

ב"ה  
הג השבועות ה'תשנ"ט  
גליון יז [תשעה]

תוכן הענינים

רשימות

- 4 ..... אורייתא וקוב"ה כולא חד  
7 ..... דיוקי לשונות אדמו"ר האמצעי  
8 ..... פירוש שאינה מהרהרת בתניא פמ"א [גליון]  
9 ..... בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 10 ..... עדות ושליחות שבטלה מקצתה אי בטלה כולה  
15 ..... גדר המתיר דעומר  
החילוק בין אמירת רצה לאחר ערבית של חול – ואכילת חמץ  
במוצאי אחש"פ  
18 ..... הערות ללקו"ש ח"ז בחוקתי (א)  
20 ..... "לא נהגו כבוד זה בזה" [גליון]  
25

שיחות

- 26 ..... שכח ובירך ענט"י ב"ורחץ" [גליון]  
28 ..... בענין הנ"ל  
31 ..... בענין הנ"ל

אגרות קודש

- 33 ..... לא יאונה לצדיק כל און  
36 ..... קריאת ההלל ע"י הלויים בעת שחיטת הפסח [גליון]

נגלה

- 39 ..... שטר לאחר חתימתו  
42 ..... בענין הנ"ל  
44 ..... אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה  
47 ..... עיקר הולדה מהאב או מהאם

- 53 ..... לאן היו "נכנסים" ללמוד אצל משה ?  
 54 ..... כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש  
 55 ..... בחילוק שבין טעמי הקריעה  
 58 ..... ביאור בשיטת ר"ת שבתוד"ה ואשקלון

## חסידות

- 61 ..... מקורות בחסידות  
 64 ..... משל "עין עיטם"  
 65 ..... מצות התשובה  
 68 ..... מחדו"ם – א' ד' ס' [גליון]

## רמב"ם

- 70 ..... בגדר ח"ש בחמץ בפסח  
 73 ..... עמידת הכהן בחוץ

## הלכה ומנהג

- 75 ..... נט"י שחרית מכח אדם דוקא  
 77 ..... עמידה קודם נט"י שחרית  
 78 ..... קריאת עשרת הדברות לילדי ישראל בחג השבועות  
 82 ..... דיוקים ב"יהי רצון" בעת שריפת חמץ  
 86 ..... הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 88 ..... המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פרש"י [גליון]

## שונות

- 91 ..... ספר "תורה אור"  
 92 ..... הדרושים שב"סידור עם דא"ח"  
 92 ..... 'מהדורא תניינא' של שולחן ערוך אדה"ז  
 102 ..... תיקוני טה"ד בלקו"ת

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
 (718) 756-3411 או (718) 773-4115  
 E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM  
 אתרינו באינטרנט: [HTTP://WWW.KOVETZ.COM](http://www.kovetz.com)

# רשימות

## אורייתא וקוב"ה כולא חד

הרב מענדל איידעלמאן  
תושב השכונה

(א) בתניא פ"ד: והנה שלשה לבושים אלו מהתורה ומצותיה ... גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף ... כמ"ש בזהר דאורייתא וקוב"ה כולא חד פי' דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה והקב"ה בכבודו ובעצמו כולא חד ... ואף דהקב"ה ... ולית מחשבה תפיסא ביה כלל וכן ברצונו וחכמתו ... הנה על זה אמרו ... וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצורפי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי ... כך התורה ירדה ממקום כבודה שהיא רצונו וחכמתו יתברך ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד ולית מחשבה תפיסא ביה כלל ... עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן ובצורפי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים. כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן ומתלבשת בהן ... אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה אזי היא תפיסא בהן ומתלבשת בהקב"ה ממש דאורייתא וקב"ה כולא חד.

וב"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" על "דאורייתא וקב"ה כולא חד" (השני) מקשה "צ"ע, דאין מזה ראי' על מצות, וכנזכר לקמן פכ"ג".

דהקושיא היא, דהרי הפירוש בהזהר "דאורייתא וקוב"ה כולא חד" הוא, שכשתופסים בהתורה עי"ז תופסים בקוב"ה, וכמו שנת' בפכ"ג בארוכה שעל התורה נאמר "אורייתא וקוב"ה כולא חד", משא"כ על המצוות נאמר "רמ"ח פיקודין אינון

רמ"ח אברין דמלכא". א"כ איך מביא כאן ראי' מ"אורייתא" וקוב"ה כולא חד, שע"י המצות תופסים בקוב"ה.

ב) אבל יש לעיין בזה, דלכאורה הרי אפשר לבאר זה כמו שאפשר לבאר עוד קושיא בפרקים אלו.

דהנה בפ"ד מבואר שע"י מחשבה דיבור ומעשה תפיסא בהקב"ה "כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן ואפי' בחי' דבור ומעשה שלמטה ממדרגת מחשבה תפיסא בהן ומתלבשת בהן".

וזהו דאמר שם בתניא (בפ"ד) "אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא ביה כלל כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצותיה" הנה כתב במ"מ כו' "לכאורה קאי גם על דבור ומעשה דלעיל".

ולכאורה קשה מהמבואר בפ"ה שמבאר בארוכה "לשון תפיסא ... דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלובש בהם. והוא יחוד נפלא ... וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות ואפילו על מצות התלויות בדבור ואפילו על מצות תלמוד תורה שבדבור".

הרי דמבואר בפ"ה שה"תפיסא" בהקב"ה, הוא ע"י השגת וידיעת התורה, ולא אפילו ע"י מצות ת"ת שבדבור.

וקשה, דהרי בפ"ד נת' ש"תפיסא" הוא לא רק על ידי ידיעת והשגת התורה, אלא גם על ידי דבור ומעשה.

(ובפכ"ג כשמבאר החילוק בין תורה למצות הנה כותב בנוגע לתורה "אך המחשבה וההרהור בד"ת שבמוח וכת הדבור בד"ת שבפה שהם לבושי' הפנימים של נפש האלהית ... כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון" וע"ז כותב "וז"ש דאורייתא וקב"ה כולא חד". וממשיך "ומאחר שרצון העליון המיוחד בא"ס ב"ה בתכלית היחוד הוא בגילוי לגמרי ולא בהסתר פנים כלל וכלל בנפש האלהית ולבושיה הפנימים שהם מחשבתה ודבורה באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה". ולכאורה הוא ע"ד כמו שנתבאר בפ"ד).

ג) ולכאורה נראה לתרץ הקושיא בנוגע ל"תפיסא". שבפ"ד מבאר בכללות הענין, שע"י כל עניני התורה הרי תפיסא בהקב"ה. ובפ"ה מבאר בפרטיות יותר, הנה בפ"ה מבאר מעלת והפלאת התפיסא שע"י ידיעת והשגת התורה. אבל אין זה שולל כללות ענין התפיסא שנתבאר בפ"ד, שע"י מחדו"מ דתומ"צ תופסים בהקב"ה.

דהיינו שישנם דרגות בתפיסת הקב"ה שע"י תורה, יש תפיסא שע"י כל עניני התורה (המבואר בפ"ד), ויש תפיסא (פנימית יותר) שע"י ידיעת והשגת התורה (המבואר בפ"ה). (וראה לקמן).

ד) הנה לכאורה עד"ז אפשר לבאר הראי' מ"אורייתא" למצוות, וכן החילוק בין המבואר בפ"ד להמבואר בפכ"ג. שבפ"ד מבואר בכללות הענין דמאמר הזהר, ד"אורייתא וקוב"ה כולא חד" שפירושו, של "אורייתא", קאי על תורה ומצוות. ובפכ"ג מוסיף ביאור בפרטיות הענין, שהלשון אורייתא הוא על תורה, משא"כ מצוות דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא.

דהיינו שבמאמר הזהר ישנם לב' הענינים, המבואר בפ"ד ש"אורייתא" בכללות קאי על כל עניני התורה, כולל מצוות. והמבואר בפכ"ג, ש"אורייתא" בפרטיות קאי על תורה, ולא על מצוות.

א"כ לפ"ז נמצא שבפרטיות ישנם ג' דרגות ביחוד שע"י תומ"צ עם הקב"ה, יחוד שע"י מצוות (מעשה), יחוד שע"י תורה (דבור), ויחוד שע"י ידיעת והשגת התורה (מחשבה).

ולכאורה הוא בהמשך להתחלת כל הענין בפ"ד, שע"י שלשה לבושים שהם מחדו"מ של תרי"ג מצות התורה, שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה הרי כל תרי"ג אברי נפשו מלובשים בתרי"ג מצות התורה, ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה (כו').

ה) והנה במה שנת"ל שבפ"ד מבואר כללות הענין, משא"כ בפ"ה ופכ"ג מבואר פרטיות הענין, הנה יש להעיר שלשון התניא בב' מקומות אלו שווים.

בפ"ה מתחיל "ולתוספות ביאור באר היטב", ופכ"ג מתחיל "ועם כל הנ"ל יובן) ויבואר היטב בתוספת ביאור".



ו) עוד להעיר, שבפ"ד ופ"ה ופכ"ג ועוד מקומות (כשמשמש בב' הענינים רצון וחכמה, משא"כ לפעמים חכמה לבד לפעמים רצון לבד) הנה הלשון הוא "רצונו וחכמתו" (רצונו ואח"כ חכמתו), משא"כ בתחילת כל הענין בפ"ד כשמפרש בפעם הראשונה מאמר הזהר דאורייתא וקוב"ה כולא חד כותב פ"י דאורייתא הוא חכמתו ורצונו של הקב"ה" (חכמתו ואח"כ רצונו).



ז) כיון שכבר נזכר לעיל מפ"ד אודות אותיות התנ"ך שהם רצונו וחכמתו של הקב"ה, יש להעיר מפט"ז בהגהה השני" "אותיות התורה והמצות". דלכאורה מהו "אותיות המצות". מצינו הענין דאותיות התורה והתפלה, אבל מהו ענין אותיות המצות.

### דיוקי לשונות אדמו"ר האמצעי

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

ביומן שנדפס בקובץ רשימות שי"ל לל"ג בעומר הובא שאדמו"ר האמצעי (וכן הצ"צ ומהר"ש) לא רצה שידייקו בדבריו, משא"כ בלשון אדמו"ר הזקן שהרביים דייקו בזה וגם הוא עצמו הקפיד על הדיוק.

ויש להעיר משיחת ש"פ נשא תשמ"ג (התוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1594): כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר לי שאדמו"ר האמצעי לא רצה שיעמדו על דיוקי הלשונות בדבריו כו'.

וממשיך שם שבלשון אדמו"ר הזקן מדייקים וכו', ומלשון ההנחה משמע שדבר זה לא שמע מאדמו"ר הריי"צ, אבל ברשימה זו נראה שגם דבר זה אמר אדמו"ר הריי"צ.

ובהמשך הדברים נתבאר גם כיצד ייתכן הדבר שאדמו"ר האמצעי שהי' "ממלא מקום" של אדמו"ר הזקן ומ"מ אין מדייקים בלשונו כמו בלשון אדה"ז, וכן "לשם מה סיפר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפור זה, מה זה נוגע אלי", ומבאר, ש"גם אני צריך לבקש שלא יתפלפלו בדיוקי הלשונות וכו' אלא להתרכז בעיון והבנת תוכן הענין".



### פירוש שאינה מהרהרת בתניא פמ"א [גליון]

#### הנ"ל

בגליון האחרון [ע' 4] שקו"ט במ"ש בתניא פמ"א שגם עסק התורה והמצוות הוא מס"נ, שפירש כ"ק אדמו"ר בהגהותיו על התניא דמ"ש "שאינה מהרהרת בצרכי הגוף אלא מחשבתה מיוחדת ומלובשת באותיות התורה והתפלה" קאי על עסק התורה והתפילה ולא על "בצאתה מן הגוף במלאת שבעים שנה". והוא דלא כפירוש הלקח והליכוב (ובשיעורים בספר התניא) דקאי על עסק הנשמה למעלה.

והנה לכאורה יש לעיין בגוף דברי התניא: הרי עיקר הכוונה בענין מס"נ (לפי הפירוש כאן) הוא "שאינה עוסקת בצרכי הגוף", ולמאי נפק"מ אם זהו כמו בצאתה מן הגוף או לאו.

ועוד: למאי נפק"מ שהיציאה של הנפש מן הגוף היא "במלאת שבעים שנה"? [ובהגהות רבינו הביא מקור לזה ששנותיו של אדם הם שבעים שנה, אבל גופא דעובדא צ"ע, למאי נפק"מ].

ואולי אפשר לומר שהכוונה בתניא היא, שאין זה כמו מס"נ על קידוש השם, שאז האדם מת קודם זמנו (ומתוך יסורים), שזו מס"נ מסוג נעלה יותר, ואילו המס"נ דעסיק בה הכא היא (רק) כצאת הנפש מן הגוף בזמן הקצוב ע"ד הרגיל.

ולפי זה יש לעיין בדבר, שהרי ידוע המבואר בכ"מ בחסידות שעיקר ענין המס"נ אינו זה שהנשמה נפרדת מן הגוף אלא העיקר הוא מסירת הרצון, ואם כן, בשלמא מס"נ עק"ה יש בה גם ענין מסירת הרצון, שכל אדם רוצה לחיות וכאשר מוסר נפשו עק"ה הרי הוא מבטל את רצונו לחיות. אבל בענין צאת הנפש מן הגוף בזמנה הקבוע אין כאן מס"נ.

ואולי זהו באמת מה שבא רבינו לחדש כאן, שעיקר ענין המס"נ אינו עצם יציאת הנפש מהגוף (מס"נ בפשטות), וע"ד ענין מסירת הרצון, אלא שמפרש באופן אחר, דמה שנקרא זה בשם "מסירת נפש" אינו משום שמבטל רצונו (נפש לשון רצון) אלא משום שהוא דומה למי שנשמתו יוצאת מגופו ועולה לגן עדן שאז אינה עוסקת בצרכי הגוף אלא עוסקת בתורה ותפילה.

ולפי הקדמה זו אולי יש להסביר את ההכרח של רבינו לפרש שענין ההרהור בתורה ותפילה קאי על הנשמה בהיותה בגוף, שהרי לגבי הנשמה למעלה לאחר צאתה מן הגוף כותב בפירוש "שזהו כל עסק הנשמות בגן עדן", והרי הנשמה בצאתה מן הגוף אין היא יוצאת תיכף לגן עדן, ומפורש בכ"מ שזמן מסוים לאחר היציאה מן הגוף עדיין הנשמה קשורה עם הגוף ואי אפשר לומר באופן החלטי שאינה מהרהרת אז בצרכי הגוף. אלא עיקר כוונתו כאן, שמכיון שהנשמה בהיותה בגן עדן עוסקת אך ורק בעניני תורה ותפילה, כמו כן יש דמיון לזה בעת שמחשבתו שקועה כולה בתורה ותפילה בהיותו נשמה בגוף. ולכן נק' זה מס"נ. ועצ"ע.



## בענין הנ"ל

### הרב דוד פלדמן

חבר "ועד הנחות בלה"ק"

בגליון העבר האריך הרב י"ל אלטיין בשקו"ט בפירוש דברי כ"ק אדמו"ר ב"מ"מ, הגהות והערות קצרות לפמ"א (ע' ערב): "שאינה מהרהרת כו' - קאי אעסק התומ"צ כמובן מהמשך הל'".

ולפענ"ד, פירוש הדברים הוא:

כשלוּמדים דברי אדה"ז בתניא ש"עסק התורה ומצות והתפלה הוא ג"כ ענין מסירת נפש כמו בצאתה מן הגוף במלאת שבעים שנה שאינה מהרהרת בצרכי הגוף אלא מחשבתה מיוחדת ומלוּבשת באותיות התורה והתפלה כו' שזהו כל עסק הנשמות בג"ע" - הנה לפום ריהטא, מפשטות הלשון ותוכן הענין משמע שמ"ש "שאינה מהרהרת כו'" קאי על הנשמה "בצאתה מן הגוף" שלפניו, ולא על "עסק התורה ומצות והתפלה" שלפני פניו.

[וכמוכח גם מהלשון "שאינה מהרהרת כו'" - לשון נקבה, דקאי על הנשמה (בצאתה מן הגוף), ואילו היתה הכוונה על עסק התומ"צ הי' צ"ל "שאינו מהרהר כו'", לשון זכר. וכן מוכח מסיים הענין - "שזהו כל עסק הנשמות בג"ע".]

ומחדש כ"ק אדמו"ר שאין הפירוש כן, אלא קאי על "עסק התורה ומצות והתפלה", "כדמוכח מהמשך הלשון" - שלכאורה כוונתו להמשך הלשון בסמיכות מיד - "שאינה מהרהרת) בצרכי הגוף", שמזה מוכח שלא קאי על הנשמה בצאתה מן הגוף, שאז אין מקום לשלילת ההרהור בצרכי הגוף, ועכ"ל, שמדובר אודות האדם למטה שנשמתו נשמה מלוּבשת בגוף ובדרך כלל מהרהר בצרכי הגוף אלא שבעת העסק בתורה ומצות ותפלה אינו מהרהר בצרכי הגוף כו'.



## לקוטי שיחות

**עדות ושליחות שבטלה מקצתה אי בטלה כולה**

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ח (שי"ל ז"ע) פ' שלח ע' 48 בנוגע לזה שהמרגלים הביאו מפרי הארץ מביא הגמ' (סוטה לה, א) שיהושע וכלב לא נשאו כלום, ומבואר שם בגמ' ב' טעמים: "אי בעית

אימא משום דחשיבי, ואי בעית אימא שלא היו באותו עצה", ומבאר דב' תירוצים אלו פליגי בגדר השליחות, האם לאחרי שנהפכו המרגלים מאנשים כשרים להיות "רשעים" נתבטלה שליחותו של משה או לא, דלפי טעם הא' בגמ' שיהושע וכלב לא נשאו "משום דחשיבי", מובן, שבעצם היו צריכים להביא פירות אלא שנפטרו מזה מחמת חשיבותם, משא"כ לטעם הב' "שלא היו באותה עצה" י"ל דכיון שהמרגלים הלכו בעצה רעה שוב בטלה כל השליחות, ומבאר חילוק זה ע"ד ההלכה, אם י"ב אנשים ששלח משה הם מציאות אחת, ושליחותו של משה היתה ציווי כללי לכולם (ע"ד חיוב על הציבור), וכאשר בטלה מקצת השליחות בטלה כולה, או שהוא ציווי לכל אחד ואחד מהם בפרט, דאי נימא שהוא ציווי כללי לכולם כיון שחלק מהם נעשו רשעים וכו' במילא בטל כל השליחות, משא"כ אם הוא ציווי פרטי לכאו"א לא אמרינן דבטלה כולם עיי"ש.

ולפי יסוד זה נראה לבאר סוגיית הגמ' בגיטין לג,א, (שלומדים כעת בביהמ"ד): ת"ר אמר לעשרה כתבו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה וכו', ובאוקימתא ראשונה מבאר דפליגי בעדות שבטלה מקצתה אם בטלה כולה דרבי סב"ל דלא בטלה כולה במילא ליכא שום חשש תקלה, משא"כ לרשב"ג דבטלה כולה יש תקלה שהאשה תנשא באיסור, ובהמשך הסוגיא מבאר גם דפליגי בשליחות כשמינה כמה שלוחים ביחד אם אמרינן בטלה מקצתה בטלה כולה או לא, ועי' בחי' הרמב"ן שם שכתב וז"ל: פ"י שבטלה בעל דבר לא בטלה כולה, שמא בעדות זה הוא רוצה, ואינו רוצה באחר שיהא עליו עד, אבל עדות שבטלה מחמת פסול כגון נמצא א' מהן קרוב או פסול, הכל מודים שבטלה כולה, ורבי גופיה הוא שאמר כן במס' מכות (משנה ו,א) עכ"ל. ועי' גם מאירי שכ"כ וז"ל: ואנו קורין בכאן שבטלה מבנין הדגוש כלומר אעפ"י שרבי סובר בעלמא בעדות שבטלה מקצתה מחמת פסול כגון נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטלה כולה, כל שהוא מכל מקום מבטל מקצתה לא ביטל את כולה אלא רוצה הוא בזה שיעיד ולא בזה וכו' ולרשב"ג ביטלה כולה ונמצא דהנך דלא בטיל להו אזלי וכתבי ואתי למישרא אשת איש וכו' עכ"ל. הרי מבואר בדבריהם שפלוגתתם הוא בדעת המבטל,

רבי סב"ל דלא בטלו כולם דאמרינן דרק זה אינו רוצה אבל השאר רוצה, ורשב"ג סב"ל שמבטל את כולם ובמילא יש כאן תקלה, וכן משמע גם ברש"י בע"ב ד"ה בעדי הולכה: "דכי היכי דבטליה להאי בטליה להאי" ועי' גם בלשון הראב"ד הל' גירושין פ"ו הי"ח דמשמע כן וכ"כ הפנ"י.

(ואף דלפי"ז יש להקשות דא"כ הי' צריך לומר לפי רשב"ג דכאשר אומר בפירוש שמתכוון לבטל רק זה ולא השאר גם לדידיה אפשר לבטל זה שלא בפני זה, א"כ איך קאמר "אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה", דמשמע דאינו יכול לעולם? עי' ח"י חת"ס שם בזה ואכמ"ל).

### פ' בטלה מקצתם בטלה כולם בדרך ממילא

אלא דרע"א לא פירש כדבריהם, דפירש דבטלה כולם בדרך חמילא ולא משום שהוא רוצה לבטלם, דהתוס' כאן (בד"ה רבי) הקשו דמנלי' להגמ' לומר לרבי דלא בטלה כולם ובמילא ליכא תקלה, דילמא באמת יש כאן תקלה דבטלה כולם, ומ"מ רבי לשיטתו סב"ל דיכול לבטל דסב"ל דביטלו מבוטל? ואף דרש"י תירץ קושיא זו דמלשון רבי "יכול לבטל" משמע דהיינו אפילו לכתחילה, ואם יש תקלה ודאי אסור לכתחילה כתקנת ר"ג, הנה התוס' דחו זה דמצינו דלשון "יכול" קאי גם על בדיעבד וא"כ שוב קשה כנ"ל?

ותירצו דמשמע דכאן איירי בלי ב"ד היינו אף שהוא נגד ב"ד הראשון, ובזה ודאי גם לרבי אינו מבוטל, וממילא מוכרח הגמ' לומר דהטעם דלרבי מבוטל משום דסב"ל דלא בטלה כולם ואין כאן תקלה כלל, ומבארים התוס' דבריהם, דמשמע מלשון הברייתא שיכול לבטל שליח זה בפני עצמו בלי עדים אחרים כלל, ואף דאין דבר שבערוה פחות משנים כיון שמבטל בפני שליח זה עצמו אי"צ עדים, ואפילו אי נימא דצריך עדים אפילו להשליח עצמו דאין דבר שבערוה פחות משנים, מ"מ משמע דיכול לבטל בפני אחד ואח"כ בפני שני ואי"צ שיהיו ביחד דוקא, ואי נימא שיש כאן תקלה משום דבטלה כולם הרי רבי סב"ל דבטלו מבוטל רק אם ביטל בפני ב"ד היינו שנים ביחד או שלשה ולא בלי ב"ד, וממילא מוכח דאין כאן תקלה.

ורע"א בתחילה רצה לפרש כוונת התוס' שהם ב' דברים שונים, דבתחילה אמרו דמשמע דיכול לבטל שליח זה בלי עדים כלל, א"כ ודאי אין לומר דסב"ל דבטלה כולם כקושיית התוס', דכיון שגם השאר מתבטלים שלא בפניהם, א"כ ודאי צריך כאן עדים מן התורה משום דאין דבר שבערוה פחות משנים, כיון דרק להשליח עצמו אי"צ עדים וא"כ מוכח מזה דבאמת לא בטלה כולם, ולכן אי"צ עדים כלל, ושוב המשיכו התוס' דאפילו אי נימא דגם הכא צריך עדים אף שהוא להשליח עצמו, וא"כ יש כאן ב' עדים, ושוב ליכא מזה הוכחה הנ"ל דסב"ל דלא בטלה כולם כיון שיש כאן ב' עדים גם להשאר, מ"מ משמע דאי"צ שיהיו ביחד ואם יש כאן תקלה גם לרבי בכה"ג ביטלו אינו מבוטל כפי שפירשו לעיל, כן הי' אפשר לפרש כוונת התוס'.

ודחה רע"א דאין לפרש כן כוונתם, כי אפילו אי נימא דבטלו כולם, הפי' הוא שהם מתבטלים בדרך ממילא לא שהוא הוא המבטל אותם, וכיון שיש כאן דין ביטול לגבי שליח זה, לא איכפת לן מה שגם השאר מתבטלים במילא ואי"כ עדים, דאי"צ לעדים כאן מן התורה כיון שהוא אינו מבטל אותם, ולכן צריך לומר דגם מ"ש אח"כ משום תקלה קאי על תחילת דבריהם דאם יש כאן תקלה הי' צריך שני עדים ביחד כו' ולא מספיק לבטל בפני השליח עצמו עיי"ש.

הרי מפורש בזה דרע"א אינו מפרש כנ"ל דבטלה כולם היינו שהוא מבטל אותם, דאם הוא מבטל אותם שפיר יש לפרש כהנ"ל דחסר כאן עדים, אלא דפליגי אם בטלה כולם בדרך ממילא, או לא.

ויש להביא רא"י גם בדעת התוס' עצמם דלא סב"ל כהנ"ל, שהרי התוס' נקטו בפשיטות לפי רשב"ג דהכא שמבטל אחד בפניו לא שייך תקנת עגונות, (כמבואר בדבריהם אח"כ), והנה בשלמא אם נפרש "בטלה כולם" שמתבטלים בדרך ממילא מובן הטעם דכיון דטרח להשיג שליח זה שהוא מבטל הרי כבר נתקיים בזה תקנת ר"ג מפני תקנת עגונות, כי בהשאר שמתבטלים ממילא לא תיקן שצריך לטרוח להשיגם, אבל אי נימא הפירוש שהוא מבטל כולם בעצמו, הרי מסתבר לומר דגם בזה שייך תקנת עגונות, כיון שכן תיקן ר"ג שהשליח שהוא

מבטל צריך להשיגו, וכאן שמבטל עשרה צריך להשיג כאו"א משום תקנה זו (וסברא זו כתב רע"א לקמן), וא"כ משמע מזה דגם התוס' פירשו דבטלה כולם הוא שמתבטלים במילא, אלא דלפי"ז צריך ביאור דמהו יסוד פלוגתתם אם בטלה מקצם בטלה כולם?

ובאחרונים כתבו לבאר דרבי ורשב"ג פליגי בגדר הביטול דאתי דיבור ומבטל דיבור אם זהו מכאן ולהבא או למפרע עיי"ש, ומבארים זה עפ"י מ"ש הר"ן נדרים כז,א, לגבי נדר שהותר מקצתו הותר כולו דזהו רק בהתרת חכם שהוא למפרע כיון שעוקר אמירתו למפרע אי"כ נדר כלל ולכן הותר כולו, אבל בבעל דמפר להבא יכול להפר מקצתו ולא כולה עיי"ש, ועד"ז הכא דרשב"ג סב"ל שהוא למפרע ולכן בטלה כולה במילא כיון שעוקר הדיבור למפרע, ורבי סב"ל שהוא רק להבא ובמילא לא בטלה כולה, אלא דלכאורה אינו מובן כלל דמהיכי תיתי לומר שיש לאדם כח לעקור דיבורו למפרע, דבשלמא בהתרת נדר שהוא ע"י חרטה ופתח וכו' ויש ע"ז לימוד מיוחד שייך לומר שעוקר הנדר מעיקרא (וכפי שנתבאר בלקו"ש חכ"ז פ' מצורע ב', ולקו"ש חל"ג פ' מטות א' ועוד) אבל באתי דיבור מבטל דיבור מהיכי תיתי לומר שיכול לעקור דיבור הראשון למפרע? (וראה גם בקובץ הערות אות תשי"ד שהוכיח מכ"מ שהוא רק מכאן ולהבא). וא"כ אכתי צ"ב מהו יסוד פלוגתתם אם בטלו כולם בדרך ממילא או לא?

### ביאור הפלוגתא לפי השיחה

ולפי מה שנתבאר בהשיחה י"ל דפלוגתתם הוא כנ"ל כשממנה י' עדים או שלוחים בבת אחת (אף שכוונתו שרק שנים מהם יחתמו וכו') אם הוא ציווי אחד כללי לכולם ביחד ונעשו למציאות אחת שכל אחד תלוי בהשני, או שהוא ציווי לכל אחד ואחד מהם בפרט, דרבי סב"ל שהוא ציווי לכאו"א בפרט ולכן אף שביטל מקצתם לא בטלה כולם, ורשב"ג סב"ל [דאף שלפועל מתכוון לבטל רק אלו ולא השאר, אבל כיון שנעשו מציאות אחת שאחד תלוי בהשני בטלו כולם, (ומובן דגם לפי"ז לא קשה קושיית הרמב"ן דרבי סב"ל דנמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם בטלה, כיון שהם ב' ענינים שונים, דכאן איירי אודות מינוי של הבעל אם הם מציאות אחת או לא).

ועפ"ז מובן בפשטות דאם אמר לזה בפ"ע ולזה בפ"ע וביטל אחד מהם לכו"ע לא בטלה כולם כמבואר בע"ב, כיון שכאן יש ציווי לכאו"א בפ"ע. (וראה דוגמא לענין זה בקובץ הערות אות רמ"ה אודות כל נכסיי קנויים לך דלעיל ח,ב).

ולפי"ז יש לדון גם בשיטת הרמב"ם דבעדות פסק דלא בטלה כולה, ובשליחות פסק דבטלה כולה (כמ"ש בהל' גירושין פ"ו הי"ח, וראה ראב"ד ונו"כ שם) וכתב הר"ן כאן וז"ל: ול"נ שהרמב"ם ז"ל סובר דכיון דלא איפסק הילכתא כרבי אלא בשתייהן, בפלוגתא דשליחות לא נקטינן כוותיה דלא קיימ"ל כרבי במקום רשב"ג אלא היכא דאיתמר, הילכך נהי דבעדות נקטינן דכי בטלה מקצתה לא בטלה כולה, בשליחות לא נקטינן דודאי אפשר לאפלוגי בינייהו וכו' עכ"ל. ואולי יש לבאר זה עפ"י הנ"ל, דבשליחות שהוא ענין של מסירת בעלות שלו להם והכל נפעל מכח המשלח נקטינן שיש מסירה אחת ממנו לכולם ביחד והם מציאות אחת, משא"כ בעדות שעיקר הפעולה נפעל על ידם בזה אמרינן שנתכוון שכאו"א יהי מציאות בפ"ע, וראה בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סי' מ"ח ועוד בכ"מ דלפי דעת הרמב"ם אי"צ שליחות לכתיבה וכו'.



### גדר המתיר דעומר

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב אמור (ב) מבאר בעדדבורה הא דהעומר מתיר חדש להדיוט, ושתי הלחם למזבח.

ומבאר שם דבתחילת העבודה, היינו מיד אחר הפסח קודם הבירור דספה"ע, צריך להקריב את הבהמה שלו שהרע שבנפשו לא יתגבר, וע"כ באה מנחת העומר מן השעורים - מאכל בהמה. ואח"כ, לאחר העבודה דספה"ע, בא לעבודה יותר נעלה: שתי הלחם - מאכל אדם, ועוד יותר חמץ תאפינה.

וממשיך שם: "עפ"ז מובן גם זה שהעומר מתיר חדש להדיוט, ושתי הלחם - למזבח:

"הקרבת "ראשית קצירכם" של שעורים (מאכל בהמה) לה', שתוכנה ביטול ובירור ה"הדיוט" שבאדם - נוגעת למעשה הדיוט, היינו עניני רשות של האדם; דקודם שיוכל ליהנות מהתבואה החדשה לצרכיו צריך להקריב קרבן עומר מן השעורים [היינו זביחת ה"בהמה" שבו], שעי"ז נקבע בלבו שהתעסקותו ב"כל מעשיך" תהי' "לשם שמים" (וע"ד החיוב להתפלל קודם ( - שזה מתיר) עשיית חפציו, החיוב לברך קודם שנהנים מעוה"ז וכו')."

והנה, לכאורה הא דמביא החיוב לברך קודם האכילה כדוגמא לענין של מתיר, וע"ד דמנחת העומר מתיר חדש, מובן; דכל עניני הברכה לא בא אלא להתיר האכילה. אבל הא דמביא החיוב להתפלל קודם (שזה מתיר) עשיית חפציו כדוגמא למתיר, לכאורה צ"ב, דהא בפשטות הא דאסור לעשות חפציו קודם שיתפלל אינו דין בעשיית חפציו, היינו שעשיית חפציו אינו מותר אא"כ קדמוהו תפלה, אלא דין בתפלה, והיינו דצריך להתפלל בבקר, וממילא אסור לעשות שום דבר קודם התפלה. ואינו דומה כלל להא דאסור לאכול קודם הברכה שזה באמת דין בהאכילה ולא בהברכה.

והנה בלקו"ת (פנחס (עט,ג)) מבואר דהא דאסור לאכול קודם התפלה, הוא משום שקודם התפלה עדיין אינו שייך לבירור המאכל, ואדרבה המאכל יורידהו, ודוקא לאחר שהתפלל אפשר לאכול ולהעלות המאכל.

ועפי"ז י"ל דה"ה בעשיית חפציו, דהא דאסור לעשות חפציו קודם אינו רק דין בתפילה אלא גם דין בעשיית חפציו, דקודם התפלה עדיין אינו שייך להעלות עניני העולם.

אבל עדיין צ"ב, דבנוגע לאיסור אכילה גם עפ"י נגלה יש מקום לומר דהא דלמידין מ"לא תאכלו על הדם - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם" הוא לא (רק) דין בתפלה אלא באכילה, והיינו שאכילה קודם שתתפללו על דמכם הוא אכילה שאינה ראוי' - "לא תאכלו", ולא רק מפני שצריך קודם להתפלל. אבל בנוגע עשיית חפציו שלמדים מ"צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו" שאסור לו לעשות חפציו קודם התפלה, צ"ב, האם זה דין בתפלה או דין בעשית חפציו. ולכאורה בפשטות

הוא דין בתפלה, דהיינו שיש חיוב להתפלל ורק אח"כ לעשות צרכיו. [ועי' רמב"ם (תפלה, ו,ד) שמביא האיסור אכילה ועשיית חפציו כחדא].

ואולי י"ל בזה, דהנה בהבנת המתיר דעומר י"ל בשני אופנים: או דהפירוש הוא דענינו הוא להתיר. או באמת דיש בזה בעיקר ענין לעצמו, היינו שיש חיוב להביא הקרבן מהתבואה החדשה, וקודם שהביא הקרבן אסור להשתמש בהחדש, אבל לא שכל כולו בא להתיר. דהא פשוט דאף דמתיר חדש מ"מ לו יצויר דלא הי' תבואה, רק העומר שמקריב, פשוט שהי' ג"כ חיוב להביא העומר.

[ואינו דומה כלל להא דיש סברא לומר דשתי הלחם אינו מתיר (הובא בהשיחה שם), דשם הפי' הוא דאינו מתיר כלל, ורק שיש דין דהשתי הלחם צ"ל "קרבן ראשית", ומשו"ה אם הביא כבר מנחה אחרת מחדש, אין שום איסור להביא מנחה אחרת, דהא השתי הלחם כבר אינו מנחת ביכורים. אבל בהעומר, פשיטא, דאפילו כבר אכל לפני העומר, עדיין אסור לאכול עוד, כמו דאסור לעשות חפציו לפני התפלה אפילו אם כבר עשה מקצת חפציו. ופשוט].

וי"ל דשניהם איתנהו בו; שהוא מתיר, היינו שענינו להתיר. וגם יש בו ענין לעצמו. ועפי"ז מאד מדוייק הא דמביא בהשיחה ב' דוגמאות להענין דמתיר דעומר, דוגמא א' מאיסור עשיית חפציו לפני התפלה, שזה בדומה להענין דעומר הוא חיוב לעצמו, ואיסור חדש נובע מהחיוב להביא העומר, ע"ד דאיסור חפציו נובע מהחיוב להתפלל.

וגם הדוגמא דחיוב ברכה קודם האכילה, ששם איסור האכילה אינו נובע מהחיוב ברכה, אלא אדרבה החיוב ברכה בא כדי להתיר האיסור אכילה.



## החילוק בין אמירת רצה לאחר ערבית של חול – ואכילת חמץ במוצאי אחש"פ

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלביו, וואשניגטון

בלקו"ש חכ"ב עמ' 36 כ': "דער דין איז, אז "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל". ד.ה. אין דער סעודה פון אחרון של פסח עסט ער חמץ, כאטש אז ער זאגט שפעטער בברכת המזון, ביום חג המצות הזה".

ובהע' 63 שם מביא בזה טעמו של אדמוה"ז בשו"ע שלו סי' תצא ס"ג: "לפי איסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט כו' אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום". ובהע' 62 מביא מהמשנה ברורה (שם, סק"א) "אמנם אם עדיין לא בירך בהמ"ז בודאי אין לו לאכול חמץ דהרי יצטרך לומר יעלה ויבוא משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה כדאיתא לעיל בסו"ס קפח וא"כ יהיה תרתי דסתרי".

והנה בזה שהמשנ"ב כתב שהמדובר הוא אחרי ברהמ"ז, עיי"ש בהערה מה שנשאר עליו רבינו בצע"ג. אבל למעשה מבאר רבינו שגם המשנ"ב עצמו יסבור שלפועל כשאכל חמץ בסעודתו יצטרך לומר יעלה ויבוא. וז"ל בהע' 64 שם: "כן משמע במשנ"ב שם. מדכתב "יצטרך לומר יעלה ויבוא כו' וא"כ יהיה תרתי דסתרי" [ולא - ולא יוכל לומר יעלה ויבוא .. כי יהיה תרתי דסתרי", (ע"ד הדין בסקפ"ח שמביא, דמי שנמשכה סעודתו למוצ"ש והתפלל ערבית אינו מזכיר של שבת)] – ומשמע מזה, שגם לדבריו אין ב"סתירה" זו לפוטרו מאמירת יעלה ויבוא.

ויש לומר שאינו דומה לדין הנ"ל (בסקפ"ח), כי שם "דבריו סותרים" כלשון אדה"ז בשולחנו שם (סי"ז), "שתחלה התפלל תפילת יום שלאחריו ואח"כ מזכיר יום העבר"; משא"כ בנדו"ד, שהמדובר באכילה (אכילת חמץ). ועצ"ע. עכלה"ק.

ובביאור החילוק בין המתפלל ערבית שלא יאמר רצה והאוכל חמץ שעדיין אומר יעלה ויבוא. לכאור' הוא שתפלה הוא מעשה של תפלת חול', אבל באכילת חמץ האכילה עצמה אינו בסתירה לפסח. דהרי בפשטות מי שאכל חמץ בפסח אם ע"י אונס או בשוגג האם נאמר דמשום כך לא יזכיר יעלה ויבוא בברהמ"ז?! ולכאור' דומה הוא להמבואר בשו"ע סי' תריח יח "חולה שאכל ביוהכ"פ ונתיישרה דעתו בענין שיכול לברך בהמ"ז צריך להזכיר של יוהכ"פ בברכת המזון שיאמר יעלה ויבוא בבדונה ירושלים ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה", וכ"ה במשנ"ב שם ס"ק כט. והיינו שאכילה אינה סותרת לקדושת היום המחייבת ביעלה ויבוא, משא"כ תפילה הוא כבר ליום שלאחריו וא"כ סותר הוא לאמירת רצה הקשור ליום שלפניו.

אבל י"ל שכוונת רבינו בהחילוק מבואר יותר בהשיחה שמציין בהע' 63. והוא בלקו"ש שם פר' אמור עמ' 128 ששם מבאר ההבדל בין זמן החג ומצוותיו כפי שהוא בחג המצות לחג הסוכות. ותו"ד הוא: דיום הט"ו לחודש ניסן מובדל הוא בזה כי הוא "יום צאתך מארץ מצרים" ולא בגלל שיש בו מצוה של אכילת מצה, רק היות שזהו זמן מיוחד זהו הסיבה למצות שבו, כולל המצוה של אכילת מצה. משא"כ השבעה ימים של חג הסוכות הוא לא זמן מיוחד ומבודל בפ"ע, רק אדרבה, היות ויש מצוה של ישיבה בסוכה שבעת ימים, עי"ז "שבעת ימים הם ימים טובים ומיוחדים חג לה'", עיי"ש באריכות.

המבואר בזה הוא דמצות אכילת מצה בפסח אינו ממהותו של יו"ט זה רק הוא מצוה בחג זה. שבימים אלו יש מצוה לאכול מצה, אבל מהותו של אכילת מצה הוא לא תוכנו של היום.

ובזה י"ל דכשאוכל חמץ באחש"פ ואח"כ מזכיר יעלה ויבוא אי"ז תרתי דסתרי. כי היעלה ויבוא הוא על המשך קדושת החג, ופעולת אכילת חמץ אינו בסתירה לזה, כי הן האכילת מצה והן

---

(1) ולהעיר ג"כ מהמ"א סי' תיט (העתיקו המשנ"ב סי' תכד סק"א) דאם התפלל ערבית שלאחר ר"ח אפי' התפלל מבעור יום שוב אינו מזכיר אח"כ בבהמ"ז של ר"ח שהרי עשאו חול בתפילתו.

איסור אכילת חמץ אינן ממהותו של החג ואין הם קשורים לקדושתו של החג שהוא כל הפסח מצד עצם זמנו. ואפשר ע"כ להמשיכו ולהוסיף מחול על הקודש וכו'. משא"כ איסור אכילת חמץ היא מצוה בפ"ע המסתיימת משחשיכה<sup>2</sup>.

אבל לענין שבת כשכבר התפלל מעריב והבדיל הפי' הוא דהבדיל זמן זה מזמנו של קדושת השבת. וא"כ מובן דאמירת רצה הוא תרתי דסתרי, שהרי הזכרת רצה הוא ג"כ במהותו הזכרת קדושת השבת. ואיך יזכירו שכבר החליפו. ופשוט.

אבל בזה שרבינו מסיים, לאחרי חילוקו, את ההערה ב"ועצ"ע", נראה שיש בזה עומק אחר. ואבקש מקוראי הגליון להסבירו.



### הערות ללקו"ש ח"ז בחוקותי (א)

**הת' מנחם מענדל רייצס**  
תות"ל - מגדל העמק

בלקו"ש ח"ז שיחה א לפ' בחוקותי סעיף א, מקשה כ"ק אדמו"ר על שיטת ר' יהודה (שבתו"כ עה"פ "והשבתי חי' רעה מן הארץ"), שלעתיד לבוא החיות הרעות יעברו מן העולם לגמרי - שהרי מקרא מפורש הוא (ישעי' יא, ו-ח) "וגר זאב עם כבש" וגו', שכן יהיו חיות רעות לעת"ל. וראה בהמשך השיחה הביאור בזה, שיהיו שני תקופות: בתקופה הא' יקויים "וגר זאב עם כבש", ורק בתקופה השני' יעברו החיות הרעות מן העולם, עיי"ש.

ויש להעיר, שקושיא כזו אפשר להקשות גם על השיטה בחז"ל (מדרש תהלים מזמור קמו), שלעתיד לבוא יעברו הבהמות הטמאות מן העולם, מאותו המקרא שכ' בו "וגר זאב

---

(2) ולהעיר ג"כ משו"ע סי' תרכד סט"ו והוא במוסגר "כל הדברים האסורים ביוהכ"פ מחמת מצות עינוי, כגון רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל מותרים מיד אחר שהוסיף מעט מחול על קודש אפי' לא הבדיל עדיין בתפלה. חוץ מאכילה ושתי' וכו'", עיי"ש. ולכא' הטעם ג"כ דהאיסורים אינם תלויים בקדושת היום רק ממצוה מיחודת שהוא מצות עינוי, וצ"ע עוד בזה.

עם כבש ונמר עם גדי ירבץ", ולכאור' גם כאן יהי' אותו הביאור, שיהיו שני תקופות. וראה גם אג"ק ח"ג ע' קנג.

אבל צע"ק, כי לכאורה הי' אפשר לתרץ קושיית כ"ק אדמו"ר בפשטות, ע"פ לשון הפסוק שם בישעיי "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", שפשטות הפי' משמע שקאי על הר הבית (וכפי שי' הרמב"ם באגרת תחיית המתים) - וא"כ אפ"ל, שהפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" מתייחס לכל העולם, ששם יעברו החיות הרעות לגמרי, כשיטת ר' יהודה, ומ"ש "וגר זאב עם כבש" הוא מופת מיוחד שיהי' בהר הבית בלבד, ויל"ע בזה עוד.

### פירוש "השבתה" בשבת ובחמץ

בשיחה שם, סעיפים ב וג, מבאר שר"י ור"ש חלוקים ביניהם במשמעות המילה "שבתה": לשיטת ר"י "שבתה" ענינה ביטול מכל וכל, ביטול עצם המציאות, ולכן ס"ל לענין שבת, שגם מלאכה שאינה כצורתה הרגילה, בכ"ז יש להשביתה לגמרי, וכן לענין חמץ ס"ל שיש לבער החמץ ע"י שריפה, כי רק כך מתבטלת מציאותו מכל וכל.

משא"כ לשיטת ר"ש "שבתה" ענינה ביטול תכונות הדבר וגדריו, (ואפי' אם עצם מציאותו משארת בקיומה). ולכן ס"ל שמלאכה שא"צ לגופה ודבר שאינו מתכוון פטור בשבת, כי חסר כאן הצורה הרגילה של מלאכה, וכן לענין ביעור חמץ ס"ל שא"צ בביעור דוקא, ומספיק שמתבטלת אפשרות ההנאה שבחמץ, ע"י פירורו וזרייתו לרוח וכו'.

ועפ"ז מבאר גם שיטות ר"י ור"ש לענין החיות הרעות לע"ל, שלדעת ר"י פי' "והשבתי" הוא שתבטל מציאותן לגמרי, משא"כ לדעת ר"ש מספיק שיתבטלו תכונותיהן הרעות וכו'.

והנה, עפ"ז יש לתמוה, לכאור', בשיטת הרמב"ם שפסקו בענין זה סותרים:

בהל' שבת (פ"א ה"ז) פסק הרמב"ם כר"י, שמלאכה שאצל"ג חייב עלי', והיינו ששבתה זו ענינה ביטול המלאכה לגמרי, אבל בהל' חמץ ומצה (פ"ג הי"א) פסק הרמב"ם כרבנן, (ובכללם ר' שמעון), שא"צ לבער את החמץ ע"י שריפתו דוקא, והיינו - שהשבתת החמץ נעשית גם ע"י ביטול תכונות וגדריו החמץ

וא"צ לבער עצם מציאותו! (ובענין חיות רעות לע"ל פוסק לא כר"ש ולא כר"י, אלא שזהו דרך משל בלבד, עיין פי"ב מהל' מלכים ואגרת תחיית המתים, ואכ"מ).

איברא, שלענין ביעור חמץ פירש הרמב"ם ענין השבתת החמץ באופן שלישי. וכמ"ש בפירוש (פ"ב ה"ב מהל' חמץ ומצה), "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטלו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל", וראה הל' ברכות פי"א הט"ו.

ועכצ"ל שלשיטת הרמב"ם מחלוקת ר"י ורבנן לענין ביעור חמץ היא מטעם אחר, ולא מצד פלוגתתם בענין "השבתה", ודו"ק.

### "יום השבת" לשון יחיד

בהמשך השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות, שלשיטת ר"י יהיו "תרי חרוב", כי לדעתו יהיו שני שלבים בהשבתת החיות הרעות (בתחילה לא יזיקו, ואח"כ יעברו מן העולם לגמרי), ושני שלבים אלו יהיו בשני אלפים, האלף השביעי והאלף השמיני; משא"כ לשיטת ר"י יהי "חד חרוב", שהרי יהי רק שלב א' בהשבתת החיות הרעות.

ובסעיף ח מבאר לפ"ז מה שמוכיח התו"כ מהפסוק "מזמור שיר ליום השבת" כשיטת ר"ש ש"משביתן שלא יזיקו" – כי אם כדעת ר"י, הרי צפויים שני "ימי שבת", "תרי חרוב".

ולכאוי' צע"ג בביאור זה: הרי בתחילת שיחה זו עצמה מבואר, שר"י ס"ל ששביתה ענינה ביטול עצם המציאות, ולכן ס"ל שהחיות הרעות יעברו לגמרי מן העולם, ודוקא בזה מקויים מ"ש "והשבתי חי' רעה מן הארץ", וא"כ, הרי אמנם לר"י יהיו תרי חרוב, אבל באלף הראשון עדיין יהיו חיות רעות, ואי"ז בכלל "יום השבת" (לשיטתי דר' יהודה), ודוקא האלף השני הוא יהי "יום השבת", שבו תבטל עצם מציאותן של החיות הרעות, ושוב אין חילוק בין ר"י ור"ש, בפירוש הפסוק "מזמור שיר ליום השבת", כי גם ר"י ס"ל שיהי רק "יום" אחד של "שבת", (אלא שלר"י הוא האלף השמיני דוקא, כנ"ל). וא"מ כלל ראיית התו"כ.

והביאור בזה יובן בהקדים "קלאץ קשיא" בכל ראיית התו"כ והמהלך שבשיחה וכו' :

התו"כ מביא את הפסוק "מזמור שיר ליום השבת", ומפרש: "למשבית מזיקין מן העולם, משביתן שלא יזיקו". ולכאור, בפסוק נאמר סתם "יום השבת", ובפשטות הכוונה לשביתה כללית בעולם כולו, וא"כ חיות רעות מאן דכר שמייהו?! ז.א. בפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" מדובר על "השביתה" ביחס לחיות הרעות דוקא, אבל בפסוק "מזמור שיר ליום השבת" מדובר על שביתה סתם, מבלי לפרש לאיזה עינן הדברים אמורים, ומהיכן למד המדרש שמדובר על אותה ה"השביתה" הפרטית שבפסוק "והשבתי חי' רעה"??!

ועד"ז קשה בהמשך השיחה, שמקשר שני הדיעות אם "חד חרוב" או "תרי חרוב" עם המחלוקת בענין החיות הרעות - ותמוה: "חרוב" בפשטות מתייחס לעולם כולו שיהי' בו "חרובן", היינו, שינוי קיצוני בסדרי הנהגתו הכללית, ומנלן לקשר זה עם ענין פרטי של החיות הרעות ואופן קיומן?!

אך הביאור בזה פשוט, שאין-הכי-נמי ה"השבחה" שעלי' מדובר בפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" וה"השבחה" של הפסוק "מזמור שיר ליום השבת" ו"חד חרוב" הם שני ענינים שונים.

ה"השבחה" שבפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" מתייחסת לענין פרטי, לחיות הרעות ש"יושבתו" ופליגי ר"ש ור"י בגדר "השבחה" זו; אך ה"השבחה" שבפסוק "מזמור שיר ליום השבת", שזה שייך לה"חד חרוב", מתייחס לתוצאה בעולם שתהי' מהשינוי במצב החיות הרעות: זה שלא יהיו נזקים ורע בעולם. ובזה אין מחלוקת בין ר"י ור"ש, וגם ר"י מודה שכבר באותה תקופה שבה יפסיקו החיות הרעות להזיק תהי' "שביתה" זו, כי סו"ס בעולם אין נזקים (אף שבנוגע לחיות הרעות עצמן עדיין אי"ז שביתה).

ובזה מתורץ שאין הענין של "משבית מזיקין מן העולם" ענין פרטי השייך לחיות הרעות, אלא ענין כללי השייך לעולם כולו ("למשבית מזיקין מן העולם"), זה שלא יהיו נזקים בעולם.

ולפ"ז מובנת ראיית התו"כ מהפסוק "מזמור שיר ליום השבת" לדעת ר"ש:

אמנם לדעת ר' יהודה הכתוב "והשכתי חי' רעה מן הארץ" יתקיים דוקא באלף השני, אבל בד"א - לענין "השבתת" החיות הרעות; לענין "השבתת" הנזקין מהעולם - גם ר"י מודה שזה יהי' כבר באלף השביעי, שהרי גם אז (אמנם יהיו החיות הרעות בעולם, אבל) לא יזיקו, וא"כ לענין התוצאה בעולם, העדר הנזקי, שייך שפיר לומר ע"ז "מזמור שיר ליום השבת".

וזהו שמוכיח התו"כ, שלדעת ר"י יהיו שני "ימי שבת", האלף השביעי והאלף השמיני, שבשניהם יהי' העולם "מושבת" מנזקים ורע, ומזה שנאמר "מזמור שיר ליום השבת", לשון יחיד, ראי' לשיטת ר"ש.

### מהותן של "תרי חרוב"

מתוך דברי השיחה נמצא חידוש קצת, שפירוש "תרי חרוב" (אינו כמו שנראה בפשטות, שיהיו שני אלפים שבהם יהי' העולם "חרב" כולו, אלא) עניינו שני תקופות ושלבם שונים בתוך ענין ה"חורבן" גופא. באלף הראשון יהי' "חורבן" חלקי, ובאלף השני יהי' ה"חורבן" מושלם.

ויש להעיר מפירוש האברבנאל עה"ת (ר"פ בהר, סוף "הדרך הב'") שפירש שבהפסד העולם לעת"ל יש "הפסד חלקי" ואח"כ "הפסד מושלם", כנגד שנת השמיטה ושנת היובל, עיי"ש. והוא ע"ד פי' כ"ק אדמו"ר.



### "לא נהגו כבוד זה בזה" [גליון]

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

במה שכתב הגרי"ל שפירא בגליון הקודם בענין הא דתלמידי רע"ק לא נהגו כבוד זה בזה, שלפי הביאור בשיחות הכוונה משום שכל אחד חשב שחבירו לא הגיע לשלימות, אבל אם הי' חושב שהשני טועה באופן שמנגד (לדעתו) לשיטת רע"ק אז לא

הי' חטא בזה שלא נהגו כבוד, לכאורה יש להעיר, דבלקו"ש חל"ב מפורש שיש כאן ענין של טעות.

ואפילו אם נימא שהטעות של הזולת (לדעתו) היא בזה גופא שחושב שיגיע לשלימות באופן אחד, אבל באמת לא יגיע עי"ז לשלימות, הנה בעומק יותר הרי גם מטעות איך להגיע לשלימות אפשר להגיע לטעות גדולה יותר. ובפשטות, דאם לדעתו של הזולת מגיעים אל השלימות באופן אחר מן האמת (שהוא אופן מוטעה), נמצא, שבשביל זה יוותר על דברים אחרים שלאמיתו של דבר אין כדאי לדחות אותם בשביל טעות זו, ונמצא שסוף סוף גם טעות כיצד להגיע אל השלימות סופה להביא לטעות בדברים יסודיים.

גם יש להביא דוגמא לדבר מענין אהבת ישראל דרע"ק, דידוע הדיוק של כ"ק אדמו"ר, "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה ולא את התורה לבריות". והנה אם אחד יחשוב שלדעתו "שלימות" אהבת ישראל היא לקרב את התורה לבריות, דהיינו למצוא היתרים דחוקים וזרים לרוח התורה ובלבד שהבריות יתקרבו אל התורה, שלדעתו זהו שלימות ענין אהבת ישראל, הרי מי שאינו סובר כן (וכן הוא באמת שזו שיטה של טעות והיפך האמת) אינו יכול לנהוג כבוד במי שאהבת ישראל שלו משמעה לקרב את התורה לבריות. היינו שאין זה רק חסרון בשלימות אלא טעות ממש. [ועד"ז להיפך].

[וכן יש לעיין בדוגמאות שהובאו בס' וויכוחא רבא ובבית רבי בהקדמה, מגדולי ישראל שהיו חלוקים ביניהם בשיטות בעבודת השם, שהמחלוקת היתה באופן שלכאורה "לא נהגו כבוד זה בזה", משום שהאחד סבר שדרכו של השני מנוגדת לעבודת ה' ע"ד האמת, האם נאמר שגם הם לא נהגו כדבעי. או שמא מתוך שלא היו בגדר "תלמידי ר' עקיבא" אין מקפידים אצלם על "נהגו כבוד"].



## שיחות

### שכח ובירך ענט"י ב"ורחץ" [גליון]

הרב שלום דובער לוינ

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בגליון תשעד ע' 20 דן הרא"ה שי' העלער במה שנתבאר בשיחת אחש"פ תשי"ט (שיחות קודש עמ' קנג), שאם טעה ובירך על נט"י כשנטל ידיו לכרפס, צריך הוא לאכול מיד מצה ואח"כ לאכול כרפס וכו'. והקשה על זה מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קנח סי"ג ובסי' תעה ס"ב, שאם נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה אין זה מועיל לאכילת לחם, כי נט"י צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה, ונט"י של הכרפס אינה מועילה א"כ לאכילת המצה. והיא קושיה עצומה לפום ריהטא, והחובה לנסות ליישב.

(ב) עוד הקשה על זה, דאף אם נאמר שנט"י זו מועילה לאכילת מצה, עדיין אפשר לערוך את כל הסדר כהלכתו, היינו לאכול כרפס בתחלה, ולא להסיח דעת מנט"י עד זמן אכילת מצה, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תעה ס"ב שמועילה אז נט"י הראשונה גם על המצה, ולא יהי' בזה א"כ חשש ברכה לבטלה בדיעבד, ומדוע א"כ צריך לשנות את כל הסדר עבור זאת. ועוד הביא שם מכף החיים שיש פוסקים לעשות כן. ובאמת כבר רמז לקושיות אלו ב"אוצר מנהגי חב"ד" (פסח) עמ' קמז, ונשאר בצ"ע.

(ג) עוד הקשה שם, שהרי יש מחלוקת הפוסקים אם דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י, ומחמת ספק זה אנו נט"י ואין מברכין (שו"ע אדה"ז סי' קנח ס"ג), וא"כ בדיעבד שבירך על נט"י לכרפס, מדוע לא נסמוך על האומרים שחייב בנט"י ובברכה, ונאמר א"כ שבדיעבד שכבר בירך סומכין על המחייבים בנט"י ובברכה גם לכרפס, ולא נצטרך לשנות את הסדר מחמת חשש ברכה לבטלה.

(ד) ועוד יש להוסיף ולהקשות לכאורה על הפסק הנ"ל מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' כה סכ"ג, שאחר שבירך במקום

שיש בזה ספק ברכות לבטלה צריך לאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומדוע לא נאמר כך גם כאן לאחר מעשה.

(ה) ועוד קשה בזה, דהנה בברכת בפה"א של הכרפס צריך לכיין על המרור, והטעם לזה הוא, כי יש מחלוקת אם צריך לברך על המרור שאוכלים באמצע הסעודה (שו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ז). והנה עתה אם נחייב אותו לאכל מיד את המצה, ואח"כ לאכל את הכרפס והמרור, נכניס אותו בזה לס' ברכות נוסף, אם צריך לברך בפה"א על הכרפס ועל המרור. ובע"כ נצטרך להורות לו לשנות גם זאת, שלא לברך בפה"א לא על הכרפס ולא על המרור.

ואף שאין בידי ליישב את כל זאת, מ"מ אולי אפשר לקשר זאת עם האמור בסי' רעא סכ"ג, ש"אם שכח ונטל ידיו קודם קידוש לא יקדש על היין אלא על הפת, לפי שבנטילה זו גילה דעתו שהפת חביבה לו מיין וצריך לקדש על החביב". ולכאורה אינו מובן בזה, הרי הוא לא עשה זאת אלא מחמת שכחה, וא"כ היכן גילה בזה את דעתו כו'. אלא ודאי רואים אנו מכאן, שגם ע"י שכחה אומרים אנו שזה עצמו גילוי דעת הוא.

וא"כ אולי אפשר לומר כן גם גבי ברכת ענט"י, שכיון ששכח ובירך, הרי בעת אמירת הברכה בודאי כיון שהוא נוטל ידיו (לא לצורך הכרפס אלא) לצורך הסעודה, וזה עצמו מכריח אותו לאכול מיד המצה. והיינו לא רק כדי להוציאו מחשש ס' ברכה לבטלה שכבר בירך, אלא אף מטעם "תיכף לנט"י סעודה" כמבואר ברס"י קסו.

ולפי"ז יתיישב (א) מדוע מועילה נט"י זו גם על המצה. (ב) מדוע לא סגי בזה שיזהר מלהסיח הדעת ויחכה באכילת המצה עד אחרי אמירת ההגדה. (ג) מדוע אין לסמוך בזה על הסוברים שחייבים בנט"י גם לטיבולו במשקה. (ד) מדוע אין מועיל בזה אמירת ברוך שם וכו'. (ה) מדוע מוכרחים אנו להכניסו בזה לספק ברכת בפה"א על הכרפס ועל המרור.

אמנם כשמעיינים בשיחה שם, רואים אנו שלא נזכר כל הנ"ל, ומפורש שם שכל שינוי הסדר כהלכתו הוא כדי להוציאו מחשש ברכה לבטלה לפי אחת השיטות בדיעבד.

גם צ"ע על עצם אכילת הכרפס אחרי המצה. דהנה טעם אכילת הכרפס מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ד: "כדי להתמיהה התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה". וכיון שכאן אנו מצווים עליו לאכול את המצה מיד, במילא תהיה אכילת הכרפס בתוך הסעודה, והרי תקנה זו מעולם לא התקינה חז"ל.

ואף שסוכ"ס יש כאן שינוי, בזה שאוכלים את הכרפס בטיבול, זה אינו מספיק לכאורה, שהרי עיקר השינוי שצ"ל הוא בזה "שאינן דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה", וכלשון רש"י (פסחים יד, א - המצויין בשו"ע אדה"ז שם כמקור הלכה זו) "לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה", וזה יחסר כאן. ועצ"ע בכל זאת.



## בענין הנ"ל

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון טז (תשעד) ע' 22-20 הביא הרב אה"ה שי' המסופר ב'המלך במסיבו' ח"ב ע' שיח: "באחת השנים בליל הסדר כשנטלו ידיים לפני 'כרפס' בירך אחד הנוכחים "אקב"ו על נטילת ידיים"... וכ"ק אדמו"ר... פסק שעליו לאכול מצה (אחרי הברכות) וכו'. וציין גם ל'שיחות קודש' תשי"ט ע' קנג שהרבי מבאר ענין זה. [וא"כ מסתבר שסיפור הנ"ל קרה בשנת תשי"ט, וכפי שהיה הרבה פעמים שבהתוועדויות בפסח הרבי היה מבאר באריכות הדברים שדובר עליהם בין הסעודות].

ומקשה הנ"ל: ולכאורה צ"ע מהמפורש בשו"ע סי' קנ, ובשו"ע אדה"ז שם סי"ג: "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול לחם, שצריך לחזור וליטול, כי נט"י צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה" וכ"ה בסי' תע"ב ס"ב, "והרי כאן בודאי לא היתה כוונתו בנטילה זו לאכול מצה, ורק

לאכול הכרפס מטובל במשקה, וא"כ איך אהני ליה נטילה זו לאכילת מצה?"

ואינני יודע למה קובע ש"בודאי לא היתה כוונתו בנטילה זו לאכול מצה", והרי זה שאמר ברכה ב'ורחץ' לפני אכילת הכרפס יש לפרש השכחה שלו בשתי אופנים: שזכר בשעה מעשה שעכשיו לא יאכל מצה אלא ששכח שעל נטילת ידים שעל הכרפס לא אומרים ברכה, אבל אפשר לתאר השכחה באופן אחר, שהרגילות במשך כל השנה ליטול ידים עם ברכה לפני אכילת לחם הביא אותו לשכוח לרגע שעכשיו הולכים לאכול רק כרפס, וכשאמר הברכה ענט"י הוא חשב על הלחם [המצה] כמו בכל השנה. נדמה לי שמעטים האנשים שישכחו ויחשבו שאומרים ברכה על נט"י שלפני הכרפס, ומסתבר שהטועה ואומר ברכה הרי זה כיון שהסיח דעתו לרגע מהכרפס ובאופן אוטומטי דעתו על נטילה רגילה שעל לחם. ועל כן יפה פסק כ"ק אדמו"ר זי"ע שנטילה זו עולה לו לאכילת המצה.

[ולהעיר גם מהמשך הסיפור שם: "לאחר שעשה הלה כפי שנצטווה פנה לרבי ואמר: 'רבי החייתני ממש . . . פשוט הייתי רעב . . .', הרי מסתבר מאד שבשעת הנטילה כשהסיח דעת מפרטי הסדר, טבעי ביותר שמחמת רעבוננו הוא חשב על 'המוציא' שיאכל אח"כ.]

ועוד מקשה הנ"ל: הרי בדיעבד אינו צריך לברך מוציא מצה עכשיו ויכול להמשיך עם הסדר כרגיל, ורק יזהר שלא יסיח דעתו משמירת ידיו, דבדיעבד "נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לכל היום כולו" (סי' קסד ובדברי אדה"ז סי' תע"ב ס"ב)? "ובכל השקו"ט בשיחה שם פשוט שעליו לאכול המוציא, וצ"ע".

ואולי י"ל בהמשך להנ"ל, באם אנחנו קובעים שבפשטות זה ששכח ובירך ברכה ענט"י הרי זה כיון שחשב על המוציא הרי מפורש בשו"ע אדה"ז סי' קסד ס"א שההלכה שמתנה עליהם לכל היום כולו יש לו הגבלות: "אבל אם אינו נוטל אלא לצורך אכילת פת שיאכל אח"כ אסור, כי תקנת חכמים היא שתהא תיכף

לנט"י סעודה...", וע"כ אין אפשרות להמשיך עם ההגדה כרגיל והוא חייב לאכול המוציא מיד.\*

[ועדיין יש לדון בהנ"ל שנטל ידיים לפני הכרפס איך אפשר לומר עליו ש"אינו נוטל אלא לצורך אכילת פת שיאכל אח"כ" אפילו בשכח? ויש לדון בזה.]

ולכאורה כל זה מרומז בלשון ההנחה בלתי מוגה שם, שהרבי מפרט שלשה דוגמאות המראים עד כמה אדה"ז חושש לברכה לבטלה, וממשיך: "און וויבאלד אז ער איז זייער מחמיר לענין ברכות, מוז מען דאך שוין זאגן אז די נטילה זאל זיין לסעודה [משמע הכוונה: כדי שלא להביא אותו להגיד עוד ברכה ענט"י עדיף לקבוע שבשכח ובירך הוא חשב על הסעודה, וע"כ אין הוא צריך לברך שנית] ובכדי אויף ניט מאכן קיין הפסק בין הנטילה להסעודה [נראה הכוונה כנ"ל, שכיון שחשב על הסעודה אין הוא רשאי כבר להתנות ולחכות] מוז ער באלד מאכן המוציא...".

ועוד יש לומר שהרי האפשרות להתנות הוא רק בלא הסיח דעתו, ומאן יימר לן שלא יסיח דעתו משך כל זמן אמירת ההגדה, והרי באם נפסוק לו שימשיך את הסדר כרגיל אנחנו מכניסים אותו למצב שיכול להביא אותו לידי ברכה לבטלה. וראה ב'ויגד משה' סי' כג ס"ב ד"ה מיהו: "מיהו כל זה רק כשלא הסיח דעתו משמירת ידיו בשעת ההגדה... והוא מציאות רחוק".

וראה ב'נטעי גבריאלי', חג הפסח ח"ב, פרק פא סי"ג הערה כג שמציין לכף החיים סי' תע"ג סקק"ז "שהביא ד' שיטות היאך יתנהג", ואינו תח"י.




---

(\* אבל בכף החיים מביא בשם פוסקים דאמירת ההגדה לא הוה הפסק. המערכת)

## בענין הנ"ל

הת' יעקב ישראל נאדלער

תלמיד בישיבה

בגליון העבר הביא הרב א.ה.ה. מדברי הרבי בשיחת אחש"פ תשי"ט בא' ששכח ובירך ענט"י בנטילה הראשונה (ורחץ) דצריך הוא לברך מוציא מצה ולאכול מצה מיד כדי להנצל מברכה לבטלה. וע"ז הקשה הנ"ל דלכאורה יכול להמשיך עם הסדר כרגיל, ורק יזהר שלא יסיח דעתו משמירת ידיו (שלא יגע במקומות המטונפים) דבדיעבד "נוטל אדם שחרית ומתנה עליהם לכל היום כולו" (סי' קסד) וכמבואר בסימן תעה ס"ב שרק לכתחלה לא יעשה כן. ומדוע צריך לברך מוציא מצה מיד. ובפרט שיש לסמוך (עכ"פ בדיעבד) על דעת הרמב"ם שגם על טיבולו במשקה מברך ענט"י, ולא הוי ברכה לבטלה. עכת"ד.

הנה משום הא דבדיעבד "נוטל אדם שחרית ומתנה עליהם לכל היום", אה"נ דיכול לאכול מצה אחר אמירת ההגדה על סמך נטילה זו, אבל מ"מ לא ינצל עי"ז מברכה לבטלה. דהנה בסי' קסד (ס"א) כתב אדה"ז "בכל זמן שנוטל ידיו שלא לצורך אכילת פת כגון לדבר שטיבולו במשקה ... מתנה עליהן לאכילת פת שיאכל אח"כ ... ואע"פ שלטיבול במשקה ... לא יברך ענט"י ובשעת אכילה ג"כ לא יברך ענט"י ע"ז שנטל כבר אין בכך כלום שהרי פטור הוא מן הנטילה כיון שידיו שמורות".

ועפ"ז נמצא דבשכח ובירך ענט"י ב"ורחץ" אם לא יאכל מצה מיד, נמצא דהברכה הוי' לבטלה דהרי על טיבולו במשקה א"צ לברך, ועל המצה שאוכל אח"כ ג"כ אין חייב לברך בכה"ג שנטל ידיו לפני דבר שטיבולו במשקה ואח"כ שמר את ידיו עד שאוכל המצה. וממילא נמצא דהדבר היחיד שיכולים לסמוך עליו להנצל מברכה לבטלה, הוא שיטת הרמב"ם שגם על טיבולו במשקה מברך ענט"י.

והנה בנטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכל לחם מבואר בסי' קנח סי"ג ג' שיטות בדבר: א) להפוסקים דדבר שטיבולו במשקה צריך נט"י אף בזה"ז, עלתה לו הנטילה בשביל הלחם. ב) להפוסקים דדבר שטיבולו במשקה א"צ נטילה בזה"ז, אבל נטילת ידים אין צריכות כוונה, ג"כ עלתה לו

הנטילה בשביל הלחם. ג) להפוסקים דדבר שטיבולו במשקה א"צ נטילה בזה"ז, ונט"י צריך כוונה, לא עלתה לו הנטילה בשביל הלחם.

ועפ"ז נמצא דאם יאכל מצה מיד (לפני כרפס) ינצל מברכה לבטלה לדעת רוב הפוסקים דכיון שנוטל ידיו ואוכל מצה מיד בודאי צריך לברך ענט"י בנטילה זו (מלבד שיטה הג' הנ"ל דלא עלתה לו הנטילה בשביל הלחם) משא"כ אם יאכל המצה אחרי ההגדה ינצל מברכה לבטלה רק לשיטת הרמב"ם לחוד, וכנ"ל, ולכן עדיף יותר שיאכל מצה מיד.

ולכאורה נראה דלזה מכוונים דברי הרבי בהשיחה (אחש"פ תשי"ט): "איין אופן האט מען געקענט זאגן ער זאל אנגיין מיטן גאנצן סדר ההגדה אן קיין שינוי, איי מיט דער ברכה, וועט מען זיך פארלאזען על דעת הרמב"ם וואס ער פסק'נט שכל נטילה צריכה ברכה. אמנם פון אלטן רבי'ן אין שו"ע ובפרט אין סידור, זעט מען אז ער איז זייער מחמיר בענין חשש ברכה לבטלה ... איז וויבאלד אז ער איז זייער מחמיר לענין ברכות, מוז מען דאך שוין זאגן אז די נטילה זאל זיין לסעודה, ובכדי אויף ניט מאכן קיין הפסק בין הנטילה להסעודה, מוז ער באלד מאכן המוציא," ע"ש.

ואף דלכאורה לפי דעה הג' הנ"ל נמצא דאוכל מצה בלי נט"י, דהרי נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ולא עלתה לו הנטילה בשביל הלחם כיון דנט"י צריך כוונה. יש לומר דמ"מ משום חומר ענין ברכה לבטלה עדיף טפי לעשות כן כדי להנצל מברכה לבטלה לדעת רוב הפוסקים כנ"ל. (ובפרט שבסימן קנח ס"ג פסק אדה"ז דהעיקר כסברא הראשונה שדבר שטיבולו במשקה צריך נט"י אף בזה"ז ולפי דבריהם ודאי עלתה לו הנטילה בשביל הלחם וכנ"ל).

ואולי יש לצרף ולומר עוד דכששכח ובירך ענט"י ב"ורחץ", זה מגלה שבשעת מעשה הנטילה לא חשב בבירור שנוטל לדבר שטיבולו במשקה אלא נטל סתם כמו שהוא רגיל כל פעם, ולכן טעה ובירך ענט"י. ובכה"ג עלתה לו הנטילה בשביל הלחם לכו"ע. ועפ"י"ז נמצא דינצל גם מברכה לבטלה לדעת כל הפוסקים ודו"ק.



## אגרות קודש

### לא יאונה לצדיק כל און

הרב ישכר דוד קלויזנר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב"אגרות קודש" - כ"ק אדמו"ר חלק ג (ע' קפ) מבאר מ"ש רש"י בקידושין (מ,א) עמ"ש בגמ' שם: "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו (תהלים קג,כ), כגון רבי צדוק וחביריו [שלבש כח לכוף יצרו, להתגבר בחפצי קונו" - רש"י שם]. רבי צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא, אמר לה חלש לי ליבאי ולא מצינא, איכא מידי למיכל? אמרה ליה איכא דבר טמא. אמר לה מאי נפקא מינה? דעביד הא אכול הוא.

ומבאר רש"י: אמר מאי נפק"מ "דהא מילתא דלא נודמן לי אלא מאכל טמא יש לי ללמוד מכאן, דעביד האי הבועל ארמית ראוי למאכל טמא" עכ"ל.

לבסוף "שגרת תנורא [אותה ארמית הסיקה את התנור לצלות דבר הטמא שם. ואשה גדולה היתה שלא יכול להיפטר ממנה ומסור בידה להורגו" - רש"י שם], קא מנחא ליה [לאותו צלי בתוכו" - רש"י]. סליק ויתיב בגויה [עלה וישב בתוך התנור], אמרה ליה מאי האי? אמר לה, דעביד הא נפיל בהא [באור של גיהנום" - רש"י], אמרה ליה, אי ידעי כולי האי לא צערתיך". ע"כ.

וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר: "ומה דשאלנא מהי כוונת פירש"י קדושין (מ,א ד"ה אמר) - לפענ"ד הוא, דלפי פשוטו אינו מובן כלל הא דאמר ר"צ דעביד הא אכיל הא (ועיין רי"ף על הע"י). ובפרט דמאכל טמא הוא לאו מפורש מה"ת ובמלקות, וזנות דארמית אינו אלא במכות מרדות דרבנן. ולגירסת רש"י דאמר זה ר"צ לעצמו ולא להארמית, מהו התוכן ב"דעביד הא אכיל הא".

ולכן פירש"י דלמד מזה ר"צ דהבועל ארמית ראוי למאכל טמא. ולמוד גדול הוא. דהנה בנדרו"ד הי' כ"ז באונס. וידוע דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אבל דוקא במידי דאכילה (תוס' גיטין ז, רע"א ובכ"מ). וכשנזדמן האונס הא', ה"ז, לכאורה, שייך גם בצדיקים. אבל כשראה ר"צ שזה קשור באכילת דבר טמא למד מזה שגם בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל. ובמילא יכול ללמוד ג"כ מדריגתו מה היא. וכיו"ב. ולהעיר מאדר"נ (פט"ז ב) במאורע עד"ז בר"צ הכהן תנא. אבל בקידושין לכאורה מדבר באמורא מדהובא בין שני אמוראים". עכ"ל.

ושמעתי מח"א להקשות ע"ז, דאיך יתכן לבאר בדעת רש"י היפך שיטתו שחולק על התוס' הנ"ל, בפסוק שבמשלי (יב, כא) "לא יאונה לצדיק כל און" שכתב: "לא יארע. לא תזדמן לו עבירה בלי דעת". עכ"ל.

ומבאר בלקו"ש חלק ה (ע' 187 הערה 23): "הרי (א) מלשון רש"י . . . "עבירה" סתם (וגם מפשטות לשון הכתוב "כל" און) משמע שכ"ה גם בכל האיטורים וכו'" עכ"ל.

ולפי"ז לכאו' אין מקום לבאר הך דאמר רבי צדוק כנ"ל, כיון דרש"י לשיטתו אין הבדל ממילא בין אכילה לבועל ארמית ולשאר איטורים, ודא קושיא חזקה לכאו'.

ונראה בזה לתרץ בהקדם תמיה נוספת, דלכאו' נידון דידן אין לו קשר עם הך דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, שהרי שם הכוונה הוא שלא יתכן שצדיקים יעברו ב19ועל עבירה בשוגג [ולדעת רש"י שום עבירה, ולדעת התוס' במידי דאכילה בלבד], ובנדרו"ד הרי רבי צדוק לא עבר בפועל שום עבירה, רק היה לו נסיון בלבד, ונראה דלא היה לו הנסיון כלל מעצם העבירה ח"ו, וע"ד דאיתא בתניא פרק כז ד"אין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו . . . שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו", אלא דהנסיון היה מזה כמ"ש רש"י ד"אשה גדולה היתה שלא יכול להיפטר ממנה ומסור בידה להורגו", ולכן עשה כל התחבולה הזאת כדי להשיג את היעד הסופי שתגיד לו "אי ידעי כולי האי לא צערתין". וגם י"ל דלפי מ"ש בתניא הנ"ל, א"ש מ"ש רש"י דאשה גדולה היתה והיה בסכנת הריגה, דלכאו' מנין

לקח רש"י כ"ז? איפוא המקור לזה? ברם לפמ"ש בתניא, מוכרחים להגיד זאת ודו"ק].

ורבי צדוק הרי עמד בנסיון, וע"ז לא שייך כלל הך ד"לא יאונה לצדיק כל און", שהרי בעצם זה הסתיים בלי שום תקלה שניצל הימנו, וא"כ איך כ"ק אדמו"ר מסביר הך דרבי צדוק עם הא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים?

[אגב, לפי"ז יומתק ברש"י דמשלי הנ"ל שכתב: "לא יארע, לא תזדמן לו עבירה בלי דעת". דלכא' תיבות "לא יארע" מיותרות הם כמובן, וגם צ"ל מה שמסיים "בלי דעת"? ע"כ שהכוונה ד"לא יארע" להם בפועל, זה שומר עליהם הקב"ה ש"בלי דעת" בשוגג לא יחטאו בפועל, אבל מנסיון שיתגברו ע"ז גבורי כח עושי דברו וגו'" בדיעה, ע"ז הקב"ה לא שומר עליהם, ואדרבה כמ"ש בקידושין (שם לט, ב): "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה. . כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה", כי הא דרבי צדוק. רק "עבירה בלי דעת" אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים].

וע"כ נראה לומר דקושיא חדא מתורצת בחברתה, והיינו שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שהנסיון שהיה לרבי צדוק שייך באמת להך ד"לא יאונה לצדיק כל און" כנ"ל, וא"כ אין נדו"ד שייך כלל למחלוקת של רש"י ותוס', אם מיירי במידי דאכילה בלבד, או גם בשאר עבירות מיירי, אלא שר"צ בעצמו תרגם את זה גם לגבי עצם הנסיון שבא עליו בדיעה, אפילו שבפועל לא נכשל בזה כלל, וכזה הרי בעצם אין מחלוקת בין רש"י ותוס', וא"כ א"ש מ"ש בדעת רש"י, ואין זה היפך שיטת רש"י. ועדיין צ"ע.\*




---

(\* וראה בגליון יב (תשע) ע' 40 והלאה. המערכת

## קריאת ההלל ע"י הלויים בעת שחיטת הפסח [גליון]

הת' מנחם מענדל גרייזמאן  
שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד

בגליון יד (י"ל לרגל יום הבהיר י"א ניסן ש.ז., עמ' 33 ואילך) מעיר הרה"ח ר' ישכר דוד שיחי' קלויזנר בענין חילופי המכתבים בין כ"ק אדמו"ר והרש"י זוין (נדפס באג"ק ח"ב ע' רמא וע' רס, ובהגש"פ (הוצאת תנש"א) עמ' סג-ד) בענין מ"ש כ"ק אדמו"ר בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים על מש"כ כ"ק אדמו"ר הזקן קוראין את ההלל - "הלויים [תוספתא פסחים סוף פ"ד]". וע"ש (גליון יד הנ"ל) בעמ' 35 שהק' אמאי לא הביא הרבי סייעתא מהרש"י בערכין (י, א) שהביאו הגרייז.

ולהוסיף ביאור בזה י"ל, דהנה, הקשה הרב זוין דהרי נוסח ההגדה הוא ע"ד הסידור יעב"ץ עם שינויים, ושם איתא להדיא דהלויים קראו ההלל, וכ"ק אדה"ז השמיטו. ועוד דמרש"י בפסחים (דף סד) וסוכה (דף נד) משמע להדיא שהכתות קראו ההלל ולא הלויים [ועיי' ג"כ מנ"ח מצוה שצד שתפס עד"ז על הרע"ב בפירושו על המשנה (פסחים פרק ה משנה ז) ועיי' ג"כ מכתבי תורה מכתב ה].

ועוד הקשה מהתוס' בסוכה שמשמע שלמד ברש"י דהישראלים קראו ההלל, ותוס' מביא מהתוספתא שהלויים קראו ההלל, ועיי"ש מה שענה כ"ק אדמו"ר ע"ז איך שפירש הרש"י והתוס' הנ"ל.

ויש להעיר שמש"כ רבינו בביאור התוס' בסוכה כ"ה להדיא בהתוס' הרא"ש שם; ובביאור דברי רש"י שם, כ"ה להדיא בדברי המאירי שם. וכנראה שספרים אלו עדיין לא נדפסו בשעת כתיבת האגרת או שלא היו תח"י רבינו באותה שעה.

ועיי"ש עוד שהרב זוין רצה להביא רא'י, מגמ' פסחים צה וקיז, אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואינן אומרים הלל, דמשמע דלא שייך להלויים ומשמע דאנשי הכת אמרו וע"ד הנוטלין את לולביהן. וע"ז ענה רבינו, שאדרבה שמשמע שהוא דין בהקרבתן ולכן י"ל שהלויים אמרו, וע"ד שחיטת הק"פ שאינו שוחט אלא אחד, כמו כן הלויים שהם נתונים נתונים לבני"ה הם אמרו ההלל לכאו"א, ואינו ממש כאלו

הנוטלין לולביהן, שהם בעצמם אמרו ההלל כי שם לא מהני שליחות בכלל עיי"ש.

והנה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם מקשה על רש"י הנ"ל מגמ' ערוכה בערכין דף י' די"ב פעמים בשנה החליל מכה לפני המזבח, וא' הפעמים הוא בשחיטת הפסח. ורש"י מפרש שם שהלויים קראו ההלל בשעת הקרבה, וא"כ מוכח דההלל הוא מדין שיר על הקרבן שהלויים אמרו, וע"ד מש"כ במשנה הנ"ל דתקעו והריעו ותקעו דאיתא בירושלמי הוא דין בהקרבן; וא"כ עד"ז בההלל.

ומבאר שם דתרי הלכתא נינהו: דין א' מצד הבעלים דקר"פ, וזה מש"כ בפסחים הנ"ל אפשר ישראל שוחטין וכו' שהאנשי הכת קראו את ההלל; ועוד דין שירה על הקרבן שזה מש"כ בערכין שהלויים קראו ההלל, עכתו"ד.

ולכאורה יש לעיין למה לא הביא רבינו הגמ' הנ"ל בערכין, לראי', שהלויים קראו את ההלל משום דין שיר על הקרבן.

וי"ל ע"פ דיוק לשון רש"י בפסחים וסוכה שההלל הי' בשעת השחיטה, אמנם בערכין כתב רש"י בשעת הקרבה, וכבר העיר הרש"ש בערכין דף יא על דיוק זה.

וי"ל דהנה שיטת רש"י בסוכה (דף נ) היא, דהימים שהלויים קראו ההלל בתורת שיר של הקרבן הי' זה בשעת הקרבת התמיד. וא"כ י"ל דזה כוונת רש"י בשעת הקרבה והיינו הקרבת התמיד, ואין זה שייך לקריאת ההלל ע"י הלויים בשעת שחיטת הפסח; דכנ"ל, לפי רבינו, זה הוא הדין דאפשר ישראל שוחטין וכו' שהלויים קראו בשביל כל אנשי הכת בתורת נתונים נתונים המה וכו', ומה שהלויים קראו ההלל בתורת שיר של הקרבן הי' זה בשעת הקרבת התמיד כנ"ל, משא"כ ההלל בשעת השחיטה [וכלשון הגמ' אפשר ישראל שוחטין וכו'] הוא מה שכל ישראל הי' צריך לאומרו ורק הלויים אומרים אותו כי הם תחת ישראל כנ"ל.

וזה שהלשון בגמ' ערכין הוא שחיטת הפסח ופסח שני, דמשמע שהי' בשעת שחיטה ולא הקרבה, לק"מ, דר"ל דהשיר בא מחמת שחיטת הקרבן (ולא כמו שאר יו"ט שנקבע סדר

הקרבנות), דהא יתכן שלא יהי' שחיטת ק"פ, ועכ"פ שחיטת פסח שני.

והנה עיי"ש בתוס' בערכין אמש"כ הגמ' די"ח יום היחיד גומר את ההלל, ומקשי למה לא קא חשיב ערב פסח, ותי' דמכיון שזה הי' בביהמ"ק לא קא חשיב לי'. ולכאורה יש לעיין מהי קושית התוס', הרי שיטתו כנ"ל דהלויים קראו ההלל, ולפי מש"כ הגרי"ז הנ"ל זהו משום דין שירה של הקרבן א"כ מאי שייטי' להי"ח יום שהיחיד גומר בהם את ההלל.

אמנם לפי ביאור רבינו (דלא כהגרי"ז) א"ש, דההלל שאמרו הלויים לפי תוס' הוא לא דין שיר של הקרבן אלא דין אפשר ישראל שוחטין וכו' מצד מצות קר"פ ורק הלויים אמרו בשביל כל ישראל, וא"כ שפיר הקשו התוס' א"כ למה לא קא חשיב ערב פסח בהדי שאר ימי הלל, ודו"ק.



## נגלה

### שטר לאחר חתימתו

**הרב יהודה לייב שפירא**

ראש הישיבה, ישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בגיטין (לב, ב) ס"ל ר"ז דאם הבעל שלח גט לאשתו וביטלו, חוזר ומגרש בו, כי לא ביטל הגט, כ"א השליחות. וע"ז כתבו התוס' (ד"ה התם) דאם הבעל ביטלו בפירוש מודה ר"ז דבטל, כי הגט לא חשיב מעשה כ"ז שלא הגיע ליד האשה, ולא חל ע"ז הכלל דלא אתי דיבור ומבטל מעשה. ואח"כ כתבו התוס' דלכאור' יש להביא ראי' לשיטתם מהא דאמר (גיטין יח, א) גבי נכתב ביום ונחתם בלילה, דלא הכשיר ר"ש מיכן עד עשרה ימים דחיישנין שמא פייס, פי' שמא ביטל את הגט, הרי שיכול הבעל לבטל הגט, אבל הסיקו שאין מזה ראי' כי "שמא התם לא נחתם

לא חשיב גמר מעשה", ז.א. שאולי באמת אין לבטל הגט, כי גם קודם הנתינה להאשה נק' גמר מעשה, ורק שם איירי שחיישין שביטלו לפני החתימה, ואז בודאי לא נק' גמר מעשה. וזהו שאמר ר"ש דחיישין שמא ביטל הגט.

והקשה רעק"א וז"ל: "אינו מובן כראוי, דהא ר"ש ס"ל ע"מ כרתי [כדאמרינן לעיל (ט, ב) "ירד ר"ש לשיטתו של ר"א דאמר ע"מ כרתי"]. א"כ בכתיבה כבר נגמר המעשה [ואם נאמר ד-] ודאי לא חשיב השטר עד שיהיו ע"מ, א"כ גם בנחתם לא ליהוי מעשה, דהא עדיין לא מיקרי שטר, דהא אין ע"ח כרתי, ולא יוגמר כח השטר רק ע"י ע"מ, ואין תועלת בע"ח רק שלא תצטרך להביא ע"מ, דאמרי' מסתמא נמסר כהלכתו, וא"כ בגוף הכשר קיומו וגמרי' דהשטר לא ידעתי הפרש בין נחתם ללא נחתם", עכ"ל.

ונ"ל לתרץ קושייתו בהקדים הביאור הפשוט בסברת המחלוקת בין ר"מ ור"א האם ע"מ כרתי או ע"ח כרתי (וראה לקו"ש ח"ט ע' 334 ואילך). לכו"ע כשפועלים כריתות בין איש לאשתו צ"ל בעדים, מטעם דילפינן דבר דבר מממון, כמ"ש רש"י (לעיל ד, ב ד"ה ואין), או מטעם ד"אא"פ שתהי' זו היום ערוה והבא עליה במיתת ב"ד, ולמחר תהי' מותרת בלא עדים", כמ"ש הרמב"ם (הל' גירושין פ"א הי"ג). גם: בענין הכריתות ישנם ב' פרטים א) (שטר) הגט. ב) ענין הגירושין, ופשוט שכל אחד מב' דברים אלו צריך עדים. כדי שיהי' להשטר תוקף וגדר גט צ"ל עדים, כי אא"פ לחול על השטר דין גט בלי עדים, וגם הגירושין – הנפעלים ע"י נתינת הגט להאשה – אא"פ לחול בלי עדים.

גם: כו"ע מודי שאי"צ עדים לכ"א מב' דברים אלו בנפרד, כי כשישנם עדים על הדבר העקרי מב' דברים אלו, ה"ז מספיק גם על הדבר השני.

ובזה הוא שנחלקו ר"מ ור"א – איזה משניהם הוא העיקר: ר"מ ס"ל שבעיקר צריכים עדים על הגט, וכשישנם עדים על הגט, שהוא העיקר, בד"מ נעשים עדים אלו עצמן העדים על (מסירת הגט לשם) הגירושין, אבל אם יהיו עדים על הגירושין

(המסירה), שלדעת ר"מ ה"ז טפל, עדיין יחסר לנו העדים בהגט שהוא העיקר, כי העדים על הטפל א"פ שיועילו על העיקר.

ור"א ס"ל שבעיקר צריכים עדים על הגירושין (המסירה). וכשישנם עדים על הגירושין, שהוא העיקר, בד"מ נעשים עדים אלו עצמן העדים על (שטר) הגט. אבל אם יהיו עדים על הגט, שלדעת ר"א ה"ז טפל, עדיין יחסר לנו העדים בהגירושין שהוא העיקר, כי העדים על הטפל, א"פ שיועילו על העיקר.

[ובזה הוא דחולק הרי"ף (גיטין לו, א. פו, ב) והרמב"ם (הל' גירושין פ"א הט"ז) על החת"ס וסיעתם, וס"ל שגם לר"א ע"ח כרתי, אלא שאף ע"מ כרתי - כי ס"ל להרי"ף, שכדי למעט בהמחלוקת י"ל ששניהם סוברים שהעיקר הוא העדים על הגט, ומ"מ ס"ל לר"א דע"מ שעל הגירושין מועילים גם להגט, א"כ כ"ש שכשיש עדים על החתימה שהוא העיקר, שמועיל גם על הגירושין.]

( - ביאור זה מתאים בעיקר לשיטת המאירי (גיטין ג, ב. לו, א. וראה ב"י סקל"ג) שכוונת הרי"ף וסעיתו הוא כפשוטו, שלר"א גם עידי חתימה כרתי, משא"כ לדעת הר"ן על הרי"ף שם. ועוד.)

והנה ע"פ ביאור זה בדעת התוס', יש לחקור לר"א היכא דאיכא ע"ח עם ע"מ, איזה כת עדים גורמת חלות דין גט על השטר, כי מצד א' י"ל שהיות ואי"צ הע"ח, ותמיד הע"מ פועלים ב' הענינים, הנה גם בנדון שישנם ע"ח נוסף על הע"מ, אינם פועלים כלום. אבל לאידך י"ל שהן אמת שאי"צ הע"ח, כי בכח הע"מ, שהם העיקר, לפעול על השטר. אבל באם בפועל ישנם ע"ח, למה נצטרך שהע"מ יפעלו בד"מ את תוקף השטר, למה לא יפעלו הע"ח את זה, היות שכבר ישנם.

ולאופן הב' נמצא, שאף שלר"א א"פ לאשה להתגרש בע"ח לבד בלי ע"מ, כי אז יחסר עדות על הגירושין, מ"מ תוקף הגט נעשה ע"י הע"ח, והע"מ רק פועלים בהגירושין.

עפ"ז מתורצת קושיית רעק"א: כוונת התוס' היא שאין להביא רא' ממה שאמר ר"ש דחיישינן שמא ביטל הגט, שאפשר לבטל

הגט (כי לא חשיב מעשה), לפי ששם איירי בלי חתימה, ובלי חתימה בודאי שלא חשיב גמר מעשה, כי עדיין לא חל על השטר דין גט, משא"כ באם הי' חתום, הוה גמר מעשה (לסברא זו). ואפי' לר"א דאומר ע"מ כרתי, גם לשיטתו באם הי' חתום הי' חשוב גמר מעשה, כי הע"ח גורמים תוקף השטר (אף שלגבי חלות הגירושין יצטרכו גם לע"מ).

התוס' עצמם לא ס"ל כן לפי האמת, כי הם ס"ל שגם גט עם ע"ח לא חשיב גמר מעשה, כל זמן שלא הגיע ליד האשה, וכפי שהוכיחו שיטתם לעיל, אבל ראי' אין להביא מזה שגט בלי חתימה אפשר לבטל, שגם גט בכלל, קודם שהגיע ליד האשה נק' גמר מעשה, כי בלי עדים כלל, בודאי שאין הגט בגדר גמר מעשה, (משא"כ באם הי' חתום בעדים אולי הוה גמר מעשה, גם לר"א).



## בענין הנ"ל

### הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

תוס' ד"ה התם (גיטין לב, ב) בתי' הב' מחלקים בין ביטול גופו של גט לאחר שנחתם (דנאמר שא"א לבטל) בין לפני החתימה דאז יכול לבטלו ואינו חוזר ומגרש בו. (והמל"מ בהל' גירושין פ"ו הכ"א מביא חילוק זה).

והנה הרעק"א הקשה ע"ז: "אינו מובן כראוי דהא ר"ש (מעון) דס"ל ע"מ כרתי א"כ בכתיבה כבר נגמר המעשה ודאי דלא חשיב השטר עד שיהיו ע"מ א"כ גם בנחתם לא ליהוי מעשה דהא עדיין לא מיקרי שטר דהא ע"ח כרתי ולא יוגמר כח השטר רק ע"י ע"מ ואין תועלת בע"ח רק שלא תצטרך להביא ע"מ דאמר' מסתמא נמסר כהלכתו. וא"כ בגוף הכשר קיומו וגמרו דהשטר לא ידעתי הפרש בין נחתם ללא נחתם". ע"כ. והיינו שהבין: שהא שאינו יכול לבטל לאחר החתימה ונחשב "מעשה" הוא משום שבחתימת השטר יושלם דבר בענין כשרות ושם

השטר. (ולכאור' אפשר שפי' כן גם בסברת ר"ש שיכול לבטל הגט קודם מסירת השטר, משום דלא נקרא שטר עד שיגיע לידה).

ובאבנ"ז אהע"ז סי' שע"א הקשה עד"ז ומוסיף בהסבר בהקושיא: דאין לת' שנחשב למעשה כיון שע"ח כרתי גם לשיטת ר"א (כשיטת הרמב"ם), כיון דלשיטת התוס' דמ"ד ע"מ כרתי, דלא סגי בע"ח, וכשיש ע"מ א"צ ע"ח, א"כ החתימה לא מעלה ולא מוריד בהשטר.

ומת': דלעצם השטר מספיק ע"ח (גם לשיטת התוס') והא דצריך ע"מ הוא לדין דשב"ע (מביא מרש"י כ"ב) לקיום הגירושין. ולכן מובן דלאחר החתימה נשלם השטר וכ"ז שלא נחתם אינו "ספר כריתות כלל", ולכן נחשב למעשה.

אבל לכאור' פשטות דברי התוס' ד' ע"א דקיי"ל בשיטת הר"ת נראין דלר"א המסירה וע"מ עושין גם השטר לשטר. (אלא שיש לדחוק ולפרש כוונת דבריהם בסיום התוס' "...ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים סגי בע"ח במקום הודאת בע"ד...") ע"ד ביאור האבנ"ז. אבל פשטות התוס' שם הוא דע"מ עושים השטר גם בממון: דגם ר"מ סובר דצריך ע"מ לדשב"ע ובמילא ע"ח לעשיית השטר, וא"כ ר"א החולק עליו סובר שע"מ עושים השטר. וראה גם רש"י י ע"ב ד"ה תני).

בדברי חיים אהע"ז סי' פ"ג גם הוא בא"ד שקו"ט בהחילוק בין קודם או לאחר החתימה בדברי הרשב"א ורמב"ן בפ"ב ובשיטת ברמב"ם (שיכול לבטל גם לאחר החתימה קודם המסירה): ומבאר שהרמב"ן והרשב"א סוברים שגם לר"א דע"מ כ' סובר דע"ח נמי כרתי, לכן נחשב החתימה למעשה.

משא"כ הרמב"ם לפי מה שמפרש הר"ן כוונתו, דע"ח אינו כלום, אלא שכשנותנו להאשה הוי כע"מ וא"כ גם לאחר החתימה לא מיקרי מעשה, "ומה שחתמו לא הם עשו המעשה רק בשעה שנמסר הם במקום עמ"ס, וא"כ מעולם ליכא מעשה עד שיתנהו ליד האשה".

אבל נראה דהצ"צ מבאר ומת' הקושיא: בשו"ת אהע"ז סי' ער אות ב' מביא דברי התוס' והרשב"א והרמב"ן וכ' "וגם הטעם

ברור דאע"ג דע"ח הם רק מדרבנן מ"מ כל שצוה הבעל שיחתמו והם לא חתמו הגט בטל מדאורייתא דכש"כ הוא מדין כולכם חתומו, וא"כ כיון שמתחילה צוה שיחתמו ע"ח כל שלא חתמו לא נגמר הגט מדאורייתא כאילו לא נגמר כתיבתו וממילא יכול לבטלו כמו קודם שנגמר כתיבתו...." (ועיי"ש מה שדוחה דברי המשכנ"י. ועיי"ש עוד באות ז').

והיינו: דאע"ג דע"מ כרתי, אבל כיון שהבעל צוה לחתום הרי הם מכשירים השטר להעשות לשטר, ובלעדיהם אין כאן שטר מה"ת.

ואע"פ שעדיין צריך המסירה לעשותו לשטר (לשיטת התוס') אבל כיון שבגוף השטר, החתימה משלים גופו של שטר, יש להחשיבו ל"מעשה" בחתימתה. (והרי עיקר קושיית הרעק"א) לא היתה שעדיין לא נגמר השטר עד שיביא לע"מ, אלא שהע"ח לא מעלה ולא מוריד שעצם הכשר וקיום השטר.

וכנ"ל בדברי הצ"צ מתורץ: שכשהבעל מצוה לחתום הרי החתימה מועיל בהכשר וקיום השטר מדאורייתא.\*

\* ואין להקשות דאי"ז מתאים עם השיטות הסוברות ד"מזוייף מתוכו" הוא פסול דרבנן (דלכאורה לפי המבואר כאן, כיון שצוה לחתום ומכשיר השטר א"כ הוי לפסול מדאו' כשאין העדים החתומים כשרים), דאע"פ שהוא חלק המכשיר השטר אינו צריך שיהיה עדים כשרים ודיני עדות (מה"ת). ויש להשוותו: לאמר לי' כולכם כתובו דלר"י ב' משום עדים והשאר משום תנאי ולכן כשנמצא בהשאר קרוב א"כ כשר, דאע"פ שאין השטר כשר בלעדיהם משום שהתנה שכולם יחתמו, מ"מ אין צורך שיהיו חותמים בתור עדים ולכן כשר כשא' מהם קא"פ. כמו"כ בענייננו: דהגם דהבעל צוה ע"ח, מ"מ כיון דהע"מ הם עיקר העדים העושים שטר, לכן נחשבים ע"ח כמו "תנאי" ואין חסרון אם מה"ת אם הם קא"פ.

והוא ע"ד פי' הבי' אהע"ז סי' ק"כ בכונת הרמב"ם פ"ט מהל' גירושין הכ"ז בהא דהיה א' משנים הראשנים פסול "הרי"ז גט פסול שנא יאמרו עד פסול כשר בעדות שאר שטרות...ולא הכשירוהו בגט שעדיו רבים אלא מפני שע"מ הן העיקר", (שיש שם כמה פי' בכונתו ואכמ"ל, והבי' פי') שרוצה לתרץ: למה פסול רק משום גזירה אטו שאר שטרות, ואין פסול משום שהעדים החתומים תחילה שהם משום עדים, הם עצמם פסולים, וע"ז מת' הרמב"ם: כיון שיש כאן ע"מ שהם העיקר, "הלכך תלינן דאינך משום תנאי".

ועדיין יש לע"ק: הרי הרמ"א בסי' ק"כ ס"י פוסק שיש להחמיר ב"כולכם חתמו" שכולם משום עדים (כשיטת כמה ראשונים הפוסקים כריב"ל) וא"כ כמו"כ כשיש ע"מ וע"ח (שהבעל צוה לחתום) יש להחמיר לפי שיטתו שכולם עדים ואם א' קא"פ יפסל מה"ת. וי"ל: דיש לחלק, דרק לענין כמות גדולה בע"ח עצמם נראה לפרש בכונת הבעל



## אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
**ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

גמ' גיטין ל"ג, א (ובכ"מ בש"ס): ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא, אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. א"ל רבינא לר"א תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר וכו'. וברש"י ד"ה קדיש בביאה "דקי"ל בקידושין מכי יקח איש אישה ובעלה דאשה מתקדשת נמי בביאה". ע"כ.

וצ"ע בדברי רש"י: א. מדוע הוצרך להביא כאן המקור לזה שיכולים לקדש בביאה (ובפרט דבאותו אימרא אמר רבינא "דקדיש בכספא", ורש"י לא הביא המקור דקידושי כסף!) ? ב. לשון רש"י "דאשה מתקדשת נמי בביאה", לכאורה היה צ"ל "דאשה מתקדשת בביאה נמי"? [דהנפ"מ בין ב' האופנים הוא, לכאור', דכפי שרש"י כתבו הרי המשמעות: דבנוסף לדבר אחר שביאה פועלת, יכולה גם להתקדש עי"ז. משא"כ להאופן שכתבנו הרי המשמעות: דבנוסף לזה שמתקדשת ע"י דבר אחר (כסף ושטר) מתקדשת גם ע"י ביאה] ? !

והנראה לומר בזה ע"פ הידוע דגדר "קידושין" הוא, שהוא הקנין של אישות. ועיין בלקו"ש לפ' תצא תנש"א, דמבאר כ"ק אדמו"ר באריכות שעצם הענין דאישות לא נשתנה מקודם מ"ת, והחילוק הוא רק שעכשיו צריכים הקנין דקידושין בכדי להגיע אל האישות. עיי"ש.

והנה שונה הקנין דכסף ושטר מהקנין דביאה, דביאה ה"ה עצם האישות (ועיין בלקו"ש שם שלכן קודם מ"ת, וגם עכשיו בב"נ, הרי אשת איש היא רק ע"י ביאה, משום שהיא עצם

---

כיון שכולם עושים החתימה הוא מחשיב כולם באותו ערך, שיהיו עדים בזה. אבל בע"מ וע"ח: כיון שבעצם ע"מ הוא העיקר מסתבר לפרש שכוונתו בע"ח אינו שיהיו באותו ערך בתור עדים אלא בתור תנאי כיון שאין הם עושים אותו הענין העושה עיקר השטר. ויל"ע בכ"ז ואכמ"ל בזה.

האישות), משא"כ כסף ושטר הם רק קנינים עבור האישות. וא"כ זה שאמרה תורה שגם ביאה יכולה לשמש כא' מהקנינים של קידושין, יש בזה משום חידוש - שעצם האישות יכולה להיות הקנין עבור האישות.

ועיין בספר קונטרס שיעורים (להגר"י גוסטמן ע"ה) עמ"ס קידושין סי' א' שמאריך בסברא זו, [ששונה גדר כסף ושטר שהם מדין קנין, לקידושי ביאה, שגדרו הוא שעצם האישות נעשה הקנין]. ומבאר בזה מש"כ בשטמ"ק כתובות (ע"ג, ב) בשם רש"י מהדורא קמא דדוקא קידושי כסף ושטר לא מהני בקטן אבל ביאה קונה בקטן. דהביאור בזה הוא (ושם מבארו באו"א קצת) דכשצריכים למעשה קנין וכו' לזה אין הקטן שייך, משא"כ בביאה שהוא עצם האישות, הרי כאילו נאמר דהאישות עצמה היא הקנין, עיי"ש שמאריך להביא ע"ז עוד ראיות.

ועפ"ז נ"ל דזהו כוונת רש"י בהביאו כאן המקור לקידושי ביאה: דבא להסביר שהוא חידוש "שהאשה מתקדשת נמי בביאה", היינו שבנוסף לזה שביאה פועלת האישות, הרי הביאה יכולה להיות הקנין (ה"מתקדשת") נמי. וזהו חידושיה דקרא דכי יקח איש אשה ובעלה - שגם ה"קיתה" יכולה להיות ע"י ה"ובעלה".

ב. ועפ"ז יש לנו פתח לבאר השקו"ט דרבינא ור"א, באם אפשר לומר הסברא ד"אפקעינהו" גם במקרה שקידשה בביאה, דרבינא הק' ע"ז כנ"ל, ור"א תי' "דשויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות". והאריכו בזה הראשונים והאחרונים לבאר מה היתה ההו"א, ומה נשתנה בהמסקנא (עיינן בשיטה מקובצת על הסוגיא בכתובות ג, א שהאריך בזה).

וע"פ דברי רש"י אלו נראה לבאר זה כך: דהגמ' הק' "ומי איכא מידי וכו'" ופירוש הקושיא: דהיות ויש כאן אשת איש, והיינו מציאות של אישות, והתורה אמרה דאישות מתבטלת רק ע"י הגט, אז איך אפשר שרבנן יבטלו אישות בלי גט (שהוא כשר מה"ת)? וע"ז תי' הגמ' "דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", דפירושו: דאע"פ ש"אישות" באמת א"א לבטל בלי גט, מ"מ הרי בכדי שיהיה אישות צ"ל קנין (קידושין), והקנין ה"ה תלוי בדעת הקונה (המקדש), וא"כ באם דעתו היה ע"מ כן, הרי

יש לו רשות וכח על הקנין שלו (באם יהיה קנין של קידושין או קנין של מתנה).

וע"ז הקשה רבינא, "תינח דקדיש בכספא וכו'", דפירושו: דכ"ז ניחא כשיש "קנין" דאז יש "קונה" וא"כ יש לו כח בהקנין, משא"כ "דקדיש בביאה" הרי אין כאן "קנין", דנאמר שדעתו של הקונה יפעול בהקנין, (וכנ"ל מהשטמ"ק, מדברי רש"י, בכתובות, דלכן גם קטן מקדש בביאה, היות וא"צ כאן כ"כ לקונה). ושוב איך ביטלו חכמים האישות?

וע"ז תי' ר"א "דכל דמקדש וכו'", דפירושו: דבאמת אין כאן כוחו של המקדש (הקונה), אלא דהחכמים הפקיעו מביאה זו עצם שם אישות ועשאוהו בעילת זנות, וא"כ לא היתה כאן מעשה אישות. ועיין ברש"י שכ' "כשקידש ע"מ חוק דתם קידש", וזהו דלא כמו שכתב קודם לכן גבי כשקידש בכסף "דע"מ כן קידש", דההבדל פשוט, דשם הרי זה תלוי בדעתו של הקונה, וע"מ כן קידש שיהיו הכסף מתנה (באם ירצו רבנן), משא"כ כאן דאין לו כח על מעשה הקנין, אלא שסמך על "חוק דתם" שבאם ירצו יפקיעו שם "אישות" מהביאה, ושוב אין כאן קנין של קידושין.

[ובס"א: בשניהם קידושי כסף, וביאה - צריכים לדעתו של המקדש, אלא דחלוקים זמ"ז בענין מה פועל המקדש: דבכסף כתב רש"י "דע"מ כן קידש" דפירושו שהוא בעצם עושה (ובכוחו לעשות) ההפקעה, (וההסברה בזה כנ"ל, דכח יש לו בהקנין), משא"כ בביאה הרי כוחו הוא רק "למסור" ביאתו ל"מנהג חוק דתם" ובאם ירצו הם יפקיעו שם אישות מביאה זו, וא"כ לא היתה כאן קנין. ואין להאריך עוד].



### עיקר הולדה מהאב או מהאם

**הרב אלי' מטוסוב**  
תושב השכונה

#### קושיית הע"צ על הר"ן

בשו"ת הע"צ יו"ד ר"ס נ"ז: משנה ספ"ו דתמורה כל האסורין ע"ג מזבח ולדותיהן מותרין, הנה רבא מוקי לה בנרבעו ולבסוף

עיברו ומשום דזה וזה גורם מותר, ולכאורה קשה הא קיי"ל אין חוששין לזרע האב, שוב ראיתי בתוספות פ"ט דסנהדרין (ד"פ ע"ב) ד"ה אלא למ"ד זוז"ג מותר שהעירו בזה, ותירצו ועוד יש לומר כו', וע' חידושי הר"ן בחולין (פא"ט דנ"ח ע"א) שכ' שי"ל שעיקרו של ולד מן הזכר הוא בא ודבריו צע"ג. עכ"ל הצ"צ.

והנה הצ"צ סתם ולא פירש מהו הצ"ע על הר"ן. ואין לפרש דהקושיא על הר"ן הוא ממה דקיי"ל אין חוששין לזרע האב. כי הנה פירש הר"ן בחולין ר"פ אותו ואת בנו: משום דקסבר חדוש הוא שחדשה תורה באותו ואת בנו דהא האב והאם שניהם שותפין בולד הילכך דוקא גבי אותו ואת בנו שחדשה תורה הוא דאין חוששין אבל בעלמא חיישינן כו'. ע"כ.

וע"כ נראה שהצ"ע על הר"ן הוא מדברי המדרש וראשונים וגם מהסברא כדלהלן:

### הדיעות במדרש ובראשונים

דהנה בגמ' נדה ל"א א' אמרו: ת"ר שלשה שותפין יש באדם הקב"ה ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר [ובכ"מ הגירסא: ודם] ושערות ושחור שבעין והקב"ה נותן בו רוח ונשמה כו'. ע"כ. וכאן לא נקטו רז"ל מי העיקר רק הכלילו את האב והאם בשותפין. אבל במ"א מצאנו בדברי רז"ל אשר העיקר היא האם:

(א) במד"ר פ' תזריע פי"ד, ט וז"ל: אם (הרחם) של אשה מלא דם כו' וברצונו של הקב"ה הולכת טפה של לבנות ונופלת לתוכו מיד הולד נוצר, משל לחלב שנתון בקערה אם נותן לתוכו מסו (סם או עשב שנותנין בחלב להעמיד ולהפריד מי החלב מן הגבינה) נקפא ועומד ואם לאו הולך רופף. וכ"ה במד"ר בראשית פי"ד, ה. ובמדרש תהלים סקי"ט פ' כ"ד. ופירשו שם ביפ"ת (ומת"כ וע"י): שפלוסופי יון אומרים שכל גוף העובר מדם הנקבה ואין לאיש חלק בו אלא נתנית הצורה שהיא על ידי זרע האיש כמסו בחלב, וזה דעת מאמר זה. ע"כ. [והובאו מדרשים אלו באוה"ת להצ"צ פ' שמות ע' יב].

ב) ברמב"ן ר"פ תזריע מביא ב' דיעות בענין זה. וז"ל (אחרי שהביא מארז"ל אשה מזרעת תחלה כו'): כי לדעתם הולד נוצר מדם הנקבה ומלובן האיש ולשניהם יקראו זרע, וכך אמרו שלשה שותפין יש בו באדם איש מזריע לובן כו' אשה מזרעת אודם כו', וגם דעת הרופאים ביצירה כך היא. ועל דעת פילוסופי היונים כל גוף העובר מדם האשה ואין בו לאיש אלא הכל הידוע בלשונם היולי שהוא נותן צורה בחומר. (ועי' ברמב"ן בראשית ב, יח שמזכיר: כפי המחלוקת הידוע בעיבור).

וכ"כ בבחיי ר"פ תזריע, והוא מוסיף וז"ל: אבל חכמי הטבע אומרים כי כל גוף העובר לאשה ואין בו לאיש רק הכח הנקרא בלשונם היולי שהוא נותן צורה בחומר, כי הזרע בהתערבו עם דם האשה נותן בו הצורה והתקון ומבדיל ממנו המותרים שלא יצליחו בעבור ומקפיא אותו כענין הקיבה המקפיא החלב, ויש להם ראיות לדעתם כו' זה דעת החכם ראש הפילוסופים [אריסטו] עם קצת ראיותיו. ע"כ. ועד"ז הוא בפ' הראב"ע שם.

ועפ"ז יובן הצ"ע של הצ"ע על הר"ן כי הלא ב' הדיעות רק מחולקים אם אב ואם שניהם שוים או שעיקר ההולדה היא מהאם. אולם לכו"ע אין סברא זו שעיקר ההולדה תהי' מהאב.

### קביעת זהות האב

והנה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ג סק"ד דן בענין אם אפשר לקבוע זהות האבהות לברר אם זה בנו (עכ"פ בהשלילה לברר אם ודאי אינו בנו) ע"י בדיקת הדם הנהוג בזמנים אלו. והוא מסיק בזה ע"פ הגמ' בנדה: "אמו מזרעת אודם כו' שממנו הדם", שלפי"ז הדם הוא מן האשה וע"כ אין לקבוע זהות האב ע"פ בדיקת הדם. [ומביא שם שכ"כ ג"כ בס' שערי עזיאל ח"ב ש"מ פ"א סי"ח. ויש לעיין שם]. ואח"ז מביא מס' חסידים סרל"ב שרב סעדי' עשה מעשה לקבוע זהות הבן ע"י הקזת דם בספל ולקחת עצם המת כו', אבל מסיק בהשו"ת שם דאין לקבוע ממעשה זה מכיון שלא מצינו בזה בש"ס ובספרי הלכה ועוד דשם היתה הבדיקה בעצמות שהם מן האב. ועוד מוסיף שם דנראה דהבדיקה המדעית בזה איננה יוצאת עכ"פ מגדר השערה כי עניני המדע מתחלפים כו'. ואחרי זה מביא שם: "שידוע דעת גדולי הפוסקים שאין להסתמך ולא לקבוע הלכה על אומדנות

הרופאים, וברור שאין זה דומה למה שהרופא קובע ע"י צילום או ראי שבזה כן נותנים לו נאמנות".

אמנם באמת נלענ"ד דאין לפסוק בדבר זה מהגמ' בנדה. כי הלא הדם אינו מציאות אחת פשוטה אלא הוא מורכב מחלקים ופרטים רבים. ויש בהדם גם חלק המים ולכן שבו ע"י חולין דף פ"ז סע"ב ובפירש"י שם. ומהגמ' בנדה אין הוכחה שכל פרטי הדם באים מן האם.

והגע בעצמך: בגמ' שם אמרו אביו מזריע לובן שממנו עצמות וגידים כו', והלא כמה מיני גידים הם, יש גידים שדינם כדין בשר לגבי ק"פ כו' ראה פסחים פ"ג ע"ב כל הגידים כבשר חוץ מגידי צואר כו' וע"ש דף פ"ד ע"א, ויש גידים שדינם כעצמות ולא כבשר וג"כ לדין ק"פ וכו' ע"ש בפסחים ובמכילתא פ' בא פי"ב פסוק ח: ואכלו את הבשר בשר ולא גידים ולא עצמות כו'. ועי' חולין ע"ז ע"ב. ועד"ז בכ"מ.

[והדבר מפורש ג"כ בתורת החסידות אשר כמה סוגי גידים הם: גידי הרגשה (שהם בעצמות) וגידי הדם (ששרשם ממוח הבינה) וגידי הרוח חיים. ועל כן נזכר בכמה ספרי דא"ח על גידים מסויימים שהם מהאם ולא מהאב כידוע (אף שבגמ' נדה שם אמרו שהגידים הם מהאב). ראה בענין זה בסה"מ תקס"ז לאדה"ז ס"ע שפח. סה"מ תקס"ב ח"א ע' קנ וע' ריב. סה"מ תקס"ג ח"א ע' רפא וע' רפח. סה"מ תקס"ד ע' נח וע' קפד וע' רנט ואילך. ביאור"ז לאדהאמ"צ שופטים קכב, א. תורת חיים בראשית קכב, ג. שמות קצה, ב ואילך. סה"מ תרס"ג ע' קב. סה"מ תש"ח ע' 23. ועי' מה שציינתי בזה באורך בהמילואים להמ"מ בסו"ס מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ג ע' א'רעח].

א"כ כמו שבענין הגידין שנזכר בגמ' שהם מהאב אי"ז בכל הגידים כולם. כמו"כ בענין דם הלא אין להוכיח מגמ' זו שהאב אין לו שום חלק בהדם. (ואדרבא מעשה רב דרב סעדי' יוכיח).

ובפרט עפ"י מה שהבאנו לעיל מהמדרש וראשונים שהאב הוא הנותן כח הצורה בהולד (וכפי שגם נאריך בעז"ה בגליונות הבאים שכ"ה ההכרעה ע"פ תורת החסידות) א"כ גם בחלק הדם

מלבד מהותו שהוא החומר שזהו מהאם יש גם הצורה שבו שהוא מהאב.

### נאמנות הרופאים

ובאמת כשאנו דנים לדינא אם אפשר לסמוך על בדיקת הדם. הלא צריך לחלק בין אם באנו לדון לד"נ או לד"מ או לאיסורין. וצריך לדון בזה משום סימנים שלדעת הש"ך סי' רצ"ז (ומוכיח כן מהטור, וכן ס"ל להנחה"מ במ"א) מוציאים ממון ע"פ סימנים מובהקים. ולדעת כמה פוסקים סומכין על סימנים מובהקים גם לד"נ (כ"ה בנו"ב מהדו"ק אהע"ז סנ"א. ובפמ"ג בהקדמה ליו"ד). אבל אי"ז מוסכם להלכה לענין ד"נ, וגם בד"מ אי"ז מוסכם לכל הפוסקים (רק בפקדון ובמקום דליתא חזקת מרא קמא). ודן ג"כ באריכות בענין סימנים בשו"ת אדמו"ר הזקן סכ"ח.

וגם יש לברר אם בדיקה זו היא בדיקה ודאית דהיינו שהיא מוחלטת בלי שום טעויות לדעת כל הרופאים, או שימצא לפעמים טעות בתוצאות הבדיקה. ועי' בתשו' משאת בנימין סי' ס"ג (הביאו הצ"צ כמה פעמים בשו"ת שלו וכן בפסקי דינים שלו) שכותב שסי"מ אין הכוונה שלא ימצא דוגמתו; לשום אדם אחר כלל, דאין זה נמצא לשום סימן בעולם, שכל סימן שנמצא לאדם אחד הנה מכיון שאפשרי הוא שימצא אינו נמנע שימצא גם לאדם אחר, אלא כוונתו לומר שהסימן שאנו סומכין עליו יהי' זר ומופלג הרבה עד שלא ימצא באיש אחד רק אחד מאלף או אלפים שלא יהא שכיח כלל. ע"כ. [ובתשו' מ"ב שם מציין ע"ז לתשו' הרא"מ סל"ח. אך באמת בתשו' הרא"מ הלשון הוא באופן אחר קצת ואכמ"ל].

ואם בדיקה זו היא בדיקה ודאית לדברי הרופאים. אז יש לדון בזה מטעם נוסף, דהנה אף שבימינו אין בידינו הכח לדון ע"פ האומדנות כמ"ש הפוסקים, מ"מ דעת רוב הפוסקים וכן דעת הצ"צ בשו"ת שלו בכ"מ שבאומדנא המוכחת לכל אזלינן בתרה גם בד"מ.. ואומדנא דמוכח עדיף מסימן מובהק והתומים הביא בסוס"צ שלכ"ד גם בד"נ דנין ע"פ אומדנא דמוכח. ובאיסורין לכו"ע סומכין אאומדנא.

[ועי' עוד בענין אם דנין בד"מ באומדנא המוכחת לכל בשו"ת תבואת שמש (מהרה"ג כו' מידידי בית אבא) בחלק חו"מ סי"ח ושם מביא מפוסקים רבים הדנים בענין זה].

וגם מ"ש בתשו' ציץ אליעזר (הבאנו דבריו לעיל) מדברי הפוסקים שאין להסתמך על אומדנת הרופאים. הנה במח"כ אי"ז שייך לנדוד"ד. כי בהפוסקים מדובר בענין נאמנות רופא נכרי, בדוגמת רופא האומר דעתו שהדם בא מן המכה ולא מן המקור וע"ז כתבו שאין לסמוך על אומדן דעת רופא נכרי (והוא משום אשר פיהם דיבר שוא עי' נדה דמ"ה, ולא משום בדדמי ואכ"מ) ורק אם הרופא אומר שהוא רואה בכלי ההבטה שלו שהדם הוא מן המכה (ולא אומדן דעת בלבד), אז סמכינן עליו דהוא מילתא דעבידא לאיגלויי. עי' בדרכי תשובה ביו"ד סקפ"ז ובכ"מ באריכות בשו"ת הצ"צ ועוד.

אולם בנדוד"ד אין כאן שאלת נאמנות דאין כאן רופא אחד בלבד האומר אומדן דעתו שבאנו להסתפק אם להאמין לו, אלא היא בדיקה מוסכמת מכל הרופאים ובעריכת נסיונות. והלא גם בסתם מילתא דעבידא לאיגלויי מיד, רופא עכו"ם נאמן דחזקה דלא מרעי נפשיהו וק"ו בנדוד"ד שהוא דבר מוסכם מכל הרופאים. ומאי שנא ממה שסומכים על הרופאים בכל דיני התורה וגם בד"מ ובד"נ. [ובתשו' הנ"ל לא נחית לכ"ז לברר בזמנו כמה נסיונות נעשו בזה לברר את מדת אמיתיות בדיקה זו. ואם יש רופאים החולקים ע"ז. ובאמת גם אילו לא נתברר שכן מוסכם מכל הרופאים הנה לפמ"ש בכמה פוסקים על שני רופאים סמכינן לעולם. ובשו"ת הצ"צ בכ"מ הזכיר ע"ד ג' רופאים. וגם אילו הי' איזה סברא להרהמ"ח הציץ אליעזר לא לסמוך גם באופן זה על רופא עכו"ם, הנה הי' אפשר לברר סמכות בדיקה זו אצל רופא ישראל כשר. אבל כנ"ל לענ"ד אי"צ לזה].

[ומה שכן יש לדון בזה, הוא: א) בירור אצל הרופאים מדת דיוק תוצאות בדיקה הזו ואם יכול להיות בזה טעות ובכמה אחוזים. ב) בנאמנות הפרטית של המומחה הרפואי העורך הבדיקה הזו שהוא מוסר התוצאות להבי"ד, ובזה יש לדון בכל מקום לפי ענינו. ואכ"מ].

וצ"ע בתש"ו' הציץ אליעזר שלא נגע בכל הנ"ל רק רצה לדון בזה ע"פ הגמ' דנדה שלכאורה אי"ז שייך לענינינו כנ"ל. [ובפרטי ההלכה בזה לדינא קיצרנו כאן כי אכ"מ בקובץ זה. ונאריך אי"ה במ"א].

### ההכרעה בתורת החסידות

והנה בענין זה אם עיקר בהולדה הוא האב או האם יש ג"כ בכ"מ בתורת החסידות.

[וזהו עיקר גדול בפנימיה"ת כי הלא כל ענין יחוד זו"נ למטה הוא דוגמא לענין יחוד מ"ן ומ"ד שלמעלה בעולמות הרוחניים. ועי' ג"כ בס' עמק המלך שער קרית ארבע פי"ט ואילך שמבאר משל יצירת הולד בספירות העליונות ז"א ונוקבא ומביא ג"כ משל ההקפאה כו' ע"ש. ועי' בחדא"ג מהר"ל שכ' ג"כ שהצורה מהאב והחומר מהאם. וע"ע בס' נוה שלום (קושטא שנת רצ"ח) מאמר ז' דרוש ב' פ"ג ע"ד כח ההילוי שבהולדה ואכ"מ].

וההכרעה בתורת החסידות היא כמ"ש במדרש (וכהדיעה שהובאה בראשונים) שהעיקר היא האם והאב הוא רק נותן הצורה ובדוגמת המעמיד בגבינה כו'. (ובמאמרים ניכר שכ"ה גם לדעת הגמ' בנדה, ולא כמו שתפסו הרמב"ן והבחי' שלפי הגמ' בנדה האב והאם הם שניהם שוים).

ובאמת יש באיזה מקומות בדרושים שכתוב הלשון כמעט דומה ללשון הר"ן שהעיקר הוא האב: ראה תו"א שמות נד, ב: "והנה עיקר יצירת והתהוות הולד הוא מטפת האב מזריע לובן שממנו עצמות וגידין כו', אלא שע"י שהייה בבטן אמו כו' יוצא מהעלם אל הגילוי בכל אבריו מה שהי' בתחלה בהעלם בטפת האב".

ובס' מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תתנח: "וכמו דעיקר המוליד הוא זרע הזכר ומ"ש אשה כי תזריע וילדה כו'".

וזהו ע"ד לשון הר"ן "שעיקרו של וולד מן הזכר הוא בא". א"כ צ"ע בשו"ת הצ"צ, כי באותה מדה שנפרש דברי התו"א ואדהאמ"צ, כן נוכל לפרש לכאן דברי הר"ן.

אך כ"ז יבואר אי"ה בהמשך דברינו.

[בגלל שיארכו הדברים כאן להביא הנה את כל לשונות המאמרים ועומק הביאור בזה. ע"כ המשך זה יבוא אי"ה באחד מגליונות הבאים].



## לאן היו "נכנסים" ללמוד אצל משה?

**הרב ברוך אבערלאנדער**

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

עירובין נד, ב: ת"ר כיצד סדר משנה? משה למד מפּי הגבורה. נכנס אהרן... נכנסו בניו... ביחד ארבע קבוצות. והביאו רש"י בפ' משפטים לד, לב.

ואינו מבואר מה פירוש "נכנס" לאן היה אהרן נכנס?

ואולי זה המקור להרמב"ם בתחילת הקדמה לפיה"מ שכותב "היה בא לאהלו, נכנס אצלו אהרן", כלומר שהיה מלמד באהלו.

ומקור מפורש לזה יש להביא מפ' תשא לג, ז: והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד (אהלו של משה) אשר מחוץ למחנה. ועפ"ז מרויק ל' הרמב"ם שם בהמשך שכותב על קבוצה הרביעית "ואח"כ נכנסים המון העם כל מבקש ה'" - והוא ממש ע"ד לשון הפסוק.

אמנם הרא"ם בפירושו לרש"י פ' משפטים שם מצטט הפסוק בתשא לג, יא: ודבר ה' אל משה... ושב אל המחנה, ומפרש רש"י "לאחר שנדבר עמו, היה שב משה אל המחנה ומלמד לזקנים מה שלמד", הרי שלימד לא באהלו אלא במחנה. [וקצ"ע למה מזכיר רש"י רק את הלימוד לזקנים, ולא לכל ארבע הקבוצות?]

פירוש הרמב"ם לפסוק זה יהיה ע"ד מש"כ בנו ר' אברהם בפירושו לפסוק "שב אל המחנה לבקר על עניני ישראל ולעסקיו הנחוצים לו", אבל לא לשם לימוד.

וע"פ כל הנ"ל נבין אולי את הרש"י בעירובין שם שמפרש: "נכנס אהרן. וישב לפני משה, כדכתיב והיו עיניך רואות את מוריק, וכן כולם בשעת שמועתן היו יושבין לפניו", ואינו מובן

מה נתקשה לו לרש"י עד שהיה צריך להוסיף את כל זה? ואולי נתקשה לו הלשון "נכנס" (שהרי אינו יכול לפרשו כהרמב"ם), ומפרש נכנס מלשון התיישב.



## כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש

הת' יצחק גארדאן

שליח בישיבת ליובאוויטש מנשסתר

בשורת צ"צ אה"ע ס' רעא ס"ה כתב וז"ל: "והגם שהתוס' בכתובות בגיטין שם כתבו לכן אומרים בשעת קדושין כדת משה וישראל, י"ל דאין כוונתם דמחמת דקאמר כדת משה וישראל הוא דאמרינן דאדעתא דרבנן מקדש, אלא כוונתם דמה"ט התקינו שיאמר כן כדי שיתפרש כן, אבל ה"ה אי איתרמי דלא אמר כדת משה וישראל מ"מ לא ישתנה הדין דודאי אדעתא דרבנן מקדש וכ"מ בשט"מ בכתובות שם ריש ד"ה כל המקדש, מיהו בשם שיטה כ' הטעם משום דאמר בשעת קדושין כדת משה וישראל, וכ"מ ברש"י ביבמות (ד"צ ע"ב ודק"י ע"א) וכן פי' רשב"ם בפרק חזקת (דמ"ח ע"ב) ובחידושי הרשב"א בגיטין (דל"ג ע"א) ד"ה כל דמקדש", עכ"ל.

בחידושי הרשב"א הנדפסים לפנינו הלשון הוא: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והלכך אומר בשעת קדושין כדת משה וישראל", עכ"ל.

ובפשטות הלשון הלכך שברשב"א דומה ללשון לכן שבתוס'. וא"כ תמוה כיצד משמע מהרשב"א דהטעם הוא משום דאמר בשעת קידושין כו'?



## בחילוק שבין טעמי הקריעה

הת' אורי שי גמסון

ישיבת תורת אמת, ירושלים ת"ו

איתא במסכת שבת פרק יב - "האורג", דף קה,ב, במשנה:  
"הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין, פטורין. והמקלקל על  
מנת לתקן, שיעורו כמתקן".

ורמינהו: "הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו, חייב. ואע"פ  
שמחלל את השבת יצא ידי קריעה"?!

"לא קשיא הא דמת דידיה [=ברייתא דקתני חייב - במת  
דידיה שחייב לקרוע עליו הלכך קריעה דידיה לאו קלקול הוא  
אלא תיקון. רש"י] הא במת דעלמא" (שאינן לקורע שייכות למת  
ולכן כשקרע נכלל בגדר מקלקל ולכן פטור).

"...תינח מתו אלא חמתו אחמתו קשיא, חמתו אחמתו נמי לא  
קשיא הא ר' יהודה הא ר"ש, הא ר' יהודה דאמר מלאכה שאינה  
צריכה לגופה חייב עליה, הא ר"ש דאמר מלאכה שאין צריכה  
לגופא פטור עליה. עכ"ל הגמ'.

ורש"י ד"ה "הא ר' יהודה כו" כתב וז"ל: "ומתו אמתו הכי  
נמי הוה מצי לתרוצי. אלא מעיקרא אהדר לאוקמינהו כחד תנא,  
ולא מתוקמא אלא כר' יהודה, דהא מלאכה שאין צריכה לגופה  
היא, כמוציא את המת לקבורו".

והקשה עליו התוס' (ד"ה "הא ר' יהודה הא ר"ש") וז"ל:  
"וקשה לר"י, דע"כ תרוויהו במת דידיה איירי, ולא במת דעלמא.  
כדקתני בברייתא דלעיל, דיצא ידי קריעה. וא"כ הויא מלאכה  
שצריכה לגופה, כיוון שהיא צורך מצווה, כדמוכח לקמן".

"ונראה לר"י דלא מתרין אלא חמתו אחמתו אבל בעל מתו לא  
פליגי דבמת דעלמא פטור - דמקלקל הוא. ובמת דידיה, דאיכא  
מצוה - חשיב מתקן. אע"ג דלקמן משמע דלצורך מצוה לא  
חשיב ר"ש תיקון, דהא יליף ממילה והבערת בת כהן, דמקלקל  
בחבורה ובהבערה חייב. התם מקלקל הוא לגמרי, שאינו צורך  
אחר אלא מה שהוא צורך מצוה. אבל גבי קריעת אבל, הוי תיקון

הבגד ע"י קריעה, שיוכל ללובשו בכל שעה ואית בו חימום וכו'".

וברעק"א כתב: "עיין תוי"ט, ד"ה הקורע על מתו וכו', דמקיים נוסחא ישנה, ואין בו חימום. פי' שע"י הקריעה נסתלק חימומו, ע"ש. ודלא כהרש"ל שהגיה, ואית בו חימום".

ומזה משמע שענין החימום אינו מתייחס להחפצא - הבגד, אלא להגברא - שע"י הקריעה מסתלק מהאדם חימומו - הצער על המת.

וצ"ע הגהת הרש"ל "ואית בו חימום" דלכאורה אינה מובנת כלל שהרי נוצר בדיוק ההפך דנגרע ממנו החימום.

וראה בחת"ס על הנ"ל שכתב וז"ל: "וכתב התוי"ט שצ"ל ואין בו חימום, ונדחק מאוד בפירושו. והפשוט, דקיי"ל, כל קריעה שאינו בשעת חימום, אינה אלא קריעה של תפלות. וא"כ כל הבגדים שלא נקרעו בשעת החימום א"א ללובשם בתוך ז' כי אסור ללבוש בלי קריעה, והקריעה שלאחר חימום אינה מועלת. וא"כ, אם מתו מוטל לפניו בשבת, וקורע בגדים, תיקנם! שיכול ללובשו מתוך ז' שלא בשעת חימום. וזהו כוונת התוס'. אלא שצריך להגיה קצת שיכול ללובשו בכל שעה שאין בו חימום, ופשוט".

ואפ"ל דנחלקו הרש"ל (חת"ס) והתוי"ט בגירסתם בהטעם דקריעת הבגד בשעת האבילות.

דהנה בספר מנחם אבלים [אות קריעה, ס"ק ו] הביא את דברי הבית יהודה [יו"ד סי' כו], שכתב שטעם הקריעה הוא בכדי לעזור הצער והבכי של האדם.

ולעומ"ז הביא שם גם דעת שו"ת הלק"ט שכתב שהטעם בקריעה הוא בכדי שלא תיטרף דעתו של האדם עליו ברעה הגדולה שהגיעה אליו באותה השעה שבהול הוא על מתו, ולכן תיקנו רז"ל את הקריעה שתסיח ממנו את הדעת על המת ויחשוב על ממונו שנאבד וממילא ירגע מעט.

עפי"ז אפשר לומר שזהו הטעם לחילוק בין הגהת הרש"ל והתוי"ט בתוד"ה הנ"ל.

הרש"ל הגיה שצ"ל ש"אית בו חימום", מכיוון שסובר בטעם הקריאה באופן שכותב הבית יהודה דלעיל, שטעם הקריעה על המת הוא בכדי להפליג צערו של האדם ולעורר בכיו, היינו שצריך לעורר ולהוסיף בו את החמימות.

משא"כ התוי"ט שכותב שאסור לו לאדם לצער עצמו בבשורות הרעות הבאות עליו ויש לו לקבלן באופן של שמחה וטוב לבב. ומביא לשם ראייה לכך את דברי הרמב"ם בסיבת הקריעה שמסביר שהיא באה בכדי להפיג צערו וחימומו של האדם על מתו, סובר כפי דעת שו"ת הלק"ט הנ"ל שטעם הקריעה הוא בכדי להסיח דעת האדם מהבהלה על מתו ולהפנות צערו על איבוד ממנו ובכך למנוע ממנו שתיטרף עליו דעתו בצער הגדול, ולכן מגיה בלשון התוס' שצ"ל "ואין בו חימום", שזו הרי כל מהות וסיבת הקריעה להוציא ולהפחית מהאדם את חימומו, עד שבסופו של דבר לא יהיה בו חימום - חימה וצער על מתו ויסיח במעט דעתו מכך.



## ביאור בשיטת ר"ת שבתוד"ה ואשקלון

**הת' יעקב זאיאניץ**  
תלמיד בישיבה

גיטין ב' ע"א בתוד"ה ואשקלון כדרום "הקשה ר"ת דאשקלון מא"י היא דכתיב ביהושע זאת הארץ הנשאת האשקלוני והאשדודי וכו'" דמקשה על משנתינו שכתוב דר' יהודה אומר דמאשקלון לדרום הו"ו חו"ל ואשקלון גם נחשב כדרום (כתו"ל) ותירץ "ואר"ת דעולי בבל לא כבשוה כדאמר בפ"ק דחולין (דף ז,א) גבי בית שאן הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל ולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם" וממשיך להקשות אבל קשה דרקם וחגר משמע הכא דהו"ו חו"ל וכתוב ביהושע וכו' וליכא למימר דלא כבשוה עולי בבל דבספרי בפרשת והיה עקב חשיב רקם וחגר בהדי כרכים שכבשו עולי בבל ומתרץ דתרי רקם וחגר הו"ו ע"ש וממשיך להקשות מעכו וז"ל "ועכו אע"ג דכבשוהו עולי בבל

כדאמר בסוף כתובות (קיב,א) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו וכו' ע"כ ע"ש שמתרץ דחציה בא"י וחציה בחו"ל.

ולכאורה קשה דמהו קושיית התוס' דרקם וחגר וכן עכו הוה מא"י ושצריכים לומר דגם עולי בבל כבשום דלכאורה מה בכך דכבשו עולי בבל את עכו ורקם וחגר הרי ר"ת בטעמו הזכיר דאשקלון לא הוה מא"י דלא כבשוהו עולי בבל וולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינין קבועין שם. וא"כ מהו הקושיא מרקם וחגר דחשבוים בין הערים שכבשו עולי בבל וכן מעכו דר' אבא הוה מנשק כיפי דעכו דמורה דקדושה היא ושכבשוהו עולי בבל אבל בכ"ז ליכא מזה ראי' דתלמידי חכמים מצויין שם ודבתי דינים קבועין שם דהרי כמו שרואים לקמן בשיטת הר"י דצ"ל בפנו"נ אף בצד של א"י לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי דינים, הרי דאף בצד של א"י היינו היכי דכבשוהו עולי בבל (כמפורש באחרונים) היה מופלג מן הישיבות ובתי דינים. וליכא למימר (ועכ"פ קשה לומר) דבזה נחלקו הר"י והר"ת דלר"ת היכי דכבשו עולי בבל היו בתי דינין וישיבות קבועין שם ולהר"י לא דא"כ הוה זה מחלוקת במציאות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה כ"כ קשה מהא דכבשו עולי בבל את עכו ורקם וחגר הרי מודגש בשיטת ר"ת דמה שלא צ"ל בפנו"נ היכי דלא כבשוהו הוה כי שם אין בתי דינין וישיבות קבועין וא"כ היכי דכבשוהו עוד לא נחשב כא"י לענין גיטין.

והנראה לומר בזה בדא"פ דלר"ת האבן הבוחן והקובע לגבי אמירת בפנו"נ הוה אי כבשוהו עולי בבל או לאו דאי כבשוהו יש בה קדושת א"י והוה כא"י דלא צריכים לומר בפנו"נ ואם לא כבשוהו עולי בבל לא הוה א"י וצריכים לומר בפנו"נ אלא דבכ"ז במקום שלא כבשוהו עולי בבל אלא שכבשוהו עולי מצרים (כאשקלון) דהיה פעם א"י היה מקום לומר דאם יהיה שם בתי דינין וישיבות קבועין שנאמר דכא"י תחשב לענין אמירת בפנו"נ ולא נצטרך לומר, וזהו הבהרת ר"ת דהיכי דלא כבשוהו עולי בבל בדרך ממילא גם אין בתי דינין ותלמידי חכמים שם וזהו שדייק בכתבו דעולי בבל לא כבשוהו ומביא ראי' ע"ז כדאמר בפ"ק דחולין וכו' ורק לאחר"ז כותב ולכך אין תלמידי חכמים מצויין ואין בתי דינין קבועין שם דזהו דבר חדש דאולי בכ"ז

נאמר דלא צריכים לומר בפנו"נ כנ"ל הנה ע"ז כתב דבמקום דלא כבשוה בדרך ממילא גם לא נמצאים בתי דינים ות"ח שם אבל אי"ז הסיבה למה שבמקום שלא כבשוה שלא יצטרכו לומר אלא כפועל יוצא ("ולכך") דממילא גם אין ת"ח ובת"ד שם. ובזה נחלק הוא על הר"י דסובר דהקובע לגבי ענין אמירת בפנו"נ הוא בתי דינים וישיבות (ת"ח) אף בא"י בחלק שכבשוה עולי בבל וכמ"ש "ואמר ר"י דאפילו בצד של א"י צ"ל בפני נכתב וכו' לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי דינים" משא"כ להר"ת דהיכי דכבשוה עולי בבל לא נצרכים לומר בפ"נ וכשלא כבשוה צריך לומר דאי מצד בתי דינים ות"ח ג"ז אינו שם בדרך ממילא.

וראה ברשב"א דכשמביא שיטת ר"ת אינו מביא הא דאין בתי דינים קבועין ואין ת"ח מצויין שם וז"ל: "אומר ר"ת ז"ל דלא הוא מכיבוש עולי בבל ולפיכך על חו"ל תחשב" עכ"ל דהמשמעות הוא דבאמת לר"ת הקובע הוא אם כבשוהו או לא כמבואר לעיל.

ועפ"ז יוכן גם דיוק לשונותיהם של הר"י והר"ת דהר"ת כתב אין ת"ח מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם דמזה משמע דרק אם היו שם דוקא בתי דינים ות"ח (ישיבות) לא היינו צריכים לומר בפנו"נ ומקומות כאלו שאין בהם בתי דינים וישיבות על אף שקרובים הם למקום דאיכא בתי דינים וישיבות בכ"ז צריכים לומר בפנו"נ. משא"כ הר"י כתב דאפי' בצד של א"י וכו' לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי דינים דהמשמעות לכאורה היא דבמקום הקרוב לעיקר ישוב א"י לא יצטרכו לומר בפנו"נ.

וצ"ב מהו כוונת הגמ' לקמן ד"כיון דאיכא בתי דינים דקביעי משכח שכיחי" האם צ"ל באותו מקום ועיר בית דין או דגם אם יהיה בקרבת מקום לעיר שיש בה בית דין יספיק לנו בנוגע לדין דאמירת בפנו"נ דלא יצטרכו לומר [ולא מסתבר לומר דחלוקים הם (הר"י והר"ת) גם בזה] אולם עפ"י המבואר לעיל דמ"ש הר"ת "ולכך אין ת"ח מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם" אין כוונתו לומר דבכלל גם בא"י (=היכי דכבשוהו עולי בבל) נצטרך שיהיו בת"ד קבועין ות"ח מצויים כדי שלא נאמר בפנו"נ

אלא דרך היכא דכבשו רק עולי מצרים כאשקלון וכדו' דאין בהם קדושת א"י רק שם כדי שלא יאמרו בפנו"נ צריך שיהיה בת"ד אבל בא"י לא צריכים מ"מ, א"כ מובן מ"ש ר"ת ת"ח מצויין שם ובתי דינים קבועין שם, דמקום כזה שלא כבשו עולי בבל רק עולי מצרים לא היינו אומרים בפנו"נ רק אם היה שם בת"ד ות"ח אבל הא ודאי דבא"י (מקום שכבשו עולי בבל) לא נצריך שיהיה ממש שם בית דין ות"ח אלא אף אם רק יהיה בקרבת מקום להיכא דאיכא בתי דין ות"ח גם יספיק לנו דלא נצטרך לומר בפנו"נ ולכן לשיטת הר"י דסובר דגם בחלק שבא"י (היינו שכבשו עולי בבל) צריך שיהיה בת"ד ות"ח כדי שלא יאמרו בפנו"נ לא צריך שיהיה שם ממש, ולכן מדוייק מ"ש דאף בחלק שבא"י צריך לומר בפ"נ לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי דינים אבל אם היה קרוב להיכא דאיכא בת"ד ות"ח לא היה מחייב לומר בפני נכתב ונחתם.



## חסידות

### מקורות בחסידות

**הרב נחום גרינוואלד**  
 ניו דשערסי

להלן כמה מקורות בעניני חסידות מתחומים שונים.

(א) יודעים דברי אדמור מהוריי"ץ נ"ע שהבעש"ט הוא שתיקן את הנוהג לענות לכל שאלה ושאלה ברוך ה'. כיום אכן זכינו ומנהג זה חוצה כל השכבות, ואפילו אצל מתנגדים מובהקים שם ה' שגור בפיהם, עד שאתה תמה האם מהבעש"ט יצאו הדברים. (וכך אכן אירע לכמה סממנים ויסודות חסידיים שהפכו לנחלת הכלל ממש בלי לדעת מהו מקורו.)

ומעניין שמצאתי בצוואת אחד מגדולי תלמידי הבעש"ט הק', והוא של הבעל מאיר נתיבים הגה"ק רבי מאיר מרגליות בצוואתו "סוד יכין ובועז" פרק ח' (במהדורות הנפוצות ע' 36) וז"ל: "ומצוה להרגיל כל אדם א"ע לומר ברוך השם על כל דבר ואין בזה לבטלה".

(ב) ידוע הפתגם בשם רבי הלל מפאריטש "הלוואי בינוני" והבית רבי ע' קד בהערה א' מביא הלשון "וע"ז נתפשט המאמר בפולין, האדיע צדיק הלוואי חאטש א בינוני כו"ו".

יש להעיר מדברי הראשית חכמה שעה"ק פ"ו "וכוונה ב' בהנחת התפילין למי שהוא צדיק או שהוא בינוני כמבואר ואנו שהלוואי שנהי' במדרגת בינונים שהרי רבה היה קורא עצמו בינוני".

ומעניין מה שמצאתי בספר מעיין החכמה (לרבי אשר צבי מקארעץ נ"ע תלמיד להמגיד ממעזריטש נ"ע) ע' 66: "שזה ידוע מאמר חז"ל לעולם יעשה אדם את עצמו כבינוני, שאם יעשה עצמו צדיק אפשר להיות לו גדלות מזו ואם יעשה אדם עצמו רשע אז לא יוכל לדבר ולומר אפילו ברוך אתה ה' מחמת זה לכך יעשה אדם עצמו כבינוני".

(ג) בהקדמת התניא מחלק רבינו בין "ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי" לבין "ספרי היראה אשר יסודתם בהררי קודש מדרשי חז"ל". וראה גם בהל' ת"ת פ"ב ה"ט "ילמוד בספרי מוסר שנבנו דבריהם על המדרשים והגדות ומאמרי הזהר".

יש לציין לדברי הראשית חכמה בהקדמתו המרמז לחלוקה כזו: "כוונתי לקרותו בשם ראשית חכמה כי שאר המחברים שקדמוני המדברים בתשובה ומעשים כתבו התוכחות כפי שכליהם הרחבה כמו החסיד בעל חובת הלבבות ורבינו יונה בשערי תשובה ודומיהם ואני תפסתי לי לעיקר דברי רבותינו ולכן לעולם בראשית דברי תפסתי דברי רבותינו לפעמים אקדים הזוהר כפי הדרוש המצטרך. . .".

וראה גם דברי אדה"ז (מאמרי אדה"ז פרשיות כרך ב' ע' תרנו) במאמרו: "וגם לא נמצא שום עצה ושכל מתנא או מאמורא על מצות האהבה אף שהקדמונים כמו החסיד בעל

חובת הלבבות וכמדומה לו, שנתנו עצה וחיברו ספרים על מצות אהבה וגם חקירת שכליות על מציאות ואחדות א"ס ב"ה מחמת שכיוונו לטובת כלל ישראל; מ"מ באמת אין זה דרך המתקיים כי הוא שכל אנושי" (ועיין גם בנוסחא האחרת בע' תרנ"ג שם).

ומעניין כינויו של רבינו הזקן לספרי מוסר בהקדמתו לתניא "ספרי היראה" משא"כ לעיל בהקדמתו כותב "שמיעת דברי מוסר" ובהל' ת"ת כותב "בספרי מוסר". והלא ספרי המוסר, כמו החובת הלבבות והראשית חכמה מקדישים ספרם לברר גם כיצד ניתן להשיג אהבת ה' ? ואולי יש כאן רמז לההבדל בין מוסר לחסידות. שספרי חסידות כידוע מבוססי וחדורים בכל פרט - אפילו כאשר דנים על יראה- באהבה; לעומת ספרי המוסר שאפילו כשנושאם, אהבה הריהו בכל זאת מתוך נקודת מבט של יראה ואימה. ועצ"ע.

ד) במאדה"ז (על מארז"ל-סידור ע' תנ"ו) כתוב "והנה נוסח הקבלת שבת (שייסדו הר"ש אלקבץ עפ"י קבלת הרמ"ק ז"ל ואין הפרש בינו לקבלת האריז"ל אלא שזהו בסוד נקודות לבד דהיינו רק י"ס ולא שתתחלק הנקודות לי"ס כמו כתר שבחכמה וחסד שבחכמה וכו' שאז נקרא' ספי' וכשכלולים מבי"ע נק' פרצוף כו' שזהו עיקר קבלת האריז"ל אבל בכלל מאתיים מנה דממילא יש בו כוונת האריז"ל וד"ל) הוא עפ"י סדר פסוקי שיר השירים".

ויש להעיר כמה דברים. 1) הלשון קצת מוקשה, כי כידוע (ראה שם הגדולים בערך הר"ש אלקבץ) הי' הר"ש אלקבץ מורו (וגיסו) של הרמ"ק בקבלה וא"כ מה שייך לומר שיסדו על פי קבלת הרמ"ק תלמידו? ביותר צ"ע שלהרמ"ק פזמון שונה לגמרי ("קדשת שבת הנחלת, ועל הר סיני קרבתנו, בתורה ומצוה עטרתנו), מפזמונו של רבו הר"ש אלקבץ. עיין בסידור הרמ"ק וכך מובא נוסחו של הרמ"ק ב'סדר היום' (מהדו' ירוש' תשנ"ו ע' פ"ב) ובכך מה הכוונה שזה כפי הרמ"ק? ואולי הכוונה שכל הקבלה שלפני האריז"ל נקראת על שם הרמ"ק כי הוא ביססו והסבירו, ולרוב אכן (ראה עפ"י מפתח ללקו"ת) מכונה בחסידות, שיטה זו, "מקובלים הראשונים". והכוונה ללפני קבלת האריז"ל.

2) מבאר שקבלת האריז"ל מדברת מפרצוף של ספירות ואילו קבלת הרמ"ק מנקודות של ספירות. וזה קשור עם הידוע<sup>1</sup> שקבלת הרמ"ק הוא מתהו וקבלת האריז"ל מתיקון.<sup>2</sup> אך מה שמסיים "בכלל מאתיים מנה דממילא יש בו כוונת האריז"ל" - לא הבנתי. כי לכאורה המשפט "בכלל מאתיים מנה" כוונתו שבתוך המאוחר מקופל הקודם. אך כיצד זה מתיישב זה שבתוך תורת הרמ"ק יש כבר תורת האריז"ל ולכאורה מתאים יותר לומר בכגון דא: "בתוך הכלל כלול הפרט", כמו למשל, בתוך המשנה גנוזה הגמרא וכיו"ב. (ולכא מידי דלא רמיזא באורייתא) וכיו"ב. וצ"ע.

3) ומסיים "הוא עפ"י סדר פסוקי שיר השירים". דהיינו שה"לכה דודי" מקביל לסדר פסוקי שה"ש. ובהמשך אין שום ביאור היאך זה מתקשר עם פסוקי שה"ש. וצ"ע פשר הדבר כי לפום ריהטא הרי הפזמון מורכב מלשונות הפסוקים הלקוחים מישעי' וירמיי'. ולשם דוגמא: "התעוררי התעוררי (ישעי' נא יז) "עורי עוריי" (שם נב א) "ונבנתה העיר על תילה (ירמיה ל' יח) "ימין ושמאל תפרוצי" (ישעי' נד ג) "לא תבושי ולא תכלמי" (שם ד) "ישיך עליך אלקיך כמוש חתן על כלה" (שם סב ה) ועוד- וא"כ מהי הכוונה? ואולי צ"ל שתוכנו הוא התוכן של שה"ש- חתן וכלה. וראה תניא (פמ"ו) "ולכך המשיל שלמה ע"ה בשיר השירים יחוד זה לחתן וכלה". ועיין רמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ד) "והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה". ועצ"ע כל הקטע.

---

1) עיין מענין זה בכללי מהרח"ו בסוף ספר עץ חיים: "מתחלה . . . לא היו משיגים אלא עשר ספירות . . . ובענין הפרצופים לא נגלה להם כלל". וראה בשבחי האריז"ל (מהדורת חברת אהבת שלום ע' י"א) מדברי הרמ"ק לפני הסתלקותו "ארחי מותי יתגלו יותר הצנונות ויפרש האיש [=האריז"ל] בכחינת פרצוף" וראיתי מציינים לספר התזיונות לרח"ו ששם מביא דברי הרמ"ק ש"שתי הדרכים אמת" כי אם שקבלתו היא "על דרך הפשט" ואילו קבלת האריז"ל היא "פנימית ועיקרת" (ואין הס' תחת ידי כעת). ובזכרוני שכבר דנו בקובצים אודות נושא זה בדא"ח.

2) ראה בהקדמת עמק המלך ע' ו' "הפירושים שחיבר הרב רבי משה קורדבארו על הזו' הגם כי משה אמת ותורתו אמת בעולם התהו . . . והארי ע"ה הוא מדבר כולו בעולם התיקון"

אגב לפי המבואר במאמר זה שקבלת שבת מבוסס על שה"ש, יש אולי להבין המסופר (לקוטי סיפורים – פערלוב, ע' עג) שאדה"ז אמר אי איישר חיילי הייתי אומר שיאמרו שיר השירים במקום לכו נרננה. כי הרי התוכן של קבלת שבת הוא שיר השירים. (ועיי"ש שהפירוש הוא (לפי דברי המשפיע הרש"ג אסתרמן) שיאמרו שניהם יחדיו. אך בכללות הענין יש לתמוה, שדוקא חב"ד אינם אומרים כלל שיר השירים? וצ"ע.)



### משל "עין עיטם"

**יהושע מונדשיין**  
עיה"ק ירושלים ת"ו

במקומות רבים בדא"ח נאמר שהנשמה אינה יכולה לעלות למעלה ממקורה ושרשה, ומביאים על כך ראייה מהגמ' (יומא לא, א) ש"מ עין עיטם וכו', וכדפירש"י שם: שאי אפשר למים לעלות להר שהוא גבוה ממקום שנובעין שם (עיין במקומות שנסמנו במאמרי אדה"א במדבר ח"ג עמ' א' לג וח"ד עמ' א'תסא; סה"מ תרכ"ט עמ' ריא. ועוד).

ויעויין במילואים לתורה-שלימה כרך טז (עמ' רל), שהביא מפירוש לס' הקומה (כת"י): אבל עילת העילות אין יכולת לאדם לחקור ולידע, כי האדם נמשל למים כמו שהמים אינם יכולים לעלות יותר ממקורם, כך האדם שנברא מעשר ספירות אינו יכול להשיג יותר (ויעו"ש שמשל זה נמצא בכתבי ראשוני המקובלים ר"י סגינהור ותלמידיו).

ויל"ע אם משל זה נמצא גם בכתבי המקובלים שהיו לעיני אבות החסידות, כגון בספר הפרדס וכד' (במאמרי אדה"ז - מארז"ל - עמ' רד נזכר ס' עץ-חיים בהקשר דומה, אך ללא הנמשל דעליית הנשמה. וצ"ע).



## מצות התשובה

## הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

כתב אדה"ז בס' תניא קדישא באגה"ת פ"א "דמצות התשובה מה"ת היא עזיבת החטא בלבד (כדאי' בגמ' פ"ג דסנהדרין ובח"מ ססי' ל"ד לענין עדות) דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית'..."

ואומר ע"ז כ"ק אדמו"ר (מובא בס' שיעורים בספר התניא 1128) שהראיה מפ"ג דסנהדרין וח"מ ל"ד שכשמישהו עובר עבירה שפסלו לעדות, כשחוזר מדרכו הרעה (חוזר - עזיבה, דרכו הרעה - חטא) נעשה כשר לעדות. ובל' הרמ"א "מיד כשקיבל עליו בב"ד שבעירו שלא לעשות עוד, סגי ליה".

והא דיש מקרים שבהם התשובה צריך להתבטא בפעולה מסויימת, לדוגמא: "משישברו פספסיהן" דמשחקי בקוביא, הוא רק כדי שהב"ד ידע שאכן קיבל ע"ע בלבו. אבל לגבי שמים הרי משגומר בלבו, גם כשאינו מתבטאת בפעולה, הוא פוסק מלהיות (רשע).

ומבאר עוד שם דהא דמדייק אדמה"ז בל' "סוף סי' ל"ד" הוא משום דבאותו סי' כתוב שמלוי רבית וגזלנים חוזרים להיות כשר לעדות רק אחרי שמחזירים הכסף שלקחו, והו"א ש"עזיבת החטא" (מכאן ולהבא) אינו מספיק, וכדי להיקרא בעל תשובה צריך גם להחזיר הגזילה והריבית (תקון העבר), לכן מציין אדמה"ז לסוף סי' ל"ד דשם לא מובא שום תקון על העבר ורק הקבלה מכאן ולהבא. "ומה שמלוי רבית וגזלנים אינם נעשים כשרים רק בהשבת הגזילה והריבית יש לפרש: שבלא זה הרי לא עזב החטא, ואדרבה אוחזו (הממון, עיין בסמ"ע שם סקע"ח). ועצ"ע. וגם צ"ע מקידושין (אה"ע סל"ח בב"ש סקנ"ה וח"מ שם סקמ"ד), בהשבת הכסף מתבטאת קבלתם על להבא, שלכן הרי"ז דוקא בהפסולים משום ממון (חו"מ שם שע"ף כ"ט).

לאח"ז מדייק כ"ק אדמו"ר למה לא הביא אדה"ז ראייה מהגמ' קידושין מ"ט דהמקדש ע"מ שאני צדיק גמור שהיא מקדושת מספק דילמא הרהר תשובה בלבו, אע"פ שלא התודה, דהוא

לפני מס' סנהדרין. ומת': שרוצה לפרש שדבר זה הוא לכל יהודי, ולא תאמר שרק ברוב ישראל מספיק עזיבת החטא (ולכן בקידושין שהוא ענין דאיסורין שהולכים אחר הרוב מספיק עזיבת החטא), קמ"ל שגם לעדות ולממונות ש(שאינן הולכים אחר הרוב) מספיק עזיבת החטא בלבד. ע"כ.

לכאורה כוונת הצ"ע מקידושין הוא: דהיא מקודשת מספק גם לגזלן שלא השיב עדיין הגזילה ואין אומרים בזה שכל זמן שנמצא בידו חסר בעזיבת החטא "ושרץ בידו" (כפי' שפי' הח"מ), "ועיין בח"ה סי' ל"ד שם מבואר דלא מהני עדות עד שיחזור בתשובה מ"מ לענין קידושין מהני קודם עשיות התשובה כ"כ ב"ה" (הב"ש שם). והיינו דמשם נראה שיש חילוק בין קידושין לעדות, ונראה בלשונו שעדיין חסר ב"עשיות התשובה" ובקידושין מהני קודם עשיית התשובה<sup>1</sup>.

והנה לכללות הנקודה המבואר בתניא יש להביא ראיה מגמ' ב"ק צ"ד ע"ב וב"מ ע"א דמביא ברייתא דאיתא דבנים חייבין להחזיר דברים המסויימים שגזל (או הלוח בריבית) אביהם משום כבוד אביהם. ומקשה הגמ' למה חייבין בכבוד אב, הרי אינו "עושה מעשה עמך", ומת' "כשעשה תשובה", ומקשה "אי עשה תשובה מאי בעי גביה, איבעי ליה לאהדורי", ומת' "שלא הספיק להחזיר עד שמת". רואים שגם כשהגזילה או הרבית נמצא בידם ולא החזירו נחשב "לעשה תשובה" ו"עושה מעשה עמך".

(שו"ר שעד"ז קצת הביא בההקדמה לברכת שמואל בגיטין דוגמא מגמ' זו לבאר איך שבתשובה יש "חרטה" על ענין העבירה, ותקון החטא (ותשובת העבירה גופא) דאל"ה הוי טובל ושרץ בידו, "ומשכחת זה בלא זה כגון אם לא הספיק להחזיר עד שמת..."). אלא דגם בזה אין להקשות למה לא הביא אדמה"ז גמ' זו שהוא לפני מס' סנהדרין, דיש לומר שאין זה ראיה מוכחת לכל יהודי, כיון ששם מדובר לענין מצות כיבוד אב והרי"ז ענין

(1) ראה גם פרמ"ג פתיחה בוללת ח"ג או' י' דבעבירות דבין אדם לחבירו צריך שירצה חבירו וגם וידוי דברים. ומציין: "ועיין אהע"ז סי' ל"ח סע' ל"א בב"ש אות נ"ה, ולענין קידושין הרהור בלב סגי דלא מקרי רשע משהתחיל לקבל תשובה בלבו ולעזוב דרך רשע...". דמחלק דלענין בין אדם לחבירו: לענין קידושין מספיק הרהור בלב, משא"כ לשאר עניינים (עדות).

איסור (שהולכין אחר הרוב). ואין להקשות: דכיון דמדובר להוציא דבר המסויים מהם להחזיר להנגזל והלוה בריבית (ממון) אפשר להוכיח גם לענין ממון:

(דבנוסף לדעת הכס"מ בדעת הרמב"ם הלכות ממרים פ"ו הי"א (המת' קושיית הטור וביאר דהרמב"ם והגמ' מדבר רק בריבית ולא בגזילה) הרי אם עשה תשובה ולא הספיק להחזיר הו"ל כאילו לא הורשה לבניו מאחר שהיה בדעתו להחזירה והוא דבר המסויים. וא"כ אין זה נחשב כהוצאת ממון<sup>2</sup>. הרי גם אם לא נלמוד כפי הכס"מ - וכפי שהקשו המפרשים-, ועוד: שנאמר שג"ז נחשב כהוצאת ממון, הרי) כבר ביאר הרבי בהביאורים שם: שמאחר שהשאלה אם הוא כשר לעדות נוגע (לא רק לגבי עדות, אלא) לעניינים אחרים שבהם הולכים אחרי הרוב הרי כבר ממילא מוציאים ממון ע"פ, כמו"כ יש לומר בנ"ד: כיון דענין התשובה של האב נוגע לעניינים אחרים (כמה דינים התלויים ב"עושה מעשה עמך" ועוד) שבהם הולכים אחרי הרוב הרי ממילא מוציאים ממון ע"פ. ולכן הביא אדמה"ז הראיה ממס' סנהדרין דשם מדובר בכל ענין גם כ"ששברו" הפספסין בב"א עם העדאתם להוציא ממון, דאז מתעורר שאלת כשרותם במיוחד לענין הוצאת ממון ואעפ"כ נאמנים<sup>3</sup>.




---

(2) דאלא שלאידך יש לטעון: כיון אנו דנים אם נחשב כעשה תשובה או לא, ואם לא נחשב לעשה תשובה, בניו ירשנה והתורה לא חייבתה להחזיר, א"כ יש לבעל דין לומר שזה גופא שמחשיבים כאילו עשה תשובה נחשב למוציא ממון.

(3) ונראה מדברי הרבי: שביאר שהחידוש ממס' סנהדרין וח"מ הוא שתשובה בלב שייך לכל יהודי (ולא רק על הרוב), ולא הסתפק לומר שהחידוש הוא שאין אומרים שמה שמועיל התשובה בלב גם לענין ממון ואין מחלקים כמו דברי הב"ש לחלק בין ענין קידושין וענייני ממונות (שהביא לפנ"ז).

וי"ל הטעם כמו שביאר הרבי בהמשך השיחה: שאדמה"ז רוצה לבאר כאן איך ענין התשובה הוא קרוב מאד לכא"א ע"ד שמסביר בח"א דתניא איך קרוב מאד לכל יהודי עניינים המביאים לאהבה ויראה וכן בח"ב בענייני היחוד.

הערות וביאורים  
מחדו"ם – א' ד' ס' [גליון]

הרב יעקב לייב אלטיין  
חבר "ועד להפצת שיחות"

אשתקד, בגליון דפ' משפטים תשנ"ח [גל' תשמז], כתבתי אודות המובא בד"ה באתי לגני פ"ח דאדם הוא מחשבה דיבור ומעשה, שלא נתפרש בהמאמר הקשר דמחשבה לאות אל"ף (דאותיות ד"מ הם ר"ת דיבור מעשה). ובס' הערכים - חב"ד לא הובא מדא"ח שום ביאור לזה, ואשר א' העירני שבס' תקע"ז לאדמו"ר האמצעי (ד"ה אדם כי יקריב - עמ' יז), שנדפס רק לאחרונה, מבואר הקשר ע"ש.

לאחרונה העירני הרה"ת ר' י"י איידלמאן שי' שבד"ה קטונתי תרפ"ז (ע' עח) מבואר ג"כ הקשר בין אל"ף למחשבה, כי אל"ף פירושו לשון אאלפך חכמה, לשון אולפנא ולימוד, ע"ש.

אולם כדאי להוסיף מענין שהזמן גרמא, שברשימות הצ"צ לתהילים (יהל אור) מזמור צח - הקאפיטל דשנה זו - מציינ (ע' שנח) ל"ביאור ע"פ ויקרא דתקס"ז פי' אדמו"ר אדם הו"ע אל"ף דבור ומעשה שהם ג' בחי' ביי"ע". אלא שבס' המאמרים תקס"ז לא נדפס מאמר בד"ה זה (כפה"נ אינו בנמצא תח"י), ורק במפתח המאמרים צויין שהמאמר נזכר ביהל אור ובאוה"ת ויקהל. אבל נדפס שם (ע' פט) ביאור על המאמר בד"ה להבין שרשי הדברים הנ"ל (וצויין בהערות המו"ל בס' תקע"ז לאדמו"ר האמצעי שם), ושם איתא:

"יש להבין שרש ענין אד"ם אל"ף דבור מעשה הנ"ל [בפשטות הכוונה שענין זה נתבאר במאמר ד"ה ויקרא] .. והן ג' עולמות ביי"ע שהם בחי' מחשבה דו"מ .. המחשבה שהיא בהעלם ואינו מושג למקבלים .. המחשבה שבהעלם הוא בחי' האל"ף דאד"ם".

אבל לא נתפרש הקשר בין העלם המחשבה לאות אל"ף, ואולי נתפרש בגוף המאמר ד"ה ויקרא שלא נמצא תח"י. ורק בהגהות הצ"צ שנדפסו שם בסוף המאמר (ע' צד) איתא: "אדם מודו"מ כי מחשבה חשך זהו אלף פלא", והיינו דפלא הו"ע מכוסה ונעלם. וזהו כהביאור בד"ה אדם כי יקריב לאדמו"ר האמצעי דתקע"ז הנזכר לעיל.

ומציון הצ"צ ביהל אור משמע לכאורה שהמקור הראשון לכל ענין זה הוא המאמר דויקרא תקס"ז.



## רמב"ם

### בגדר ח"ש בחמץ בפסח

**הת' שניאור זלמן דייטש**  
תלמיד בישיבה

הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"א ה"ז) כותב וז"ל: "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר: "לא יאכל" ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות" ע"כ.

והקשו המפרשים (הכס"מ ועוד) דלכאורה, למה לי קרא "לא יאכל" לאסור חמץ בפסח שגם אכילה כל שהוא אסורה מן התורה הא בכל איסורין שבתורה קיי"ל כר' יוחנן (יומא עד, א) דחצי שיעור אסור מן התורה (וראה בכס"מ שנשאר בצ"ע).

וראיתי בקובץ חידושי תורה דמדינת אוסטרליא חלק יח (יצא לאור בשנת תשנ"ח) שהרה"ג ר' חיים מאיר בוקיעט ז"ל כתב ליישב קושיא זו דחמץ שאני מכל האיסורים, דבשאר איסורים הנה האיסור הוא איסור חפצא ולכן זה דומה לאיסור חלב (דממנו ילפינן איסור דח"ש), אבל אכילת חמץ הנה הדבר בעצם אינו אסור וכל האיסור הוא על הגברא ולפ"ז י"ל דכיון שהגברא אינו נהנה באכילה זו ולא חשובה לגבי' אכילה, הנה הוא כאילו לא אכל ויפטר, ומשו"ז צריכים לריבוי מיוחד דחייב גם על ח"ש, ע"כ תו"ד.

ולכאורה א"ל כן דהרי מוכח מהרמב"ם להדיא דגם באיסורי גברא יש את האיסור של חצי שיעור, דהנה, פסק הרמב"ם בהל' שבועות (פ"ד ה"א) "מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית והרי הוא כאוכל ח"ש מנבילות וטריפות וכיו"ב" ע"כ ועיין במפרשים על אתר דמבארים דגם באיסור שבועה (דהוה איסור גברא) הוא עובר על ח"ש דקיי"ל כר' יוחנן דח"ש אסור מן התורה.

ועיין בר"ן (שבועות כב,א ובדפי הרי"ף ט, א) דמקשה (על הגמ' יומא עד,א) דלמה בעינן הטעם משום דחזי לאצטרופי, הרי דין זה כבר נלמד מהפסוק "כל חלב" (ועיין תוד"ה "כיון דחזי לאצטרופי", שם) מה שכתב לתרץ בזה ואכ"מ), ומבאר שאם היה רק הפסוק "כל חלב" היינו אומרים שזה גזירת הכתוב שהתורה אסרה חצי שיעור רק בחלב, לכן ילפינן גם מהסברא "משום דחזי לאצטרופי" כדי לאסור שאר איסורין אע"פ שאינם דומים לחלב (שהוא איסור חפצא) ועיי"ש בארוכה שעפ"ז מבאר שיטת הרמב"ם דגם באיסורי גברא יש איסור דחצי שיעור. (ועיין בשדה חמד קונטרס הכללים מערכת חית כלל ב).

ב. ולתרץ הנ"ל, יש להקדים מש"כ בשו"ת צפנת פענח על הרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"א ה"ח לחקור בדין חצי שיעור האם גדרו הוא איסור כללי, והיינו דבכל האיסורין (אכילת חלב, דם וכיו"ב) איסורו הוא בשוה דעובר על חצי שיעור, או דגדרו הוא איסור פרטי, והיינו דבכל האיסורין שעבר חייב משום לתא דהאיסור פרטי, כגון באכילת חלב חייב משום חלב וכיו"ב. (וע"ד החקירה הידועה בדין לפני עיור ואכמ"ל).

ועפ"ז כתב לבאר יסוד מחלוקת הראשונים אי איכא איסור ח"ש בשבועה, דהנה הרמב"ם בהל' שבועות (פ"ד ה"א) כותב וז"ל: "מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית והרי הוא כאוכל ח"ש מנבילות וטריפות וכיו"ב" ע"כ. ומבואר דעת הרמב"ם דיש ח"ש בשבועה.

אבל עיין בר"ן דפליג עליו והקשה דאין איסור שבועה איסור עצמי, כ"א מחמת האדם שנשבע ואסר עליו וכו', אשר על כן ליכא משום ח"ש, דהרי הוא נשבע על אכילה שהיא בכזית ולא

בפחות יעויי"ש בארוכה. ומבואר להדיא דעת הר"ן דליכא ח"ש בשבועה.

ויסוד מחלוקתם מבוארת ע"פ החקירה הנ"ל דפליגי בגדר ח"ש אי הוא איסור כללי או פרטי, דהרמב"ם ס"ל דח"ש הוא איסור כללי, ובמילא דבכל איסורין שבתורה חל האיסור דח"ש ואין נפק"מ אם הוא איסור עצמי או הבא מחמת האדם (כבשבועה), משא"כ הר"ן ס"ל דהוא איסור פרטי, ומכיון שהאדם אסר על עצמו דווקא בכזית, לא חל האיסור דח"ש בפחות עיי"ש בארוכה.

וביסוד הדברים נראה לבאר דברי הרמב"ם הנ"ל, דאזיל לשיטתו בגדר דח"ש דהוא איסור כללי. ולכן, הגם דפשיטא דח"ש אסור מה"ת, מ"מ חל בזה רק האיסור הכללי של ח"ש, והרמב"ם משמיענו בזה שהוסיף הקרא ד"לא יאכל", דהעובר על ח"ש בחמץ בפסח חל עליו גם משום לתא דהאיסור חמץ עצמו (ולהעיר ממה שכתב כ"ק אדמו"ר מובא בלקוטי ביאורים על התניא ח"ב ע' פב, עיי"ש).

ג. עוד נראה לומר, דע"פ החקירה דלעיל יוצא עוד נפק"מ בדין שבועה על חצי שיעור אי הוה בגדר מושבע מהר סיני או לא. דהנה הרמב"ם כתב בהל' שבועות פ"ה ה"ז וז"ל: "שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על ח"ש מהר סיני" ע"כ. ויעויין במפרשים על אתר שביארו דהגם שח"ש אסור מה"ת מ"מ לא חשיב כמושבע ועומד מהר סיני, כיון דאין איסור ח"ש מפורש בתורה, והא דמושבע ועומד מה"ס חל רק באיסורין המפורשים בתורה עיי"ש.

אכן יעויין בחי' הרשב"א לשבועות כג, דפליג על הרמב"ם, וס"ל דאין שבועה חלה על ח"ש, והיינו דס"ל דגם על חצ"ש נחשב כאילו נשבע ועומד מה"ס. וצ"ב מהו יסוד סברת מחלוקתם בזה.

ומעתה יתכן לומר דתלוי בהך חקירה בגדר ח"ש, אי הוה איסור כללי או פרטי, דהרמב"ם אזיל לשיטתו דהוי איסור כללי, וממילא דבאוכל ח"ש מנבלות וטריפות עובר על איסור ח"ש

גרידא, ולא חל עליו שם איסור נבילה וטריפה, וע"כ שפיר ס"ל דאינו מפורש בתורה, וא"כ אינו מושבע ועומד מה"ס, ושפיר חלה השבועה.

אכן להרשב"א י"ל דח"ש הוי איסור פרטי, ובכל איסור ואיסור שעובר חל עליו שם האיסור הפרטי, וממילא דבאוכל ח"ש מנבילות וטריפות חל עליו גם האיסור דאכילת נבילה וטריפה, והגם שאינו מחוייב קרבן דהויא רק בכזית, מ"מ שפיר איכא איסור של אכילת נבילה וטריפה, וא"כ גם בח"ש נחשב כמושבע ועומד מה"ס (והיינו מצד חלות שם האיסור הפרטי כנ"ל) ולא חלה השבועה, וק"ל.

ד. אשר לפי הנ"ל יתכן לומר דלשיטת הרמב"ם דיליף איסור ח"ש בחמץ בפסח מדכתיב "לא יאכל" וחל חלות שם האיסור פרטי, דהיינו איסור חמץ כנ"ל, הנה בנשבע על ח"ש בחמץ בפסח לא חלה השבועה, כי בזה שפיר מושבע ועומד מה"ס הוא (וכמוש"נ בשיטת הרשב"א בשאר האיסורין) ועצ"ע. ויש להאריך עוד בכ"ז.



### עמידת הכהן בחוץ

**הרב י. סלומון**  
ברוקלין, נ.י.

כתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת פי"ד ה"ה: "ואחר שיראה הכהן את הנגע יצא ויעמוד על פתח הבית בצד המשקוף ויסגיר או יחליט או יפטור שנאמר ויצא הכהן מן הבית והסגיר את הבית, לא שישגיר והוא בתוך ביתו, או בתוך בית המנוגע או תחת המשקוף אלא בצד פתחו".

הרי מבואר מדברי הרמב"ם דהא דהכהן צריך לעמוד על פתח הבית, היא לא רק כשמטמא את הבית או מסגירו אלא גם כשמטהר אותו צריך לעמוד בחוץ וזהו כוונתו באומרו "או יפטור".

ולכא' צ"ב המקור לזה, דהנה במשנה נגעים פי"ב מ"ו איתא: "אינו הולך לביתו ומסגיר ולא בתוך הבית שהנגע בתוכו

ומסגיר, אלא עומד על פתח הבית שהנגע בתוכו ומסגיר וכו'". הרי דהמשנה איירי אודות הסגר, דבשעה שהכהן מסגיר את הבית צריך לעמוד על פתח הבית, ולפ"ז צ"ב מקורו של הרמב"ם דגם כשפוטר הבית צריך לעמוד בחוץ. וגם פשוט הקרא איירי רק בהסגר והחלט, וע"פ סברא ג"כ חידוש הוא דבפשטות הא דצריך לעמוד בחוץ הוא בכדי שהכהן לא יטמא מהבית, וזה שייך רק כשמטמא את הבית, משא"כ כשפוטרו אמאי לא יוכל לפוטרו כשעומד בפנים הרי בזה ליכא חשש טומאה, ומוכח מדברי הרמב"ם דהא דאסור לעמוד בפנים אינו משום סרך טומאה, אלא דכן היא גזה"כ דאסור לעמוד בפנים, דכמו שאסור להסגיר כשהיא בתוך ביתו, כמו"כ אסור להסגיר כשעומד בתוך הבית, ולפ"ז דהיא גזה"כ י"ל דגם בשעת הפטור צריך ג"כ לעמוד בחוץ.

ולפ"ז יש לבאר עוד דיוק בדברי הרמב"ם. דבמשנה מובא דין הנ"ל בלשון שלילי - "אינו הולך לביתו", "ולא בתוך הבית", "אלא עומד על פתח הבית", ואילו הרמב"ם הביא דין זה בלשון חיובי "דאחר שיראה הכהן הנגע יצא ויעמוד על פתח הבית, ולא שיסגיר בתוך ביתו או בתוך בית המנוגע וכו'". היינו שמסגנון המשנה משמע דהא דהכהן צריך לעמוד על פתח הבית הוא בעיקר כדי שלא יעמוד בתוך הבית, משא"כ להרמב"ם הוא דין חיובי שצריך לעמוד על פתח הבית, וצ"ע אמאי שינה הרמב"ם מסגנון המשנה?

וע"פ הנ"ל יבואר היטיב, דא"נ דהא דהכהן צריך לעמוד על פתח הבית, הוא רק בכדי שלא יטמא, הוא רק דין שלילי דע"י שעומד בחוץ ליכא חשש טומאה כיון שעומד בחוץ, משא"כ א"נ דהיא גזיה"כ שההסגר או הפטור צריך להיות על פתח הבית, דרק כשעומד במקום מסוים חל ההסגר כו' [ולא רק מפני חשש טומאה].

נמצא דיש כאן דין מקום שצריך לעמוד בו, ולכן כ' הרמב"ם בלשון חיובי דהכהן יצא ויעמוד על פתח הבית, ועי"ז חל ההחלט או הפטור, והא דאסור לעמוד בפניו או בתוך ביתו בא כתוצאה מזה שצריך לעמוד בחוץ, דכיון שצריך לעמוד בחוץ

ממילא מובן דאם עומד במקום אחר לא חל ההסגר וכו', וזהו שסיים הרמב"ם "לא שיסגיר בתוך ביתו וכו'".  
ועדיין צ"ע המקור להרמב"ם דהפטור צ"ל ג"כ בחוץ וכו"ל, ואבקש מהקוראים שי' לעיין בזה.



## הלכה ומנהג

### נט"י שחרית מכח אדם דוקא

הרב שלום דובער לוינ

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בשו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ק ס"ב:

בנטילה זו א"צ שיבאו המים על ידיו מכח אדם דוקא אלא אפי' שפסף ידיו בתוך כלי של מים עלתה לו נטילה.

ובמ"מ שעל הגליון נסמן "שם", היינו בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קצא, שכותב שם:

ומשכשך ידיו בתוך הכלי בין בשחר בין בשעת אכילה שפיר דמי.

ולכאורה אינו מובן איך אפשר להביא את הרשב"א כמקור להלכה זו; שהרי ברשב"א מפורש ששכשוך ידיו בכלי מועיל "בין בשחר [בנט"י של שחרית] בין בשעת אכילה" [בנט"י לסעודה], וקאי בזה לשיטתו ממ"ש בחידושו לחולין (קז, ב):

וכן לשום ידיו בכלי ולרחוץ בתוכו שפיר דמי כדברי הרב בעל ההלכות שכתב משמו של רב אחא משבחא.

שיטה זו מובאת בשו"ע אדה"ז גם גבי נט"י לסעודה (סי' קנט סי"ז):

שבין שנוטל ידיו מתוך הכלי ובין מכניס ידיו לתוך הכלי הכל נקרא נטילה בכלי (בה"ג רשב"א) ... וי"א שלעולם אינה

חשובה נטילה אא"כ באו המים על ידיו מכח נותן ... ויש לחוש לדבריהם שלא לברך על נטילה זו.

ומ"מ פוסק רבינו הזקן כאן בסי' ד כי "נטילה זו [של שחר, אינה דומה לנט"י לסעודה, שכאן] א"צ שיבאו המים על ידיו מכח אדם דוקא", ומהו המקור לפסק זה.

ואין לתרץ ולומר שאעפ"כ, גם לשיטת הרשב"א יש חילוק בין נט"י לסעודה לבין נט"י שחרית, שהרי מפורש בתשובה הנ"ל:

מקפידים בה בכל תנאי הנטילה כבשעת סעודה ... שאמרו בפרק כל הבשר אמר רב נוטל ידיו שחרית ומתנה עליו כל היום כלומר מתנה שתעלה אותה נטילה אפילו לסעודה.

הרי מפורש שלשיטת הרשב"א דין שניהם שוה.



והנה השיטה השניה החולקת על הרשב"א וסוברת שנט"י של שחרית אינה דומה לנט"י לסעודה היא שיטת הרמב"ם (רפ"ד מהל' תפלה) והרא"ש (פ"ט דברכות ס"ג), הסוברים שעיקר טעם נט"י בשחר הוא משום ק"ש ותפלה של שחרית, ולכן א"צ בזה לא כלי ולא כח נותן ולא שאר הלכות שבנט"י לסעודה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ב ס"א).

בשו"ע סי' ד ס"ז נפסק, שלכתחלה טוב להקפיד בנט"י שחרית בכל הדברים המעכבים בנט"י לסעודה (כשיטת הרשב"א הנ"ל) אבל בדיעבד כשא"א בענין אחר אינו מעכב לא כלי ולא כח גברא ושאר דברים הפוסלים בנטילת הסעודה.

וכך פוסק אדה"ז בסי' ד מהדו"ק ס"ג:

אם אין לו כלי כלל אלא רוחץ ידיו במים ... לא ימנע בשביל זה מלברך על נטילת ידים משום דלא פלוג רבנן.

אמנם יוצא מכלל זה הוא נט"י על ידי שכשוך בכלי (שאינם באים עליו מכח אדם), שבזה מקיל רבינו הזקן (בסעיף ב) אף לכתחלה. ובזה אנו דנים לברר היכן מקורו של רבינו הזקן בזה.



ונראה שזוהי הכרעת רבינו הזקן עצמו, כיון שבזה גם הרשב"א יתיר (שהוא מתיר שכשון בכלי גם גבי נט"י לסעודה) וגם הרא"ש ורמב"ם יתירו (כי לדעתם נט"י שחרית הוא רק לתפלה שא"צ בזה לא כלי ולא שאר דינים המעכבים), לכן מקיל בזה רבינו הזקן בנט"י שחרית גם לכתחלה.



כל זה היא שיטת רבינו הזקן בשו"ע שלו במהדו"ק. אמנם בסידורו (הלכות השכמת הבקר, סדר הנטילה) פוסק:

צריך ליזהר אפילו לעכב ... שיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם ... לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר.

והיינו שפסק לחומרא כשיטת הרשב"א שאין חילוק בין נט"י שחרית לנט"י לסעודה, ולכן גם בדיעבד כשאין לו מים כשרים לא יברך ענט"י (וחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו ס"ג), ופסק לחומרא כשיטת החולקים על הרשב"א וסוברים שבנט"י לסעודה צ"ל מכח אדם דוקא (וחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו ס"ב).

ועי' שו"ת צמח צדק חאו"ח סי' א, שמביא הוכחות כדעת הרשב"א וכותב שאדה"ז בסידור פסק לחומרא כהרשב"א.



אמנם שיטת רבינו הזקן בשו"ע מהדו"ב שלו לא נתבררה לנו בזה, כי סיוס סי' ד במהדו"ב לא הגיע לידינו. ובס"א מביא את שתי השיטות הנזכרות (שיטת הרשב"א ושיטת הרמב"ם והרא"ש), וכותב לגבי נט"י לתפלה:

מאחר שנט"י לתפלה אינה אלא משום נקיון א"צ כלי ולא כח נותן ולא מים כשרים ולא שאר דברים המעכבים בנט"י לסעודה.

ואיך יהי' א"כ הדין לגבי נט"י שחרית? הלכה זו לא הגיעה לידינו. ולמעשה כבר פסק בסידורו שצ"ל גם לעכב ככל הדינים שבנט"י לסעודה.



## עמידה קודם נט"י שחרית

## יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

ראיתי לאחרונה דשקו"ט אודות אי עמידה על הארץ לפני נט"י (נעגל וואסער) ויש להעיר ולהוסיף בזה במ"ש בס' לקוטי-סיפורים (לרח"מ פרלוב ע"ה) עמ' רפז: שמעתי מהרש"ג ז"ל, כמדומה ברור בשם הרה"ק ר' פנחס מקאריץ זצ"ל, מה שנא "יתיצב על דרך לא טוב", הפירוש הוא, שהוא קם מהמטה בלתי נטילת ידיים (נעגעל וואסער), וע"ז הוא מסיים הפסוק "רע לא ימאס", והוא – ר' פינחס זצ"ל הנ"ל – הוסיף: "כל היום".

והפירוש בזה הוא, שלא להציג את הרגלים על הרצפה בלתי נט"י (נעגעל וואסער), שזה הוא שמירה למאס את הרע, ואם לאו אז ח"ו הוא בהיפוך...

והוא, הרש"ג ז"ל, הי' מזהיר מאד שלא דוקא שלא לילך בלתי נט"י, כ"א לעשות הנטילה בעודו במטה טרם הצג רגליו על הארץ. עכ"ל.

ועוד שם (בעמ' שיג): פעם א' אמר החסיד הרש"ג כמו דברי מוסר לאחד מבניו, ואמר בזה"ל: ראה כמה פעמים הזהרתך שלא תעמיד רגליך על הרצפה כ"א מקודם תעשה נטילה כו'. עכ"ל.

הרי לנו שכך נתחנכו הבחורים בליובאוויטש, וכך חינכו הם את בניהם ואת חניכיהם לדורותיהם.

ועוד שמעתי מא' מאנ"ש, ששמע מרע"ז סלונים ע"ה, בשם אדמו"ר הריי"צ נ"ע, שהזהיר גם הוא על זה, וקרא על כך את הפסוק הנ"ל "יתיצב על דרך לא טוב" וגו'.



## קריאת עשרת הדברות לילדי ישראל בחג השבועות

### הרב טוביה בלוי

מח"ס כללי רש"י, ורב קהילת חב"ד בנוה יעקב, אה"ק ת"ו

ידועה תקנתו הקדושה של הרבי לכנס ילדי ישראל בחג השבועות לשמוע את עשרת הדברות מפי הקורא בתורה.

מובן בפשטות שלכתחילה יש לעשות הכל להביא את ילדי ישראל (כלשה"ק של הרבי) "בבתי כנסיות (מקום קדוש), בשעת קריאת התורה (בצבור ובברכה לפנייה ולאחריה) של עשרת הדברות" (שיחת ער"ח סיון תשמ"מ, לקו"ש חכ"ג עמ' 250).

אבל יש בתי חב"ד וכיו"ב שעושים גם כינוסים מיוחדים לילדי ישראל (בשעות הצהרים עד"מ), מבלי שיהיה שם צבור גדולים שלא שמעו קריאת התורה, וממילא אין קוראים לפנייהם את כל קריאת חה"ש וברכותיה, כי אם מוציאים ספר תורה וקוראים לפנייהם את עשרת הדברות בלבד (עם הפסוקים המתאימים לפני כן), ובלי ברכות, כמובן, כיון שאי"ז קריאה בציבור.

ונשאלת השאלה: האם שפיר קעבדי אלה שמקימים בכל זאת את קריאת עשה"ד בכינוסים מיוחדים אע"פ שאין שם ציבור גדולים.



כתוב בטושו"ע או"ח ר"ס דקמ"ג: "אין קורין בתורה בפחות מעשרה גדולים בני חורין", וכתבו הנו"כ את הטעם משום דהוי דבר שבקדושה ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה.

המקור להלכה זו הוא במשנה במס' מגילה (דף כג, ב): "ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא וכו' פחות מעשרה", ובגמ' שם מפרש הטעם הנ"ל: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה".

אמנם ברש"י בד"ה "אין קורין בתורה" מוסיף מלה אחת: "בצבור". וכן לשון הרמב"ם בהלכות תפלה (פי"ב הלכה ג): "אין קורין בתורה בצבור בפחות מעשרה אנשים גדולים בני חורין".

לכאורה, פשוט הדבר שאין הכוונה אלא לקיום תקנת מרע"ה של קרה"ת ברבים (שבזה מתחיל הרמב"ם הלכה א בפרק יב) - וקצ"ע למה השמיטו הטושו"ע מלשון הרמב"ם את המלה "בצבור" (ואולי מפני שכל הלכות קריאת הת' מוסבים על תקנה זו, כפי שרואה הרואה את כל פרטי הדינים בהלכות אלה, וממילא הדבר פשיטא ומובן מאליו) - שהיא - ורק היא! - נכנסת בהגדרה של "דבר שבקדושה" (שאינו פחות מעשרה), ולא לקריאה לצורך לימוד - וכ"ש לצורך התעוררות וכיו"ב - ולא גרע מן הנפסק לגבי "קדוש" ו"ברוך" בשו"ע אדה"ז סימן נ"ט, שמותר לקרוא כלומד (ובטעמים דווקא!) וכו', אף שזה דבר שבקדושה, כפי שנפסק שם.

וכבר פסק אדה"ז בסי' רפה סעיף ד לגבי שמו"ת ש"טוב לקרוא בס"ת כשר בכל ע"ש", וכן נהגו גדולי עולם, כידוע, ביחיד! (וכן ידוע מנהג צדיקים לגבי קריאת הנשיאים בימי המילואים).

ויעויין בשו"ע אדה"ז סימן סו סעיף ג, לגבי ברכות התורה: "מפני שברכה זו היא ג"כ כמו דבר שבקדושה שהרי אינה נאמרת על קריאת ס"ת אלא כשקורין בעשרה". הרי ברור מזה שיש קריאת ס"ת שלא קורין בעשרה (שאז, כמובן, אין קרה"ת), מדלא אמר: "שהרי אינה נאמרת אלא על קריאת ס"ת" (סתם) (שאם נאמר שאין קרה"ת פחות מעשרה הרי פשוט שכשאומר קריאת ס"ת סתם הכוונה לקריאה בצבור, ולמה לו לפרש "כשקורין בעשרה" שמראה שיש אפשרות אחרת, וק"ל).

לכן ברור שעפ"י הנ"ל אין כל מניעה לקרוא בכינוס ילדים את עשה"ד מתוך ס"ת (ובטעמים דווקא).



כשכתבתי את הדברים הנ"ל לידידי הרה"ג הרה"ח הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א כתב לי בזה"ל:

"לענין קריאה בעלמא (שאינו קרה"ת בציבור) מס"ת, אכן צדק שאין מניעה בדבר, ואדרבה יש בזה ענין חינוכי. אמנם לגופו של ענין, הנה כ"ק אדמו"ר מביא (מפסיקתא דר"כ, לקוטי שיחות כרך כ"ג) שקריאת עשרת הדברות היא בדוגמת יום מתן

תורה, ולכן יש לכנס ילדי ישראל לשמיעת קרה"ת אז. והרי כאן בוודאי לא מדובר בקריאה לשם לימוד וכו', אלא דווקא בקרה"ת בציבור כתקנת חז"ל. על כן על משמרתי אעמודה, שהרוצים לקיים תקנת הרבי, ומשום מה אינם יכולים להביא את הילדים למנין הקיים, עליהם לעשות מאמץ לסדר מנין אחד כדין, כשרובו לא שמע קרה"ת". עכ"ל.

(יתכן שגם הרה"ג הנ"ל יסכים שבאופן המפורט לעיל צריך לקיים התקנה גם בלי מנין).

והנה אי משום פסיקתא דר"כ המובא שם (עמ' 256, הערה 4): "הו קורין את הפרשה הזו בכל שנה ושנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה" - אין מובן בהכרח שזה אמור רק לגבי קריאה בציבור, ולכאורה אין הדבר שולל מצב של, עד"מ, מי שאנוס ואינו יכול להתפלל בציבור, שלא נאמר עליו הציווי: "הו קורין את הפרשה הזו וכו' (ביחידות), "ואני מעלה עליכם" וכו' (עכ"פ אין הדבר מוכח באופן ודאי), וממילא קשה ללמוד מכאן שכוונת התקנה היא רק על קרה"ת בציבור.

אדרבה: בהמשך השיחה הנ"ל (עמ' 251) מדבר על "לאמור" - ומפרש שאומרים את זה שוב (את עשה"ד), "ובפרט בכל שנה ושנה כשקוראים זאת בתורה ועאכו"כ כשקוראים זאת בזמן מתן תורתנו", ואח"כ את הלשון הידוע לגבי לימוד תורה בכלל: "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע" וכו', "בכל זמן, ובפרט כשקוראים עשה"ד בחה"ש ובמקום קדוש ובציבור וכו' ובהקדמת ברכה לפני ולאתריה", שברור מזה שכל פרט הוא מעלה בפני עצמה שהפרט שלאחריה מוסיף עליו, אבל לא שזה תנאי שיהיו כל התנאים (והרי במקרה שלפנינו מתקיימים 4 מתוך כל הפרטים המנויים). ובשיחה אחרת שם מביא גם את הענין של "אשרי יולדתו" - על שמיעה בלבד!.

לסיכום: אין ספק שלכתחילה, וכפי שהובא בראשית דברינו, צ"ל במסגרת קרה"ת בציבור, אבל אם באופן השני משתתפים ילדים שלא ניתן לסדר עבורם בקלות קרה"ת בציבור ובאופן המועיל יותר להשגת המטרה הקדושה שביסוד התקנה הקדושה - ודאי שיש לעשות כן.



## דיוקים ב"יהי רצון" בעת שריפת חמץ

### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטיז, מינ.

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר בביאור על ה"יהי רצון" שאומרים בעת שריפת החמץ פסקא "יהי רצון" וזלה"ק: בסידור האריז"ל, ושם הוא ד' אלקי ואלקי אבותי" בלשון יחיד. ואולי הטעם דשינה ללשון רבים "אלקינו ואלקי אבותינו" שמתוך כך התפלה נשמעת (ברכות ל,א. שו"ע אדה"ז או"ח סק"י ס"ד). ובפרט ששאר כל תפלה זו היא ג"כ בלשון רבים. וראה מ"א ואחרונים או"ח ריש סי' מו. וצע"ק דבתפלת יה"ר כו' מעזי פנים כו' ובסוף סדר קדוש לבנה גם נוסח רבינו היא בלשון יחיד וכ"ה בסי' של"ה (ובסי' רש"ר: יה"ר כו' מעזי פנים הוא בל"ר).

ומש"כ בשער הכולל על יה"ר כו' מעזי פנים שהטעם מפני שאינו בציבור - צ"ע שהרי גם יה"ר דביעור חמץ אינו בציבור, עכלה"ק.

לכאורה יש לדייק בפסקא זו בכמה ענינים. דהנה, כותב כ"ק אדמו"ר: "ששאר כל תפלה זו היא ג"כ בלשון רבים".

לכאור' יש להבין מהו פיי' "שאר כל תפלה זו", הרי בנוסח התפלה אומרים: "...כשם שאני מבער חמץ מביתי ומרשותי כך תבער וכו'". ואח"כ ממשיכים: "ואת יצרנו הרע תעבירהו [ל' יחיד - וכידוע הפתגם: "איין נפש הבהמית"] מאתנו ותתן לנו לב בשר וכו'". ונמצא שלש תיבות בלשון יחיד ("שאני, מביתי, ומרשותי") ושלוש תיבות בלשון רבים ("יצרנו, מאתנו, לנו"). ויש לעיין מהו פירושו "כל תפלה זו כו' בלשון רבים".

וע"כ צריך לומר (שעיקר) התפילה מתחיל מתיבות "כך תבער" אחרי 'תיאור' הפעולה דביעור חמץ שע"ז מתפללין לזכות לפעולתה הרוחני. ז.א. שתיבות התפילה והבקשה הם כולם בלשון רבים.

ב. ועפ"ז לכאור' יש להבין ולדייק ג"כ ה"צע"ק" בהמשך ביאור כ"ק אדמו"ר וכן הקושי' על השער הכולל.

דהנה מביא (רק) ב' דוגמאות - יה"ר כו' מעזי פנים וקידוש לבנה ולא יותר. והרי ישנם כמה דוגמאות בנוסח התפילה שאומרים יה"ר בלשון יחיד (ולא רק אלו השנים).

וכן בסוף הפסקא בהקושיא על השעה"כ כשמביא הטעם "מפני שאינו בציבור" ומקשה עליו ש"צ"ע שהרי גם יה"ר דביעור חמץ אינו בציבור" - מביא רק דוגמה זו ולא האחרים - ולכאורה יש לדייק בזה, וכדלקמן.

וכדי לגשת להבין בה"צ"ע" של רבינו ולהסבירו ננסה לרשום עכ"פ (ע"פ הסידור תהלת ה') כמה מדוגמאות שאינן מביא.

ובהם: א) התפלה, ב) ובאם אומרים אותם בציבור או ביחיד או מהיכי תיתי.

א) יה"ר שלפני אמירת פרשת קרבן תמיד, לשון רבים, אינו בציבור.

ב) יה"ר שבתוך תפלת רבון העולמים, לשון רבים, אינו בציבור.

ג) יה"ר כו' שיבנה שלאחרי רבי ישמעאל, לשון רבים, בציבור. (ואותו יה"ר שאומרים בסוף תפילת העמידה דוקא בתפלת הלחש - אלא שזה בציבור).

ד) (בכריך שמייה (יהא רעוא קדמך) אין מזכירין השם ולהעיר שהתפילה נאמרת דוקא בציבור ובלשון יחיד - ולכאור' אינו נוגע לעניננו ודלקמן).

ה) יה"ר בסוף ס' קדושה (ובא לציון), לשון רבים, בציבור.

ו) תפלת הדרך, לשון רבים (חוץ מתיבת ותתנני - שע"ז מעירין ומבארין שדוקא צ"ל כן וכו') ואמירתו ביחיד.

ז) בסדר קריאת שמע שעל המטה שאמירתו דוקא ביחיד: ברבוננו של עולם הריני מוחל היה"ר בלשון יחיד. היה"ר שבתפלת אתה יודע רזי עולם בלשון רבים והיה"ר שבהמשך

(שאם חטאתי וכו') בלשון רבים ושאר (המשך) התפלה בלשון יחיד.

(ח) היה"ר שבהוצאת ס"ת לשלש רגלים ולשמע"צ, לשון רבים, דוקא בציבור.

(ט) היה"ר בתפלת מוסף לשבת (וכן לשבת ר"ח וכן לשלש רגלים ר"ה ויה"כ), לשון רבים, ובציבור.

(יו"ד) היה"ר שאומרים הכהנים לפני נ"כ, לשון רבים, בציבור.

(יא) היה"ר שבתפלת רבש"ע (שאומרים העם בעת שהכהנים מנגנים תיבת וישם לך שלום) לשון יחיד, דוקא בציבור. (ולהעיר שאומרים: "שיהיו כל חלומותי עלי ועל כל ישראל וכו', וכדלקמן).

(ואילו בתפלת אדיר במרום (שלאחרי נ"כ) מזכירין "עלינו" בלשון רבים אלא שאין מזכירין בו וא"א).

(יב) היה"ר בעת תקיעת שופר (לאחר התקיעות דמיושב) לשון רבים, בציבור.

(יג) היה"ר בעת אמירת סדר תשליך, לשון רבים, מהיכא תיתי? - ביחיד?

(ולהעיר ממש"כ אדה"ז: "...יום א' דר"ה ... טוב לילך מוץ לעיר" עכ"ל, ולא הולכין וכיו"ב).

(יד) בסוף תפלת נעילה (אלקי עד שלא נוצרתי) לשון יחיד, בציבור.

(היה"ר ד"על חטא" כבר רשמנו בקשעהמ"ט - שהוא בלשון רבים).

(טו) היה"ר בסוף סדר הושענות (בהו"ר) לאחר חביטת הערבה: לשון רבים, בציבור.

(טז) בתפלת רבש"ע שבספירת העומר, לשון רבים, בציבור.

(יז) בתפלה לעצירת גשמים ר"ל לשון רבים, דוקא בציבור. (בוהוראת אמירתו: יאמרו וכו'). ובתפלה לריבוי גשמים ר"ל

בשומע תפלה שאמירתו דוקא ע"י היחיד - לשון רבים - אבל היחיד יכול לאומר בתפילת לחש כשמתפלל בציבור.

יח) בעת אמירת תהלים בהיה"ר עבור כל ההזמנויות (לאחר סיום ספר וכו') בלשון רבים, מהיכי תיתי? (-וצ"ע האם זה מנוסח אדמוה"ז).

ברשימה זו מנינו רק תפילות עם תיבות "יהי רצון מלפניך".

והמורם מזה: ישנם תפלות שאומרים אותם (ומהם דוקא) בציבור ואעפ"כ אומרים בלשון יחיד (אותיות ז, יא, יד הנ"ל. ואולי באות יא (רבש"ע וכו' חלום חלמתי) הוא יותר ענין פרטי ולאידך גיסא שואלים בציבור ובלשון רבים לענינים פרטיים, ואכ"מ).

וישנם תפלות שאומרים אותם (ומהם דוקא) ביחיד (ולא בציבור) והי"ר בלשון רבים (אותיות א, ב, ו, ז, ה"ל).

ישנם תפילות שע"פ רוב אומרים אותם בציבור אלא כנ"ל, כללנו כמה מהם בהכלל דמהיכי תיתי, כי יכולים לאומרים ביחיד כגון כל היה"ר שאומרים בתפלת שמו"ע וכיו"ב, וכנ"ל.

ונמצא שלאנשים כערכנו א"א ללמוד הכלל ברור בזה (שבו השתמש כ"ק אדמוה"ז בסידרו את נוסח התפלה !)

ולאלוקים פתרונים ולא גיליתם כ"ק אדמו"ר אלא שהשאינם ב"צ"ע". ותפס רק דוגמא אחד מכל כלל (יהי רצון מעזי פנים שהוא ביחיד אומרים יה"ר בל' יחיד ובקידוש לבנה שהוא ברבים (ולהעיר מה"קאך" בזה שיהי' ברוב עם וכו') והיה"ר בל' יחיד.

ולכאן על קושייתו הראשון כתב רק "צריך עיון קטן". כי ע"פ רוב התפלות הם בלשון רבים וכאן ג"כ בלשון רבים, אלא כנ"ל שמצינו כמה "יוצא מן הכלל" זה ולכן צ"ע.

וכנראה יש להאריך לעיין עוד בכל זה ובפרט לדייק בדבריו הק' של כ"ק אדמו"ר, ועדיין צ"ע.



## הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין [גליון]

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

להמשך הענין מש"כ אדה"ז בתחילת הל' ציצית כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו, וכתבו על הגליון "ואולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית" יש להעיר דכן כתבו גאוני עולם, דהיינו המאירי הקשה מהזהר על התוס' (ברכות יד, ב בד"ה ומנח) דכתבו דיכול לקרוא ק"ש בלא ציצית. וכן כתב ב"פתחי עולם" בסי' כד סק"ט בשם הרשש"ט. וכעין זה כתב באלפסי זוטא "אם יש לו בגד של ד' כנפות, וקרא בלא ציצית הוה לי' כאילו הקריב זבח בלא נסכים" (וענין כאילו הקריב זבח בלא נסכים הוא המשך של כאילו מעיד עדות שקר, בברכות יד סוף ע"ב).

ובס' עינים למשפט כתב לתרץ דאולי ס"ל להזהר כמ"ד חובת גברא, אבל למ"ד חובת מנא דוקא בלבוש כסות המחויב. ובחכ"ת זה נגד הג' (במנחות מא, א) "נהי דחייבי רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא וכו'". ועיי"ש בתוס' ד"ה ענשיתו ובד"ה הכי. ומפורט יותר בסמ"ג (מ"ע כו) "דאפי' למ"ד ציצית חובת גברא נהי דחייבי וכו' לאכסויי מי מחייב רחמנא?" ועוד, הא קיימא לן בסי' יט (ראה שו"ע הב"י) "ציצית חובת גברא הוא" ולפי שהוא חיוב גברא "כל זמן שאינו לובש הטלית 9טוור מציצית" (וכלשון אדה"ז בסי' כד "אלא דוקא אם רוצה להתלבש מטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית").

ונראה דדברי הרמ"א בסי' יז ס"ב הטעתו במה שכתב "הואיל ואינו חובת גברא" וזה אינו דהא בתוך כדי דיבור מפרש הרמ"א "פי' אינו חייב לקנות לו טלית כדי שיתחייב בציצית" (וכמו שמפורש זה בשו"ע אדה"ז בסעי' ג "ואינו חובת הגוף כמו שופר ולולב"). אבל לא דס"ל (להרמ"א) דציצית חובת מנא.

אבל מ"מ י"ל דהזהר (וכ"ק אדה"ז) ס"ל דאפי' אם לא לבש בגד של ד' כנפות מעיד עדות שקר. והוא כעין מה דאמרו בפסחים (קיג, ב) "שבעה מנודין [ס"א כמנודין] לשמים וכו' ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו וכו'"

ופירשו בתוס' (ד"ה ואין) "מיירי בשיש לו ואינו מניחן א"נ אפי' אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב" (ועיי"ש במהרש"א).

היינו דס"ל להגמרא דאע"פ דאינו חייב בציצית אלא אם יש לו כסות של ד' כנפות ולבוש בו, אעפ"כ מנודה הוא לשמים דאינו מקיים המצוה.

ולהאיר דכן איתא בארחות חיים (צוואת התנא ר' אליעזר הגדול) סי' יד וז"ל: בני הוי זהיר להתעטף בעטיפת מצוה, כסוי מצוה על גוף צדיק ינוח, כל מי שאין כיסוי מצוה בגופו נקרא לבושו בגד בוגדים בגדו [ישעי' כד] כי מעיד עדות שקר בעצמו עכ"ל.

וההסברא בזה הוא, דאעפ"י דאעפ"פ ההלכה אינו מעיד עדות שקר בעצמו, מ"מ לדרשה להחזיק יראת ה' ולקיום המצות אומרים כן. וכן מצינו הרבה דרושים בג' ומדרשים ע"ד כן. ולמשל בפרקי אבות פ"ד מ"א איתא "איזהו עשיר השמח בחלקו", אעפ"י שלהלכה כשאומרים (שבת מז, א) "אבל [בגדי] דעניים לעשירים לא" (ושם פ, ב) "בנות עניים טופלות אותן בסיד, בנות עשירים טופלות אותן בסולת וכו'" אין ההפרש במה שמח בחלקו. (וכן בקורח שהי' עשיר גדול (כדאיתא במדרש) ולא הי' שמח בחלקו). ולהעיר ממ"ש (שם כה, ב) "איזהו עשיר כל שיש לו אשה נאה במעשים, כש"ל ביה"כ סמוך לשולחנו, כש"ל נחת רוח בעשרו, כש"ל מאה שדות".

והטעם דכל אלו הדרושים (אעפ"י שלהלכה יש מקום להתיישב) הוא בכדי לומר לן איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם. והתורה תפוצץ סלע וכו'.



# פשוטו של מקרא

המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פרש"י [גליון]

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים שי"ל לקראת י"א ניסן - חג הפסח [תשעב] הבאתי פירש"י בפרשת וישב ד"ה וישמעו (לז, כז): "וקבילו מני" וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה וכגון וישמע יעקב אל אביו נעשה ונשמע מתורגם נקבל וכל שהיא שמיעת האוזן כגון וישמע את קול ה' אלקים מתהלך בגן ורבה שומעת וישמע ישראל שמעתי תלונות כלן מתרגם ושמעו ושמעת ושמע שמיע קדמי", עכ"ל.

ושאלתי שם שזה פרש"י מפרש כאן ש"נשמע" הוא מלשון קבלת דברים הוא לכאורה סתירה למה שפירש"י בפרשת יתרו ד"ה וכל העם רואים (כ, טו): " . . . ומנין שלא הי' בהם חרש תלמוד לומר נעשה ונשמע", עכ"ל.

והרי מפירש"י זה משמע שמפרש "נשמע" מלשון שמייעה כפשוטו, ולא מלשון קבלת דברים.

בקובץ הערות וביאורים שי"ל לקראת פסח שני - ש"פ אמור [תשעד] עמד הרב י. וואלדמאן על שאלה זו, ומתריך וז"ל:

"אמנם כשנפרש ע"פ המבואר בהערתי בגליון י"א ניסן - חג הפסח שרק "נעשה" ענו בערב מ"ת על הכתוב ב"ספר הברית", אבל "נשמע" ענו אז על הציוויים שעתידים לשמוע מחר בעת מ"ת ואחרי כן על מנת לקבל, שבזה "שמיעת האוזן" וקבלת דברים באים כאחד, (שבשמיעת האוזן גרידא מאי רבותא איכא) בדיוק כמו בשני דוגמאות האחרים המובאים בפירש"י בפ' וישב בד"ה וישמע הנ"ל, הרי אז מלכתחילה אין סתירה מן פירש"י יתרו הנ"ל".

ובסוף הערתו שם שואל למה לא נראה לכ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"א (ע' 142 ואילך) לפרש כדבריו, ששם מפרש כ"ק

אדמו"ר שנשמע קאי על חלק פרשיות של תורה (מבראשית ועד מ"ת) שב"ספר הברית".

והנה מה שכתב הרב וולדמאן שם "שבזה שמיעת האוזן וקבלת דברים באים כאחד בדיוק כמו בשני דוגמאות האחרים המובאים בפירש"י פ' וישב בד"ה ושימעו הנ"ל", צריך עין קצת בדבריו, שלכאורה יש מקום לחלק ביניהם.

שבנוגע ל"וישמעו (אחיו)" שתרגם אונקלוס וקבילו מנה, הרי לכאורה שם הפירוש (לא קבלת דברים ביחד עם שמיעת האוזן, אלא) רק קבלת דברים לבד. שהרי שמיעת האוזן יודעים כבר ממה שנאמר בתחילת הפסוק שם "ויאמר יהודה אל אחיו", וכשיבר להם בודאי שמעו קולו, וממילא כשנאמר בסוף הפסוק שם "וישמעו אחיו" (שלכאורה להשמיענו רק ששמעו אזנם, הוא מיותר) הפירוש הוא (רק) שקיבלו דבריו.

וכן בנוגע להראי' מהפסוק "וישמע יעקב אל אביו", הרי לפי פירש"י בפרשת תולדות שם (כח, ז) "מחובר לענין שלמעלה וירא עשיו כי ברך יצחק וגו' וכי שלח אותו פדנה ארם וכו'", הרי לא מיירי כלל שם בפסוק זה בנוגע לשמיעת אוזן של יעקב, אלא רק בנוגע לקבלת יעקב דברי אביו, ורק זה ראה עשיו.

ומסתבר לומר שגם הראי' מ"נעשה ונשמע" המובא בפירש"י בהמשך לזה, מיירי גם כן בדומה להראיות הקודמות, דהיינו שהפ' של "נשמע" הוא רק קבלת דברים.

ואולי יש מקום לומר לאידך גיסא, שאם הי' הפירוש של "ונשמע" שמיעת האוזן ביחד עם קבלת דברים לא הי' אונקלוס לתרגם ונקבל אלא ונשמעו.

ואולי אפשר להביא קצת ראי' לזה מפירש"י פרשת מקץ ד"ה תשמע (מא, טו): "ל' הבנה והאזנה כמו שומע יוסף וכו'", עכ"ל.

ולכאורה אם הפירוש של "תשמע" כאן הוא לשון הבנה, וכן על דרך זה ב"שומע יוסף", למה תרגם אונקלוס בשני מקומות אלו "שמע", "שמיע", ולא לשון של הבנה.

ואולי אפשר לומר שהיות שיש לפרש במקומות אלו לשון "תשמע", ולשון "שומע" גם מלשון שמיעת האוזן ביחד עם לשון הבנה, לכן תרגם אונקלוס לשון שמיעה.

הרי רואים מכאן שבמקרה שיש לפרש התיבה גם מלשון שמיעת האוזן, מתרגם התרגום לשון שמיעת האוזן, הגם שיש לתיבה זו עוד פירוש (לשון הבנה).

ועל דרך זה בנידון דידן שיש לתיבת ונשמע עוד פירוש (ונקבל), אבל הוא ביחד עם הפירוש של שמיעת האוזן (כפי הבנת הרב וולדמאן).

ובנוגע לשאלתו של הרב וולדמאן למה לא פירש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל כפירושו שו"נשמע" ענו בני ישראל אז על הציוויים שעתידים לשמוע מחר בעת מתן תורה.

הנה נוסף לזה שעל פי פשוטו של מקרא כשיש מקום לפרש מה שנאמר "ונשמע" על מה שנאמר בפסוק זה גופא (על חלק פרשיות של תורה (מבראשית ועד מ"ת) שב"ספר הברית"), או על מה שלא נזכר בפסוק זה (הציוויים שעתידים לשמוע בעת מתן תורה), לכאורה מסתבר לפרש זה על מה שנאמר בפסוק זה גופא.

עוד זאת, לפי פירושו, למה המתינו בני ישראל לומר ונשמע רק לאחר שכתב משה וקרא באזניהם "ספר הברית", והרי קודם לכן בפסוק (כד, ג) כבר נאמר "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", ופירש"י שם בד"ה ואת כל המשפטים: "ז' מצות שנצטוו בני נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שנתנו להם במרה", עכ"ל.

ואם כן למה לא ענו בני ישראל גם "ונשמע", דהיינו שמקבלים עליהם גם כל המצוות שישמעו בשעת מתן תורה, נוסף להמצוות שכבר נצטוו.

אבל לפי דברי כ"ק אדמו"ר שעניית "ונשמע" הי על חלק פרשיות של תורה (מבראשית ועד מ"ת) שב"ספר הברית", מובן בפשטות למה לא אנו בני ישראל "ונשמע" קודם שקרא משה לפנייהם את "ספר הברית".

ועיין בלקו"ש הנ"ל הערה 28, וז"ל: "משא"כ לעיל פסוק ג אמרו "כל הדברים אשר דבר ה' נעשה", כי שם היו רק ציונים ולא "תורה", עכ"ל.



## שונות

### ספר "תורה אור"

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

בבית רבי חלק א' פכ"ז מונה את ספריו של רבינו הזקן, וכשמתאר את ספר תורה אור כותב: "נדפס בפעם הא' ע"י הרה"ח ר' אהרן זלה"ה חתן אדמו"ר האמצעי נ"ע", ואינו מזכיר כלל שהיתה איזו השתתפות של אדמו"ר הצ"צ בהדפסת התורה אור. [ורק מזכיר לפני זה שמאמרים אלה נכתבו ע"י מהרי"ל והוגהו ע"י אדה"ז וכן הוגהו ע"י הצ"צ].

ולכאורה הוא דבר פלא, שהרי מפורש באגרת הקודש של אדמו"ר הצ"צ (שנדפסה בהוספות לתורה אור ולקו"ת הוצאת קה"ת) שהוא זה שאסף וליקט את דרושי התורה אור וכו', ויש ע"ז גם תשובה בשו"ת צ"צ, וכן מפורש באגרת אדמו"ר הרי"צ, ועוד. ובפרט שהבית רבי קיבל הרבה מאדמו"ר קאפוסט, ומביא דברים רבים ממה ששמע מ"נכדי" הצמח-צדק, ותמוה קצת שלא קיבל מהם שהצ"צ התעסק בהוצאה לאור של התורה אור.



### הדרושים שב"סידור עם דא"ח"

**הנ"ל**

בבית רבי חלק ב' פרק א' הערה ג כותב אודות דרושי אדמו"ר האמצעי, וז"ל:

"בכלל נמצא ממנו ג' מיני רשימות, הא' מהדו"ק שהי' רושם הדברים ששמע מאביו כמו שהם, הב' שרשם אח"כ באריכות גדול מאד בהסבר הדברים, והג' שמהאריכות הי' עושה אח"כ קיצור כמו בדרושי הסידור וכדומה".

ולכאורה הדברים הללו צריכים עיון, כי לפי הידוע עתה יש שני סוגים בדרושי אדמו"ר האמצעי, והם הנחות מאמרי אביו אדה"ז, שמהם נדפסו המאמרים בסידרת מאמרי אדה"ז, ההוספות לתורה אור, וכן כמה דרושים בתורה אור ובלקו"ת, וכן דרושי הסידור ודרושי הביאורי הזוהר (ועוד), ומה שרשם באריכות גדולה בהסבר הדברים והוא מה שאמר בעצמו (כגון דרושי התורת חיים בראשית, עטרת ראש שערי אורה ועוד). ומיחכן לקח הב"ר שדרושי הסידור הם "קיצור" מן האריכות.



## 'מהדורא תניינא' של שולחן ערוך אדה"ז

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דשערסי

### תוכן העריכה

להלן כמה הערות קצרות והבהרות כלליות על ד' סימנים הראשונים בשו"ע רבינו הזקן מהדו"ת.

כידוע כבר קבעו הראשונים כמלאכים העוסקים הגדולים בשולחן אדה"ז, כללים יסודיים בדבריו, כמו היסוד שיצא מבית מדרשו של רבינו הזקן<sup>1</sup>, שבסוף ימיו חזר בו מכך שנתן אימון יתר להמג"א, וכן דברי השער הכולל<sup>2</sup> שבמהדו"ב (וכן בסידורו)

1 הצ"צ (שו"ת צ"צ אורח י"ט ד) השארית יהודא (אורח דף י"ט א) בדברי נחמיה נדפס כנספח לשו"ע אדה"ז ע' 848) ראה אצל הר"י מונדשיין בספרו (ספר היסוד בתחום זה) "ספרי ההלכה" ע' ל"ה, שממנו לקוחים ציונים אלו. ויש לציין שבדיוק תופעה כזו מוצאים אצל הרמב"ם המתלונן שבצעירתו נתן יותר מדי אומן להגאונים והם הטעו אתו. ראה אגרתו לתלמידו רבי יוסף (איגרות הרמב"ם מהד' שילת ע' שה) "וזה הגמגום על פירוש המשנה - הוא כולו מפני שתיקנתי בו מקומות. בורא הכל יודע שרובם הטעני בהם המשכי אחר הגאונים ז"ל כמו רבינו נסים במגילת סתרים ורב חפץ ז"ל . . . אדרבה כל מה שנתבאר חילופו חזרתי ממנו תמיד בכל דבר מחיבורי ומטבעי"

2 יסוד זה הוא אבחנתו של השער הכולל עצמו על בסיס דברי ר"ה מפאריטש. וברור שאכן כך הם פני הדברים בעליל בהסידור (אפילו בהלכתא גבירתא, ראה הל' ציצית, למשל, שלהדיא

ניסה לשלב ולפסוק כהמקובלים. אולם מלבד דבריהם, ניתן אולי (ועדיין כמה דברים צריכים לביורור יסודי נוסף) לשרטט עוד קוים על ההבדל בין שתי המהדורות כדלהלן.

(א) לכאורה רואים שבהלכות שבמהדור<sup>3</sup> כאן<sup>4</sup> מחמיר רביה"ז<sup>5</sup> ביתר שאת מאשר שאר השולחן ערוך<sup>6</sup> (ואולי זה תלוי

מבוססות על שיטת האריז"ל), אך עדיין צריכים ביורורים ודוגמאות ביחס למהדור"ב האם העדיף כל פעם דברי המקובלים?

(3) ראה על ההחמרה שבסידור בהקדמת הגאון רבי חיים נאה זצ"ל לפסקי הסידור.

(4) וראה דברי על סימני קנה וקנו שבשוע"ר, שהם גם ממהדור"ב, בהערות וביאורים גליון תשמ"ח ע' 77 ואילך. ושם ניתן לראות את קו-ההיכר של כתביו המאוחרים, פסיקה על פי ראשונים (ספר חסידים), על פי הקבלה (זוהר) ולחומרה (נגד פסיקתו במהדור"ק בסי' תר"ח) עיי"ש.

(5) לדוגמא בדיני צניעות במהדור"ב סימן ב' ה"א "ולכן לא יגלה את בשרו וכו". ואילו במהדור"ק (ס"ב ה"א) כותב רק ש"טוב ליוהר שלא ישב ואח"כ ילבש חלוקו שמיד כשישב הוא מגולה אלא יקח חלוקו . . .". וראה קונט"א א"ח סי' רמ"ו סק"ג שקובע רבינו: "אף שהרמ"א . . . כתב יש להתמיר אפשר שכונתו ג"כ שטוב להתמיר . . . אבל אין חיוב בדבר כמו רוב יש להתמיר שבדברי האחרונים" הרי שלשון טוב להתמיר או טוב לחוש וטוב ליוהר אינו חובה ממש. וראה דברי הר"י פרקש ש' בספרו המאלף 'כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדה"ז ע' קפ"ח מש"כ בזה. (אולם באמת צ"ע מהו מקורו של אדה"ז במהדור"ק לנימה המקילה היוצאת מתוך דבריו כאשר בשו"ע וכל הפוסקים כמו בלבוש כותבים באופן חד משמעו "לא ילבש וכו'") אך בעיקר יש לציין לחומרת הלבשת אנפלאות תחת הסדין דוקא. שהיא חומרא חדשה ממש. וראה להלן מזה. וכן ס"ג ה"ה שבמהדור"ב פוסק בנוגע להטיל מים בין ביחס אנשים ובין ביחס לנשים "מ"מ יש לו להסתלק לצדדין", ברם במהדור"ק (ג ה"ט) פוסק כך רק לגבי נשים. ועוד.

(6) יש לציין לסיבות השונות שאדה"ז בעצמו תולה בהן השינויים לפסיקתו המחמירה במהדורותיו הבתראות. ראה בסידור "הלכתא רבתא לשבתא" שכותב רבינו: "והן קצת אזהרות והערות להרים בכשול . . . ולפ"ד הרבה מגדולי הראשונים יש בהן איסור כרת וסקילה במזיד וחיוב חטאת בשוגג" ושם החמיר רבינו בנוגע דין בורר להוציא זבוב שנפל לכוס יותר מאשר פסקו בשו"ע שלו סי' . . . ושם זה מצד חומר דיני שבת דוקא המבוסס על דיני הראשונים. מאידך דעת אדה"ז בנוגע מכירת חמץ הנוגדת את דעת האחרונים ופסיקתו בשולחנו, מבוססת על העובדה "אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל הט"ז והמ"א . . . ולזאת וודאי אין לסמוך להקל . . . בפרט באיסור תורה חמור כחמץ" (פתח דבריו להיתר לנוסח מכירת חמץ נדפס סוף הל' פסח בשולחנו). הרי שמלבד חומרת האיסור עדיין מתבסס השינוי על העובדה שבזמן האחרונים טרם יצאו ספרי הראשונים לאור. אך בתחום אחר שאינו קשור באיסור דאורייתא והוא בהלכות ברכת הנהנין, מסביר אדה"ז: "ואלה מוסף על הראשונים (-לוח ברכת הנהנין שהתפרסם כבר להסידים לפני הדפסת ה'סדר', אך לכאורה נכון קביעה זו גם בנוגע השו"ע) קצת חידושי הלכות . . . מספרי הקדמונים שלא נקבעו בלוח הראשון המיוסד ומשכולל ע"פ דעת האחרונים" (לשון אדה"ז בפתח סדר ברכת הנהנין אשר בסידור וראה מש"כ ע"ז הרע"ש שיחי' בהערות גליון תשכ"ח ע' 72 והערה ז בארוכה). הרי שהשינויים בהלכות ברכת הנהנין מבוססים על השימוש בראשונים לעומת השימוש המוקדם של אחרונים. וזאת בלי שמדובר באיסורי דאורייתא ובלי ראשונים חדשים שיצאו לאור זה עתה בדפוס. אך הצד השווה בין המובאות האמורות שביצירה המאוחרת של אדה"ז נטה לפסוק כהראשונים לעומת האחרונים (וראה בענין זה ב'ספרי ההלכה' של אדה"ז להרי מונדשיין ע' ט"ז וע' ס"ז, ועיין בספרו של הר"י פרקש הנ"ל ע'. והר"ב אבערלאנדער שיחי' הפנה את תשומת לבי לדברי בני המחבר בהקדמת השו"ע: "דיני נטי' המיוסדים . . . מעיין הראשונים" "ובפרט בהל' נדה שהיה לעת זקנתו . . . ה' נתן לו חכמה כאחד מגדולי הראשונים". וצל"ע בעקבות קביעה זו, אם

בהידוע (ראה שער הכולל פ"א א, ובלקו"ש חט"ז ע' 363) שנטה לפסוק בסידור ובמהדו"ב, כהמקובלים שבדרך כלל החמירו על ההלכה הנגלית).

ב) דומה שבנוסף, שפסק כהמקובלים והזהר גם השתמש אדה"ז במהדו"ב להלכה בספרי מוסר שונים. ראה בלקו"ש ח"ג ע' 763 שמביא מקור לפסק אדה"ז מהדו"ב סי' ד סי' ב' - "ותחילת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך (וגם במצות מילה ולכן הנזהר מנגיעת קטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו" - מדברי המנורת המאור (לר' ישראל אלנקאווה). וראה עוד מקור אחר שאביא להלן.

ג) על פי המבואר בלקוטי שיחות (חט"ז ע' 363) ניתן לכאורה להסיק שהמהדורא בתרא מבוססת על הבינוני של אדה"ז. דהיינו לאחרי שאדה"ז קבע בספר התניא שהבינוני הוא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני, פסק רבינו ההלכות מתאימות לדרגה גבוה זו<sup>81</sup>. (ובכך אכן מתבאר

אכן אדה"ז חולק אי-פעם על ראשונים, דוגמת הגר"א מווילנא או הגאון הרוגוצובי למשל?) וטרם מצאתי הסבר מניח הדעת בפשר השינויים. ורק בענין אחד מצאתי בינתיים (תוך חיפוש שטחי) במהדו"ב (ובסידור בהלכות אלו) שסיבת החמרתו תלויה בדעת ראשונים. בדין (ס"ד ה"ה) נט"י שחרית שדינו שווה לעיכובא לדין נט"י לסעודה ומקורו בדברי הרשב"א כמבואר בשו"ת צ"צ או"ח סי' א'. ובוודאי יש עוד.

7) בכך מבאר הרבי שם את הלשון המיוחדת במהדו"ב (ס"א ה"א) "וזה מדה בינונית" ולהלן (ה"ד) "קורם עמוד השחר במדה בינונית". ומעניין ביותר ביאור הרבי שם הערה 89 "בסעיף א' מדבר ע"ד מדרי' הבינונים. . . ובסעיף ב' - "ראוי לכל ירא שמים. . . לקום בחצות הלילה" - עבודה שלמעלה מזו המוכרחת בבינונים" כלומר יש אשר הביטוי "ירא שמים" בשו"ע קאי על עבודת צדיקים בלבד. ואינו עבור לכל אדם. ויש להוסיף את ביטוי בסי' ג' "וזה הנקרא עבד ה'" המזכיר את לשון התניא בפרק טו "אבל הצדיק נקרא עבד ה'", וסעיף זה בא בהמשך לסעי' ב' על השכמה בחצות, השייכת בעיקרה--לפי הרבי- לצדיקים. ועל עצם ההנחה שהמדו"ב מיועדת לבינונים יש להעיר מדברי אדה"ז בתניא פמ"ב "יש נפש זכה מטבעה שמיד שמתבוננת. . . יגיע אליו היראה ופחד ה' כמ"ש בשו"ע א"ח סימן א' . . . ויש נפש שפלה בטבעה. . . שתתחוק מאד מחשבתו. . . להעמיק בגדולת ה' שעה גדולה בוודאי תגיע אליו עכ"פ היראה תתאה. והנה חלוקה זו שבתניא זהה לחלוקה המבוארת במהדו"ב דוקא (ומקורו מרבינו יונה בשער היראה) סימן ה' ".מיד יגיע אליו היראה והכנעה בפחד ה' . . . ואם לא יגיע אליו מיד יעמיק הרבה בענין זה עד שיגיע אליו."

8) והנה ידוע הדיון (הקדמת פסקי סידור להגרא"ח נאה זצ"ל. ועיין עוד הר"י מונדשיין בספרו הנ"ל ע') האם הסידור חובר אדה"ז רק לחסידי חב"ד או לאו, ודעת הגרא"ח שבוודאי חובר הסידור עבור כל העולם. ולכאורה אם ננקוט שאדה"ז חיבר המהדו"ב (שהסידור כמעט זהה אליו ראה בהמשך) עבור הבינוני אם כן לכאורה מכאן שהסידור מתאים לחסידי חב"ד דוקא שהולכים בעקבות הדרכת אדה"ז שבתניא. והנה בהקדמת הגרא"ח ממשיך לדון נגד דברי השער הכולל הסבור, שבסידור לא חזר אדמו"ר הזקן מפסקיו שבשו"ע, רק שבסידור פסק כפי המקובלים. ועל כך טוען הגרא"ח, שכלל זה שפוסק כהמקובלים לא יתכן להחילו על הרבה מקרים ופסקים ומוכרחים לומר שאכן חזר בו מפסקיו עיי"ש. ולכאורה ניתן לטעון ששני הדברים

הכללים דלעיל 1) החמיר בפסיקתו 2) נטה כהמקובלים 3) שיבץ יסודות מוסריים אל מסגרת ההלכה.)

ד) לא ברור, ולא ראיתי דיון על-כך בינתיים, האם יש להוכיח מה חובר קודם הסידור או המהדורה בתרא. וכן האם אכן ישנם הבדלי הלכות משמעותיים בין שניהם (וראה להלן אות ו)<sup>9</sup>.

### על סגנון העריכה

ה) בכלל נראה לי, שבמהדורא בתרא ניסה רבינו לתת בפתיחת כל סימן רקע כללי ויסודי להלכות הבאות בפנים. בכך יובן פתיחת שולחנו, במהדו"ב, בדברי המשנה "יהודא בן תימא אומר. . . הדומה לפתיחת הטור; בניגוד להתחלה העניינית והקצרה שמהדו"ק, ("יתגבר כארי לעמוד בבוקר. . .") הדומה לפתיחת שו"ע ב"י<sup>10</sup>.

ו) בכמה הלכות של המהדורא בתרא אנו רואים זהות רבה, ולפעמים אפילו כמעט דמיון לשונית, בינן לבין הסידור. לדוגמא. בס"א ה"ו "וטוב להרגיל עצמו לומר מיד כשניעור משנתו (מודה אני לפניך מלך חי וקיים. . .) ועי"ז יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות" ובסידור הנוסח כמעט<sup>11</sup> זהה. אך

תלויים זה בזה: אם ננקוט ששינוי פסקי הסידור יסודם בקבלה מסתבר אפוא לפי זה שהסידור נועד לאלו הנוהגים כהקבלה דוקא. אך אם נאמר שסיבות השינויים כוללת גם חזרות מצד שיקול הלכתי וכיו"ב, הרי ברור שהלכה כבתראי ולכולי עלמא הוא. ואולם ראה דברי השער הכולל שרואה את הסידור כהמשך ישיר לצייוי הרב המגיד לחבר שולחן ערוך.

9) בינתיים, תוך רפרוף שטחי, לא מצאתי חילוקים הלכתיים של ממש ביניהם (כמובן שיש בזה מה שאין בזה, בגלל, כך מסתבר, שהלא זה הוא סידור, וזה הלא הוא שו"ע. ופרטים מסויימים אינם מתאימים לשניהם, מצד אופיים ותבניתם. וכן אין להתעלם, שכמה דברים אכן חסרים, (ולא הושלמו?), בהלכות השכמת הבוקר במהדו"ב סי' ד. וצ"ע מי כתב בכותרות "ובו ב' סעיפים" המדפיס?) פרט אחד קטן מצאתי כעת, בהדגשת דרגת החובה של ההלכה. במהדו"ב סי' ב ה"ה "ובמקום שאפשר טוב ליהדר שיהיו פניו [של הנפנה] לדרום ואחוריו לצפון כדי שלא לפנות נגד ירושלים והמקדש ברוב מדינות אלו"; ואילו בסידור אינו נוקט בביטוי "טוב" - שאינו חובה (ראה הע' 2), אלא כותב: "הנפנה לא ישב. . . אפילו לדרום במדינות אלו". חומרה ללא סיג.

10) כמו כן פתיחת סימן ב' "מדת הצניעות שיבא הכתוב במקומות רבות וחכמים צוו בה לכל אדם." כמו כן בסימן ד' "תיקנו חכמים ליטול ידיו במים בכל שחר. . ." ואולי יש כאן פתיחה הרואה את מקור ההלכה בדברי המשנה, כתובים וחכמים דוקא.

11) יש לציין שבוודאי אין להתעלם כלל משינויי הניסוח, ולו הקלים ביותר, שרואים בסידור וברור שמגמה מיוחדת להם. הנה לדוגמא, כאשר רבינו מעתיק בסידור לשון האמורה, הרי במקום שבשו"ע ניסוחו "יזכור ה' העומד עליו" בסידור הוא משנה מלה אחת: "ה' הנצב עליו". וכן בציטוט השני, בשו"ע כתוב: "יחשוב בלבו" ובסידור הלשון: "ודיגיל איע להתבונן מיד". בסידור יש אפוא, שימוש בשפה החסידית הידועה: התבוננות-"להתבונן". וכן מלת

במהדור"ק הלשון שונה לגמרי. וכן בה"ד "ומיד שניעור משנתו כדי שיוכל להתגבר על יצרו לקום בזריזות בחצות או קודם צמוד השחר במדה בינונית יחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וידע שממ"ה חופף עליו שנאמר מלא כה"כ ואילו היה שוכב לפני מלך בשר ודם העומד עליו הי' מתחייב " ובסידור: "עכ"פ לקום איזו שעה קודם ע"ה ומיד שיתעורר משנתו כדי שלא יחזור ויישן ירגיל את עצמו להתבונן מיד לפני מי הוא שוכב לפני ממ"ה... כמ"ש הלא את השמים... ואילו הי' שוכב לפני מלך בו"ד הי' מתחייב בנפשו וכו'". וכן דומה בתוכנו הלכה ז' לדברי הסידור, בהמשך הקטע שם, שהינו בעצם תמצית הלכה ז'. וכן ראה ס"ד ה"ב. וכן ס"ג ה"א הדומה לקטע שבסידור המתחיל "צריך להיות".

ז) דומה שבמהדור"ב מצויות יותר הפניות<sup>12</sup> אל "הלכות" אחרות<sup>13</sup> שחיברם או עתיד לחברם. בסי' א' ה"ו "כמו שיתבאר בהל' דרך ארץ". ואולי הכוונה לסימן ק"ע הדן בהלכות דרך ארץ שחסר אצלנו. שם, ה"ט: "כמ"ש בהלכות ת"ת). בסימן ב ה"א: "כמו שיתבאר בהל' צניעות". ולכאורה הכוונה לסימן רמ"א שנקרא כך בשו"ע המחבר: "הלכות צניעות". החסר בשו"ע"ר (ובוודאי תיכנן רבינו להוסיף שם כמה הלכות, כי בשו"ע המחבר שם מדובר בסעיף א' בלבד בלי הרבה נושאי כלים, ואין למה שכתוב שם, קשר ישיר להמדובר כאן בסימן ב')

---

"הנצב" אף שבוודאי הוא מלשון הכתוב אצל יעקב אבינו, בכל זאת היא בוודאי מזכירה שימוש של אדה"ז בתניא פרק מא "והנה ה' נצב עליו..". עם כל הקשור בכך (ראה על הדיוק שבמלת נצב שבתניא שם, בלקו"ש ח"ה ע' 293). ומעניין לשונו של אדה"ז בתניא (פמב) "כמ"ש בש"ע א"ח סימן א' כשיתבוננו האדם שהמלך הגדול ממ"ה.. מיד יגיע אליו היראה" והרי אין זה ציטוט מדיוק ממש, כי בשו"ע כתוב: "כשישיים האדם אל לבו..", אך רבינו "תירגמו" לשפת החסידות. ויש עוד להאריך בזה ולהשליך מזה על דיון אודות צורת כתיבתו של אדה"ז.

12) תופעה זו שכחה עוד בשאר כתביו המאוחרים ראה הל' מכירה שמציין בה"ד "כמו שיתבאר בהל' צדקה". ושם "כמו שנתבאר בהלכות צדקה ומדת חסידות". ושם בה"ז "כמו שנתבאר בה' כיבוד אב ואם". וראה גם בהל' ת"ת פרק ג' ה"ד "כמו שיתבאר בהל' צדקה". והנה הרמב"ם חילק ספרו לפרקים והלכות הלכו; ואילו השו"ע מסודר עפ"י סימנים וסעיפים, על רקע זה מן הראוי לציין ש"הלכות ת"ת" (חיבר הראשון שהדפיס מתקופה המאוחרת) חילק אדה"ז לפרקים והלכות כמו ספר היד. ושמה תיכנן רבינו הזקן לסדר כך את כל השו"ע-מהדורא בתרא?

13) לעומת זה דומה לי שבהמדר"ק הפניות הם בדרך כלל לשאר סימנים שבאו"ח או ל"יוד" או ל"חומ"מ. בלי לכנותם פלוני ואלמוני. ראה לדוגמא מהדור"ק ס"ג יד "כמ"ש בסי' כז ס"ט" ועוד שם סכ"ה וכך כמעט בכל סימן וסימן.

## הערות וביאורים הערות קלות בתוכן ההלכות

כעת כמה הערות בדבריו עצמו. בהלכה א' מביא המשנה יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר, קל כנשר, רץ כצבי, וגבור כארי, אך כשמבאר את דברי המשנה בעבודת ה' אינו מבאר רק שני פרטים, עז כנמר – שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים, וגבור כארי – עיקר הגבורה בלב... להתגבר על יצרו כארי לקום משנתו. אולם במקור הדבר, בטור מפרט כל הפרטים בעבודת ה. וצ"ע פשר השינוי?

ובפשטות יש להסביר דברי רבינו, כי רק שני ענינים אלו דוקא נחוצים לעבודת ה' להשכמת הבוקר, וממילא הם דיני השכמת הבוקר. שלא יבוש מפני המלעיגים הלועגים לו שקם בעוד ליל, ושיתגבר על יצרו לקום בפועל ממש בחורף ובקיץ. אך שאר הפרטים אינם נוגעים להשכמה כלל, ולכן אינם דיני השכמה, כמו קל כנשר שהטור מפרשו לענין מניעת הסתכלות ברע, וכן רץ כצבי לענין ריצה לדבר מצוה, שאינם קשורים במיוחד להשכמת הבוקר אלא בכלל לעבודת ה', לכן לא הביאם רבינו.

כלומר אין כוונת רבינו למסור כללים יסודיים בעבודת ה' כהטור, אלא כללים הנוגעים ושייכים להשכמת הבוקר בלבד. ונראה שדברי הטור הם אפוא כִּיטוּדוֹת (בדומה להרמב"ם בתחילת ספרו) הדת בעבודת (בניגוד להרמב"ם בהלכות יסודי התורה המוסר את האמונות המופשטות של הדת) השם. אך כאמור אדה"ז אינו דן אלא בהלכות הפרטיות שלפנינו.

(ולכאורה נראה שאין הטור מתוכנן בתבנית "שולחן ערוך", המקפיד דוקא שלא לחרוג כלל ממסגרת ההלכות לתחומים אחרים, אלא הריהו<sup>14</sup> כמו ספרי ראשונים כראבי"ה ואור זרוע<sup>15</sup> למשל, שיכולים לדון בעניני אגדה החורגים במקצת מתחום ההלכה ממש. (ויש עוד לעיין בזה), משא"כ שולחן ערוך של הב"י ובעקבות זה שולחן ערוך רבינו שאף הוא "שולחן ערוך"

14) כמו בהלכות תפילה למשל, שמאריך לבאר רמזי התפלות עפ"י כוונת חסידי אשכנז.

15) לדוגמא ב'אור זרוע' באמצע דיוניו בהלכות תפילין מופיע דיון שלם על מהות ראיית השכינה וכיו"ב.

נקרא<sup>16</sup>-למרות, ואולי דוקא בגלל<sup>17</sup>, שהינו הלכות בטעמיהן) דנים רק ביסודות ופרטי ההלכות הקשורים באופן ישיר לתוכן המסויים).

ב) מעולם התפלאתי שאין רבינו מביא המנהג הנהוג בין חסידים<sup>18</sup> להכין מים ליד המטה ממש כדי ליטול ידיים מהמטה. ובמיוחד במהדו"ב ששם הביא הרבה חומרות ומנהגים שונים. ובאמת יש לכך מקורות קדומים. ראה בהקדמת הזוהר (י ב) "הכי הוי עבדי חסיד קדמאי נטלי דמייא הוי יתבי קמי ובזמנא דאתערו בלילא אסחין ידיהו וקיימו ולעאן" ועייין עוד באורחות חיים (שי"א שחיברו רבי אליעזר הגדול וי"א שהוא לחד מגדולי הראשונים) סימן י' (מהד' ראדזין ע' 40): בני הוי זהיר בכלי של מים סמוך למטתך" ועייין גם בהערות של הרבי מראדזין שמציין עוד לזוהר וישב (א קפד ב). ועייין גם במור וקציעא להיעב"ץ סי' ד. וצ"ע. וכן דומני שאף מאחרוני הפוסקים לא מביאים נהוג זה להלכה בחיבוריהם. (ויש להעיר כי מהזהר אין ראייה מוכרחת, כי יש להסביר שהכוונה היא שהם הכינו מים בבית בתוך ד' אמות, כי הלא בימיהם ייתכן שלא הי' מים מצויים בבית כפשוט, אולם לא שהם הכינו את זה ליד המטה ממש; אך

<sup>16</sup> וצריך בירור אודות שם של שולחן ערוך רבינו, האם אדה"ז קבע בעצמו את שמו "שולחן ערוך"? נדמה לי שזו תופעה יוצאת דופן (בין מחברי ספרים בימים ההם החלוטין לכות שם של הספר הדומה ממש לספר מפורסם למדי! ומבחינה זו אף יש צד דמיון בין שם חיבורו של אדה"ז לספר הרמב"ם, שאף הוא, כידוע, קרא את ספרו "משנה תורה" כשם ספר דברים. אולם יש לציין, שבמובן מסויים, נהג כך אדה"ז גם כאשר קבע שם של ספר התניא - "לקוטי אמרים, כשם ספרו של רבו המגיד. וראה דברי הרבי (במ"מ והערות קצרות א'), שאמנם בגלל זה כינה רביה"ז את התניא בשמות אחרים.

<sup>17</sup> בהקדמת הבית יוסף לשו"ע (נשמט ברוב הדפוסים) כותב שהסיבה שקורא לספרו שולחן ערוך היא מאחר שזה הלכות פסוקות בלי הטעמים; אך ראה דברי רש"י הידועים (פרשת תחילת משפטים ד"ה אשר - לקוח מהמכילתא תוך שינויים חשובים) "לא תעלה על דעתך לומר: אשנה להם הפרק וההלכה... ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר, אשר תשים לפניהם, כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם, הרי שדוקא הלכות בטעמיהם נחשבות כשולחן ערוך.

<sup>18</sup> בינתיים ראיתי מביאים מקורו החסידי של מנהג זה מהרה"ק רבי זושא מאניפולא. ראה 'אשל אברהם' להגה"ק מבאטשוטש (ס"ד א) "ששמעתי מהחסיד המובהק מ' פייביש נ"י... בשם החסיד מ' זוסיא ז"ל שמ"כ בעיר בק"ק האניפלא יצ"ו שיש בחי' סמן שלא לקום על רגליו קודם נטיל ידיים שחרית במה שכתוב יתיצב על דרך לא טוב כו' שהעמידה היא בחי' לא טוב" וכן מביא דברי רי"ז נ"ע באיגרא דפירקא (להבני יששכר) אות ט'.

מהארחות חיים ראייה חזקה יותר לכאורה<sup>19</sup>. ויל"ע אם ספר זה הי' לפני אדה"ז.)

אך מפורש הדבר ממש בכמה מספרי המקובלים. בתולעת יעקב (להר"מ גבאי). וכן ראה בהגהות הרמ"ן (רבינו משה ניגרין מתלמידי האריז"ל) לספר היראה של רבינו יונה (מהדורת נר ישראל תשמ"ח ע' ט') "חסידים הראשונים היו מכינים קיתון של מים . . . בלילה רוחצים ידים והם על מטותם". יתר על כך צ"ע שבמהדו"ק מביא רבינו (סימן א ה"ז) "וכל מדקדק במעשיו יזהר שמיד שניעור משנתו יטול ידיו אע"פ שנשאר מושכב ובוה ינצל מהוצאות ש"ז לבטלה" ברם משמיטה במהדו"ב וצ"ע למה? ולכאורה מהלכה זו יש להסיק שמהראוי שהמים יהיו ליד המטה ממש שיוכל ליטול ידיו "אע"פ שנשאר מושכב", ובכל זאת השמיטה? <sup>20</sup> (ובאמת צע"ג על הרבה השמטות שבמהדו"ב ויש לחקור פשר הדבר<sup>21</sup>)

ג) בסי' ב' ה"ב פוסק אדה"ז: "וכן באנפילאות שלנו ילבשן מעט מעט תחת הסדין שלא לגלות רגליו שדרכין להיות מכוסות לעולם במדינות אלו שאין הולכין יחף לעולם אפילו בקיץ" וצ"ע מקור ההלכה. ובסידור היעב"ץ הנפוץ המכונה 'בית יעקב' מופיעה הלכה כזו שם, אך הם מהוספת המדפיס ולא של היעב"ץ. (והנה בספר "מראי מקומות" לשו"ע אדה"ז מציינים לכמה הלכות בסימן זה ושלאח"ז לסידור היעב"ץ אך ציונים אלו לענ"ד טעות גדולה היא<sup>22</sup>. המציין לא ידע כנראה שבסידור

19) כי עדיין יש לדחוק שכוונתו בתוך ד' אמות, שהוא המובן ההלכתי של המלה לכאורה. אחרת, הי' מזהיר לא לרדת מן המטה בלי נטילה. משא"כ בהמבואות האחרות שבהן כתוב להדיא ליטול ידיו במטה.

20) ביותר צריך לי עיון, שבסידור כותב בטעם ללבוש את הט"ק בלילה ש"לא יצטרך ללבשו קודם נטילת ידים לעבור על קדושת הזוהר" ולמה לא לוקח בחשבון שהכינו מים ליד המטה ממש כמנהג החסידים בפועל?

21) ראה למשל הלכות המבוארות בסי' ג מהדו"ק ה"ט-י על איסור שינה בין מזרח ומערב. והלי"א על הטלת מים מן הצופים, ועוד. ובכלל יש לציין שסימני המהדו"ב הם קצרים יותר עם פחות סעיפים מאשר במהדו"ק. (אולם בהרבה מקרים דחס רבינו בסעיף אחד מה שבמהדו"ק באים בכמה סעיפים, אך עם זאת, הרבה הלכות נשמטו לגמרי, והאם יש להעלות השערה שזה טיוטא בלבד של המהדורא בתרא? בלתי מסתבר כלל, כי מלבד סי' ד' (שלא נשלם), הסימנים האחרים נראים מהוקצעים ושלמים לחלוטין)

22) כי בחיפושיו בסידור היעב"ץ שהדפיס בעצמו 'עמודי שמים' (אלטונא תק"ה) לא מצאתי מאומה מאשר ציינו ולפלא שלא ציינו הדף והעמוד כנהוג בכגון דא.

יעב"ץ המצוי, מצויות הוספות שונות ומשונות שאינם כלל מהיעב"ץ<sup>23</sup>, אלא מאחד המדפיסים. והרבה הלכות שם אפילו נוגדים לשיטות היעב"ץ עצמו בשאר ספריו ובסידור זה עצמו! ואדרבה, כמעט ברור שהמוסיף הוא אכן הסתמך על דברי אדה"ז<sup>24</sup> שלפנינו, ובודאי שאין זה מהווה מקור כלל כלל<sup>25</sup>.

אך מצאתי בסוף ספר יסוד שורש העבודה<sup>26</sup> (הנדפס לראשונה בתקמ"ב עם הסכמת הגה"ק רלוי"צ מברדיטשוב) שכותב בצוואתו סכ"ג "הייתי נזהר כשפשטתי הפוזמקאות מרגלי קודם השינה לא הפשטתי אותם בענין שיהיו הרגלים מגולין בגלוי מקום שאין זה כבודו של הבורא ב"ה וב"ש שמלא כל הארץ כבודו רק הייתי פושט אותם אחר שהכנסתי רגלי אל המטה ופשטתי אותם תחת המכסה שהייתי מתכסה בה וכן בבוקר כשעמדתי ממתני הייתי לובשן ג"כ כדרך זה והנהגה זו שמעתי על חסיד א' מפורסם בדורינו והייתי מתנהג ג"כ בזה". הרי כאן מפורש ממש כדברי אדה"ז בשולחנו<sup>27</sup>. ומעניין ביותר שבעוד היסשה"ע מתאר הנהגה זו כשיא החסידות (ולכן אינו מביאו

23) וכבר התריעו רבים על כך. ראה גם בשער הכולל בהקדמתו ודברי האדמו"ר ממונקאטש זצ"ל בספרו חמשה מאמרות (במאמר על נוסח התפלה) התוקף בחריפות אופיינית את המו"ל, הש"ב מברדיטשוב.

24) וכידוע שהל' תלמוד תורה שבסידור היעב"ץ אינם אלא שלשה פרקים מהל' ת"ת של אדה"ז ונמנה אף כאחד מן הוצאות של ליקוטי הקונטרס. ראה הר"י מונדשיין בספרו הנ"ל ע' 17.

25) וצריך ברור אם אדה"ז מביא בכלל את הר"י עמדין. כנגד זה מביא, כסמכות עצומה, בר פלוגתא שלו - רבי יונתן אייבשיץ - פעמים רבות מאד (בהל' שחיטה ובהל' נדה). ועיין להלן הע' 21.

26) מרבי אלכסנדר זיסקינד מהורדנא. וראה בקובץ בית אהרן וישראל (קארלין) גליון נח ע' תקס"ה דברי הרא"א שור שיחי' אודות שייכתו (אהדתו) של רבי אלכסנדר לתנועת החסידות. להלן נביא כמה מדבריו שליקט שם.

27) האם ראה אדה"ז את הספר? הספר נדפס כאמור בשנת תקמ"ב והרי דרכו של אדה"ז להביא אחרונים שנדפסו בימיו כמו הכרתי ופילתי ועוד (ראה מונדשיין בספרו הנ"ל ע' לג ושם, מדברי האדמו"ר מהרש"ג מקאפוסט: "הביא [אדה"ז] כל דברי האחרונים כמו... תורת יקתואל...". וראה על אהדת התורי"ק לחסידות בקובץ הנ"ל שם בארוכה.) ובבית רבי ע' סז: "אדמו"ר הצ"צ ספיר לבניו שרבינו התראה פ"א עם הרב הצדיק בעל יסוד ושרש העבודה זצלה"ה". (וראה שם בהערה, שהוא הוא ששאל את רבינו את השאלה המפורסמת, מי יהי משיח, חסיד או מתנגד?) וכבר הצביע ה"א על העובדא שבצוואתו הרבה רעיונות הלקוחים מצוואת הריב"ש.

בספרו רק בצוואתו כדבר מיוחד ומסויים) הרי אדה"ז פוסק כך להלכה למעשה עבור הכל!

ועדיין אני מהסס לטעון שרבינו הזקן ראה צוואה זו<sup>28</sup>? מאידך הרי הלכה זו דומה להפליא לדברי הצוואה האמורה, הכיזד, וכי מסתבר לומר, שהלכה זו (שבשוע"ר) ומנהג זה (שבצוואה) נולדו באקראי, בלי קשר ביניהן<sup>29</sup> - דוקא בתקופה זו? ושמא יש להרחיק לכת ולשער שאותו "חסיד א' מפורסם בדורנו" אינו אלא המגיד ממעזריטש<sup>30</sup> בעצמו!<sup>31</sup> שבעל יסוד שורש והעבודה ביקר אצלו. והרי לנו אפוא מקורו של רבינו הזקן: הנהגת רבו הגדול? אך כמובן השערה זו התלויה על בלימה<sup>32</sup> זקוקה ליסוד מוסד.

### תיקוני טה"ד בלקו"ת

הת' הלל מונדשיין

ישיבת תורת אמת, ירושלים ת"ו

בפ' קדושים (דף ל, ב) בדפוס החדש שו"ה וישבחו. נדפס: כששיבחו את גופו. לכאו' צ"ל: כשישבחו את גופו.

28) כי נדמה לי שהצוואה לא נדפסה ביחד עם הספר, ויש לבדוק אימתי נדפסה והתפשטה. ובקובץ הנ"ל מביא בשם "שומר אמונים (להרה"צ ר' אהרן ראטה זצ"ל) המדבר בשבח הצוואה ומביא בהקשר זה "כאשר העיד רבינו הקדוש מלובלין שגילו לו מן השמים שחשוב מאד אצל הקב"ה סדר התנהגותו של הצדיק הנ"ל וכו'". ולא ברור לי אם עדותו של הרבי מלובלין קשורה עם הצוואה, או על כלל עבודתו.

29) ועדיין יתכן לטעון, שהי' איזשהו מקור משותף לשניהם. אך הרי היסושה"ע אינו מציין לשום ספר אלא רואה את מקורו הנהגת החסיד המפורסם. אך אולי הי' לחסיד המפורסם הוא איזה מקור, שנעלם בינתיים מאתנו והי' גלוי לאדה"ז?

30) ואם זו השערה רחוקה מדי אולי יש לומר שהכוונה לדמות חסידית אחרת כמו רבי אהרן מקרלין, שהי' בידידות גדולה אתו, ואף הוא הביא את הבעל יסושה"ע להמגיד ממעזריטש. ואכן אצל חסידי סטאלין מעריצים ביותר את הבעל יסוד שרש והעבודה, כמעט וכאילו הי' אחד מחסידיהם. ומר' אהרן קארלינר זו הגיעה לידיעת אדה"ז.

31) ובמק"א בקובצי בית אהרן וישראל ראיתי שהרא"ש הנ"ל השווה צוואת רבי אהרן מקרלין לצוואת היסושה"ע ואינם כעת תחת ידי לבדוק תוכן הדברים)

32) הרבה עדיות מביא שם בקובץ על ביקורו של בעל יסושה"ע אצל המגיד. ולא רק מן מקורות חסידיים.

33) "בלימה" זו יש אולי לראות במסורת החסידית הנודעת אודות רבי לייב שרה"ס שבא לראות את המגיד רק בשעה שהלביש אנפלאותיו. ואולי זהו פשוטו של הסיפור (מלבד הצדדים הרוחניים שבדבר): עבודה מיוחדת הקשורה בהלבשת אנפלאותיו בצניעות מופלגת, שביטאה באופן מוחשי את הנקודה החסידית - מלא כל הארץ כבודו ממש.

בפ' אמור (דף לא, ד) שו"ה מתלבשת. נדפס: מהו"ע נת'.  
וצ"ל: מהו"ע ית' (וכן הוא בדפוס הראשון).



### ברכת מזל טוב

לידידינו היקר והנעלה איש האשכולות כליל המעלות ספרא  
וסיפא מסור ונתון בכל נימי נפשו לעניני כ"ק אדמו"ר  
מראשי המערכת ד"הערות וביאורים" בשנת תשנ"ד – תשנ"ה  
במסירה ובנתינה נפלאה

הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' עמאר

וזוגתו הכבודה תחי'

לרגל הולדת בתם בשעה טובה ומוצלחת ביום ב' כ"ד אייר  
תשנ"ט

יה"ר שתזכו לרוות ממנה רוב נחת בגו"ר לאריכות ימים  
ושנים טובות מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י

### המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות

756-3411 או 718-773-4115

E-Mail: HAOROS@YAHOO.COM