומכאן ואינה נכרת ביאתה לשער האמצעי אלא היכר ציר שבו.

תשובה זה שאמרתם משום הכר ציר מי תלה הא בהא וכי דרשיתו סמוכים בתלמוד הלא תדעו שעיקר המזוזה לא תלה אותה הכתוב אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך וכי בשני מקומות מניחין את המזוזה הא כתיב על מזוזה על השער אלא כך אמר על מזוזות ביתך ועל מזוזות כל שעריך. והדבר ידוע שהשער הן הדלתות וכך אמרו חכמים ע"ה (יומא י"א) אחד שערי בתים ואחד שערי דלתות ולא אמרו אחד פתחי בתים שכל פתח שאין בו דלתות פתח איקרי שער לא איקרי ולא יסתפק דבר זה לחכם שבעולם לא דין החיוב תלוי אלא בשער בית כפשטיה דקרא וריש גלותא שאמר לרב נחמן לקבוע לו מזוזה על פתח שלא היו בה דלתות לא למימרא שהיה סבור שחיוב המזוזה על הפתח לבד אלא כיון שהעמיד המזוזות אמר לרב נחמן להניח המזוזה על הפתח ואחר כך יעמיד הדלתות. מדברי רב נחמן תלמוד הענין שהרי אמר לו תלי דשי ברישא ולא אמר ליה תלי דשי או הא אין לו דשי כלומר

אף על פי שהכתיבה על המזוזה היא מונחת אין מעמידין אותה עד שתעמיד הדלת שאין החיוב אלא במזוזות השער כמו שבארנו ולא במזוזה בעלמא" עכ"ד.

נמצא דדעת הרמב"ם לפטור הוא מצד (כלשונו בשו"ת) " אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך כו' והדבר ידוע שהשער הן הדלתות".

והכס"מ על הרמב"ם שם מביא מח' הנ"ל ומעתיק השו"ת וכתב: "בית שאין לו תקרה וכו' ומעמידין הדלתות וכו'. שם (מנחות ל"ג) ריש גלותא בנה ביתא א"ל לרב נחמן קבע לי מזוזתא א"ל תלי דשי ברישא: ועל מ"ש רבינו בראש הפרק ויהיו לו דלתות. כתב הראב"ד ז"ל שיהיה לה דלתות לא נאמר וכו'. קבע דשי ברישא עכ"ל: וחכמי לוניל שאלו מרבינו והשיב להם וז"ל "השאלה והתשובה. מסופק לנו במה שאמר ושיהיו לה דלתות לפי מה שקבלנו הא דאמרינן בפרק הקומץ בההוא דאמר ליה תלי דשי ברישא לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים שיש לשניהם יציאה מכאן ומכאן ואין ניכרת ביאתה לשער האמצעי אלא בהיכר ציר שבו. תשובה כו' ", עיי"ש שמעתיקו ומוסף פרט א'.

וכתב ר' אברהם בן הרמב"ם לבאר שיטת אביו, וז"ל:

שאלה: ועוד שאל מלפניו ר' יונתן הכהן ז"ל על מה שאמר זצ"ל שהבית צריך דלתות ואחר כך יתחייב במזוזה והשיב מדכתיב וכתבתם על מזוזות אינו אלא לבית שיש לו דלתות אבל בית שאין לו דלתות פטור מדכתיב ובשעריך ואמר ז"ל שהדבר ידוע שהשער הן הדלתות וכן אמרו חכמים אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ולא אמרו אחד פתחי בתים שכל פתח שאין לו דלתות פתח מיקרי שער לא מיקרי וקשיא לי על דבר זה שהרי מצינו שער שאין לו דלתות ומיקרי שער דכתיב ומסך פתח שער החצר ואע"פ שלא היה לו לחצר דלתות נקרא שער ובמתניתין תנן כל השערים שהיו שם היה להן דלתות חוץ משל אולם שמע מינה לאו בדלתות תליא מילתא דשער שהשער אינו אלא שם מקום הכניסה והיציאה והוא המקום שבין שתי המזוזות דהא כתיב וירמסו אותו העם בשער וכן נמי זה השער לה' צדיקים יבאו בו וכן שער ויצאו וכן עברו ושובו משער לשער במחנה ואע"פ שאין במחנה דלתות הא קא מיקרי שער ויש פתח שיש לו דלתות ולא מיקרי שער אלא פתח שנא' ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים מקטן ועד גדול וילאו למצא הפתח וכתוב ביה והדלת סגר אחריו ונאמר בפתחי שערים בעיר נמצאת למד שיש שער שיש לו דלתות ויש שער שאין לו דלתות ויש פתח שיש לו דלתות ויש פתח שאין לו דלתות מכלל דלאו דלתות הוא דקא גרמי ואם כן למה נאמר שער ונאמר פתח שהפתח שם הפתיחה שבכותל ושער הוא שם מסלול היציאה והביאה הבאים בשערים האלה ועל כן נגד הפתח נקרא פתח שנאמר וסמך ידו על ראש קרבנו ושחטו פתח אהל מועד והוא כנגדו וכתוב ויצא הכהן

מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית וכמוהו רבים ומה שאמר וכדרישת סמוכים יש בתלמוד והלא קימא לן שאין מעשה נזכר אלא לאמת ממנו ההלכה ומה שאמר רב נחמן תלי רישא ברישא אינו אלא כדי לידע מקום דרך הביאה כדי לתן מזווה על הימין אבל קודם הדלתות אינו יודע באי זה צד יניח. תשובה: זו הקושיא דקדוק בינה יש בה וראוי לשבחה אבל כשעיינתי בה מצאתי פירכא בעזרת הבורא שהקשית מדכתיב ומסך פתח שער החצר המסך כנגד הדלתות לפיכך איקרי שער ועוד הכתיב פתח ואינו כמו ובשעריך שאין בו זכרון פתח כלל וענין הכתוב פשוט ומסך שעל הפתח שהוא במקום שער החצר וסיועא איכא מינה ולענין מתניתין דתנן כל השערים וכו' מינה תלמוד שאין שער אלא בדלתות ואידי דרוב יש להו דלתות קרי להו שערים ולא איכפת ליה לתנא בפתח אחד ואדרבה אילו אמר כל הפתחים היינו מקשים היכי תנא פתחים והרי כולהו בדלתות חוץ מאחד מהם ולענין וירמסו אותו העם בשער לאו למימרא שהרמיסה בדלתות דוקא ואפשר שלחצו אותו עם הדלתות שהן השער ולענין זה השער לד' ומאי דכתיב עברו ושובו משער לשער במחנה הדבר ידוע שאין במחנה לא שער ולא פתח שאין לשם מבואות ולא חצרות ולא בנין כלל וכן זה השער לה' כמו וזה שער השמים שאלת לשון לדמיון הענין הוא ולענין שער שיש לו דלתות דאיקרי פתח אמת וליכא עליה מהאי אנפא קושיא שלא אמר בדבריו שהשער לא איקרי פתח אלא הפתח הוא דלא איקרי שער ודבריו ברורים למבינים שכך אמר שכל פתח שאין לו דלתות פתח מקרי שער לא מקרי". עכ"ד.

ג. ביאור בס' ישועות מלכו בדעת הרמב"ם.

ויש לעיין בס' ישועות מלכו על אתר מבאר בדעת הרמב"ם וז"ל "ומש"כ רבינו דפתח שאין בו דלתות פטור ממזווה הראב"ד והתוס' והרא"ש חולקים ע"ז וס"ל דהא דאמרינן במנחות דף ל"ג קבע דשי ברישא היינו בפתח שבין ב' בתים דאולינן בתר היכר ציר וקצת סיוע לדברי רבינו מהא דאמרינן בירושלמי שלהי מס' מגילה דאם הפתח באמצע ואין היכר ציר לכאן וכאן קובע מזווה במקום שירצה וא"כ לדעת המחייבים פתח שאין בו דלת פתח שבין שני בתים א"צ לקבוע דלת ברישא דלא גרע מהקובע מזווה בפתח שאין לו דלת והפתח בין שני בתים דיש לכל אחד יציאה דשפיר דמי וכי בשביל שקובע אח"כ היכר ציר מגרע גרע ודוחק לומר דגרע דחיישינן שמא ימלך ויקבע היכר ציר במקום אחר. ואין להקשות לדעת רבינו מהא דאכסדרה דמבואר בה"ג דפטורה מטעם דאין לה מזוזות דפצימין רק להעמיד התקרה והוא מש"ס מנחות דף ל"ג ותיפוק ליה דכיון דפרוץ מרוח רביעית אין לו דלת דיש לומר כמו שחלקנו לעיל לענין תקרה דפתוח לבית חייב הנה בפתוח לבית חייב אע"פ שאין לו דלת. ובאמת שיש לעיין קצת לפי תשובת רבינו לחכמי לוניל הביאה הרב בכ"מ דהא דצריך דלתות דקרא דכתיב על מזוזות ביתך ובשעריך היינו השערים הפתוחים לבית ולא חייבה התורה אלא בשערים ושערים לא מקרי בלא דלת ודווקא פתח מקרי בלא דלת

א"כ קשה מה בכך דפתוח לבית הא מ"מ אין לו שער דבלי דלת לא מקרי שער כמו דפטור באין לו מזוזות אף בפתוח לבית, אלא דתשובה זו תמוה קצת מה שהביא מריש עירובין דשער לא מקרי בלי דלת התם לא אמרינן אלא לענין גובהה ורחבה עיי"ש ולפי הנראה עיקר הטעם דפטור באין לו דלת דאינו ראוי לדירה ובית לא מקרי אלא במקום דמשתמר וכשאיין לו דלת שסוגרין הבית ומשתמר בהם לא מקרי בית [ועיין תוס' יומא י"א ד"ה אחד שערי מדינות] כדאמרינן ב"ב פרק חזקת הבתים הבונה פלטרין בנכסי הגר ובא אחר והציב לו דלתות קנה השני אלמא דעיקר הבית תלוי בדלתות לכן בפתוח לבית חייב דמשתמר על ידו והוא מוכח מהא דאכסדרה דהתם בפתוח לבית לכן פטורה רק מטעם דאין לה מזוזות עיין כ"מ ה"ז. מיהו קצת קשה ממ"ש רבינו בפ"ב מהל' טומאת צרעת דבית הנבנה ע"ג עמודים מטמא בנגעים [ועיין בש"ס יומא י"א ע"ב] ומשמע דמקרי בית אע"פ שפרוץ אלא דלא מקרי שער א"כ אפי' בפתוח לבית נמי פטור ולדעת הרא"ש הנ"ל דבדעתו הדבר תלוי ג"כ קשה כיון דלא מקרי שער ומ"מ הדבר מוכרח מהא דאכסדרה דחייב באין לו דלת כל שפתוח לבית.

ולמז"כ דעיקר הפטור משום דאינו משתמר ולא מקרי דירה יש לומר גם לדעת רבינו החולק את חדרו במחיצה אף שאין לו דלת חייב דמשתמר במחיצה החיצונה וצ"ע ולדעת הרא"ש דמחלק בתקרה בין דעתו לקבוע התקרה או לא ה"נ גבי דלת ונכון לחוש

לכל

הטעמים. ודע שרבינו לא הזכיר שיהא הפתח רחב ד' טפחים ונ"ל פשוט דרבינו מודה לזה אלא כיון דלא נמצא בפירוש בש"ס לכן לא הביאו גם דהוא פשוט כיון דלא נקרא בפחות מד' בשום מקום שיהיה נקרא פתח לא כמו שראיתי למי שכתב דרבינו חולק על רש"י וס"ל דלא בעינן רחב ד' דזה אינו ועד כאן לא פליג רבינו על רש"י בכיפה אלא דס"ל דבעינן שיהיה גובה י' מלבד העיגול אבל מודה דבעינן ד' טפחים.

ד. חידוש של כ"ק אדמו"ר בכללות מצות מזוזה ועפ"ז לבאר הרמב"ם.

ואולי י"ל ביאור בדעת הרמב"ם בהקדם ביאור כ"ק אדמו"ר בכללות מצות מזוזה.

דהנה בלקו"ש (עקב חיי"ט שיחה ה') מחדש ומבאר כ"ק אדמו"ר דבמזוזה הנה השמירה אינה רק שכר אלא חלק מגוף המצוה, שהקב"ה ציונו לשים מזוזה לשמירה, וא"כ כשמתכוין בעשיית המצוה גם לשכר אין זה שלא לשמה. (ועפ"ז י"ל שגם כשהמזוזה אינה במקומה יש בה סגולה לשמירה, כי השמירה היא חלק מעצם ענין המזוזה.)

דבפרשת עקב כתוב (יא, כ) "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך למען ירבו

ימיכם". וכתב בטור שהמזווה מביאה שמירה לבית, וכלשון הב"ח "שהמזווה היא הנאה וריוח מגוף המצוה עצמה כו' נוסף לו על השכר כו'". כלומר אע"פ שבשאר כל המצות אם מקיים את המצוה עבור שכר הרי זה שלא לשמה, מכל מקום במזווה הנה השמירה אינה רק שכר המצוה אלא חלק מגוף המצוה, שהקב"ה ציונו לשים מזווה לשמירה, ואם כן כשמתכוין בעשיית המצוה גם לשכר אין זה שלא לשמה.

והנה, ואף הרמב"ם כותב ש"אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים כו' הן בכלל מי שאין להם חלק לעוה"ב כו' שעשו מצוה גדולה כו' כאילו הוא קמיע של הנאת עצמן", הנה, כוונת הרמב"ם לומר שהטפשות הוא זה שמוסיפים שמות המלאכים שזה מראה שלא מתכוונים להשמירה של המצוה וחושבים שהמזווה היא "קמיע של הנאת עצמן ודבר המהנה בהבלי העולם".

ועל פי האמור יש לומר שגם כשהמזווה אינה במקומה, מכל מקום יש בה סגולה לשמירה, כי השמירה היא חלק מעצם ענין המזווה. וכמוכח מהתוספות יום טוב על דברי המשנה "מקל שיש בו בית קיבול מזווה" שכותב "אפשר שהיו אנשים בזמן המשנה נושאים מזווה עמם וחשבו זה למצוה ולשמירה להם".

עכתה"ק.

הרי חזינן שלמד כ"ק אדמו"ר חידושו במזווה אף בשיטת הרמב"ם.

עפ"ז אולי אפשר להוסיף באור בהסברת דעת הרמב"ם בדין אין לו דלת:

אמנם ע"פ חידושו של כ"ק אדמו"ר בכללות מצות מזווה, דהשמירה אינה רק שכר אלא חלק מגוף המצוה, הרי אתי שפיר ומסתברא דוקא דעת הרמב"ם בדין אין לו דלת. דאם ס"ל כפשטות שענין השמירה אינה מגוף המצוה אלא ענין צדדי ושכר נפרד לבד, הרי למאי נפק"מ אם יש דלת ל"שעריך" אם לאו, אמאי פטור שאין לו דלת? משא"כ כיון דס"ל כנ"ל דהשמירה אינה רק שכר אלא חלק מגוף המצוה הרי מסתברא טפי לומר שרק אם יש שמירה הוא מחויב מה"ת. דבכלל בבית יש שמירה מכתלי הבית וכו', והרי הפתח הוא שפוגע בהשמירה (וע"ד הצחות "לפתח חטאת רובץ"), ורק אם יש דלת אז חוזר השמירה. ועפ"ז אתי שפיר שיטת הרמב"ם הנ"ל.

ובסגנון אחר קצת, הרמב"ם כבר תירץ בשו"ת כנ"ל, אלא שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מסתברא מילתא טפי במזווה. ועד"ז כתב בס' ישועות מלכו "לפי הנראה עיקר הטעם דפטור באין לו דלת דאינו ראוי לדירה ובית לא מקרי אלא במקום דמשתמר וכשאיין לו דלת שסוגרין הבית ומשתמר בהם לא מקרי בית". ואף שממשיך שם "מיהו קצת קשה ממ"ש רבינו בפ"ב מהל' טומאת צרעת דבית הנבנה ע"ג עמודים

מטמא בנגעים [ועיין בש"ס יומא י"א ע"ב] ומשמע דמקרי בית אע"פ שפרוץ אלא דלא מקרי שער א"כ אפי' בפתוח לבית נמי פטור", הרי ע"פ הנ"ל שפיר יש לחלק בין בית דמזווה שהשמירה חלק מהמצוה משא"ע נגעים.



## הלכה ומנהג

### גדר טלטול "לצורך הכלי עצמו" ו"שלא לצורך כלל"

הרב אברהם אלאשוילי

מחבר שו"ע אדה"ז המבואר

בשו"ע אדה"ז סי' שח סט"ז כותב: "כלי שמלאכתו להיתר, דהיינו שהוא מיוחד לתשמיש המותר בשבת, כגון כוס וקערה וכיוצא בהן – מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו, אלא לצורך הכלי עצמו, שחושש עליו שלא ישבר, או שלא יגנב משם, ומטלטלו משם להצניעו, או שמטלטלו מחמה לצל, שחושש שלא יתבקע בחמה, אבל שלא לצורך כלל – אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר".

משמעות לשונו שכל טלטול שאינו "לצורך גופו ומקומו" או "לצורך הכלי עצמו" – הרי זה "שלא לצורך כלל", ואסור לטלטלו, אפילו אם הוא כוס או קערה המיוחדים לשימוש המותר בשבת.

והנה בגדר "טלטול לצורך הכלי עצמו", מביא אדה"ז מספר דוגמאות: "שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם, ומטלטלו משם להצניעו, או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה".

מכל הדוגמאות הללו מובן שרק אם יש לו חשש (מסוים) של נזק לכלי נקרא "לצורך הכלי עצמו", אבל אם אין שום חשש של נזק לכלי, אלא רוצה לטלטלו ממקום אחד למשנהו רק כי כך רצונו, לכאורה אינו נקרא "לצורך הכלי עצמו", ואסור לטלטלו, כיון שאז זה נכנס בגדר "טלטול שלא לצורך כלל". ומה שמדגיש "שלא לצורך כלל", הכוונה שהטלטול לא רק שאינו לצורך גופו ומקומו, אלא הוא אפילו אינו לצורך הכלי עצמו, וממילא כל טלטול אחר זהו שלא לצורך כלל.

וכן מבואר בסי"ב ש"לצורך הכלי עצמו" היינו: "כגון שהכלי מונח במקום שירא

שלא יגנב משם או שלא יפול וישבר, או שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל". ושם הוסיף "וכל כיוצא בזה", היינו כל מצב כזה שיש בו חשש נזק או הפסד כללי ומטלטלו לשם כך – הרי זה טלטול לצורך הכלי עצמו.

ובהל' יו"ט סי' תצט ס"י (גבי טלטול חלבים ביו"ט) הביא עוד שני מצבים של נזק: "מותר לטלטלן מחמה לצל כדי שלא יסריחו, או להצניען שלא יאבדו", ובהמשך כותב: "אבל אם הם מונחים בצל במקום המשתמר אסור לטלטלן". אלא ששם החילוק הוא מטעם אחר (כמבואר שם ואכ"מ), אבל ניתן ללמוד משם שכל טלטול מחמה לצל זהו דוקא כשיש חשש נזק, ושכל טלטול בשביל להצניע זהו דוקא כשיש חשש איבוד או גניבה.

אלא שלכאורה לא כן משמע בסי' שיא סי"ד שכתב: "אם הוא מתכוין בטלטול זה .. כדי לשמרו מאיזה קלקול והפסד, או כדי להצניעו", משמע שטלטול "כדי להצניעו" אינו בהכרח "לשמרו מאיזה קלקול והפסד", ודלא כמו שכתב בסי' שח ס"ז.

ויש לומר שגם שם "כדי להצניעו" הכוונה לשם שמירה מנזק, אלא ש"כדי לשמרו מאיזה קלקול והפסד", הכוונה לשמירה מיידית וודאית של קלקול והפסד, ואילו "כדי להצניעו" זהו שמירה לטווח ארוך יותר, שאם לא יצניענו עתה הרי שבמשך הזמן הכלי עלול ללכת לאיבוד, ואם כן ההצנעה היא לצורך שמירת הכלי מחשש נזק עתידי. אבל סתם הצנעה (כלומר הכנסת כלי לארון) שאין בה שום חשש של נזק – אין זה בגדר טלטול לצורך הכלי עצמו.

ועד"ז יש לומר בסי' שח סמ"ד (גבי טלטול סנדל שנקרע): "אם נפסקה כשהוא מהלך בכרמלית התירו לו ליטול גמי לח ולכרוך אותו על הסנדל ולקשור לתקנו שלא יפול מרגלו .. שאם לא יעשה כן ויעזוב הסנדל שם יגנב משם, אבל בחצר שהוא נשמר שם אסור לקשור בגמי .. אלא שאם נפסקה פנימית (שאו עדיין יש עליו תורת כלי) – רשאי לטלטלו להצניעו במקום מוצנע באותו חצר". דמה שהתיר לטלטל הסנדל בחצר (שהוא נשמר שם) "להצניעו במקום מוצנע באותו חצר", זהו גם כן לשמירה יתרה של חשש עתידי מאיבוד (ולא מחשש גניבה ממשית בכרמלית), וכלשונו "להצניעו במקום מוצנע באותו חצר", דהיינו שבחצר עצמה יש מקום מוצנע יותר לשמירה טובה יותר מחשש גניבה או איבוד, ולשם כך מותר לטלטל.

ואם ננים הדברים, הרי שיוצא לנו מכאן חומרא גדולה בענין טלטול כלים המותרים בשבת, שאין לטלטל כלים אלו בשבת אלא בשלושת אופנים אלו: לצורך גופם, לצורך מקומם, ולצורך הכלים עצמם, והיינו כדי לשמרם מחשש נזק או הפסד

ואבדן, אבל אם אין בהם חשש זה, כגון כלים הנמצאים על גבי השיש ורוצה להחזירם למקומם בארון, ואין לו שום צורך בשבת לגוף כלים אלו או למקום שכלים אלו נמצאים שם – אזי אסור לטלטלם להחזירם לארון הכלים, כיון שטלטול כזה הוא טלטול שלא לצורך, שכן אין שום חשש נזק לכלים אלו אם הם ישארו מונחים על השיש בשבת.

אלא שעדיין יש מקום לומר (כדי לא לאסור דבר שאין הדעת הולמו, ועוד יותר קשה לקיימו), כיון שכלים אלו מקומם בארון (ולא על השיש) – הרי הנחתם בארון – זוהי שמירתם והצנעתם כדי להצילם מחשש נזק או אבדן עתידי. ועצ"ע בזה, וכן לברר דעת שאר הפוסקים האחרונים, ולא באתי בזה אלא לבאר דעת רבנו הזקן בשלחנו.



## בענין עמידה בשעה שארון הקודש פתוח

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

נשאלתי לברר הדין אם צריכין לעמוד בעת שפותחים הארון הקודש בשעת אמירת פיוטים וכדומה, שהרי ידוע שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לישב בפיוטים שאומרים בתפילת ראש השנה ויוהכ"פ כשהארון הקודש פתוח.

תשובה – בגמ' קידושין (לג ע"ב) מסקינן שצריך לעמוד מפני ספר תורה, ק"ו מפני לומדיה עומדין (כדילפינן מקרא והדרת פני זקן – שקנה חכמה), מפניה לא כל שכן. וכך פסק הרמב"ם (הל' תפילין מזוזה וספר תורה פ"י ה"ט) והובא בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"ב) ה"רואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו.

ואמנם במצות קימה מפני תלמיד חכם איכא תרי גווני. דמפני ת"ח החיוב הוא רק משעה שבא לתוך ד' אמותיו, ראה יו"ד הל' כבוד ת"ח (סי' רמד ס"ב וס"ט ובש"ך שם סק"ו). אבל מפני רבו מובהק צריך לעמוד כמלוא עיניו, היינו משעה שרואהו, וכמבואר ביו"ד שם (סי' רמב סט"ז) והוא מגמרא שם (לג, א). ולענין קימה מפני ס"ת מחמרינן כדן רבו מובהק. וכנראה לפי שגם זה בכלל הק"ו דמפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש. ולכן גם מפני ס"ת יש לעמוד משעה שרואהו, וכמשמעות לשון השו"ע (סי' רפה ס"ב). ולפ"ז כשפותחין את ארון הקודש ונראה הס"ת לעיני הצבור – צריך לעמוד מפניו.

איברא, דמצינו מקום להקל בזה, והוא ע"פ מה דמצינו (ביו"ד סי' רמב סי"ח) שכתב הרמ"א, שאם הרב נמצא ברשות אחת והתלמיד ברשות אחרת, אין צריך לעמוד מפניו. והוסיף הרמ"א עוד, דה"ה "כשספר התורה על הבימה אין הצבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת". ומקור דבריו בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רפא) שנשאל לגבי עמידה בשעת הגבהת ס"ת להראותו לעם. והשיב דאין בזה חיוב מאחר שהס"ת על הבימה שגבוהה עשרה והיא רשות בפני עצמה. (ולכאורה טעמא בעי, דהא החיוב תלוי בראיה, ומה לן שהיא ברשות אחרת. ולהעיר מהמבואר באו"ח סי' עה ס"ה לענין איסור לא יראה בך ערות דבר שאסור אפילו ערוה בעששית כיון דתלה הכתוב בראיה. וכתבו האחרונים שם דאסור אפילו אם הערוה ברשות אחרת. ראה שו"ע הרב שם, ובמשנ"ב סקכ"ו בשם הפמ"ג, וי"ל).

ועכ"פ, עפ"ד הרמ"א הנ"ל הוסיף הט"ז שם (סקי"ג) דה"ה כשהס"ת מונחת על השולחן שגבוה י' טפחים ורחב ד' שגם הוא רשות בפ"ע. "וגם בזמן שהס"ת בארון הקודש, אע"פ שהוא פתוח, אין צריך לעמוד אלא שהעולם עושין כן דרך כבוד וכו', ואין חיוב בדבר".

עוד מצינו טעם נוסף להקל - ע"פ המבואר ביו"ד שם (סי' רמב סי"ח) "אם קראו רבו לעלות לס"ת אינו צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד". והיינו דדין קימה מפני רבו הוא דוקא כשרבו מהלך, אבל כשהוא יושב במקומו אין צריך לעמוד, וכדמוכח מהא דאיבעיא לן (בקי"דושין שם) אי רבו רכוב ע"ג חמור מהלך דמי או כיושב דמי ואין צריך לעמוד מפניו. ונקטינו דכמהלך דמי וצריך.

וחדית לן המחבר בשו"ע הנ"ל דה"ה בשהיה רבו עומד במקומו אין צריך לעמוד מפניו, והוא משבלי הלקט (ענין תפילה סי' מג), ויסוד דבריו אפשר מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת ה"ט) "כל הרואה ס"ת מהלך חייב לעמוד מפניו עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כישגיענו למקומו וכו', ואח"כ יהיו מותרין לישב". ומשמע דסגי בשהגיע למקומו ואין צריך שישב דוקא.

ועפ"ז כתב המג"א, על מש"כ בשו"ע (או"ח סי' קמו, ס"ד) דאין צריך לעמוד בשעה שקורין בתורה, והעיר ע"ז המג"א (סק"ו) דאין צריך לעמוד מפני ס"ת אלא כשאדם נושאה, אבל כשמונחת במקומה אין צריך. ע"ש שנסתייע מכ"מ דבשעת הקריאה א"צ לעמוד ואפילו העומדים על הבימה אצל הס"ת מאחר שהיא מונחת על הבימה. והעיר שם המג"א מדברי הרמ"א ביו"ד הנ"ל שהוצרך לטעם שעל הבימה נחשב כרשות אחרת. וביאר דהתם הוא לענין שעת ההגבהה שאז אין הס"ת מונחת, ע"ש. ועכ"פ לפי דבריו, כל שהס"ת מונחת אין צריך לעמוד אפי' באותה הרשות. עיין להפמ"ג בא"א שם. והוסיף עוד במש"ז (סי' קמא סק"ג) דאפילו בשעה שהחזן אוהז

הס"ת, כגון בהזכרת נשמות וכדומה מיקרי מקומה ואין צריך לעמוד אפילו ברשות אחת ממש.

וז"ל הערוך השולחן (יו"ד סי' רפב ס"ה): ויש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות שנוטלין כל הס"ת מההיכל ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות ורק מתחלפין מיד ליד. ולכאורה אסור לישב עד שמחזירין אותן להיכל, ולא נהגו כן, וגם טירחה גדולה היא שלפעמים שוהין כשתי שעות. ונלע"ד דבעת שמסבבים עם הס"ת סביב הבימה מחוייבים לעמוד, דזהו כמו שהס"ת עוברת, אבל בין סיבוב לסיבוב כשמחזיקין הס"ת בידיהם א"צ לעמוד, דאז הוי כס"ת על מקומה, דכשהוא על מקומה במנוחה ודאי שא"צ לעמוד מפניה'. עכ"ל. גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' סה) מקיל כהפמ"ג דאין צריך לעמוד כשהס"ת במקומה. (וראה עוד בזה בשו"ת אגרות משה או"ח סי' לח וביו"ד סי' קעה).

ועפ"ז גם לענינו, דמותר לישב כשהארון הקודש פתוח, מאחר שהס"ת מונחת במקומה. וכך כתב להדיא המשנ"ב (שם, בשעה"צ סקי"ח) עפ"ז, דכשפותחין הארון אין צריך לעמוד.

איברא דא"ז בשו"ת פנים מאירות (ח"א סוס"י עד) הביא דברי הט"ז שמדינא אין צריך לעמוד ומה שנהגו העולם כן הוא רק דרך כבוד וכו'. והשיג עליו וכתב: ולי נראה להחמיר היכא שרואים הס"ת. ועכ"פ אותם העומדים על הבימה בשעה שהס"ת על השולחן (אף שהשולחן נחשב רשות בפ"ע, כמש"כ הט"ז), ודלא כאותם שמקילין. גם בשו"ת חתם סופר (חחו"מ סוס"י עג) הזכיר תוך דבריו, שאפילו אם הארון הקודש רק פתוח אסור לישב בבית הכנסת.

ולכאורה יש לעיין בדעת הפנים מאירות, מה טעם יש להחמיר בזה מאחר שיש בדינו ב' טעמי תריצי להקל בזה. ומהי החרדה שחרד בזה החת"ס הנז'. ואולי י"ל הטעם דהן אמנם דהס"ת עדיין במקומה בארון הקודש, מ"מ מאחר שפתחו הארון כדי להוציא הס"ת - יש להחמיר בזה ולעמוד מפניו כאילו כבר בא לפנינו, ודמות ראי' לזה מהא דאמרו בקידושין שם (לג, א) אביי מכי הוי חזי לאודניה דחמרא דרב יוסף דאתי הוה קאים.

ועכ"פ בשעה שפותחין הארון בפיוטי התפלה וכדומה, שאין זה משום הוצאת

1) וכ"כ סברא זו לענין שמחת תורה בספר הליכות שלמה להגרשו"א (פיי"ב סי"ג). ובספר ועלהו לא יבול (ח"ב עמ' רטז). וראה עוד בשמירת שבת כהלכתו (פכ"ד הערה קיח [בדפו"ח הערה קכה]) בענין ישיבה בשמח"ת בזמן שהספר תורה בחוץ.

ס"ת כי אם כדי לעורר זכות התורה ולעורר הלבבות - אפשר דאין בזה צד דין כלל. אף כי גם בזה שייך המנהג לקום עכ"פ מצד ההתעוררות.

וראיתי בשו"ת תורת יקותיאל (ראזנבערגער, מהדו"ק סי' מא) שהאריך בזה, ומסיק להלכה דלא כהפנים מאירות, רק כדעת הפמ"ג דבכל גווני מותר לישב כשארון הקודש פתוח, ק"ו משעה שעומד על הבימה, ואפי' הפמ"א לא קאמר רק מצד חומרא ולא מצד הדין. והפמ"ג מייקל גם בזה וכן עיקר כהוראת הט"ו. וע"ש שכתב ע"ד החת"ס שכתב שאסור לישב, אפשר אגב התלהבות כבוד התוה"ק שבער בו כתב כן, ופשיטא שאין כאן איסור לכו"ע. ומסיק שם למעשה, דהיות מנהג העולם לעמוד, י"ל שהוא בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ומ"מ מי שקשה לו לעמוד אין צריך להחמיר.

ובשערי חיים על השער אפרים (הל' קריה"ת, שער י אות יט) העלה גם דאין צריך לעמוד. ומה שהחמיר בזה החת"ס הוא בנדונו שם שהוציאו ס"ת לצורך שבועה והכל לצורך אותו אדם ועסקיו וכו' אבל בעלמא לא. ובשו"ת יגל יעקב (גאטליב, חאו"ח סי' כו) גם נקט להיתר בזה שהס"ת ברשות אחרת (והעלה שם שבציבור עיקר ההיתר הוא רק משום כך ולא משום שהס"ת מונחת במקומה. וזהו שבא להוסיף הרמ"א ביו"ד שם יתר על ההיתר המבואר באו"ח (סי' קמו ס"ד) ומה שא"צ לעמוד בשעת קריה"ת משום שהס"ת במקומה, אלא שבא הרמ"א להוסיף שבציבור צריך טעם נוסף, וכדיוק לשון הרמ"א שכאשר ס"ת על הבימה אין ציבור שבביהכנס"ס צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת).

וראה שו"ת ויצבר יוסף (שווארץ, סי' סה, אות ז) שהאריך בזה שאין בזה איסור מצד הדין, ומה שכתב החת"ס איסור - אין זה מצד הדין אלא מצד המנהג, ושייך לשון "איסור" גם על מדת חסידות, כדאשכחן בכמה דוכתי, עיי"ש עוד. והביא שם מס' שולחן הקריאה (סי' א סק"ה) בשם ס' מקראי קודש להחמיר בכבוד ס"ת, עיי"ש דברי טעם. ולהוסיף, שאכן כך הם דברי הרשב"א בתשובה הנז' לענין עמידה בשעת ההגבהה, דאף שהעלה שאין צריך לעמוד כשהס"ת על הבימה, מ"מ הנהיגו קצת מגדולי הדור לעמוד בשעת ההגבהה, ואמרו לי שכל זה מכבוד התורה, וכל שטוענים שיש בו כבוד ספר תורה ראיתי לחוש.

והעולה בידינו, דודאי מן הדין אין צריך לעמוד בשעה שהארון פתוח, ומשום ב' טעמי תריצי דאית בה, דהס"ת ברשות אחרת. ועוד, שהיא מונחת ולא נשאת ממקום למקום. אמנם מי שרוצה להחמיר בזה אינו מן המתמיהים ותע"ב.



## בעלות באיסורי הנאה לדעת אדמו"ר הזקן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ביאור בדברי אדה"ז בפלוגתתו עם החק יעקב

א. ידועים דברי אדה"ז (קו"א סי' תל"ב סק"ב) שחולק על ה'חק יעקב' בענין בעלות באיסורי הנאה; הח"י פסק דמי שלא ביער חמצו ומת אחר שהגיע זמן איסורו אין הורשים מחוייבים לבערו מעיקר הדין משום דחמץ אינו ברשותו להורישו לבניו וכו' ואילו אדה"ז חולק עליו וסב"ל דכן מוריש את החמץ לבניו, עיין בדבריו באריכות.

ורגילים לפרש דפליגי בפלוגתא הידועה (ראה אנציקלופדי' תלמודית ח"ב עמ' צו – צז ובהמצויין שם) האם יש לאדם בעלות באיסורי הנאה שלו או לא; דהח"י סב"ל שאין לו בעלות בהן ואילו דעת אדה"ז הוא שיש לו.

אמנם כבר כתבתי במק"א ('לקט ביאורים עמ"ס פסחים סי' ט"ז) דלכאורה קשה לפרש כן מכמה טעמים:

א) הרי אדה"ז מאריך כאן לשלול דעת החק יעקב לגמרי מיוסד על גמרות ועוד, והרי דיעה זו שאין לאדם בעלות באיסה"נ הוה דעת כו"כ מגדולי הראשונים (כמצויין באנציק' כנ"ל), ואיך יתכן שהוא מושלל מכל ונגד דברי הגמרא?!

ב) אחת מהוכחות של אדה"ז לדבריו נגד הח"י הוא מלשון רש"י (פסחים ל"א) כמשי"ת, והרי דעת רש"י עצמו בכ"מ הוא באמת דאיסה"נ אינן שלו?!

ג) אדה"ז עצמו בשלחנו כותב כו"כ פעמים דאיסה"נ אינן שלו (ראה לדוגמא בס' תל"ד ס"ז "החמץ בשעה שעובר עליו בב"י אינו שלו כלל ואין לו שום חלק וזכות בו שהרי אסור לו ליהנות ממנו וכו'". ועוד)?!

ואשר לכן כתבתי לבאר דבאמת סב"ל לאדה"ז כהני שיטות דאיסה"נ אינן שלו, וכדעת הח"י (ודלא כדעת הקצות בזה וכו'), אלא דסב"ל שזה אינו מפקיע ממנו הבעלות מכל וכל עד שיכול אחר לקחתו ממנו בע"כ, ושלכן סב"ל שגם יכול להורישו וכו'.

והיינו דדברי אדה"ז נאמרו אליבא דכו"ע, דבין אם ננקוט כהני שיטות דהוה שלו ובין אם ננקוט דלא הוה שלו, בכל אופן אינן הפקר גמור עד שאחר יוכל לקחתו ממנו

וכו' עכתה"ד (ומאז שכתבתי דברים אלו ראיתי שכיוונתי בדבריי לאחרים שפירשו דברי אדה"ז עד"ז).

### תמיהה בביאור הנ"ל

ב. אמנם לכאורה עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו כלל; הרי כמו שיש ראשונים שאומרים במפורש דאיסה"נ אינן שלו, עד"ז יש כאלו שאומרים מפורש דאינן שלו עד כדי כך שאחרים יכולים לקחת אותן בע"כ של הבעלים (עיי' באנציק' הנ"ל בשם הרשב"א והר"ן בשמו, ועד"ז הוא בראב"ד). והדרא קושיין לדוכתא איך מוכיח אדה"ז מגמרות וכו' ומבטל לגמרי שיטה זו, בלי להזכיר דהוה שיטת כמה מגדולי הראשונים (או בס"א: מה יענו ראשונים אלו להוכחות של אדה"ז)?!

ועוד: יעויין בלקו"ש (חל"ד פרשת עקב) דהרבי מביא דברי אדה"ז דעסקינן בהו דאיסה"נ "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בע"כ של בעלים ..". ובהערה (27) מוסיף: וגם להדיעות שאיסה"נ אינם של הבעלים כלל (רש"י סוכה לה, א ועוד) ואין בהם משום גזל ..". והיינו דהרבי כולל גם רש"י בהני שיטות, דאין בהם משום גזל! והרי כנ"ל אדה"ז מוכיח מרש"י כדבריו דלא הוה הפקר גמור?!

(ובדוחק ה' אפשר לפרש דברי הרבי; דרש"י רק אמר שאינם של הבעלים, ואילו אחרים מוסיפים פרט זה דאין בהם משום גזל, ועפ"ז היינו יכולים לפרש דעת רש"י כמשנ"ת לעיל, אמנם פשוט שאין זה משמעות דברי הרבי).

ומשמעות הדברים הוא שדברי אדה"ז נאמרו אליבא דכו"ע (ושלכן שולל דעת הח"י מכל וכל) ובודאי אליבא דשיטת רש"י (אשר מדייק ומוכיח מדבריו כנ"ל) אלא דצ"ע איך?!

אמנם כשנעייין ונדייק היטב בדברי אדה"ז (ו'בלשונו הזהב') נראה כוונה עמוקה יותר בדבריו אשר לפיו נראה דיתיישב הכל;

### עיון וביאור בדברי אדה"ז

ג. הנה ז"ל אדה"ז (אחרי שחולק על נקודה ראשונה של הח"י ומוכיח ד'איסורא לבריה מורית')::

".. ותו כיון דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור, א"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו שאין לו בו שום צד ממון, לכך אינו יכול להוריש כי מה יוריש, אבל חמץ יש לו בו צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר ליהנות מדמיו מן התורה.

ומה שלא מצינו דמים לחמץ בפסח היינו משום דלכתחלה אסור למוכרו כמו שכתבו התוס' ריש פ"ק דחולין, ולשיטת רש"י שם משום דמדרבנן אסור למוכר עצמו, א"כ לאו מידי חסריה, וכדפירש רש"י בפסחים דף ל"א סוף ע"ב. אבל על כל פנים אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים, דאם לא כן למה ליה לרש"י למימר דלאו מידי חסריה תיפוק ליה דהפקרא הוא .."

ד. ולכאורה צלה"ב:

א) מתחיל לומר – כדבר פשוט בלי צורך אפילו להוכיחו – דאיסה"נ אינו הפקר גמור, ואשר לפ"ז פשוט לכאורה מדוע שונה מעבד שהפקירו (דזה הפקר וזה אינו הפקר), ואילו מיד ממשיך שהסיבה להחילוק הוא מחמת זה שבחמץ יש לו צד ממון משום שמותר ליהנות מחליפיו!?

ב) ולהוסיף: בעוד שלגבי עצם הענין שאיסה"נ אינו הפקר גמור מדייק לכתוב שזהו בכל איסה"נ, הרי לגבי ענין השני – שמותר ליהנות מחליפיו כו' – כותבו לגבי חמץ דוקא! והסיבה לזה פשוט משום שדבר זה שמותר ליהנות מחליפיו באמת לא הוה בכל איסה"נ (אלא ברובם), ולכן לא יכול לומר את זה באופן של כלל.

ולפ"ז גדלה התמיהה כאן בכוונת הדברים; האם מחלק כאן בין כל איסה"נ לדין הפקר כדמשמע מריש דבריו, או דהוה חילוק ודין פרטי בחמץ וכיו"ב מחמת היתר הנאה בחליפיו?

ג) וממשיך לבאר דאע"פ שכתוב בגמרא דחמץ אין בו דין ממון? הרי לדעת התוספות פירושו וכו' (שהוא רק משום דין לכתחילה), ואילו לרש"י הוה זה רק משום ד'לאו מידי חסריה' .. אמנם אינו הפקר גמור וכו' ומוכיח את זה מדברי רש"י.

ולכאורה הרי כבר כתב ברישא בפשיטות דכל איסה"נ "אינן הפקר גמור", ומדוע צריך להוכיחו כאן מלשון רש"י!?

ה. והנראה בביאור הדברים, דבאמת יש כאן שני דברים ו'שלבנים' שאדה"ז דן בהם;

תחלה אומר כדבר פשוט ומוסכם שכל איסה"נ "אינן הפקר גמור", והיינו דהגדר של איסה"נ הוה כשמין 'איסורי הנאה' – דהתורה (או החכמים) באה (רק) לאסור אותו דבר בהנאה, ולא להפקירו ולהוציאו מרשותו של האדם – ודבר זה אומר אדה"ז כדבר פשוט ומוסכם בלי צורך להוכיחו אפילו.

אלא דמזה יכול להסתעף עוד דבר; דכבר אין בו שום צד ממון ושוב אין להאדם בעלות ממוני בזה. והיינו דאע"פ דעיקר הגדר והכוונה באיסורי הנאה לא היתה ענין של הפקעת החפץ מרשותו של אדם ורק לאסרו בהנאה כנ"ל, מ"מ יתכן להבין דכיון שלפועל כעת אין לו שם צד ממון בזה לכן כבר נפקע בעלותו ממנו ג"כ (לא מצד עיקר גדר איסה"נ כנ"ל אלא מצד תוצאה 'חיצונית').

או ע"ז מוסיף אדה"ז ואומר שאינו כן אלא דהאיסה"נ לא הפקיע צד הממון שבו מכל וכל אחרי שעדיין אפשר שיהנה מחליפיו!

(ויש להוסיף ולומר שבאם עיקר גדר איסה"נ היתה הפקעת הדבר מרשותו של אדם, אז זה שהי' מותר ליהנות מחליפיו לא הי' מראה על שום בעלות שיש לו בזה אלא על הגבלה בהאיסור גרידא. אבל מכיון שעיקר האיסור לא הי' ענין של הפקעת רשות, לכן זה שמותר לו ליהנות מחליפיו אומר דעדיין יש לו בו צד ממון ג"כ כמשנ"ת).

ו. וע"ז ממשיך אדה"ז לדון בזה שמוצאים שלפועל אין לחמץ דין דמים, אשר זה מורה לכאורה דכן נפקע ממנו דין ממון שיש בו, והיינו אותו 'צד ממון' שהזכיר אדה"ז שנשאר לאדם בחמץ שלו?

או ע"ז מבאר דלדעת התוספות הר"ז רק משום איסור לכתחילה, אבל בדיעבד עדיין נשאר בו הצד ממון, ומובן א"כ שלא יצא מרשותו מחמת זה.

ואפילו לדעת רש"י שגם בדיעבד נאסר בחליפיו, וא"כ לכאורה כבר אין בו שום צד ממון ויצא מרשותו לגמרי!?! ע"ז מוסיף ומחדש דגם לשיטתו אינו כן אלא "עכ"פ אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים". ומוכיח הדבר "דאל"כ למה ליה לרש"י למימר דלאו מידי חסריה תיפוק ליה דהפקרא הוא ..".

והיינו דכאן מחדש ומוכיח דבר חדש; דאע"פ שלשיטת רש"י לפועל אין כאן 'צד ממון' דהרי נאסר בחליפיו, ושוב היינו אומרים דכעת נהי' הדבר הפקר כתוצאה מזה שלפועל נפקע ממנו הצד ממון – ע"ז מחדש ומוכיח דעדיין לא נהי' הפקר גמור.

ז. אלא דדבר זה צ"ע לכאורה דמדוע באמת לא נהי' הפקר אחרי שנפקע ממנו הצד ממון?!?

באותיות פשוטות: אחרי שראינו מתחילת דברי אדה"ז שהוצרך להסביר לנו ב' פרטים; גם זה שאסה"נ לא הוה הפקר גמור, וגם זה שיש בהן צד ממון מחמת היתר

השתמשות בחליפיו (וביארנו שהוא משום דגם אם לא הוה הפקר בעצם מ"מ יתכן שנהיו הפקר מצד חיסרון צד ממון כנ"ל), אז עכשיו שנתברר שלדעת רש"י באמת לית להו צד ממון אז מדוע באמת לא נהיו הפקר גמור?!

ולכאורה יש להבין ולבאר דבר זה בא' משני אופנים:

א) דכאן מחדש לנו אדה"ז דבאמת גם בלי 'צד ממון' מ"מ לא נהי' הדבר הפקר גמור מצד איסור הנאה שבו גרידא. והיינו דאע"פ דתחלה לא הסתפק אדה"ז בזה אלא הוסיף הא דישנה גם צד ממון, אמנם כאן מחדש דגם בל"ז הרי אסה"נ אינו משווה איזה חפץ להפקר גמור.

ב) דבאמת בכלל כשנפקע הצד ממון מאיזה חפץ הר"ז מפקיע בעלותו של האדם ג"כ (כמו שהי' מובן מתחלת דבריו כמשנ"ת), ומ"מ כאן בחמץ בפסח אינו כן אלא דאע"פ שנפקע ממנו (מדרבנן) הצד ממון (ע"י האיסור ליהנות מחליפיו), עדיין לא יצא מרשותו לגמרי עד שיהא נחשב הפקר גמור.

ה. ולכאורה מהו ביאור ה'יצא מן הכלל' הוזה בחמץ בפסח (היינו באם בד"כ כשנפקע הצד ממון נהי' הפקר גמור אז מדוע נשתנה הדבר בחמץ בפסח)?

ונראה דיתבאר ע"פ המשך דבריו של אדה"ז בקו"א זה:

וכן מצינו בהדיא בפסחים דף ו' ע"ב ולא מצי מבטיל ליה, משמע דאי הוה מצי הוה מועיל, ואי בלאו הכי נמי הפקר גמור הוא עד שאין בניו יכולין לירשו ואפ"ה עשאו הכתוב כו' אם כן כשיפקירונו מה מועיל, אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור לא עשאו הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכך אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי ..

והיינו דבחמץ בפסח ישנה דבר זה 'שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו', וזהו דוקא משום שאינו הפקר כמו שמבאר לנו אדה"ז, ושוב הרי אע"פ שחכמים באו והפקיעו הצד ממון ע"י האיסור שלהם (ליהנות מהחליפין) מ"מ לא באו להוציאו מרשותו לגמרי אחרי שהתורה כבר גזרה ואמרה שדבר זה לא יצא מרשותו של האדם וימשיך להתחייב עליו.

ט. ועכ"פ מבואר שני אופנים בשיטת אדה"ז – שחולק על הח"י – דחמץ בפסח לא הוה הפקר גמור; או דהוה דבר כללי, דכל אסה"נ גם היכא דלית להו צד ממון לא נהיו הפקר גמור, או דהוה דין מיוחד בחמץ בפסח דאע"פ דלית ליה צד ממון (לרש"י, מדרבנן) – ואשר לכן באמת הי' אמור להיות הפקר גמור – מ"מ לא נהי' הפקר גמור

(כמבואר הטעם לזה לעיל).

אשר הנפק"מ בין שתי אופנים אלו פשוט מאוד: מה הדין בכל מיני איסה"נ שבאמת אין בהם צד ממון מדאורייתא או מדרבנן האם נהיו הפקר גמור ויהי' מותר לקחת אותם מהבעלים בלי רשותם או לא?!

ואם כנים הדברים אז הרווחנו דבר גדול: דאחרי כל דברי אדה"ז בזה עדיין אפשרי בשני אופנים אם איסה"נ בכלל (לא חמץ בפסח) יהיו דברגא של הפקר גמור עד שיכולים לקחת מאדם גם בע"כ או לא, עד שאפשר שרש"י בעצמו יסבור כך כמו שמדוייק מהשיחה (בהערה) הנ"ל.

ומבואר היטיב איך שמחד גיסא שולל אדה"ז כאן דברי הח"י מכל וכל לגבי דין חמץ בפסח, ומאידך יש כזה שיטה בגדולי הראשונים (כנ"ל) דאיסה"נ אינם שלו עד כדי כך שיכולים לקחת אותם מאדם בע"כ.

### ביאור דברי הרבי בלקוטי שיחות

ט. והנה בפנים השיחה (חל"ד עקב שם) שקו"ט הרבי איך הותר למשה רבינו ע"ה להזיק את הלוחות שהיו לכאורה נכסי וממון ציבור. ובין הדברים מזכיר סברא דמכיון שלא ניתנו בכדי ליהנות מהן לכן הוו כמו אסה"נ ("וגרוע מבעלות באסה"נ"), ושוב אין שייך בהן דין מזיק. ושולל סברא זו ע"פ דברי אדה"ז הללו דאסה"נ לא הוו הפקר גמור ואסור לקחת אותן בע"כ מהבעלים וכו'.

ובהערה (הנ"ל): "וגם להדיעות שאסה"נ אינם של הבעלים כלל .. ואין בהם משום גזל .. – הר"ז רק באסה"נ ממש שהם הפקר (לשיטה זו), משא"כ בנדוד (לוחות), אף שאין לבנ"י שום הנאת ממון וכיו"ב, מ"מ עדיין הם בבעלותם".

ולכאורה צ"ע בכוננת הרבי בזה; הרי בפנים השיחה מבואר (כנ"ל) דהבעלות בהלוחות 'גרוע' מבעלות באסה"נ, ואילו בהערה מבואר דלהשיטות דאסה"נ הוו הפקר גמור הר"ז רק באסה"נ ולא בהלוחות, ולכאורה מהו סיבת החילוק?

ואולי יש לבאר הדברים ע"פ המבואר לעיל בדברי אדה"ז בקו"א;

בעצם לכו"ע לא הוו אסה"נ גדר של הפקר, דהתורה לא באה להפקיע אותם דברים מרשותו של האדם, ורק לאסרם בהנאה. אלא דלאחרי שנאסרו בהנאה הרי אם לא נשאר בהם צד ממון, והיינו דנאסרו גם חליפיהן (אשר זה הוה איסור צדדי ונוסף לעצם האסה"נ), אז ישנן שיטות הסוברים שנהיו הפקר גמור ג"כ (כתוצאה מהפקעת

הצד ממון כמשנ"ת).

ואשר לפ"ז יש לבאר היטיב דברי הרבי בזה; דגם לשיטות אלו דאסה"נ נהיו הפקר גמור, אין זה ענין כלל להלוחות, דבודאי לא נאסרו באיזה איסור נוסף להפקיע מהם הצד ממון (ובפשטות: בודאי לא נהי' איזה איסור הנאה על חליפיהן וכיו"ב), ושוב לא גריעי מעצם גדר איסה"נ דלא הוו בגדר הפקר גמור אליבא דכו"ע כמשנ"ת.

### איסור הנאה דשור הנסקל

יוד. והנה בהמשך הקו"א מביא אדה"ז עוד הוכחה אחת דאיסה"נ לא הוו הפקר גמור, והוא מדין שור הנסקל, ובלשונו:

"וכדמשמע בהדיא בריש פרק ו' דכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר, אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו".

והיינו דהדין הוא דאם הוזמו העדים שהעידו ששור מסויים צ"ל שור הנסקל, הרי כ"א יכול לזכות בשור מחמת זה שבודאי נתייאשו הבעלים ממנו משנגמר דינו. ומזה שההיתר לזכות בשור הוא מחמת יאוש הבעלים ולא מחמת עצם זה שנהי' שור הנסקל מוכיח אדה"ז דזה שנהי' אסור בהנאה כלבד לא הי' משווהו להפקר עד שיוכלו לזכות בו.

ולכאורה יוצא מזה דשיטת אדה"ז בזה לא נאמרה דוקא לענין חמץ בפסח וכמו שמבואר בדברינו עד עתה אלא בנוגע לכל איסה"נ, והדרא קושיין לדוכתא, איך להתאים שיטתו עם שיטת כמה מהראשונים כנ"ל!?

אמנם באמת נראה דלק"מ, ונבאר כאן נקודת הענין בקצרה עכ"פ, והוא בהקדם תמיהה רבתי בהוכחה זו של אדה"ז; זה שההיתר לזכות בשור הוה מחמת היאוש ולא מחמת האיסור הנאה הוא בפשוטו מחמת זה שאיסור הנאה כבר נסתלק אחרי שהוזמו העדים! ושלכן מצד האיסה"נ כבר אין מקום לזכות בו, וכל ההיתר זכייה הוה משום זה שכבר נתייאשו הבעלים ממנו! וא"כ מהו בכלל הוכחת אדה"ז?

ואולי יש לומר נקודת הביאור בזה (אף שעדיין צ"ע בזה); אם עצם הענין של איסור הנאה הי' שהתורה מפקיעו מרשות בעליו, אז גם אם הוזמו העדים אח"כ עדיין לא הי' השור נשאר ברשות בעליו כל זמן שלא הי' חוזר וזוכה בו, אחרי שהתורה (ע"י הבי"ד) כבר הפקיעו מרשותו.

אמנם הרי הסברנו שלדעת אדה"ז אינו כן אלא שעצם הענין של איסה"נ –

אליבא דכו"ע – לא הוה ענין של הפקר והפקעה (וכל הדין הוא רק מחמת זה שלפועל אין בו צד ממון וכו' כנ"ל), וזהו מה שמוכיח מדין זה;

זה שאחרי שהוזמו העדים הרי השור נשאר ברשותו של אדם (לולא זה שהתייאש כבר ממנו), הר"ז מראה שעצם הענין של האיסה"נ לא הי' ענין של הפקר והפקעת רשות, ושלא כעת שכבר אינו אסור בהנאה שוב יש בו צד ממון ג"כ ואליבא דכו"ע אין סיבה שלא יהי' ברשותו (לולא היאוש כנ"ל).

(ואם כנים הדברים נראה דיש מקום לתרץ ולתווך הקושיא הגדולה שמקשים רבים בין דברי אדה"ז כאן לדבריו בשו"ת בביאור סוגיא זו בכריתות בענין שור הנסקל (ועד שראיתי דיש אומרים בפשיטות שיש כאן 'משנה ראשונה' לעומת 'משנה אחרונה' בדעת אדה"ז וכו'), ואין כאן המקום להאריך עוד, ועוד חזון למועד בעזה"ת).



## חובת המוסד לשלם 'הענקה' או 'חודש לשנה' בפיטורי פועל כשאינ מנהג המדינה בזה

הרב שלום דוב בער שוחאט

חבר ביד"ץ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

### שאלה

בדבר האשה שעבדה עבור בית ספר מסויים במשך שנים רבות, וביום אחד נפגשה עם חברי ועד ביה"ס והודיעה להם שברצונה לעזוב ורוצה תשלום ענק עבור עזיבתה, ואחר שלא הסכימו לה התחילה לאיים שהולכת להזיק לבית הספר ע"י הודעה לבעלי-בתים וכו'. ושבוועיים אח"כ נפגשה עם שניים מוועד ביה"ס והודיעה להם שברצונה לעזוב, ואף הודיעה שקיבלה תפקיד בבי"ס אחר בעיר, והודיעה שמסכימה שעזיבתה יהי' באופן שיטענו שתפקידה אין בה צורך יותר, ואז תקבל 5 שבועות של הודעה מוקדמת ועוד 12 שבועות תשלום, ואז תעזוב קודם תחילת זמן אלול.

ביני לביני החליטו ועד ביה"ס שאכן אין צורך בתפקידה, ומאחר ובין כה רוצה לעזוב ומסכימה שיהי' באופן שיטענו שאין בה צורך, אזי יעשו כך. והודיעו לה שהולכים לתת לה מכתב ורוצים להיפגש עמה. היא סירבה להיפגש, ובמקום זה שלחה הודעה שהיא חולה. לאחר עשרה ימים, קיבלה תשלום קרוב ל250 אלף דולר. זמן מה לאחר שקיבלה הכסף היא הודיעה שהיא לא היתה מרוצה מזה, ורוצה לתבוע

ביה"ס דיניהם או בבי"ד, וטוענת שחייבים לה עוד ממון על ימי חולי שלא לקחה וחופש שנתי. ויש לוועד ביה"ס סיבה לרצות לברר היאך הי' כ"כ הרבה ימי חופש שלא לקחה.

המחיר הנ"ל (250 אלף) כולל מה שחייבים לה ע"פ חוק, פלוס סכום בתור "מתנה", פלוס רוב מה שטוענת שחייבים לה עבור זמן חולי וחופשה שלא לקחה.

ועתה שואלים וועד ביה"ס מה הדין ע"פ הלכה, האם יש לה איזה זכות הלכתית לתבוע יותר ממה שקיבלה, ומה זכויותי בכלל.

### צדדי השאלה

בראשונה יש לדון בעניני ההלכה הכלליים הנוגעים לענין זה, של הענקה, פיצויים, שכר עזיבה, מה שקיבלה ע"פ החוק, מנהג המדינה וכו'.

א. מה הגדר בזה? בספר החינוך (מצוה תפא) כתב לענין הענקה לעבד עברי, שאף בזה"ז אם אחד שכר בן ישראל לזמן מרובה או אפי' מועט, אזי יש להעניק לו בצאתו (וכותב מקודם שזהו בתורת חסד, ובמטרה למען יהי' לנו מדות טובות).

ב. הסכום המינימום להענקה הוא שלושים שקלים, ויש לתת יותר "לפי הברכה" (כמבואר ברמב"ם הלכות עבדים פ"ג, הי"ד).

ג. ובלקו"ש חי"ט ע' 155 (משיחת ש"פ ראה תשל"ז) מבאר דאם עזב מעצמו קודם גמר עבודתו, אזי אין חיוב הענקה, אבל אם פיטרוהו אזי יש חיוב הענקה, שהוא בנוסף לכל מה שחייב לו על עבודתו, וכן בנוסף לכל "הוספות" שבעה"ב התחייב לתת לפועל, שהרי הענקה הוא מדין "צדקה" ובמילא הוא בנוסף למה שחייב בין כה. וממשיך לבאר, שאם נתברך הבית בגללו – אזי יש לתת לו לפי הברכה שנגרמה על ידו, ואם לא נתברך הבית בגללו – אזי יש לתת לו לפי הזמן שעבד (אם קצר, אם ארוך).

ד. ומאחר ואין המדובר בחיוב, אלא במעשה טוב, אזי אי אפשר לכפות לתת הענקה (כמבואר בס' המקנה קידושין טו ע"א ד"ה אלא), ואע"פ שהמשנה למלך (על הרמב"ם הנ"ל) כתב שכופין על מצוה זו, הנה זה רק בזמן שהמצוה נוהגת, אבל בזמנינו אין מצוה זו נוהגת (כנ"ל). וראה גם סמ"ע חו"מ סי' פו ס"ק ב' שגם כותב שכל דין הענקה (אפי' בעבד) הוא רק מדין חסד ולא מדין חיוב (ובמילא אי אפשר לכפות).

ה. ומ"מ, אף אם לא נדון זאת מדין מצוה, מ"מ אפשר אולי לדונו מדין לפני משורת הדין, שבזה כופין למי שהיכולת בידו, כמבואר במרדכי פרק אלו מציאות

(הו"ד בש"ך סי' רנט ס"ק ג', ובקצוה"ח שם ס"ק ג'), וראה גם בשו"ת הצ"צ חו"מ סי' כג בענין דומה, ומשמע מדבריו שסובר שיש דין כפי' בדבר שהוא לפנים משורת הדין.

ו. ועתה שנתברר שאין מצוה זו חלה בזה"ו, ואפי' בזמן שהיה חל היה רק מדין חסד ולא מדין חיוב, ואפי' אם יש חיוב הוא רק מדין לפנים משורת הדין, עדיין אפשר לומר שמא יש תוקף לתשלומי פיצויים מצד מנהג המדינה, דהנה ידוע המובא בגמ' ב"מ (פג, א) דבדניי שוכרים הכל כמנהג המדינה (וראה בחו"מ סי' שלא סעיפים א-ב וברמ"א על אתר דינים אלה), ומאחר ובכמה מדינות יש מנהג לתת פיצויים (ועד כדי כך שבמדינות מסויימות נקבע ע"פ חוק), אזי יש מקום לומר שבמקום שיש מנהג – יש לתת פיצויים.

ז. ואם נאמר שזהו מצד מנהג המדינה, אזי אין לך בו אלא המנהג שנהגו, ובמילא במקום שיש מנהג המדינה – יש לתת כפי המנהג המקובל באותה מדינה. ועאכ"כ אם נקבע בחוק שכך צריך לתת, אזי משמע שאין צורך לתת יותר מזה

ח. ולהעיר שבמקום בו מנהג המדינה הוא שלא לתת (כגון בארה"ב), אבל מנהג ישראל הוא לתת, כגון בארה"ב המנהג הרווח הוא לתת "חודש לשנה" לכל מי שעבד בעבודת כלי-קודש (כגון רבנות, חינוך וכו'), וכמה חילוקי דינים יש בדבר – אזי המנהג תקף רק למדינה בה נקבע מנהג זה, ואי אפשר להחיל מנהג זה על מדינה אחרת (וזיל בטר טעמא, שהסיבה למה נקבע מנהג זה בארה"ב הוא בגלל שאין מנהג המדינה או דינא דמלכותא לתת פיצויים, ואיך יעלה על הדעת שבמדינה שבה יש חוק לתת פיצויים – יצטרכו לתת גם חודש לשנה!?)

ט. אבל לפי המבואר לעיל מלקו"ש, שהענקה הוא לאחר מה שכבר נתחייב בין כה, אזי משמע שאם לפי חוקי המדינה או מנהג המדינה או אפילו מנהג בני" באותו המקום חייב לתת סכום מסויים, אזי יצטרך לתת הענקה בנוסף לכך.

י. אלא שיש לדון האם כל הנ"ל הוא גם במי שהסכים להתפטר מעבודתו, והסכים שאופן התפטרותו ייעשה כאילו פיטרוהו, דהוא ספק אם התפטר או פיטרוהו. והנה במקום ספק – אין מוציאין מיד המוחזק (ועאכ"כ כאשר כל החיוב מעיקרא מוטל בספק), ובמנחת יצחק (ח"ו סי' קסז) פסק לגבי פועל עני שהיה ספק אם פיטרוהו או התפטר שיש לתת לו רק חלק מדמי הפיצויים, מדין לפנים משורת הדין. ואם התפטר מעצמו – לכו"ע המנהג הוא שלא מקבל פיצויים (וכך נכתב גם בלקו"ש לעיל).

ועתה נבוא לדון בפרטי המעשה כאן. לאחר הקדמת כל הפרטים הנוגעים

למעשה.

יא. הפרט הראשון לדון בו הוא האם בכלל מדובר כאן בפיטורין, דהנה מצד אחד – הרי היא הודיעה על רצונה להתפטר, אבל מצד שני הרי יכולה לחזור בה קודם שתתפטר בפועל, ובמילא אי אפשר לומר שהודעה על כך כהתפטרות דמי. אלא שכאן נוסף שהיא הסכימה שהתפטרותה תיעשה באופן שיראה כאילו פיטרה, ובמילא י"ל שהגם שפיטורה – הרי זה היה חלק מהתהליך של התפטרותה מעצמה. אבל מצד וועד ביה"ס הם אכן החליטו גם מעצמם שאין צורך בה יותר, ואולי זה וזה גורם (רצונה להתפטר והסכמתה שייעשה כפיטורין, ורצון וועד ביה"ס לפטרה). ומ"מ מכלל ספק לא יצאנו.

יב. הפרט השני לדון בו הוא מדין מנהג המדינה, דהנה לפי חוקי המדינה חייבים לשלם לה סכום מסויים של שבועות, והיא קיבלה סכום זה במילואו. ואי אפשר לה לטעון שרוצה "חודש לשנה" כפי שיש בארה"ב ובארה"ק, שהרי באותם המדינות הוא במקום דינא דמלכותא, משא"כ במדינה המדוברת שיש חוק לקבל סכום מסויים – אזי זה הסכום שמקבלת בתור פיצויים. והנה הסכום הזה ע"פ חוק – היא כבר קיבלה, ובנוסף לזה קיבלה גם סכום מסויים בתור "מתנה". (שבזה יוצאים יד"ח המובא בלקו"ש שיש לתת מעל ומעבר למה שמחוייבים ממק"א).

יג. ועתה נשאר לדון בנוגע שאר תביעותיה על סכומים שחייבים לה על ימי חופש וימי חולי שלא לקחה, דהנה הסכום שנתנו לה כולל גם חלק מימי חופש וימי חולי אלה לפי החשבון של ביה"ס, אלא שגם בזה צ"ע אם היה חיוב לתת לה. דהנה, גם סכום זה הוא מצד דינא דמלכותא, אלא שבזה גופא יש חוקים שונים, באם לא משתמשים בזה האם אפשר לקבל כסף במקום זה, והחוק ברוב המדינות הוא שאם לא משתמשים בזה – אזי הפסידו בסוף השנה, ולא "נשמר" לשנה הבאה, ולא מקבלים כסף עבור זה, אא"כ כתוב בבירור בחוזה אחר (שאו יש לזה תוקף מדין שהסכימו על כך בין הצדדים). ויש לברר (א) מהו דינא דמלכותא במדינה המדוברת, (ב) האם כתבו בחוזה שזה נשמר משנה לשנה, (ג) האם יש נאמנות לה לאחר פיטוריה לטעון שכך – וכך חייבים לה, (ד) האם לאחר שנתנו ביה"ס חלק מהמזמון – יכולה לבוא ולטעון שחייבים לה יותר. ועפ"ז יש לדון מה יהי' הדין בנדו"ד.



## התיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן בשבת

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלורידה

א. כתב במנחת חינוך (במוסך השבת סוף מלאכת אפיה), וז"ל: אך אכתוב מה דקשיא לי על דברי המג"א סי' ש"ח ס"ק ל"ה (וכן הוא בשו"ע כ"ק אדה"ז בסעיף כ"ף) שאוסר ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן והואיל ואינו מתערב מבשל כדי קליפה, אם כן צא ופרנס המשנה ביומא ד' ל"ד דעששיות של ברזל היו מטילין לתוך המקוה של כה"ג והש"ס מקשה והלא מצרף ותי' ע"ש. והרי בלא"ה אסור מה"ת משום מבשל כיון דהעששיות מלובנים ואינם מתערבים עם המים ומבשל על כל פנים ולא שייך תי' הש"ס שם וצ"ע וע' תוס' שבת ד' מ"א ע"ב ד"ה מיחם ובפני יהושע שם. עכ"ל.

בגמרא שם בשבת איתא "המיחם שפינה ממנו מים חמין לא יתן לתוכו מים מועטים כדי שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירן. והלא מצרף? ר' שמעון היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר... ומיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שמצרף ור' יהודה היא דאמר דבר שאין מתכוין אסור. וז"ל התוס' (שם בד"ה מיחם שפינה ממנו מים כו'): אבל לר"ש שרי אע"פ שמצרף כיון דאינו מבשל כגון שיש בו מים הרבה שאין המיחם מספיק לבשל רוב המים שבתוכו כדאשכחן בפרק אמר להם הממונה שאין מבשל ומצרף - דקאמר רבי יהודה מביאין עששיות של ברזל ומטילין לתוך המים שתפיג צינתן, ואם היה מבשל היה אסור ואפ"ה פריך והלא מצרף. עכ"ל.

וז"ל הפני יהושע (שם): ...דהא התם הנך עששיות של ברזל רותחין גמורים הוו דהא היינו דקאמר אביי אפילו תימא כשהגיע לצירוף ומעיקרא דאמר שלא הגיע לצירוף היינו שלא היו רותחין כ"כ אלא דלעולם אפילו אם היו רותחין גמורין אפ"ה לא שייך התם משום בישול כיון שמי המעיין שבמקוה מרובים הרבה וצוננים טובא דלא שייך בהו בישול כלל. עכ"ל.

והיינו דקושיית המנ"ח היא שלפי המג"א "הואיל ואינו מתערב מבשל כדי קליפה" א"כ הוא הדין בעששיות של ברזל היה לנו לאסור?

ותימה לי אדמקשה על המג"א יקשה על כל הדין של מבשל בתולדות האור דהא נראה מדבריו - "והרי בלא"ה אסור מה"ת משום מבשל כיון דהעששיות מלובנים ואינם מתערבים עם המים ומבשל על כל פנים" - שהמג"א אוסר מדאורייתא, ואם הוא אסור מדאורייתא היינו משום מבשל בתולדת האור (דהא העששיות הם תולדת האור ולא האור עצמו). והא קיימא לן (שו"ע כ"ק אדה"ז שיח"ז), שהמבשל בתולדת האור חייב א"כ למה באמת מותר בהעששיות?

ב. באמת דברי התוס' קשים, דבשבת מ'ע"א בתד"ה נותן אדם חמין "אלא נראה כמו שכתב ר"ת דחמין לתוך צונן משמע שהצוננים שלמטה מרובים, שדרך ליתן המועט במרובה, ולכך אין מבשלים החמין המעוטים כלל לפי שמתערבים בצוננים המרובים ומתבטל חמימותו, ולא צונן לתוך חמין, שהחמין שלמטה מרובים ומתערבים בהם הצוננים המועטים ומתבשלים", (הרי דנקטו תרתי, שהצוננים מרובים, וגם מפני שמתערבים). ובדף מא ע"ב בתד"ה מיחם שפינה ממנו מים וכו' "...כיון דאינו מבשל כגון שיש בו מים הרבה... ", (הרי דנקטו רק שהצוננים מרובים). ובפסחים (מ ע"ב בתד"ה האילפס והקדירה) י"ל כיון שאינו מבשל אלא כדי קליפה, הואיל והצונן שלמטה מים שהוא דבר המתערב, אינו יוכל להתבשל מחמת צנינות המים, אבל דבר שאינו מתערב לא, (הרי דנקטו רק שהמים מתערבים)! (ראה שם במחצית השקל בסי שיח ס"ק לה).

אלא שי"ל שהתוס' סוברים שאחד מהם מתיר (או מים מרובים או מים שמתערבין), אבל המג"א ס"ל כהטור שכתב רק סברת "שמתערבין" להלכה.

ג. ובירושלמי (יומא פ"ג ה"ה) איתא: "תני א"ר יהודה עששות של ברזל היו מרתיחין אותן מעויה"כ ומטילין לתוך הצונן כדי שתפיג צינתן. ולא נמצא כמכבה ביוה"כ? ...אלא מיסבור סבר ר' יהודה שאין תולדת האש כאש אלא כיני ר' יהודה סבר מימר שאין תולדת אש כאש ורבנן סברין מימר תולדת אש כאש".

וכתב על זה באור שמח (הלכות שבת פי"ב ה"ב) וז"ל: ויותר לא מחוור מה דאמר בירושלמי אלא כיני מה דא"ר סבר מימר תולדות אש אינו כאש, דזה לא נזכר בשום מקום גבי כבוי לחלק בין תולדות אש, וגם פתילה שהודלקה בחמה ודאי המכבה חייב, וכן בתולדות אש, לכן נראה לדעתי ברור דט"ס נפל בירושלמי, וצ"ל ולא נמצא "כמבשל" ביום הכפורים, שהוא מחמם המים בעששיות של ברזל, והמחמם המים חייב משום מבשל, כמו"ש רבינו (הרמב"ם) לעיל פרק ט', ושעורו לרחוץ אבר קטן, וכאן מחמם המים לרחיצה, והוי מבשל, ובזה נזכר תולדות אש בפרק כירה בבבלי וירושלמי, וזה ודאי מלאכה שא"צ לגופה, שאינו מתכוין אלא להסיר צינתן, לא שיתבשלו, ובזה סבר ר"י שאין תולדות אש כאש, כן נראה ברור ופשוט. עכ"ל.

אם כן, יכולים לתרץ שיטת המג"א שבדרך כלל העששיות של ברזל (ובנידון דידן בבשר רותח לתוך רוטב צונן) היא תולדת האש ואסור לבשל המים (או שום דבר) בתולדת האש, אלא שלגבי העששיות של ברזל שבבית המקדש אמרינן (רמב"ם הל' עבודת יה"כ פ"ב ה"ד) שאין שבות במקדש (הואיל שאינו מתכוין אלא להסיר צינתן, ולא שיתבשלו) לפיכך היה מותר להם. אבל לגבי בשר רותח לתוך רוטב צונן אסור

משום שבות.

אבל תמוה הוא! דא"כ הרמב"ם סותר דברי עצמו דהא בהלכות שבת (פ"ט ה"ב) פסק שתולדות אש כאש (כרבנן) וכאן (הל' עבודת יה"כ פ"ב ה"ד) פסק שאין תולדות אש כאש! וצ"ע.

ד. ראה במראה פנים על הירושלמי הנ"ל שמפלפל בשיטת הרמב"ם שבכלל פסק כר"י שמלאכה שא"צ לגופה חייב וכאן (בעשיות של ברזל) נראה שהוא סובר שפטור. ולאידך כתוב בשיטה מקובצת כתובות דף ה, בד"ה ובשיטה: ראיית הפוסקים דדבר שאינו מתכווין מותר מדאורייתא לר' יהודה מהא דיומא דף ל"ד: דאמר עשית של ברזל כו' ופריך אי לר"י הא סבר דבר שאינו מתכווין אסור גבי בהרת ומשני שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולכך אינו אסור מדאורייתא אף לרבי יהודה, ומוכח דאינו אסור לר"י דבר שאינו מתכווין רק מדרבנן גבי שבת ע"ש.



## זריעה והשקה במקוה על גבי בור

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח הרבי – קלן, גרמני'

כשכ"ק אדמו"ר הרש"ב בנה המקוה ברוסטוב שהיה מקוה ע"ג בור, הוא הקפיד שהמקוה יוכשר על ידי זריעה. היינו שהמי גשמים של הבור התחתון היו ממלאים הבור ועולים למעלה ומכסים גם הריצפה של המקוה העליונה, ואח"כ כשהכניסו מי העיר הם היו מתערבים בתוך המי גשמים שעל הרצפה. כמ"ש ברשימת הר"י לנדא אות ד "מילוי מי הגשמים לתחתונה דרך עליונה, ושהמים יעלו על גדות הרצפה... היו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים על הרצפה" וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup>, "כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל. וכן כתב במכתב אחר<sup>2</sup> "עפ"י האופן דכ"ק אדנ"ע שהיא מקוה ע"ג האוצר, והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל שי' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן".

(1) אגרות-קודש ח"ג ע' רכו.

(2) אג"ק ח"ז ע' שיב.

והארכנו בזה בגליון הקודם<sup>3</sup>.

ונשאלת השאלה מאחר ובמקוה על גבי בור, המים שאובים שבמקוה העליונה בין כך מושקים כל הזמן להמי גשמים של הבור התחתון א"כ מאיזה טעם הקפידו רבותינו שטהרת המקוה יהיה גם על ידי זריעה ולא הסתפקו רק בהשקה.

הנה בשנת תרס"ז בנו בליובאוויטש מקוה על גבי בור [ספק מעיין ספק מי תמצית], שדינו דומה למי גשמים. וכ"ק אדמו"ר הרשב"ב כתב תשובה<sup>4</sup> אודות הכשרת המים שאובים שהיו מכניסים להמקוה, מיוסד על דברי הגידולי טהרה תשובה י<sup>5</sup>, ועל פי דבריו אפשר לבאר ההקפדה שטהרת המקוה יהיה גם על ידי זריעה דוקא.

הגדולי טהרה, אחרי שמביא שיטת הרשב"ם שמותר לטבול במים שאובים רק אם יש שם רוב מי גשמים. ושיטת היש מפרשים ברמב"ן<sup>6</sup>, שאין הכשר למים שאובים על ידי השקה, הוא מבאר שיש שלש שיטות בהכשרת מים שאובים.

זריעה. כמו שיש טהרה לטומאה על ידי שזורעים השתילים הטמאים בתוך האדמה, כך על ידי שהמים שאובים מתערבים בתוך המי גשמים הרי הם זרועים בתוך המי גשמים ונכשרים. ולכן אפילו אם המים הולכים למקום אחר ונפסק הקשר שלהם למקוה, הם עדיין כשרים לטבול בהם. [שיטת הפוסקים שנתן סאה ונטל סאה כשר, ושיטת היש מתירין של הרבינו ירוחם שהובא בש"ך ס"ק מא].

3 הערות וביאורים גליון אלף קסה. המבואר כאן בא בהמשך למה שכתבתי שם ולמ"ש בגליון אלף קסג.

4 שו"ת תורת שלום סי' נא. עיין גם בסי' ע שהוא רשימת דברים שכתב לעצמו, ואולי נכתב בשעה שהכין תשובה נא.

5 אדמו"ר הרשב"ב ציין שיעיינו בהגידולי טהרה. [והאחרונים האריכו בזה עיין בפתחה לספר מקוה מים ח"א, וש"נ].

כ"ק אדמו"ר הרשב"ב גם כתב בג"ה על סימן זה בגליון הגידולי טהרה שלו ונדפס בשו"ת תורת שלום סי' עא.

6 ב"ב סה ד"ה צינור.

7 ישנם שני קטעים של הרבינו ירוחם שהובאו בש"ך ודנו בהם הפוסקים.

הראשון בש"ך סי' רא ס"ק מא, על הדין בשו"ע סעי' טו שמקוה שיש בו ארבעים סאה ומעיין כל שהוא, יכול לשאוב כל מה שירצה ליתן בתוכה והם כשרים. כתב הש"ך וז"ל ואם הלכו אותן המים שהשליכו במעיין למקוה חסר שלא היה בו כלום, יש מתירים ג"כ לטבול בו עכ"ל רבינו ירוחם ומביאו ב"י. ומשמע דיש אוסרים, והלכך טוב להחמיר עכ"ל הש"ך.

ועל זה מוסיף אדמו"ר הרשב"ב שיטת היש אוסרים שהבין הש"ך ס"ק מא ברבינו ירוחם [כפי<sup>8</sup> ביאורו של הנו"ב תנינא סי' קמא] שאם המים הלכו למקום אחר יש להחמיר ואסור לטבול בהם בגלל שחזור וניעור פסול. [וזה גם שיטת הראב"ד שפוסל נתן סאה ונטל סאה].

**השקה.** שעל ידי זה שהמים שאובים נוגעים בהמי גשמים הם נחשבים כחלק מהמי גשמים, ולכן כל זמן שהם מחוברים להמי גשמים מותר לטבול בהם, אבל אם יפסק החיבור להמי גשמים אסור לטבול בהם. שהרי השאובים נשאר כל הזמן כמו שהם, רק בשעת החיבור להמי גשמים מותר לטבול בהם בגלל שהם מחוברים למי גשמים. [שיטת פוסקים רבים, דעת האוסרים ברבינו ירוחם שהוא בש"ך ס"ק קיב]

**השקה שיש לו דין זריעה.** שעל ידי זה שהמים שאובים נוגעים בהמי גשמים הם נחשבים כאילו הם זורעים בתוך המי גשמים אפילו אם לא נתערבו כלל, והם נהפכים למים כשרים. ואפילו אם יפסק ההשקה עדיין ישארו המים שאובים כשרים לטבול

---

הרבינו ירוחם השני בש"ך סי' רא ס"ק קיב על המבואר בשו"ע סעי' נב שאם עושים השקה לרגע המים כשרים לעולם ואפילו נפסק ההשקה. וז"ל הש"ך, ורבינו ירוחם כ' שנסתפקו המפרשים אם נשאר השאוב בהכשרו או כיון שנסתם הנקב חוזר לפיסולו כבתחילה ומביאו ב"י וד"מ וטוב להחמיר לכתחילה עכ"ל.

הנה רבינו ירוחם [השני] בדין השקה, הביא דעת המחמירים והמקילים, לאידך בדין שמשליכים מים בתוך המעיין והמים הולכים למקום אחר [שהוא זריעה] הוא מביא רק דעת המתירים. ולכאורה יש בזה סתירה, שאם בדין השקה מביא הרבינו ירוחם שיש אוסרים כשנפסק ההשקה א"כ למה בוריעה לא הביא הרבינו ירוחם דעת האוסרים כשנפסק החיבור למעיין.

באחרונים מבואר שבהשקה שהמים לא מתערבים כלל או הכשרם הוא רק בגלל שהם מחוברים להמי גשמים כמבואר בפנים. לאידך כשהמים מתערבים בהמעיין הם נזרעים בתוך המים, לכן אפילו אם נפסק הקשר להמי גשמים המים נשארים כשרים. [וזה שדייק הש"ך מדברי הרבינו ירוחם שיש גם אוסרים כשהמים התערבו במעיין, יש מהאחרונים הכת"ס ועוד, שתולים האיסור בענין אחר ואכ"מ],

לאידך הנו"ב תנינא יר"ד מה וקמא [זה אותו תשובה ובטעות נדפס פעמיים] חולק על זה, והבין ששני הדינים של הרבינו ירוחם הם אותו דבר. שדעת המתירים בוריעה במעיין שהמים הלכו אחריו למקום אחר הוא אותו הדעה [הרא"ש] שמתיר גם בהשקה שנפסק. ודעת האוסרים בהשקה שנפסק הם אוסרים גם במעיין שהמים הלכו למקום אחר. היינו שהאוסרים בש"ך ס"ק מא הם האוסרים בס"ק קיב והמתירים בס"ק מא הם המתירים בס"ק קיב.

גם החת"ס הסכים עם פירושו של הנו"ב [בגליון השו"ע ובשו"ת יר"ד ריב],

הצ"צ בתשובה קע"א הביא הרבינו ירוחם כפשטות המשמעות בדבריו [כמו שביארו האחרונים]. כ"ק אדמו"ר הרשב"ב בתשובה הנ"ל מבאר שבשעה שהצ"צ הגיה התשובה זמן רב אחר שהוא נכתב, היה בידו ספר בעלי הנפש של הראב"ד או שינה דעתו והחמיר כפי הבנת הנו"ב בדברי הרבינו ירוחם.

בהם. [שיטת הרא"ש]

לפי זה אולי יש לבאר למה הקפידו רבותינו שיהיה זריעה בנוסף להשקה. שהרי הרבינו ירוחם שאובים שהוכשרו רק על ידי השקה, מותר לטבול בהם רק כל זמן שהם מחוברים לאיך שאובים שנכשרו על ידי זריעה מותר לטבול בהם גם כשאינם מחוברים להמי גשמים. הרי מבואר שעל ידי זריעה נשתנה מהות המים להיות מים כשרים משא"כ בהשקה הם נשארים מים שאובים רק שמותר לטבול בהם. הרי שיש עדיפות בהכשרה על ידי זריעה<sup>9</sup>.

אבל אין במעלת הזריעה נפקא מינא למעשה, שהרי לדעת הרבינו ירוחם מותר לטבול בין במקוה שנטהר בהשקה ובין במקוה שנטהר על ידי זריעה, ובשניהם עלתה לו טבילה ואין שום נפקא מינה בטהרתו באיזה מקוה טבל. כל ההבדל הוא רק באיכות המים, שאם יפסק ההשקה אז אם היה רק השקה יפסל המים ואם היה זריעה המים ישארו כשרים. ובמקוה על גבי בור הרי יש שני נקבים בין המקוה להבור וכמעט בלתי אפשרי שיפסק ההשקה בין הבור התחתון להמקוה. לכן למעשה אין תועלת בזה למעשה שיש זריעה.

יש להעיר עוד, שלפי אדמו"ר הרשב"ב הצ"צ בשו"ת יו"ד סי' קעא סבור כהבנת הנו"ב בהרבינו ירוחם שגם בזריעה חוזר המים שאובים לפסולו ואסור לטבול בו, ולפי זה אין שום מעלה באיכות טהרת המים, על ידי זריעה יותר מעל ידי השקה.

ויותר נראה שהקפדת רבותינו שיהיה דוקא זריעה, היה כוונתם להמבואר בשו"ע רא"ע טו' טו' "מקוה שיש בו ארבעים סאה ומעיינ כל שהוא, יכול לשאוב כל מה שירצה ליתן לתוכה והם כשרים" "כיון שע"י שפיכה נתערבו, אין ג' לוגין שאובין במקום אחד<sup>10</sup>" ולכן מוסכם על כל הפוסקים<sup>11</sup> שזה כשר. ואין צורך לדיני חיבורי מקוואות, שהרי המי גשמים והמים שאובים מעורבים יחד. וכלשון כ"ק אדמו"ר<sup>12</sup> "כי אז תהי'

9 ובספר מקוה מים ח"א ע' סד הביא בשם העמק שאלה סי' מח עוד מעלה שיש בזריעה שלפי הרשב"א בזריעה מותר לשפוך מים ישר למקוה בכלים המקבלים טומאה לאיך בהשקה אסור שההשקה יהיה על ידי דבר המקבל טומאה. שהויה על ידי טומאה לא מפריע בזריעה. אבל כבר העיר העמק שאלה שבמקום שאין ההשקה ע"י מקבל טומאה לא צריך להקפיד לעשות זריעה.

10 חידושי צ"צ על השם רסג ע"ב בשם הכסף משנה.

11 חוץ מהרשב"ם ב"ב סה. הובא גם בראב"ד בספר בעלי הנפש בשער המים [סי' א הלכה ה] ואדמו"ר הרשב"ב בד"ה והנה מבאר שהראב"ד חולק על הרשב"ם. במהדורת הראשונות הסכים הראב"ד להרשב"ם מבהדורה האמצעי הביא שני הדעות, ובמהדורה הכי אחרונה של הראב"ד הוא השמיט דעת הרשב"ם.

12 אגרות-קודש ח"ג ע' רכו.

נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה" ובוה מרוויחים שהמקוה כשר גם לפי השיטה שהביא הגידולי טהרה בשם היש מפרשים שהובא ברמב"ן, שאין השקה מועלת להכשיר שאובין, ורק אם נתערבו השאובין בתוך המי גשמים אז מותר לטבול בהם.

היינו שרבותינו רצו להחמיר להכשיר המקוה גם להשיטה שסבור שאין השקה מועיל להכשיר שאובים. ואולי לזה נתכוון כ"ק אדמו"ר<sup>13</sup> "הנה ה"י זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לדיעות".

הן נכון שהגידולי טהרה מסיים דבריו ש"כבר הסכימו כל הפוסקים דמהני השקה במים שאובים" ודלא כדעת היש מפרשים. אבל עדיין זה שיטת אחד מן הראשונים, וכבר הביא אדמו"ר הרשב"ב באחד מאגרותיו<sup>14</sup>, מה שכתב הגידולי טהרה [גבא סק"א] "ואם יש לפני' מקוה כשר של מי גשמים תוכל לכתחילה לטבול כו' אבל בתחילת עשיית המקוה יהדר מאוד אם אפשר במעיין כו' והתוקע עצמו לעשות מקוה של מי גשמים מכניס עצמו לספק איסור כרת בזה לפי שאי אפשר בשום ענין שבעולם שיהא כשר לכל הדיעות כו'" הרי שיש ענין לחשוש גם לדעת אחד מהראשונים למרות שכל הפוסקים חלקו עליו.

[ולהעיר שבדורינו<sup>15</sup> נדפס פסקי ותשובת הרי"ד שמביא שיטה זו בשם החבר ר"י "ולא מהני להו השקה לשאובים אם לא בזריעת כולו ברוחבו בבת אחת" ולמרות שהרי"ד חולק עליו הוא מסיים שלא היה סומך לעשות מקוה נגד שיטה זה.]

ולכן הלכה למעשה אנ"ש שמקפידים שהמקוה יהיה לפי חומרות כ"ק אדמו"ר הרשב"ב חייבים להקפיד שהמי גשמים יתערבו בהמי גשמים של הבור התחתון או שעל ריצפת המקוה העליונה. אמנם היות ובימינו רוב המקוואות לא בנויים באופן שהריצפה יכול לישאר תמיד מכוסה במי גשמים [שהרי זקוקים לנקות הריצפה ואז המים שעל הריצפה נהיו שאובים וצריכים להוציאם] וכן הם לא בנויים באופן שמי העיר יכנסו ישר לבור התחתון, לכן צריכים לחפש עצה אחרת לקיים חומרות רבותינו.

(13) אג"ק חי"ז ע' שיב.

(14) שו"ת תורת שלום סי' נד.

(15) בספר אור המאיר על מקוואות להר"מ פוזן ח"א ע'תה, וכן המהדיר בוקוולד של הספר בעלי נפש להראב"ד [סי' ג הע' לט\* ובע' רמא, מבארים דברי הראב"ד שהוא גם מסכים עם שיטה זו דאין השקה מועיל להכשיר שאובין. אבל מדברי אדמו"ר הרשב"ב והצ"צ שו"ת יו"ד קע"א מבואר שהראב"ד סבור שהשקה מטרה שאובין.

ולכן יש להשתמש בפילטר הכשר, שעל ידו אפשר למלאות גם המקוה העליונה עם מי גשמים, ומנקים המים על ידי הפילטר הכשר שאין בו שום כלי קיבול ולכן אינו גורם שהמים יהיו שאובים, והפילטר עומד בתוך המקוה שלכן אין שום זחילה בזה שהמים נכנסים ויוצאים מהפילטר. והיות וכל המים שבמקוה הוא מי גשמים שוב אין צורך בהשקה או זריעה. והמקוה כשר לכל הדעות. ועוד יותר שבזה המקוה יהיה כשר גם לשיטת הרשב"ם שפוסל מקוה שיש בו רוב גשמים. וכבר הבאנו מאדמו"ר הרשב"ב שיש ענין לצאת לכל הדעות גם כאלו שמוסכם בפוסקים שלא צריכים לחשוש להם.

אבל אלו המשתמשים בפילטר חיצוני לנקות מי המקוה, הרי בשעה שהפילטר עובד הרי המים שעובר בפילטר שאובים וכשמגיע בחזרה למקוה המקוה זוחל [בגלל שהמים יכולים לחזור למקוה רק בשעה שהפילטר עובר ומוציא מים אחרים מהמקוה] וכל הכשרת המקוה הוא על ידי זריעה בזוחלין, בשעה שהמים חוזרים למקוה, ואחרי שהפילטר הפסיק לעבוד יהיה גם השקה עם הבור התחתון, וכבר כתב כ"ק אדמו"ר שאחד ממעלות המקוה של אדמו"ר הרשב"ב הוא שהזריעה הוא במים שאינם זוחלים דוקא. וז"ל כ"ק אדמו"ר<sup>16</sup> כשבא לבאר ההבדל בין בור זריעה מן הצד לגבי זריעה בבור התחתון, שבבור מן הצד הרי זה [ "זריעה במים זוחלין – משא"כ ע"פ תיקון אדני"ע"<sup>17</sup>

לכן כדאי ונכון שאלו שיש להם פילטר חיצוני שיחליפו הפילטר וישתמשו רק בפילטר הכשר.



(16) אג"ק ח"ז ע' רעז

(17) ועיין בצ"צ סי' קעא קרוב לסופו, שסבור שאחרי שהמים נכנסים למקוה על ידי זריעה, אז יעשו השקה לדקה אחד. ולכאורה למה צריכים השקה הרי בשעה שהמים נזרעו במעיין הם מושקים במעיין, לכן תמוה למה צריכים לעשות עוד פעם השקה לדקה. אלא מכאן מוכח שהצ"צ סבור שאין השקה או זריעה בזוחלין, ולכן הזריעה לא טיהר המים, ולכן צריכים לעשות עוד פעם השקה.

ובהגהת אדמו"ר הרשב"ב על ספר גידולי טהרה [נדפסו בשו"ת תורת שלום ע' קנ] משמע שהוא סבור שאינו מטוהר בזוחלין. והארכנו בזה בגליון הקודם.

## קבורה רשע אצל צדיק

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה 'הוראה ומשפט' רחובות  
מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

שאלה:

בחור צעיר, בן למשפחה חרדית, אשר מסיבות שונות ומשונות סר מדרך הישר והתרחק מקיום תורה ומצוות ואף הפסיק לשמור שבת רחמנא ליצלן, ולאחר זמן מה נקלע לתאונת דרכים ונהרג לא עלינו, וכעת בני משפחתו מעוניינים לקבורו בחלקת 'שומרי שבת', האם אפשר להיענות לבקשתם? ומה הדין אם כבר קברוהו בחלקה זו?

תשובה:

א. מקור ההלכה וטעמה

בגמרא סנהדרין (מז, א) איתא: "אמר רב אחא בר חנינא מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק, שנאמר, ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע [וילך] ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו". כלומר, מחמת קדושתו של אלישע, מיד כשהניחו ליד קברו גופה של נביא-שקר, התעורר הרשע לחיים, כדי שלא יישאר קבור על יד אלישע הצדיק.

וכך נפסק להלכה בשלחן ערוך (יו"ד סי' שסב ס"ה): "אין קוברין רשע אצל צדיק".

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' מד) הוסיף ש"אפילו בכותל מפסיק אין קוברין". כלומר, גם אם מעמידים מחיצה בין הקברים אסור לקבור רשע אצל צדיק [ע"ע שו"ת ויאמר יצחק (וואליד) ח"א יו"ד סי' קג ד"ה עוד בה].

ובחכמת אדם (כלל קנח ס"ה) הוזהיר: "שלא כדין עושין החברה קדישא שקוברין עשיר שנותן מומן הרבה אף שלא היה אדם כשר אצל צדיק מפורסם".

החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' שמא ד"ה אך לקברו) הוסיף וביאר בחומרת איסור זה: "דאין קוברים רשע אצל צדיק, איסורא דאורייתא מהלכה למשה מסיני הוא כו',

ופשוט דהלכה למשה מסיני הולכים בספיקו להחמיר כמו בכל איסורא דאורייתא<sup>1</sup> [וראה שדי חמד מערכת ק אות לח, מערכת ה אות כד. וע"ע בחתם סופר שם, מפני מה השמיט הרמב"ם דין זה, וראה ג"כ אבן יעקב, ולדינברג, סי' כו].

הטעם הרוחני לכך שאין לקבור רשע ליד צדיק, מסביר בספר מעבר יבק (חלק שפת אמת פ"י): "כי כשהצדיקים נחים על משכבותם מגלים להם רזי עליונים ותחתונים, ואם נקבר אצלם אדם שאינו שווה במעלתם, ימעטו העליונים מלגלות להם סודות שבהם יהנו". והמהרי"ל (מנהגים, הלכות שמחות ס"י) הוסיף שהוא "כדי שלא ישמע גם כן הרשע". בספר חסידים (סי' תשה) הביא גם מעשה אודות צדיק שנקבר ליד רשע, והגיע הצדיק בחלום לאנשי עירו וקבל על מקום קבורתו, באמרו "הרעותם לי שקברתוני אצל בית הכסא שריחו רע וקשה לי העשן"<sup>2</sup> (וראה גם אגרא דפרקא, דינוב, ח"ב אות רסד).

בילקוט ראובני (פרשת ויחי ד"ה ריב"ל) הוסיף וביאר את פשר השפעת קירוב גופות הנקברים על נשמותיהם: "ואם תאמר, אם נקברים זה אצל זה מה מזיק להם, והלא אין הנשמות ביחד. אלא, לבסוף מניחים הנשמות אל העצמות. ומדברים תמיד עם המתים והנשמות חוזרים אל העצמות. וידוע למקובלים כי העצמות של אדם יש אדם דעת לשמוע".

הוכחה לכך שמדרגתו הרוחנית של אדם בהיותו חי על פני האדמה באה לידי ביטוי גם בשוכבו בקברו, מביא בילקוט ראובני (פרשת ויחי ד"ה ושכבתי הב') ממה שאמרו חז"ל "שאפילו בקבר שפתותיו שושנים אל תקרי שושנים אלא ששונים מפני שתורתם מגינה עליהם הדא הוא דכתיב בשכבך תשמור עליך". כלומר, הצדיק, גם לאחר פטירתו כשלומדים את תורותיו שפתותיו דובבות בקבר, מה שאין כן בסתם נפטר, ועל כן אין ראוי שיהיו קבורים בשכנות זה לזה. ראייה נוספת לכך הביא מהמסופר בגמרא (בבא מציעא פד, ב) שכאשר רצו לקבור את רבי אלעזר, בנו של רשב"י, במערת אביו, הקיף נחש את המערה ולא איפשר בתחילה לקברו שם, מפני שלא היה בדרגת אביו. עיי"ש.

האברבאנל (מלכים ב יג, כה) מבאר מדוע סמיכות גופו של הרשע לגופו של

1) ודלא כמו שהבין בשו"ת עצי היות (זילברברג, ח"א סי' כד), שההלכה למשה מסיני הוא דווקא בהרוגי בית דין ולא בסתם נפטרים, וכנראה שלא ראה דברי החתם סופר.

2) ולהעיר ממה שכתב ביד אפרים (ביליצר, קונטרס אחרון עמ' מג, ב): "ראשו של עשו שהוא מונח בין ברכי יעקב ודבר ידוע שעשו שונא ליעקב וגם הוי רשע אצל צדיק וצריך עיון קצת ואולי יש לחלק דאחים שאנו וקודם מתן תורה שאני".

הצדיק מונעת מהצדיק לקבל את הסודות המגיעים לו: "לפי שהיה גוף הנביא ועצמותיו משכן הקדושה והפרישות, לא היה ראוי שיתערבו עמהם עצמות אדם בלתי הגון שהיה שטוף בכל מידה מגונה, והגוף שבחיינו היה מעון לשכינה לא היה מהדין שילין במחיצה אחת עם הגוף הנגוף שהיה מקום הזימה והחטא, וכמו שנבדלה מחיצתו בעולם הנפשות, ככה היה ראוי שיבדל קבורת גופו מאותו איש".

ולהעיר מתפילת דוד המלך בתהילים (לב, ו) "על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא גו' אליו לא יגיעו". ובגמרא (ברכות ח, א) דרשו "לעת מצוא – זו קבורה". וביאר בזרע יעקב (גינצבורג, ברכות שם ד"ה בפשיטא) שדוד המלך ביקש "שיהיה לו קבורה מיוחדת בין מצדו ובין על גביו, שישכון בקברו במנוחה ושאנן, אליו לא יגיעו". היינו שלא יקברו על ידו מי שאינו ראוי.

סיכום: איסור קבורת רשע ליד צדיק הוא מדאורייתא בהלכה למשה מסיני, ולכן יש להחמיר בו במקום ספק. קבורת רשע ליד צדיק גורמת צער רוחני לצדיק.

## ב. בדיעבד כשקברו

בספר חסידים (סי' רכג) מובא מעשה: "רשע אחד היה קבור בין ההרוגים. בא בחלום לאדם חשוב חי שיוציאוהו מביניהם שקשה להם ביותר". מכאן משמע שבדיעבד שכבר קברו רשע אצל צדיק, הפתרון הוא לפנות את הרשע לקבר אחר.

אולם בגיליון מהרש"א על השלחן ערוך (יו"ד סי' שסב ס"ה) דייק מלשון המחבר "אין קוברין רשע אצל צדיק", אשר "הלשון מורה דרק לכתחילה הוא". כלומר, לכתחילה יש ליזהר מלקבור רשע ליד צדיק אך כשכבר עשו זאת אין להוציאו (ע"ע שו"ת קול מבשר, ראט, ח"א סי' א אות א).

יתירה מזו, בספר חסידים גופא (סי' תשה) מצאנו מקרה נוסף: "מעשה בתלמיד חכם צדיק שקברוהו אצל מי שאינו הגון, בא הצדיק לכל בני העיר בחלום הרעותם לי שקברתוני אצל בית הכסא שריחו רע וקשה לי העשן", ומסיים: "ישמו אבנים בין קבר הצדיק לקבר הרשע כמחיצה, ומשם והלאה לא בא להם בחלום". מדברי ספר חסידים כאן עולה שבדיעבד די בהקמת מחיצה בין הקברים ואין צורך לפנות את הרשע מקברו.

במקור חסד (סי' רכג) ביאר את החילוק בין המקרים, על פי דיוק בלשון הספר חסידים הנ"ל, וז"ל: "דהכא איירי בהרוגים על קדוש ה' כו', והנה נקבר בין ההרוגים האלו רשע אחד, ולפי שהרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתם לכן הוציאוהו כו'. אבל בהולכים בדרך כל הארץ, עם שאין לקבור אדם שאינו הגון אצל צדיק, אבל בדיעבד די במחיצה באמצע". כלומר, במקרה הראשון מיירי ברשע שנקבר עם נפטרים

שנהרגו על קידוש ה', ומפני מעלתם הגדולה היו מוכרחים להוציאו; אך כאשר נקבר רשע אצל צדיק סתם, בדיעבד אפשר להסתפק בהקמת מחיצה בין הקברים.

וכך פסק גם החתם סופר (שם) למעשה, אשר בדיעבד שקברו רשע ליד צדיק, אין להוציא את הנפטר מקברו. והוסיף ביאור בזה, וז"ל: "אחר שכבר נקבר לא נראה לי לחטוטי שכבי מספיקא. חדא דמבואר התם בסנהדרין [מז, ב] דמכי חזו צערא דקברא אתכפר ליה, ואם כן נהי דלכתחילה אין קוברין מכל מקום מכיון דאקבר הוה ליה כפרה כו'. ועוד, נהי דקבורתו לא כפרה עליו מכל מקום אפשר שכבר נתכפר על ידי דינים שלאחר המיתה בידי שמים".

כלומר, מפני ב' טעמים אין להוציא את הרשע מקברו לאחר שנקבר ליד הצדיק; הא', יש סברא לומר שצער הקבורה מכפר על כל נפטר (ולא רק על הרוגי בית דין, עיי"ש). ב', גם אם צער הקבורה לא כיפר לו, יתכן שבמשך הזמן ששהה בקברו התמרקה נשמתו בדינים ויסורים ושוב אין הכרח להוציאו (וראה גם שו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' קמו; שו"ת חמדת צבי, וולנר, ח"ב סי' כה אות כג; שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' רלה עמ' תצה).

סברא דומה מצאנו בשו"ת חשב סופר (על ש"ס, יו"ד סי' טז), שהמומרים לתיאבון (שהם רוב ככל המומרים היום) יש להניח שמסתמא קודם מיתתם עשו תשובה, ועל כן יש להקל בדיעבד, וזה לשונו: "אחרי שכבר נעשה מעשה לא מהדרינן עובדא משום האי טעמא, כי קרוב הדבר לומר שסמוך למיתתם בראותם כי מטה ידם והם עתידים לעמוד ולתת דין על מעשיהם התחרטו על מעשיהם ושבנו לאביהם שבשמים, והדברים קל וחומר, דאם במומר אמרינן כן, כל שכן בסתם פורקי עול שלא מתוך מינות ואפיקורסות באה להם זאת אלא מתוך התגברות התאוה ועבדא בהפקירא ניחא, כמעט ודאי הוא הדבר שסמוך למיתתם שנתבטלו מהם תאוותיהם ויודעים הם כי עומדים הם לשוב לבית מועד לכל חי התחרטו על מעלליהם ושבנו אל אלקי אבותיהם".

ומכל מקום, מפני הספק אם אכן עשה הרשע תשובה קודם מיתתו, והאם אכן התמרקה נשמתו אחר מיתתו, אף שאין מפנים אותו מקברו, על כל פנים יש להקים מחיצה בין הקברים. כך הורה החתם סופר למעשה במקרה דומה (שו"ת אה"ע סי' קלג ד"ה ודוחק לומר): "ואם היה אפשר עדיין לעשות מחיצה מפסקת בין הקברים מתחתית הקבר עד למעלה, ובאופן שלא להניע המתים חס ושלום ושלא לנוולם כלל, היה טוב".

מלשון החתם סופר "מחיצה מפסקת בין הקברים מתחתית הקבר עד למעלה",

ובתוספת אזהרה "שלא להניע המתים חס ושלום ושלא לנוולם כלל", משמע שלדעתו המחיצה צריכה להיות עמוקה ומפסקת בין הקברים גם מתחת לפני הקרקע.

וכן מצאנו בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' מא) שביאר בדברי ספר חסידים הנ"ל שכוונתו למחיצה עמוקה שיורדת וחוצצת על ידי אבנים בין הקברים גם תחת פני הקרקע, וזה לשונו: "מ"ירי בע"כ שחפרו ושמו אבנים בין קבר הצדיק לקבר שאינו הגון, היינו מבפנים בין הקברים שמו אבנים למחיצה גם כן, וכדרך מחיצות אבנים שבונים ביסוד פנימה ובפנים הוי מפסיק גם כן. וגם היכא דלא אפשרי שכבר נעשה מעשה וקברוהו שם בטעות כו', אבל במחיצה שלמעלה בלבד לא מהני דהא מבפנים מקום מנוחת המתים המה סמוכים בלי פירוד וקשה העשן כריח בית הכסא, וגם להטעם שאינו יכול לשמוע דברי תורה מן השמים ההבלי דגרמי מפני עצמות הרשע הסמוכים אצלו".

אמנם, בשו"ת אפרקסתא דעניא (שם ד"ה והנה אם) הביא את דברי המנחת אלעזר הללו והקשה עליו: "לא אדע את ההכרח לזה, לבד מה שאין בספר חסידים שום משמעות לזה, וכל כי האי הוה ליה לפרושי קצת כו', ולכאורה מלשון הספר חסידים שכתב 'ושמו אבנים כו' כמחיצה', משמע דגם מחיצה גמורה ברוחב ד' וגובה יו"ד לא בעינן, מדלא כתב בקיצור ועשו מחיצת אבנים אלא כתב 'ושמו' דמשמע שימה בעלמא כו', וגם כתב כמחיצה בכף הדמיון כו' משמע רק כעין מחיצה ולא מחיצה ממש ודי בזה". כלומר, לדבריו מפשט לשון הספר חסידים משמע שאפשר להסתפק במחיצה כלשהי, ודלא כהבנת המנחת אלעזר.

ומסתבר שעל כגון דא ניתנים להיאמר דברי הבית מאיר (או"ח סי' תמג אות ב ד"ה ואולם. וכפל דבריו בתשובתו לבעל חכמת אדם, נד' בספר בינת אדם שער הקבוע סי' ז) "טוב ללמוד מסתימתן של ראשונים יותר מפירושן של האחרונים". ועל כן אפשר להסתפק במחיצה מעל פני הקרקע כסתימת פשט דברי ספר חסידים, למרות דברי החתם סופר המפורשים.

ואכן מדברי רוב ככל הפוסקים האחרונים עולה שלאחר מעשה די בבניית מחיצה בין הקברים מעל פני הקרקע – ראה שו"ת אמרי יושר (אריק, ח"ב סי' ג), שו"ת מנחת יצחק (ח"ו, סי' קלו) ועוד.

בשיעור גובה המחיצה כתב המנחת יצחק (שם): "הסכמנו להקיף למעלה את הקבר של הצדיק במחיצה של אבנים יותר מעשרה טפחים גובה". ועיין עוד שו"ת משנה הלכות (ח"ט, סי' רכ), שו"ת קנה בשם (ח"ג, יו"ד סי' צו), שו"ת שבט הלוי (ח"ו, סי' קפ), קובץ תל תלפיות (מכון הוראה ומשפט, גיליון נו ע' לד).

לעניין הקמת מחיצה על ידי 'צורת הפתח' בלבד, כתב בחשוקי חמד (שבת, עמ' סה) על פי דברי המהר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורא תליתאי ח"ב סי' רנג) שדן אם יש חיוב במקום איבה להקים מחיצה בין קברות ישראל לקברי עכו"ם שנפלה (עי' בגוף תשובת המהרש"ק), ומכך שהמהרש"ק לא הציע להקים מחיצה על ידי 'צורת הפתח', הסיק החשוקי חמד "משמע דלא מהני, כי כאן צריך מחיצה של ממש".

סיכום: בדיעבד כשקברו רשע בסמיכות לקבר של צדיק, יש להקים מחיצה בין הקברות, ודי במחיצה על פני הקרקע. מחיצה על ידי 'צורת הפתח' אינה נקראת מחיצה לענין זה.

### ג. הנהגת 'בדיעבד' לכתחילה מפני כבוד החיים

והנה מצאנו בהלכה כמה וכמה פעמים ש'שעת הדחק' דינה כ'דיעבד' גם לכתחילה. ובלשון רבינו הזקן בשולחנו (בדינים שונים): "כל השיעורים שביארנו כו' אינן אלא לכתחלה אבל בדיעבד כו' או בשעת הדחק כו' העמידו דבריהם על דין תורה כו' ויכול לברך עליהם" (סי' יא סל"ב); "בדיעבד כו' יצא, ואף לכתחלה יכול לעשות כן בשעת הדחק" (סי' פט ס"א); "בדיעבד כו' יצא כו' וכן אם הוא שעת הדחק כו' הרי זה כדיעבד ויבדוק לכתחלה בנרות אחרות" (סי' תלג ס"ח); "שבדיעבד מעמידין על עיקר הדין וכן אם הוא שעת הדחק כו' הרי זה כדיעבד" (סי' תנא סנ"ג).

וראה שו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קי) שהוכיח כן מכמה מקומות, ואף הוסיף אשר "שעת הדחק עדיף מדיעבד" [ראה גם משמעות בית יוסף או"ח סי' נח. שדי חמד מערכת גט סי' כט אות ו. מערכת ד כלל סא, מערכת כ כלל קט. פאת השדה מערכת ד כלל ל. שו"ת רב"ז ח"ב סי' ז. שו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' פח].

על פי זה, לכאורה היה מקום לומר שבמצב בו קבורת הנפטר בחלקה של אינם שומרי שבת תגרום בושה גדולה לבני משפחתו, באשר הם כולם יראים ושלמים, יש לראות זאת כשעת הדחק, ואזי כשם שנתבאר לעיל שבדיעבד אין מפנים את מי שנקבר במקום שאינו ראוי לו, כך בשעת דוחק כזו רשאים לעשות כן אף לכתחילה ולקברו בחלקת שומרי שבת, אף שבחיייו לא שמר שבת.

אמנם, כאמור לעיל, נתבאר בפוסקים שגם בדיעבד שכבר נקבר רשע אצל צדיק, יש על כל פנים לבנות מחיצה בין הקברים, והרי בנידון דידן אם יעשו כן לכתחילה קודם הקבורה בוודאי שזה עצמו יגרום למשפחה בושה גדולה, שהרי ברוב בתי הקברות לא מקובל כלל לבנות מחיצה בין הקברים, נמצא שאין בכך פיתרון לענין

בושת המשפחה.

זאת ועוד, מצאנו בפוסקים שקבורת רשע בסמיכות לצדיק אינה כדאית אף לרשע עצמו, ומכמה טעמים:

א. בים של שלמה (יבמות פ"ג סוף סי' טז) כתב אודות "מה שנוהגין העשירים לקנות מקום חשוב לקברו כדי להיות שוכבים אצל צדיק, לפי הסברא יוצא שכרם בהפסדם כי אולי אינם ראויים לכך ויענשו מזה". כלומר, קבורת הרשע ליד הצדיק עלולה לעורר עליו קטרוג ועונש. על דרך זה כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קעא ד"ה מ"מ ברשע דף קמב, ד) שכאשר קוברים רשע ליד צדיק הדבר גורם שיחמירו בדינו: "דבהיותו קבור אצל צדיק עונשו יותר גדול, כו' דדנין אותו לפי ערך הצדיק". [וראה גם שו"ת עצי הזית (זילברברג, ח"א סי' כד) ושו"ת פרי השדה (דייטש, ח"ג סי' כט אות ג ד"ה ועוד י"ל) שביארו שטעם ההרחקה הוא מפני ביזיון הרשע ולא מפני צער הצדיק].

ב. יש מהאחרונים שכתבו (שורת הדין ח"י עמ' שעח), שבמקומות שאנשים רוכשים בכסף את חלקת קבורתם, יש להימנע מקבורת רשע ליד צדיק גם מצד דיני ממונות, שהרי "ברור שמי שקנה קבר בחלקת שומרי שבת הרי קנה מקום זה על תנאי שיקברו שומרי שבת בסביבתו, ושוב הוי גם תנאי שבממון, וגם בעצם הקניה שעל מנת כן נקנה מקום הקבר במקום זה, על מנת שיקברו בו ובסביבותיו שומרי שבת ואין היתר לקבור בחלקת שומרי שבת מי שאינו שומר שבת כו' שעל מנת כן נקנו חלקות אלו".

סיכום: אין להתיר לכתחילה קבורת נפטר שהיה מחלל שבת בחלקת שומרי שבת, גם כאשר קבורתו אצל מחללי שבת תגרום בושה לבני משפחתו, הן משום חשש צער ונזק לנפטר עצמו שלא היה שומר שבת, והן משום צער הנקברים שומרי השבת.

ד. העולה מכל הנ"ל:

לכתחילה אין קוברים מי שלא שמר שבת בחלקת שומרי שבת, גם אם קבורתו בחלקה של אינם שומרי שבת תגרום בושה לבני משפחתו שהינם שומרי מצוות, משום שקבורתו בחלקת שומרי שבת גורמת צער לנשמות אלו שקבורים שם וגם עלולה להזיק לו. בדיעבד, שכבר קברוהו בחלקת שומרי שבת, אין צריך לפנות את קברו למקום אחר, אך יש לבנות מחיצה שתבדיל בין קברו לקברים שמסביבו, ודי במחיצה מעל פני הקרקע ואין צריך שהמחיצה תחצוץ בין הקברים גם מתחת לפני הקרקע.

## אחיזת חפצים בתפלת שמונה עשרה

### לפי שיטת רבינו הזקן

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ ושואל ומשיב במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגו

א. פסק רבינו הזקן בשולחן ערוך סימן צו, סעיף א: כשהוא מתפלל לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ולא מעות ולא ככר מפני שלבו עליהם שלא יפול ויטרד ותתבטל כוונתו אבל שאר דברים שאם יפלו לא יפסדו ולא יזיקו לו מותר לאחוז מן הדין אלא שמצוה מן המובחר שלא לאחוז כלום אלא יהיו ידיו כפותין כעומד לפני המלך כמ"ש סי' צ"ה סעיף ד'.

ולולב בזמנו מותר לאחוז אע"פ שאם יפול אפשר שיפסל מכל מקום כיון שהאחיזה היא מצוה אינו נטרד בשבילו.

ובסעיף ב, הוסיף: מותר לאחוז סידור בידו בשעה שמתפלל שכיון שאחוזו לצורך התפלה אינו נטרד בשבילו.

והנה יש לעיין בהא דכתב רבינו הזקן 'שמצוה מן המובחר שלא לאחוז כלום אלא יהיו ידיו כפותין כעומד לפני המלך'. האם נאמר שגם אין לאחוז לולב בזמנו וסידור לצורך התפלה, או ש'לולב בזמנו' ו'סידור לצורך התפלה' גוברים על דין זה ד'מצוה מן המובחר'.

בהשקפה ראשונה הרי שיש לדייק מלשונו של רבינו הזקן, 'שלא לאחוז כלום' היינו גם לולב בזמנו וגם סדור לצורך התפלה, אלא שלפי זה יש לעיין מדוע לא כתב רבינו הזקן דין ד'מצוה המובחר' אחרי דין דלולב ודסדור.

אלא נראה לפענ"ד דמדקדוק סדר הדברים כפי שהביאם רבינו הזקן נמצא, דדין 'לולב בזמנו' ודין 'סדור לצורך התפלה' גוברים על דין ד'מצוה מן המובחר' ולא אמרינן בדברים אלו 'מצוה מן המובחר' שלא לאוחזן בשעת התפלה. ועפ"ז יהיה לנו נפק"מ לדינא בנוגע לטלפון נייד (כדלקמן). כדי לבאר זה יש להקדים ביאור בסוגיא זו.

#### שיטת רש"י

ב. איתא במסכת ברכות (לגב), ת"ר לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל (שאינן דעתו מיושבת עליו בתפלה שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו –

רש"י).

והוסיף שמואל: סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן (לענין תפלה שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו והקערה תשפך והמעות יאבדו והככר יטנף – רש"י).

והוסיפו במסכת סוכה (מא,ב) בסוגיא דכמה מצות חביבות עליהן: א"ל מר בר אמרימר לרב אשי אבא צלויי קא מצלי ביה (כשהיה מתפלל היה לולבו בידו מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו – רש"י).

והקשתה הגמ': מיתיבי לא יאחזו אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל (מפני שטרוד הוא במחשבתו שלא יפלו מיידו ויתבזו ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו – רש"י) ... ואמר שמואל סכין (מתיירא שמא יפול ויתקע לו ברגלו – רש"י), וקערה (מליאה – רש"י), ככר (שאם יפול יהא נמאס – רש"י), ומעות (שלא יתפזרו – רש"י), הרי אלו כיוצא בהן.

מתרצת הגמ': התם לאו מצוה נינהו (לאוחזן והויין עליו למשא לפיכך טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמיירתם – רש"י), וטריד בהו. הכא (נטילתה ולקחתה מצוה היא ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד – רש"י) מצוה נינהו, ולא טריד בהו.

ומסיימת הגמ': תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה (צריך להניח הלולב, לפי שגולל ספר תורה ופותחו – רש"י) ונושא את כפיו - מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים - לולבו בידו, נכנס לבית המדרש (טריד בשמעתא, ויפול מיידו – רש"י) - משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו, מאי קא משמע לן? להודיעך כמה היו זריזין במצות<sup>1</sup>.

הרי שעל דברי הגמ', דלא יאחזו אדם תפילין בידו, וספר תורה בחיקו ויתפלל,

(1) ראה ב'לקוטי שיחות' – חלק יט; עמוד 353, בשולי הגליון שכתב הרבי: וגם "אנשי ירושלים" שולובם בידם כו' (סוכה מא,ב) ובפרש"י שם "נטילתה ולקחתה מצוה היא" (ועד"ז בטוש"ע (ואדה"ז) או"ח ר"ס צו ר"ס תרנב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה –) הרי"ז רק "מצוה מן המובחר", "משנטל עברה כבר עיקר מצוה" (תוד"ה עובר בסופה – סוכה לט,א).

נמצא שיש כאן חידוש נפלא בדברי רבינו הו"ק, שאע"פ שנטילת הלולב עכשיו באמצע תפלת שמו"ע אינה מצוה מן הדין אלא רק מצוה מן המובחר מ"מ מותר לאוחזה בשעת התפלה.

וכן סכין, וקערה, ככר, ומעות, הרי אלו כיוצא בהן, כתב רש"י: התם לאו מצוה נינהו לאוחזן, והויין עליו למשא, לפיכך טרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמידתם, וטריד בהו. הכא, נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו, אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד.

נמצא לפי רש"י שלשה דרגות יש בדבר:

א. שאסור לאחוז בשעת התפלה דברים שאינם מצוה, והוא טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמידתם – ולכאורה דברים אלו הם משום (כמו שפירש רש"י לעיל מינה), שדברים אלו יכולים להתבזות, להזיקו, להימאס עליו או להתפזר.

ב. יוצא מן הכלל הוא לולב שאע"פ שלולב יכול ליפסל באם יפול מידו, מ"מ, מתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד.

ג. דברים שאין בהם משום מצוה אבל יכולים ליפול מידו ולא יקרה שום דבר בין דברים עצמם (הפסד) או לגופו שלו (היזק), הרי שמוותר לאוחזם.

#### שיטת רבינו יונה

ג. והנה ברבינו יונה במסכת ברכות (יד, ב (מדפי הרי"ף) ד"ה סכין), אחר שהביא מדברי רש"י כתב: ואית דמפרשי דמאי דנקט סכין וקערה וככר ומעות לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפלה אלא לולב בלבד שהתירו משום חבובי מצוה לא ימעט בזה כונת התפלה. ולפי זה הפירוש צריך ליוהר שלא יקח אדם שום דבר בידו בשעה שיתפלל. מפי מורי הרב נר"ו.

נמצא לפי רבינו יונה שני דרגות יש בדבר:

א. שאסור לאחוז בשעת התפלה כל דבר בין שהוא טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמידתם – משום, שדברים אלו יכולים להתבזות, להזיקו, להימאס עליו או להתפזר. בין שאין הוא טרוד במשאם.

ב. יוצא מן הכלל הוא לולב שהתירו משום חבובי מצוה.

ויש לחקור מה היא סברת מחלוקתם.

ביאור המחלוקת ע"פ יסוד ה'ערוך לנר'

ד. והנה ב'ערוך לנר' (סוכה מא, ב) ד"ה שם ברש"י, ביאר: ... לענ"ד י"ל דכוונת

רש"י היא דודאי משום משא לחוד לא מקרי טרדה שמבטל כוונת תפלתו, דדוקא גבי ס"ת ותפילין שחש הרבה בכבודו, בזה טריד שלא יפלו, אבל בסכין וקערה אינו כ"כ טרוד שתבטל כוונתו מפני חשש נפילה, אבל מה שמטרידו הוא שרע בעיניו שצריך לישא אותם ולשמרם וקץ בזה, אבל לולב שיש מצוה בנטילתו לא קץ בו ואינו חושב לטורח מה שנשאו, ולכן לא מהרהר בזה ולא תבטל כוונת תפלתו<sup>(2)</sup>.

מדבריו אלו של ה'ערוך לנר' למדנו שבדברים שאינם מצוה ישנם שני סוגי טרדה המבטלים הכוונה בתפילה; א. משא לחוד. ב. טרדה דנפילה משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור.

במשא לחוד, הרי שאע"ג שישנו לביטול הכוונה שהרי יש חשש נפילה מ"מ 'לא מקרי טרדה', ולכאורה י"ל שזה משום שלא איכפת ליה כ"כ באם הם נופלים שהרי אין בהם משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור. אבל טרדה דנפילה שיש בה משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור הוא הנקרא טרדה ומהרהר בזה ומבטל כוונת תפלתו.

אמנם כשמדובר בחיבובי דמצוה הרי אינו חושב ואין מהרהר בזה שמא יפול, דאדרבה משום חיבובי דמצוה הרי הוא אוחזו בדרך ממילא באופן שלא שייך שיפול, ובמילא אינו מהרהר בהם, ואשר לכן לא תבטל כוונת תפלתו.

ואם כנים הדברים, י"ל דבהא נחלקו רש"י ורבינו יונה; דרש"י ס"ל דבדברים שאין בהם מצוה הרי שרק דברים שיש בהם טרדה דנפילה שיש בהם משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור הם הנקראים טרדה ומהרהר בהם ומתבטלת כוונת תפלתו, משא"כ שאר דברים שאינם משום מצוה ואין בהם משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור, אלא רק טרדת משא, 'לא מקרי טרדה'. משא"כ רבינו יונה ס"ל שכל דבר אפילו דברים שהם משום משא לחוד היכולים ליפול, נקראים טרדה ואסור לאוחזן בשעת התפלה.

וכן מדויק בספר היראה לרבינו יונה דף קסו (ד"ה ולא ירוק) שכתב: ולא יאחזו מאומה בידו – כי יירא פן יפול מידו ולא יתכוין. ונראה דהן הן הדברים דאפילו באם

(2) והנה על ה'ערוך לנר' יש להקשות, מדוע כתב: בסכין וקערה אינו כ"כ טרוד שתבטל כוונתו מפני חשש נפילה אבל מה שמטרידו הוא שרע בעיניו שצריך לישא אותם ולשמרם וקץ בזה. הרי רש"י ברוך מללו שדברים אלו מזיקים לו ולכן רע בעיניו (ולא רק שמטרידו, שרע בעיניו שצריך לישא אותם).

ואולי י"ל קצת באופן אחר מדברי ה'ערוך לנר' (או שאולי זוהי כוונת ה'ערוך לנר'), והוא שבסכין וקערה הרי הוא טרוד שתבטל כוונתו מפני חשש נפילה (וכדלעיל), כיון שהם יזוקו או יזיקו לו וצריך לשמרם, והיינו שלפי רש"י אסור לאחזו דברים המבטלים הכוונה משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור דוקא, ובוה דומים דברים אלו לס"ת ותפילין, דבכל אחד מהם יש טעם מספיק לביטול כוונת תפלתו.

רק יפלו הרי שכבר לא יתכוין, ולכן לא יאחז מאומה בידו.

### ביאור בדברי הב"ח

ה. והנה בב"ח על הטור אורח חיים סימן צו, סעיף א (ד"ה ולא יאחז), כתב: בפרק מי שמתו (דף כ"ג ב) ובפרק לולב הגזול (סוף דף מ"א) ופירש רש"י שבכל אלו טרוד הוא במחשבתו שלא יפלו מידו ואין דעתו מיושבת עליו בתפילתו ע"כ. משמע דוקא הני דאיכא בזיון כתבי הקודש בנפילתן אי נמי היזק בגופו או הפסד ממון הילכך אסור לתפסן בידו אבל דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר לתפסן בידו וקשה דמסיפא משמע איפכא דוקא לולב דאיכא מצוה הוא דשרי אבל כל שאר דברים דלית בהו מצוה אסור אפילו ליכא הפסד. ויש לומר דשאר דברים דליכא בהו הפסד פשיטא דשרי ולולב איצטריכא ליה דסלקא דעתך אמינא דבלולב נמי טריד דילמא יפול מידו ויפסל קמ"ל דאף על פי כן שרי דכיון דמצוה הוא לא טריד כן נראה מפירוש רש"י.

אבל ה"ר יונה כתב דיש מפרשים דשום דבר אין לו לתפוס בידו והני דנקט לאו דוקא אלא לאורחא דמילתא בעלמא נקטינהו ולא נהרא.

ומסיים הב"ח: ועוד נראה לי דשלשה חילוקים בדבר כל הני דאיכא טירדא בזיון כתבי הקודש אי נמי היזק בגופו או הפסד ממון אסור לתפסן בידו ואם תפסן צריך לחזור ולהתפלל ולולב דמצוה הוא ולא טריד מותר לכתחלה ושאר דברים דליכא מצוה ולא טריד לכתחלה לא יאחזנו בידו ובדיעבד יצא ואין צריך לחזור ולהתפלל והכי נקטינן.

והנה יש להקשות (על הב"ח), שאר דברים דליכא מצוה ולא טריד, מדוע לכתחילה לא יאחזנו בידו ובדיעבד יצא. הרי ממ"נ אי כל משא היכולה ליפול אסרו חכמים א"כ גם דברים אלו אסורים, ואי רק דברים שיש בהם משום בזיון, היזק או הפסד אסרו חכמים הרי ששאר דברים מותרים אפילו לכתחילה.

(על הא דכתב הב"ח על דברים דאיכא טירדא משום בזיון, היזק או הפסד כבר הקשה עליו הט"ז).

דהנה על הא דכתב בשולחן ערוך הלכות תפלה סימן צו, סעיף א: כשהוא מתפלל, לא יאחז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככו, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו. כתב הט"ז (בס"ק א): לא יאחז בידו תפילין - נראה פשוט דאין זה אלא לכתחלה אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל ואפי' לדין התלמוד שכ' הטור בס"י ק"א שצריך לחזור בשביל חסרון כוונה באבות מ"מ כאן אף על פי שאחז ספר בידו אינו מן הנמנע שיוכל להתכוין. ואם

ברור לו שנתכוין ודאי יצא ואם לא נתכוין לא יצא אלא דחכמים אסרו לכתחלה לאחוז בידו ספר דקרוב שיבא לידי ביטול כוונה ויעשה ברכה לבטלה וזה פשוט לע"ד.

ההוסיף הט"ז: אלא שראיתי למו"ח ז"ל שכ' דאי עבר ותפס ס"ת או תפילין בידו צריך לחזור ולהתפלל וזה תמוה מאוד.

ובאמת י"ל דרבינו הזקן ס"ל כהט"ז דאין צריך לחזור ולהתפלל אא"כ ברור לו שלא נתכוין שאז לא יצא, ולכן לא כתב רבינו הזקן שצריך לחזור, שהרי הוא דבר התלוי במה שכתב רבינו הזקן (לקמן) בסימן קא, סעיף א: המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכלן לפחות יכוין באבות ולעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין לבו באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל לכוין באבות לפחות ואם לא כיון באבות אף על פי שכיון בכל השאר צריך לחזור ולהתפלל. ועכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין א"כ למה יחזור.)

והנה בדברי הב"ח שכתב דישנם שלשה חילוקים, י"ל שהוא חשש לשיטת רבינו יונה ולכן הגם שפסק כדברי רש"י (שהרי כתב על דברי רבינו יונה: ולא נהירא), מ"מ חשש הב"ח לשיטתו עכ"פ לכתחילה, שבשאר דברים שאין בהם משום מצוה ואין בהם טרדא כשיפלו, שלא לאוחזן.

### שיטת רש"י ע"פ 'רבינו הזקן'

1. אמנם זה ברור שרש"י סובר, שלכתחילה מן הדין (דכוונת התפלה) מותר לאחוז שאר הדברים שאינם מצוה וגם אין מטרידים אותו. אלא שמ"מ ע"פ יסוד הך דברים דהב"ח י"ל שאין רש"י חולק בדבר, ובאמת לכתחילה לא יאחוז שאר דברים שאינם מצוה, אלא שהוא מטעם אחר ולא מטעמיה דהב"ח.

ולולי דמיסתפינא לחדש דין בשיטת רש"י, הייתי אומר (מיוסד על דברי רבינו הזקן, כדלקמן), שיש כאן עוד ענין, והוא ששאר דברים לכתחילה לא יאחזן משום שהוא עומד לפני ממ"ה הקב"ה, והרי לפני מלך בו"ד אין עומדים כן כ"ש לפני ממ"ה הקב"ה, ולכן דברים המביאים ודאי לביטול הכוונה הרי שאסור לאוחזן אפילו בדיעבד כיון שהם מבטלים הכוונה, אבל שאר דברים שאין בהם מצוה אע"פ שאינם נקראים טרדה וא"כ אינם מבטלים הכוונה, מ"מ גם רש"י יודה שאין לעמוד כן לכתחילה לפני ממ"ה הקב"ה.

ואם כנים הדברים הרי שמצאנו מקור לדברי רבינו הזקן (הנוזכרים בתחלת דברינו) דרבינו הזקן נחית לשיטת רש"י ולשיטת הב"ח (ולא מטעמיה), דשלשה חילוקים יש; א. דברים האסורים לאוחזן בשעת התפלה כיון שהם מטרידים כוונת

תפלתו משום בזיון, היזק, מיאוס או פיזור. ב. שאר דברים שאין בהם משום מצוה ומן הדין (דכוונת התפלה) מותרים לאוחזן שהרי לא מקרי 'טרדה', מ"מ משום שעומד לפני מ"מ הקב"ה אין ראוי לאוחזן. ג. דברים הבאים מחמת מצוה, הרי כיון דהם מצוה, בדרך ממילא אוחזן באופן שאינם מטרידים כוונתו, ואדרבה מותר לאוחזן, ולא אמרינן כיון שעומד לפני מ"מ הקב"ה אין ראוי לאוחזן.

וזהו שסדר רבינו הזקן בשולחנו את הדין באופן זה, דקודם כתב: כשהוא מתפלל לא יאחזו בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ולא מעות ולא ככר מפני שלבו עליהם שלא יפול ויטרד ותתבטל כוונתו. ואח"כ הוסיף (עדיין בגדר זה בדברים שאינם מצוה): אבל שאר דברים שאם יפלו לא יפסדו ולא יזיקו לו מותר לאחזו מן הדין אלא שמצוה מן המובחר שלא לאחזו כלום אלא יהיו ידיו כפותין כעומד לפני המלך כמ"ש סי' צ"ה סעיף ד'<sup>(3)</sup>.

ולבסוף כתב בנוגע לדברים שהם מצוה (ואפילו רק הידור מצוה) (ראה לעיל בהערה 1): ולולב בזמנו מותר<sup>(4)</sup> לאחזו אע"פ שאם יפול אפשר שיפסל מכל מקום כיון שהאחיזה היא מצוה אינו נטרד בשבילו.

### אין לאחזו; לכתחילה או מצוה מן המובחר

ז. ע"פ הנ"ל יומתק לשונו הזהב של רבינו הזקן שכתב: 'מצוה מן המובחר (שלא לאחזו כלום)' ולא כתב כשיטת הב"ח שלכתחילה לא יאחזו אבל בדיעבד יצא, שהרי הבאנו לעיל תמיהת הט"ז על הב"ח, וכתבנו שרבינו הזקן פסק כהט"ז, כמו שכתב בסימן קא, סעיף א: המתפלל צריך שיכוין ... לפחות יכוין באבות ... ואם לא כיון באבות אף על פי שכיון בכל השאר צריך לחזור ולהתפלל.

וא"כ דין זה שלא יאחזו בידו דברים המטרידים משום בזיון, היזק, הפסד או מיאוס הרי זה רק לכתחילה שהרי באם לפועל כיון בתפלתו, אינו צריך לחזור ולהתפלל, וא"כ בדברים שאינם מצוה ואינם מטרידים אותו אפילו לכתחילה מותר לאוחזן שהרי לא שייך טרדת הכוונה, אלא רק משום עומד לפני המלך י"ל ש'מצוה מן

(3) ושם כתב: צריך לעמוד בתפלה כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד ואל יניח ידיו על חלציו מפני שהוא דרך יוהרא. וטוב שיניחן על לבו כפותין הימנית על השמאלית במקום שנוהגין לעמוד כן לפני המלך כשמדברים עמו ושואלין מאתו צרכיהם. והכל כמנהג המקום. ונוהגים קצת מטעם הידוע להם לכוף האגודל בתוך פיסת היד. ויש נוהגין מטעם הידוע להם להניח זרועותיהם על לבם ימנית על שמאלית שיהיה פרק אמצעי משתי זרועות נגד פני המתפלל.

(4) וע"פ המובא לעיל בהערה 1, נמצא שחידוש זה, הוא חידוש עצום שאע"פ שאחיות הלולב באמצע התפילה היא רק 'מצוה מן המובחר', מ"מ הר"ז גובר על 'מצוה מן המובחר' דעומד לפני המלך.

המובחר' שלא לאוחזן, שהרי לא מצינו בשום מקום שצריך לחזור ולהתפלל באם לא עמד כדבעי לפני המלך, אבל אין לומר גם כאן 'לכתחילה' לא יאחזן שהרי אין האחיזה מטרת הכוונה ששייך לומר שיש חשש שמא יצטרך לחזור ולהתפלל (וזהו שכתבנו לעיל שרבינו הזקן נחית לשיטת הב"ח אלא שלא מטעמיה).

### אחיזת הסידור בתפלת שמונה עשרה

ח. מיוסד על ביאור זה, יובן גם מדוע מותר לאחזן סידור באמצע התפלה, ובהקדים:

דהנה כתב בתרומת הדשן סימן יז: שאלה הא דאיתא פ' מי שמתו ת"ר לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ופירש"י משום דלבו דואג שמא יפלו מידו ולא יכוין ויש להסתפק אם צריך לזוהר נמי שלא יאחז מחזור או תפילה בידו להתפלל בהן כמו בר"ה וביו"כ שרוב בני אדם אין מתפללים מבחוץ או אין צריך לזוהר ככה"ג.

תשובה יראה דאין צריך לזוהר ושפיר דמי למיעבד הכי ולא דמי להך דאסר בברייתא דלעיל כמו שאפרש ונהי נמי דלדידן מחזורים ותפילות וכל הספרים שלנו דין כתבי הקודש יש להן לענין הצלה מפני הדליקה בשבת כדאיתא באשרי ומרדכי ר"פ כל כתבי. ונראה דכ"ש לענין בזיון כדמוכח פ' במה אשה דקמיעות וברכות אין מצילין בשבת מפני הדליקה ואפ"ה בעי גניזה שלא יתבזו. וכיון דדין כתבי קדש יש להם אם יפלו לארץ חשיב בזיון כדמוכח פ"ב דעירובין גבי היה קורא בספר על האסקופה וכדפרש"י שם לאו דוקא ס"ת או תפילין אלא שאר ספרים נמי שהיו בימיהם היו צריכין לחוש שלא יפלו ויתבזו.

ולפ"ז איכא למימר שלבו דואג על הספר שבידו שלא יפול לארץ ולא יוכל לכוון מ"מ נראה דשרי כיון דאינו אותו המחזור או התפילה אלא רק כדי להתפלל בדיוק ולא ידלג שום אות ליכא למימר שלבו דואג עליו כמו גבי אוחז תפילין בידו או ס"ת בזרועו דהתם אינו תופשו רק לשמירה ולא לעשות בהו מצוה עכשיו. וכה"ג מחלק בתלמוד פ' לולב הגזול אמר אבא בר מרימר לרב אשי אבא הוי מצלי ביה פי' כשהלולב היה בידו היה מתפלל מיתבי לא יאחזו אדם תפילין בידו כו'. ואמר שמואל סכין מעות וקערה ככר וכיוצא בהן התם לאו מצוה היא וטריד הכא מצוה ולא טריד. ופירש"י לאו מצוה לאחזו נינהו והוויין עליו למשא ולכך טרוד בשמירתו אבל הכא נטילתו ולקייחתו מצוה ומתוך שחביב עליו אין משאם ושמירתם כבד עליו ולא טריד ע"כ. ונראה דבנדון דידן הואיל ותפשה לשם תפלה עצמה כדי להתפלל בעיון ובדיוק יפה אין משאם כבד עליו ולא טריד.

הרי שדימה ה'תרומת הדשן' דין דסדור לדין דלולב, וכיון שכתבנו לעיל להוכיח בארוכה, שבלולב אמרינן שמותר לכתחילה לאוחזו כיון שהוא מצוה, ואין בו אפילו משום 'מצוה מן המובחר' שלא לאוחזו, כך י"ל שרבינו הזקן ס"ל גם גבי סידור דאמרינן שמותר לכתחילה לאוחזו ולא אמרינן בו אפילו משום 'מצוה מן המובחר' שלא לאוחזו.

### עוד נפק"מ ע"פ שיטת רבינו הזקן

ט. ע"פ כל הנ"ל בדיוק הסדר ולשונו הזהב של רבינו הזקן, נמצאנו למדים נפק"מ להלכה בנוגע לטלפון נייד. די"ל שלפי רבינו הזקן מותר להתפלל מתוך טלפון נייד<sup>(5)</sup>, שהרי כיון שהוא לצורך התפלה (שיטת ה'תרומת הדשן') אמרינן לא תתבטל כוונתו<sup>(6)</sup>, ואין כאן אפילו משום 'מצוה מן המובחר' שלא לאוחזו בו.

וראה לעיל בסימן צג, סעיף א, שהביא רבינו הזקן: יש נוהגין להתפלל מתוך הספר כדי לכוין מאד והכל לפי מה שהוא מרגיש בנפשו, והוא מהאר"י ז"ל (כמו שצוין על גליון השולחן ערוך), והיינו שאדרבה יש מעלה נפלאה באחיזת הלולב – שמראה שמהדר לאוחזו המצוה כשמדבר לפני ממ"ה הקב"ה, וכן הוא גבי סידור שאוחזו הסידור כדי לכוין מאד ובמילא כ"ש שלא מהרהר בדבר שמא יפול, (וכדכתבנו לעיל) שאוחזו בדרך ממילא באופן כזה שלא שייך שיפול ובמילא אין נטרד כוונתו, ואין כאן משום 'מצוה מן המובחר' שלא להתפלל מתוך טלפון נייד.

(5) ראה בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) – קובץ א'כב (נצבים-וילך, ה'תשע"א), עמוד 74 ואילך, שהרב שמואל ביסטריצקי (- בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' ו'יהדותון'), כתב בתו"ד: לאחרונה התגברה העובדה שרבים מתפללים את התפילות באמצעות הטלפון הנייד ... בנוגע לדינים אלו כתב אדה"ז (סימן צו,א), וז"ל: "כשהוא מתפלל לא יאחזו בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ולא מעות ולא ככר מפני שלבו עליהם שלא יפול ויטרד ותבטל כוונתו, אבל שאר דברים שאם יפלו לא יפסדו ולא יזיקו לו מותר לאחזו מן הדין, אלא שמצוה מן המובחר שלא לאחזו כלום אלא יהיו ידיו כפותין כעומד לפני המלך", והרי בוודאי בסמארט-פון יש חשש גמור שמא יפול מידי (יותר ממעות, שאם יפלו לא יקרה להם כלום) ובוודאי מתבטלת כוונתו, ולא דמי לסידור שבו מחזיק המתפלל כדי לעורר את הכוונה כפי שכתב בסעיף שלאחרי זה.

ובהמשך דבריו למד זכות על הנוהגים כן, ולבסוף כתב: ממילא, לפי הנ"ל אפשר לומר שעדיף תפילה מתוך האיפון מאשר תפילה בעל פה, אך לא בכל מקום, אלא רק כשאין למצוא (בנקל) סידור. ע"כ.

אבל לענ"ד נראה שע"פ המבואר בפנים באריכות, מחוורתא כמו שכתבתי, שלפי רבינו הזקן מותר לכתחילה להשתמש בטלפון נייד להתפלל בו, ואין בו אפילו משום 'מצוה מן המובחר' שלא לאוחזו בו.

(6) כמובן שצריך לשים את הטלפון הנייד על 'מצב טיסה' (Airplane mode), כדי שלא יצוצו ההודעות באמצע התפלה ויבלבלו כוונתו.

## לשון הרע בגודל המספר במשקפיים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת חוקת (במדבר כ"א, ז') כתוב: וַיְבֹא הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ חֲטֵאנוּ כִּי דִבְרַנוּ בַה' וַבֶּן הַתְּפִלָּל אֶל ה' וַיִּסַּר מֵעַלֵּינוּ אֶת הַנֶּחֱשׁ וַיִּתְּפֵלֵל מֹשֶׁה בְּעַד הָעָם.

הסתפקתי, האם מותר לספר לשון הרע על אדם שיש לו מספר מאד גבוה במשקפיים, ובפרט בשידוכים אם מותר לו לספר על כך, או לא?

והגאון הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א, כתב לי וזה לשונו: אם מבקשים ממנו לתאר כיצד נראה הבחור המיועד לשידוך מספיק שיאמר שהלה מרכיב משקפיים, ואם לא שואלים, אין צורך לספר. ולא זכיתי להבין במציאות ימינו מה טעם יש לספר איזה מספר מרכיב במשקפיו, דהרי כיום ניתן גם במספר גדול לשים עדשות דקות, וכן ברוב המקרים ניתן לעשות ניתוח לייזר להסרת המשקפיים. וממילא אין טעם בשאלה איזה מספר יש לו במשקפיו (ומעולם לא שמעתי שמשוהו פסל שידוך בגלל מספר במשקפיים).

אולם אם מיירי שאינו רואה כלל באחד מעיניו, קיימת חובה לומר, וצ"ע, האם זהו דווקא כשהדבר ניכר שאינו רואה כלל, כמבואר בשו"ת מהרש"ם (ו, קיט), או דזה אף כשאין הדבר ניכר. וע"ע בזה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת א סו"ס ג).

אגב, כיוון דכת"ר כהן, יש למימר דאין נפק"מ בגודל המספר, אלא האם לובש משקפיים. שכן אינו פשוט שכהן המרכיב משקפיו יהא רשאי לעבוד בבית המקדש (מצד מום כפי שיבואר להלן).

אף דלא שייך במשקפיים דין של ייתור בגדים, דהרי נאמר בגמרא בעירובין (קג-ד): "אמר רב יהודה בריה דרבי חייא, לא שנו אלא גמי, אבל צלצול קטן - הוי יתור בגדים. ורבי יוחנן אמר: לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים, אבל שלא במקום בגדים - לא הוי יתור בגדים. תיפוק ליה משום חציצה! בשמאל, אי נמי: בימין, ושלא במקום עבודה. ופליגא דרבא, דאמר רבא אמר רב חסדא: במקום בגדים - אפילו נימא אחת חוצצת, שלא במקום בגדים - שלש על שלש חוצצות, פחות משלש על שלש - אינן חוצצות."

ופסק הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (י, ח): "כרך על בשרו בגד שלא במקום

בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות ה"ז חוצץ ופוסל פחות מכאן אינו חוצץ, ואם היה צלצול קטן הואיל והוא חשוב בגד בפני עצמו הרי זה פוסל, ואע"פ שאין בו שלש על שלש". ועיין בכסף משנה דהרמב"ם הכריע כרבא שבגד שבו שלש על שלש אצבעות פוסל שלא במקום עבודה כגון בשמאל (משום יתור בגדים). ובמשקפיים אין בהם שלוש על שלוש אצבעות, וממילא אין לפוסלם מדין יתור בגדים.

כמו כן, אין איסור מדין חציצה, דהרי המשקפים אינם חוצצות בין הבגד לגוף, דבזה אסרו כמובא ברמב"ם (הלכות כלי המקדש י, ו-ז), ועיי"ש בכסף משנה.

אלא דיל"ע מדין מום. הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (ח, ו) מנה במומים שבעין, באופן הבא: "מי שמקבץ ריסי עיניו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור, או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראיה, מי שראיית עינו מעורבת עד שרואה את החדר ואת העלייה כאחת, ויָוָדַע דבר זה בעת שידבר עם חבירו ונראה כאילו הוא מסתכל באיש אחר". מום זה ניכר ע"י הבריות. ונראה דסיבת פגמן הוא מפני שהם מומים שבגלוי. ועיין בכסף משנה דביאר דמקורו ממשנה בבכורות (ז, ג) ובגמרא (שם מד, א). ויל"ע במום שכוסה כגון במשקפיים, האם עדיין פוסל. מדברי הרמב"ם (שם ח, א. ח, ט. ח, טו ועוד) שלא חילק בין מום המכוסה או הגלוי, משמע דעצם המום פוסל, אף אם ע"י הרכבת המשקפיים או עדשות מגע המום יתוקן. אולם ע"י ניתוח נראה דיהא כשר. [אגב, הדרכי משה (אבן-העזר קל, סקי"ח) כתב בשם הסדר גיטין שמהרי"ל לא רצה שבעל מום יחתום על הגט כעד. אולם יל"ע בזה, דהרי אף שהרמ"א פסק זאת לעניין חליצה (קל, א), דהרי התירו לדיינים עם משקפים להיות כשרים בראיית החליצה]. וע"ע בדברי הרמב"ם בשו"ת הלכתא מאורייתא (א עמוד שצא).

וידידי הגר"מ פטרפרוינד כתב לי: "מיהו כמדומה שאין ראייה מהרמב"ם לנדו"ד, דהרמב"ם מיירי שמקבץ ריסי עיניו ועוצמן וכו', שזה גופא הוא המום. אבל מי שסתם כך יש לו קוצר ראייה ואינו מקבץ ריסי עיניו וכו', והדבר כלל אינו ניכר, אין שום ראייה מהרמב"ם שזה מום. וממילא גם מי שבלי המשקפיים היה מקבץ ריסי עיניו וכו', כיון דהשתא שיש לו משקפיים הוא לא עושה כן, א"כ אין כאן שום מום".

וראייתי דבשו"ת דברי מלכיאל (ד, לא) כתב כי לא מצינו שיפסלו כהן מחמת חלישות ראייתו, דרק במום שבעין יש לפוסלו. אלא דהעיר דהוי כייתור בגדים ולכן לא יעבוד כהן עם משקפים. וע"ע בשבט הכהונה (רבינוביץ גליון ג' עמוד קי"ח) דהביא בשם הגר"ח קנייבסקי שכהן החובש משקפים לשפר ראייתו, אין הדבר חשיב למום, ודייק דהרמב"ם לא נקט באחד עשר המומין שבעין, מי שעניו כהות. אולם לדינא נשאר שם בצ"ע.

אולם בשו"ת נחלת פנחס (ב, סא) כתב כי כהן עם משקפים כשר לכהונה, ואין להחשיב את המשקפים לייתור בגדים, וכן העלה בשו"ת באר שרים (ג, ב אות י. ד, מו. ו, נז). וע"ע בזה בקונטרס כליל תפארת (נדפס בסוף שו"ת באר משה (ירושלימסקי) ב, סד), בספר נתיב עז (עמוד נג), קובץ בית אהרן וישראל (נה עמוד עג) ובספר חישוקי חמד (סנהדרין עמוד קצד).

ואף דיל"ע לגבי עבודת כהן במקדש, מצינו דבמקרים רבים אחרים התירו לבישת המשקפים. כגון, מצינו דהתירו לכהן לראות נגעים עם משקפים כמובא בתפארת ישראל (נגעים ב, ד. בועז אות ד). וכן ראיתי לגבי דיינים עם משקפיים דהתירו להם לראות את החליצה (עיין בשו"ת שבות יעקב א, קכו). וע"ע בשו"ת הלכות קטנות (א, צט) דהתיר לקרוא בתורה עם משקפים, וכן העלה המהר"ם חביב בשו"ת קול גדול (ג). וכן מצינו דהתירו לבלגית להשגיח כשיש לה משקפים (שו"ת בית שערים יורה-דעה רפו).

ואף שלגבי שוחט פקפק בשו"ת טוב טעם ודעת (ג, פה) אם כשר לשחוט עם משקפים, וכן הלך בעקבותיו בשו"ת דברי מלכיאל (ד, לא), כבר הורה בדעת תורה (יורה-דעה א, סק"ג) דאם רואה היטב עם משקפים כשר לשחוט, וכן פסק בכף החיים (יורה-דעה א, סקפ"ח) בשם הדרכי תשובה (יורה-דעה א, סקקצ"ג), וכן העלו דכשר לשחוט בשו"ת מהרי"ץ דושנסקי (נט), הילקוט יוסף (איסור-והיתר כרך א עמוד כ) ושו"ת הלכתא מאורייתא (א עמוד שפט). וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ד אורח-חיים מ אות ד).

וע"ע בשו"ת יחיה דעת (ד, יח הערה יג) דהתיר לברך עם משקפים ברכות הראיה. ועיין באריכות בשו"ת דברי בניהו (ח עמוד פג ואילך) אי ראייה ע"י משקפים חשיבא לראיה גמורה. ומפורשים הדברים בדין ברכת החמה דאין צריך להסיר משקפיו. (עכ"ל).



## פסול עדות דדור חמישי\*

הרב מאיר היים בריקמאן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בענין פסול עדות דקורבה פסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן ל"ג סעיף ב') וז"ל "אלו הם הפסולים: האחים, זה עם זה, בין מן האם בין מן האב, הרי הם ראשון בראשון, ובניהם זה עם זה שני בשני, ובני בניהם זה עם זה שלישי בשלישי. ולעולם שלישי בראשון, כשר, ואצ"ל שלישי בשני. אבל שני בשני, ואצ"ל שני בראשון, שניהם פסולים. לפיכך האב עם בן בנו, פסול, מפני שהאב ובנו ראשון בראשון כמו אח ואחיו, ועם בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר, מפני שהוא שלישי בראשון כו' ויש אומרים: דשלישי בראשון, פסול. הגה: וכן ראוי להורות", עכ"ל.

ודעת היש אומרים דגם שלישי בראשון פסול, היא דעת ר"ת<sup>3</sup>, וכמ"ש הטור (סעיף ו') וז"ל "אבל לבן בן בנו מכשיר רב אלפס וכ"כ הרמב"ם אבל לר"ת דפוסל ראשון בשלישי פסול".

והנה פשוט שר"ת אינו אוסר כ"א דור רביעי (בן בן בנו) אבל בדור חמישי (בן בן בנו – ראשון ברביעי) מודה ר"ת דכשר להעיד, וכן משמע בדברי הב"י (סעיף ו') וז"ל "רבינו תם שפוסל שלישי בראשון הוא הדין לבן בן בנו דהא שלישי בראשון הוא" (ומשמע הא בן בן בנו מותר) וכן כתב הב"ח (סעיף ג') בפירושו וז"ל "כך הוא הסכמת

(\* נכתב לזכות בתי הילדה דאבא תחי', לרגל הולדתה בשעט"מ ביום טו"ב בסיון ה'תשע"ט לאוישו"ט. ויה"ר שנוכה לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים.)

(3) בתוס' סנהדרין דף כ"ח ע"א, ד"ה רב; ב"ב דף קכ"ט ע"א, ד"ה אי.

והנה ע"י בתוס' בסנהדרין (שם) שהביא ראי' לדברי ר"ת מדברי הירושלמי (שם, פ"ג ה"ו) דמשה מעיד לאשת פנחס, דמשמע הא לפנחס אינו מעיד, ש"מ דס"ל ראשון בשלישי פסול, וע"ע בתומים (סימן ל"ג ס"ק ג') שהביא מה שממע אומרים בשם אבי אמו ה"ה הגאון המפורסם מוהר"ר ליב צינץ ז"ל לדחות ראיית ר"ת, "די"ל דירושלמי לא כיון כלל לקורבא דשלישי בראשון, רק ס"ל כדעת רבה (ב"ב, ק"ט ע"ב), וכן כתב רש"י בחומש (שמות ו כה) דאלעזר לקח מבנות יתרו ממש, וא"כ היתה צפורה אשת משה דודתו של פנחס, והיה משה פסול להעידו דהו"ל ראשון בשני חד בעל, אבל לאשת פנחס קמ"ל דמעיד דהו"ל תרי בעל, וכדעת הרא"ש (סנהדרין פ"ג ס' כ) וסייעתו בסעיף ד", אולם ע"ע שמש"כ לדחות דברי זקנו וז"ל "המעיד ברא"ש יראה דבא אי ראשון בשני תרי בעל כשרים, נחלקו בו בבלי וירושלמי, ולדעת ירושלמי (שם) פסול, רק הרא"ש פוסק כתלמוד דידן, וא"כ א"א לפרש בירושלמי דכיון לקורבא כו', דא"כ לשיטתו אף לאשת פנחס פסול דהו"ל תרי בעל, וע"כ דכיון לקורבא דשלישי בראשון. ובלאו הכי מבואר שם בירושלמי דור שלישי מהו שיעיד לאשת ראשון, משמע הא לראשון גופיה פסול", עכ"ל.

הפוסקים דאב ובנו חשוב ראשון בראשון ולבן בנו חשוב ראשון בשני ולבן בן בנו חשוב ראשון בשלישי ופליגי בה דרב אלפס מכשיר ולרבינו תם פסול אבל לבן בן בנו חשוב ראשון ברביעי וכשר לדברי הכל, עכ"ל.

[כל הנ"ל אינו אלא לאפיק ממש"כ בהלכה פסוקה (יו"ל ע"י מכון הרי פישל, סימן ל"ג סעיף ב' הערה 34) בשם החזו"א, שחולק על הב"ח<sup>4</sup>, דע"ש דציינו לדברי הב"ח ואח"כ כתבו וז"ל "אולם החזו"א סנהדרין סימן י"ח ס"ק ז' כתב דלר"ת פסול ראשון ברביעי ולא מכשר עד דור חמישי", עכ"ל.

אמנם לפקו"ד נראה שטעו העורכים בכוונת דברי החזו"א, דבאמת פשוט דהחזו"א אינו חולק כלל על דברי הב"ח, דז"ל החזו"א בשלימותו "בטור סי' ל"ג ס"ז כתב דלדעת רי"ף דראשון בשלישי כשר האב מעיד לבן בן בנו דהאב ובנו ראשון ובן בנו שני ובן בן בנו שלישי ולפר"ת פסול לרביעי וכשר לחמישי, ובוה נחא דאיצטריכו בגמ' למפסק הלכתא דלא כמבר"א<sup>5</sup>, דלכאורה לדעת ר"ת דראובן אינו מעיד לבן בן שמעון<sup>6</sup> אין נפקותא בהא דמבר"א דאפי' אי אבא דאבא נחשב ראשון בשלישי אכתי הוא פסול<sup>7</sup>, אלא בגמ' איצטריך לאפוקי ממבר"א דחשיב לי' שלישי אף לדין דג' בא' פסול, כדי לפסול א' בד', דכיון דאב ובנו ראשון פסול א' בד', ולא מתכשר אלא עד דור החמישי<sup>8</sup>", עכ"ל.

והנה יראה המעיין דכל כוונת החזו"א אינו אלא להוציא מדעת הסמ"ג<sup>9</sup>, רבינו ירוחם<sup>10</sup> והסמ"ק<sup>11</sup>, שהובא בב"י (סעיף ו'), דס"ל דאף לפי דעת ר"ת כשר האב להעיד בבן בן בנו, משום דאיכא הפלגה בארבעה דורות, וע"ז מוכיח החזו"א (כדעת הרא"ש, והטור) דע"כ צ"ל שר"ת פוסל בבן בן בנו, דאם לא כן אמאי איצטריך בגמ' למפסק

(4) וכן הוא פשוט לשון הטור ומחבר וכל הנ"כ וכו' כדברי הב"ח כנ"ל.

(5) כמו דאמרינן בגמ' (בבא בתרא דף קכ"ח ע"א) וז"ל "מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. ולית הלכתא כמר בר רב אשי", עכ"ל.

(6) משום דהוי ראשון בשלישי.

(7) ואפילו לדעת הסמ"ג ודעימיה (שהובא בסמוך) מודים דבכגון דא פסול לר"ת, כפשוט.

(8) היינו שכוונת הגמ' היא להוציא מדעתו של מר בר רב אשי, דס"ל דבן בנו הוי ראשון בשלישי, דלהלכה ס"ל להגמ' דבן בנו לא הוי כ"א ראשון בשני, ודוקא בן בנו (דור רביעי) הוי ראשון בשלישי, (ע"ע לקמן הערה 13), וע"כ לדעת ר"ת דפוסל לראשון בשלישי, אינו כשר עד לבן בן בנו (דור חמישי), וק"ל.

(9) לאוזן סימן רט"ו.

(10) נתיב ב' חלק ג' (דף י"ב ע"א).

(11) סימן רל"ה.

הלכתא דלא כמבר"א וכו'. וזה שכתב החזו"א "ולפר"ת פסול לרביעי וכשר לחמישי" כוונתו הוא כמו שביאר בסוף דבריו "ולא מתכשר אלא עד דור חמישי" היינו בן בן בן בנו (האב (דור ראשון) בנו (דור שני) בן בנו (דור שלישי) בן בן בנו (דור רביעי) בן בן בנו (דור חמישי)<sup>12</sup>, - אלא דלענין קורבה הם נחשבים ראשון ברביעי "מפני שהאב ובנו ראשון בראשון כמו אח ואחיו"<sup>13</sup>, וק"ל].

### דעת הרשב"ם

אולם יש עוד דעה המחמירה יותר, והיא דעת הרשב"ם (בבא בתרא דף קכ"ח ע"א, ד"ה ולית הלכתא) וז"ל "בני בנים ובני בני בנים עד אלף דורות לא יעידו לאבותיהם דבן ירך אביו הוא", עכ"ל.

והנה הטעם שהטור לא הביא דברי הרשב"ם כלל הוא כמ"ש הב"י (סעיף ג') וז"ל "ולהיות דליכא דמסייעי ליה לרשב"ם לא חשש רבינו לכתוב סברתו", עכ"ל.

וכן ע"ע בשו"ת הרשב"ש (סימן תקס"ח) שכתב גם הוא כדברי הרשב"ם וז"ל "האב פסול להעיד ליוצאי ירכו אפילו אברהם אבינו כדמוכח בפרק יש נוחלין", עכ"ל. וכן הובא דבריו בחשק שלמה (סימן ל"ג הגב"י אות ה') שכתב על דברי הרשב"ם וז"ל "וכן נראה ג"כ דעת הרשב"ש ב"ץ ז"ל בסימן תקס"ח יע"ש תוך דבריו והוא תמוה שהוא נגד כל הפוסקים ז"ל וכמ"ש רבינו המחבר ז"ל", עכ"ל.

ובדרכי משה<sup>14</sup> ציין להנמוקי יוסף בבא בתרא דף נ"ז עמוד א', דפסק גם הוא כדעת הרשב"ם וז"ל "אנן ס"ל דאפילו באבא דאבא עד כמה דורות פסול, דרבנן תקנו בכל יוצאי ירכו דבן ירך אביו הוא ואין לך שיעור עד אברהם אבינו ע"כ", עכ"ל<sup>15</sup>.

12) וכן כתב המחבר בביאור דעת החולקים על ר"ת וז"ל "עם בן בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר, מפני שהוא שלישי בראשון", וכן ע"ע מש"כ הט"ז וז"ל "ואף דלסמ"ג כשר בדור רביעי [היינו בן בן בנו] אפילו לר"ת, מ"מ נראה להחמיר כהטור ע"פ אביו הרא"ש דשלישי בראשון פסול אפילו בבן [בן] בנו", היינו דיש להחמיר ולפרש דברי ר"ת כהרא"ש לפסול עד דור חמישי, וזהו ג"כ כוונת החזו"א, וד"ל.

13) לשון המחבר בסעיף ב', וע"ע ביד רמ"ה (בבא בתרא דף קכ"ח ע"א אות קי"ז) וז"ל "נקוט הדין כללל בידך דכל שני קרובין שאין ביניהם הפסק בקורבתן כגון אב ובנו ואח ואחיו הן הן ראשון בראשון כלומר קרוב ראשון", עכ"ל, וכן הוא בהרי"ף (בבא בתרא דף נ"ז ע"ב) וז"ל "אבא ובנו ראשון בראשון הוא כמו אח ואחיו שהוא ראשון בראשון והוא ליה אבא דאבא שני בראשון", עכ"ל.

14) אות א\*\* (מהדורת שירת דבורה).

15) והנה בפירושו הרשב"ם משמע דהפסול להעיד לכל יוצא ירכו, היא מדאורייתא, משא"כ בנמוקי יוסף דס"ל דהוי מדרבנן.

וע"ע בבית הבחירה להמאירי<sup>16</sup>, שהביא פירוש הרשב"ם בשם גדולי הצרפתים וז"ל "גדולי הצרפתים פירשו שזה שאמרו ולית הלכתא כותיה לא מפני שהוא שני בראשון שהאב עם בנו ראשון בשני הוא ועם בן בנו ראשון בשלישי הואיל ויש ירידת קורבה מזה לזה ואינם במדרגה אחת אלא שכל יוצאי ירכו עד כמה דורות פסולים זה לזה", עכ"ל<sup>17</sup>.

### קים לי כדעת הרשב"ם

והנה בספר פנים במשפט (להר"ר ישעיה יוסף פונטרימולי, סימן ל"ג אות ז') לאחר שהביא דברי החשק שלמה הנ"ל (שגם הרשב"ם פירש כדברי הרשב"ם), מסיים וז"ל "ולדינא צ"ע אם יכול המוחזק לומר קי"ל כרשב"ם והרשב"ם ז"ל דבן בן הבן פסול להעיד לאב וכן כל יוצאי ירכו, דהטור לא הזכיר פי' רשב"ם ז"ל מטעם דסברא יחידאה היא כמ"ש מרן ב"י כנו', מ"מ הרי ראינו להרשב"ם ז"ל דפשיטא ליה נמי הכי והאיכא תרין אריוותא דמסייעי למוחזק לפסול העדות וצ"ע", עכ"ל.

והנה הא דספיקא ליה להרב פנים במשפט אי המוחזק יכול לטעון קים לי כדעת הרשב"ם, דוקא לאחר ש"ראינו להרשב"ם ז"ל דפשיטא ליה נמי הכי", הוא ע"פ הכלל דאין המוחזק יכול לטעון קים לי, אא"כ יש לכה"פ שני פוסקים הסוברים כשיטה המזכה אותו<sup>18</sup>, וע"כ דוקא לאחר שראינו להרשב"ם ז"ל דס"ל גם הוא כן, - ועוד יש להוסיף ע"פ מש"כ לעיל דכן ס"ל להנמוקי יוסף וגדולי הצרפתים כנ"ל - אז אפשר להמוחזק לטעון קים לי כאותם הפוסקים, לפסול העדות דדור חמישי.

והנה בנוגע לביאור טעם ספיקו של הפנים במשפט, היינו בהא דלא ברירא ליה, שהמוחזק יכול לטעון קים לי אלא נשאר בצ"ע, נראה דיש לבארה בכמה אופנים, א. משום דספיקא ליה, דשמא י"ל שהפוסקים החולקים על הרשב"ם הם כ"כ במספר, דהוי דעת הרשב"ם ודעימיה כבטול לגביהם<sup>19</sup>, ב. דאם קיי"ל כהי"א דאין המוחזק יכול

16 בבא בתרא דף קכ"ח עמוד א'.

17 אולם ע"ש מה שמסיים המאירי ז"ל על דבריהם וז"ל "ולא יראה כן".

18 עיי' ש"ך (סי' ל"ז ס"ק ל"ב); כנה"ג (כללי קים לי, אות י"ג); תקפו כהן סימן קכ"ג וסמין קכ"ד; כללי קים לי לבעל שו"ת שבות יעקב כלל ה'.

וע"ע בקונטרס הספיקות (כלל ו' אות ו'), שהביא טעם לזה ממש"כ בגט פשוט (כלל ב'), כי חד אפילו נגד שניים הווה מיעוטא דמיעוטא, וככהאי גוונא גם בממון אזלינן בתר רוב, וע"ש מה שהקשה עליו, דמ"מ גם ככהאי גוונא אזלינן בתר רוב, וע"כ כתב שנראה לו הטעם, שכן נהגו שלא לטעון קים לי אפילו בחד נגד שנים, ומאחר שקיבלו עליהם אי אפשר לשנות.

19 עיי' ש"ך (הושן משפט סימן קכ"ח ס"ק ה') וז"ל "ואפי' תפס הפורע מפקי' מיניה לפי שכן נראה עיקר בש"ס דילן גם אביא בסמוך יותר משלשים פוסקים דסברי כן וא"כ פשיטא דהחולק בטל

לטעון קים לי כ"א כשהפוסקים המזכים אותו הם שוים בחכמה ובפרסום כהפוסקים המחייבים אותו<sup>20</sup>, אולי בכגון דא אי אפשר לטעון קים לי<sup>21</sup>, ג. וכן אולי י"ל דס"ל כהי"א דאם סברות הפוסקים נחלקת לג', א' לקצה זה וא' לקצה האחרון וא' סברא אמצעי (וכגון דא, דעת הרי"ף רמב"ם מקצה אחד (שאפילו ראשון בשלשי כשר), דעת ר"ת באמצע, ודעת הרשב"ם לקצה האחרון). - נקטינן כהאמצעי, ולא מצי המוחזק לטעון קים לי<sup>22</sup>.

[והנה בנוגע לאם הבע"ד בעצמו אינו טעון קים לי, אם הדיינים צריכים לטעון קים לי עבורו, מצינו מחלוקת בדבר; י"א דאף כשאין המוחזק יודע כלל מהדעה לזכותו, מ"מ נוהגים עתה שהדיינים טוענים עבורו קים לי<sup>23</sup>.

בשלשים", עכ"ל, וכן כתב הוא ז"ל בספרו תקפו כהן (סימן קכ"ד) דע"ש דס"ל דאינו מצי לטעון קים לי כ"א כשיש לכה"פ מועט מהפוסקים דס"ל כוותיה, משא"כ אם אין כאן כ"א יחידים) וז"ל "ואני איני יודע להכריע בדין זה, רק נ"ל לפי ראות עיני הדיינים שאם הפוסקים החולקים הם הרבה מאד יכול להיות שאפילו ארבע יהיו נקראים יחידים כנגדם", עכ"ל.

20 עי' בכנה"ג (כללי קים לי, אות י"ג), וש"נ.

21 והנה בנדון דידן כל שלושה העמודי הוראה שעליהם בנה הב"י את ספרו, ה"ה הרי"ף (ב"ב נ"ו ע"ב); רא"ש (ב"ב פרק ח' סימן כ"ג); רמב"ם (פרק י"ג מהלכות עדות הלכה ד') - חולקים בפירוש על דעת הרשב"ם. וכן חלקו עליו ר"ת (המצויין לעיל הערה 3); סמ"ג (עי' לעיל הערה 9); סמ"ק (עי' לעיל הערה 11); רבינו ירוחם (עי' לעיל הערה 10); מאירי (המצויין לעיל הערה 16, וע"ע לעיל הערה 17), ועוד.

22 הרש"ך (ח"ב סי' רל"ו), הובא בכנה"ג כללי קים לי (אות ל"ט). וע"ע כנה"ג שם, שהקשה ליה על דעת הרש"ך, דמאי שנא לגבי סברא אחת או ב' סברות לענין קים לי, הרי יכול לומר קים לי כפלוגי ולא כפלוגי ופלוגי, ותיריך שאולי סברת הרש"ך הוא, דכשיש ספק ספיקא מוציאים אותו מיד המוחזק.

אולם ע"ע בכנה"ג (כללי קים לי, אות פ"א) שכתב שאף שמתחילה סבר דבג' ספיקות מפיקנן מיד המוחזק, "עכשיו שנתגלה לי שיש חולקים מכללם רבינו הרב ז"ל [עי' שו"ת מהרי"ט ח"א סימן קי"ב וקי"ד, חחו"מ סימן כ"ח ועוד] הכי נקטינן, דאין להוציא אפי' איכא כמה ספיקות, ואם יגזור ה' בחיים אתקן כל המקומות שכתבתי היפך זה", (וע"ע שם, באות פ"ב), וע"ע בברכ"י (סי' כ"ה אות ט"ו), שכתב דאף הפוסקים שסברו בתחילה דבס"ט מוציאים מיד המוחזק כולם חזרו בהם, "ולכן המצא ימצא בקצת תשובות מהגדולים דפסקו דבספק ספיקא מוציאים והם עצמם בתשו' אחרות פסקו דאין מוציאים".

וכן פסקו בתקפו כהן (סי' ק"ט); אורים ותומים (שם); נתיבות (קיצור כללי דיני תפיסה, כלל כ"ד); בעל שו"ת שבות יעקב (כללי קים לי כלל ו'), וע"ע בקונטרס הספיקות (כלל ו' ריש אות ז'); ובשב שמעתתא (שמעתא א' פרקים כ' - כ"ד).

23 עי' ברכי יוסף (סי' כ"ה ס"ח ק') וז"ל "והנה ראיתי בכתבי הקדש להרב המופלא כהן גדול הדור כמהר"ר יצחק כהן וזה"ה שכתב וז"ל, טענת קים לי הדיינים טוענים, ואין צורך שיטעון הבעל דין, וטעמא, דמספיקא לא מפיקנן ממונא, ולעולם אין מוציאים מהמוחזק אלא בראיה ברורה. ועיין מור"ם סימן כ"ה. וחוות יאיר דף רס"ב ע"ב. ופשוט. ועיין בכנה"ג ח"מ סימן ק"ו הגהב"ז אות ה'. עכ"ל. ומצאתי בתשובה כ"י למהר"ר יצחק לוי וואלי בדין אחד שכתב וז"ל, דשפיר מצי הנתבע לומר קים לי, ושפיר

יש חולקים וס"ל שכל זמן שהמוחזק אינו טוען טענת קים לי מעצמו, אסור להדיינים לטעון קים לי עבורו, ואפילו עבור היתומים<sup>24</sup>.

יש פוסקים דס"ל דאף שבשביל הבע"ד בעצמו אין להדיינים לטעון קים לי אם אינו טוען כן מעצמו, מ"מ עבור היתומים טענינו, וה"ה לנפרעים שלא בפניו<sup>25</sup>.

יש אומרים שהחילוק הוא אם המוחזק הוא מוחזק בה מעיקרא - היינו שלא ע"י תפיסה - אז טענינו עבורו טענת קים לי, אף אם אינו טוען כן מעצמו, אבל אם הוא אינו מחזק כ"א משום שהוא תפסה, אין טענינו עבורו טענת קים לי, אא"כ כשהבע"ד מת לאחר שתפטו, אז טענינו קים לי עבור היתומים<sup>26</sup>.

### הדינא לדידן

מצינו אגן לטעון טענה זו בעד הנתבע, ואדרבא נ"ל דחיוב איכא, דהכי חזינו לרב (ב"ק צט ב) בההוא מוגרמת דאתא לקמיה וטרפה ופטריה לטבחא מלשלומי, ואמרינן דמספקא ליה לרב אי הלכה כר' יוסי בר יהודה או כרבנן, ומצי אמר טבחא אייתי ראייה דמחייבנא לך כרבנן ומשלמנא. והא התם דהטבח לא אמר ולא מידי, אלא רב גופיה טען טענה זו. והא לך לשון הרב רבינו עזריה פיג'ו בעל גדולי תרומה ז"ל בתשובה כ"י, וממילא דבטענת קים לי צדקו הפוסקים לטעון אותה בעד המוחזק, דכל שמן הדין הוא זכאי ואין בעל הדבר יודעו, מוטל על הדיין להוציא הדין לאמיתו. עכ"ל. וכל זה הוא דבר פשוט, וכן ארחות דדייני דייני להאי דינא. וכ"כ מהר"א נ' שנג' בספר דת ודין פרשת יתרו דף כ"ו ע"א משם הרב משפט צדק ח"ב סימן ה" עכ"ל. וע"ע בהגהות בעל הפתחי תשובה על הדיני תפיסה שבספר נתיבות המשפט (ד"ה ומה שכתב עוד בנתיבות המשפט עוד כלל גדול), שמשמע מלשונו של הברכי יוסף שה"ה אפילו בתפיסה.

וע"ע בשו"ת שפת הים (חומ"מ סי' ס"ב) שכבר פשטה הוראה בכל בתי דינים לזכות המוחזק ע"פ טענת קים לי, אפילו איכא דאיהו לא טעין, וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז, חומ"מ, סי' ב' סעי' ה' ואילך), וש"נ.

24 עי שו"ת חת"ס (חומ"מ סי' קע"ג) שכתב שלא ניתן לומר קים לי כאשר הבעלי דין לא טוענים זאת בעצמם. וז"ל 'ועוד הרי היורשים אינם טוענים קים לי, וכי יש לדיין רשות לעורר ולומר קים לי, לא תהיה כואת בישראל', וע"ע בשו"ת שאילת דוד (במקור בית אב ודרכי ההוראה, דף ה' סע"א) שכתב שדוקא אם הבע"ד גדול בתורה ויש לו סברות לחזק דברי הפוסק המזכה שנדחה מהלכה וכו', אז מצי לטעון קים לי כפוסק פלוני. הלא"ה אף שיש דיינים הסוברים כמותו אם לא יהיו רוב נגד החולקים לא מצי למימר קים לי. עע"ש.

25 ועי' בספר שרשי הים (ח"ג דף צ"ג ע"ג, למהר"י מאיו), שדייק כן מדברי הכנה"ג (בכללי קים לי, אות י"ח), אולם ע"ע בכנה"ג סימן ק"ו הגב"ה אות ה' (מצויין בברכי יוסף שהובא לעיל הערה 23); ושם סימן רמ"ז הגב"ה אות כ"ז ובתשובתו (שו"ת בעי חיי חומר"מ ח"א סימן נ"ז) דממנה לכאורה משמע דס"ל להבעל כנה"ג דאפילו כשהבעל לפנינו טענינו עבורו קים לי, וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז, חומ"מ, סי' ב' סעי' ה' ואילך).

26 נתיבות המשפט (קיצר כללי דיני תפיסה, כלל כ"ג).

אולם לדין נראה שכל ספיקו של הפנים במשפט - אי הבע"ד יכול לטעון קים כדעת הרשב"ם - ליתא, דהלא מקובל בזמנינו בין כל אחינו האשכנזים שאין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד הכרעת המחבר והרמ"א, וכמ"ש בשו"ת חוות יאיר (סימן קס"ה) וז"ל "בדורות הללו זר מאד לומר דטעו בשיקול הדעת אחר דק"ל כל מה שזכר בספרי פוסקים ה"ל כדבר משנה. וכן מה דסתם לן הב"ש בש"ע דזכה שנקבע הלכה כמותו ולא חלקו עליו הבאים אחריו אין לומר קים לי כלל נגד הכרעתו אף לדעת י"א דמצי למימר קים לי בכל דבר ממון כו' ובמקום הג"ה רמ"א דעת חולקי' והסכים עמהם ג"כ ה"ל כדבר משנה בארצות הללו דנוהגין כוותי", עכ"ל.

וכן כתב בתומים (קיצור תקפו כהן סימן קכ"ג-קכ"ד בסופו) וז"ל "ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א. וזכרוני במוות חמי זקני הרב המופלא צדיק וישר כמוהר"ר מיכל ז"ל שפירא, והוא קודם מותו נתן כל עזבונו במתנת שכ"מ, ובמותו בא עליו ח"כ [חילוף כתב] מסך מסוים והיה בו סכסוכים רבים, וביקש חמי הרב הגאון מוהר"ר יצחק שפירא נרו בנו, לטעון קים ליה כהראב"ד וסייעתו דמלוה ע"פ אינו גובה ממתנת שכ"מ, כי בלא"ה לא חשב שח"כ ההוא אמת, והיו חכמי דור גדולי ישראל יושבין על דין ההוא, ואף כי הייתי פסול מחמת קורבה, מ"מ נשאו ונתנו עמי והסכימו יחד הואיל ודין זה אין לו זכר בחו"מ בשו"ע וברמ"א מבלי תת מקום לטעון קים ליה ופסקו לשלם עד פרוטה אחרונה. וכן ראוי להורות בלי פקפוק, וכן מצאתי בתשובת חות יאיר דף רס"ג ע"ב דלא מצי לטעון קים ליה נגד הפשט השו"ע והרמ"א, ע"ש" עכ"ל<sup>27</sup>. וכן פסק בקונטרס הספיקות (כלל ו' אות ו') "שאין לומר קים לי נגד הכרעת הרמ"א", עכ"ל.

ועד"ז מצינו גם אצל אחינו הספרדים שבא"י ובמצרים ובעוד כמה ארצות<sup>28</sup>, דאין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד פסקי מרן הב"י בהשו"ע.

[אלא דלכאורה ע"ע דהנה מצינו מחולקת בנוגע לאם נתגלו לאחורונה ספרי ראשונים, שהיו בכ"י ע"ע ועתה נדפסו ויצאו לאור עולם, ונמצאה בהם הלכה בדיני ממונות לטובת המוחזק שלא כפסק הב"י, די"א שמ"מ א"א לטעון קים לי נגד פסקו

27) וכן פסק בערוך השולחן (סימן כ"ה סעיף י"ג) בשמו, אולם מלשונו שם משמע דס"ל דמצי לטעון קים לי ככל הדעות שהובא בדברי המחבר או הרמ"א, אף אם הם נגד הכרעת הרמ"א.

28) ע"י ברכ"י (סי' כ"ה אות כ"ו וכ"ז).

ועי' כנה"ג (כללי קים לי, אות ל'), שכתב שבמקומות שקיבלו לפסוק כפוסק מסוים אינם יכולים לטעון קים לי כנגדו, וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז חהו"מ סי' ב' סעי' א') וש"נ.

של הב"י<sup>29</sup>, אולם יש חלוקים וס"ל דכל שיש לכה"פ שני פוסקים כאלה שפסקו לטובת המוחזק, מצי לטעון קים לי כהני ראשונים<sup>30</sup> - וע"כ לפי שיטתם לכאורה צ"ע, כי מדברי הב"י "דליכא דמסייעי ליה לרשב"ם", לכאורה משמע דלא ראה דברי הרשב"ש והנמוקי יוסף בנוגע לדין הלזו, (אף שבדרך כלל מרבה להביא מדבריהם בספרו), וא"כ צ"ע אי בכגון דא אמרינן כי אילו היה הב"י רואה דברי הראשונים אלו היה חוזר בו<sup>31</sup>, ועצ"ע.]

הנהגה לפי כל הנ"ל נראה לפקוד פשוט, דמאחר דהן המחבר והן הרמ"א סתמו דבריהם ולא חשו לדברי הרשב"ם כלל, ולא כתבו להחמיר כ"א כדעת ר"ת, דהיינו בראשון בשלישי (בן בן בנו), ותו לו, ע"כ ברור דאין כח ביד המחזק לטעון קים לי כדעת הרשב"ם, ולפסול העדות דדור חמישי (בן בן בנו), וק"ל.



## ברכת יוצר אור

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו.

בתורה אור וישב (ל, ב ואילך) ובכמה וכמה מקומות בחסידות מבואר ענין ברכות קריאת שמע של שחרית, דעיקר ההתבוננות דברכות ק"ש הוא בעבודת המלאכים שהם שרש הנפש הבהמית, דע"י ההתבוננות בעבודתם פועלים על הנפש הבהמית, וכמבואר במקומות רבים פרטי העיניים שבזה.

29 ברית יעקב (עמ' ש"ב ואילך), וטעמו מאחר שכל דברי הב"י נכתבו ברוח הקודש [עי' מש"כ התומים קיצור תקפו כהן (סי' קכ"ג-קכ"ד), ועי' היום יום (ו' שבט), בשם אדמו"ר הרשב"ב, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך עשו החיבורים ברוח הקודש, ולכן], ח"ו לומר שהואיל ומצינו להראשונים שנדפסו בימינו, שכתבו היפך ממה שפסק הב"י, שאילו היה רואה הב"י דבריהם היה חוזר בו, ע"ש, בדבריו.

30 עי' שו"ת יביע אומר (ח"י חו"מ סי' א'), שכתב על דברי הברית יעקב (הנ"ל), שבודאי אפשר בכהאי גוונא לחלוק על פסק הב"י, כי אילו היה הב"י רואה דברי הראשונים אלו היה חוזר בו, ועוד הלא תורה לא בשמים היא, והביא הרבה מ"מ לראי' כמו הא שכתב החד"א בברכ"י (סי' מ"ו אות ל"א) שאילו היה הב"י רואה דברי האריז"ל היה חוזר מדבריו, וכ"ש לדברי הראשונים, וכן הוא בברכ"י (או"ח סי' קע"ה סק"ב) בנוגע לדברי הראב"ד, וע"ע בשו"ת חיים שאול (ח"א סי' נ"ו) בנוגע לתשובות הרמב"ם.

31 ועוד דלכאורה מסתבר לומר דשאני הכא מהא דמבואר בהערה 30, דע"ע לעיל הערה 21, וק"ל.

ומזה משמע שעיקר הברכה הראשונה של ברכות ק"ש של שחרית היא אמירת סדר הקדושה של המלאכים.

ולכאורה יש לעיין בזה מצד הסברא, דהא עיקר הברכה הוא "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל", והסיום "יוצר המאורות", ואילו ענין שירת המלאכים ועבודתם הוא טפל בלבד.

ולא עוד אלא שראיתי בשו"ת מנחת שלמה לרש"ז אויעבראך (חלק א סימן ב), שפסק אשר מי שטעה ודילג כל סדר קדושה בברכת יוצר אור, דהיינו שאמר המאיר לארץ וכו' וגם לא-ל ברוך נעימות יתנו, אבל דילג סדר קדושה, אינו חוזר.

ומנמק דבריו, דסדר הקדושה שבברכת יוצר הוא רק תוספת גדולה וחשובה שתקנו חכמים להוסיף בה שהקב"ה גם יצר את כל צבא השמים וכולם הם משרתיו ומקבלים עליהם עול מלכותו, וגם מוסיפים לספר את הנוסח שבו הם מקדישים וממליכים אותו, אבל אין זה ממש עיקר הברכה של יוצר אור, שהוא להודות לה' על המאורות.

ויש לעיין האם לפי הביאורים שבחסידות דמשמע שזהו עיקר ההתבוננות דברכות קריאת שמע, מי שטעה ודילג סדר הקדושה חוזר או לא.

וצ"ע.



## ליבון כלי מצד החיצון

הרב דוד י. אופנר  
לוד, ארה"ק

בשוע"ד סימן תנא סעי' ע הביא מה שיש נוהגים שאין משתמשים בפסח בכלי חדש המצופה בדיל לפי שמקצת האומנים עושין פעולת הציפוי ע"י סובין והרי יש כאן חמץ בלוע בתוך הציפוי, אלא אם כן עמד הישראל על גבי האומן לראות שלא יתקן ציפוי הבדיל ע"י סובין, ואין להחמיר בזה אלא במקום המנהג, שמעיקר הדין אין לחוש לזה שהרי אין הבדיל מתדבק בכלי אלא ע"י ליבון הכלי באש, ואזי נשרף כל ממשות הסובין.

וממשיך "ולא עוד אלא אפילו כלי מתכת ישן שנתבשל בו חמץ כל השנה ואחר

כך חיפהו בבדיל יש להתיר מעיקר הדין להשתמש בו בפסח בלא הגעלה לפי שהליבון שמלבנים אותו בשעת ציפוי מפליט האיסור ממנו כמו שאם היה מגעילו שהרי האש מחממו כל כך מבחוץ עד שהבדיל ניתך בתוכו מבפנים וליבון כזה אינו גרוע מהגעלה כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ בכל שטח הכלי אלא לפי שלפעמים עושים זה הציפוי במהירות ואינו עולה בכל שטח הכלי לפי שלא הרתיחו אותו יפה וזה מצוי מאוד לפיכך נכון להורות שיגעילו אותם אחר הציפוי."

והיוצא מהנ"ל שליבון מהצד החיצון של הכלי מועיל להכשירו.

וצ"ע: דלעיל בסעי' ח כתב: והיסק חיצון אינו מועיל כלום מן התורה, שהרי האיסור נשתמש ונבלע בפנימית הכלי, וצריך להפליטו גם כן דרך פנימית הכלי. ובסעי' י לגבי ליבון קל כתב: וישהה אותם [הגחלים] בתוכו, עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי יהיה היד סולדת בו. היינו שגם ליבון זה צריך להיות דוקא מתוכו, ולא מבחוץ (וראה מ"ש בזה הרשדב"ל ב'דברי שלום' ח"ג הערה תריב ובהנסמן שם)?

ויש לבאר זאת באופן שיש כאן ליבון כפשוטו מצד הפנימי של הכלי.

דהנה בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' קי כתב שמתכת מלובנת וכן כשהיא מותכת דינה כאש לכל דבר, וזה נלמד משני דינים, א. מי שנתחייב עונש מיתה שריפה, שנאמר בו 'באש תשרף', זה נעשה ע"י בדיל שניתך (רמב"ם פט"ו מהלכות סנהדרין ה"ג). ב. לעניין שבת, שחייב על גחלת של מתכת משום מבעיר (וראה שו"ע"ר סי' תצה קו"א ב) [הנ"ל הוא ע"פ תוכן דבריו, וראה בספר 'הגעלת כלים' פ"ה הע' ד, דיון בשו"ע"ר מדוע לפי הנ"ל בליבון גמור מבחוץ לא יוכשר הכלי ע"י האש שבכלי עצמו].

ולפי"ז בנדו"ד י"ל שגורם ההכשרה הוא לא החימום מבחוץ אלא הבדיל המותך בפנים הכלי שהוא אש גמור. ולכך גם צריך שיעלה יפה בכל שטח הכלי, שאל"כ הרי אותו מקום שלא עלה בו יפה לא נתלבן ע"י האש מצד פנים הכלי, והוא ע"ד שכתב בס' תצד סעי' טז 'שיהיו הגחלים מהלכים על פני כולו', שאם לא כן הרי באותו מקום שלא הילכו הגחלים אינו נכשר.

וחימום הכלי מבחוץ, הוא רק מסייע שאח"כ האש מבפנים יפעל הליבון בזמן קצר, כיוון שהכלי כבר חם.

וזהו שכתב "כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ בכל שטח הכלי", כיוון שרק כשהיס"ב בכל שטח הכלי, אזי גם מגע לזמן קצר של אש (הבדיל המותך) גורם להחשיב את פעולת הליבון מבפנים.

ונוסף לכך שסברא היא, שמועיל כשאש חיצונית היא שמסייעת, מצינו גם עד"ז לעיל בסעי' ט, שכתב שלולי גזירת חכמים, היה מועיל בכלי חרס ש'אם רוצה להסיקו מבפנים ומבחוץ כגון שמכניסו ריקן לתוך התנור מלא אש ששלהבת עולה מכל צדדי הכלי ומלבנו יפה מבפנים ומבחוץ. עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו'. היינו שאין חיסרון בכך שאש מהצד החיצון מסייעת לגרימת הליבון.

[והנה ב'דברי שלום' שם הע' נט העיר שאמנם מצאנו במקום אחד, שאף הליבון קל שמבחוץ בלבדו מועיל לטעם הבלוע בדופני הכלי מבפנים, כדלקמן סי' תקט סי' א': 'מותר ללבן ביום טוב כלי ברזל שאפו בו מאכל של גבינה כדי לאפות בו מאכל בשר ... [דכיון שהתירא בלע סגי בליבון קל], שאינו ניכר שמתקן כלי אלא הוא מחממו כדי לאפות בו, ובלבד שמיד שיעביירו מן האש יתן בו המאכל של בשר'. ונראה מלשונו דמירי שמסיקו מבחוץ כדי לאפות בפנים הכלי, ומכל מקום סגי בזה להכשירו. וראה מה שדנו בזה ב"הגעלת כלים" (פ"ה הערה ד) וכו'. ע"כ.]

ויש להוסיף שמשמע שם שה"ה גם בכלי הצריך ליבון גמור (אלא שביו"ט זה אסור שנראה כמתקן).

והנה שם מיירי בכלי אפיייה, ומסתבר שכשכותב שמותר ללבנו ביו"ט, כוונתו ללבנו בתנור ששם גם אופה המאכל בכלי זה, ואי נימא שמירי בתנור ע"ד התנור הנ"ל שיש בו גם שלהבת או חום מאש, שוב י"ל שנחשב שיש שם ליבון מצד פנים הכלי].

אלא שלכאורה יש לפקפק בכ"ז:

דהנה בסעי' לט בעניין הכשר כלי שיש בו טלאי כתב: '... אבל טלאי שלא נדבק בכלי על ידי מסמרים אלא על ידי האש כמו שהוא דרך לעשות בכלי בדיל שנקבו שמטיפין עליהם בדיל שניתן באש הרי הם נכשרים בהגעלה ואין צריך להניח גחלים על הטלאי אף אם קדמה בליעת האיסור בכלי לפי שעל ידי חום הבדיל נשרף כל ממשות האיסור שתחתיו אם ישנו שם וגם הבלוע שמעבר לטלאי נפלט בהגעלה ואין הטלאי מעכב כלל כיון שאינו מודבק לכלי על ידי מסמרים אלא על ידי חום האש הרי נעשה הכל גוף אחד וכלי אחד ממש.

ואין צריך לומר אם בעת שימת הטלאי ליבן את מקום הטלאי באור כמו שהוא דרך לעשות בכלי ברזל שניקבו שמשימין חתיכת ברזל על הנקב ועל ידי האש מתחברת חתיכה זו לגוף הכלי ונעשה הכל גוף אחד שאז אין צריך להגעיל כלל את המקום שנתלבן באור אם לא נשתמש בו איסור אחר כך'.

ואינו מובן: דלכאורה דבריו הם הפך המציאות, והפך המובא בפוסקים שמהם

שאב דבריו, שבהם גם הובא איך הוא המציאות של תהליך הלחמת הבדיל (כדלקמן)

וקודם אכתוב איך הוא תהליך הלחמת בדיל. א. על שני החלקים הנלחמים להיות נקיים בתכלית. כולל שיכבה פנימית, ולצורך זה משתמשים בחומר הלחמה של חומצה המנקה את החומציות מהכלי. ב. על שני חלקי הבדיל במקום חיבורם להיות מותכים (ואז מצרפים החומר הנ"ל ומתיכים גם אותו). ג. אם יש אפילו ממשות כל שהוא, הרי באותו מקום לא יולחמו שני החלקים אחד לשני ויהיה באותו מקום כעין בועה.

ולפי"ז צ"ע:

א) שמדבר על הבלוע שמעבר לטלאי, הרי כיון שמיידי בכלי בדיל שניקב (וא"כ אין כלום מעבר לטלאי שבמקום הנקב ולכאורה) כוונתו לטלאי על החלק שנלחם בכלי במקום שסביב הנקב (ראה גם עד"ז בעניין אחר בסעיף כ בסוגריים). וע"ז כותב: 'וגם הבלוע שמעבר לטלאי נפלט בהגעלה'. ואינו מובן, כפי שהובא לעיל הרי על מקום הזה בכלי שעליו מטיפים הבדיל גם להיות מותך (קצת), וא"כ מקום זה בכלי עבר תהליך של ליבון גמור (שהוא קודם להתכה) מהצד הפנימי של הכלי, ובוודאי שיותר מחום שיד סולדת בו. וכפי שכתוב גם בשוע"ר להלן סעי' ע': 'אין הבדיל..מתדבקין בכלי אלא על ידי ליבון הכלי באש'.

ואכן כשמעיינים בט"ז ס"ק יח שכתב: 'בטלאי שעושין בכלי בדיל, שמטיפין חתיכת בדיל מחום, נשרף כל הבלוע ומה שהוא בעין וכו'.

וכן עד"ז בח"י ס"ק מא': 'אבל מה שנעשה על ידי היתוך עופרת או ברזל וכסף ושאר מיני מתכות, כיון שנעשה על ידי היתוך באור ונעשה גוף אחד, עדיף מליבון שהרי כאילו נעשה מתחילה. כן הוא הסכמת האחרונים'.

הרי מפורש בדבריהם שבתהליך של הטפת הבדיל נפעל ליבון המכשיר את הכלי גם מהאיסור הבלוע בו, כמו בכלי ברזל, ושזה מוסכם באחרונים?

ב) מ"ש 'שע"י חום הבדיל נשרף כל ממשות האיסור שתחתיו אם ישנו שם', הרי כאמור לעיל אם ישנה ממשות כל שהוא, אפילו שרופה (שכבר אינה חמץ), הרי באותו מקום לא ידבק הבדיל לכלי. וכן משמע ממ"ש בפר"ח סק"ה ד"ה יש מן החכמים: 'דמילתא דפשיטא דבכלים הללו שמצפים בבדיל לא יש שום ממשות של איסור תחת הבדיל'. ועוד, דאם יש שם ממשות כל שהוא, אפילו שרופה, לא תועיל ההגעלה שיעשה אח"כ, שהרי במקום זה אינו נעשה הכל 'גוף אחד וכלי אחד ממשי'?

ועד שלא יוברר מדוע אף שהכלי מבדיל עבר ליבון, ובכל זאת עדיין צריך לעבור הגעלה, יש לפקפק בהסבר הנ"ל בסעי' ע שהליבון נגרם ע"י הבדיל.

ונראה לבאר כל זה: דהנה הגם שסעי' זה הוא היחיד מכל ע"ח סעיפי סימן זה שלא צויין עליו מראה מקום, ובפשטות הסיבה לכך כפי שנת' לעיל שלדעת הט"ז והח"י אכן הכלי נכשר בליבון ללא צורך בהגעלה, ואילו לדעת שוע"ר צריך עדיין הגעלה. עכ"ז מסתבר לומר שאין כאן מחלוקת במציאות האם יש כאן חום שהיד סולדת בו או לא, אלא מחלוקת בדין. וכדלקמן.

דהנה לעיל סעי' ט הובא שאף שליבון גמור מועיל לכלי חרס, גזרו חכמים שלא יועיל, שמא יחוס עליו שלא יתבקע ויוציאנו מהתנור טרם שיתלבן יפה יפה (ורק ליבון בכבשן מועיל). ובסעי' כ שכל הכלים העשויין מקרן אין הגעלה מועלת להן שהקרן מתקלקל במים רותחין ויש לחוש שמא יחוס עליו.

ולהכשיר כלי בדיל (אפילו) בליבון קל יש גם אותו חשש שיתקלקל הכלי (וכן פסק גם בספר 'הגעלת כלים' פרק יג), וכ"כ אגב אורחא בשוע"ר לקמן סעי' מ"ד לגבי אופן הכשרת כלי חרוסת: 'אבל כלי חרוסת של בדיל או של עץ שאי אפשר ללבנו, די לו בהגעלה בכלי ראשון' [ולפי"ז מ"ש שאחר שמטיף הבדיל: 'זאין צריך להניח גחלים על הטלאי', היינו, בנוסף לכך שגם אי אפשר לו להניח גחלים על טלאי זה, עדיין אין זה גורע מהכשרתו, שהרי אין צריך לכך (אף שבסעי' מ"ד שכתב שא"א ללבנו, מיירי בליבון בחום שקש נשרף, ובסעי' ל"ט סגי בחום שהיס"ב, דהרי אין חשש לממשות חמץ בעין, עדיין החשש לקלקול הכלי קיים] ועד"ז ראה ב'הגעלת כלים' פרק יג סוף הע' שצד שהביא מי שכתב שאע"פ שכלי קרן אינו מתקלקל במים חמים אלא אחר שהייה מרובה, ולהגעלה די בשיהיה מועטת, מ"מ כיוון ששייכת בו אפשרות של קלקול ע"י חמין, כבר אין להגעילו (וכנ"ל מסעי' כ)]. ובפרט שכלי בדיל משמשים גם ככלי נוי (ראה סעי' ד)). [ומקורו הוא בט"ז שם ס"ק כו.

ולכך בסעי' לט אף שהכלי מבדיל עבר ליבון הוא עדיין לא נכשר, ולכן צריך להגעילו. [ובכלי זהב וכסף ראה רמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ב הי"ב ופ"ג ה"ה שהיו משתמשים להולכת גחלים לתרומת הדשן והקטרת הקטורת במחטה של זהב וכסף, וראה גם יומא מד ע"ב, רמב"ם פ"ב ה"ג מהלכות עבודת יו"כ].

והט"ז והח"י י"ל שס"ל דמכיון שבנדו"ד הליבון נעשה לצורך תיקון הכלי, לא חוששים לגזירה זו (משא"כ כלי חרס שבו גזרו חכמים בפרוש (וע"ד מ"ש בעניין אחר בט"ז ס"ק יז)). ואולי גם לכך כתבו ש'עדיף מליבון שהרי כאילו נעשה מתחילה', שאז אין חשש שלא ילבן יפה לפחות כליבון קל.

ולכן בכלי ברזל שאין חשש לקלקול הכלי, גם לשוע"ר הליבון כן מועיל.

והא דלגבי החמץ בעין שעל הכלי בדיל מועיל הליבון כמ"ש 'שע"י חום הבדיל נשרף כל ממשות האיסור שתחתיו אם ישנו שם' אף שלכאורה זו הכשרה ע"י אש?

י"ל: דכל הכלים שגזרו בהם שלא להכשירם מצד חשש לקלקולם, הוא רק על האיסור הבלוע בתוכם, משא"כ החמץ בעין שעליהם כיוון שיכול לנקותו, לא גזרו, ולכן גם אם מסירו ע"י האש מועיל להכשירו, שהרי אם יחשוש שיתקלקל הכלי, ימשיך לנקותו ללא אש.

[עוד י"ל: שהבלוע שמעבר לטלאי שנכשר בהגעלה, כוונתו (לא כנ"ל על המקום שסביב הנקב שניטף גם שם, אלא) שמכיוון שנבלע החמץ בכלי (במקום הנקב) דרך עובי הכלי, ולכך התפשטות הבליעה היא לרוחב הכלי, שהיא רבה יותר מעוביו, וזה לא נכשר ע"י חום הבדיל המותך, ונכשר בהגעלה].

ולכך שונה הדין בכלי ברזל שמלבן כל אזור הנקב, שאז גם הבלוע מעבר לטלאי נכשר בליבון.

ומ"ש בסעי' ל"ט 'שנשרף כל ממשות האיסור שתחתיו, אם ישנו שם', י"ל שכוונתו לחלק מתהליך הציפוי שמקצת האומנים עושים ע"י סובין, כנ"ל מסעי' ע, והם מתכלים כחלק מתהליך ההלחמה כמ"ש שם: 'אין הבדיל..מתדבקין בכלי אלא על ידי ליבון הכלי באש, ואזי נשרף כל ממשות הסובין'. ומ"ש 'אם ישנו שם', כוונתו, שהרי יש המשתמשים בחומר אחר במקום סובין כמ"ש שם בהמשך שרק מקצת האומנים משתמשים בסובין. או שכוונתו גם לחמץ סתם שישנו שם, ואז נפרש מ"ש שע"י התכת הבדיל נשרף, הכוונה על כלל התהליך, של ניקוי וחימום הכלי, ומ"ש 'שעל ידי חום הבדיל נשרף וכו'" הכוונה גם לחום של הכלי עצמו שהוא בדיל, ולא רק שהטפת הבדיל היא ששורפת החמץ, והלחמת הבדיל היא (רק) ההוכחה שכבר נשרף כל ממשות החמץ.

ואף שמסגנון הלשון בשוע"ר משמע שיש חילוק במציאות בין כלי בדיל לכלי ברזל באופן הלחמת הטלאי, ושמכך נובע הסיבה שבכלי ברזל אי"צ הגעלה.

י"ל שהחילוק במציאות הוא שבכלי בדיל ההלחמה צריכה להעשות בזהירות ובחשש לקלקול הכלי, משא"כ בכלי ברזל. היינו שהחילוק במציאות הוא באופן ההתייחסות של האדם המלחים את הטלאי לכלי.

ובזה אתי שפיר מ"ש בכלי ברזל 'ועל ידי האש מתחברת חתיכה זו לגוף הכלי

ונעשה הכל גוף אחד שאז אין צריך להגעיל כלל וכו', שקצת משמע שעצם זה שנעשה גוף אחד הוא הוכחה לכך שהכלי כבר נכשר בליבון (וכן משמע גם מלשון הח"י דלעיל), והרי אותו לשון כותב גם בכלי בדיל ואעפ"כ מצריך בו הגעלה, אלא שלפי הנ"ל אתי שפיר, שהסיבה שבכלי ברזל מועיל ליבון זה, הוא כיוון שאינו חושש לקלקול הכלי.

[ברשימת הר"י לנדא (הובא ב'אוצר מנהגי חב"ד' לחודש ניסן עמ' פז): 'כ"ק רבינו [הרשב"] היה מקפיד להגעיל כלי של פסח שליבנו אותו, מחשש חומצה שמתמשים בעת הליבון'.

ולכאורה הכוונה לחומצה הנ"ל שמתמשים בליבון שלצורך ההלחמה, היינו שגם בכלי ברזל חשש למנהג הנ"ל (וראה עוד ע"ד המנהג, שם עמ' נט).

ויש לדייק כן מהלשון בסעי' ע הנ"ל דכתב: 'ולא עוד אלא' היינו שבהמשך למ"ש לפניו שהעיקר הוא שלא כהמנהג, הדין כן אפילו בכלי מתחת ישן וכו', והיינו שזה גרוע מכלי חדש שעירב האומן סובין בציפוי, דבנוסף לסובין יש גם איסור בלוע (ז.א. שלא כותב כאן עניין חדש שציפוי מכשיר איסור בלוע, אלא שבנוסף לסובין הבלועין בציפוי המוזכרים כאן, יש גם חמץ בלוע בכלי). ולכן גם לא הזכיר שוב שע"י התחת הבדיל נשרף כל ממשות הסובין. ומכך מובן שהמחמיר לפי המנהג, ינהג כן גם בכלי מתכת.

ואולי החשש הוא משימוש בחומצה ע"ד הנ"ל גם לצורך ניקוי והברקת הכלי, ע"ד שחוששים היום לבליעה של שומן מן החי בכלים חדשים].

ולפי מה שנת' לעיל שבהלחמת בדיל אין חשש לממשות חמץ שדבוק לכלי (אלא רק לסובין, או ממשות חמץ שמתכלים כנ"ל) אתי שפיר מה שבסעי' ל"ט מחד גיסא כותב שע"י התכת (חום) הבדיל נשרף כל ממשות האיסור שתחתיו, ומאידך גיסא מצריך הגלעה לבלוע שמעבר לטלאי, ולא חוששים שהכלי אינו גוף אחד וכלי אחד ממש'

וכן אתי שפיר בס"ע (אף שלא מזכיר במפורש על ממשות האיסור שתחת ציפוי הבדיל, ואולי החשש לממשות חמץ הוא רק בנקב וכד' שלא ניתן לראות הנקיון, משא"כ בסתם כלי פשוט שמנקים לפני הציפוי) שכותב שליבון כזה אינו גרוע מעגלה.

דלכאורה מה בכך שלא גרוע מעגלה, הרי לדעת שוע"ר אם יש חמץ בעין תחת הטלאי יש ללבנו בחום שקש נשרף, וא"כ הרי עגלה לא סגי לו, וכן בסעי' לט בדין של בדיל שניטף, אם צריך להגעיל בשל הבלוע שתחת הבדיל, הרי זה סימן שהטפת הבדיל לא חיממה הכלי לחום שקש נשרף בו, ומדוע אין חוששין גם לחמץ בעין שבמקום

הטפת הבדיל.

אך לפי המבואר לעיל שבמקום חיבור הבדיל לכלי אין שייך שיהיה שום ממשות בעין אתי שפיר.

והנה בשו"ת יביע אומר (ח"ז סימן מה) כותב שיש להחמיר להגעיל כלי לאחר ציפוי הבדיל, והוא לפי מ"ש בשו"ת מהרי"ף (סימן סח) שבדק בכמה מקומות שמצפים כלים בבדיל, ונוכח שאף שהבדיל ניתן, אין הקש נשרף (וראה שם ההסבר לייתכנות הדבר, ויש להוסיף, שמעלות החום בגחלים בוערים משתנות לפי החומר ממנו עשוי הגחל, ובדיל ניתן בחום נמוך יחסית לברזל).

והנה זה נכון לפי המקובל בפוסקים שליבון קל, הוא בחום שקש נשרף.

אך לפי המוסכם בדעת שו"ע"ר, שכשאין חשש לממשות חמץ הדבוק לכלי די בליבון קל בחום שהיס"ב. וכן לפי מה שנת' לעיל שבציפוי כלי בבדיל אין שייך שיהיה שום ממשות בעין תחת ציפוי הבדיל, אתי שפיר שמעיקר הדין אין צריך הגעלה אחר הציפוי, שהרי כשהבדיל ניתן ודאי יש בכלי חום שהיס"ב (כנ"ל מסעי' ע) ולכך לא גרע מהגעלה, ויתירה מזו, מכאן ראייה למ"ש שו"ע"ר שכשאין ממשות חמץ, די בליבון קל, בחום שהיס"ב, ואין צריך שיהיה קש נשרף.



## ברכת ביגלה וקרקרים לדעת אדמו"ר הזקן

הת' טוביה גינזבורג

ישיבת תות"ל המרכזית – 770

דעת אדה"ז בפת ש'כוססין אותה לתיאבון'

א. נאמר בגמרא ש'פת הבאה בכיסנין' ברכתה מזונות (כשאוכל פחות משיעור 'קביעות סעודה'). ונחלקו הראשונים במהותה: דעה א': עיסה שממולאה במי פירות שוקולד וכו', הבאה לעידון ותענוג [כרוגלך וכדומה]. דעה ב': עיסה שנילושה ברוב שמן מי פירות וכו', או מתובלת היטב [כבורקס, לחמניות מזונות וכדומה].

ודעה ג': כלשון המחבר בחיברו ה'בית יוסף' (טוא"ח סקס"ח): 'ו'הערוך' פירש עוד בשם 'רבינו האי' - ש'פת הבאה בכיסנין' הם כעכין, והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושים אותה כעכין יבשים, וכוססין אותם בבית המשתה ושלא

בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעא . . . וראיה לדברי הגאון: 'וכל לחם צידם יבש היה נקודים' (יהושע ט, ה), תרגומו 'וכל לחם זוודוהן יביש הוה כיסנין'."

וכן הביא אדה"ז בשולחן ערוך שלו (או"ח סקס"ח סי"ב): 'ויש מפרשים: ש'פת הבא בכיסנין' היא פת שנלוושה אפילו במים, ואפילו אינה מתובלת ואינה ממולאת, אלא שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון, ולא כדי להשביע (שקורין קיכלי"ך)". [כביגלה קרקרים וכדומה].

ופסק המחבר ב'בית יוסף' וכן בשולחן ערוך שלו (ס"ח) ש"הלכה כדברי כולן", דהיינו שעל כל הסוגים הנ"ל מברכים מזונות. והטעם לכך הסביר שם, וכפי שמבאר זאת רבינו הזקן (בשו"ע בהמשך הסעיף הנ"ל): 'ולענין הלכה יש להקל בדברי סופרים כדברי כולם, ובפרט בספק ברכות - שלא לברך ברכת המזון ד' ברכות, על מה שלסברא אחת די בברכה אחת מעין ג'".

דהיינו שמכיון שלכל סוג מהמאכלים הנ"ל ישנה דעה שברכתו מזונות, אי אפשר לברך על שום סוג המוציא וברכת המזון, כיון ש'ספק ברכות להקל'. וממשיך לבאר שם אדה"ז, שאף שלדעה אחרת כן מברכים על סוג מסוים המוציא וברכת המזון, הרי לפי כל הדעות באם בירך 'מזונות' ו'על המחיה' על אותו סוג - יוצא ידי חובה בדיעבד. וע"כ יברך על כל הסוגים 'מזונות' ו'על המחיה'.

והנה בסדר ברכות הנהנין (פ"ב ה"ז-ט) פסק אדה"ז למסקנה: שמצד 'פת הבאה בכיסנין', ניתן לברך מזונות 'לכתחילה' רק על הסוג של הדעה הראשונה (עיסה ממולאת לתענוג), וכן על עיסה שנילושה בדבש [וכמובן שגם עיסה שבושלה או טוגנה או שנעשתה מבלילה רכה, כמבואר שם]. אך על סוג הדעה השניה - עיסה שנילושה ברוב שמן ומי פירות, בעיקרון אפשר לברך מזונות, אך בעל נפש יחמיר על עצמו לאוכלה רק בתוך הסעודה.

וכבר תמהו על כך: מדוע אין אדה"ז מתייחס כאן, ועד"ז ב'לוח ברכות הנהנין' (שגם שם מזכיר רק שני דעות הנ"ל) לסוג פת של הדעה השלישית - 'עוגות יבשות שכוססין אותה לתיאבון', כביגלה וכדו', שנפסק להלכה בשולחן ערוך שברכתה מזונות, ואין בזה אף חולק?

### שיטת הגר"ח נאה ב'סדר ברכות הנהנין' וביאורה

ב. והגר"ח נאה בספרו 'קצות השולחן' (ח"ב סמ"ה, בדי השולחן סקי"א), כתב: "ובסימן קס"ח הביא שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון ולא

להשביע ברכתן מזונות, ופסק להלכה להקל בדברי סופרים כדעה זו, וכן פירשו כל האחרונים. ובסידור השמיט דעה זו לגמרי – משמע שאין דעתו כלל להקל בזה".

והנה יש שהבינו בדברי הגר"ח נאה, שמכך שאדה"ז השמיט לגמרי דעה זו ב'סדר ברכות הנהנין' – מובן שאדה"ז סובר שצריך לברך על 'עוגות יבשות שכוססין אותן לתיאבון' – 'המוציא' ו'ברכת המזון'. וכן משמע גם מדבריו של הרה"ג ר' יוסף זיין בספרו 'סופרים וספרים' (ח"א ריש ע' 230), שכתב שאדה"ז חזר בו ב'סדר' מפסקו בשולחן ערוך, וע"כ יש לברך על סוג פת זו המוציא.

אמנם לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי כנ"ל ביאר רבינו הזקן בשלוחנו, שלפי הכלל 'ספק ברכות להקל', אין להתיר כלל לברך על אחד מסוגים הנ"ל המוציא וברכת המזון (כשאוכלו שלא בשיעור קביעות סעודה) – שהרי ישנה דעה בראשונים שצריך לברך עליו מזונות, ולכן כאשר נאמר שמברכים על פת זו 'המוציא' ו'ברכת המזון' יהיה זה 'ספק ברכה לבטלה'.

ובפרט בסוג פת של 'עוגות יבשות שכוססין אותן לתיאבון', שזה לא עוד איזה דעה, אלא היא שיטה של גאונים וראשונים שנפסקה בפשטות בשולחן ערוך ו"כן פירשו כל האחרונים", ללא אף חולק (כלשון קצה"ש).

ועל כן צריך לומר ששיטת הגר"ח נאה, שדעת אדה"ז ש'אין להקל בזה' – היא לא רק שאין לברך על סוג פת זו 'מזונות', אלא גם שלא נוכל לברך עליה 'המוציא'. ולכן יהיה אפשר לאוכלה רק בתוך הסעודה, כשכבר נטל ידיים על פת אחרת. אלא שצריך עיון על דברי הגר"י זיין הנ"ל, שמהם משמע במפורש שמברכים על פת זו 'המוציא' – דמהו ההיגיון בכך.

וכדעה זו ראינו מנהג חלק מאנ"ש בקהילות חב"ד, שאכן נוהגים לא לאכול הביגלה והקרקרים כשרוב המשקין שבעיסה הם מים (ואינם מתובלים היטב) – מחמת פירוש זה בשיטת אדה"ז ב'סדר ברכות הנהנין' [מלבד זה שלשיטת אדה"ז, 'בעל נפש' צריך להחמיר על עצמו בכל מקרה לאוכלם רק בתוך הסעודה].

### ביאור חדש הנמצא מהלשון ב'לוח ברכות הנהנין'

ג. והנה ב'לוח ברכות הנהנין' (פרק ח הלכה י), כותב אדה"ז את הדין על אכילת 'פת הבאה בכיסנין' בתוך הסעודה (כפי שגם כותב בשו"ע וב'סדר'): "כל מיני לחמים הללו שאין דרך רוב בני האדם לקבוע סעודה עליהם, אם בא לאוכלם בתוך הסעודה – אם באים למזון ושובע נפטרים בברכת הפת". דהיינו שבאופן כללי אין לברך 'מזונות' בתוך הסעודה.

וממשיך בהלכה שם: "אבל אם באים לקנוח סעודה, להקל מכובד המאכל ולתענוג, כמו שרגילים שכוססין עוגות יבשות (שקורין קיכלי"ך) בסוף הסעודה. . אינן נפטרים בברכת הפת וצריך לברך עליהם בתחילה. . אבל מה שאינה פת הבאה בכיסנין לדברי הכל – הרי מספק אין מברכים עליה בתוך הסעודה".

כלומר, שבמקרה שאכל את סוג 'פת הבאה בכיסנין' לתענוג בלבד: באם היא סוג שלדעת הכל מברכים עליו 'מזונות' (כגון עיסה שממולאה לתענוג) - צריך לברך עליה 'מזונות' גם בתוך הסעודה. אך באם רק לחלק מהדעות מברכים עליה 'מזונות', 'כמו שכוססין עוגות יבשות שקורין קיכלי"ך' - אף שבפני עצמם נברך עליהם 'מזונות' והם אינם נפטרים בברכת הפת, אך בתוך הסעודה נחשוש לחלק מהדעות שברכתם אינם מזונות, ועל כן לא נברך עליהם.

הנה אף שכנ"ל, גם ב'לוח ברכות הנהנין' (סעיפים ג-ה) בדברו אודות סוגי ה'פת הבאה בכיסנין' - הביא אדה"ז רק את שני הדעות הראשונות, והתעלם לגמרי מהדעה השלישית, בכל זאת נראה כאן במפורש שהוא סובר גם כהדעה השלישית - שהרי הסוג שמביא לדוגמא בהלכה זו ה'קיכלי"ך', שברכתו 'מזונות' - מתאים בדיוק לאותו לשון שכתב בשו"ע על הדעה השלישית: "שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון ולא כדי להשביע (שקורין קיכלי"ך)".

אלא שבפועל מסיים כאן ב'לוח', שהיות שישנם דעות אחרות ב'פת הבאה בכיסנין': "הרי מספק אין מברכים עליה בתוך הסעודה" [כפי שגם הדין לגבי הדעה השנייה בפת הבאה לכיסנין - שנילושה במי פירות]. אבל ברור ממש מלשונו, שכשאוכלה בפני עצמה מברך עליה 'מזונות' ו'מעין שלש' - למרות שלא הזכיר כלל את סוג פת זו בהלכות העיקריות שמדבר על דין 'פת הבאה בכיסנין'.

ובדיוק כפי שב'לוח ברכות הנהנין' - למרות שלא הזכיר את דעה זו כשדיבר על סוגי 'פת הבאה בכיסנין', הנה לאחרי זה יוצא בפשטות מדבריו שכן מברכים עליה מזונות. כך אפשר לומר שזוהי דעת אדמו"ר הזקן ב'סדר ברכות הנהנין', שלמרות שבהלכות העיקריות לגבי 'פת הבאה בכיסנין' אינו מזכיר את הדעה השלישית - אין זו הוכחה כלל שאינו סובר כמותה, כפי שכתב הגר"ח נאה והגר"י זוין - אלא אדרבה, בפשטות סובר כמותה כפי הדין המקורי בשו"ע (ולביאור מילת 'קיכלי"ך' ראה בהערה 32).

32) והנה מקור מילת 'קיכלי"ך' הוא בב"ח שכתב: "בין שיש בה הרבה תבלין בין שאין שם אלא דבר מועט ואפילו אינו מתובל כלום, אלא שעשאן כעכין יבשין וכוססין אותם לתיאבון לא כדי להשביע (כגון קיכלי"ך שלנו)", ועד"ז כתב הט"ו. אמנם בעוד מפרשים (כגון ה'משנה ברורה') מובא ש'קיכלי"ך

ראיית הגר"ח נאה, וא"כ משמעות ה'לוח' אינה שווה ל'סדר'

ד. והנה הגר"ח נאה בהמשך הביאור בספרו, רצה אף להוכיח בפירושו מדברי אדמו"ר הזקן ב'סדר ברכות הנהנין' שאין לברך מזונות על 'עוגות יבשות שכוססים אותן לתיאבון'. דכתב שם אדמו"ר הזקן (פ"ב ה"ט): "ולענין הלכה, בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו, או משאר משקין או מי פירות חוץ ממים" מן הדין ברכתו מזונות.

ומכך שכתב "חוץ ממים", דייק הגר"ח נאה (בדי השולחן ס"ק י"ג): "והנה תיבות 'חוץ ממים' לכאורה הם מיותרים – שאם נילושה במים מדוע יברך בורא מיני מזונות . . [אלא] בא למעט 'עוגות יבשות' שנילושו במים, (עיי' סק"א)". כלומר שאדה"ז כיוון בפירושו לשלול את ברכת מזונות מ'עוגות יבשות שכוססין אותן לתיאבון' שעיסתם נילושה ממים – בכך שהוסיף את המילים 'חוץ ממים'.

ועפ"ז היה אפשר לכאורה לומר, שההוכחה הנ"ל שאדה"ז סובר ש'פת שכוססין אותה' ברכתה מזונות היא רק לשיטתו ב'לוח ברכות הנהנין'. אמנם ב'סדר ברכות הנהנין' אפשר לומר שאדה"ז חזר בו וסובר שאין לברך עליה מזונות, כפי שבאמת מציין בפורש 'חוץ ממים' – להוציא את הפת ש'כוססין אותה' שנילושה ממים.

ובנוסף לזה: באם אכן ב'סדר' היה סובר את דעה זו, היה צריך הוא להזכיר אותה בהמשך ההלכות, כפי שעשה זאת ב'לוח' – שהזכירה בדרך-אגב בתוך הדיון על 'פת הבאה בכיסנין' הבאה בתוך הסעודה. ובפועל ב'סדר' לא נתן שום אזכור על דעה זו – הרי לכאורה שאינו סובר כמותה כלל.

**קושיא על ראיית הגר"ח, והוכחה להשוואה בין ה'לוח' ל'סדר'**

ה. אמנם לכאורה קשה מאד ראייתו של הגר"ח נאה מהתיבות 'חוץ ממים' – שהרי אף ב'לוח ברכות הנהנין' יש ייתור לשון זה.

דהנה, כשאדה"ז מבאר ב'לוח' את הדעה השניה, כותב (פ"ח ס"ד): "יש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה בדבש . . או משאר משקין חוץ ממים. ואפילו

היא פת קשה ופריכה שעשויה ממי ביצים, ובמפרשים אחרים (כגון 'דרך חיים') – פת פריכה שעשויה ממי פירות.

אך בעיון בעוד הרבה מפרשים יוצא ש'קיכלי"ך' שהיה נקרא בימהם היא כגון ביגלה וקרקים שלנו, אלא שהיה סוגים שעשויה ממי פירות או מי ביצים, והיה סוגים שהיו ממים הלבד. ובכל מקרה – פשיטא שאדה"ז ב'לוח ברכות הנהנין' מתכוון לאותו 'קיכלי"ך' שכתבו בשלחן ערוך, שהרי מצטט את אותו הלשון שכתב שם. ובכלל ב'לוח' הולך בדרך כלל אחרי לשונו ופסיקתו בשולחן ערוך שלו.

עירב בה מעט מים וכו". ובפשטות גם כאן הלשון 'חוץ ממים' היא מיותרת - שהרי יכול היה לכתוב בלעדיה "או בשאר משקין. ואפילו עירב בה מעט מים וכו".

ואף יש להוכיח שלשון זו כאן מיותרת, שהרי ב'סדר ברכות הנהנין' כשמבאר את אותה הדעה השניה, לא הזכיר עליה את המילים 'חוץ ממים', שכתב (פ"ב ה"ז): "יש מפרשים שהיא עיסה שנלושה בחלב. . או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן. לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה". ולפי פירושו הנ"ל של הגר"ח נאה - נצטרך לבאר שגם ב'לוח ברכות הנהנין', בא אדה"ז במילים 'חוץ ממים' למעט 'עוגות יבשות שכוססין אותה לתיאבון'.

והרי לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי כנ"ל משמע מדבריו בפירוש בהמשך ההלכות - שבתוך הלחמים שאין דרך לקבוע סעודה עליהם (פ"ת הבאה בכיסנין), נכלל מה "שרגילים שכוססין עוגות יבשות (שקורין קיכלי"ך) בסוף הסעודה".

וא"כ נמצא למסקנה שאין הבדל בין ה'לוח' ל'סדר' בברכת פת שכוססין אותה, והתיבות "חוץ ממים" ב'סדר' אינם משנות כלום.

ומה שב'סדר ברכות הנהנין' אינו מפרט בהמשך ההלכות את הדוגמא "כמו שרגילים שכוססין עוגות יבשות (שקורין קיכלי"ך)" כפי שעשה ב'לוח' - אינו מפני שאינו גורס וסובר אותה, אלא זהו מפני שבכלל ב'סדר' אין דרכו כל כך להביא דוגמאות בשונה מ'הלוח'.

וכפי שרואים שב'לוח' הביא ריבוי דוגמאות לכל אורך הסימן: (ס"ג) 'כגון עפי"ל פלאדי"ן ופאוודל"א פלאדי"ן'. (ס"ד) 'כמו מה שקורין טאר"ט. (ס"ב) 'כמו לאקשין וכן קרעליך'. (ס"ב) 'כגון קניידלך'. (ס"ב) 'פיין קובין'. (ס"ד) 'שקורין פעניא"ץ'. (ס"ז) 'כמו שקורין חרימזיל'. (ס"ז) 'מה שקורין שלאשצני"ס'. וב'סדר' לא הביא שום דוגמא מהנ"ל - היינו שאין דרכו כ"כ להביא דוגמאות.

### הוכחה לשיטת הגר"ח נאה ודחיתה מכמה מקומות

ו. והנה במכתב כללי לי"א ניסן תשכ"ה (הערה אחרונה), לגבי דין ברכת האילנות לאחר חודש ניסן, כתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק: "הנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכות הנהנין (הראשון) כתב: דאחר שלושים [יום] יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דווקא), אבל בסדר ברכות הנהנין (שבסידורו פי"ג ס"ד) השמיט זה. ואף שיש לומר בדוחק דטעמו מפני. . יש לומר דהשמיט, מפני דמשנה האחרונה סבירא ליה ד"בימי ניסן" כפשוטו - בדוקא, ואם כן אי אפשר "לאחר שלושים". ואכמ"ל".

הרי ראייה מפורשת: שאף דין שפסקו אדה"ז במפורש (שלאחרי חודש ניסן מברכים 'ברכת האילנות' בלא שם ומלכות) - מכיון שלא מוצאים את הלכה זו ב'סדר ברכות הנהנין', הרי אף שלא חלק עליה אדה"ז במפורש - זהו מכיון שב'משנה אחרונה' אינו סובר כן (ולכן בענין 'ברכת האילנות' לאחרי חודש ניסן, לא נברך אפילו בלא 'שם ומלכות').

ועפ"ז לכאורה נמצאת הוכחה יפה לשיטת הגר"ח נאה: דהשמטת 'פת שכוססין אותה' ב'סדר ברכות הנהנין' - היא מפני שבאמת יש לאדה"ז בזה 'משנה אחרונה', שאכן אינו סובר כדעה זו.

אמנם יש לומר, שמה שניתן לבאר שישנה לאדה"ז 'משנה אחרונה', מכך שהשמיט דעה ב'סדר ברכות הנהנין' - זה רק במקרה שעל הלכה זו ישנה מחלוקת באחרונים. וכמו בדוגמא הנ"ל לענין 'ברכת האילנות', כפי שצוין ב'מכתב כללי' עצמו (לפני הציטוט הנ"ל): "והנה לכמה אחרונים 'ניסן' לאו דווקא, אבל יש אומרים דדוקא הוא (שדי חמד אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב. וש"נ)".

כלומר, שהיות שבדין ברכת האילנות לאחרי שיצא חודש ניסן, ישנה מחלוקת גדולה באחרונים אם ניתן לברך או לא, וכפי שהביא ה'שדי חמד' - שכמה אחרונים כתבו שאפשר לברך זאת בכל חודש, משא"כ ה'ברכי יוסף' כתב ש"על דרך הסוד אין לברך רק בניסן", ועד"ו ב'מורה אצבע' להחיד"א כתב "דהמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא" - הרי אף שב'לוח' פסק אדה"ז באופן אחד, מכך שהשמיט זאת ב'סדר', אפשר אכן לומר שחזר בו ופסק כדברי אחרונים אחרים.

וכפי שרואים גם בכל סימן זה של 'ברכת מזונות' (קס"ח) - שבכל מקום שאדה"ז חוזר בו ב'סדר' ממה שכתב בשו"ע, יש לזה הגיון שכעת נטה לדעה אחרת באחרונים וכיו"ב.

וכמו לדוגמא: (ס"י) בדין מילוי בשר או גבינה בתוך עיסה - שבשו"ע פסק שאפשר להקל בזה, ובסידור אינו סובר דעה זו - הרי זהו מפני שזוהי מחלוקת מפורשת של המגן אברהם והט"ו. (סי"ג) בדין 'לחמניות וטרוקנין' שאין לבליתן רכה מאד - שבשו"ע פסק ש'לחם גמור ומברכים המוציא', ובסידור פסק להחמיר שיאכלנו בתוך הסעודה - זהו מפני שגם דין זה שנוי במחלוקת גדולה בין המפרשים. ועוד ריבוי דוגמאות בסימן זה (ב'שיעור קביעות סעודה' ועוד).

משא"כ בעניננו - לגבי הדעה השלישית ב'פת הבאה בכיסנין', לברך מזונות על 'עוגות יבשות שכוססין אותם לתיאבון': הרי זוהי שיטה של גאונים וראשונים - שיטת

'רב האי גאון' שהובאה ב'ערוך', ונפסקה בפשטות ב'בית יוסף' והשולחן ערוך, ו'כן פירשו כל האחרונים' ללא אף אחרון שחולק - כפי שכתב הגר"ח נאה בעצמו.

ומכיון שזוהי שיטת כל האחרונים, בפשטות אין ניתן לבאר שהשמטת דעה זו היא מפני שאינו סובר אותה. בפרט לאור מה שנתבאר לעיל - שב'לוח' מובן במפורש מהמשך ההלכות שסובר ש'ברכתה מזונות', וזה שלא הזכיר כן ב'סדר' בהמשך ההלכות - הוא מפני שאין דרכו כל כך להביא דוגמאות.

### הוכחה נוספת מעוד דינים שלא הוזכרו, וכן מסיכום המגן-אברהם

ז. ועוד יש להוכיח הענין הנ"ל - שהאפשרות לומר שאדה"ז חזר בו ב'סדר ברכות הנהנין', וזה רק במקרה שכבר ישנו באותו הדין מחלוקת באחרונים - מדינים שאדה"ז פוסק כמותם בדיני 'ברכת מזונות' בשולחן ערוך כאן, ובפשטות ממשך לפסוק כמותם לעולם. למרות שלא הובאו כאן ב'סדר ברכות הנהנין':

לדוגמא (שוע"ר סכ"ג): "בצק שאופין אותו בשפוד ומושחין אותו תמיד בשמן או שומן או מי ביצים או מי פירות - אין תורת לחם עליו כלל, ומברך עליו בורא מיני מזונות ומעין שלש", וכך גם פסק בלוח ברכות הנהנין (פ"ח הי"ז). ובקונטרס אחרון (סי"א) מסקנתו היא שזה אפילו בקביעות סעודה.

והנה הלכה זו מקורה מפורש בגמרא ונפסקה בפשטות בשולחן ערוך, ואף ב'קונטרס אחרון' שכתב אותו בזמן מאוחר יותר (לכאורה בסמיכות לזמן שכתב את 'סדר ברכות הנהנין') מדבר בזה וכו'. ולמרות זאת ב'סדר ברכות הנהנין' אין שום אזכור להלכה זו - האם נאמר גם כאן, שלמסקנה אדה"ז חזר בו מכל הדין הנ"ל שמפורש בגמ' ראשונים ואחרונים ואין עליו שום חולק?

עד"ז הלכה נוספת (שוע"ר סכ"א): "יש מי שאומר שהשורה פתו ביין אדום, הואיל ונשתנית צורתה על ידי זה - בטל ממנה תואר לחם. ואם אין בכל פרוסה כזית, מברך בורא מיני מזונות ומעין שלש, אפילו אוכל שיעור קביעות סעודה".

והנה מקור הלכה זו במרדכי, ובפסק השו"ע בפשטות (סי"ב), ואף בזה לא נראה שאף אחד חולק. ולמרות זו ב'סדר ברכות הנהנין', ואף ב'לוח ברכות הנהנין' לא מזכיר הלכה זו - האם נאמר גם כאן, שלמסקנה אדה"ז חזר בו מכל הדין הנ"ל שמפורש בהלכה ואין עליו שום חולק?

ועוד יותר יש להוכיח בעניננו: דהנה המגן אברהם בסיום פירושו על סימן זה, עושה סיכום קצר על הסוגים שברכתם מזונות - לפי סדר הכנת הלחם, וזה לשונו:

"כללי סימן זה: (א) עיסה שנלושה במי פירות ונאפית אחר כך – בסעיף ז'. (ב) אם נטגנה במי פירות או בישלה במים – בס"ג. (ג) ואם ממולא בפירות – בסעיף ז'. (ד) ואם ממולא בבשר ודגים – בס"ז. וכ"ז בבבלינו עבה. (ה) לבילתו רכה – בס"ח ובס"ד וס"ו. (ו) לחם גמור ששראו ובשלו אח"כ – בס"י".

ובשימת לב כנדרש נראה – שמתוך שלשת הדעות שבדין 'פת הבאה בכיסנין' שנתבארו בסעיף ז' בשולחן ערוך המחבר, ציטט המגן אברהם רק את שני הדעות הראשונות פת ש"נלושה" ו"ממולא", ולא הזכיר כלל את הדעה השלישית 'פת שכוססין אותה' – האם נאמר גם כאן שבכך שהשמיט את דעה זו, מוכח שכשעשה את הסיכום חזר בו מפירושו?

והרי על לשון המחבר "שעושים אותם כעבים יבשים וכוססין אותם" המגן אברהם הוא זה שפירש 'לתאבון', ואף הוסיף איך זה נקרא במדינתו 'שנקראו רעסליך', ולא מצינו בשום מקום שפירש אחרת. הרי בטח ובודאי שפוסק שמברכים על 'עוגות יבשות שכוססין אותם' מזונות.

וא"כ נמצא למסקנה: שבהרבה דינים אף כאן בהלכות 'ברכת מזונות', אין הוכחה כלל מהשמטת אדה"ז אותם ב'סדר', בפרט בדין 'פת שכוססין אותה' שאף המג"א השמיטה בסיכומו, הרי שמוכח שכל מה שניתן לומר שישנה 'משנה אחרונה' ב'סדר' זהו רק במקום שישנה כבר מחלוקת (כהנ"ל בנוגע לברכת האילנות).

### ההסבר למסקנה להשמטת הדין ב'סדר' וב'לוח'

ז. אלא שלאחרי כל ההוכחות הנ"ל שאין לומר שאדה"ז חזר בו, ואף מוכח מכמה מקומות שסובר ש'פת שכוססין אותה' ברכתה מזונות – צריך להבין בפשטות: מדוע באמת הוא לא הביא את הדעה השלישית למסקנה באופן מפורש וברור, וב'לוח' הביאה רק בדרך-אגב בהמשך ההלכות, וב'סדר' לא הזכירה והובאה כלל?

ואולי יש לומר הביאור בזה: דהנה בפתיחה ל'לוח ברכות הנהנין', כותב אדה"ז את מטרת הלוח: "העתקנו בקצרה הלכות הצריכות ושכיחות במדינתנו". וכן מובן ממה שכתב ב'סדר ברכות הנהנין' (תחילת פרק ו'): "חוץ מזיתים . . שיש בהם חילוקי דינים, ולפי שאינם גדלים במדינתנו לא העתקנום".

וגם באגרות קודש (חט"ז ע' תלט) כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ממעט אדמו"ר הזקן להביא דינים . . בפרט אותם שאין רגילים 'במדינתנו' (וכהנסמן – בקצה"ש ח"ו שם לברכה"נ ח"ו, ולקונטרס אחרון בשו"ע אדה"ז סתק"ו) – ואולי מטעם זה לא הביא ברכת הקשת בברכות הנהנין שבסידור". וכן מביא עוד באגרות קודש (חט"ז ע' שכח)

לגבי דין ברכת הקשת: "ברכת הקשת שלא הוזכרה שם - כנראה מפני שאינה מצויה כל כך באותן המדינות".

ומכל זה יוצא - שישנה עוד אפשרות (חזקה!) לומר מדוע לא הביא אדה"ז דינים מסוימים ב'לוח' ו'סדר' ברכות הנהנין: מפני שהם לא היו מצויים כל כך במדינתנו. ואפשרות זאת כותבה אדה"ז בעצמו במפורש, ואף באגרות קודש מובאה בכמה מקומות - לגבי 'ברכת הקשת', 'ברכת על המחיה' ועוד.

ועפ"ז אפשר לומר גם בענייננו: שבזמנו של אדמו"ר הזקן מתוך סוגי ה'פת הבאה בכיסנין', היה מצוי בדרך כלל הסוגים של שני הדעות הראשונות - ש'ממולא' וש'גילוש ברוב מי פירות'. אמנם הסוג פת השלישית "שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון, שקורין קיכלי"ך" - לא היה מצוי כל כך במדינתנו, ולכן את סוג זה לא הביא - לא ב'לוח' ולא ב'סדר'.

ומה שמלשון ה'לוח' נשמע שזה כן היה מצוי, שהרי כתב: "אבל אם באים לקנוח סעודה . . כמו שרגילים שכוססין עוגות יבשות (שקורין קיכלי"ך) בסוף הסעודה" - הרי זה לא מפני שבפועל היה הרגילות בזמנם לכסוס פת זו שבאם כן מדוע לא הביא את דעה זו בהלכות העיקריות של ה'פת הבאה בכיסנין'.

אלא זהו מפני שדרכו בכלל בשולחן ערוך שלו, לצטט לשון של מפרשים שלפניו וכדומה. ואף כאן ב'לוח' ציטט את לשון המפרשים על השו"ע המחבר וכו' - שכתבו שרגילים בזמנם לכסוס פת זו בסוף הסעודה.

ועוד ועיקר: ידועה השמועה בשם הרה"ג ר' חיים שלום דייטש, שבירר אצל הדריים במדינת רוסיא, ומצא שאכן בכל האזור שם לא היתה מצויה 'פת שכוססין אותה לתיאבון'. ומובן א"כ מדוע השמיטה ב'לוח' וב'סדר'. וא"כ אפשר לומר שבפשטות ממש נשאר בשיטתו בשו"ע, שאפשר לברך על פת זו 'מוזנות'.

### למעשה

ח. ועפ"ז נמצא לכאורה למעשה: שגם ביגלה וקרקרים שכל אחווי המשקים שבהם הם מים, ואף אינם מתובלים היטב - ברכתם גם לשיטת אדה"ז למסקנה היא 'מוזנות' ו'מעין שלש' (כשאוכלם ללא שיעור קביעות סעודה). אלא א"כ הוא 'בעל נפש'<sup>33</sup> שאזי בכל מקרה צריך 'להחמיר על עצמו', כפי שהוא גם לגבי 'פת שנלושה

33 יש להעיר בקשר ללשון 'בעל נפש': הדנה בשו"ע אדה"ז מובא הרבה 'ירא שמים' 'בעל נפש' 'חמיר על עצמו. והכוונה בלשון 'בעל נפש' מובא במפרשים - "מושל בנפשו" (מפרשים משלי). "מואס



# פשוטו של מקרא

## היתכן שהיו עצלים?

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

בפ' בהעלותך י"ב ל"ב ברש"י ד"ה הממעיעט כותב מי שאסף פחות מכולם

ברע" (מצודות משל"י). "חסיד" (רש"י פסחים). "מתרחק מן העבירה" (רבינו חננאל פסחים). "מי שמדקדק על עצמו במצוות" (רי"ף פסחים). "אדם כשר" (רש"י חולין).

ובשיחת ו' תשרי תשמ"ז (התועודיות ח"א ע' 67): "אף שרבינו הזקן כותב 'כל ירא שמים יחמיר לעצמו' – הרי זה על דרך הענינים ד'לפנים משורת הדין' שנקבעו בשולחן ערוך, שע"ז נעשו דין בשו"ע . . . כאשר רבינו הזקן כותב בשולחן ערוך 'כל ירא שמים יחמיר לעצמו' – הרי זה הוכחה שענין זה שייך לכל אחד ואחד מישראל – שבשבילו נעשתה חיבור השולחן ערוך".

ועפ"ז מובן גם בקשר ללשון 'בעל נפש יחמיר על עצמו' – שהיות שהובא בשו"ע, נעשה דין בשו"ע ושייך לכל אחד ואחד מישראל.

34) עוד יש להעיר: לדעת כל האחרונים באם אכל פחות מד' ביצים פת, אף ששבע וכו' – אינו צריך לברך המוציא וברכת המזון. משא"כ אדה"ז חושש ב'סדר ברכות הנהנין' (ה"ב) לדעת הראב"ד שמברכים המוציא וברכת המזון אף אם שבע במשהו, וע"כ פוסק שאם שבע פחות מד' ביצים – אינו יכול לברך מזונות, אלא יטול ידיים על לחם אחר. וזהו אף אם שבע רק מכזית מזונות, ואכל איתו ביחד לפתן של גבינה\בשר\תפוא וכדומה, שרק ביחד עמהם שבע (כדפסק בהלכה ג).

**נמצא למעשה:** אדם האוכל אחת מסוגי 'פת הבאה בכיסנין' ושבע ממנה, כגון האוכל כמה רוגלך ובורקס או משולש פיצה (מזונות) אחד או קרקרים עם טונה וביצים – ושבע מהם (ולא רק משקיט את רעבונו), לא משנה באיזה כמות אכל: אינו יכול לברך בורא מיני מזונות.

ופשיטא אדם האוכל לחם\לחמניית מזונות – שבדרך כלל זה מקרה ששבע מהם, בפרט כשאוכל עמהם יחד טונה ביצים ירקות וכדומה – לשיטת אדה"ז למסקנה: אין לו שום אפשרות לברך מזונות על אכילה זו! – אלא יטול ידיים על לחם אחר. [ובאם אוכל ד' ביצים מהמזונות עצמם] נפח של 80 וחצי קופסאות גפרורים], יכול לברך המוציא וברכת המזון על ה'מזונות'.

ואף באם לא שבע כלל מה'מזונות' – באם אכל מהם בכמות של יותר מ6 ביצים [נפח של כ13 קופסאות גפרורים], אף שלא שבע מהם כלל, אינו יכול לברך 'מזונות'. אלא יטול ידיים על לחם אחר. [עד שיאכל חצי עשרון [22כ ביצים], שאז יכול ליטול על זה ידיים אף שלא שבע כלל]. (כהנפסק בהלכה ב).

העצלים והחגרים אספו עשרה חמרים (מקורו בספרי) ..

ובמכילתא פ' יתרו על הכתוב וכל העם רואים את הקולות איתא ומניין שלא היו שם חגרים שנאמר ויתייצבו תחתית ההר .. רש"י שם על הכתוב מעתיק מהמכילתא בנוגע לסומים, חרשים ואלמים שלא היו שם ומשמיט החגרים, וכנראה שהשמטנו הוא בדיוק כי סובר כהספרי שכן היו שם חגרים וכמו שכותב כאן בנוגע להממעט שהיו גם חגרים.

אבל צ"ל למה בחר רש"י בפירושו כדעת הספרי שכן היו חגרים לעומת המכילתא שלפיו לא היו שם חגרים, ובפרט שהוא מעתיק לשון המכילתא בפירושו בפ' יתרו ומשמיט החגרים, שמזה מובן שלרש"י עדיף להחזיק בשיטת הספרי שכן היו שם חגרים, וצ"ל טעמו.

לפי פשוטו של מקרא יש ליישב מה שרש"י מחלק בין בין הסומים, החרשים והאלמים לבין החגרים כי בנוגע להסומים והחרשים והאלמים נאמר "וכל העם" משא"כ בנוגע לחגרים שם לא נאמר וכל העם, אבל צריך להבין מה דחק רש"י לבחור בדעת הספרי ולא בדעת המכילתא ?

וי"ל שמשמעות הפרשה היא שהיו להוטים בתאותם לבשר עד כדי בכיה כמו שנאמר בכתוב וישובו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר, ואם היו להוטים אחר הבשר כל כך, איך זה שהיו עצלים כשכבר ניתן להם ?! ואם לא היו שם חגרים היינו צריכים לומר שהיו מספר גדול כל כך של עצלים שהכתוב צריך להזכיר זאת בהדגשה ש"הממעט" שהם העצלים והיתכן שאנשים שהם כ"כ להוטים אחר הבשר פתאום יתעצלו ללכת לאסוף הבשר שרצו אותו עד שבקשוהו בבכיה !?

ולכן הוכרח רש"י לפרש שהממעט כלל גם החגרים שבגלל מצבם לא היו יכולים לאסוף בזריזות ובצירוף העצלים והחגרים היה מספר חשוב והכתוב מצא לנכון להדגיש ש"הממעט" אסף עשרה חמרים.



# שונות

## אודות עבודת 'קירוב' בשליחות והמסתעף

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

לפני כמה ימים היה לי דיון עם רב חשוב אחד והלה העלה לדיון שאלות שונות המתעוררות בקשר לעבודת השליחות, לנסוע למקומות רחוקים ממרכזים היהודיים, כדי לקרב בני ישראל לאביהם שבשמים, להחזירם לחיי תורה ומצוות. בקשר לזה רשמתי לעצמי כמה מקורות שיכול להועיל לי ולדכוותי.

ואינני בא להקיף את הנושא מכל הצדדים, אלא להאיר ולהעיר בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד", ולא עלי המלאכה לגמור.

וכדי שירוץ בו הקורא ארשום כאן את תוכן הפרקים שיבואו לקמן בס"ד.

האם יש חיוב הלכתי לנסוע לעיירות רחוקות כדי לחפש יהודים ולקרבם

יש לדון האם יש חיוב הלכתי לעזוב את ה"ארצך ובית אביך" וכל שאר עיסוקים, ולעסוק רק בהפצת היהדות.

בקשר לזה אציין כמה מקורות, ודברים המסתעפים מזה.

(א) מצות תלמוד תורה שכולל החיוב ללמד ולהעמיד תלמידים.

(ב) מצות הוכח תוכיח את עמיתך.

(ג) החיוב להציל בן או בת ישראל משמד, שהוא בגדר פיקוח נפש רוחני.

(ד) מצות אהבת ה' כוללת בתוכה גם "אהבהו על הבריות".

פרטי החיוב והשכר של הפצת היהדות כדי לקרב בני"י לאביהם שבשמים

(ה) כתבו הפוסקים שאדם חייב לבטל עצמו מלימודו כדי ללמד, עכ"פ כדי

'מעשר' מזמנו.

(ו) לפי דעת אדה"ז לא בכל מקרה אמרינן חייך קודמין, והרה"ק מבעלזא פסק דבשעת סכנה חייב לבזבז כל מזמונו.

(ז) שו"ת 'מגדלות מרקחים': "אין לך מצוה גדולה מזו מלהציל איש מישראל מאכילת טריפות".

(ח) הגר"ח מוואלאזין: "בזה"ז קשות אינם נשמעים ורק בדברים רכים וטובים".

(ט) שכרו של מי שמוסר נפשו למנוע את בני ישראל מעבירה, שבניו היוצאים ממנו יהיו צדיקים.

(י) שכרו של אברהם אבינו גדול מאד, כיון שמלמדן יר"ש, למרות שלא נתקיימו.

(א)

### שו"ע והרמב"ם: מצות עשה ללמד תורה לאחרים

מבואר בשו"ע (יו"ד סי' רמה ס"א, ג-ד): "[א] מצות עשה על האיש ללמד את בנו תורה. ואם לא למדו אביו, חייב ללמד לעצמו. [ג] כשם שמצוה ללמד את בנו, כך מצוה ללמד את בן בנו, שנאמר: והודעתם לבניך ולבני בניך [דברים ד, ט]. ולא לבן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים, אלא שמצוה להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו. [ד] חייב להשכיר מלמד לבנו, ללמדו. אבל לבן חבירו, אינו חייב להשכיר". ודבר זה מבואר ברמב"ם הל' ת"ת (פ"א ה"א-ג).

ויל"ע בפרטי החיוב של ללמד, דהנה בספר 'בתורתו יהגה' (ח"א עמ' רפ-רפא) הביא מש"כ הגר"א (בפירושו משלי טו, יב) לחלק בין מצות תוכחה למצוה ללמד לאחרים: "להוכיח צריך לילך לבית עושה העול להוכיחו, וללמד אין צריך לילך אל הרוצה ללמוד, אלא כשיבא אליו או מצוה על הרב ללמדו". והביא שם מה שביארו בזה "שזהו מגדר כבוד דברי התורה. וגם שעל ידי כך יתקבלו יותר, מתוך שיחפש ויטרח התלמיד עליהם". ויל"ע האם סברות אלו מספיקות כדי לפטור ממצות ללמד תורה לאחרים.

ובספר 'המפתח' לרמב"ם שם (ה"ב) הביא מספר 'מעין גנים' להגאון ר' ראובן מזרחי (קושטא תפ"א – לו, ב סוף רמז יא): "משום מצוה זו סגי בתלמיד אחד או בב', לא שיהא חייב ללמד לכל אנשי בית העיר". ועצ"ע.

אדה"ז: חיוב ללמד אינו אלא כשלא צריך עדיין ללמוד בעצמו

ואדה"ו בהל' ת"ת (פ"א ה"ט) מגביל את מצות ללמד: "...אין מוטל עליו ללמד לתלמידים כלל מפני שיש בעיר גדולים בחכמה ממנו שיכולים ללמד, או מפני שלא הגיע למדה זו ללמד לתלמידים כי צריך עדיין ללמוד לעצמו..."

וביאר אדה"ו בקו"א שם (סק"א, עמ' תמד במהדורת קה"ת החדשה): "...א"צ רק מי שהגיע למדה זו ללמד לתלמידים, שכבר שימש תלמידי חכמים כל צרכו, כמו שדקדק הרמב"ם בלשונו על כל חכם כו', חכם ולא תלמיד, שלימוד לעצמו משנה וגמרא קודם בודאי מללמוד התינוקות מקרא. משא"כ בבנו שכל תלמיד חייב ללמד לבנו מקרא ומשנה שלמד כבר, אם אינו מוצא מלמד אחר..."

ובספר 'בתורתו יהגה' (ח"א עמ' רעז-רעה) ביאר: "וודאי שאין בכוונתו שכל שחסר לו בידיעת התורה ידיה אינו מחוייב ללמד לאחרים... דאין לך חכם מישראל שאינו צריך יותר ללימוד עצמו... ובהכרח דבאור דבריו כעין מש"כ הגר"א (שה"ש סוף פ"ג) וז"ל: ג' מדרגות באדם כשהוא לומד אצל רבו הוא במדרגת בת תינוק יונק משדי אמו וכו', ואח"כ כשנעשה חכם ואין צריך עוד לרבו, הרי הוא כחבר לרבו בחכמתו וכמו האח והאחות וכו', ואח"כ כשנעשה חכם ולומד לאחרים ומשפיע לתלמידיו... עכ"ל, הרי שחכם מקרי משעה שיכול ללמוד לבדו ואינו צריך יותר לרבו, אבל כל שעדיין צריך לרבו מקרי תלמיד, והמ"ע דושנתם לבניך לחכמים נאמרה ולא לתלמידים..."

ובשוה"ג שם (הערה 11) הביא משם הגר"ז גולדברג "דגם הגר"ז עצמו כבר כתב שעור זה לענין לימוד הבנים, דמה שהאב חייב ללמד לבנו תורה הוא עד שידע הבן ללמוד לבדו, ובוה נחשב שלימדו תורה", דכך כתב אדה"ו שם (פ"א ה"ו): "ובזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו, א"צ לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות, גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים, ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה, שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים, ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים לידע כל ההלכות של תורה שבע"פ, שהן פירוש התרי"ג מצות ודקדוקיהן בטעמיהן ומקוריהן כאלו למדו המלמד, וכן כל התנ"ך ודרשות ההגדות".

ויש להעיר, דלכאורה בדברי הגר"א יש שתי דרגות חלוקות, דרגא אחת "כשנעשה חכם ואין צריך עוד לרבו", ושוב ישנה עוד דרגא גבוה יותר, "כשנעשה חכם ולומד לאחרים ומשפיע לתלמידיו", ומשמע כשאין צריך עוד לרבו עדיין אינו לומד לאחרים. ועל כן לא מסתבר מה שכתב "שחכם מקרי משעה שיכול ללמוד לבדו ואינו צריך יותר לרבו". אבל ההגדרה של הגר"ז גולדברג יותר מתקבל, דחכם הוא כשלמד "להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות, גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים"

ראשונים ואחרונים", וכשהוא בדרגה שהוא צריך "לימוד לעצמו משנה וגמרא" אינו אלא בדרגת תלמיד ולא בדרגת חכם שכבר מחויב ללמד.

לזוה נוטה גם הגרמ"ש אשכנזי ב'הערות וציונים' שלו להל' ת"ת (ח"ב עמ' 591 הערה 21/ד, וראה גם שם עמ' 586 הערה 20/א).

**כ"ק אדמו"ר זי"ע: "עסקנות בשטח הרבנות וכיו"ב הוא ענין של פקוח נפשות והצלת נפשות ממש"**

אמנם הביא שם (עמ' 581 הערה 15/ב) מ'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע (חלק יד עמ' ל): "ובמ"ש אודות עריכת כולל, ידוע פסק תוה"ק שמצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים דוחה כל הענינים (מו"ק ט ע"ב). ובדורות האחרונים – עסקנות בשטח הרבנות ובשטח חינוך על טהרת הקדש וכיו"ב הוא ענין של פקוח נפשות והצלת נפשות ממש. ולהושיב עשירות אברכים המוכשרים לזה שיעסקו כל היום בלימוד התורה – בה בשעה שמאות ואלפים צועקים לעזרה – ואף כי בקלא פנימאה דלא אשתמע – מטביעה במים הזדונים השוטפים ברחובות ולצערנו התחילו לחדור גם לבתים, צע"ג מי התיר זה". ולכאורה לפי המבואר בדברי אדה"ז עדיין לא הגיעו שרוב רובם של אברכי הכולל לחיוב של ללמד. "וצ"ל דעיקר הטעם כמו שכתב שם דהוי כהצלת נפשות ופקוח נפש".

(ב)

**רמב"ם: "הרואה חבירו שהוא הולך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב"**

רמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ז): "הרואה חבירו שחטא או שהוא הולך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך".

ומובא בשינויים קלים בשו"ע אדה"ז (סי' קנו ס"ז): "הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. ואם לא קיבל ממנו יחזור ויוכיחנו, שנאמר הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים, עד שיכנו החוטא או יקללנו".

**באם אינו 'עמיתו' אין מצות 'הוכח תוכיח'**

אדה"ז שם ממשיך לכתוב: "ואינו מחויב להוכיח אלא עמיתו שהוא חבירו שהוא גס בו, אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו, אינו צריך להוכיחו, כיון

שבדאי לא ישמע לו. אבל חברו, אפילו אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו, אלא אם כן הוא חוטא בשוגג. שאז אנו אומרים מוטב שיהיה שוגג ואל יהיה מזיד".

לכאורה פשטות דברי אדה"ז מורים שאין כאן פטור מעצם העובדה שאדם הזה אינו עמיתו, וכפשטות לשון הפסוק: הוכח תוכיח 'את עמיתך', אלא אפילו לאדם זר שאינו עמיתו יש מצות הוכח תוכיח, והפטור הוא רק במקרה "שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו", שזהו ההיפך הגמור של עמיתו. ויל"ע עוד בלשון אדה"ז ב'תניא' (סוף פל"ב).

**יחיד אינו מוכיח את הרבים רק פעם אחת, וכלל אינו מוכיח שוגגין**

עוד כתב אדה"ז שם: "ורבים אפילו הם מזידין אין להוכיחם יותר מפעם אחת, אם ידוע לו שדבריו אינם נשמעים. ועל זה אמרו 'כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע'. ואם הם שוגגים, אין להוכיחם כלל, שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים".

**בית דין מוכיח גם בשוגגין אבל לא במקרה ש"פרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור"**

ומוסיף אדה"ז שם: "במה דברים אמורים ביחיד המוכיח, אבל על הבית דין מוטל להוכיחם ולגעור בהם, שלא יהיו נתפשים באותו עון. ואפילו הוא דבר שאיסורו אינו אלא מספק, ואפילו אם רבים הם השוגגים. ואין להם להשמט ולומר מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים, אלא אם כן הוא איסור שאינו מפורש בתורה ופרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור, שאז קשה מאוד למחות בידם, שאי אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בבית כל אחד. ועל זה אמרו הנח להם לישראל מקצוץ עליהם ומגער בהם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים".

ויל"ע באם חובת התוכחה של בי"ד במקרה "שדבריו אינם נשמעים" היא כדי "שלא יהיו נתפשים באותו עון", למה הם פטורים מזה כש"פרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור". וצ"ל שכל החיוב "להוכיחם ולגעור בהם, שלא יהיו נתפשים באותו עון", אינו מצות מחאה שבבית דין של מעלה יוכל הבי"ד לומר שצעקנו עליהם, אלא שכל עוד מדובר בכאלו שמאמינים באיסור, חייבים הבי"ד אפילו מספק לגעור ולהוכיח, כיון שיש אפשרות שזה ישפיע על החוטאים אפילו באם אנחנו משערים שזה לא יועיל, משא"כ במקרה שאינם מאמינים באיסור, אין שום חיוב להוכיחם, כי זה ודאי לא יועיל לכלום.

**כשאננם מאמינים באיסור הרי זה פטור מעצם מצות תוכחה**

ויש לעיין מהו כוונת הדברים שבמקרה ש"פרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור" אין חיוב להוכיחם כיון "שאז קשה מאוד למחות בידם, שאי אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בבית כל אחד", במה זה שונה באם הרבים עוברים עבירה לא מפני חסרון אמונתם באיסור, אלא מפני שיצרם תקפם, וכי אז "אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בבית כל אחד"?

ואולי י"ל שבמקרה שעוברים על איסור לא מפני שאינם מאמינים באיסור, אז מסתבר שאין עוברים על האיסור אלא במקרה שיצרם תקפם, ועל כן אפשר לבי"ד להוכיח את העם ולעורר אותם לשמור על האיסור, אבל במקרה שאינם מאמינים באיסור וכהיתר נדמה להם, הרי הם עוברים על האיסור בכל פעם שזה בא לידם, וע"כ אין ביכולת הבי"ד להשגיח בכל בית ובית.

ויש להוסיף, שמצות הוכח תוכיח הוא לעורר את האנשים שישמרו על המצות, אבל אין כאן חיוב של כפיה, כי זה אינו אפשרי ומציאותי כלל, ועל כן במקרה שאינם מאמינים באיסור, אין אפשרות לדבר על לבם, והאפשרות של כפיה אינו עולה על הדעת, שהרי "אי אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בבית כל אחד", ואין זה רק בעיה טכנית, אלא שאין מצות של מינוי שוטרים.

ומעתה יש ללכת צעד אחד קדימה, שלמרות שמהקשר הדברים משמע לכאורה שרק בשוגג אין חיוב לבי"ד להוכיח. אבל לכאורה זיל בתר טעמא, שהרי באם אינם מאמינים באיסור מה זה משנה באם זה שוגג או מזיד, הרי "אי אפשר לבית דין להעמיד שוטרים בבית כל אחד".

ויש לעיין עוד בכל זה במקורות ההלכה ואכמ"ל.

**רמב"ם:** "תינוק שנשבה ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום"

כתב הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ג ה"ג): "אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם, שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה [נ"א: שהוא] יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה. ולא ימהר אדם להרגן".

ויל"ע מה כתב הרמב"ם "ראוי להחזירן בתשובה", ששמע שאינו חיוב הלכתי. וי"ל שכיון שמדובר בכאלו ש"פרצו בו רבים מפני חסרון אמונתם באיסור", אין כאן חיוב של תוכחה, אבל עדיין ראוי לקרבן מפני מצות אהבת השם וכיו"ב. ודבר יש

ללמוד מדברי אדה"ז ב'תניא' שם.

ובתשורה שהוצאתי לאור לחתונת בתי וחתני הרי"ב ראזענבערג בשנת תשע"ח (עמ' יד-טו) כתבתי על זה באריכות יתירה.

(ג)

ש"ע: מחללין שבת בשביל להציל את את הבת משמד

ישנה עוד הלכה בש"ע (או"ח ס' שו סי"ד): "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות. ואי לא בעי, כייפינן ליה".

אדה"ז: "אפילו אם הוא ספק אם יצילנה, [כמו] שמחללין השבת אפילו בספק הצלה"

וכתב אדה"ז שם (סכ"ט): "מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה, ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל, ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה, ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה. מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה, ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה. שמטעם זה ג'כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש, שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה שאינה מחוייבת עדיין במצות, יחלל עליה להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים).

ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת, כופין אותו. והוא הדין אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אף על פי שאינו קרובו, ויש יכולת בידו להשתדל במצוה זו, אף על פי שהוא ספק אם יציל, כופין אותו להשתדל בכל מה שאפשר אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן.

ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס אח"כ, כגון שהדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שתאיפה, שאף שמותר לו לרדות מן התנור כדי שלא יבא הוא לידי איסור חמור ממנו, אסור לאדם אחר לרדותה כדי שלא יבא חבירו לידי איסור חמור של אפיית הפת

בשבת, כיון שחבירו פשע במה ששכח והדביק פת בתנור בשבת, אבל כאן זה שהנכרים רוצים לאנסו לצאת מכלל ישראל לא פשע מאומה.

אבל אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל, אלא שאונסים אותו לעבור עבירה אחת אפילו לעבוד עבודה זרה, ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת באיסור של תורה בשביל הצלתו (בין הוא בעצמו בין אחרים), מפני שלא ניתנה שבת לדחות אלא בשביל פיקוח נפש ולא בשביל הצלת עבירה חמורה ממנה. אבל לחלל שבת באיסורי דברי סופרים, מותר (אפילו לאחרים) כיון שהוא לא פשע (ואפילו אם אין רוצים לאנסו לעבודה זרה אלא לעבור על מצות לא תעשה אחרת של תורה, אבל בשביל מצות עשה אין דוחין שבות כמ"ש בסי' תקפ"ו)...".

ובדידי הוי עובדא, שנודע לי אודות בת ישראל שנתפסה לאחת הכתות, וכעבור כמה שנים התקשרה ביום ששי אחד לספר לאביה שנסתכסכה אתם ורוצה לבוא הביתה. והריתי לאביה שיסע אליה ביום שבת קודש כדי להביא לי את הדרכון שלה, כי אחרת יכול להיות שתתחרט. (לצערי הוא לא נסע אליה, ועד שקיבלה את הדרכון כבר השלימה אתם, ונשארה שם).

**המהר"ם שיק: "להציל נפשות מסכנות הגוף אין לך דבר שעומד בפני פ"נ, ק"ו מפני סכנת הנשמה"**

וכה כותב הגאון מהר"ם שיק (שו"ת יו"ד סי' רכז) אל תלמידו הגאון רבי זלמן שפיצר, חתנו של ה'חתם סופר', שפנה אליו בשאלה, באם לעזוב את וינה שהיה מכהן בה כראב"ד, קהילה שהתחוללה בה מלחמה בין החרדים ובין המתקדמים, ולעבור לקהילת מטרסדורף בה כיהן לפני פרשבורג ה'חתם סופר', קהילה שכולה יראים. וע"ז כותב לו המהר"ם שיק דעתו שישאר, ומפרט: "...בק"ק מאטרסדארף... תוכל להרביץ תורה ונפשך חשקה ללמוד וללמד, ובוודאי בזה צדקת מאוד... ואפי"כ צריכין אנו לדון... כבר כתבת בעצמך שא"א לעשות כמעשיך ע"י אחר... ואם להציל נפשות מסכנות הגוף אין לך דבר שעומד בפני פ"נ, ק"ו מפני סכנת הנשמה. ואע"ג דתלמוד תורה הוא גדול, אמרו מבטלין ת"ת להכנסת כלה... ולהרבות להכניס המון בני ישראל לתורה אין לך הכנסת כלה גדול מזה... ואם רצון ה' להגדילך להרביץ ולהרבות תורה עוד חזון למועד...". ראה שם עוד באריכות.

(ד)

**רמב"ם: מצות אהבת ה' כוללת ש"תקרא את הפתאים והסכלים לידיעת האמת"**

כה כתב הרמב"ם ב'ספר המצות' (עשה ג, בתרגומו של ר"י קאפח): "והמצוה השלישית, הוא הצווי שנצטוינו על אהבתו יתעלה. והוא שנתבונן ונסתכל במצותיו וצווייו ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית העונג, וזוהי תכלית האהבה המצווה... וכבר אמרו, שמצוה זו כוללת גם שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה ולאמונה בו. לפי שכאשר אתה אוהב את מי שהוא, תהללנו ותשבחנו ותקרא בני אדם לידידותו [במהדורת ר"ח העליר: ותבקש האנשים לאהוב אותו]. וזה על דרך המשל, כך אם אהבת את ה' באמת במה שהושג לך מהכרת אמתתו, הרי אתה בלי ספק תקרא את הפתאים והסכלים לידיעת האמת אשר אתה ידעתה. ולשון ספרי 'ואהבת את ה', אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן'. כלומר, כמו שאברהם לפי שהיה אוהב, כמו שהעיד הכתוב אברהם אהבי, וזה מעוצם השגתו, קרא את בני האדם לאמונה מתוקף אהבתו, כך שתאהבו עד שתקרא אליי [במהדורת ר"ח העליר: עד שתקרא האנשים אליי]".

**'חתם סופר': "כי זה כל האדם שישתדל ויתאמץ בהשתדלות רב להטיב דרכי בני אדם"**

וה'חתם סופר' (ב'פתוהי חותם' בראש שו"ת יו"ד ח"א – במהדורת מכון חתם סופר תשס"ח עמ' יט, א-ב; כ, א; כא, ב; כג, א): "כי נפלאות אהבת ה' לאברהם אע"ה על שלימד דעת את העם וקירבם לעבודתו, והיא שעמדה לו יותר מכל מעשה טוב וזכות הנפש אשר היה לו לעצמו... כי לא באלה חפץ ה' שישלים האדם את נפשו לבד, ואת אנשי דורו ישאיר אחריו תרבות אנשים חטאים ומכעסי ה', כמקרה אשר קרה לדורו של חנוך ודור המבול. הנסיון הזה לימד אותו [=את אברהם אבינו] כי טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו, למען רבות כבוד ה', למעט את מורדיו ולהרבות עבדיו ויודעיו... וע"ז הזהירנו השי"ת ולמדתם אותם את בניכם [דברים יא, יט], ואת בנייהם ילמדון [שם ד, י], וכדומה מצות התוכחה: הוכח תוכיח את עמיתך, כל אלו המצוות מורים לנו כי לא תושלם חפץ הבריאה אם ישלים האדם את נפשו לבדו ולא ישלים את נפש זולתו. והזהירו באבות: והעמידו תלמידים הרבה... והאוחז במדה זו מראה אהבתו אל ה' ביתר שאת וביתר עז, כי מדרך אוהב את המלך להתאמץ ולהשתדל בכל האפשר להכניס בני אדם תחת עול מלכותו, ולהרבות לו עבדים כיד המלך... כי זה כל האדם שישתדל ויתאמץ בהשתדלות רב להטיב דרכי בני אדם, כדי שישמח ה' במעשיו, ויאהב כל אדם השלמת נפש חבריו כשלימות עצמו... היפלא מה' דבר למלאות לך שלימות נפשך מה

שהחסרת לכבוד שמו, אתה עשה את אשר צוית לעשות ללמד דעת את העם, וה' יעשה את שלו, עשה רצונו כרצונך והוא יעשה רצונך כרצונו, למלאות נפשך מידיעת השלימות, ויספיק לך זמן המועט להשיג השגות רבות ונשגבות עוד יותר מכדי יכולת שכלך, עיי"ש עוד באריכות נפלאה.

(ה)

**'חתם סופר': 'בלימוד התורה, חייב ללמד לאחרים אפילו הוא מבטל עצמו מלימודו'**

ועוד כתב ה'חתם סופר' (תורת משה השלם' פר' קדושים עה"פ ואהבת לרעך): "ואהבת לרעך כמוך. אר"ע זה כלל גדול בתורה. יש לפרש ר"ע לטעמיה דדרש (ר"פ איזהו נשך) וחי אחיך עמך חיך קודמין לחיי חבירך, וא"כ כיון שחיך קודמין איך אפשר לקיים ואהבת לרעך כמוך. מיהו הא דחיך קודמין היינו בעניני עוה"ז, אבל בחיי הנצחי, דהיינו בלימוד התורה, חייב ללמד לאחרים אפילו הוא מבטל עצמו מלימודו, מ"מ חייב ללמוד עם אחרים. וע"כ אמר ר"ע זה כלל גדול בתורה, דבענין לימוד התורה הוא כלל גדול לאהוב חבירו כמוך (מ"מ לא אמר רק כמוך, כי עיי"ז שמלמד לאחרים גם הוא עושה מצוה ומזכה עצמו ושניהם שוים)".

**'אגרות משה': 'הוריתי שכל ת"ח מחוייב ללמד אחרים עשירית הזמן שיש לו ללמוד תורה'**

ועי"ז העיר בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"ד סי' כו אות ד): "ודברי חתם סופר על מה שאר"ע ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה, הוא בתורה ומצות דוקא, דבעניני עוה"ז הא דרש ר"ע דחיך קודמין, תמוהין מאד, דבתורה ודאי תורתו קודמת, כמפורש בקידושין (דף כ"ט ע"ב) שאף מלמוד תורה של בנו הוא עדיף וכ"ש מלמוד תורה דאחרים. ועיין ברמב"ם (פ"א מת"ת ה"ד) שפסק זה, ובה"ב פסק שבנו קודם לבן בנו ובן בנו קודם לבן חברו. וכן איכא דין קדימה בצדקה ברמ"א (יו"ד סימן רנ"א סעי' ג) עיין שם. ופשוט שבתורה הוא עצמו עדיף על אחרים יותר הרבה מבצדקה, דבצדקה פשוט שרק לחם שלו קודם ללחם של אחרים, אבל אם חסר לו בשר ולחברו לחם צריך ליתן לחם לחברו ולא יאכל הוא בשר. ועיין בפ"ת סימן רנ"א ס"ק ד' מפורש זה לענין שאר קדימות. וכמו כן פשוט שהוא לענין קדימת עצמו מאחרים אף שהוא עני שצריכין ליתן לו גם בשר [דאין לו דין קדימה רק באם גם הוא צריך ללחם, אבל לא באם הוא נצרך לבשר ואחרים נצרכים ללחם]. ובתורה ברור שאף מי שיוודע כבר מסכת אחת ואפילו סדר שלם, הוא קודם ללמוד סדרים האחרים מללמד האחרים אף אותה המסכת. וגם בעניני עוה"ז ליכא איסור [להקדים אחרים כשהוא עצמו נצרך יותר] אלא רשות [היינו שרשאי להקדים עצמו

באם הוא נצרך יותר] אם אינו פקוח נפש ממש שאז מסתבר שאסור [דבאם מדובר בפקו"נ חייב להקדים ולהציל את נפשו], ואילו בתורה הוא גם אסור להקדים האחרים מלמוד עצמו.

אך הוריתי שכל ת"ח אף שצריך לעצמו והוא גדול מאד, מחוייב ללמד מקצת זמן גם עם אחרים אף שמתבטל מתורת עצמו. והבאתי ראיה מהא דר' פרידא שלימד לתלמיד קשה הבנה שהוצרך ללמד עמו ד' מאות זימני (בעירובין דף ג"ד ע"ב), אף שבזמן הזה היה יותר טוב אם למד לעצמו, והיה לו שכר גדול חי ד' מאות שנה וכל דורו הביא בזכות זה לעוה"ב, שלכאורה היה אסור דלעצמו היה עדיף, דהוא למד עמו במקצת הזמן שמחוייב לבטל מתלמודו ולמד עם אחרים. ומסתבר לי שהוא ג"כ שיעור מעשר עשירית הזמן שיש לו ללמוד תורה, ואולי יכול להוסיף עד חומש, וצ"ע לענין השיעור.

ולענין מצוה אם הוא וחברו צריכין לקיים מצוה וא"א אלא לאחד, ודאי שאם יתן לחברו יעבור על העשה, לכן לא מובן דברי החת"ס וצע"ג בכוונתו.

ובכלל לא ידוע ענין הקדימות לחיוב האהבה, דכיון ד[המצב] הוא שליכא אלא לאחד, ור"ע לא סבר כבן פטורה דימותו שניהם אלא מחוייבין ליתן רק לאחד ולהציל אחד, ממילא אף שהוא והאחר ממש שוין לו באהבה ובכל החיובים, דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דלמא דמא דידי סומק טפי, כלשון התוס' לענין שבלא מעשה אין חייב למסור עצמו (בסנהדרין דף ע"ד ע"ב ד"ה והא). והלמד דלרעך לפי פשוטו הוא במקום את, שברוב מקראות כתוב בכה"ג בלשון את, וכן ואהבת לו כמוך דכתיב בגר הוא במקום אותו, ואף שאיכא מ"ד דדריש אתין גם הלמד ידרוש".

ביאור דברי ה'חתם סופר' ראה בקובץ 'קול התורה' (חוברת נח עמ' עט-פא).

**"לא שייך לומר שיהיה מצוה מן המובחר ליתן חומש מזמנו ללמד לאחרים"**

והנה למרות שבדבריו לעיל מסופק ה'אגרות משה' ש'אולי יכול להוסיף עד חומש", הרי במק"א פשיט ליה דאינו רשאי להוסיף עד חומש. ואלו דבריו ב'דברות משה' (קידושין סי' נ אות ט, ונדפס עכשיו גם באגרות משה' יו"ד ח"ה סי' לב אות ד) כתב על הסיפור דר' פרידא: "...ואמרת דמזה ראיה דגם בלמוד התורה אין להעמיד על מדת הדין, וכמו שאיתא בב"מ (דף ל"ג) על הא דדריש ר' יהודה אמר רב מקרא דאפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם. הוסיף ר' יהודה אמר רב לומר דכל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך, אלא צריך ליתן לאחרים משלו צדקה וגמ"ח ולא לדקדק אף כשצריך להמעות לעצמו דשלו קודם, כמו כן הוא בלמוד התורה אסור להת"ח לדקדק בזמנו לומר שצריך בזמן זה ללמוד בעצמו שיהיה זה יותר תועלת, וכשילמד לאחרים ילמד רק לתלמידים שמחדדין את רבם, אלא צריך לבטל מזמנו וללמד

לאחרים אף שלעצמו לא יהיה תועלת, מ(ה)חיוב ללמד תורה לאחרים אף לאלו שהוא רק להתלמיד יהיה תועלת.

ומאחר שלא נמצא שיעור כמה זמן ילמד לאחרים אף באופן שלעצמו לא יהיה תועלת רק להם, אמרתי שהוא חלק עשירית מהזמן שיש לו ללמוד התורה, שהוא לפי סדרי הישיבות בזמננו הקבועים לכל שעה ליום שיש לתלמידים ללמוד פחותים. ואף שליכא ראייה לדבר זכר לדבר איכא ממעשר כספים. אך אף דבכספים הוא מצוה מן המובחר ליתן עד חומש, כדאיתא בש"ע (יו"ד סימן רמ"ט סעיף א'), לא שייך לומר שיהיה מצוה מן המובחר ליתן חומש מזמנו ללמד לאחרים, דהרי אינו רשאי להפסיד מהזמן שצריך ללמוד לעצמו שהוא קודם. וכבר נתפרסם דעתי בזה בהישיבות.

**"ודאי מתוך שעושיין לשם שמים יתברכו בהצלחה בתורתם עוד יותר ויותר"**

ובזכות זה לא רק שלא יפסידו מתורתם כלום, אלא עוד יעלו מעלה במדרגה יותר גדולה, כדמצינו בחסידים הראשונים (בברכות ל"ב), דתניא שם מתוך שחסידיהם הם תורתם משתמרת, שאין הכוונה דלכן מצד חסידותם הם מתברכין בלמוד זמן קטן כמו אחרים בזמן גדול, דודאי אינו כן, דחסידים מאחר דידועין גודל חיוב למוד התורה לא שייך שיתברכו אם לא היה מעשיהם בזה כהוגן, מאחר דתורה עדיפא מתפלה כדאשכחן באלו שתורתן אומנותן כרשב"י וחבריו לא היו מפסיקין תורתן לתפלה, כדאוקים ר' יוחנן בשבת (דף י"א) מתני' דמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה באלו שתורתן אומנותן כרשב"י וחבריו. אבל הכוונה הוא מתוך דחסידים הם שעשו זה לשם שמים לקיים מצות תפלה כראוי, לא מצד התרשלות בלמוד התורה, והיו רשאים להתנהג כן, דלא מצינו דרשב"י וחבריו היו אסורין להתפלל, אלא שהיו רשאים שלא להפסיק למודם, שלכן חסידים הראשונים רצו לקיים מצות תפלה אף שהוא להפסיק תורתם. ואולי היה צורך כלל ישראל בדור ההוא לעורר בתפלתם רחמי שמים, אבל העיקר כיון שעשו לשם שמים נתברכו בהצלחה גדולה בלמודם בזמן הקצר כמו בכל היום. שלכן גם אלו שלומדין עשירית מזמנם עם אחרים משום שרוצים לקיים גם ללמד לאחרים, וגם הוא חסד גדול מאד, ודאי מתוך שעושיין לשם שמים יתברכו בהצלחה בתורתם עוד יותר ויותר".

הגאון ר' שמעון שקאפ: "מעודי ועד היום עתותי מעושרים לעצמי ולשומעי לקחי"

עיקר ענין מעשר מהזמן בדומה למעשר כספים מבואר כבר בהקדמת הגאון ר' שמעון שקאפ ל'שערי ישר' שכתב שם: "וע"פ דבר זה יובן סגולת הצדקה שמעשרת את בעליה, כמו שדרשו חז"ל על הכתוב (דברים יד, כב) עשר תעשר, עשר בשביל

שתתעשר... ואולי יש להסביר ענין זה מה שאמרו ומתלמידי יותר מכולם (תענית ז, א), שמלבד ענין הטבעי שבזה, הנה סגולת הצדקה והמעשר הרוחני מועיל לזה להתעלות ולהתגדל, כמו בסגולת מעשר כספים הנ"ל... והנה אנכי אשר בחמלת ה' עלי שם חלקי בין העמלים עם הציבור... אשר כל זה הוא לא לפי מעשי ולא לפי כשרונותי, רק בסגולת עשר תעשר כמש"כ, שמעודי ועד היום עתותי מעושרים לעצמי ולשומעי לקחי".

(ו)

### דעת אדה"ז ב'אגרת הקודש' שלא בכל מקרה אמרינן דחייך קודמין

ב'אגרת הקודש' (סי' טז) מאריך אדה"ז לעורר את החסידים שיתרמו לעניי אה"ק, וכתב: "הנה לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה, ובפרט הידועים לי ממחנכים אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לוויים ואוכלים<sup>1</sup>... ועם כל זה לא טוב הם עושים לפי הנשמע אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים... 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 ובקרה וכה"ג, כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים<sup>2</sup> וכל מטעמים<sup>3</sup> של

1) ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות' שרשם לעצמו כ"ק אדמו"ר זי"ע העתיק את המלים "לוויים ואוכלים" והשאיר מקום ריק כנראה כדי לרשום שם מקור לשון זה. ויש לציין שזה מופיע בחולין (פד, א): א"ר נחמן: כגון אנו לוויין ואוכלין, ופרש"י: "כגון אנו דאפילו אין לנו הפרוטה עלינו ללוות ולאכול".

2) ובפירושו 'הלקח והלבוב' לתניא העיר: "ושחשב בשר לפני הדגים אין זה כסדר אכילתם (כיש נוהגים בזה), אלא רק לפי סדר הא"ב שבשר הוא בבית ודגים מתחיל בד'. ועי' בלקו"ת בהעלותך ד"ה אם את כל דגי הים [לג, ב] וז"ל ולכן מנהג לאכול דגים קודם בשר". אודות ה"יש נוהגים בזה" כתב בספר 'מנהג ישראל תורה' (ח"ב עמ' סה) שכך נהגו הגה"ק ה"ישמח משה' וה'אך פרי תבואה' מליסקא, ראה שם עוד. וכן הוא מנהג סטולין. וראה עוד מה שהאריך לציין בזה הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון תקמו עמ' 17 ובהערה 7 שם).

3) ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות' שרשם לעצמו כ"ק אדמו"ר זי"ע העתיק את המלים "מלבושי – מטעמים", וציין על זה: "לברר [בנוסח] זמירות פולין דשבת", ובהערה 4 ציין המו"ל שהכוונה לפיוט 'יום זה מכובד' של יום השבת, שבו נאמר הלשון: "בשר ודגים וכל מטעמים". אמנם אין זה מסביר מה שהעתיק הרבי גם את ה"מלבושי"... ואכן יש להוסיף ולציין לפיוט 'ברוך א-ל עליון' ליום השבת, שבו נאמר הלשון: "(ב)מלבושי כבוד זבח משפחה". גם ב'לקוטי תורה' (בלק עב, ב) הביא אדה"ז מהזמירות למוצאי שבת: "וזוהו מה שאומרים במוצאי שבת אל תירא עבדי יעקב כו". אמנם את כל הזמירות הללו לא הכניסם אדה"ז לסידורו, ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש' חלק יג עמ' שסא): "הטעם פשוט מפני שלא נוהגין לאומרו".

האדם וכב"ב, ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שוה בשוה, כדאיתא בנדרים דף פ' [ע"ב]. והנה זהו עפ"י שורת הדין גמור. אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כ"כ ה"ט ראוי לכל אדם שלא לדקדק להעמיד על הדין, רק לדחוק חיי וליכנס לפני ולפנים משורת הדין...".

הרה"ק מהר"א מבעלזא: בשעת סכנה צריך לבזבז את כל כספו, הרבה יותר מחומש

והנה בשנת תש"ד לפני עזובם את בודאפעסט פירסם הגה"צ מהר"ם רוקח מבילגורייא זצ"ל בדרשת הפרידה שלו, פסק הלכה בשם אחיו הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע (ונדפס אז בחוברת 'הדרך' עמ' כב, וראה שם עמ' יא-יח): "שאעפ"י שבכל שנים כתקונם צריך להפריש מעשר מהונו וליתן לצדקה, ואפילו כשהאדם מבזבז אחז"ל שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ובפדיון שבויים אחז"ל אין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהם, זה היה רק כשהי' איזה צרה פרטית, אבל עתה היא עת צרה ליעקב, שהשבויים הם בסכנת נפשות בכל רגע ורגע, ע"כ בשעת סכנה כזו מחויב כל אדם לפזר אפילו כל הונו ורכושו להציל נפשות ולמלט משפחות, וכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו, כן צריך לפזר גם בעד כל נפש מישראל. אם יתן איש את כל הון ביתו ג"כ לא יצא עדיין ידי חובתו רק מחויב להשתדל בגופו ובממונו במסנ"פ להצילם מסכנת כליון המרחפת על פניהם בכל רגע".

(ז)

'מגדלות מרקחים': 'אין לך מצוה גדולה מזו מלהציל איש מישראל מאכילת טריפות'

לכל לראש אעתיק בזה את דברי הגה"צ מצעהלים זצ"ל בשו"ת 'מגדלות מרקחים' (יו"ד סי' כז):

"הנה נשאלתי אם מותר להחזיק משגיח על חלב, בכפר שאין דרים שם יהודים והוא יהי' מוכרח להתפלל שם בלא מנין.

תשובה. הנה בערב ר"ה אין פנאי להאריך ע"כ מוכרח אני לקצר, ותמצית תשובתי היא, דחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו הוא טריפה וכדי להציל אפי' איש אחד מישראל מאכילת טריפות מותר להתפלל כל ימיו בלא מנין, ואם א"א לו להתפלל כלל אז פטור לגמרי מתפלה, כי עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין לך מצוה גדולה מזו מלהציל איש מישראל מאכילת טריפות, ומכש"כ להציל כמה מאות נפשות מאכילת טריפות. ע"כ חוב גמור מוטל על הקהל להוציא הוצאות ולשלוח יהודי שם

להשגיח על החליבה ועל הפאסטעררייזינג, והשי"ת יהי' בעזרכם שלא תכשלו באכילת טריפות ח"ו, ומחמת טירדות שבת ויו"ט אקצר".

ביאור ההלכתי לכל הנ"ל כתבתי בקובץ 'אור ישראל' (גליון מז עמ' עה-פח) ואכמ"ל.

וראה ב'מגדלות מרקחים' שם (סי' צב): "וידענו מפי סופרים ומפי ספרים שלהיות ממזכי הרבים יותר חשוב לפני המקום ב"ה מאלפי אלפים ורובא רבבות מצות שעושיין לעצמו", וראה שם עוד בארוכה.

ומה שכתב ש"אם א"א לו להתפלל כלל אז פטור לגמרי מתפלה", אוסיף לזה מעשה רב מה שכתב לי הגה"ח אלי' שי' לנדא, מראשי ישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד, שפעם התלונן משגיח אחד בפני אביו הגה"ח מוהר"ר יעקב לנדא זצ"ל, אב"ד דבני ברק, שבגלל ההשגחה נמנעת ממנו תפילה כראוי. והשיבו: "מי אמר לך שאתה צריך להתפלל כלל אם זה מפריע להשגחה!"

מובן מאליו שאין ההיתר הזה נוגע לעניננו, שהרי עיקר ענינו של עבודת השליחות להראות דוגמא חיה איך אפשר לחיות חיים יהודיים מלאים באיזורים נידחים, ובאם לא יקפיד על תפילה וכדומה, הרי הוא מוכיח את ההיפך, ואין להאריך בדבר הפשוט.

(ח)

הגר"ח מוואלאזין: "בזה"ז קשות אינם נשמעים ורק בדברים רכים וטובים"

הגאון ר' שמואל אב"ד דאלהינוב, מתלמידי הגאון ר' חיים מוואלאזין, כותב בספרו 'מנחת שמואל' (מאמר דרך הישר אות יא): "מצות התוכחה, שא"א להפטר מ'כל מי שבידו למחות', והוא חוב מוטל על כל אדם, כי מי שהוא גדול דבריו נשמעים להקטן ממנו, גם הקטן שבקטנים יכול למחות באנשי ביתו או בשכניו, אבל ראוי שתדע שכך קבלתי מרבתי ובפרט מאדמו"ר מהור"ח מוואלאזין שבזה"ז קשות אינם נשמעים ורק בדברים רכים וטובים ומי שאין טבעו לדבר רכות ותיכף יכעוס על עושי עול, ובפרט כשלא ישמע לו, אזי הוא פטור ממצות התוכחה. ואני קודם ששמעתי קימתיה מסברא ועפ"י הנסיון כל משך שבתי על כסא הרבנות, אם לא לפעמים שידעתי בברור שלא יועיל רק ע"י זריקת מרה, הייתי מראה כעס ולא מלבי, ות"ל עלתה בידי! והדברים ארוכים בזה לתרץ המקומות בש"ס שבמושכל ראשון סותר זה, שלכן כתבתי בהקדמה שאיני רק כמיעץ, לכן לא תשאל ממני שום ראייה, רק זה תדע שדברי המועטים הם אחר העיון ושימוש ת"ח צדיקים מפורסמים ועפ"י הנסיון...

וכאשר תקיים עצתי בס"ד, אזי תהיה כחכם מביין מדעתו שכן הוא האמת".

(ט)

'בית אהרן': "חור מסר נפשו למנוע את אחיו בני ישראל מעבירה, שכרו לא יקופח, ובניו היוצאים ממנו יהיו צדיקים"

איתא במדרש 'שמות רבה' (פר' ויקהל פמ"ח אות ג): 'ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור', מה ראה להזכיר כאן חור? אלא בשעה שביקשו ישראל לעבוד עבודת כוכבים נתן נפשו על הקב"ה ולא הניחן, עמדו והרגוהו, אמר לו הקב"ה חייך שאני פורע לך. משל למלך שמרדו עליו לגיונותיו, עמד שר הצבא שלו ונלחם עמהם, אמר להם על המלך אתם מורדים, עמדו והרגו אותו. אמר המלך אילו ממון נתן לי לא הייתי צריך לפרוע לו, עאכ"ו שנפשו נתן עלי, מה אני עושה לו, אלא כל בנים שיצאו ממנו אני מעמידם דוכסים ואפרכים. כך בשעה שעשו ישראל העגל עמד חור ונתן נפשו על הקב"ה, אמר לו חייך כל בנים היוצאים ממך אני מגדלם שם טוב בעולם, שנאמר ראו קרא ה' בשם בצלאל וימלא אותו רוח אלהים. ולא זה בלבד אלא כל מי שנתעסק במלאכת המשכן נתן בו הקב"ה חכמה ובינה ודעת שנאמר (שמות לו) ויעשו כל חכם לב, ולא בבני אדם אלא אפילו בבהמה ובחיה שנאמר (שם) חכמה ותבונה בהמה, בהמה כתיב שנתנה חכמה באדם ובבהמה ולא נתפרסם מכלם אלא בצלאל, הוי קרא ה' בשם בצלאל.

ובספר 'בית יעקב' (פר' ויקהל) להגאון ר' יעקב אהרן אב"ד אלכסנדר כתב על דברי המדרשה רבה הנ"ל: "הנה המאמר הזה יורה לנו מוסר השכל לעבודת הש"י, בהיות לפעמים אדם מוסר נפשו בשביל איזה דבר לעשות רצון [אבינו] שבשמים, ולא עלתה בידו ולא נגמר הדבר ההוא, אל יפול לב אדם באמרו וכי מה פעל זה הלא לא עלתה בידו אלא יגיעותיו, לזה הקהיל משה רבינו ע"ה את כל ישראל ואמר להם ראו קרא ה' בשם כו', וירצה ראו בעין שכליכם ותדעו נאמנה כי שום דבר טוב לא נופל ארצה, וכל מעשיך בספר נכתבים וברוב הימים תמצאנו ויצמיח ויעשה פרי, וראו כי קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור, לצד כי חור מסר נפשו על קידוש שמו יתברך על אשר רצה למנוע את אחיו בני ישראל מעבירה ונהרג על ידי זה, הגם שלא פעל מאומה מ"מ שכרו לא יקופח ושמו לו ולדורותיו, ובניו היוצאים ממנו יהיו צדיקים ודוכסים ואפרכים. ולכן כל צדיקי הדור אשר מסרו נפשם על עבודת שמו יתברך, כמו שראינו בעינינו ממורי ז"ל מווארקיי אשר תמיד מסר נפשו עבור טובת בני ישראל ולא ינוח ולא ישקוט, וכן שאר צדיקי הדור אשר ראינו שהשליכו גופם מנגד ומסרו נפשם לעשות רצון אביהם שבשמים, נדע בבירור שבניהם היוצאים מהם יהיו דוכסים ואפרכים כמשל הנ"ל".

(י)

שכרו של אברהם אבינו גדול מאד, כיון שמלמדן יר"ש, למרות שלא נתקיימו

כשנצטוו אברהם לעזוב את בית אביו, נאמר שלקח אתו את הנפש אשר עשו  
בחון (בראשית יב, ה). ופרש"י: שהכניסן תחת כנפי השכינה. אברם מגייר את האנשים  
ושרי מגיירת הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאוים".

וכתב הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"א ה"ג): "...והתחיל לעמוד ולקרות בקול גדול לכל  
העם ולהודיעם שיש אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ  
העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר ויקרא  
שם בשם ה' אל עולם. וכיון שהיו העם מתקבצין לו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע  
לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים  
ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחבר בו ספרים..."

ואיתא במדרש תנחומא (פר' לך לך יב): ומהו הנפש אשר עשו, שהיה מלמדן יראת  
שמים ומורה להן את התורה, אמר לו הקב"ה, אתה זרעת את הצדקה והודעתני בעולם,  
שכר אתה נוטל שנאמר שכרך הרבה מאד.

והפלא הוא מה שמבואר ב'פרקי דרבי אליעזר' (פכ"ט): כל העבדים שנמולו עם  
אברהם אבינו לא נתקיימו לא הם ולא זרעם בישראל. הרי שאברהם אבינו קיבל את  
שכרו למרות שלא נתקיימו (וראה הנסמן ב'לקוטי שיחות' חלק י עמ' 89 הערה 14, חלק טו עמ'  
241 הערה 95).

והביא בספר 'משיבת נפש' (עמ' תלב) בשם הגר"א י"ל שטיינמן: "משמע [מדברי  
ה'פרקי דרבי אליעזר' הנ"ל] שלא צריך להצטער על העמל, אפילו דאחר כך חזרו לסורן,  
ולא יאמר לשוא עמלתי, שהוא עשה מה שצריך. ואומרים בשם הגר"י סאלאנטער  
זצ"ל שעל האדם מוטל 'לעשות' ולא לפעול. ושמעתי שסיפרו להגרי"ז זצ"ל על מקום  
שלמדו עם תלמידים קשים, ואחר כך התקלקלו. ואמר הגרי"ז: הרי בזמן שלמדו הם  
קראו קריאת שמע ושמרו שבת וכו' – אז יש ריווח!"



## הבאת קרבן אשם בנדבה

-תשובת הג"ר אליקים גץ סג"ל ז"ל-

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

הג"ר אליקים געץ הלוי בן הג"ר שלמה הלוי (ראבד"ק דק"ק ווילנא בבית דינו של בעל ה"חלקת מחוקק", הסכמתו הובא יחד עם בעל החמ"ח על ס' שערי שמים, דרושים שנדפס בפראג בשנת תל"ה) [במקום אחר נזכר ששמו הי' ר' משולם זלמן אב"ד ווינא וי"א ווילנא, ואולי הכוונה לעיר וויאין ליד בריסק דליטא. (וראה הסכמת ר' אליקים גץ לספ' "שערי שמים" דשם נזכר רבי אליקים געץ כבנו של מוה"ר שלמה זלמן סג"ל] ירש רבנות קיידאן מהגאון המקובל איש אלקי מוה"ר הלל ז"ל בעמח"ס "בית הלל" על ד' חלקי שו"ע (כיהן אח"כ כאב"ד ק"ק אה"ו, ובסוף ימיו ראב"ד זאלקווא, ושם מנו"כ בשנת ת"ן, בן ע"ה שנה).

עיר קיידאן פלך קאוונא כבר נודע כעיר ואם בישראל, מערי יהודה העתיקות במדינת זאמוט שרבני' היו אנשי שם ונקובים בשמותם בקרא הדורות, ואף הגאון רבי אליקים געץ שימש כאבד"ק ברודא בזמנו של הגאון בעל שו"ת "חכם צבי" ואף מזכירו בתשובותיו בס"י קכ"ח - בענין תכיפה - עם תיאורי מעלה וכבוד. גם נמצא רבי אליקים געץ חתום בפנקסי ח"ק על כמה תקנות בשנת תנ"ט ואף שם מנו"כ בשנת תס"ב. בנו הג"ר יהושע העשל הלוי נתקבל על מקומו לאבד"ק קיידאן ושם מנו"כ בערך שנת ת"פ. (לא לטעות עם רבי אליקים געץ אב"ד הילדרסהיים בעל מחבר ספר "אבן השוהם", ו"רפדוני בתפוחי", שחי כמעט באותו תקופה. וראה ס' דוד ודוד ודורשיו מהרב יוסף לוונשטיין אות תרנ"ט דשגה בזה לייחס ר' אליקים געץ אב"ד ברודא לבעל שו"ת אבן השוהם).

רבי אליקים הי' תלמידו של רבי גרשון ב"ר יצחק אוליף אשכנזי בעל העבודת גרשוני (חתן ה"צמח צדק" (הראשון) בזו"ש. בנו של רבי גרשון - הגאון רבי משה, הי' אב"ד ברודא בין שנות תמ"ד - ת"ן), ובן גילו של החכם צבי והג"ר דוד אופינהיים אב"ד פראג והג"ר אברהם ברודא אב"ד פראג והג"ר נפתלי כ"ץ בעל הסמיכת חכמים ואב"ד פוזנן.

כשכיהן רבי אליקים בעיר ברודא יצא לאור ספר "שער אפרים" "מהרב הכולל שר התורה ועניו כהלל בוצינא דנהורא הגאון המפורסם בחסידות ובתורה ראוי' הי' שהשכינה עליו תשרה מרנא ורבנא גאון עוזנו אספקלריא המאירה אפרים מבית אהרן כהנא רבא קדישא ויקירא מק"ק ווילנא הבירה" (נוסח השער), נדפס לראשונה

בזולצבאך בשנת "לכן שמח" (תמ"ח) ע"י בנו הזקונים רבי יהודה ארי' ליב ז"ל, (וכן נדפס לאחרונה בשנת "הגא' רבי אפרים כהן מווילנא" (תש"ע) ע"י נכדי המחבר משפחת גוטווירטה, יחד עם הרבה ציונים והערות ע"י נכד המחבר הרב מ"א ראנד).

רבי אפרים נולד בוויילנא בשנת שע"ו לערך, לאביו רבי יעקב, ממיוחסי הכהונה ונמנה בין תלמידי הג"ר משה בעל ה"חלקת מחוקק" אב"ד ווילנא, והתדבק בהגאונים הגדולים מחותנו הג"ר אהרן שמואל קוידנוואר בעל ספר "ברכת הזבח ואמונת שמואל" ועוד. והגאון רבי שבתי כהן בעל הש"ך והגאון בעל ה"בית הלל".

בשנת תט"ו נמלט יחד עם יהודי ווילנא מפני גודי הקאזאקים וחיילי מדינת שוויידי', ואחרי נדודים הגיע למדינת מעהרין ונתקבל בשנת תי"ז לרבה של "מעזריטש גדול" שבמערהרין. בשנת תכ"ג עוד נשמע קול תרועת מלחמות וברח לעיר פראג ואח"כ לווי"ן, ובשנת תכ"ז נתקבל לרב ומורה צדק דקהילת "אויבן" (שעם הזמן נקרא "בודא פעסט").

בעל היעב"ץ בספרו "מגילת ספר" [כאשר מתאר אנשי השם של עיר ווילנא וחכמי "שהיו מופלאים גדולים שלא משו מתוך אוהל ביהמ"ד הגדול שהי' שם לומדים וכל הלילה לא יחשו ללמוד הלכות ופוסקים לדרוש ולחקור באמתה של תורה להלכה להוראה ומהם נעשו גבורי חיל אריות בתורה כולם זכו להיות מורי הוראות בישראל] - מציין כחכם הראשון "... החכם המושלם הגאון החסיד שבכהונה בעל שער אפרים ז"ל שהי' ראש ב"ד ווילנא [גם מציין עליו שהוא בעל ברכת הזבח, ואמנם שגה בזה כידוע דמחברו ה"ה הג"ר רבי אהרן שמואל קוידנאווער. על רבי אהרן שמואל ידוע שהוסיפו לו שם שמואל מחמת חולי, ונולד בקוידנוב הסמוכה למינסק בשנת שפ"ד והי' תלמיד הגאון רבי העשל והגאון ר"י לובלין והגאון בעל חלקת מחוקק. בגזירות ת"ח נדד ממקומו עד שנתקבל להרביץ תורה בק"ק ניקלשבורג ואח"כ בבריסק (משנת תכ"ט עד תל"ד) ומשם לפיורדא ובפפד"מ ולבסוף בעיר קראקא] ורק אח"כ בעל הש"ך והרב החסיד ובעל הוראה בית הלל "אולי טעמו ונימוקו, דכהן עולה ראשון].

בכתבי רבי אליקים נמצאים כו"כ תגובות והשגות על ספר "שער אפרים" שי"ל בתקופתו. וכן נדפס בספר שער אפרים השגת רבי אילקום עליו בענין עגונה ותגובת רבי אפרים בחזרה, ובכתובים ממשך רבי אליקים לתרץ השגת רבי אפרים על תגובתו הראשונה. (ראה שם שאלה ע"ג).

א' מתשובת רבי אליקים מופנה לדברי ה"מגן אברהם" בענין "הבאת קרבן אשם בנדבה", שהוא תגובה על מה שכתב המג"א סי' א' ס"ק י"א. ואם כי עד אז טרם נדפס פירושו לשו"ע "מג"א", אמנם כותב רבי אליקים דבעל המג"א שלח אותו העתק

"להודיע טבעו ומהות ספרו".

לפום ריהטא מצאנו ראינו שאלה זו גם נשלח להג"ר אהרן שמואל קוידנבר. הדנה בספרו "אמונת שמואל" סי' נ"ג, מביא שאלה נשאלה אליו בלי להזכיר שם השואל עם בטויי הקדמה של כבוד, כמו: "מתניתא דמר מתניתא, וגברא ותיובתא קא חזינא מה שכתב רוב מעלתו בספרו ברכת הזבח ... ואני שמעתי ולא אבין לכן אסדר לפני כבוד תורתו הבנתי, אולי משגה היא ... ועתה אסדר לפני מר הבנתי ... גם באתי לדון על מה שכתב כבוד תורתו ... ואני הפעוט בינותי ...

ומסיים: "והנה אברר לפני כבוד תורתו תרתי או תלת מהנך מילין אשר נתחדשו לי בדיני אורח חיים, ראשית דבר נפלאות על מה שכתב הרב ב"י בס' א' בשם מהר"י אבוהב ... (ומביא בשמו בזה שהאשם הוא כמו בא בנדבה...) ומסיים: ושאלתי אל הגדולים אשר בארץ המה ואין פותר לי".

וע"ז משיב בעל "אמונת שמואל", דלא קשה מידי דמכל מקום כיון דעל ידי נדר זה באם יטמא יביא אשם מקרי נידר ונידב ... אבל לענין תפלה של יהי רצון יכול לכוון לאשם נזיר, בא על ידי נדרו ונדבתו, כן נראה לי ...

ומעתה נתגלה בעל השאלה ה"ה בעל המג"א.

ומה שכתב המג"א שם ס"ק י"א "ושאלתי את פי הגאון הגדול מוהר"ר יצחק גר"ו אב"ד דק"ק פוזנא" ראה בשו"ת רבי יצחק מפוזנא (באר יצחק) סי' א' - שאלת המג"א, וסי' ב' - תשובת הג"ר יצחק מפוזנא, וסי' ג' תשובת חתנו של רבי יצחק - הג"ר נחום, שפותח בלשון: הנה קבלתי הקושיא מה ששאל מוהר"ר א"ה הנ"ל סג"ל ...

וא"כ ענין זה כבר מפורסם הי' בזמנו בין גדולי וחכמי הדור.

אמנם על גוף שאלת המגן אברהם כותב רבי אליקים שהוא ראה שאיזה רב נחפז להשיב על דברי הרב... ותמה איך הרהיב להגיב על המג"א, וכתב: "הרב הנ"ל משך כקסת סופר והתריז נגדו לדבר בשוט לשונו שאשתבש וכיוצא דברי תוה' שלא בלשון נקי' שעיקם הכתוב וכל דברי הרב הם דברי רוח כי לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש ... וגם מעיד על המג"א פליאות וז"ל: "ביודעי ומכירי קאמינא, שמשתי את הרב שנים ושלוש שנים כד הוינא טליא, ומצאתי וראיתי שרוח אלקין קדישין בפומי' הוי' מלא וחרף ובקי בכל הש"ס ופוסקי' ותורת חסד "לאברהם" ואמת היתה בפיהו..."

והנה על רקע הדפסת פירושו של הג"ר אברהם אבלי גומבינר (מג"א), ראה

בהקדמה לשו"ע השלם (מ"י) עמו' 63 דכתב חיבורו בב' מהדורות, ראשונה קודם שהגיע לגיל שלושים - לפני שנת תכ"ז, ואז טרם נדפס מחוסר אפשרות למימון ההדפסה, ובנתיים י"ל ספר עולת תמיד בשנת תמ"א שהי' בו מעין חפיפה לספרו, וספר עולת תמיד קנה שם בעולם התורה, ולכן עשה בעל המג"א מהדורא שני' שבו מתייחס לספר ע"ת ומוסיף או גורע בחבורו כתגובה להוראותיו של בעל הע"ת.

עוד שם בההקדמה, שבעל המג"א שלח כתב ידו של פירושו לכמה וכמה מחשובי הפוסקי' בדורו שציטטו ממנו. וכן משמע מתוכן הקדמה זו של התשובה שלפנינו שכתב: "...שהעתק מה שכתב ... ושלח אמרתו להודיע טבעו ומהות ספרו..."

בפועל המג"א נפ' קודם שהגיע לגיל חמישים בשנת תמ"ג ולא זכה להדפיס חיבורו, ומסיבות התגלגל חיבורו לידיים זרות, ורק ע"י מאבקים והתנדינות קשה בפני ועד ארבע ארצות, הצליח בנו ר' חיים להוציאם מידם, ובהסכמת וא"א הובא לדפוס ע"י רבי שבתי בס שהו"ל שו"ע או"ח עם פי' הט"ז, וצירף לצידו החיבור "מגן אברהם".

שאלה: קושי' אלימת' שהקשה לשאול אחד המיוחד מבעלי תריסין החסיד ועניו מתלמידי הלל מוהר"ר אברהם גומבינר וצלה"ה שהעתק מה שכתב בריש ספרו שחיבר על טא"ח ושלח אמרתו להודיע טבעו ומהות ספרו. וז"ל:<sup>4</sup> בסי' א' כתב הב"י בשם מהר"י אב"י<sup>5</sup> ומהר"ן י' חביב שהאשם בא כמו בנדבה לפי שאמרו שחסידי' הראשונים נודרי' עצמם בנזיר כדי להביא קרבן (חטאת ולא אשם)<sup>6</sup> ע"ז תמה שהר"י בנודרי' דף י' אמרו שהיו מתנדבי<sup>7</sup> להביא קרבן חטאת ולא אשם וזיל קרי בי' רב הוא דאשם אינו

4 על מה שכתב המחבר בסי' א' סעיף ז' כשסיים פרשת העולה יאמר יהי רצון מלפניך וכו' שיהא זה חשוב ומקובל כאלו הקרבתי עולה וכך יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים מפני שהם באים בנדבה. וע"ז כתב המג"א בס"ק י"א: אבל אחר פרשת חטאת לא יאמר כן לפי שאינה באה נדבה אלא כשעובר בשוגג על דבר שזודונו כרת (טור). ומשמע: ומשמע דעת הרב ב"י דאפילו אחר אשם תלוי לא יאמר כן. דקיימא לן כחכמים דיאנה באה נדבה ... והטור כתב אחר אשם יאמר יהיה רצון.

וראה שם בבאר היטב ס"ק י"ג: והב"ח והנחלת צבי (ס"ק ז') כתבו בשם רש"ל דיש לומר אף לאחור חטאת ואשם יהי רצון. רק שיאמר בלשון ספק, דהיינו יהי רצון מלפניך שאם עברתי עבירה שחייבים עלי' חטאת שיהא זה נחשב כאלו הקרבתי חטאת ע"ש. ומ"א וט"ז הקשו עליו ע"ש. והעלה המ"א דיש לנהוג דאחר פרשת האשם יאמר (יר"מ) [רבונו של עולם] אם נתחייבתי אשם יהי רצון וכו' דאשם לא בעי ידיעה בתחילה, אבל אחר פרשת חטאת לא יאמר כלום ע"ש.

5 אבוהב.

6 לא הובא בגוף לשון המג"א.

7 בנזיר.

בא<sup>8</sup> אלא בטמאי ראש נזרו וא"כ לא בא בנדבה דהוה ככל חטאת ואשמות שבאין על החטא<sup>9</sup>. וא"ל דשאני נזיר דבא על המזיד כדאית' בכריתות בפ"ב<sup>10</sup> וא"כ בידו לטמא את עצמו כדי לחייב עצמו באשם, א"כ אשם שפחה חרופה ואשם פקדון נמי בא במזיד, ואפשר דשאני הני דתלוי בדעת אחרים דשמא שפחה לא תתרצה כו' אך זה תימא דע"כ חטאת יותר מקרי בא בנדבה מאשם עכ"ל דברי הרב זלה"ה<sup>11</sup>.

וראיתי שאיזה רב נחפז להשיב על דברי הרב וכתב ז"ל לפי קט שכלי לא יצא ידי חוב' העיון דע"כ מצינו למימר שחסידי' הראשונים התאוו להביא כל הקרבנות, והביאו חטאת בנדבו' נזיר ומפני מה לא התאוו להביא ג"כ אשם אלא הדבר פשוט כאשר נדרו בניזיר הביאו אשם ממילא בכל יום מספק אם נטמא אם לא נטמא דהיינו אשם תלוי כמבואר בכריתות דף כ"ח וכל אשם כי האי אפי' שמעון הצדיק אכל ממנו. וא"כ דברי מהרי"א וחביב כך הם שהאשם הוא כמו בא בנדבה לפי שאמרו חסידי' הראשונים נודרי' עצמם בניזיר כדי להביא קרבן חטאת מפני מה לא התאוו ג"כ על האשם אלא ודאי מתוך נדבו' נזירות באו ממילא לידי אשם תלוי בכל יום של יום הביאו אשם מספק אם נטמאו ואשם כי האי קרוב לוודאי מקרי.

ומה שהקשה בתניא רבתי מפני מה לא נאמר יה"ר בחטאת דהא יותר נקרי בא

(8) רק חטאת ועולה.

(9) כמו על אכילת חלב.

(10) דף ח' ע"ב.

(11) והנה הרב בעל מגן אברהם ממשיך שם: ושאלתי את פי הגאון הגדול מהור"ר יצחק נר"ו אב"ד דק"ק פוזען בשנת תכ"ח והאריך בחריפותו ובקיאיותו, דחטאת נזיר אינה באה לכפרה לכן אי אפשר לאומרו על חטא אחר, משא"כ באשם נזיר דבאה על כפרה וכשאומרו מתכפר בו חטא אחר. ולא משמע כן בנדרים שפירש המפרש וז"ל שמתיראין שלא יעשו שום חטא ורוצין להביא קרבן להתכפר עליהן והיו נודרין בניזיר, ע"כ, שמע מינה שהיו מתכפרין בחטאת זו.

ראה גם שם ביד אפרים דכתב: לענ"ד יש לתמוה דבין בחטאת ובין באשם מ"מ השתא מיהא לא נדר בניזיר ולא נתחייב קרבן, וע"כ לא אמרינן אלא היכא שיכול לנדב אותו קרבן עצמו, כגון עולה ושלמים שפיר יכול לומר יה"ד דהוי נדב להקריב. משא"כ מזה שאין הקרבן בעצמו בא בנדבה אם לא כשנודר בניזירות ומה לי כשאינו יודע אם חטא או שלא נדר בניזירות. ולכן נראה דודאי אין הכוונה שיכון ביהי רצון לאשם נזיר, אלא דסבירא לי' כיון דאפשר שיתכפר לו איזה חטא על ידי קרבן אשם שגרם לו נדבת לבו, שפיר שייך לומר יהי רצון כו' כאלו הקרבתי אשם, כגון באשם נזיר דעל ידי הקרבתי מתכפר מקופיאי על חטא אחר שבידו ומ"מ עיקר הקרבן בא על נדבת לבו שנדר בניזיר ואח"כ נטמא באונס וכהאי גוונא דממילא נתכפר בו איזה חטא אחר, ולכן שייך לומר יהי רצון כו' כאלו הקרבתי אשם על ידי נדבת לבו, ועל ידי זה מתכפר לו חטאת אחר שיש לו מקופיאי, מה שאין כן בחטאת אי אפשר לומר כן, דשאר חטאת אינו יכול לגרום אותם על נדבת לבו ורצונו, כי אם ה' אנה לידו איזה חטא. וחטאת נזיר כיון שאינה באה לכפרה אין חטא מתכפר בו כלל, וזה כוונת הגאון המפורסם מהור"ר יצחק מפוזנא ז"ל.

בנדבה מאשם, לפי דעתי אישתבש דהדבר פשוט שהטור והב"י נתנו טעמם לשבח דכשיתנדב בנזיר יכול בכל יום יה"ר באשם דכל יום בספק קאי משא"כ בחטאת שהביא אחר מלאות ע"כ מל' יום לל' יום בפחות שבנזיר מביא קרבן נזירות ומתי יאמר זה יה"ר וזה ברור לכל משכיל וזהו המכוין אמיתי בדברי החכמי' ז"ל עכ"ל. כל אלה דברי החכמי' הגיע לידו שאכתוב ג"כ דעתי ואחרי עיון קצת כתבתי וזה תשובתי.

הנה הלום אחרי רואי שהרהיב הנע' הזקן ונכבד, ביודעי ומכירי קאמינא שמשתי את הרב שנים ושלוש שנים כד הוינא טליא ומצאתי וראיתי שרוח אלקין קדישין בפומי' הוי' מלא חריף ובקי בכל הש"ס ופוסקי' ותורת חסד לאברהם ואמת היתה בפיהו והרב הנ"ל משך קקסת סופר והתריז נגדו לדבר בשוט לשונו שאשתבש וכיצא דברי תוה' שלא בלשון נקי' שעיקם הכתוב וכל דברי הרב הם דברי רוח כי לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, דמ"ש בתחלת לשונו דע"כ למימר שהחסידי' התאוו להביא כל הקרבנות והביאו חטאת בנדבת נזיר מדוע לא התאוו ג"כ על האשם אלא הדבר פשוט כאשר נדרו בנזיר הביאו לידו אשם תלוי ממילא בכל יום מספק אם נטמא אם לא נטמא עכ"ל.

טעה ושגג הרב ההוא דמדבריו נראה שמביאי' אשם תלוי בספק והוא נגד הש"ס ברור מיללם בכריתו' דאשם תלוי אינו בא כ"א על ספק דבר שזודונו כרת ושגגתו חטאת. והכא בספק נזירו' דליכא שגגתו חטאת וזודונו כרת אינו בא על הספק.

ואף ר"א לא קאמר התם דמתנדב אדם אשם תלוי בכל יום אינו אלא משום דקסבר דלא בא בחובה אלא בנדבה כיון דאינו מכפר לגמרי כדאית' שם אבל להביא אשם תלוי בספק אם טמא ראש נזרו שאז חייב אשם ודאי זה ליכא למ"ד.

ועל עיקר קושיו' אותו הרב דמודיע לא התאוו להביא אשם ודאי לא תירץ כלום דאף אם נניח לי' דמכח נדבו' נזירות באו לידו אשם תלוי מ"מ מתחלה למה לא התאוו על נדבו' אשם תלוי כמו שהתאוו על הבאת החטאת.

ונראה לענ"ד דמעיקרא דדינא פירכא דע"כ חסידי' ראשונים סברו כר"א דאמר בכריתות דמתנדב אדם אשם תלוי בכל יום כדאית' התם במתני' דזה הי' נקרא אשם חסידי' ולדידהו שם אשם חד הוא דכמו בחטאת שנת דעתם בהבאת קרבן חטאת בנדבו' נזירות אעפ"י שלא הביאו חטאת בשגגת כרת אלא לדידהו שם חטאת חד הוא ה"ה נמי באשם כיון שהביאו שם אשם בתלוי לא התאוו על הבאת אשם ודאי.

וזהו משמעו' דורשי' בכוונת רש"י ז"ל שכתב אין הקב"ה מביא תקלה על ידם שאין מביאי' חטאת אלא על חטא ממש ובע"א שאין באין לידו שום חטא משמעו

ללשון ראשון דאם היו מביאי' קרבן חטאת בשום צד אפי' בספק לא היו מתאוי' על הבאת חטאת ודאי ה"ה נמי בהבאת אשם. ולע"א שכתב רש"י שאינם באי' לידי שום חטא כוונתו למעט אשם שנח דעתם בהבאת אשם שמדי ספק לא יצאו ושם אשם חד הוא.

ומ"ש על קושי' השני' ז"ל לדעתי נכון דאשם אפשר להביא בכל יום בספק משא"כ בחטאת דא"א כ"א מל' יום לל' יום כו' עכ"ל לא חש אותו הרב לקמחי' 12 דלא דק דהא אף באשם א"א להביא בכל יום בספק אלא דאם מייתי היום בספק שמא נטמא ולמחזור כשחזר ובא להביא אשם תלוי דלמא השתא הוא דנטמא וזה אי אפשר לומר דהא אחר כל הטומאו' שסותר את ימי נזרו הוא צריך הזאה שלישי ושביעי וכיון שאמר היום אי אפשר לומר למחר כ"א אחר ז' ימי'. אלא ע"כ כך הוא ואמר אם נטמאתי היום נשלמו ימי הז' ימים יה"ר כאלו הבאתי אשם, ולמחר הדר ואמר ואם היום נשלמו ימי ספורי הז' ימי' יה"ר כאלו הקרבתי אשם א"כ ה"ה נמי יאמר בכל יום בקרבן חטאת ויעלה ג"כ על הכוונה זו אם היום נשלם מלאת נזרי ולמחר יאמר אם היום נשלם ימי נזרו יה"ר כאלו הקרבתי חטאת.

ובר מן דין נראין כוונת דבריהם אינו אלא כיון שאפשר בשום צד לחייב עצמו באשם אף כי יודע בעצמו שאינו חייב באשם כלל רשאי לומר יה"ר ע"כ אין ממש ודברי שיבוש כתב אותו הרב שנחפז להשיב ושרי' לי' מרי'.

והנראה לענ"ד בישוב דברי הרב המופלג השואל זלה"ה בהשקפה ראשונה נראה דמ"ש דלמהר"י ב"ר דלא נוח להם לפרש כוונת הטור דבאשם יאמר יה"ר מכח דשם אשם חד הוא, זה הי' נראה להם דוחק. אמנם לדינא ס"ל כמ"ש הב"י דהלכתא כר"א דאמר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום אע"ג דר"א פליגי עלי' רבים ויחיד ורבי' הלכתא כרבי' מ"מ נחזיקו החסידי' הלכתא כר"א כדי להביא אשם תלוי בכל יום בלי שום ספק חטא דהא אתמר שם דאשם חסידי' הי' נקרא, א"כ ה"ה נמי שהחזיקו החסידי' הלכה כר"ש דפליגי עלי' חכמי' בנדה דף ע' ע"א גבי אם מייתי אשם ודאי בספק ובתנאי אם הוא טמא יהי' זה אשמו וזה לוגו (בספק מצורע) ה"ה נמי בספק נזיר לפ"ד ואם לאו יהי' אשמו נדבת שלמי' וא"כ הכא דאפשר עצמו להביא לידי נזירות יכול נמי להביא אשם בספק א"כ כי נמי הוא טמא ודאי וספק אם קיבל נזירות יכול להביא אשם ודאי בספק.

12) מי שאינו חש על יושר ההגיון בלימודו נקרא "לא חש לקמחים" (פסחים פ"ד א) וביומא מ"ו א' האי מאן דלא חש לקמחי'. ראה יבמות מ"ב ע"א. דהיינו שאינו חושש למה שהוא טוהן אם חטיים או פסולת, דהיינו הלומד לא חושש לברר הדבר ביושר הגיון.

ושפיר קאמרי הואיל ואפשר לנדב עצמו בנזירות יכולי' לומר פרשת אשם בכל יום עם יה"ר דאע"ג דלא נודע להם אם קיבלו נזירות כיון שיכולי' להביא בספק לאחר קבלות הנזירות בספק אם נטמאו יכולי' נמי להביא בספק אם קיבלו נזירות ובוודאי נטמאו וזה קרוב לודאי היינו באם קבלו הנזירות שבו ודאי נטמא משא"כ בחטאת בהמה אעפ"י שהוא קרוב לודאי מ"מ אין מביאי' קרבן חטאת בספק לא מקריבא בנדבה. אלא שאין זה במשמעו' לשונם.

ועוד למה אמרינן בחולין אם שנשחט לשם אשם דלא נאסר כיון שא"י שהוא חייב אשם אכתי דלמא רצה לאתויי' בספק ולמ"ש חלה הקדושה עליו. ובאמת גם בל"ז יש לתמוה מדוע לא זכרו הפו' גבי אם שחט עוף לשם חטאת דאסור דהא לכו"ע מייטינן חטאת עוף בספק ואפשר דגם ספק חטאת יש לו קול והוא דוחק.

והנראה לענ"ד דכוונת דבריהם דלעולם אמרינן כיון שהתנדבו בנזיר כל הקרבנות שבא ע"י נדבות נזירות בין שבא ע"י נזירות טהרה או טומאה הוי כמובא בנדבה והא דלא פסק הטור לומר יה"ר בחטאת הואיל והוא בא ע"י נזירות טהרה כיון שאנחנו טמאי' לנפש וקבר התהום וארץ עממים א"כ אף אם יקבל עליו נזירות הא ודאי שיחול עליו הבאת אשם בטמאו ראש נזרו אע"ג שגם א"א להביא ממש אשם בטמאו ראש נזרו עכשיו אינו יכול לטהר ע"י הזאת ג' ושביעי מ"מ חיוב של אדם חל בשעה שטמא אלא שאינו מביא עד כי יטהר אבל חטאת אינו בא אלא אחר מלאת נזירות טהרה ועכשיו א"א לבוא לידי אותו חיוב כיון שהוא בוודאי טמא ואינו יכול לטהר אינו בא בנדבה מקרי. משא"כ בחיוב ודאי שיכול לבוא לידי אותו חיוב שחל בשעת קבלת נזירות וטימא אח"כ ודברינו אלה בנוי' ביסוד האמת.

ועל עיקרא דדינא פירכ' מה שתמה הרב בהשקפה ראשונה דאשם לא נקרא בא בנדבה נראה דאשתמיטתי' גמר' דמנחות דף צ"א ע"ב בענין דיליף דאשם מצורע צריך נסכים פריך ואימא חטאת ואשם דנזיר כו' כתבו שם התו' אחטאת ואשם דעלמא לא פריך אלא מהני דאית בהו מנחה וגם דמו לנדבה דנזירות נדבה היא עכ"ל. הרי מבואר דאשם נזיר מקרי בא בנדבה ולא משום דאפשר לטמא במזיד כמ"ש הרב אלא אף מן הסתם נקרא דבר הבא בנדבה כיון שע"י עצמו בא לידי חיוב זה. אלא על הקושי' שהקשה הרב לפ"ז גם חטאת נזיר נקרא בא בנדבה ודאי שפיר קאמינא ותצינו יפה.

והנראה לענ"ד כתבתי. אליקים געץ סג"ל.



## והתקדשתם והייתם קדושים

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כשציוה ה' את ישראל על הקדושה כתיב (יא, מד) 'והתקדשתם והייתם קדושים', שנכפל הציווי על הקדושה, ואילו גבי המלאכים נאמר רק קדושה אחת, ככתוב (דניאל ד, יד) 'ומאמר קדישין שאלתא', ומבואר הטעם במדרש בפרשתנו (ויקרא רבה כד, ח): 'העליונים לפי שאין יצה"ר מצוי בהם קדושה אחת, אבל התחתונים לפי שיצר הרע שולט בהם הלואי בשתי קדושות יעמדו', והמשילו הדבר במשל, למה הדבר דומה 'למלך שהיה לו מרתף של יין, והושיב בו המלך שומרים, מהם נזירים ומהם שיכורים, לעת ערב בא ליתן שכרם, נתן לשכורים שני חלקים ולנזירים חלק אחד, אמרו לו, אדונינו המלך, לא כולנו שמרנו כאחד, מפני מה אתה נותן לאלו שני חלקים ולנו חלק אחד, אמר להם המלך, אלו שכורים הן ודרכן לשתות יין, ולפיכך אני נותן לאלו ב' חלקים ולכם חלק אחד, כך העליונים לפי שאין יצה"ר מצוי בהם קדושה אחת, אבל התחתונים לפי שיצר הרע שולט בהם הלואי בשתי קדושות יעמדו'.

וראיתי שהקשה ראש ישיבת 'שפת אמת' ירושלים הגאון רבי שאול אלתר שליט"א - בסעודה שלישית פר' קדושים תשע"ט: "ודבריהם אומרים דרשני, שהרי תמיד משתמשים במשל כדי לחדד להבין היטב את הנמשל. . ואילו הכא אין המשל דומה לנמשל, שהרי סיום לשון המדרש בנמשל משמע, שניתנו לתחתונים שתי קדושות, לא כשכר על מאמץ הכפול בעבודתם, אלא ככוח ותמריץ להתגבר על ההסתר דעולם הזה ולהצליח בפעולתם, ואילו במשל לא ידעו השומרים על הכפלת השכר עד סוף שמירתם ולא זה גרם להצלחתם, ועל זה שייך משל כמי שנתן לשומרים סממנים למנועם משתיית היין, שלשכורים נתן כפליים, וכיוב"ז? - וע"ש מ"ש בביאור הדברים.

והנראה בזה לבאר במדרש ע"פ מ"ש ב'תניא' פכ"ז (לד, ב): "ופי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי היא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי רק שכובש יצרו ומקדש עצמו. והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט".

עפ"ז רואים שלגבי בני ישראל לא רק שנכפל הציווי על הקדושה בלבד (בכמות),

אלא (שבאיכות) הם שני מיני קדושה שונים, ושהקדושה הראשונה של "שתעשו עצמכם קדושים" היא בעצם הדרך וההכנה על מנת להגיע לקדושה השנייה שאז "באמת קדוש ומובדל מס"א". ולפ"ז יומתק מדוע הקדושה הראשונה אינו שייך למלאכים, כיון שהם מעיקרא לא זקוקים כלל לכזה קדושה של "תעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א", כיון שמלאכים הם בעצם "באמת קדושים ומובדלים מס"א" - תוכן כבדן.

הנה במדרש יש לדייק עוד במ"ש "לעת ערב בא ליתן שכרם", מדוע אומר "לעת ערב" ולא "לבסוף" או "כשתם תפקידם", כי "לעת ערב" ניתן גם להבין שעדיין טרם גמרו את עבודתם סופית, אלא ש"בא ליתן שכרם" לקראת סוף העבודה?

עוד ילה"ב, מדוע אומר "הלואי בשתי קדושות יעמדו" ("הלואי" מלשון תחנונים), לכאורה אם הכפילו לישראל על הציווי של הקדושה למה יש עדיין ספק אם יעמדו בזה, לכאורה הול"ל "אבל התחתונים לפי שיצר הרע שולט בהם, בשתי קדושות יעמדו" שהרי ניתנו לתחתונים שתי קדושות, לא כשכר על מאמץ הכפול בעבודתם, אלא ככוח ותמריץ להתגבר על ההסתר דעולם הזה ולהצליח בפעולתם?

ברם לפי הנ"ל ששני ה"קדושות" שאצל התחתונים הם בעצם שונים לגמרי, א] שהקדושה הראשונה הוא של "שתעשו עצמכם קדושים". והיא בעצם גם הדרך וההכנה לקדושה ב] שאז "באמת קדוש ומובדל מס"א", א"ש מה שנאמר במדרש "לעת ערב" דייקא, כי באמת מיירי שעדיין לא גמרו עבודתם, אלא שלקראת סוף עבודתם במשל "נתן לשכורים שני חלקים ולנזירים חלק אחד, אמרו לו, אדונינו המלך, לא כולנו שמרנו כאחד, מפני מה אתה נותן לאלו שני חלקים ולנו חלק אחד? אמר להם המלך, אלו שכורים הן ודרכן לשתות יין, ולפיכך אני נותן לאלו ב' חלקים ולכם חלק אחד", כלומר, לקראת סוף העבודה שאזי הוא שיא הנסיון של ה'שכורים' לעמוד בנסיונם [ע"ד הנסיון של אדם הראשון בסוף היום דייקא שלא עמד בג' השעות האחרונות של יום הששי שלא לאכול מעה"ד], ואז המלך הביא להם את שכרם ל'עת ערב' דייקא, שזה אז תמריץ עצום לגמור את העבודה בהצלחה.

ולפ"ז אכן המשל דומה לנמשל, דבנמשל לגבי "התחתונים לפי שיצר הרע שולט בהם הלואי בשתי קדושות יעמדו" – כלומר דהקדושה הראשונה לפי רבנו הזקן הנ"ל "פי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א", וזהו תמריץ עצום להמשיך בעבודת ה'אתכפיא' ולא להתייאש ולהזניח ח"ו, דע"ז דוקא כפי שמסיים אדה"ז: "רק שכובש יצרו ומקדש עצמו. והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט".

ע"כ א"ש שהמשל דומה לנמשל, ברם כפי שרגיל היה הרבי זי"ע להקשות, שאיפה שחז"ל אומרים משל (שהרי ברוב מקומות אין משלים) זהו בגלל שזה מוסיף בהבנת הנמשל, א"כ ילה"ב מה מוסיף כאן המשל של ה'שיכורים' להנמשל?

וי"ל בס"ד כך, הדגה בנוגע לתמריצים על מנת להתגבר על הניסיון וההסתר יש בזה כמה אפשרויות. א] שנותנים לשומרים סממנים למנעם משתיית היין, דהיינו שמדכאים את רצון ה'שיכור' לרצות לשתות יין. ומתערבים בבחירתו של ה'שיכור' ב] שלא מתערבים בבחירתו ומדכאים את רצונו, אלא שנותנים לו מתנות 'שכר' – שמשדרים לו הערכה על האיפוק, ולא מתערבים בבחירתו.

ומעתה י"ל דהמשל כאן הוא להודיענו כצד הב' שנותנים לו 'שכר' – שרק משדרים לו הערכה על האיפוק, ולא שמתערבים בבחירתו. וה"נ בנמשל, כפל הקדושה, ובתחילה הקדושה הראשונה דהיינו 'פי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א, זהו תמריץ עצום להמשיך בעבודת ה'אתכפיא' ולא להתייאש ולהזניח ח"ו, וכל זאת מבלי להתערב בבחירה שלנו, ועי"ז דוקא כפי שמסיים אדה"ז: "רק שכובש יצרו ומקדש עצמו. והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט". וזה לא בבחי' 'סממנים' (כצד הא') שמתערבים ומחלישים את הבחירה, אלא רק תמריץ (מבחוץ) שאינו נוטל ממנו את הבחירה.

ומעתה יבואר היטב זהו שנאמר במדרש 'הלוא' בשתי קדושות יעמדו, כי לא נוטלים כאן כלל את הבחירה, אלא שרק ממריצים אותו בעידוד, ולכן אין כאן ודאות, כי זה תלוי כולו בבחירתו של האדם, וא"ש.



## יום הילולא של צדיקים ושייכותו למספר ע"ד

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

ב'הערות וביאורים' גליון ל"ג בעומר (א'קסד) כתב הרח"י אייזנבך שליט"א באריכות אודות השייכות בין ל"ג בעומר לשם הקדוש 'אכדט"ם', והביא כמה מקורות בזה ש'אכדט"ם' הוא בגימטריא ע"ד;

והוסיף רמז מדיליה שבמזמור ע"ד בתהלים נאמר "ואלקים מלכי מקדם פועל ישועות בקרב הארץ", שזה מתאים לענינו של ל"ג בעומר כו'.

ויש להוסיף ולהעיר, דהנה הלשון "פועל ישועות בקרב הארץ" – שבמזמור ע"ד - היה שגור בפי כ"ק אדמו"ר (ע"פ המבואר באגה"ק) ביחס לכל יום הילולא של צדיק, שבזכות מעשיו ותורתו ועבודתו כו' המתגלים ביום זה הרי "פועל ישועות בקרב הארץ";

ואכן, מצינו בכתבי 'לקוטי לוי יצחק' להרלו"צ נ"ע, שמפרש שהשם 'אכדט"ם' (שהוא בגימטריא ע"ד, כנ"ל) יש לו שייכות לא רק לל"ג בעומר, יום ההילולא של רשב"י, אלא לענין של הסתלקות והילולא של צדיקים גדולים בכלל – ראה בדבריו בלקוטי לוי"צ אג"ק ע' רנב בסופו, ושם מדבר בעיקר על יום ההילולא של אדה"ז בכ"ד טבת ומדמהו לל"ג בעומר, אך לשונו שם הוא – "מיתת הצדיקים הגדולים ביותר שמיתתם מכפרת על הדור, שמתמתקים הגבורות", עיי"ש באורך שמקשר זה עם שם אכדט"ם.

ובענין זה שמעתי רמז יקר:

מהרה"ח רא"א הכהן פרידמאן שליט"א שמעתי, שהמאמר 'באתי לגני' שהוציא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בקונטרס מיוחד לקראת יום הסתלקותו, והיה נקרא בפי כ"ק אדמו"ר תדיר בשם 'מאמר ההילולא' – הנה קונטרס זה מספרו הוא 'קונטרס ע"ד';

ויה"ר שנזכה כבר לראות כפשוטו ממש אשר "פועל ישועות בקרב הארץ" בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.



## תורה אחת (ג)

### הרב מנחם מענדל וילהלם

כולל שע"י המזכירות

בהמשך לרשימות קודמות, רשימה שלישית של כמה הערות קצרות שבהם נגלה דתורה ופנימיות התורה מתחברים גם יחד, ועוד כמה הערות קצרות:

#### א. בהמה בעבודת ה'

בהיום יום י"ג שבט:

'מענה הצ"צ לאאזמו"ר בהיותו כבן שבע: החסד ויתרון המעלה אשר האלקים עשה את האדם ישר להיות הולך בקומה זקופה הוא, דהגם שהולך על הארץ, מכל מקום הוא רואה את השמים, לא כן בהולך על ארבע דאינו רואה אלא את הארץ' [וראה ג"כ תורת מנחם חי"ב עמ' 42, וש"נ].

ולהעיר מעירובין ט,ב: 'מן הבהמה - להביא בני אדם הדומין לבהמה'. וברש"י שם: 'רשעים שעשו עצמן כבהמה שאינה מכרת את בוראה, מקבלין מהן קרבן'.

רואים שהדוגמא הרגילה למי שאינה מכירה את בוראה היא מבהמה.

#### ב. שירה וזמרה

במדרש רבה ר"פ קדושים: 'רב הונא בשם ר' אחא אמר כתיב "לדוד מזמור חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה" אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע אם חסד אתה עושה עמי אשירה בין כך ובין כך לה' אזמרה'.

ולהעיר מהמבואר בלקו"ת פרשת וזאת הברכה (צח,ג וראה עוד הנסמן שם ובמ"מ בסוף הספר) החילוק בין שיר וזמרה דשיר הוא למעלה מכלים והגבלה משא"כ זמר הוא בכלים וחומר. עיי"ש (ובהנ"ל).

ומתאים להמבואר במד"ר הנ"ל שזמרה שייך אף אם אין הקב"ה מתנהג עמנו בחסד גלוי.

[ביאורים כעין אלו מפוזרים לרוב בתו"א, לקו"ת ואוה"ת הן בפירוש והן ע"י רמזים וציונים, אך לא ראיתי בנתיים שיצוין למדרש זה]

## ג. ענינה של ברכות קריאת שמע וק"ש

בריש מסכת ברכות נחלקו רש"י ותוס' בטעם ק"ש שלפני תפילת מעריב כשמתפללים קודם צאת הכוכבים, דלתוס' יוצא בה ידי חובת ק"ש של ערבית משא"כ רש"י כתב [בד"ה עד סוף]: 'אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה [עוד פעם] משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא'.

והקשו עליו תוס' כמה שאלות וביניהם איך מברכים ברכות ק"ש על קריאה זו שאין יוצאים בה ידי חובה. עיי"ש.

והנה בלקו"ת פרשת אחרי (כו,א) הקשה: 'הנה כתיב והיו הדברים האלה וגו'. ודברת בם בשבתך בביתך וגו', דלכאורה פי' הדברים האלה היינו האמורים בק"ש דעלה קאי ובאמת מצות ק"ש היא בשחרית וערבית בלבד ולא כל היום ואיך נאמר ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך כו'. דמשמע כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשה בין בשבתך בביתך בין בלכתך בדרך כו'. אלא ודברת בם בדברי תורה כתיב, וא"כ צריך להבין מהו הדברים האלה דמשמע דקאי על הדברים האמורים למעלה אחד ואהבת כו'?'<sup>13</sup>

ונקודת הביאור שם: 'וזהו אחד ואהבת שמבחינת אחד נמשך להיות האהבה ורעותא דלבא בנפש האדם להיות הוי' ממש אלהיך והיינו ע"י עסק התורה' [היינו ד'אחד' מחייב 'אהבת' ו'אהבת' מחייב לימוד התורה 'בשבתך בביתך וכו'']. עיי"ש.

אך עדיין קשה קצת דהרי 'ובשכבך ובקומך' קאי על קריאת שמע?

והביאור י"ל דכיון שפרשה זו היא המביאה לידי לימוד התורה והרי היא היסוד של לימוד התורה, הנה מאיליו מובן שזה הוא החלק העיקרי בתורה שצריך לקרותו. (היינו דכל זמן ומצב של לימוד התורה צריך להתחיל מפרשה זו)<sup>14</sup>, וילע"ע.

ובזה יש לבאר מה שקשה לכאור' בדברי הירושלמי (הנ"ל ברש"י), למה צריכים לעמוד מתוך ק"ש דווקא והרי המטרה היא 'לעמוד מתוך דברי תורה'?

<sup>13</sup> ובנתיים לא מצאתי מפרש אחר שיעמוד על ביאור מהלך הפסוקים ע"פ המבואר בדברי חז"ל, ולכאור' הוא מוקשה מאוד ללא דברי אדמוה"ו!

<sup>14</sup> ולהעיר מדברי הב"ח הידועים בריש סי' מז באו"ח (שהוזכרו פעמים רבות ע"י הרבי) בענין 'ברכו בתורה תחילה', ולהעיר שאף ע"י ברכות ק"ש אפשר לצאת ידי חובת ה'תורה' ומתאים עם המבואר להלן.

אך לפי דברי אדמוה"ז בלקו"ת הנ"ל ש'אחד ואהבת' זה הוא היסוד של לימוד התורה י"ל דיסוד זה הוא הנצרך כדי 'לעמוד בתפילה'.

והרי זה הוא גם ענינם של ברכות ק"ש לעורר האהבה לה' ב'ואהבת' [כמבואר בארוכה בתניא פמ"ט<sup>15</sup>].

ועפ"ז י"ל בדעת רש"י דענינם של ק"ש וברכותי' שקורים לפני התפילה מעיקרו אינו שייך לחיוב ק"ש ובשכבך ובקומך' אלא לתפילה (שצריכה להיות 'מתוך ד"ת' וכפי שביארנו לעיל), וכיון שהתירו להתפלל ערבית לפני הזמן הוא הדין לברכות קריאת השמע הבאים כהקדמה אליה. וילע"ע.

ולהעיר מפרש"י על מאמר הלל (שבת לא, א) 'דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור', וזה לשון רש"י: 'דעלך סני לחברך לא תעביד - ריעך וריע אביך אל תעזוב זה הקב"ה, אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאווי שיעבור חברך על דבריך', שהוא מתאים עם הנ"ל שאהבת ה' הוא יסוד 'כל התורה כולה'<sup>16</sup>.

וענין זה של ק"ש בתור עיקרה של 'דברי תורה' מרומז ג"כ בעוד מאמרי חז"ל, ולדוגמא:

א. במשנה (ברכות ט, ב) 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה' [שלכאו' לא מובן החידוש של המשנה, וכן איך זה מועיל לגבי ברכות ק"ש? ולהנ"ל מתורץ שכוונת המשנה שעדיין שייך ענינה של ק"ש אך לא מהפסוק וובקומך' אלא כעיקרה של לימוד התורה 'בלכתך בדרך' כל היום כולו].

ב. מאמרז"ל (נדרים ח, ב. מנחות צט, ב) 'אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחחרית וערבית קים לא ימוש' [ומשמע דוקא ק"ש ולא כל חלק של התורה. וילע"ע].

ולהעיר ג"כ מפרש"י על הפסוק (תהילים קיט. קסד) 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך' - 'שבע ביום. שחריית שתים לפני ק"ש ואחת לאחריה, ובערב שתים לפנייה ושתים לאחריה. על משפטי צדקך. על קרית שמע שהיא דברי תורה'. דאף

<sup>15</sup> ועיי"ש ג"כ בנוגע להמובא לעיל מלקו"ת שגם שם מסיים בענין לימוד התורה, אלא שאינו מפורש עפ"ז יבואר סדר הפסוקים.

<sup>16</sup> ומתאים עם המבואר בארוכה בתניא [פ"ד, כ"ה, לט, ועוד] איך שאהבת ה' היא המביאה לקיום כל המצות!

שהפסוק מדבר 'על משפטי צדקך' בכללות כוונת הפסוק לקריאת שמע וברכותיה דווקא, ומתאים להפליא עם מה שהתבאר לעיל בשיטת רש"י!.

#### ד. תלמוד תורה - פנימיות המצוה

בשו"ע אדמוה"ז סוף סי' מז: 'נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהזר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים'.

ובלקו"ש חי"ד (עקב ב) מבאר הרבי בארוכה הלכה זו, ונקודת הדברים (הנוגע לענייננו) שאף שכל חיוב לימוד התורה דנשים הוא 'לא מצד מצות לימוד התורה מצד עצמו כי אם בשביל לידע היאך לעשותן ... נעשה הלימוד ענין בפנ"ע ואף אם כבר יודעת ההלכות הצריכות לה', אך אעפ"כ אין זה מגיע למעלת לימוד התורה מצד עצמו שישנו רק אצל אנשים. עיי"ש.

ונראה להשוות ענין הנ"ל עם דברי אדמוה"ז במקום אחר ע"פ חסידות (קונטרס אחרון. קנו, ב):

לאחר שמדבר במעלת מצות מעשיות דווקא על גבי 'מוחין' כיון שבמעשה המצוה 'הרי זה תופס ממש חיותו המלוּבש בו', 'משא"כ בכוונתו אינו משיג ותופס אף היודע הסוד אלא מציאותה ולא מהותה'; מוסיף אדמוה"ז: 'אך בלימוד הלכות אתרוג משיג ותופס האתרוג ממש ומצותו כהלכה בבחי' דבור ומחשבה, וכש"כ הלומד הסוד אבל דוקא סודות המצוה דלא גרע מלימוד הלכותיה ואדרבה כו". משא"כ כשהלימוד אינו מסוג הנ"ל: 'זו היא מצוה אחת מתרי"ג'.

וביאור הדברים (לענ"ד) דבלימוד התורה ישנם שני ענינים, א. בתור מצוה בפני עצמה של חיוב לימוד תורה. ב. בתור דין במצוה שאודתה לומד. ואף שכאינו לומד ההלכות כדי לקיים המצוה כהלכתה, כיון שלומד אודות מצוה גשמית הרי זה 'תופס' המהות כבמצוה גשמית ויש לזה ממעלת מצות מעשיות שאין המצות לימוד התורה מצד עצמה כיון שמתעסק בענינים גשמיים.

ועפ"ז יומתק יותר המבואר בשיחה הנ"ל שאף שהאשה כבר יודעת ההלכות נשאר אצלה ענין הלימוד בפני עצמו, דכיון שלומדת אודות המצוה הרי זה נכלל בחיוב המצוה שהיא שייכת בה [אלא שזה חלק התורה שבמצוה], שזה הוא ע"ד המבואר בקונטרס אחרון הנ"ל בענין לימוד התורה בתור פרט במצוה, שהוא דווקא בלימוד הלכות' ובלמוד 'סוד המצוה'.

וראה ג"כ בהמשך הדברים בקונטרס אחרון שם שמביא דרך אגב עוד דוגמא לענין זה בנגלה, שמבאר שם שבלימוד המצות: 'משיג ותופס המהות ומעלה עליו כאילו קיים בפועל ממש כמ"ש זאת התורה כו'<sup>17</sup> [שע"ז דרשו חז"ל: 'כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה'. וידוע מה שמבאר הרבי שעולה לאו דווקא אלא הוא הדין בכל המצות]<sup>18</sup>.

ולכאור' י"ל דזה הוא ג"כ עומק מאמרז"ל (קידושין מ.ב. ב"ק יז, א) 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה' שכשהוא פרט במעשה אז הוא גדול.<sup>19</sup>

והנה בד"ה ואתחנן תרע"ג מבאר מעלת עסק התורה שהוא תענוג עצמי - שעשועי המלך בעצמותו, ומביא דוגמא לזה מ'ענין המצות' שיש בזה תענוג עצמי, ומסיים (בסוף המאמר, עמ' תפג בהוצאה"ח): 'וי"ל דכמו"כ הוא גם בתורה דעם היות שאינה עשייה בפועל, רק בבחי' ידיעה והשגה כו', הרי ידיעת התורה היא גופא מצוה וכמ"ש באגה"ק בקו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח, ע"כ יכול להיות בזה בחי' התענוג העצמי'.

והעורכים ציינו (בהוצאה"ח, הע' 190): 'וראה תניא פ"ה, הלכות ת"ת רפ"ג ובקו"א שם'. שם מבואר שנוסף לענין לימוד התורה מצד עצמו בלי קשר למצוה כלל הוא גם כן אחד מתרי"ג מצות.

והנה לכאור' צריך ביאור בהמשך הענינים במאמר, שבא לבאר מעלת לימוד התורה ולבסוף מבאר שזה הוא כיון שהוא גם כן מצוה?

17 הלשון בתניא שם: 'משא"כ בסדר השתלשלות אף אם משיג המציאות לא עדיף מצד עצמו כלימוד המצות שמשיג ותופס המהות' וממשיך ככפנים, ומהלשון אינו ברור אם הכונה שלימוד סדר השתלשלות הוא פחות מלימוד המצות או בשווה אליו, ובפנים ביארנו שהוא פחות וכפי שמשמע מהמבואר לפני"ז בתניא (הובא לעיל בפנים).

18 היינו שבכל מצוה יש ענין שהעוסק במצוה כאילו קיימה. [יל"ע מר"מ]

19 ויש להתאים זה עם המבואר בריבוי מקומות בחסידות בביאור מאמרז"ל זה [ראה ביום השני תשל"ב, ביום השמיני תשמ"ו ו"ש"נ (בהע' 22)]. ואכ"מ.

ולהעיר ג"כ מהלכות תלמוד תורה לאדמוה"ז פ"ד ה"ג (נסמן במאמר הנ"ל הע' 24): 'מצות עשה של תלמוד תורה מצד עצמה היא גם כן גדולה משאר מצות. רק שאינה שקולה כנגד כל המצות כולן אלא משום שהתלמוד מביא לידי מעשה כולן שבלעדו אי אפשר לקיימן כהלכתן'. ע"כ.

וראה ג"כ מאמרי אדמוה"ז תקס"ז עמ' שע שם מפו' שישנם שתי מדרגות בתורה, א. הנוגע למעשה שדוקא בזה יש מעלת המעשה. ב. קריאת התורה שאינו נוגע למעשה. עיי"ש. (ציון בהע' הרמ"ש אשכנזי להלכות ת"ת שם, ובמה שנת' כאן יתורצו כמה דיוקים שלו).

עוד יל"ע למה לא ציין הרבי רש"ב לפ"ה בתניא אלא לקונט"א שם אין ענין זה מבואר כלל?<sup>20</sup>

ולהמבואר לעיל נראה שיש לבאר; דאין כוונת הרבי רש"ב בזה ש'ידיעת התורה היא גופא מצוה' למעלת לימוד התורה בתור אחד מתרי"ג מצות, אלא למעלתה בתור הפנימיות של כל מצוה גשמית שהיא 'תופסת המהות', וע"י התורה תופסת את הפנימיות וההשגה של 'מהות המצוה', (ועי"ז יש לה מעלה אף על קיום המצות, וכמבואר בהלכות ת"ת פ"ד ה"ג המובא לעיל בהערה. וילע"ע).

משא"כ המבואר בלקוטי אמרים פ"ה ובהלכות ת"ת פ"ג שנסמנו בהערה שם, שם מבואר שיש בזה גם כן מצוה ככל המצות אינו מבאר ענין זה.

ולהעיר ג"כ מד"ה גל עיני תשל"ז שם מבואר איך שלימוד פנימיות התורה צריך להיות בפנימיות של לימוד נגלה שבתור, ובפרטיות בתור הפנימיות של 'כוונת המצות' דווקא כיון ששרשם של המצות נעלה יותר. ונראה שהוא מתאים עם הנ"ל.<sup>21</sup>

ה. 'סדר זמנים' לפי החמה

בגליון קודם כתבתי דנראה דלפני מ"ת מנו ימים מחצות הלילה עד חצות הלילה הבא כיון שהימים הלכו לפי החמה אשר היא מופיעה רק ביום ולכן מנו מהנקודה הרחוקה ביותר מהחמה של היום הבא עד לנקודה הרחוקה ביותר לאחר שעברה.

ונראה שהוא מרומז במדרש [בראשית ו.ג. ועד"ז שמות טו.כז]: 'עשו מונה לחמה שהיא גדולה, מה חמה הזאת שולטת ביום ואינה שולטת בלילה כך עשו ... יעקב מונה ללבנה שהיא קטנה מה הלבנה הזו שולטת בלילה וביום כך יעקב ...' [הובא ותבאר ע"פ חסידות באוה"ת ח"א יב,א, ספר הערכים ח"ב עמ' שיד].

ו. הוספה: 'שתי יהודים שלש דעות'

ידוע מאמר העולם ד'בין שתי יהודים ימצאו שלש דעות', וצוטט גם כן ע"י הרבי

20 דרך גבי לימוד סדר השתלשלות מביא שם 'אלא שידיעת המציאות מהשתלשלות היא ג"כ מצוה רבה ונשאה ... רק שזו היא מצוה אחת מתרי"ג'. וראה המובא לעיל משם. וילע"ע.

21 וראה שם (אות ז) שמקשר זה עם ענין התפלה שגם ענינה מלמטה למעלה, וגם בקונט"א הנ"ל מקשר זה עם ענין התפילה. וילע"ע.

(ראה סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 604 הע' 90).

ועל יסוד סוגיית הש"ס 'מנא הא דאמרי אינשי' נראה להביא מקור לזה בש"ס<sup>22</sup>:

והוא בפרק שלשה שאכלו (ברכות מז, ב):

'אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין [להיות כשלשה לענין זימון לפני ברכהמ"ז], אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא?

אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין [להיות כשלשה. רש"י].'

וצ"ע למה על זה לא הקשה רב נחמן שאין כאן שלשה?

ונראה הביאור, דהנה בדף מה, א נחלקו רב ור' יוחנן בשנים שאכלו כאחת ורצו לזמן האם רשאים [אף שברור שאינם חייבים], ומביאה הגמ': 'ת"ש נשים מזמנות לעצמן ... והא מאה נשי כתרי גברי דמיין [לענין חובה, דאין חייבות לזמן. רש"י] וקתני נשים מזמנות לעצמן [אם רצו, והוא הדין לשנים. רש"י].'

ומתרצת הגמרא: 'שאני התם דאיכא דעות', ובפרש"י שם: 'דאע"ג דלענין חובה אינן חייבות לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים דאיכא משום גדלו לה' אתי', ומשמע דעיקר הגורם שיהיה שייך לזמן הוא דאיכא שלש דעות המשבחים את ה' (וזה ישנו גם בג' נשים).

ועפ"ז מובן מה שהקשנו לעיל על הגמ' בדף מז, דכיון דב'שתי ת"ח המחדדין זה את זה בהלכה' – 'ישנם שלש דעות', 'איכא משום גדלו לה' איתי!'



(22) וראה דרמ"צ גא, כדאמרי אינשי איך קען דיר קיין קאפ נישט ארוף שטעלן. ועוד.

## אופן לימוד הקריאה (גליון)

הרב אהרן פרידמן

תושב השכונה

בגליון א'קסג כתב ראי"ש אודות השקו"ט שבגליונות הקודמים בקשר ללימוד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות.

לכל לראש יש לציין שראי"ש לא העיר מאומה אודות עיקר הדין בגליונות הקודמים, שהוא האם לימוד ויחוס הצלילים להאותיות לפני לימוד הנקודות דומה לשיטת המשכילים כיון שא"א לבטא צליל בלי ניקוד (כמ"ש רל"ג), ובמילא דברי רבותינו נשיאנו נגד שיטת המשכילים חלים גם על לימוד הצלילים לפני לימוד הנקודות, או שאין לשיטת המשכילים שייחסו הברות הנקודות להאותיות כל קשר ללימוד הצלילים וייחוסם (ולא הברות הנקודות) להאותיות לפני לימוד הנקודות (כמ"ש רא"א).

ראי"ש כתב שש נקודות כסימוכין לדעתו שאין ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות, ועל הסדר:

(1) אף את"ל שהצליל מתייחס להאות, מ"מ אין ללמד את הצליל לפני שמלמדים הניקוד, ולא בגלל שיש בזה בעיה של לימוד הברת הנקודות מתוך האותיות ולא מצורת הנקודות כמו שכתב רל"ג בגליונות הקודמים, אלא בגלל שבדברי רבותינו נשיאנו מצינו שכשמלמדים אל"ף ב"ת צריך שיהיה קאך' בצורת האותיות, ולדעת ראי"ש באם מלמדים צלילי האותיות, יהיה חסר בה'קאך' בצורת האותיות.

(2) עוד הביא ראי"ה 'מפורשת' (שבעצם כבר בגליונות הקודמים מבואר איך שראי"ז וזו ושכיוצא בה אינן שייכות בכלל לנידו"ד) שאין ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות, משיחת ר"ח אלול תשמ"ב בה נאמר ש'ניקוד האות מורה על איזה ענין של ציור (פירוט וביאור לאות זו, ולדוגמא אל"ף בניקוד קמ"ץ – התחלת תיבת אנכי, ואל"ף בניקוד פת"ח – התחלת תיבת אנחנו, וכיו"ב), ולכן, עצם ופשיטות הענין דאל"ף, אלופו של עולם, מתבטא באות אל"ף כפי שהיא מופשטת מציור, עצם האות ללא כל ניקוד... עפ"ז מובן גודל הדגשת רבותינו נשיאנו שלכל לראש ילמדו את צורת האותיות בפ"ע [ורק אח"כ צורת הנקודות, ורק אח"כ יחברו האות והניקוד ביחד עד לתיבות וכו'], שאז נוטעים ומשרישים בלב הילד את ענין האל"ף, אלופו של עולם." ראי"ש הבין משיחה זו שאין ללמד שאות היא התחלת תיבה עד שמלמדים את הניקוד, שהרי רק עם הניקוד האות היא 'התחלת תיבת אנכי', ומכיון שבד"כ כשמלמדים שלאות יש צליל, מקריאים כמה מילים שהתחלתם עם אות זו ומראים על צליל אות

זו שבהתחלת תיבות אלו, הרי נמצא לדעתו שמלמדים את האות עצמו עם ציור - התיבה, דלא כמבואר בשיחה זו.

3) גם כתב שלדעתו אי אפשר ללמד בבת אחת לילד בגיל רך צורת האות, תוכן כמה תיבות (שהתחלתם באות זו), להדגיש לילד הצליל דאות זו שבתוך התיבות שזה עתה למד, ולשנן את זה אתו עד שיקלוט את זה, משא"כ באם מלמדים צורת האותיות בלא צלילים ומתחילים לבטא צלילי האות רק כשמלמדים הנקודות.

4) אח"כ דחה ההוכחה שכתב רמ"ג שבדורות שלפנינו לימדו צלילי האותיות כשלימדו צורת האותיות, מלוח קריאה של מלמד אצל חסידים שבו מצויירות אצל כל אות צורות שונות של דברים שהשמות שלהם בלה"ק מתחיל באות שהם מצויירים אצלה. ראי"ש מפקפק במקורו של לוח זה, ואחת היסודות לפקפוקו היא זה שהילדים דיברו אידיש, ובא"כ הרי לא ידעו שמות הציורים בלה"ק, ולא יכלו ללמוד מהציורים צלילי האותיות.

5) אח"כ דחה הראיה שהביא רא"א מתשובת כ"ק אדמו"ר להרבנית שארפשטיין אשר נכון ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות, מכיון שהיא שאלה על הדגשת צליל האות בשם האות (ולא במילה אחרת שגם מתחיל באות זו) לאחרי שלמדו כל האותיות, ולא תיכף בהתחלה כשלומדים צורת האות בפעם הראשונה.

6) אח"כ דחה הראיה שאני הבאתי מדברי כ"ק אדמו"ר בחלוקת דולרים למלמד של אל"ף ב"ת (ביום כ"ד מנ"א תנש"א) "בשעת איר וועט לערנען מיט זיי אל"ף ב"ת וועט איר זיי זאגן אז אל"ף הויבט זיך אן אנכי, די עשרת הדיברות האבן זיך אנגעהויבן מיט א אל"ף, במילא וועט דאס זיין א גוטע התחלה", וכתב שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שילמד צלילי האותיות (שהצליל של האל"ף מתחיל תיבת אנכי), כ"א שידגיש שעשרת הדברות מתחילים באל"ף.

ב. ולכאורה כל אחת מנקודות אלו בטעות יסודה, ועל הסדר:

1) לכל לראש, ברור ופשוט שאין להמציא איסורים בלא מקור ברור בתורה ובדברי רבותינו נשיאנו. אמנם ראי"ש הביא מקורות לכך שכשמלמדים א"ב יש להדגיש צורת האותיות וקדושת צורתן, אולם לא הביא מקור לכך שבגלל ההדגשה על צורת האותיות אין ללמד צלילי האותיות ביחד עם לימוד צורת האותיות, אלא כתב כן על דעת עצמו; ובמילא ברור שאין בכחו לפרסם הוראה שאין ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות - על יסוד זה. בנוסף לזה, הרי כשם שצורת האותיות הן חלק מהתורה וקדושות וכו', כך הצלילים ויחוסן להאותיות הם חלק מהתורה

וקדושים, כפשוטו, ובמילא מובן מעצמו שאין לדחות לימוד אחד מפני חסרון ב'קאך' בלימוד השני. ובפרט אשר בדבר כמו 'קאך' א"א בכלל לקבוע שלימוד אחר יעשה בו חסרון.

2) כבר ביארו בגליונות הקודמים שכל ענין לימוד הא"ב הוא ללמד הילד צורות האותיות והנקודות ויחוס הצלילים שבדבור להאותיות שבכתב והברות הנקודות שבדבור להנקודות שבכתב, ולא ללמדו עצם הצלילים ועצם הברות הנקודות; שהרי הילד כבר מדבר ומבטא כל הצלילים וכל האותיות לפני לימוד הא"ב. אשר באם כן, הנה כשמלמדים לילד שצליל מסוים שבתחלת תיבה שבדבור מתייחס לאות מסוימת, מה שמלמדים הוא רק צליל זה, שעכשיו למד הילד ליחס להאות, ולא קריאת כל התיבה או הנקודות; שהרי עדיין לא לימדו אותו ליחס הברות הנקודות לצורות הנקודות או ליחס צלילי שאר אותיות התיבה לצורות האותיות דשאר התיבה. וכל שכן שלא מלמדים לייחס גם שאר הצלילים או הברת הנקודה לצורת אות זו (וכנ"ל שבפרט כאשר משתמשים בדוגמאות שונות, לא ייחס הילד הברת הנקודה ששונה שהדוגמאות השונות להאות של הצליל ששוה בכל הדוגמאות).

עפ"ז מובן שכאשר מלמדים שהצליל שבהתחלת תיבת אנכי הוא הצליל של האות אל"ף לפני שלימדו נקודת קמ"ץ, לא מלמדים התחלת תיבת אנכי; שהרי התחלת תיבת אנכי הוא אל"ף בצירוף נקודה (קמ"ץ), וכאן לימדו רק עצם האל"ף (הצליל) בלא נקודה. וכשם שלשיטת ראי"ש כשמלמדים צורת האות אל"ף בלא הצליל לא מלמדים התחלת תיבת אנכי, אף שבהתחלת תיבת אנכי יש צורת האות אל"ף, מכיון שלא לימדו הנקודה של קמץ ולא צירופו להאות אל"ף, ובכדי להתחיל תיבה צריכים גם האות וגם הנקודה; כך אם מלמדים לייחס צליל האל"ף להאל"ף לא לימדו התחלת תיבת אנכי, אף שבהתחלת התיבה יש צליל זה, כיון שעדיין לא לימדו לייחס הברת הנקודה להקמ"ץ ולא צירוף יחוס הנקודה להקמץ עם יחוס הצליל להאל"ף (שמשיניהם יחד מתחיל תיבת אנכי), ובכדי להתחיל תיבת אנכי צריכים גם האות וגם הנקודה.

עפ"ז מובן שאין כל קשר בין שיחה זו ששוללת שיטת המשכילים שמייחסים הברת הנקודה להאות, ובמילא מלמדים התחלת תיבת אנכי תיכף כאשר מלמדים האות אל"ף ומייחסים אליו צליל האל"ף וגם נקודת קמץ (כמו יתר הנקודות), לבין לימוד הקשר בין צלילי האותיות וצורת האותיות לפני לימוד הנקודות.

ויש להבהיר, שע"פ המבואר בגליונות הקודמים, "עצם האות ללא כל ניקוד" ו"האות אל"ף כפי שהיא מופשטת מצירוף" שנזכר בהשיחה, הוא הוא הצליל ללא הניקוד, שהרי המהות של האותיות הוא הצליל, וכמובן מזה שאותיות הדבור ואותיות

הכתב הן אותן האותיות, אלא שאלו בדבור בלי צורה ואלו נתוסף עליהן ציור בכתב.

3) קודם כל, איך אפשר לבוא בטענות שלימוד צלילי הא"ב לפני לימוד הנקודות אינו מציאותי בשעה שידוע לכל שהרבה בתי ספר של חרדים לדבר ה' לימדו באופן זה והצלחו, וכמבואר בגליונות הקודמים. ועוד והוא העיקר, גם אם טענה זו היתה נכונה, מ"מ אין זה מצדיק כלל פרסום הוראה שאין ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות – על יסוד דברי הרבי נגד שיטת המשכילים, שאינו קשור בשום אופן לנידוד, כנ"ל. והרי זהו הנושא בכל הדיון.

4) לכאורה פשוט שזה שהילדים דברו באידיש אינו הוכחה כלל שלא יתכן שיבינו שמות חפצים בלה"ק, ובמילא יתכן שהלוח נועד לילדי חסידים שדברו באידיש ולמדו צלילי האותיות ביחד עם צורת האותיות, כפי שטען רמ"ג. והרי הסדר ע"פ הלכות ת"ת הוא שלפני שמלמדים הילד לקרוא א"ב כבר מלמדים אותו כו"כ פסוקים וכו' – שבלה"ק.

5) כנ"ל, רל"ג טען שאין ללמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות כיון שזהו בעצם לימוד הברות הנקודות בלי לימוד צורת הנקודות וכשיטת המשכילים, שהרי א"א לבטא צליל בלי נקודה. וע"ז שפיר הביא רא"א ראייה שאין בלימוד הצלילים לפני לימוד הנקודות בעי', שהרי כ"ק אדמו"ר אישר להרבנית שארפשטיין ללמד הצלילים ויחוסן להאות לפני שהילדים למדו הנקודות ומבלי שיבטאו הצלילים רק בצירוף צורת האות וצורת הנקודה.

ואיזה הבדל מצא ראי"ש בין לימוד הצלילים ביחד עם צורת האות, לבין לימוד הצלילים לאחרי לימוד צורת האותיות לפני לימוד הנקודות – בנוגע לענין זה של לימוד הצלילים לפני לימוד הנקודות? הרי תוכן שני המקרים שווה – מדובר לפני לימוד הנקודות, והילדים מבטאים הצליל ומיחסים אותו להאות עצמו מבלי שיש להאות נקודה.

6) ברור ופשוט שתוכן דברי הרבי להמלמד הוא שיש להדגיש הקשר בין האות אל"ף שבהתחלת הא"ב להתחלת עשרת הדברות, ולא שהמלמד ילמד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות, ולא כתבתי ההיפך; מ"מ, ברור שבדברי הרבי "בשעת איר וועט לערנען מיט זיי אל"ף ביי"ת וועט איר זיי זאגן אז אל"ף הויבט זיך אן אנכי, די עשרת הדיברות האבן זיך אנגעוויבן מיט א אל"ף, במילא וועט דאס זיין א גוטע התחלה" כוונתו כפשוטו – שהמלמד יגיד להתלמידים שלו כשהוא מלמד אות אל"ף שהאות אל"ף מתחיל תיבת אנכי, ולא רק להגיד שיש איזה קשר בין אל"ף להתחלת תיבת אנכי. והרי באם יש איזושהי בעי' בלימוד הצלילים לפני לימוד הנקודות, איך יתכן

ללמד לילדים שעדיין לא למדו הנקודות שהאות אל"ף מתחיל תיבת אנכי – כשברור לילדים ששומעים תיבת אנכי מפּי המלמד, שהתחלת תיבת אנכי היא הצליל של האל"ף? אלא ברור שאין בזה בעי', ולא היה צורך להבהיר שאין בעיה, לרוב פשיטות הענין.

וכאן המקום להבהיר שבעצם אין צורך בראיות וכו', והובאו רק כסניף; שהרי כנ"ל בגליונות הקודמים ברור מדברי רבותינו נגד שיטת המשכילים, שאין בנידו"ד הבעיה שבשיטת המשכילים.

עוד יש לציין, שבעצם על אלו שדוגלים באיסור על לימוד צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות להסביר איך יתכן שבלימוד מהות האותיות, שהיא הצלילים כנ"ל, יסמכו על הילד שיקלוט את זה לבד ולא ילמדו את זה; הרי מדובר בלימוד תורה, ועוד זאת, בלימוד "עצם האות שלמעלה מהתחלקות" (יחוס הצליל לבד להאות ולא לימוד הסימנים להברות הנקודות, שמחלקים כל אות) שמחזק בילד עצם האמונה, ואיך לא ידגישו לימוד זה?

עוד זאת, שלכאורה הבעי' שבשיטת המשכילים שייחסו הברת הנקודה להאות עצמה ולא לימדו צורות הנקודות, שזהו היפך סדר הא"ב ע"פ תורה, קיימת דווקא בשיטת אלו שלא מלמדים צלילי האותיות עד שהילדים לומדים צורת הנקודות; שהרי עכשיו יתכן שהילד ייחס הצליל לא להאות עצמה, כפי האמת ע"פ בתורה כנ"ל בגליונות הקודמים (שיש כ"ב אותיות), אלא למהות חדש של האות והנקודה ביחד (שלפ"ז יש הרבה יותר מכ"ב אותיות), וכפי שבאמת משמע מהסעיף שנוגע לנידו"ד בקונטרס 'הקריאה והקדושה', וכמ"ש בגליונות קודמים.



## אם הותר אכילת בשר לאדם הראשון

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בקובץ "היכל הבעש"ט" במאמר הראשון אודות "ספר הברית", מביא מה שהקשה בספר "עולם ברור" (להר"ר אליעזר פישל מסטריזוב, נדפס בשנות התק"ס, בעמוד כח):

"אמר המחבר חדשות אני מגיד, כי ראיתי ספר אחד אשר נקרא בשם ספ"ד הברי"ת ובכמה מקומות הפ"ד הברי"ת, ואציג נא עמך דבר אחד ממנו מה ששייך לעניינינו,

[יתכן כי לשונו כאן "חדשות אני מגיד", רומז על ענין ה"חדשות" אשר בספר הברית שיש בו ערבוב של קבלה וחקירה, ספרי היראה וספרי הטבע, שזה בעצם דחק על המחבר כאן, ועל כן נקט בתחילת השגתו סגנון זה]

והוא מה שכתב (ס' הברית ח"א מאמר כ"א פ"א) וז"ל ועל כן בחטא אדה"ר השפיל הקב"ה מזונו מדריגה אחת, ושם מזונו עשב השדה מה שהי' קודם לכן מזונו בשר בעלי חיים כמאמר חז"ל בפרק ד' מיתות ר' יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן היה ומלאכי השרת צולין לו בשר עכ"ל [ס' הברית],

והנה שורש דבריו הוא דעת הטבעיים כמו שהודעתך למעלה, אך הראיה זו אשר הביא להוסיף מדעתו להוכיח שאדה"ר אכל בשר קודם החטא מהא דר' יהודא בן תימא הנ"ל, התימה עליו ממי לומד ראייתו זאת, אם מן המקשן שהקשה מר"י בן תימא כנ"ל, הא אם עלה על דעת המקשן לומר שר"י בן תימא מיירי קודם החטא אין קושייתו כלום, ואם מן התרצן הא השיב התם בבשר היורד מן השמים, וא"כ אין ראייתו ראי',

ראה איך נכשל בדבר הפשוט שאפי' תינוק יודע ספר לא יאמר כן".

עד כאן השגת הספר "עולם ברור", שלא חסך מקל שבטו על בעל ס' הברית.

**ביאור הקושיא**

קושייתו היא כי בגמ' סנהדרין נ"ט ע"ב: אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ

לכם, וכשבאו בני נח התיר להם שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל. ומקשה בגמ': מיתבי יהיה ר' יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר כו'. ומתריך: התם בבשר היורד מן השמים כו'.

אם כן אם כדברי ס' הברית שמוכיח מאדה"ר הי' מיסב בגן עדן כו' שקודם החטא היה אדה"ר מותר בבשר ונאסר רק אחרי החטא, מאי מקשה בגמ' מזה שאדה"ר היה אוכל בשר בגן עדן, הלא שם הי' קודם החטא והי' מותר, ואילו דברי רב שאדה"ר נאסר לו בשר, לדברי בעל הברית קאי אחרי החטא?

### תלונתו על מקובלים הראשונים

אבל באמת דברי ספר הברית אלו, אינם מדילי' אלא מן מקובלים הקדמונים,

בספר הקנה: אדה"ר כי בהיותו צורה קדושה דומה ליוצרו גם המלאכים היו משמשין לו כענין "צולין לו בשר", שהיו נמסרין בידו להעלותן במעלה, כי אדם גדול מהם ומעלתו רבה. ואחר שחטא הנה כבהמה נדמה הוא שנאמר "אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו" [תהלים מט, יג, ועיי' סנהדרין לח, ב שנדרש על אדה"ר לאחרי החטא, וכן הוא במדרשים] כי אחר שהוא והבהמה א' שוים בפתרון למה יהרוג מין את מינו, קול דמי אחיך צועקים אלי ושוּפך דמו שלא כדין יוסיף על חטאתו פשע... בעבור שחטא אף כי שב בתשובה הקב"ה המשילו כבהמה נדמה ואסר לו הבשר כו'.

ובספר מערכת האלקות פ"ט: כי יש לך לדעת כי בהיות אדם צדיק גמור אימתו מוטלת על כל הבהמות... ומותר לאכול בשר בעל חי, וכענין שאמרו על אדה"ר טרם שחטא כי היו מלאכי השרת צולין לו בשר... ואחר שחטא נהפך עניינו ונאסר לו הבשר כמו שזכרנו, שנאמר ואכלת את עשב השדה, והיתה אימת החיות מוטלת עליו, וכאשר בא נח הצדיק והיה אחר המבול שהיה הזמן כמו יצירה חדשה והקריב קרבן עולה בכוונה שלמה הותר לו הבשר כמו שאמר בו הכתוב כירק עשב נתתי לכם את כל (בראשית ט) כו'.

אם כן הגאון מחבר "עולם ברור" לא על ספר הברית תלונתו, כי אם על ספרי מקובלים הראשונים (ספר מערכת האלקות כמדומה קשור לאחד מתלמידי בעלי התוספות, עיי' במבוא לס' המערכת בהוצאה החדשה, אינו עתה ליד).

### שערי תירוצים לא ננעלו

ויש לתרץ דברי מקובלים הראשונים, כי כתבו בתוס' בסנהד' נ"ו ע"ב אשר מה שנאסר על אדה"ר הוא רק להרוג הבע"ח עבור האכילה, אבל אם מתה מאליה הי'

מותר לו אכילת הבשר. ומסתייע התוס' מזה שנאסר אבר מן החי לאדה"ר, ואילו היה אסור לגמרי באכילת בשר אז מהו איסור אבר מן החי.

(ולשיטת התוס') מה שהקשו בגמ' מהמלאכים שהיו צולין לו בשר, והלא לא נאסר לו רק להרוג בע"ח. ביארו במפרשים כי אם לעצמו לא הותר להרוג הבע"ח לאכילה, הלא גם המלאכים לא יהרגו עבורו, וגם אין זה מדרך כבוד המלאכים להביא לו בשר מנבילה מן השוק, עי' ברבינו יונה ור"ן וחדא"ג מהרש"א שם).

אם כן למקובלים הראשונים י"ל בדרך אחרת, שלכו"ע אדה"ר תמיד היה אסור לו אכילת בשר, אך בזה יש ב' אופנים: לפני החטא היה אסור לו רק הריגת בע"ח, כמו שלמדו בגמ' שם מהכתוב לפני החטא "ולכל חית הארץ" גו' ולא חית הארץ לכם (ובזה היא השקו"ט בגמ' מהמלאכים שהיו הורגים בע"ח עבורו), ואחרי החטא מצד ירידתו נאסר לו אכילת כל בשר גם במתה מאליה, עיי"ש בגמ' מהפסוק אשר רק לבני נח הותר "כירק השדה נתתי לכם את כל".

ולפי זה אין סתירה מהשקו"ט בגמ', לענין החילוק המובא בספרים באיסור האכילה בין קודם החטא ובין אחר החטא.

### תירוץ אחר לשיטת המקובלים

עוד י"ל בדרך פשוטה ומרווחת יותר, כי הנה בעת בריאת אדם נאמר שנברא בצלם האלקים ויאמר להם אלקים גו' ורדו בכל חיה גו' (בראשית א, כז-כח), ועל זה מבארים בס' הקנה ובס' המערכת כי מה שהותר לאדם לאכול בשר הבע"ח זהו רק כאשר ה' בצלם אלקים, משא"כ אחרי החטא שנלקח ממנו צלם האלקים לא היה יכול לאכול בע"ח (ורק אצל נח אחרי המבול נאמר שוב, ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ גו' - נח ט, ב),

ומעתה לשיטה זו של ס' הקנה, פשיטא כי מה שנאמר בגמ' סנהד' "אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה", זהו לפני החטא. כי אם לאחרי החטא הלא אבד את הצלם אלקים ופשיטא שלא הותר לו, וגם כי מהו לשון "לא הותר לו בשר לאכילה", אם אחרי החטא הול"ל "נאסר לו בשר לאכילה". אלא כי בגמ' מדובר לפני החטא והגמ' מחדשת שגם לפני החטא לא הותר לו.

ועל זה מקשה בגמ', מר"י בן תימא אשר לפני החטא היו מלאכים צולין לו בשר, ומתרץ בגמ' דשם היה בשר מן השמים.

וכל זה הוא לפני החטא, משא"כ לאחרי החטא לא הותר לאדה"ר שום בשר גם

לא בשר מן השמים, כי מכיון שנאבד לו צלם האלקים ומותר האדם מן הבהמה אין, ע"כ לא הותר לו שום בשר הבע"ח.

ושפיר מביאים בס' הקנה כו', ראי' מגמ' זו שלפני החטא היה מותר אדה"ר בבשר מן השמים (כי אחרי החטא נאסר לו כל בשר).

### עוד מפרשים, בגמ' דסנהדרין

ויש להוסיף (לא בקשר לתירוץ הנ"ל), אשר יש לומר בכלל כמה חילוקים בין דברי הגמ' שלא הותר לו בשר לפני החטא, לבין האיסור לאחרי החטא.

א', כמאמר הגמ' בשר מן השמים, שיהי' אסור רק לאחרי החטא.

ב', ע"פ שיטת התוס' דבגמ' מדובר רק להרוג בע"ח אבל מותר במתה מאלי', משא"כ אחרי החטא יהי' אסור גם במתה מאלי'.

ג', ברמ"ה בסנהד' מפרש גמ' זו שזהו רק שלא הותר לו אבל גם לא היה איסור בדבר. אם כן י"ל שלאחרי החטא נאסר לגמרי מפני שלא היה לו הצלם אלקים.

ד', בפיו' סהדרי קטנה עמ"ס סנהדרין, מפרש דברי הגמ' שלא הותר בשר לאדה"ר, שזהו רק בשר תאוה משא"כ בשר הנצרך כשאין לו מאכל אחר וכיו"ב היה מותר. א"כ אחרי החטא לשיטת הקדמונים נאסר לו כל בשר.

[יש גם ראשונים בסנהדרין שס"ל שלמ"ד שנאסר לאדה"ר אבר מן החי, הוא חולק על מימרא זו דרב יהודה אמר רב שלא הותר בשר לאדה"ר. אבל יתכן שאין זה שייך לנדו"ד שבאנו לתרץ דברי הקדמונים שהוכיחו מגמ' זו שהיא אליבא דרב יהודה אמר רב, אשר לפני החטא הי' אדה"ר מותר בבשר].

\* \* \*

### תקציר ממאמרי הראשון, בענין משקל לאויר

בגליון קודם כתבנו, בענין מ"ש בס' הברית על האויר שיש לו משקל, וסמך דבריו על מ"ש בשערי קדושה להרח"ו בענין "אור מים רקיע" על משקל האור.

שעל זה תמה הכותב ב"היכל הבעש"ט" (במאמרו הראשון), כי מה ענין "אור מים רקיע" שבשערי קדושה, לענין "אויר" שבו מדבר בספר הברית.

וביארנו, כי לפעמים ענין האור וענין האויר, גובלים הם זה בזה והם עולים בקנה אחד, כי כתוב בספרים אשר אין אור בלי אויר, והוא ענין מוחשי אשר בלי אויר אין תפיסה להאור. וגם הבאנו אשר שניהם הן האור והן האויר נקראים בלשון תרגום בשם "זיקא".

והאור כשלעצמו הוא רוחני יותר ואין בו משקל, ועל כן כאשר מדברים על משקל באור זהו מצד בחינת אויר שבו.

### ענייני אגב

[בדפוס הראשון של שערי הקדושה, כאשר מדבר במשקל האור, אכן כתוב לשון "אויר", כן מביא הכותב ב"היכל הבעש"ט", ולדרכנו אין כאן טעות הדפוס אלא זהו מטעם כי האויר הוא המשקל שבאור.

אגב, בספרי דא"ח מדובר על שני בחינת אויר הקשורים לאור, אחד שלמעלה מן אור ומקור אליו, ואחד שהוא למטה ממנו ו"כלי" אליו. אך לא על כל זה משענתינו, אלא על ענין הפשוט שאור ואויר קשורים זה בזה].

### מאמר תגובה

בין כך, נדפס ב"היכל הבעש"ט" גליון החדש, מאמר תגובה מהכותב הראשון, שבו הוא מעמיד את דבריו אשר בשערי קדושה מדבר דוקא בענין "אור מים רקיע" בלי קשר לענין האויר. והוא מאריך שם בעומק הענין, וכדרכו במאמרו הראשון מתוך בקיאות מפליאה בכל ספר הברית (שהוא ספר גדול ועצום בכמות) ובעניני קבלה וחסידות.

יתכן כי הכותב צודק, כי הוא התעמק הרבה בענין זה, אולם נקבל גם מה שכתב בתחילת דבריו שם, אשר הוא מציג את דברי שני הצדדים במילואם: "בכדי שיוכל הקורא לשפוט דעתו של מי ישרה בעיניו, ומני' ומני' יצאו הדברים מאופל לאורה כדרכה של תורה".

כבר ביארתי מה שנ"ל (באורך במאמר הקודם, ולעיל כאן בקיצור), והכותב ב"היכל הבעש"ט" שוב מעמיד את דבריו בהסברה ובטוב טעם, עיין ב"היכל הבעש"ט" ושם תמצאנו.

מעתה שני הדרכים מוצגים לשיפוט הקורא, שיבוא ויכריע כפי הבנתו הרחבה.

## מקור בספרי המקובלים

במאמר הקודם גם כתבתי במקור דברי ספר הברית שכותב כי "המקובלים אשר מעולם המה" חלקו בזה על אריסטו שטען שאין משקל לאויר כו' (ושחכמי האומות לעגו על חכמי ישראל בזה, אך לבסוף הוכח וכולם מודים לדעת חכמי ישראל שיש משקל לאויר). והזכרנו איזה מקובלים שנזכר בהם על משקל האויר.

אך כעת נ"ל להוסיף כי לכאורה כוונתו היא גם לספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש, שהי' מתלמידי הר"ן,

כי באור ה' בשער ראשון כלל א פ"ו מאריך בענין דעת אריסטו אשר האויר הוא היפך ענין המשקל ועל כן הוא נמשך למעלה (בניגוד לעפר ומים שנמשכים למטה). והר' חסדאי חולק אשר גם באויר יש כובד ומשקל, וכותב שם טעם אחר על מה שהאויר עולה למעלה.

(וכמדומה שבעל ס' הברית מביא בספרו הרבה דברים הקשורים לספר אור ה', לפעמים בשמו ולפעמים שלא בשמו ואכ"מ. וגם בח"א מאמר ב' פ"ו מזכיר את ספר אור ה' בין אלו שחולקים על שיטות אריסטו).

בחסידות אגב, יש ענינים על תוארי השי"ת כו' שמיוסדים על שיטת הר' חסדאי ועוד.

\* \* \*

## עוד על ספר "ערבי נחל"

בגליון הקודם, כתבתי מענין הספר "ערבי נחל", והזכרתי גם את ההערה בלקוטי שיחות חי"ח עמוד 231, בזה הלשון: "ראה גם ערבי נחל על פרשתינו (לבעהמ"ח לבושי שרד שהובא במאמרי הצ"צ)".

ובתוך מוסגרים שם הוספתי, כי אולי יש כאן טעות המעתיק, וצ"ל "שהובא בספרי הצ"צ". כי הלא קאי כאן על חיבורו של הרה"ק בהלכה ה"לבושי שרד", והוא מובא הרבה בשו"ת הצ"צ, ולא קאי כאן על חיבורו "ערבי נחל" על התורה שהוא בדרך הפשט ובדרך הדרוש ואין מובא בספרי אדמו"ר הצ"צ.

והעיר חכם אחד, כי אכן הספר "לבושי שרד" על השו"ע, נזכר גם במאמר אדמו"ר הצ"צ בעניני צדקה (היא איגרת אדמו"ר הצ"צ שנכתבה גם בתור מאמר

חסידות, על דרך הדרושים שבאגה"ק בתניא), ונדפס באוה"ת על מארז"ל ע' מו: "ועיין בלבושי שרד בדיני צדקה ס"ג סי' קכ"ד מענין זה ואיך להתנהג בזה". ע"כ.

התודה על הערה זו, והיא הערה נכוחה, אשר יש לומר כי בלקו"ש מתכוון לאוה"ת זה, ואז אין צריך להגיה "בספרי הצ"צ" במקום "במאמרי הצ"צ".

### כל יתר כנטול דמי

אולם במה שמוסיף כותב זה לכתוב דברי יתר כו', וכל זה בעילום שם. מה זה שייך לקובצי ההערות, שעניינם לעסוק בהוויות דאביי ורבא ועיונים בשיעורי הרמב"ם ולקוטי שיחות כו'.

מה שכותב בלשון פליאה מדוע לא עיינתי מקודם ב"אוצר החכמה" למצוא את מאמר הצ"צ הנ"ל. הנה הרבה ממה שאני כותב אינני מעיין באוצר החכמה, מצד העדר הפנאי לכל דבר,

לדוגמא כתבתי במאמר הנ"ל על מקורות במפרשי התורה לפירוש אדה"ז בענין החילוק של "אני" ו"אנכי", ולא הגעתי לבדוק על זה ב"אוצר החכמה" ואולי ימצא עוד מקורות, וגם על זה אמרו חז"ל לא עליך המלאכה לגמור, ורוח צפונית אינה מסובבת כו'.

וכן ע"ד דוגמא, הזכרתי שם שבס' ערבי נחל (שהיה שייך להחסידות, והיה בן דורו של רבינו הזקן) הוא מביא את ספר התניא. וראיתי זאת בס' "נזר התניא" (אך שם אינו מציין שום מקום בענין זה). וגם בערבי נחל בפ' בהר שהוא מבאר את הפסוק "כולם בחכמה עשית" כותב "וקרוב לזה ראיתי בלק"א תניא פ"ב". אך לא בדקתי באוצה"ח שכלאורה יש שם הספר ערבי נחל ואפשר לבדוק אם התניא מובא בעוד מקומות בספר זה.

וכל מה שכותבים בהערות הלא בודאי אשר אחרים שעוסקים בדברים כגון אלו שיעיינו וישלימו ומיני' ומיני' תסתיים שמעתתא.

ומה שכתב בעילום שם ובסתור ושלח ל"מערכות" של הקובצים שאני מטיל דופי ח"ו בספרי הקודש ה' ישמרנו. יהיו המניעים למעשיו אלו אשר יהיו, אבל מה תועלת בזה לאדם חסיד במעשיו או לאדם חובב תורה, ובודאי שאין זה שייך לקובצי החידו"ת.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו

בראשינו



לזכות הרך הנימול

אלימלך שי'

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ביום ועש"ק פ' שלח כ"ה סיון תשע"ט

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, עם  
הרבה נחת ועונג לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות הוריו הנכבדים הרה"ת ר' שניאור זלמן משה שי'  
וזוגתו מרת ראניא אסתר

שניאורסאהן



נדפס ע"י ולזכות זקניו החשובים

הרה"ח הרה"ת בנש"ק ר' מנחם מענדל שי' וזוגתו מרת  
אסתר תחי'

שניאורסאהן

## ש"פ קרח – ג' תמוז ה'תשע"ט

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם

שיחיו

דרימער



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן

ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד



לעילוי נשמת אשה צנועה וחסודה  
 יראת ה' וישרה במעשי' עשתה צדקה וחסד  
 מרת בילא בת התמים ר' חיים יהודא ז"ל גורוויץ  
 נלב"ע ביום בדר"ח תמוז ה'תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בנה הרה"ח הרה"ת ר' ישראל בער הלוי דור השביעי להגה"ק

החווזה מלובלין זצוק"ל זוגתו מרת הינדא

ומשפחתם שיחיו

גורוויץ



## מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
 בקשר עם יום הגדול והקדוש ג' תמוז  
 ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



## ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שי' זאקאן לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז  
 לאורך ימים ושנים טובות ולשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה  
 בגו"ר

זוגתו החשובה מרת מישל תחי'  
 לברכה והצלחה רבה בגו"ר



## ולזכות יו"ח

הרה"ת ר' נפתלי וזוגתו מרת מושקא שיחי'  
 בתם לונא תחי'

מרת לונה תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז  
 בעלה הרה"ת השליח ר' אברהם שמואל שי' בוקיעט  
 בתם חנה תחי'  
 בנם אהרן שי'

בנם חיים מאיר שי'

הרה"ת ר' יצחק שי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז  
 זוגתו מרת רחל פייא תחי'  
 בתם לונא תחי'

הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז  
 זוגתו מרת דאבא פייגא תחי'  
 הת' השליח ישעיהו שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז  
 הנערה גיסא נעמי תחי'



שיתברכו בשפע רב של כל טוב גשמי ורוחני גם יחד

לזכות

הילד יוסף יצחק שי'

בן

הרה"ת לוי וזוגתו מרת חי' מושקא שיחיו

נפרסטק

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירונו ממנו  
ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס לזכות וע"י

זקניהם

הרה"ת מנחם מענדל וזוגתו מרת שרה ברכה ראסקין

הרה"ת ברוך וזוגתו מרת בריינה נפרסטק

שיחיו

