

ב"ה  
ש"פ בראשית ה'תש"ס  
עשרים שנה  
גליון ג [תשפג]

**תוכן הענינים**

**מעין פתח דבר**

5 ..... עשרים שנות תורת הרבי ורצונו

**משיח וגאולה**

8 ..... קרבנות ראי' כשיבוא משיח בימי התשלומין

13..... משיח יהי' כתוב בעיתונים

14..... הנחש לעתיד לבוא

16..... עונש לע"ל על חטאים בזה"ז [גליון]

**רשימות**

19..... נט"י ג"פ לסעודה

20..... "יהי רצון שתחדש" בין הברכה לאכילה [גליון]

21..... בענין הנ"ל

**לקוטי שיחות**

23..... שבת בראשית

30..... והשיב את הגזילה בבן נח

33..... בענין ענוה

36..... "הכהנים הלויים" - למי הכוונה

## אגרות קודש

- 38..... פעולת המחשבה בהלכה
- 41..... מיהו ה"איש אחד שהתיצב נגד ממשלה רודנית ונצח"?
- 41..... שז"ר והרבי
- 43..... סדר קרבן פסח מפי חייל רומי? [גליון]
- 44..... השתלשלות מנהגי חב"ד [גליון]

## נגלה

- 44..... "נפל שאני"
- 45..... "מאי מחיצה גודא"
- 47..... הערה בחי' הצ"צ ריש ב"ב
- 48..... שיעור היקף ורוחב [גליון]

## חסידות

- 51..... "אילו נצטוינו לחטוב עצים"
- 52..... חידוש הבריאה בכל רגע
- 53..... כיצד נעשה העולם בבחינת יש

## רמב"ם

- 56..... יו"ט שחל להיות בשבת

## הלכה ומנהג

- 58..... פעולת מחשבת האדם לענין מלאכות דשבת
- 62..... נטילת ידים לקטנים בשוע"ר
- 69..... הערות בשו"ע אדה"ז בהל' תפילין
- 72..... בדין קנין ד' אמות
- 74..... באיסור הסתפקות מהסוכה וזמן חלות קדושת הסוכה
- 77..... שחרור עבד לצורך מצוה שאינה מצוה דרבים
- 80..... בירור נוסח "קדושה" למתפלל בביהכ"נ אשכנזי
- 82..... ברכת מעין ג' בארץ ישראל
- 85..... המסופק אם הזכיר גשם
- 87..... המתענה בערב יו"כ

- 88..... [גליון] שהחיינו בנטילת לולב ביום ב [גליון]  
האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה  
89..... [גליון] טהורה [גליון]  
90..... [גליון] ברכות השחר קודם נט"י שחרית [גליון]

## **פשוטו של מקרא**

- 91..... בפירש"י פ' תצא (כד, טו) "לא הי' בך חטא"  
93..... בענין הנ"ל  
94..... בשדה ליכא חשש כלל  
95..... פירוש הכתוב שלא במקומו

## **שונות**

- 98..... בטעם אופן בחירת המלמד אצל אדמוה"ז  
99..... חוברת דוגמה ג [גליון]

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**  
**אתרינו באינטרנט:**  
**WWW.KOVETZ.COM**

## –מעין פתח דבר–

### עשרים שנות תורת הרבי ורצונו

#### בן עשרים כבן ז'

עשרים שנה לכל קובץ שהוא, הנו ציון דרך מאין כמוהו. ואכן מעט קובצים מצליחים להגיע לגיל מופלג כזה. סיבות שונות, עייפות, העדר חומר, וגם חוסר כסף, מעמידות למו"ל של קובץ אתגר קשה במיוחד שמעטים עומדים בו, אך לא כן קובץ ותיק זה: למרות תדירות הופעתו, אחת לשבועיים - תופעה יוצאת דופן לחלוטין אצל במות תורניות, וחרף כל הסיכויים, הקובץ הוא כבר בן עשרים.

ובן עשרים מלא חיות ורענן מאד הוא הקובץ דנן. עיון בדפי הקובץ מוכיח שלא רק שהקובץ שרד, אלא כדעתם של זקני תלמידי חכמים, אף השתבח והשתפר תוכנו ועריכתו לאין שיעור. ככל שהקובץ מופיע ניכר שבח גדול בחומר הנכתב, בעושר ובמגוון הנושאים וברמת הכתיבה והתוכן,

ואף על פי שהקובץ מנסה לשמור על תעודתו המקורית, הערות קצרות בלבד לעורר לב המעיין, עם זאת מדובר בהערות מעמיקות וחשובות מאד ובעיקר בתורת חב"ד לכל סוגיה, שאלמלא קובץ זה לא היו מתעוררות ונידונות בשום בימה אחרת.

#### הווייתו ומהותו

דומה שלא יהי' בכך אף משום צל של הפרזה אם נאמר שההוצאה לאור של קובצים ומאספים למיניהם תפסה אחד מן המקומות המרכזיים ממש (כמעט כנושא היציאה לשליחות וכיו"ב) בדרישותיו של הרבי מן חסידים, בני ישיבות ותופשי תורה. החל מן ימי נשיאותו הראשונים של הרבי תבע הרבי להדפיס בכל תחום תורני שהוא, ואפילו בתחום החסידות שפעם נרתעו מלכתוב, ומכל שכן להדפיס, חידושים ופולפולים.

יצירה מיוחדת במינם הן הקובצים שצמחו על רקע התביעות של הרבי לדון בדבריו עצמו. קובצים הללו חבים את כל קיומם והווייתם רק בגלל האופי המיוחד של התוועדיות הרבי ותביעותיו הנמרצות לפלפל בדבריו הקדושים. וכל קובץ וכל גליון מהווה איפוא עוד ביטוי ועוד ביטוי של קיום דרישה זו.

וזכה קובץ זה שלא רק שהגשים ומימש את הוראת הרבי לצאת ידי חובה בשעה שיכולנו לראות במו עינינו שהרבי מתעניין בקובץ; אלא גם במצב זה, שלא מקבלים ת"ח ת"ח בקהל ועדה, הפנים הקובץ ועורכו באופן פנימי ואמיתי שאין כמותו, את רצון הפנימי של הרבי, ובלי שום טפיחת שכם וקבלות תודה, הרי ממשיך הקובץ להופיע ולהתקיים ביתר שאת ויתר עוז כאשר כל קובץ מגלם במו הופעתו את רצונו הטהור של הרבי בצורה שאין לה אח ורע. אכן יתיר מבחינה.

### סוד קיומו

הראיתם פעם קובץ תורני שאין זכר לעורכו בשער הקובץ? למרות סלידתו הגמורה של העורך שליט"א מכל הד של פירסום, אשר בגללה לא הוזכר שמו כעורך לאורך כל שנות קיומו, הרי בחגיגת עשרים שנות הופעתו של הקובץ אנו חוגגים בעצם את הצלחתו העצומה של העורך, שבלעדיו הי' הקובץ נחלש או מפסיק לגמרי נעלם מן האופק כמו כל הקבצים שפעם הופיעו אך כעת נעלמו כלא היו.

בעצם הרי צניעותו של עורך הקובץ היא סוד קיומו. לאמר, התמסרות מוחלטת להקובץ יש כאן. שאין הקובץ מסור ככל עורך בידו ורצונו: ברצותו - ישאר וברצותו - יסגר; אלא להיפך: הוא מסור עד תמצית נשמתו להמשכיות הקובץ, ללא סייג וגבול.

אך יחד עם צניעותו הרי מעולם לא ראיתי עורך יותר מעורב מאשר הרב העורך הגאון שליט"א. בד בבד לעבודתו השוקקת בשיבת אהלי תורה כר"מ מעורה ומסור הוא פועל ללא לאות ובלי שום צל של הנאה אישית (מלבד הביקורת על פרט זה או אחר שבקובץ) להוצאתו לאור.

אלה המכונים "המשתתפים הקבועים" יודעים היטב את הנוהל הקבוע בל יעבור, בתחילת השבוע ישלח להם העורך תזכורת, מי בעל פה, ומי בטלפון, מי בפקס ומי במזכירה אלקטרונית, ובה העלות הערותיהם על הכתב למען הקובץ. ומי מדבר על העלות העצום של כעשרים וחמש קובצים בשנה! העורך לבד נושא בנטל. מדי שנה להשיג צוות של תלמידים המכינים הקובץ לדפוס, לרותמם למטרה ולהדריכם. ובעיקר לעבור באופן יסודי על החומר להחליט מה לקרב ומה לרחק (ומי שיודע פרק בעריכה מאחורי הקלעים יודע, שלעתים פוגעים בכך בכותב קבוע וחביב). והעורך שליט"א נושא

הכל על אחריותו האישית. בבחינת "זה לי עשרים שנה...עבדתיך"  
(בר' לא, מא)

### "יראים ממנו עשרים שנה אחרי" ... (ירושלמי)

הבעיה היחידה היא רק תפוצתו הדלה מדי של הקובץ, דבר שיש להתמקד עליו בעתיד. כמוכן שאין לבוא ולתבוע את הדבר מן העורך שבלאו הכי עמוס עד לעייפה. לו ישכילו אנשי זבולון לממש את אחד מרצונותיו הגדולים של הרבי לפרסם קובצי תורה מבית המדרש החבד"י קבל עולם ומלואו, הרי אין הזדמנות פז מלפרסם קובץ יחיד זה המהווה כמין "חלון ראווה", ש"זרעו בחיים" וממילא הוא בחיים.

עם קצת יותר כסף היו יכולים לשלוח לרבנים יושבי על מדין (שהיו מביאים אותם בספריהם. וראה ב"נטעי גבריאל" הלכות חג השבועות ע' רט"ז הער י', שמביא את "קובץ הערות וביאורים", שהגיעו אליו במקרה); להפיצם בכתי מדרש ושיבות; ולשולחם לכל הספריות היהודיות על מנת לאחסנם עבור כל שוחרי ידע בספרייתם. כך שיתקדש שם ליובאוויטש ורבה בכל העולם.

כך או כך אין לי לאחל את העורך וצוות עוזריו שליט"א לרגל חג העשרים, שמעשרים לרדוף ירדפו להגיע עד שלושים לכח וכו' ושכבר בינתיים נזכה לראות את רבינו נשיאנו והקובץ בידו כבימי קדם.

**נ. סופר**

# משיח וגאולה

## קרבנות ראיי' כשיבוא משיח בימי התשלומין

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בשיחת קודש ש"פ נשא תשמ"ז בירך הרבי לכאו"א מישראל בתוך כלל ישראל שבימי התשלומין דחג השבועות השתא, נזכה להקריב את הקרבנות דחגה"ש בביהמ"ק השלישי, ובהתוועדות דליל י"ב סיון אמר שע"ז נתעוררה שאלה - בכל השטורעם: דמכיון שימי התשלומין הם "תשלומין לראשון" ו"כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני" (חגיגה ט,א) - היתכן להקריב קרבנות בימי התשלומין כאשר בחגה"ש עצמו לא הי' חיוב ואפשריות להקריב קרבנות, מכיון שעדיין לא נבנה ביהמ"ק, ובפרט כשנמצאים בחו"ל? וממשיך לבאר שם עפ"י מה שכתבו התוס' (חגיגה יז,א ד"ה יום טבוח) דפליגי שם במתניתין ב"ש וב"ה אם מקריבין עולת ראיי' ביום הראשון או לא, ומבואר במתניתין דאם חל עצרת בשבת גם ב"ה מודים דמקריבין אחר השבת, וביארו התוס' וז"ל: ואע"ג דלא חזי בראשון מייתי לה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום.. חזיא מיהא קרינן ביה", היינו דמתי אמרינן דאם לא חזי בראשון פטור גם בשני רק אם הי' פטור מצד הגברא, אבל כשהפטור אינו מצד הגברא שהוא מצ"ע חזי לקרבן והחסרון הוא מצד הזמן, שם כו"ע מודים שחייב אח"כ, ומבאר שהמקור לזה הוא מלשון הגמ' גופא בדף ט,א, שם דכל הפלוגתא הוא אם הי' חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, ולכאורה הרי זה דבר שאינו רגיל כלל, ולמה לא נקטו פלוגתתם באופן אחר שרגיל יותר, אלא משום דר"ל דרק באופן כזה שהפטור הוא מצד גוף הגברא אמרינן שהוא פטור אח"כ, אבל לא באופן שהחסרון הוא מצד סיבה צדדית, דבזה כו"ע מודים דחייב אח"כ, ועד"ז בעניננו דהא שלא הקריבו קרבנות ביום הראשון אינו חסרון מצד הגברא

אלא חסרון צדדי דליכא ביהמ"ק בזה כו"ע מודים שכשיבנה ביהמ"ק בימי התשלומין יש חיוב.

אבל אכתי נשאלת שאלה בנוגע לטהרה דהרי כולנו טמאי מתים וצריך הזאה ג' וז' וא"כ עד שיוגמר הטהרה כבר נגמרו ימי התשלומין? ומבאר שם עפ"י הגמ' יומא ה,ב, דכשיבנה ביהמ"ק יהיו משה ואהרן עמהם, (ועד"ז שאר צדיקים) ולא מצינו בהם שיצטרכו הזאה ג' וז' ומשמע שהם יהיו מוכנים מיד, ומזה מובן גם בנוגע לבגדי כהונה שיקומו בבגדים הללו ויהי' ביכולת להקריב מיד עיי"ש בהשיחה.

ולכאורה יש לעיין לפי מה דמסיק, אם הכוונה שכל ישראל יקריבו קרבנותיהם ע"י אהרן וכו', דלכאורה איך אפשר לומר כן דהרי פסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"ה) דאם נטמא בלילי יום טוב הראשון אעפ"י שטהר למחר פטור, שהרי כבר לא הי' ראוי להקריב בתחילת החג, וא"כ גם אצלינו כיון שבתחילת החג היינו טמאי מתים שוב לא שייך אח"כ חיוב בעולת ראוי וכו'? אם לא דנימא שהכוונה הוא רק לצדיקים אלו הקמים מיד שבהם יהי' שייך הקרבת עולת ראוי וכפי שנתבאר שהם לא יצטרכו הזאה ג' וז' שטהורים הם, אבל לפי"ז יל"ע לאידך גיסא דכיון שביום הראשון אכתי לא היו חיים ובמתים חפשי, הרי גם הם היו פטורים ביום ראשון כמו קטן וכיו"ב, וא"כ איך שייך אח"כ הקרבה?

ואפ"ל בזה עפ"י מה שמבואר אודות צדיקים דבהם לא אמרינן למתים חפשי כיון דנקראים חיים, ורק המקום בעולם העליון פטור, אבל הם מצ"ע הוה בני חיובא, ולכן מצינו בכתובות קג,א, דרבינו הקודש הי' בא בכל ש"ק ומקדש להוציא בני ביתו, וכמ"ש בס' חסידים (אות תתשכ"ט) מובא בלקו"ש ח"ב ע' 511 ובהערה 59, וראה בגליוני הש"ס להר"י ענגל שם מה שביאר בזה, ולפי"ז מובן גם בענינו דכיון שהם היו מחוייבים בדבר, והי' רק סיבה צדדית שגרם שאי אפשר להקריב בפועל (מצד שלא הי' ביהמ"ק ושהם היו בעולם העליון) לכן כשיבנה ביהמ"ק בימי התשלומין שייך שפיר בהם החיוב דקרבנות אלו בימי תשלומין.

## צדיקים הקמים בתחיית המתים

ובהא דנתבאר שלא יצטרכו הזאה ג' וז' לכאורה יש לעיין מהך דנדה ע,ב, שיש איבעיא שם אם מתים שיקומו לע"ל יצטרכו הזאה ג' וז' ולא נפשט, וא"כ איך אפ"ל בפשיטות שלא יצטרכו הזאה?

ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש המהרש"א שם שכל השאלה שם הוא רק על מתים אלו שנטמאו לפני מיתתם ולא נטהרו דאולי נשאר בהם הטומאה ולא נפקע דלהיכן אזל, אבל מתים אלו שהיו טהורין במיתתן ודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שעומדים בגוף חדש דהוה בריה חדשה ולא בגוף הראשון עיי"ש, ולפי"ז א"ש בנוגע למשה ואהרן כו' דבודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז'.

אבל אכתי יש להקשות שהרי בלקו"ש חי"ח פ' חוקת (ב) ביאר שם שאלת הגמ' הנ"ל באופן אחר מהמהרש"א, שהשאלה היא באופן התחי' אם גוף החדש יהי' בנוי מעצם לזו כו' נמצא דגוף החדש נגע בגוף המת ולכן יצטרכו הזאה, או שהוא גוף חדש לגמרי ואי"כ שום נגיעה במת ולא יצטרכו הזאה, ואח"כ ביאר לשון הב' בגמ' שם דכל המתים ודאי יצטרכו הזאה כיון שהתחי' תהי' באופן שהוא בנוי על עצם לזו ובמילא יש נגיעה, וכל השאלה היא רק במתי מדבר דאפשר שבהם תהי' התחי' באופן אחר באופן שיש גוף חדש לגמרי וליכא שום נגיעה עיי"ש בארוכה, נמצא דלפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר יש איבעיא בכל המתים שיקומו ולא כהמהרש"א, וללשון ב' ה"ז ודאי דכל המתים יצטרכו הזאה והשאלה היא רק בנוגע למתי מדבר כנ"ל, וא"כ איך קאמר כאן בפשיטות שלא יצטרכו הזאה.

ואפ"ל עפ"י מה שהביאו האחרונים מהילקוט שמעוני משלי (אות תתקמ"ד) שאליהו הנביא בא לר' יהושע ואמר לו שהוא כהן, ואח"כ אמר לו שר"ע נפטר בבית האסורין כו' מיד נטפל אליהו ונטלו לר"ע על כתפיו כו', וכשראה ר' יהושע כך א"ל לאליהו ז"ל, רבי, והלא אמש אמרת לי שכהן אתה וכהן אסור לטמא במת, א"ל דיין יהושע בני ח"ו שאין טומאה בתלמידי חכמים עיי"ש, ומזה הוכיחו לומר דצדיקים שמתו אין מטמאין כלל, ואף שהתוס' יבמות סא,א, ד"ה ממגע כתבו דרק דחויי קא

מדחי ליי' אלא עיקר הטעם משום שהיי' מת מצוה כיון שהיי' מעשרה הרוגי מלכות והיו יראים לקוברו, אבל הרמב"ן שם חולק על התוס' דח"ו לומר שהיי' דוחה אותו שא"כ היי' נותן מכשול לפני עור, ועיי' גם בחיי' הרשב"א שם, וכ"כ הכס"מ בשיטת הרמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ג, וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה ר"פ חוקת שטומאת מת הוא משום דמיתה קשור עם עטיו של נחש, משא"כ בצדיקים שמתו בנשיקה לא שייך טומאה ולכן צדיקים אינם מטמאים, וכן האריך בחיי' חת"ס סנהדרין לט,א, דצדיקים אינם מטמאין כי כבר בחייהם היו טהורין ולא שייך בהם שום גיעול ותיעוב כו' והנוגע בהם לא נטמא, ובהערות על הרמב"ן שם הביא שכן מפורש גם בזהר וישלח (קסח,א) דצדיקא דמשתדלי באורייתא לא מסאבי גופא דלהון, וכ"כ בס' פנים יפות ר"פ חוקת ומביא ראי' מירושלמי ביצה פ"ב ה"ג דדוד מת בעצרת והיו אוננין לפיכך הקריבו קרבנותיהן למחרת, וקשה והרי היו טמאין אז ואיך שייך הקרבה וצ"ל משום דצדיקים אינן מטמאים עיי"ש, וראה שו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' ס"ד, ויל"ע בס' שער הלכה ומנהג חיו"ד סי' ק"נ ולקו"ש ח"ז פ' אמור ב'. ולפי כל זה יש לומר דזהו גם הכוונה בהשיחה כאן דמדובר אודות משה ואהרן וכיו"ב, שהם בודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שהם טהורים לגמרי, ושאלת הגמ' בנדה היא במתים סתם, אבל לכאורה מסגנון השיחה היי' משמע דזה שייך לכאו"א.

### עולת ראי' בשותפות

והנה בס' אוצר הספרא להגר"מ זעמבא הי"ד (ע' ל"ד) הביא התוספתא (חגיגה פ"א ה"ו) שעולת ראי' ושלמי חגיגה באים גם בשותפות, הובא גם בלקו"ש חכ"ח - חגיגה ש"ע' 26, ובהערה שם ציי"ן שכ"כ גם בטורי אבן חגיגה ו,א, ד"ה הראי', ובקומץ המנחה להמנ"ח מצוה פ"ח מפקפק בזה עיי"ש, ואף שהרמב"ם לא הזכיר דין זה, כדהקשו המפרשים בטעם הדבר, כבר ביאר בזה בס' משא בני קהת הל' חגיגה סוף פ"א במה שכתב הרמב"ם דאם היו אוכלין מרובין ונכסים מועטים ירבה בשלמי חגיגה ואם יש לו אוכלין מועטין ונכסים מרובין ירבה בעולת ראי', וקשה דאם קאי על אשתו ובניו הקטנים הרי אינם מחוייבים באכילת שלמי חגיגה כלל ולמה ירבה בשבילם, ומבאר דקאי על בניו

הגדולים שמחוייבים הם אלא שיכולים להביא קרבנות כאו"א בפני עצמו או בשותפות, כמבואר בתוספתא הנ"ל, וזהו כוונת הרמב"ם שאם יש אוכלים מרובין ישתתפו בעולת ראי' ובשלמי חגיגה יקריבו כאו"א בפ"ע, ואם יש אוכלין מועטין ישתתפו בשלמי חגיגה ויביא כאו"א עולת ראי' בפ"ע, ולכן לא הוצרך הרמב"ם להביא התוספתא כיון שזה נכלל במילא בדין זה עיי"ש.

ונסתפק הגר"מ זעמבא אם אחד המחוייב בעולת ראי' יכול להשתתף עם אחר שהוא פטור מעולת ראי', ויסוד השאלה היא אם הגדר דעולת ראי' הוה שם חדש של קרבן עולת ראי', או שעצם הקרבן הוה קרבן עולה כשאר עולות שבאין לדורון, אלא שצותה התורה דראי' מחייב קרבן עולה, דאי נימא דהוה שם חדש של עולת ראי' אינו יכול להשתתף עם הפטור כיון דנמצא שיש כאן רק חצי שם של עולת ראי', כי האחר שהוא פטור שייך רק בעולה סתם, משא"כ אי נימא שהוא עולה ככל עולות שפיר יכול להשתתף עמו דמה נפק"מ לו אם השני הוה בר חיובא או לא.

ומביא ע"ז מ"ש בתוס' רי"ד ביצה כב, דעולת ראי' ששחטו לפני זמנו כשר ואינו דומה לקרבן פסח שהוא פסול כיון דעולה נוהגת בכל השנה, הרי מוכח דסב"ל כאופן הב' דהוה שם קרבן עולה כמו כל עולות, ולפי"ז מתרץ גם קושיית התוס' בריש חגיגה בנוגע לקטן שהוא מחויב בראי' מדרבנן מצד חינוך דאיך שייך שיקריב בשביל קטן ביום ראשון הרי אין זה עולת ראי' מן התורה אלא עולה של רשות ואינו דוחה יו"ט עיי"ש, ולהנ"ל י"ל שהאב יכול להקנות חלק מהקרבן לבנו הקטן והוה שותף עמו, ונמצא שהחצי הוה של האב והוה עולת ראי' והשני של רשות, כיון דקטן אינו מחוייב מה"ת, ומ"מ יכול האב לצאת יד"ח כנ"ל, וגם מותרים להקריב ביו"ט ע"ד המבואר בביצה כא, א, חצי בהמה של ישראל וחצי של נכרי מותר לשחוט ביו"ט משום דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה ועד"ז הכא דגם החצי של האב צריך הקרבה ודוחה יו"ט עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז יוצא בנדו"ד שכשיהיו עולות ראי' בימי התשלומין ע"י אלו שמחוייבים כנ"ל, הרי יכול כל ישראל להשתתף עמהם

בכל קרבן, אבל מ"מ ודאי לא משמע דזהו כוונתו הק' דהרי לפי"ז נמצא דקרבנות אלו שאנו מקריבים אינם קרבנות של ראי' אלא עולות סתם והוה של רשות. וראה בהערות וביאורים גליון שצה.



## משיח יהי' כתוב בעיתונים

### הרב יוסף יצחק יעקבסאהן

תושב השכונה

מרגלא בפומי' של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובמיוחד בשנים האחרונות, וב"קאך" מיוחד בחדשי אלול-תשרי דשנת תשנ"ב, פתגם רבינו הזקן, "אז משיח וועט שטיין אין גאזעטן" (משיח יהי' כתוב בעיתונים).

והנה בקונטרס משיחות ש"פ נצבים תנש"א, יום ב' דר"ה וש"פ וילך תשנ"ב בסופו, הערה 161, וז"ל: "ראה סה"ש תורת שלום ע' 12: דער רבי (אדמו"ר הזקן) האט געזאגט אז משיח וועט שטיין אין גאזעטן. . אלע אידן וועלן זיין פארטיג צו ביאת המשיח גלייך ווי עס שטייט אין גאזעטן אז ער גייט". ובהמשך ההערה מתרגם את הדברים ללשון הקודש: "כל ישראל יהיו מוכנים לביאת המשיח מיד כשיהי' כתוב בעיתונים כו".

ולכאורה יש מקום לעיון רבתי בתרגום הדברים, כי יעויין בשיחת אדנ"ע שם, וז"ל: "דער רבי האט געזאגט אז משיח וועט שטיין אין גאזעטן, איז דאס נאר דער לשון אזוי, אבער דער מכוון איז, אז אלע אידען וועלען זיין פארטיג צו ביאת המשיח גלייך ווי עס שטייט אין גאזעטן אז ער גייט". הרי מוכח בעליל, שהתרגום הנכון של הדברים הוא כך: "כל ישראל יהיו מוכנים לביאת המשיח, כאילו שהי' כתוב בעיתונים שהוא בא" ("גלייך" במובן "כאילו", ולא במובן "מיד"). ואילו התרגום של "גלייך" במובן "מיד" אינו מתאים, לכאורה, לכל תוכן הענין כאן, כמובן ופשוט.

ואף שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו פירש כו"כ פעמים פתגמו של רבינו הזקן כפשוטו (ובעצמי זכיתי לשמוע מפה קדשו קרוב לעשר פעמים כיצד חזר רבינו פתגם זה בדברו לאבי שי', ובכל

פעם פירש את הדברים כפשוטם ממש), ודלא כמ"ש בספר השיחות תורת שלום שם, הרי לק"מ, כי שבעים פנים לתורה, וגם יש לומר, שנשתנו העיתים (ע"ד משנ"ת באורך בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב, בנוגע לתרבותה של מדינת צרפת, ועד"ז יש לומר בנוגע לעיתונים, וכל כיו"ב). אבל בכל אופן, לכאורה אי אפשר לפרש כך שיחת קדשו של כ"ק אדנ"ע.

ולא באתי אלא להעיר.



## הנחש לעתיד לבוא

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בסה"מ מלוקט ח"ג ע' כו אומר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "...ועד שגם הנחש יהפך לטוב, כמ"ש גם אויביו שלים אתו זה הנחש, וכמו שהי' בתחלת הבריאה (לפני חטא עה"ד) שהי' שמש גדול. ויתירה מזו יש לומר, דכיון שכל ירידה היא צורך עלי', בהכרח לומר, שבירור ועליית הנחש לע"ל תהי' למעלה יותר גם מהדרגא ד"שמש גדול" שהי' לפני הירידה". ובהערה 19: "וכמובן גם מזה שבתחלה, אף שהי' "שמש גדול" היתה אפשרות לירידה עד לחטא עה"ד, משא"כ לע"ל".

אמנם, במקום אחר נראה שם לע"ל לא יהי' הנחש במצבו שהי' בתחילת הבריאה, אלא יישאר בשפלותו. וכדברי חז"ל (ב"ר פצ"ה, א) ע"פ הפסוק (ישעי' סו"ס סה) "ונחש בעפר לחמו": "לעתיד לבוא הכל מתרפאין חוץ מן הנחש וגבעוני". וראה ברבינו בחיי עה"ת (בראשית ג, יד). ובדברי הצ"צ - (סה"ל דא"ח - סוף ערך "נחש").

והנה, מלבד שצ"ע בסתירה שבין דברי המדרש וכו' למאמר כ"ק אדמו"ר, (שסתירה זו יש ליישב בדוחק ע"פ הערה 19 הנ"ל, היינו, שאמנם הנחש לא יתרפא לגמרי לע"ל, אבל עכ"פ לא תהי' אפשרות לירידה - בחטא ממש - ובזה הוי יותר נעלה מבתחילת הבריאה שכן היתה אפשרות כזו. ועצ"ו).

צריך הסברה בדברי המדרש כשלעצמם: הרי כל ירידה היא צורך עלי', ואיך ייתכן שלע"ל יהי' הנחש במצב נחות יותר מבתחילת הבריאה (עכ"פ בפרט מסויים)?

ואולי יש להסביר זה, שבכך שהנחש יישאר בשפלותו ואעפ"כ לא יזיק (כמ"ש הצ"צ שם: "דנהי דאינו מתרפא לעלות משפלותו, אבל עם כל זה לא יזיק עוד כדמסיים הפסוק להדיא לא ירעו ולא ישחיתו כו"), מתבטאת ע"ד מעלת האתכפיא. ומצינו עד"ז - לענין הגאולה - שתי דוגמאות:

(א) לענין חמץ, שבתוכנו הרוחני מבטא יישות והגבהה, כידוע. ובאופן כללי מבואר (לקו"ש חכ"ב ימים האחרונים דחה"פ, ועוד), שמעלת הגאולה העתידה על יציאת מצרים היא שביצי"מ מושלל החמץ בתכלית, כופים אותו ומבטלים אותו; ואילו לעתיד לבוא ייהפך החמץ גופו לטוב, בבחינת "ויגבה לבו בדרכי ה'".

ובסגנון החסידות, יציאת מצרים הו"ע האתכפייא, ולעתיד לבוא הו"ע האתהפכא. ואע"פ שבכללות גדלה מעלת האתהפכא על האתכפייא, בכ"ז ישנה מעלה מסויימת דוקא בענין האתכפייא, שהרע קיים ואעפ"כ הוא בטל.

וראה שיחת יום ב' דחה"פ תשכ"ג (בלתי מוגה), שזה יהי' עניינו של חג-הפסח לעתיד לבוא, שבתוך זמן הגאולה גופא ימים אלו ידגישו את מעלת ה"אתכפייא" והביטול בתכלית, שענין ה"חמץ", היישות וההגבהה - אפילו דקדושה - לא יהי' קיים כלל.

(ב) לענין תחיית המתים, מ"ש בזכרי' (ח,ד) "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים", אומר כ"ק אדמו"ר ("תורת מנחם - מנחם ציון" ח"ב ע' 612):

"ויש להוסיף בביאור המעלה והחידוש בכך ש"עוד ישבו זקנים וזקנות (דוקא) ברחובות ירושלים" - דלכאורה: מצד השלימות דלעתיד לבוא (שאז יהיו כל הענינים בתכלית השלימות) מתאים יותר שיקומו לכתחילה - במצב של שלימות כבחורים - כי, בזה שיקומו "זקנים וזקנות" ואעפ"כ "ישבו (באופן של קביעות, "אין ישיבה אלא עכבה") ברחובות

ירושלים", "כדרך הבחורים" - מודגש בתמידות (לא רק באופן חד-פעמי) העילוי דאתהפכא. ומזה מוכן גם בנוגע לשאר יעודי הגאולה שיהיו באופן של אתהפכא, שהענין הבלתי-רצוי דהחורבן והגלות (לא רק יתבטל, אלא גם) יתהפך לטוב".

[ונה, אע"פ שמשמש בלשון "אתהפכא", מוכן שהכוונה היא לאתהפכא שהיא על-דרך ענין ה"אתכפייא", - כי "אתהפכא", בד"כ פירושו שהרע נהי' לטוב ומתבטל כל ענין הרע שבו, משא"כ כאן שענינו הוא שבעת היותו רע וכו' בתוך זה גופא מתבטל לטוב\*].

וראה בארוכה שיחת ש"פ דברים תשמ"ח, שבכלל עניינה של הגאולה הוא טוב וקדושה, ללא התייחסות לרע - לא באופן של "אתכפייא" ולא באופן של "אתהפכא", אבל אעפ"כ בדרך טפל תהי' כן התייחסות באופן של "אתכפייא" ו"אתהפכא" וכו' - ועד"ז י"ל בנדוד"ד לענין הנחש, שיש מעלה בדך שהנחש נשאר בשפלותו ובתוך זה גופא הוא מתבטל. ועצ"ע.



### עונש לע"ל על חטאים בזה"ז [גליון]

**הב' יחזקאל שרגא איליאויטש**  
ישיבה גדולה תורה ויראה, סאטמאר

בקובץ "הערות וביאורים" לר"ה ש.ז. גליון תש"פ עמו' 5 האריך הב' מנחם מענדל רייצס נ"י בענין אם יהי' עונש לע"ל על חטאים שעשה בזמה"ז, ויש להוסיף בזה - עי' שבת יב. "אני ישמעאל בן אלישע הטיתי נר בשבת ושיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה" ובמפרשים חקרו הטעם למה הוצרך לכתוב על פנקסו ובס' דברים נחמדים לבעל בני יששכר כ' דמוכח מגמ'

---

(\* הערת המערכת: לכאוי' זהו דוחק מאוד לומר כן בדברי רבינו שמדבר על אתהפכא בדווקא, ובפשטות ביאור דבריו הוא שהזיקנה עצמה וכיו"ב נהפך לטוב שישבו "כדרך הבחורים" וכו' ושוב אינו רע כלל. שהרי מביא מזה דוגמא על כל יעודי הגאולה וכו', וא"כ שוב אין ראייה שיהיה לעת"ל ענין דרע בשביל שיודגש ענין האתכפייא ומהראוי' ראשונה מוכח רק שיהיה ענין האתכפייא דהגבהה דישות דקדושה, וא"כ עדיין צ"ע.

"לכשיבנה ביהמ"ק יהיה חייב להביא קרבן על מה שעבר בזמנה"ז וכ"ה בש"ס יומא פ, א האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור וכו' וכ"כ ב"דרך פיקודך" בהקדמה ה' אות ז' והוסיף שם שהוא מן הדין למי שעבר עבירה שיכתוב על פנקסו כזאת וכזאת עשיתי ולכשיבנה ביהמ"ק אביא את קרבן המחוייב עכדה"ק ומדבריהם מוכח שלכך צריכים כפרה ע"י קרבן דאי לא יביא קרבן יקבלו עונש לעת"ל וכדי ליפטר מעונש מחוייב להביא קרבן לכשיבנה ביהמ"ק ודו"ק.

אמנם לאחר עיון בספרים שונים ראיתי שראי' הנ"ל אינו מוכרח דבשו"ת מהרש"ם ח"ב בהקדמה אות ל"ב כ' שם להקשות על גמ' שבת הנ"ל מש"ס מנחות ק, א כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה ולמה לא מיפטר במה שקורא פרשת חטאת ותי' דע"י הלימוד הפרשה של חטאת א"כ הוה כאילו הקריב רק חלק לה' אבל חלק אכילת כהנים והבעלים שע"י הלימוד ליכא, ולכך זקוק להביא קרבן לכשיבנה ביהמ"ק וכ"כ בשו"ת "ויצבר יוסף" סי' נ"ב באריכות ועיין שם היטב ולפי"ז אין ראי' מגמ' הנ"ל דיש עונש על החטאים לעת"ל דחיוב הקרבן לע"ל הוא רק לחלק הבעלים וכדו'.

ועוד דבחי' הר"ן למס' שבת שם כ' האי דקאמר לכשיבנה ביהמ"ק בימיו קאמר דאי לאחר שימות לא אפשר דחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא עיי"ש ועי' בשל"ה מס' יומא עא, אם יזדמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב ע"י קרבן, ירשום אותו בפנקסו להיות לו לזכרון דאולי יזכה לבנין ביהמ"ק ואז יביא הקרבן עכ"ד, ומשמע דזה דוקא אם יבנה בימיו דהיינו "אם יזכה" לבנין ביהמ"ק.

ומדוייק בזה ל' הנחמד ברש"י יומא פ, א: יכתוב כשיעור זה אכלתי שמא יבנה ביהמ"ק בימיו עכ"ל ומשמע מכל הנ"ל דהא דלכשיבנה ביהמ"ק יחוייב להביא קרבן הוא דוקא אם יבנה ביהמ"ק בימיו ואז יהי' כהמשך לחייו.

אבל אין הכוונה שבזמן התחי' כשיקומו כל ישראל מקבריהם בב"א יביאו הקרבנות שנתחייבו בחייהם דכיון שמתו נגמרו

כפרתם וכו', ולפי"ז אין ראי' כלל דיהי' עונש לע"ל על חטאים שבזמה"ז דזה דוקא לדור שיזכו שיבנה ביהמ"ק בימיהם ודו"ק.\*

ולשי' הסוברים דיהי' עונש לע"ל על החטאים שבזמה"ז וכדי ליפטר מעונש זו צריך להביא קרבן, רציתי לומר הטעם עפ"מ"ש הרה"ק מטשערנאביל זי"ע בספר הק' מאור עינים בפר' חיי הטעם למה אין מענישים בבי"ד של מעלה בפחות מבן כ', מטעם שאין לאדם דעת שלימה עד כ' שנה, ואח"כ כשמתחיל לעבוד את ה' באמת מעלה ג"כ את ימי הנעורים כשתבא לכלל דעת צריך לתקן הכל עכ"ד.

ובספרי דרוש מבארים בזה הטעם דיוסף הצדיק נענש כשהי' בן טו"ב מטעם כי הי' בר חכים והי' בו דעת שלם ולכך הי' מענישים אותו גם בפחות מכ' ודו"ק.

ובפסוק כ' כי מלאה הארץ דעה את ה' ויתמלא האדם בדעת וע"כ אז מוכרח לתקן הכל כלשון המאור עינים וכשתבא לכלל דעת צריך לתקן הכל ודו"ק. כנלענ"ד בהשקפה ראשונה והערות ותגובות יתקבלו בחיבה.




---

(\* הערת המערכת: ראה בכ"ז באריכות בלקוטי שיחות חלק י"ח ע' 416 בהערות שם ובשיחת ו' תשרי תשמ"א מכ"ק אדמו"ר, שאפילו אלו שביהמ"ק כן יבנה בימיהם לא יצטרכו להביא קרבן, מפני שההתראה שבזה"ז אינה התראה מספיקה לחייב עונש, ועד"ז קרבן. עיי"ש בארוכה. ועי' בארוכה בשו"ת לב חיים (למהר"ח פלאגי') או"ח סכ"ט. ועוד. ובכל אופן הרי השקו"ט הוא בנוגע לקרבנות שהם לכפרה משא"כ בעונשי בי"ד הרי פשוט דלא שייך התראה.

# רשימות

## נט"י ג"פ לסעודה

### הרב אלחנן לשם

#### משגיח בישיבה

ברשימות שי"ל ליוהכ"פ וחגה"ס ש.ז. מביא ממכתב אדנ"ע: "ע"פ הגהת אשר"י - נט"י לסעודה ג"פ רצופים. כן הי' עושה מהר"ש נ"ע, ומניח משפיעה וכו'. (ובהערת המו"ל ציינו שכ"ה ב"היום יום" דכ' שבט).

ולהעיר דבהתוועדות דליל ב' דחגה"ס תשי"ג סיפר כ"ק אדמו"ר בשם כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שפעם השתתף כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב באסיפה עם גדולי ישראל, וכשראו איך שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נוטל ידיו ג"פ לסעודה, שאלו איפה המקור בהלכה לזה. ענה להם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שאינו זוכר בדיוק, אבל מסתמא יש לזה מקור, כי התעלה למדריגה כזו שגופו מתנהג בדרך ממילא ע"פ שו"ע.

וממשיך כ"ק אדמו"ר שם שהי' כמה נוסחאות בסיפור זה, ושכנראה שהמאורע אירע ב' פעמים: פ"א אכן הראה כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב המקור לזה, ופ"א התספק באמרו ש"מסתמא יש לזה מקור".

ובלקו"ד ח"ב ע' רעד ובסה"ש תרצ"ו ע' 93 מובא ג"כ סיפור זה - בשינוי - שפעם באו הרבה אורחים חשובים לאדנ"ע וסעדו אצלו סעודת שבת, וכשראו איך האדמו"ר נוטל ידיו ג"פ, שאלו הטעם ע"ז, ואדנ"ע ענה להם ש"אינו זוכר בדיוק אבל וכו'".

וראה בסה"ש תש"ד ע' 117: "באמת ע"פ דין איז גענוג נאר ב' פעמים, מער ניט וואס ביי חסידים איז אנגענומען די הנהגה צו וואשן זיך ג"פ".

ולא באתי אלא להעיר.



## "יהי רצון שתחדש" בין הברכה לאכילה [גליון]

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהמשך למש"כ הרב א"פ בגליון העבר בענין ההפסק של ה"יהי רצון" בין הברכה לאכילת התפוח בליל ר"ה, דאינו דומה להא דמפסיקין בברי"מ - בין הברכה לשתיית הכוס - בבקשת "או"א קיים את הילד הזה וכו'", דשם מובן דאינו הפסק, דבקשת "קיים את הילד הזה" שפיר הוה המשך וחלק מברכת "כורת הברית" דהם מחד ענינא, משא"כ כאן איזה שייכות יש בין ה"יהי רצון שתחדש" לברכת בפה"ע, ולכן הביא רבינו טעם אחר באג"ק (ח"ג עמ' קמו), עכת"ד.

הנה ילה"ע דאחרת היא בפרישה (סוסי קפט), דמבוא' שם דאין בקשת "קיים את הילד הזה" מעין הברכה, "דהוספת הרחמן (בבהמ"ז) ובקשתן הוא מעין הברכה קצת, משא"כ בברכת קיים את הילד שהיא ברכה דשבח ולא נתתקן בה שום בקשה", (עיי"ש דלכן כתב הטור "וגדולה מזו מצינו בברכת המילה", ועי' מש"כ הש"ך סי' רסה סק"ה).

וכ"ה פשטות לשון העיטור (מקור הלכה זו) "בקשת רחמים לא הוה הפסק בין הברכה לטעימה", (עי' גם לשונו בהל' כיסוי הדם שער שני, ובכ"מ).

ועוד ועיקר, דלכאו' זהו גם תוכן דברי רבינו באג"ק שם, וז"ל: "ומה שנראה לפענ"ד טעם המובחר ופשוט - עפ"י נגלה - להקדים ה"יהי רצון" לאכילה, הוא כדי שיהיה יהי רצון סמוך לברכת הפרי, ותהיה הפתיחה דברכת "פרי העץ" שייכת גם אליו. דכיון שאין בידינו להוסיף ברכות שלא נזכרו בש"ס וגאונים, עכ"פ הסמיכו ה"יהי רצון" להברכה שיהיה לו מעין תוקף ברכה, וכיון דא"א בענין אחר הוי כדיעבד", עכ"ל.

ולכאו' הוא ע"ד הא דהוסיפו בקשת הרחמן בבהמ"ז - וכהבנת אדה"ז בדברי הטור - "דכיון שנהגו בהם נעשו כטופס הברכה", (ולפענ"ד אין כאן טעם אחר), וא"כ יל"ע למה נדחק שם דהוה כדיעבד, ולא הביא דוגמאות אלו.

[ובגליון ההוא כתבתי דאולי חלוק הוא בענינו דהוה ברכת הנהנין].

ועתה ראיתי לשון אדה"ז בסי' קפח (סעי' ד) "כיון שנהגו הכל לאמרם בכל פעם שמברכים בהמ"ז נעשה להם כטופס הברכה" הרי דבעינן כאן ב' תנאים "הכל לאמרם" ו"בכל פעם", וזה אינו ב"יהי רצון שתחדש" שהוא רק פעם אחת בשנה ואין הכל נוהגין כן, ועצ"ע.



## בענין הנ"ל

הת' משה נתן הלוי פישער

תות"ל - 770

בהמשך להשקו"ט ע"ד מנהגנו באכילת התפוח מתוק בדבש בליל ר"ה, שאומרים היה"ר בין הברכה לאכילה, אף שהמג"א פסק וכן נקט אדה"ז שלכתחילה יאמר היה"ר אחר האכילה, שלא להפסיק בין הברכה לאכילה.

וכ"ק אדמו"ר במכתב מסביר טעם המנהג "כדי שיהי' היה"ר סמוך לברכת הפרי ותהי' הפתיחה דברכת בפה"ע שייכת גם אליו (שמטעם זה ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך - פסחים קד, ב)... הסמיכו היה"ר להברכה, שיהי' לו מעין תוקף ברכה, וכיון דא"א בע"א, הוי כדיעבד".

ובגליון א (תש"פ) העיר ע"ז הראה"ה שי' מהמבואר בטור יו"ד סימן רסה שבברית נוהגים לומר או"א קיים אם הילד וכו' בין הברכה להשתי', כי בקשת רחמים לא הוי הפסק בין הברכה לשתי'. ולמה לא נאמר גם כאן כך שהיה"ר הוא בקשת רחמים ואינו הפסק בין הברכה לאכילה, ויובן מנהגינו אפילו לכתחילה.

ובגליון ב ביאר הרא"פ שי' דיש לחלק בין הדין במילה, שהבקשת רחמים על הילד היא מענין הברכה, ולכן נעשה חלק מהברכה עצמה ואינו הפסק. משא"כ היה"ר שתחדש כו' אינו מענין ברכת בפה"ע, והוי הפסק, ולכן לא ביאר כן כ"ק אדמו"ר בהמכ', רק מטעם אחר דהוי דומה לברכה הסמוכה לחברתה.

ואפשר לחזק דבריו מהמבואר באו"ח סימן קפט לגבי "הרחמן" שמוסיפים אחרי ברכת הטוב והמטיב שאינו הפסק בין ברכת המזון לשתיית הכוס, וכתב ע"ז הטור "וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללים על הילד באמצע הברכה..." ובפרישה אות ט' מתקשה בלשון הטור "וגדולה מזו" דלכאורה שוים הם דגם כאן מפסיק בכמה בקשות רחמים וכו', ומתריך "דשאני הכא דעיקר ברכת הטוב והמטיב הכל בקשות ותפלות הוא, הוא יטיב לנו והוא יגמול בעדנו נמצא דהוספת הרחמן ובקשתן הוא מעין הברכה קצת... נמצא כאילו הכל ברכה אחת היא", משא"כ בברכת קיים את הילד כו'.

ומבואר בדבריו סברא זו דמאחר שענינם אחד נעשים ברכה אחת ואינו הפסק. ואף שמחלק שם שזהו דוקא בהטוב והמטיב שענינו ג"כ בקשת רחמים, משא"כ במילה שהברכה הראשונה אין ענינה בקשת רחמים ולכן הבקשה שאח"כ קיים את הילד כו' אינו שייך אליו כ"כ - ואעפ"כ גם במילה אומרים, סו"ס אינו הפסק. אבל י"ל דגם במילה עדיף מהיה"ר של ר"ה, דבמילה סו"ס שניהם קשורין לענין מילת הילד, ובפרט שבהנוסח קיים את הילד גם נותנים את השם להילד, שע"פ פנימיות הענינים הרי זה קשור עם כניסת נפש הקדושה שבזמן הברית וכו', ולכן שייכים אחד להשני, משא"כ ברכת בפה"ע ויה"ר שתתחדש כו' שענין היה"ר אינו שייך כלל לתוכן ברכת בפה"ע\* וא"א לומר שהם מעין דברכה אחת.

גם יש להעיר מלשון הב"י ביו"ד שם "בקשת רחמים שהוא מבקש על הילד קיים את הילד הזה כו' לא הוי הפסק" - שמדייק שאי"ז בקשת רחמים סתם אלא בקשת רחמים על הילד שזה שייך לברכת המילה של הילד, ולכן אינו הפסק.

ומש"כ הרא"ה בהערתו שם דאולי אפשר לכוונת כ"ק אדמו"ר בהמכתב הוא באמת לענין זה שנעשה ברכה אחת, הנה בפשטות אינו כן, שהרי מדמה א"ז בהמכתב לברכה הסמוכה

---

(\*ומש"כ כ"ק אדמו"ר בהמכ' שם יה"ר זה טוב לסמכו... בפרט לברכת התפוח מתוק המשמש סימן לבקשת היה"ר גופא, ויתוסף כחו ותקפו" - זהו רק שברכת התפוח מוסיפה בהיה"ר, אבל היה"ר אין לו שייכות לברכת התפוח מצ"ע.)

לחברתה שאין שום קשר בין שתי הברכות בתוכנן, ורק דכיון שסמוכים אחד להשני נמשך הפתיחה של ברכה אחת גם הברכה השני' (ועג"כ בפסחים קד, ב) בתד"ה חוץ מברכה הסמוכה לחברתה, בתחילתו, דמבואר ג"כ שברכה הסמוכה, וענינם אחד, הם ב' דינים שונים).



## לקוטי שיחות

### שבת בראשית

#### סביב יסוד מחודש ב"לקוטי שיחות"

הרב חנניה יוסף אייזנבך  
ראש ישיבת תות"ל - בני ברק

(א) שבת ס"ט ע"ב: "אמר רב הונא: היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד, חייא בר רב אומר: משמר יום אחד ומונה ששה ימים, במאי קמיפלגי, מר סבר כבריייתו של עולם (ימי חול נמנו תחילה, רש"י) ומר סבר כאדם הראשון (שנברא בערב שבת ויום ראשון למנינו שבת היה, רש"י) וכו', אמר רבא: בכל יום עושה לו כדי פרנסתו וכו' אפילו ההוא יומא, וההוא יומא במאי מינכר ליה, בקידושא ואבדלתא (לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו, רש"י)". ובספר "עתים לבינה" להגאון ר"י שור ז"ל על ספר העתים, ריש הל' מלאכות ואיסורי שבת, תמה לפי מה שאמר רבא לעיל בדף כ"ג ע"א לגבי יום טוב שני של גלויות שספק דבריהם בעי ברכה, למה לא אמר גם כאן שבכל יום יצטרך לקדש ולהבדיל מספק שמא שבת הוא, עיי"ש, והנה כבר העירו הפוסקים ז"ל מהא דשבת כ"ג הנ"ל, דהנה ב"מגן אברהם", וממנו בביאור יותר בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' שד"מ, כתב: "ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים, מותר לעשותם בכל ימי החול שלו, מפני שכל ספק דברי סופרים להקל, אבל בשביעי שלו, כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים, אסור בכל

שבות, כמו יום טוב שני, שהוא גם כן ספק, ואסור בכל שבות מטעם זה, ועיי' ב"אליהו רבא" ו"פרי מגדים" שם.

וב"ישועות יעקב" כתב שדבר זה שאנו אומרים שיום שביעי שלו נעשה שבת ודאי אצלו, וממילא בשאר ימים מותר לו לעשות מלאכות דרבנן (עיי' בדבריו באורך מהא ד"שני שבילין" וכבר קדמו ה"פרי מגדים" שם), תלוי בפלוגתא דאביי ורבא דלעיל כ"ג ע"א, דאביי ס"ל דספק דבריהם לא בעי ברוכי, ודוקא יו"ט שני בעי ברכה דחז"ל עשאוהו כודאי, ורבא ס"ל דספק נמי בעי ברוכי ולכן יו"ט שני בעי ברוכי, ואם כן רבא לשיטתיה דספק דבריהם בעי ברוכי, אמר בסוגיין שאף שמקדש ומבדיל אינו נחשב כודאי שבת, ואם כן אין לנו יום מיוחד דנימא שבודאי נקבע ליום השבת לענין מלאכה דרבנן, דאף שקבעוהו חז"ל לענין קידוש והבדלה הרי זה משום דספק דבריהם בעי ברוכי, אבל אנן קי"ל כאביי דספק דבריהם לא בעי ברוכי, ועל כרחך כאן כודאי עשאוהו לענין מלאכה דרבנן עי"ש.

הנה אית ליה לה"ישועות יעקב" שאכן רבא דאמר מקדש ומבדיל, הוא לשיטתו לעיל בדף כ"ג, והנה לפי דבריו ז"ל אתיין שפיר דברי המג"א ושו"ע רבינו, שנראה מדבריהם שביום השביעי שלו חל דין ושם שבת ממש, ולכאורה אינו משמע כן ברש"י שאינו אלא לזכרון בעלמא שלא תשתכח תורת שבת, וכ"ה בר"ח, ולפלא שגם אדמו"ר הזקן בשולחנו הביא בלשון זה של רש"י, אבל לדברי ה"ישועות יעקב" א"ש, שממה נפשך, לחייבו בקידוש והבדלה אי אפשר אלא אם יחול על יום ז' דין ודאי של שבת, ועכ"פ כן הוא מבואר בשו"ע רבינו, אלא שלכאורה אם כדברי ה"ישועות יעקב" הרי ודאי שקושיית ה"עתים לבינה" חזקה, דאי נימא דיום ז' שלו אינו כודאי שבת לענין מלאכות, אלא לענין קידוש והבדלה ומשום דספק בעי ברוכי, אם כן למה לא יצטרך כל יום לקדש ולהבדיל, שמא ספק שבת הוא.

ולכאורה מוכרח מכל זה, שאע"פ שהר"ח ורש"י כתבו שכל הקידוש וההבדלה של יום ז' הוא לזכרון ולהיכר בעלמא, להלכה אנו פוסקים שדין שבת ודאי יש לו עכ"פ מדברי סופרים, והוא משום דאנן לא קי"ל כרבא, אלא בעינן שיהא דין ודאי וכנ"ל,

ורש"י כתב מה שכתב לפי שפירש את דברי רבא, ברם להלכה הרי לא קי"ל כן, ולפיכך הקידוש וההבדלה אינם משום היכר גרידא, אלא מעיקר דין שבת הוא, או שנאמר גם בדברי רש"י עצמו, שאע"פ שיסוד הדין שנתקן לקדש ולהבדיל הוא משום זכרון והיכר, נעשה הדבר כשבת ודאי.

(ב) ואולי יש לומר דהני תרי סברות, אם מלכתחילה דין שבת ודאי הוא, או שאע"פ שיסודו משום לא תשתכח שבת נעשה הדבר כודאי, תלוי בב' הסברות שמצאנו בהגדרת דין זה של "מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", דהנה ב"מגיד מישרים" למרן הב"י ז"ל, הובא ב"גליוני הש"ס" למהר"י ענגל, כתב ש"אין זה מענין ספק לבד, רק אצל האיננו יודע נעשה דבר עצמי, דשביעי ששבת בו הוא בעצם השבת שלו", היינו שאף שעושה כן משום ספק הרי "נעשה דבר עצמי", וכיוצא בזה כתב ב"משנת חכמים" למהר"ם חאגיז ז"ל אות תקמ"ג: "ולא זו בלבד אלא אפילו היחיד שהיה במדבר ושכח יום השבת, דקיימא לן מונה ששה ימים ושובת, זוכר אני שלמדתי בספר "מצודת דוד" בשם בעל הקנה דכתב דהקב"ה מקבל שביתתו, כאילו הוא שובת בזמנו" ע"ש באורך נפלא.

ואולם ברדב"ז ח"א סי' ע"ו כתב: "דע כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר: "כי אות היא ביני וביניכם" וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד, כן השבת נמסר לכל אחד ואחד, וכיון שהשבת נמסר לכל אחד, בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת, שהוא זכר למעשה בראשית, שנאמר: "כי ששת ימים עשה ה' וגו'" שאם אין אתה אומר כן אפילו בארץ ישראל יש חילוק קצת כו', וגדולה מזו אמרו: "המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת, מונה ו' ימים מיום שטעה, ומקדש שביעי, ומברך בו ברכת היום, ומבדיל במוצאי שבת" ע"כ, ואע"פ שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, הני מילי מפני שהוא ספק, שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת, אי נימא משום דאם הוא שבת, הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם כו'" עי"ש.

ומבואר בדברי הרדב"ז ז"ל חידוש גדול, שענין זה של "מונה ומשמר" אין זה רק שרואים אותו כאילו הוא שובת, כי אם שכך הוא מעיקר דין שבת "שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא

מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת" [ולכאורה ב"מצודת דוד" הנ"ל שאף הוא נתחבר ע"י הרדב"ז ז"ל משמע לא כן, ושם כתב כן בשם בעל הקנה, והוא עצמו הוסיף עליו יותר].

ג) וב"לקוטי שיחות" ח"ה פר' נשא, כתב בדעת הרדב"ז שהוא שבת מדאורייתא, ועי"ש שכתב שלכאורה תמוה הוא לומר שע"י מנינו של האדם המהלך במדבר, תיקבע מציאות של שבת, ובפרט לפי מה שידוע שההבדל בין שבת ליום טוב, הוא ששבת הוא "מקדשא וקיימא" (ביצה י"ז ע"א), היינו שאינה תלויה בקידוש בית דין, ואילו יום טוב הרי "אינהו דמקדשי לזמנים" (שם), וביאר בזה בדעת הרדב"ז, שאכן יש בשבת ב' ענינים: קדושת השבת שהיא באמת מיקדשי וקיימא ואינה תלויה באדם כלל, ועוד יש מציאות של "יום השביעי" שהוא בא כתוצאה ממנינם של ישראל, עי"ש בארוכה.

ולכאורה נראה שהוא ע"פ מה שאמרו במנחות סה, ב: "ר' אליעזר אומר אינו צריך, הרי הוא אומר תספר לך, ספירה התלויה בבית דין שהם יודעים לחדש (נו"א: לקדש) ממחרת השבת מחרת יום טוב (נו"א: יודעים לקדש יום טוב), יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם (ספירה תלויה בבית דין, שבית דין קובעין המועדות וצריך לישראל אימתי חל יום טוב ראשון של פסח שמתחיל למנות הספירה ממחרת, יצאה שבת בראשית, שבת ממש שספירתה תלויה בכל אדם, שאין צריך לאדם לישראל לבית דין אימתי חל יום טוב ראשון אלא ממתין עד שבת שבתוך הפסח ומתחיל, רש"י) עי"ש, ומפשטות הלשון "יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם" הרי מוכח שגם בשבת, יש ענין בזה שנמנה ע"י ישראל, וזהו איפוא מה שאמרו בסוגיין "מונה ששה ימים ומקדש יום אחד", אלא שכאשר יום השבת ידוע לכל, ודאי שאין צריך ספירה בפועל, ועצם הידיעה שיום השביעי שבת, הוא כמנין וספירת האדם, ברם בכהאי גוונא שנעלם מן האדם בהיותו מהלך במדבר אימתי שבת, אזי חזר הדין שצריך למנות ששה ימים כדי שיחול יום השבת אצלו.

ונמצא שיש שתי בחינות בשבת, אחת שהיא נקבעת משמים, ועוד אחת שתלויה במעשה וספירת האדם, ואפשר שזהו שנחלקו רב הונא עם חייא בר רב "כבריינו של עולם" או "כאדם

הראשון", היינו שמר סבר שהשבת הוא מצד שהקב"ה שבת ממלאכתו, וממילא שובת יום אחד ואח"כ מונה "כברייתו של עולם", ומר סבר שהשבת תלויה במנין וספירת האדם וזהו "כאדם הראשון", ולפי המסקנא באמת תרווייהו איתנהו ביה, ועי' כע"ז ובאופן אחר בקונטרס "קדושת שבת" להרה"ק רבי צדוק הכהן ז"ל מאמר ב' ד"ה אבל נראה.

ד) ולפי זה נראה עוד, דהנה הרדב"ז כתב שהשבת נמסר לכל אחד, משום שהוא "אות ביני וביניכם" וכמו שאות הברית נמסר לכל אחד כן השבת נמסר לכל אחד, והנה יעויין במנחות ל"ו ע"ב: "דתניא רבי עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים, תלמוד לומר: והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות (בין הקב"ה לישראל דכתיב: כי אות היא וגו', רש"י, ובתוס': "לא משום דאיסרי בעשיית מלאכה דאפילו חולו של מועד דשרי בעשיית מלאכה איכא אות, בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה", [אבל דעת התוס' במועק"י"ט ע"א שחיה"מ מקרי אסור בעשיית מלאכה מדאינו מותר אלא בדבר האבד, וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תר"צ וכ"ה דעת הרא"ש בהלכות קטנות בהל' תפילין שהאות הוא עשיית מלאכה בלבד" וראה שו"ע אדה"ז סי' ל"א].

ועכ"פ לפי התוס' במנחות הרי האות אינו בעשיית המלאכה, אלא במצוות הנוהגות, כגון איסור אכילת חמץ בפסח או ישיבת סוכה בסוכות, ואם כן הוא הדין גם לגבי שבת, שהאות הוא מצוות השבת, כמו קידוש והבדלה.

וראיתי ב"אבני נזר" ח"א סי' ב' אות לה שכתב: "ואם כן נשאר סברת הרא"ש בתחילה (היינו לפני שמגיע למסקנא שהאות היא באיסור עשיית מלאכה, אלא כהתוס') דאף חול המועד הוי אות משום איסור אכילת חמץ וסוכה, ובאמת שלענ"ד הקלושה יש לפקפק בזה, שהרי לא כתיב אות ביום טוב כלל, רק בשבת דכתיב כי אות הוא ביני וביניכם, אלמא משום דשבת הוי אות משום איסורו בעשיית מלאכה, ויום טוב נמי אסור בעשיית מלאכה, חשיב יום טוב נמי אות, אבל אין לומר דחשיבי אות איסור אכילת חמץ וסוכה שאינם בשבת כלל".

ולענ"ד לא זכיתי להבין דבריו הק', שהרי לכאורה כמו שבפסח מצוותו במניעת איסור חמץ (וב"מגן אברהם" סי' ל"ז כתב "אכילת מצה") ובסוכה היא מצות ישיבת סוכה או נטילת לולב, ומצוות היום הן האות, כך בשבת מצוות היום כמו קידוש והבדלה הם האות, ולכאורה הרי י"ל שהושוו ימים טובים לשבת לא משום איסור עשיית המלאכה, אלא משום מצוות היום, והלא בדעת התוס' והרשב"א בהכרח לומר כן, ועי' ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת הי"ח: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשים בלילי יום טוב ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכיפורים, שכולם שבתות ה' הן".

ובריטב"א למו"ק י"ט הובא ב"אבני נזר" בהמשך התשובה שם, כתב וז"ל: "ולא עוד אלא דבימים טובים לא כתיב בהו אות, אלא דאתקיש לשבת, כדכתיב אלה מועדי ה', ומדכתיב נמי את שבתותי תשמורו כי אות הוא, ואלו הן ימים טובים שהם גם כן מקודשים ומברכים בהם ברכת קידוש כעין זכור דשבת", ולכאורה מפורש הוא גם בדברי הריטב"א ז"ל כמוש"כ.

אלא שיותר מזה, מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו ז"ל סי' ק"ח, וז"ל: "ובאמת טועים כל האומרים שהאות הוא איסור מלאכה וכן סוכה ואיסור חמץ, דהא כולהו מילי דעבידי לאיגלווי נינהו, והאות הוא דבר סתר בין ב' כורתי ברית, לא יכירהו זולתם ולא עבר זר בתוכם כו', אבל האמת הברור במהות האות הזה, הוא מתן שכרן של קדושות אלה, שהן גופן אות, לא אמרו שיש בהן אות, אלא קדושתן היא עצמה אות דלא עביד לאיגלווי, אי לאו דאמר ליה רחמנא למשה לך והודיעם כו'" עי"ש באורך.

ומעתה הרי יש לומר, שב' הענינים האלו, איסור עשיית מלאכה וקיום מצוות היום, הם מכוח שני הענינים שיש בשבת, שמצד השבת שקביעי וקיימי, והוא מצד שבו שבת הקב"ה מכל מלאכתו, בא איסור עשיית מלאכה, ואילו מצד הענין שבשבת שהוא אות בין הקב"ה לישראל, בא דין הקידוש וההבדלה.

ומעתה הרי אתי סוגיית הגמ' כמין חומר, שיום השביעי שלו שהוא תוצאה ממנינו וספירתו של האדם, הוא מינכר "בקידושא ואבדלתא", שהרי כל דין שבת שלו הוא משום שהוא אות ונמסר לכל אחד, וכדברי הרדב"ז, ומצד האות הרי צריך לקדש

ולהבדיל, מה שאין כן דין עשיית המלאכה הוא מצד השבת שקביעי ומקדשא וקיימי. שלפי זה הרי קושיית ה"עתים לבינה" לק"מ, שבודאי לא שייך לומר שבכל יום ויום יעשה היכר בקידוש והבדלה (מלבד שהענין נסתר מעצמו שכיצד יהיה זה היכר אם כל יום יעשה כן), שהרי דין זה אינו שייך אלא במהות השבת שתלוי בספירתו של האדם, ורק כאשר מונה ששה ימים ומקדש יום השביעי, אזי יש ליום השביעי שלו דין שבת, ובו שייך האות שבין הקב"ה לישראל, ולכן צריך לקדש ולהבדיל. משא"כ לענין עשיית מלאכה באמת נאסר לו בכל יום משום ספק שבת של ברייתו של עולם, ולכן עושה רק כדי פרנסתו.

(ה) שוב ראיתי, שביסוד הדברים הנ"ל ב"לקוטי שיחות" בדעת הרדב"ז, כתב ה"צפנת פענח" (מהד"ת פא, א), ואכן פירש הגמ' דילן לפי הגמ' במנחות סה ע"ב, עי"ש. ואולם ראה בדבריו שם, שרצה לתרץ בזה את קושיית התוס' בשבת פז, ב: "כאשר צוך במרה, וא"ת מנא ליה דבמרא איפקוד אשבת, דילמא "כאשר צוך" בפרשת מן כו' וי"ל משום דבכיבוד אב ואם נמי כו', וא"ת וכיון דבמרה איפקוד אשבת, היכי אמרינן בפרק "כל כתבי" (לקמן קיח ע"ב): אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר: ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וגו' וכתיב בתריה: ויבוא עמלק, ואמאי קרי להאי שבת ראשונה, דמעיקרא כתיב: ויסעו מאילם ויבוא גו' ואמרינן בסמוך דאותו היום שבת היה" עי"ש שלא תירצו.

וכתב ה"צפנת פענח" לתרץ קושייתם על פי הנ"ל, שהשבת תלוי גם במנין ישראל "ומשה רבינו נצטוה ביום ראשון אך לא אמר לישראל עד ערב שבת, ולכן הוי ס"ל לישראל דשבת זה אצלם אין עליו שם יום השביעי, כיון דלא שייך להם למנות קודם הציווי", אלא שלפי זה הרי יקשה על התוס' הנ"ל, למה באמת לא תירצו כן, ולמש"נ ע"פ דברי התוס' במנחות, שהאות הוא לא באיסור עשיית מלאכה אלא במצוות היום, יש לומר שפיר שהתוס' לשיטתם, שהרי הגמ' הוכיחה ממה שנאמר "ויצאו ללקוט גו'" היינו שעשו מלאכה, ולגבי עשיית מלאכה לא נאמר שהשבת נמסר לכל אחד, שדין זה של עשיית מלאכה תלוי בקדושת השבת שקביעי וקיימי.



## והשיב את הגזילה בבן נח

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש חלק ג' (ע' 756) מסביר שאנשי דור המבול נענשו בעוה"ז מפני שאין תשובה מועילה בין אדם לחבירו עד שירצה את חבירו, והם לא קיימו "והשיב את הגזילה". ע"ש.

והקשה ח"א מגמ' עירובין (סב, א): "ב"נ נהרג על פחות משו"פ ולא ניתן להשבון", שלכו"ע אין השבתו פוטרנו מחיוב מיתה כגזלן, (ואף אם חייב להשיב את החפץ פליגי בזה רש"י ותוס' שם), וא"כ מה שייך אצלם "והשיב את הגזילה"? וזה קושיא עצומה לכאורה.

ונראה לתרץ עפמ"ש התוס' בע"ז (סד, ב) ד"ה איזהו, דאין ב"נ חייב מיתה דכ"ז שלא דנוהו בב"ד [ועי' תוספתא ע"ז פ"ט, סנהדרין נו, ב, דב"נ מצווים להושיב בתי דינים בעיירות שלהם - ומחוייבים לילך אל הדיין ואסור להם לעשות דין לעצמם (שאלתות שאילתא ב)] - ואיתא בב"ר (פל"א, ה. וברירושלמי ב"מ פ"ד ה"ב וילקוט איוב רמז תתצ"ח) "כי מלאה הארץ חמס מפניהם. איזה חמס ואיזה גזל, א"ר חנינא חמס שאינו שוה פרוטה וגזל ששוה פרוטה. וכך היו אנשי המבול עושים הי' א' מהם מוציא קופתו מלאה תורמוסים והי' זה בא ונוטל פחות משו"פ, וזה בא נוטל פמשו"פ, עד מקום שאינו יכול להוציאן ממנו בדין".

וטעם הדבר דפמשו"פ אינו יוצא בדיינים כ' בעץ יוסף שם מפני "שהקילה תורה לפי שנתן למחילה כדאי' בפד"מ". והיינו משום דכתי' והשיב את הגזילה ואין השבה חשובה פחות משו"פ (סנה' רש"י נו, א) - ולכאו' צ"ע שהרי זה נאמר רק בישראל שמחיל על פחות משו"פ, אבל ב"נ מבואר בעירובין שם ובכ"מ שאינו מחיל אפי' על פמשו"פ, ובדידי' חשיבא פחות משו"פ כמו שו"פ לישראל - ועי' בתו"ת נח (ו, אות כ) שכ' דפמשו"פ אינו יוצא בדיינים אפי' בב"נ משום דלא פלוג.

ומעתה י"ל דאנשי דור המבול לא הלכו לדין כיון דממילא לא היו להם מה להוציא בדין כנ"ל, וא"כ לא נתחייבו כלל במיתה

כנ"ל מהתוס'. ולפ"ז באמת לא הי' מגיע להם עתה שום עונש, אפי' כשלא קיימו והשיב את הגזילה.

והא שכן נענשו, י"ל עפי"מ דאי' בב"ר שם (ועפ"י דברינו יתבאר היטב הא ראי' שם): "א"ל הקב"ה (לאנשי המבול) אתם עשיתם שלא כשורה [(שמדת הדין הישרה לגמרי שלא יקח אחד מחבירו אפי' פחות משו"פ - עץ יוסף שם. וצע"ק שהרי בב"נ אין חילוק בין פמשו"פ לשו"פ כנ"ל)]. וי"ל דשלא כשורה היינו במה שאינם מחזירים הגזל - ושגרמו שלא יוכלו להוציא מהם בדין כנ"ל], אף אני אעשה עמם שלא כשורה" עכ"ל. - והיינו דאף שלא נתחייבו עדיין מיתה אפ"ה נענשו.

ולפ"ז יומתק דהוה מדה כנגד מדה, דכיון שעושה עול במה שאינו מחזירו, אף שב"ד אינו יכול לחייבו, כמו"כ נענש אף שלא נתחייב מיתה מכיון שלא דנוהו בב"ד. ולפ"ז מובן שפיר שיכול להיות בזה תנאי, שבאם יקיימו והשיב את הגזילה לא הי' נענשין, כיון דמעיקרא העונש בנדו"ד הוא שלא כשורה.

ועי' בתו"ת שם שכ' "וטעם הדבר שנענשו על פמשו"פ י"ל ע"פ מה דקיי"ל דב"נ נהרג על פמשו"פ כמבואר בעירובין סב, א ובכ"מ, וא"כ לדידי' חשיבא פמשו"פ כמו שו"פ לישראל" - ולכא' תמוה דלפ"ז לא הוי שלא כשורה כלל, אבל להנ"ל א"ש. [ועי' בעץ יוסף שם שפי' הא דאף אני אעשה עמכם שלא כשורה באו"א - "שדרכי לרחם בדין אבל אתכם לא אתן לרחמים כלל" וכ"ה במת"כ שם. וי"ל דהסיבה לזה מ"ש לעיל].

והנה בפ"י יפה תואר על המדרש שם הקשה בהא דנוטל פחות מש"פ וכו': "תימה דבן נח נהרג על פחות מש"פ וא"כ מה בין ש"פ לפחות, ועו' דמשמ' דש"פ היו מוציאי' בדיינים והלא בין נח לא נתן להשבון דכתי'...?" ומתרץ שם: "וי"ל דלא נתן להשבון דקאמר הינו שלא יתכפר בהשבון כישראל אלא ימות, ומכל מקום ב"ד מוציאי' הגזלה מהגזלן כשהיא ש"פ, ואע"פ שהיו חייבי מיתה אפילו על פחות מש"פ לא היו חוששים שלא היו דייניהם דנים הגזלן במיתה כדין התורה". עכ"ל.

ולפי"ז א"ש שיכול להיות תנאי שבאם ששיבו את הגזילה (של פחות מש"פ) לא היו נענשין, כיון שדייניהם לא היו דנין הגזלן במיתה, א"כ מעיקרא העונש בנדו"ד הוא שלא כשורה.

וועד נ"ל ליישב עפ"י"מ דאיתא בגמ' ע"ז (עא, ב) דאי אמרינן משיכה בעכו"ם אינו קונה, אינו נהרג אלא משום צערא לישראל, אבל בעכו"ם אינו נהרג ע"ש. ולפי"ז לק"מ, כיון דאנשי דור המבול לא נתחייבו מיתה בבי"ד דלמטה כיון שלא גזלו מישראל, והא דנענשו מלמעלה - היינו "שלא כשורת הדין" - כנ"ל מהמדרש - וא"כ לפ"ז שפיר יתכן שאילו היו מקיימים והשיב את הגזילה דלא היו נענשים.

וכעת נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דמ"ש בלקו"ש שם שהם לא קיימו "והשיב את הגזילה", אין הכוונה שלא החזירו בפועל את הגזילה, אלא שאפילו שהחזירו בפועל אין זה אלא מתנה חדשה, ודוקא משום הגמ' דעירובין "דלא ניתן להשבון", דהיינו שלא יכולים לקיים הדין דוהשיב וגו', ולכן מתחייבים בהעונש, כי בעצם לא שייכים לתקן את הגזילה וא"ש.

וכשמעיינים בהשיחה רואים זאת בהדיא שם, וז"ל (ע' 755)  
[ההדגשות אינן במקור]:

"נאך א טעם אויף דעם וואס דער עיקר עונש פון דור המבול אין געווען אין עולם הזה:

אויף חטאים שבין אדם לחבירו העלפט ניט קיין תשובה און אפילו יום כפור העלפט ניט אויף דעם, "עד שירצה את חבירו" (יומא פה, ב. שו"ע אדמוה"ז חאו"ח סי' תר"ו סעי' א) ביז ער וועט איבער בעטן זיין חבר. און אויב יענער האט אים ניט מוחל געווען, ווערט זיין תשובה ניט נתקבל, הגם ער האט געטאן וואס ער האט געקענט - און אויף וויפל דאס רירט אן עניני שמים איז זיין תשובה געווען ווי ס'דארף צו זיין - וויבאלד אבער אז דאז רירט אן עניני עולם הזה (בין אדם לחבירו) העלפט ניט די תשובה ביז ער וועט מקיים זיין דעם "והשיב את הגזילה". ער וועט צוריקגעבן די גזילה צום חבר, עד ש"יוליכנו אחריו אפילו למדי" (בבא קמא קג, א. ועיין שם קד, רע"א. פוסקים חו"מ סי' שס"ז.), אפילו ווען יענער געפינט זיך אין עק וועלט.

דער כלל איז אבער מער ניט ווי בנוגע עניני עולם הזה, בנוגע עניני שמים - וויבאלד ער האט געטאן אלץ וואס ער האט געקענט אויף מרצה צו זיין דעם חבר זיינעם, און ער איז ניט

שולדיק אין דעם וואס זיין חבר האם אים ניט געוואלט מוחל זיין אדער אין דעם וואס ער האט אים ניט געקענט געפינען - ווערט זיין תשובה נתקבל. נאר בנוגע עניני עולם הזה - וואס דאס איז דאך דער עיקר אין די חטאים שבין אדם לחבירו - האט ער דאך פארט ניט פארריכט דאס וואס ער האט צעשטערט אין דעם סדר פון עולם הזה, העלפט ניט אויף דעם זיין תשובה (עיין יבמות כב, ב. חו"מ שם) און דעריבער איז כאטש ס'איז דא א דיעה אז דור המבול האבן א חלק לעולם הבא, ווארום לויט דער דיעה האבן זיי תשובה געטאן, האבן זיי אבער אן עונש אין עולם הזה יא געהאט, ווייל עס האט ביי זיי געפעלט דער "והשיב את הגזילה". "עכ"ל.

והיינו שחסר אצלם ה"והשיב את הגזילה" דוקא מפני הגמ' דעירובין "דלא ניתן להשבון". ומה שנותרים בפועל אינו אלא מתנה חדשה, אבל אינו מתקן מה שקלקל עם הגזילה בהסדר של עוה"ז, וא"ש ולק"מ.



## בענין ענוה

**הרב יחזקאל לעבאוויק**  
מאריסטאון, ניו דזערסי

בלקו"ש חי"ג ע' 30, מקשה כ"ק אדמו"ר מה הי' משה רבינו עניו מכל אדם: בשלמא בענינים שתלויים בעבודה שייך חשבון ש"אילו היו הכוחות אצל אחר הי' ג"כ במדריגה ומעלה זו, ואפשר דאחר.... הי' מגלה את הכוחות יותר" אבל בענין הנבואה, שזה הי' ענין "הכי עיקרי שלו", שאינו תלוי בעבודה אלא "מעלה ומדריגה ניגלית הניתנת מלמע", וממילא לא שייך חשבון הנ"ל - וא"כ למה הי' עניו מאד מכל האדם? ומתוך שיש כמה בחינות ענוה: מבחינת בינה, שבה שייך חשבון הנ"ל ומבחינת כתר "שגדולה מכולן, ענוה בעצם, שהיא בלי חשבון כלל" - וזו היתה מדריגת ענוה של משה רבינו.

וצ"ל במה שכתב בתור הקדמה לביאור זה, בנוגע למ"ש רב יוסף בסוף מס' סוטה: "לא תיתני ענוה - (במשנה "משמת רבי בטל ענוה") דאיכא אנא" - ומסביר דרב יוסף ג"כ עשה חשבון

הנ"ל ד"אילו ניתנו כוחותיו וכשרונותיו לאחר הלה הי' מגיע לבחינת ענוה שהיא למעלה מזו שיש בו". ואח"כ מקשה, היות דהי' רב יוסף "סיני" ע"י עבודתו, ועי"ז נעשה שינוי באדם ע"ד שהוא "שמור מן החטא" - א"כ איך הי' רבי יוסף עניו בה בשעה שידע שבכוח עבודתו נתעלה לסוג אדם שמור מן החטא (ואף שיש לכאורה מקום לחשבון הנ"ל ד"אילו ניתנו כו", מ"מ) "הרי אין אומרים שצ"ל עניו מכל הבהמה כי אילו ניתנו לה כוחות אלו היתה (הבהמה) מגלה את הכוחות יותר" - והיות שרב יוסף נתעלה לסוג נעלה יותר, שוב אין מקום לחשבון הנ"ל, כי שאר האנשים שעדיין לא נתעלו לסוג זה ה"ה להבדיל כמו בהמה לגבי אדם (כך נראה כוונתו בזה).

(ומתרץ דרב יוסף סובר דלימוד התורה, אף באופן נעלה, אינו עושה שינוי עצמי באדם, וע"כ אינו בבחי' "סוג אחר", וע"כ עדיין שייך חשבון הנ"ל, וע"כ הי' עניו מאד, וע"כ אמר לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא, ואילו רב נחמן הסובר דכן בטלה ענוה, ה"ה סובר דלימוד התורה כן עושה שינוי עיקרי באדם, שמתעלה לסוג אחר, וע"כ א"א לפי"ד שיהי' רב יוסף עניו כזה) ורק משה ודכותי' עד רבינו הקדוש היו ענוים בעצם מצד בחינת הכתר הנ"ל.

נמצא לפי"ז דרב יוסף ורב נחמן חולקים רק באם נעשה סוג אחר ע"י עבודתו ולימודו (שאז שייך הסברא: דלא אומרים אילו ניתנו כוחות אלו לבהמה...) או לא (שאז לא שייך סברא הנ"ל ד"בהמה", אלא היות שהכל בסוג אחד, אומרים אילו ניתנו כוחות אלו לאחר - שהוא מסוג אחד אתו - הי' האחר מתעלה יותר).

ונראה לומר דבתחילת השיחה, כשמקשה ממה שרבינו: בשלמא בענינים התלויים בעבודה ניחא, דשם י"ל הסברא ד"אילו ניתנו כוחות אלו לאחר" כו' אבל בענין הנבואה מאי איכא למימר? - (אף שלכאורה גם בענינים התלויים בעבודה קשה: הלא נתעלה משה רבינו לסוג נעלה, ואז הסברא ד"בהמה" סותרת סברא ד"אלו ניתנו לאחר"?) -

דשם, בתחילת השיחה, עדיין לא נחית לסברא ד"סוג אחר", ואז קיימת הסברא ד"אילו ניתנו" ושייך שפיר בזה ענוה, וכל

הקושיא היתה רק מענין הנבואה ובעומק יותר י"ל דהנה לכאורה מאי הקושיא מענין הנבואה: כשם שי"ל הסברא ד"אילו ניתנו כוחות אלו" בעניני עבודה, כך י"ל סברא מעין זה לגבי נבואה: אילו נתן ה' רוח נבואתו על אחר, באותה המדה שנתן למשה, אולי הי' האחר מתעלה ע"ג משה, וע"כ הי' משה עניו אפי' מצד ענין הנבואה! ?

וי"ל דעד כאן לא פליגי ר"י ור"נ אלא בענין התלוי בעבודה, דבזה סבור ר"י דסברא ד"אילו ניתנו" מחליש הסברא ד"סוג אחר": עד כמה שלא תאמר שאתה מתעלה ע"י עבודתך, הלא אולי אחר הי' מתעלה כמוך או עוד יותר אילו ניתנו לו אותן הכוחות, והרי זה בגדר שלו שהרי זה תלוי בעבודה שהוא שייך לזה וע"כ א"א לומר שאתה באמת מסוג אחר, ולא שייך הסברא דדמיון לבהמה שמסוג פחות.

אבל בענין שבא לגמרי מלמע', כמו נבואה, הלא הקב"ה בחר בו דווקא ועי"ז נעשה באמת לסוג אחר לגמרי - בזה לא פליגי ר"י, ואף לדידי' שייך בזה הסברא ד"בהמה", ולא שייך בזה ענוה.

וע"כ מקשה בתחילת השיחה מענין הנבואה, ואח"כ, בהמשך השיחה כבר נחית לחילוקים אף בעניני עבודה ומסיק דהקושיא שייכת בין בענין הנבואה, לכ"ע, ובין בענינים התלויים בעבודה, עכ"פ לפי שיטת ר"נ - ושיש רק אופן א' לתרץ שניהם - דהיינו דמשה רבינו ודכוותי' הי' אצלם ענוה בעצם מצד הכתר, ולא מצד חשבונות וסברות ד"אילו ניתנו" וד"סוג אחר" כו'.



## "הכהנים הלויים" – למי הכוונה

**הת' יהודה הכהן שורפין**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט פ' וילך שיחה ב' מביא מהרגצ'ובי על הפסוק "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל" (לא, ט) שהקשה שזה הלשון כבר הי' בפרשת שופטים (כא, ה) בנוגע עגלה ערופה וכתב בספרי שבאה לרבות בעלי מומין והקשה

שכאן מה באה לרבות והניח בקושיא (וכתב בשיחה שזה ממקומות אחדים שהניח הרוגצ'ובי בקושיא).

ותירץ זה בשיחה ע"י קושיא אחרת שאמאי מפרש רש"י כשנגמרה כולה נתנה לבני שבטו הרי זה לכאורה מפורש בפסוק ומה מוסיף זה בהבנה, וממשיך שאין לומר שרש"י מוסיף שנתנה לכל השבט (גם הלויים) שהרי ל' זה כבר נאמר לעיל (בפ' שופטים כנ"ל), ומיירי שם בכהנים דווקא כהמשך הכתוב כי בם בחר וגו'.

וממשיך וזלה"ק "אזוי שטייט אויך דער לשון "הכהנים הלויים" ווי רש"י טייטשט ביי דעם ערשטן מאל (שופטים יז, ט) "הכהנים הלויים" הכהנים שיצאו משבט לוי" עכלה"ק.

ותירץ שגם כאן מיירי רק בכהנים (ואע"ג שנאמר נושאים את הארון הרי בחזקוני כבר פירש שאיירי בכהנים שהכינו הארון ללויים הנושאים אותו) אלא שמירי בכהנים כשהם בכלל שבט לוי אלא שהם השרים ע"ש באורך.

ולכאורה קשה שהרי מצינו שרש"י פירש הכהנים הלויים שאיירי גם בלויים והוא בפ' כי תבוא (כז, יב) ברש"י שם ד"ה לברך את העם וז"ל כדאיתא במס' סוטה (דף לב, א) ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה לראש הר עיבל והכהנים והלויים והארון למטה באמצע וכו'. ולעיל מיני' (ט') "וידבר משה והכהנים והלויים" וכו'.

ועי' שם בגמרא דף לז, א שהקשה וז"ל תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר אי אפשר לומר לוי למטה שכבר נאמר למעלה ואי אפשר לומר למעלה שכבר נאמר למטה הא כיצד זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה רבי יאשיהו אומר כל הראוי לשרת למטה והשאר למעלה (וע"ש ברש"י שפירש שראוי לשרת דהיינו לשאת הארון מבין שלשים עד חמשים).

ועי' ביהושע (ח, לג) "וכל ישראל ... נגד הכהנים הלויים" וגו' ועי' במצודות דוד שם (שגם הוא פשטן) שפי' הכהנים הלויים הכהנים בני לוי אשר עמדו וכו' (ומקורו לכאורה מהירושלמי סוטה פ"ז הל' ד שכתב שכל הלויים למעלה ורק הכהנים למטה

כריב"ל דאמר בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים) וא"כ אמאי מפרש רש"י שהכהנים והלויים היו למטה.

וי"ל ע"פ הערה 13 בהשיחה שם ע"ז שמביא מהחזקוני שנקרא הכהנים הנושאים (כיון שהכינו את הארון) שכתב שזה פי' הב' מהחזקוני אבל פי' הא' שנקרא הנושאים כיון שביהושע נשאו הארון אחר פטירת משה, קשה לפרש בפרש"י שהרי התלמיד לא למד זה עדיין.

וא"כ י"ל שבכרכות וקללות בנושאים הארון, שהרי עמדו עם הארון וכנ"ל שלר' יאשיה הראויים לשאת היו למטה א"כ, בפשטות אלה היו הלויים שהם הנושאים הארון, משא"כ הכא שרק איירי באנשים שעבודתם היא לשאת הארון אבל לא נושאים זה עכשיו, שפיר י"ל דאיירי בכהנים אבל כיון דסו"ס נאמר כהנים ע"כ צ"ל שגם הכהנים הי' למטה.

והנה לפי זה משמע דרש"י סב"ל (עכ"פ בדרך הפשט) שמצות משאת הארון גם בימות יהושע, דהיינו לאחר שעבר הירדן, הי' גם של הלויים ולא רק של הכהנים - כהרמב"ם בספר המצות (עשה לד), וכן משמע שהוא סבר שהכהנים כשרים רק מבין שלשים עד בן חמשים כהרמב"ן (עי' בחינוך מצוה שעט ומנחת חינוך שם), וכן משמע מהמאירי בסוטה שם שכתב ולא כל הכהנים ולויים היו למטה אלא רק זקני כהונה ולויה הראויים לשאת הי' למטה שמשמע שגם הכהנים צריכים להיות ראוי. ואכמ"ל להאריך בזה.



# אגרות קודש

## פעולת המחשבה בהלכה

**הרב יהודה לייב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"א ע' רלט (בהערה ח) מגדיר כ"ק אדמו"ר את פעולת המחשבה בהלכה לד' סוגים: (א) ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה, אף שאין שם דבור ומעשה כלל. (ב) ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה, אבל אין המחשבה פועלת אא"כ באה בשעת עשי'. (ג) ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה, שניהם יחד דוקא. (ד) ענין שהפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשי' מועלת ופועלת אא"כ ישנה למחשבה.

ומסביר שבהענינים השייכים לג' סוגים הראשונים אא"פ לפעול בשל חבירו, כהדין שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והטעם ע"ז (עדמ"ש בכס"מ רפי"ב מהל' טומאת אוכלין), כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשר עם דבר השייך לחבירו, משא"כ בענינים שבסוג הד' שאין המחשבה חלק מהפעולה אפשר לפעול בשל חבירו.

והנה כדוגמא לסוג הג' מביא הדין דכלאים בכרם, והוא מ"ש בכלאים (פ"ה מ"ו) "הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו עם הוסיף במאתים אסור", והטעם ע"ז כי כלאים אינו אוסר רק כשיש בזה רצון (מחשבת) הבעלים, ולכן אם כוונתו ללקוט הכלאים - היינו שאינו רוצה הכלאים - לא נאסר. ומטעם זה אי' (שם פ"ז מ"ד-ה) "המסכך את גפנו ע"ג תבואתו של חבירו כו' ר"י ור"ש אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו", כי היות וכלאים הוה בסוג הג', שגם המחשבה (ביחד עם המעשה) פועלת, אא"פ לפעול על של חבירו.

והנה להלן שם מתרץ כ"ק אדמו"ר קושית הר"ש בכלאים (שם) דמאי שנא כלאים, שהיות וזה תלוי במחשבה אינו אוסר של חבירו, מעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, שכן אוסר

של חבריו, והרי גם שם ה"ז תלוי במחשבה (כדאי' בב"מ ל,א) הכניסה לרבקה ודשה כשירה משום דלא ניחא לי'. ועפהנ"ל ה"ז מתורץ, כי כלאים הוה בסוג הג'. ולכן אין מחשבתו אוסרת של חבריו, משא"כ עשוה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, ה"ז מסוג הד', ולכן אפשר לפעול בשל חבריו (כן נראה כוונתו הק').

לפי"ז נמצא דהר"ש עצמו שהק' הקושיא הנ"ל, אינו מחלק בין כלאים לשאר הדברים. וס"ל שגם כלאים ה"ה בסוג הד', שהפעולה נעשית ע"י המעשה לבד, אבל אין העשי' פועלת אא"כ ישנה למחשבה, ולכן הוצרך לבאר באופן אחר, למה המסכך את גפנו ע"ג תבואתו של חבריו לא קידש. עיי"ש בר"ש.

והנה י"ל שב' שיטות אלו תלויות במקור הדין שצ"ל מחשבה בכלאים. דהנה בב"ב (ב,ב) כתבו התוס' (ד"ה נתייאש) הטעם ע"ז "משום דכתיב לא תזרע כרמך כלאים, דומיא דזריעה דניחא לי". אמנם בנמוק"י שם כ' "וטעמא דמילתא משום דכתיב המלאה הזרע אשר תזרע וכו' מה זורע דניחא לי' אף מליאה דניחא לי' וכו'". ז.א. שאף ששניהם מקרא אחד דרשו, מ"מ התוס' למדו מתחלת הכתוב, והנמוק"י מסופו. (וראה עוד ראשונים שם).

וי"ל שבזה תלוי הנ"ל, ובהקדים דאם כלאים הוה מסוג הג', שהפעולה - הכלאים נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה שניהם יחד, הרי שהמחשבה הוה ג"כ דין בהחפצא דכלאים, כי הרי גם המחשבה השפיעה על החפץ להעשות כלאים. משא"כ אם זה מסוג הד', שהפעולה - הכלאים - נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשי' מועלת ופועלת אא"כ ישנה למחשבה, הרי אין המחשבה דין בהחפצא דכלאים, כ"א בהגברא, שהרי אין המחשבה פועלת כלום על החפץ, כ"א זהו דין בהגברא. וכדמוכח מזה גופא שהובא לעיל שאם כלאים הוה מסוג הד' אפשר לפעול בשל חבריו (ורק מטעם אחר אינו פועל, כמבואר בהר"ש), אף שאין למחשבה שלו שום קישור עם דבר השייך לחבריו, הרי מוכח שאם זה מסוג הד', אין המחשבה דין בחפץ, כ"א בהגברא, כנ"ל.

והנה החילוק בין חלק הראשון של הכתוב, "לא תזרע כרמך כלאים" לגבי החלק השני "המלאה הזרע אשר תזרע" הוא שהחלק הראשון מדבר אודות הגברא, והחלק הב' אודות החפצא, הכלאים עצמם.

ולכן באם למדין הדין (שצ"ל מחשבה) מהחלק הראשון של הפסוק, כשיטת התוס', מסתבר שזהו דין בהגברא, וא"כ ה"ז מסוג הד'. ואם למדין דין זה מהחלק הב' של הכתוב, מסתבר שזהו דין בהחפצא. וא"כ ה"ז מסוג הג'.

ועפנה"ל נמצא ששיטת התוס' הוא שהוה מסוג הד'.

והנה עפ"ז יש לתרץ קו' האחרונים (חת"ס ועוד) על התוס' בב"ב (שם ד,ה וחי"ב), דהנה התוס' הקשו דלמה במחיצת הכרם שנפרצה ונתיימש מלגודרה ה"ז קידש וחי"ב באחריות, והא היזק שאינו ניכר לא שמי' היזק. ותירצו "דהאי חשיב היזק ניכר, שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה". ואח"כ הקשו דמ"ש ממטמא שנ' היזק שאינו ניכר "אע"פ שרואין השרץ על הטהרות", ותירצו דזה "לא חשיב היזק ניכר דמי יודע אם הוכשרו".

והקשו האחרונים דגם בכלאים, אף שרואה הגפנים בשדה, מ"מ מי יודע אם הי' ניחא לי'.

ועפנה"ל י"ל שהיות ותוס' ס"ל שכלאים הוה בסוג הד', אין נוגע מה שאין מחשבתו ניכר, כי אין מחשבתו פועלת וגורמת הכלאים כלל, ובמילא אין מחשבתו חלק מההיזק, משא"כ בהכשר, שאכן ההכשר (ג"כ) פועלת הטומאה, ולכן אם אין ההכשר ניכר, ה"ז בבחי' היזק שאינו ניכר.



### מיהו ה"איש אחד שהתייבב נגד ממשלה רודנית וניצח"?

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חכ"ב סוף עמ' תסט, באגרת מ"י' תמוז תשכ"ג" כותב הרבי: "...לימוד ימים אלו - שאין

להתפעל מפני כל קושי ועיכוב. צא ולמד שאם איש אחד, אף כי מורם מעם, התיצב מלוא קומתו נגד ממשלה רודנית ועויינת, נצח בכל השטחים עליהם לחם, ועד באופן אשר בכמה פרטים לא רק בעל כרחם ענו אמן, אלא גם סייעו בידו, עאכו"כ אנו...".

ובשוה"ג לא נתפרש למי הכוונה. ונראה שלגודל פשיטותו אין צורך לבאר זהותו של אדם זה, שהרי האיגרת נכתבה "לקראת ימי הסגולה יב-יג תמוז הממששים ובאים" כנאמר בפתיחת האיגרת, הרי עפ"ז פשוט שהכוונה לכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שלחם נגד רדיפת הדת בברית המועצות, ונצח וכו' וכו', כמבואר גם בריבוי שיחות ומכתבים.

והנה אגרת הנ"ל נדפסה גם בספר 'נשיא וחסיד' עמ' 471. ותמוה ביותר הביאור שכותב המלקט לזהות ה"איש אחד" הנ"ל, וכך הוא כותב בעמ' 472: "באותה תקופה הצליח הנשיא האמריקני קנדי לשכנע את הנשיא הרוסי כרושצ'וב להוציא את הטילים הסובייטים מקובה, ובכך נמנעה מלחמת עולם גרעינית". והוא פלא.



## שז"ר והרבי

### הנ"ל

ב'אגרות קודש' חכ"ב שם עמ' תמט באגרת מ"כ"ה אייר תשכ"ג לשז"ר כותב הרבי: "המברק של כ' נתקבל ביום הבהיר ל"ג בעומר... ויהי רצון שכל הענין יתנהל באופן הכי טוב". ובשוה"ג יש פענוח: "כל הענין: הבחירות לנשיאות בארץ ישראל".

ולא נתפרש מה כתב שז"ר במברקו אל הרבי.

ובס' 'נשיא וחסיד' עמ' 190 הוא מקשר את זה להתלבטויות שהיה לו לשז"ר באם לקבל על עצמו את התפקיד. ומצטט שכשהוצע לשז"ר להיות המועמד לתפקיד הנשיאותי הוא ביקש "שהות של שבועיים, אני חייב לחשוב על דבר כזה, אני מוכרח להימלך בדעתי". ומוסיף המלקט: "מדוע ביקש שז"ר להרהר בהצעה זו? ניתן לשער שהוא רצה לדווח על-כך קודם לרבי, שכאמור, צפה מראש את הארועים וניבא לו שהתפקיד יוצע לו.

בי"ח באייר, ל"ג בעומר, קיבל הרבי את מברקו, ובכ"ה אייר השיב לו באיגרת "הנ"ל].

ולמרות שהתיאוריה נשמע טוב וחסידים, הרי אינו עומד בפני הביקורת, ועיון קל במקורות שלוקטו לתוך הספר הזה, מוכיח מיד שאינו. ועיקר הסיבה שבשבילו הוא היסס לקבל את התפקיד היה כיון שחשש שלא יוכל למלא את התפקיד כראוי.

הרי נוסח (חלק מ) המברק הועתק לקמן שם עמ' 194 ובו כתב שז"ר להרבי: "עשיתי כהוראתו ותקותי שתקויים ברכתו". הרי שבמברק לרבי אין שום דבר המעיד על תקופה של "לחשוב על דבר כזה... להימלך בדעת", ואדרבה הוא כותב את זה כעובדה קיימת שרק מחכה לקיומו של הברכה, היינו ההצבעה על הבחירה. וגם הרבי לא מיהר לענות לו במברק וכדומה, ורק בכ"ה באייר, כלומר רק יומיים לפני ההצבעה הרבי ענה לו במכתב ברכה לתפקידו. ואין צריך לומר ששז"ר לא חיכה בהחלטתו למענה מהרבי, ואפילו לכפר חב"ד הוא הגיע לביקור כמועמד לנשיאות כבר בכ"ג אייר (שם עמ' 191). [ובאמת נזהר המלקט בלשונו וכתב ששז"ר ביקש להרהר בהצעה כדי שיוכל "לדווח על-כך קודם לרבי", ואינו כותב שרצה לשאול את הרבי. אבל באם ככה אין זה קשור כלל לימים שבהם הוא רצה "לחשוב על דבר כזה, אני מוכרח להימלך בדעתי"!] ]

ונראה פשוט שהיסוסיו מפני הנשיאות היו מפני כמה סיבות: מצוטט בעמ' 193 שחשש שלא יוכל לבקר אצל אחיו ברוסיה, ו"היו לו גם חששות לקבל על עצמו מישרה רמה כזו". ואפילו בנאום הראשון שלו לאחרי ההשבעה הוא אמר: "אין כל טינה בלבי לאלה שבחרו לא בי. אודה, ספק רב בידי אם אני עצמי הייתי בוחר דווקא בי" (שם עמ' 196). ולמרות שלא צוין למקור שממנו הועתק ניתן לקוות שמקורו ב'דברי הכנסת'. והפלא שבעמ' 292 הערה 3 הוא מצטט ממקור משני ולא מ'דברי הכנסת'(!).

[ובזה נבין את מה שהרבי הדגיש באגרת אליו לאחרי הבחירה (אג"ק שם עמ' תנב): "נהוג בכגון זה לומר גם מזל-טוב, אף שלכאורה תוספת אחריות רבה בזה, וגם אחריות חדשות...".]

ואפילו אחרי שנבחר לתפקיד בפעם השניה הוא אמר ('נשיא וחסיד' שם עמ' 291): "כאשר שמעתי את דברי הביקורת שלהם עלי, אמרתי בלבי כי אני יכול למתוח על עצמי ביקורת חמורה פי כמה!".



## סדר קרבן פסח מפי חייל רומי? [גליון]

### הנ"ל

בקשר לתיאור סדר קרבן פסח וסדר עבודת יוהכ"פ מפי חייל רומי שמצוטט בכמה ספרים, שבט מיהודה, סידור יעב"ץ ועוד, ציטטתי ב'הערות וביאורים' גליון תשנ"ע ע' 71-72 פרופסור היסטוריון מכאן שלדעתו כל התיאור אינו אלא המצאה, כיון שלא מצא את מקורו בספרות הכללית, וכל התיאור מופיע רק בספרים יהודיים מתחיל מה'שבט מיהודה'. והבאתי מש"כ באג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב ע' רסא, שמשם משמע שגם הרבי לא ייחס חשיבות לתיאורו של החייל.

שוב מצאתי ב'לקוטי שיחות' חכ"ו עמ' 203: "ווי האט מען געקאנט אפנארען די רומיים דורך א ציץ וואס קיינמאל איז ניט געווען דוגמתו במקדש - ובפרט לויט הידוע די באשרייבונג אויך בספריהם פון פרטי ביהמ"ק והעבודות בו...", וכנראה הכוונה לתיאורים הנ"ל מפי החייל רומי.

ועצ"ע, ואבקש ממי שיודע פרטים בזה שיעיר בגליונות הבאים.



## השתלשלות מנהגי חב"ד [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשפ"ע עמ' 22 הערה 8 כתבתי לבאר למה היו מחסידיו חב"ד שהידרו דוקא אחרי קורפו. ולצערי נשמט החלק העיקרי בציטוט וכצ"ל: הרי גם אדמו"ר מוהרש"ב באגרות קודש שלו ח"א עמ' קיב מעיד: "ועתה רוב אנ"ש לוקחים אתרוגי קורפי תמורת אתרוגי יענאווע מפני יפיים". והועתק ב'אוצר מנהגי

חב"ד, תשרי, סוף עמ' רעז סמ"ב והערה 3 שם: "ולא ליתן עיניו בנוי החיצוני ובהידור המדומה".



## נגלה

### "נפל שאני"

הרב יצחק אייזיק הלוי פישר  
ברוקלין, נ.י.

תוס' בב"ב דף ב' ע"ב ד"ה נפל שאני כתבו, דהביאור בתי' הגמ' היא כיון שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליזהר זה מזה, ולהכי חייב לבנות כותל החצר שנפלה - וצ"ב בתירוץ דמה בכך שהורגלו בכך הא סו"ס הא קי"ל דהיזק ראי' לאו שמי' היזק ואיזה מחייב מחייבו לבנות.

והנראה עפי"ד הנתיבות בסי' קנ"ה [אות ח"י] שהקשה על כל ההרחקות שחייבו חכז"ל בפרק לא יחפור תיפוק ליה מטעם ממון המזיק, וכן הסוגיא דחרדל דמרחיקין הדבורים מהחרדל ותיפוק ליה מטעם ממון המזיק כמו שור המזיק? ומוכרח מזה דהחויב של הד' אבות נזיקין הוא רק כשאפשר להחזיקו ברשותו ולשמור שלא יזיק בזה חחיביה התורה בשמירת ממונו, ואם לא שמרו כראוי חייב בתשלומין, אבל הני דפ' לא יחפור אם נחיביה לשלם בשביל ההיזק יתבטל תשמיש זה מרשותו, כיון שאם ישתמש בזה חייב לשלם. ובביטול רשותו לא חייביה התורה, והיינו דבממון המזיק הפי' הוא דממונו מזיק "חוץ מרשותו" ובוזה חחיביה רחמנא, משא"כ אם הוא משתמש ברשותו ומזה נסתעף היזק בה א"א לחייבו, דזה נקרא ביטול רשותו שמבטלו מלהתשמש ברשותו - וכע"ז עי' בברכ"ש סי' יד בשם הגר"ח דעיקר חויב התורה של שמירת ממונו או גופו הוא רק אם עושה מעשה פשיעה ליכנס לרשות חבירו, אבל גבי אילן ובור אין לו דין של נכנס לרשות חבירו.

ולפי"ז יל"פ דברי התוס' דכוונתם היא, דכיון שהורגלו לעשות דברים צנועים בחצר כיון שהיה הכותל קיים, ועכשיו שנפל הכותל יצטרך ליכנס לביתו, ונמצא שמונעים ממנו תשמיש חצירו. דאם ליכא כותל מלכתחילה נמצא שמעולם לא הורגל לעשות תשמיש צנוע שם, ולא חשיב שמבטל תשמישו ובזה ליכא חיוב לבנות כותל, משא"כ בהורגל לזה חשיב כתשמיש חצירו, ולכן בנפל חייב לבנותו.



### "מאי מחיצה גודא"

**הת' יהודה בלאטנער**

**תלמיד בישיבה**

ב"ב ב, ב "סברוה מאי מחיצה גודא... וטעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין אותו אלמא היזק ראי' לאו שמי' היזק".

ובמהר"ם הביא שמקשים העולם "ומה דייק דילמא אפי' לפי"ז דמחיצה הוה גודה אפ"ה לעולם אימא לך היזק ראי' לא שמי' היזק והא דקתני רצו משום דאיירי בחצר שאין בו דין חלוקה כו' וזה אין קושיא כל דא"כ למה הזכיר התנא גודא כלל נימא השותפים שנתרצו לחלוק בונים את הכותל כו'" עיי"ש.

ולא הבנתי תירוצו דהנה בתוד"ה 'וכיון' מבואר בלמ"ד מחיצה פלוגתא הא דאיירי מתני' בחצר שאין בה דין חלוקה ומש"ה קתני השותפין שרצו כו' דיש חידוש בזה דאפילו כה"ג חייבין לבנות כותל, דסד"א דמכיון דהי' חצר שאין בה כדי חלוקה יכול לטעון דלא הסכים לחלוק ע"מ שיבנה כותל.

ועפ"ז הדרא קושיא "שמקשין העולם" לדוכתא דאפילו למ"ד מחיצה גודא אולי הא דצריך רצו הוא משום דאיירי בחצר שאין בה כדי חלוקה והא דהזכיר המשנה מחיצה, ולא סתם השותפין שרצו לחלוק הוא משום דכיון דאיירי בחצר שאין בה כדי חלוקה אי לאו דהסכימו לכותל אין מחוייבין לבנות כותל (כהוא ששולל תוס' הנ"ל למ"ד שמחיצה פלוגתא).

ועי' ברשב"א שהביא קושיית הרי"ף דאיך מדייק למ"ד למ"ד גודא דהיזק ראי' לא שמ' היזק, אולי איירי בדאחזוק הני שותפי לחלוק בלאר מחיצה לבתר דפלוג דאחזוק להו בהיזק ראי'.

ומדייק הרי"ף מכח קושיא זו דבאמת לא מהני חזקה לענין היזק ראי'.

והרשב"א שם תירץ "דאי מתני' בדאחזוק ומש"ה בעי רצו הא לא אחזוק אפילו לא רצו כופין זא"ז למה לי דנקט בדאחזוק והוא דרצו לישמענין בדלא אחזוק ואע"ג דלא רצו דהיזק ראי' שמ' היזק". ולכאורה י"ל עד"ז בקושיא הנ"ל דאין מקום דמתני' ס"ל היזק ראי' שמ' היזק ואפילו בדלא רצו דמחוייבין לעשות כותל ואשמעינן דוקא בציור דחצר שאין בו דין חלוקה ומשו"ה בעינן רצו לעשות כותל.

אבל פשוט שיש מקום לחלק, דבשלמא על קושיית הרי"ף הנ"ל יש מקום לומר דלא אשמעינן שום חידוש בהלכות היזק ראי' בזה דאשמעינן מתני' בדאחזוק אבל אי איירי מתני' בחצר שאין בו דין חלוקה ואשמעינן מתני' דבכה"ג צריך להסכים בפ' על כותל א"כ אשמעינן שפיר חידוש. ואולי י"ל דאין מקום לבאר דין פרטי בהלכות היזק ראי' לפני שמשמיענו עצם הדין שצריך לבנות כותל.



### הערה בחי' הצ"ע ריש ב"ב

**הת' שמעון בן ציון אייזנבך**

תות"ל - 770

ב"ב דף ב' ע"א ברש"י למשנה: "הכל כמנהג המדינה, אם נהגו לבנות גויל, אין חבירו יכול לומר לו איני רוצה אלא גזית" מבואר מדברי רש"י שדווקא סוג הכותל תליא במנהגא, אבל שיעורא דכותל בין לפחות בין ליתר (מהמפורש במשנתינו) לא תליא במנהגא, וכ"כ הרא"ש ז"ל להדיא וז"ל "על כן נראה לי, דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר מחיצה כו' אם בגויל אם בגזית כו' אבל שיעור עובי החומות לא תליא במנהגא, אלא כשיעור המפורש במתני', ואם נהגו בפחות לא כפינן ליה כו'".

ואם נהגו בפחות הרי זה מנהג גרוע ולא אזלי' בתריה" ע"כ. וכן כתב בנמוקי יוסף. ורבינו ה"צמח צדק" בחידושים על הש"ס כתב בד"ה בגויל זול"ק: "ובחי' הרמב"ן מסכים גם כן לסברת התוס' והרא"ש (ר"ל אם נהגו ביותר מהמפורש דלא אזלי בתריה), אך במה שיש חילוק בין התוס' ובין הרא"ש בענין אם נהגו בפחות, לא נתבאר דעתו" ע"כ.

ולכאורה תמוה, והלא כתב הרמב"ן בהמשך דבריו: "אלא ש"מ דע"כ לא קאי הכל כמנהג המדינה אלא אגויל וגזית אבל לא לרחבן", הרי שכתב שרק חומר וסוג הכותל תליא במנהגא לענין אם בגויל כו'. אבל שיעורא דכותל, - ולכאורה הכוונה בין לפחות ובין ליותר - לא תליא במנהגא, אלא כשיעור המפורש במתני' וצ"ע.

וראה בחי' רעק"א לשו"ע חו"מ סי' קנ"ז ס"ד שגם הוא הבין בדעת הרמב"ן שאינה כדעת התוס' עיי"ש, ואולי י"ל דמשמע קצת מהרישא בדברי הרמב"ן: "ואין הולכין בזה אחר המנהג דבששה טפחים קאי טובא ואין צורך לרוב גדול ממנו" משמע קצת כדעת התוס' (ועי' בהערות על הרמב"ן בשוה"ג של בעל "אבן האזל" שגם כנראה דייק כן בלשונו, אף דנקט דס"ל כהרא"ש ולע"ע צ"ע).



## שיעור היקף ורוחב [גליון]

### הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

(א בגליון ב (תשפא) מביא הת' מ.מ.ה. שי' את הגמ' דב"ב י"ד ע"א וע"ב שבהארון "נשתיירו שם שני טפחים שבהן ס"ת מונח", "ואי ס"ד ס"ת הקיפו ו' טפחים מכדי כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח וכיון דלאמצעיתו נגלל נפיש ליה מתרי טפחא רווחא דביני וביני בתרי פושכי היכי יתיב ... ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל. ואכתי תרי בתרי היכי יתיב ... דכריך ב' פורתא וכרכי' לעיל".

ומביא את פיה"מ להרמב"ם פ"א דעירובין מ"ה שיחס אלכסון העגולה אל המסבב אותה אשר עליו סומכין חכמי

החכמות הלימודיות הוא יחוס האחד לשלשה ושביעית וכל עגולה שיהי' באלכסון שלה אמה יהי' הקיפה ג' אמות ושביעית בקרוב, ולפי שזה לא יושג לעולם אלא בקרוב לקחו הם (חז"ל) החשבון הגדול ואמרו כל שיש בהקיפו ג"ט יש בו רוחב טפח, וסמכו ע"ז במה שהוצרכו אליו מן המדידה בתורה.

ומקשה הנ"ל, דמכיון שלפי החשבון האמיתי, בכל היקף של שלשה טפחים יש ברחבו קצת פחות מטפח, א"כ מדוע לאחרי שהגמ' מתרצת שספר עזרה לתחילתו הוא נגלל מקשה הגמ' תרי בתרי היכי יתיב, והרי כיון שבהס"ת יש בהקיפו ששה טפחים א"כ יש ברחבו קצת פחות מטפחיים, א"כ שפיר י"ל דס"ת מונח בארון כיון דפחות מתרי בתרי יתיב. ומדוע צריכה הגמ' לתרץ דכריך בי' פורתא וכרכי' לעיל.

אבל כבר נסמן על הדף (י"ד ע"ב) במסורת הש"ס "עיין מה שמקשה תוס' על זה בעירובין י"ד ע"א ד"ה והאיכא". וז"ל "משמע שהחשבון מצומצם (בים שעשה שלמה) וכן בפ"ק דב"ב גבי שני טפחים שנשתיירו בארון ששם ס"ת מונח שהיא בהיקפה ששה טפחים ופריך כיון דלאמצעיתו נגלל נפיש לי' משני טפחים וכן בתר הכי דמשני בספר דעזרה לתחלתו נגלל ופריך אכתי תרי בתרי היכי יתיב משמע דמצומצם לגמרי. וקשה דאין החשבון מדוקדק לפי חכמי המדות".

ב) וקושיית התוס' היא לא סתם מפני שהחשבון שבגמ' אינו מדוקדק, אלא תוס' מקדים לבאר סברת קושייתו, דכיון שרואים מהשקו"ט שבגמ', דהגמ' (בשני מקומות אלו) מדקדקת בהחשבון, לפי זה קשה שעדיין אין החשבון מדוקדק.

וראי' לזה (שקושיית התוס' היא לא בכל פעם שמוצאים בגמ' שאין החשבון מדוקדק, אלא רק כשמשמע מהגמ', שהגמ' עצמה מדקדקת בהחשבון).

שע"ז שאמחז"ל "כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונוא" כתבו התוס' (שהוא מציין אליהם בגליון הנ"ל) עירובין נז, א "ואין החשבון מכוון ... אלא יש מעט יותר". סוכה ה, א "אין החשבון מכוון ולא דק דאיכא טפי פורתא". ואין התוס' מקשה, אלא רק מבאר בניחותא דאין החשבון מדוקדק.

וע"פ הנ"ל מובן, שזהו מפני שאין הגמ' נחית (כאן) לצמצם החשבון.

וראה גם בתוס' ד"ה דעביד להו כמין נגר קרוב לסופו (ב"ב קא, ב) "ואפי' השתא שהמערה שהיא רחבה ארבע קשיא אמתא באמתא היכי יתיב אלא שלא היתה רחבה ארבע בצמצום אלא יותר מעט מארבע אמות".

ג) ומ"ש בגליון הנ"ל לאחרי שהביא התוס' דעירובין (נז) וסוכה (ח) הנ"ל ש"בכ"ז יש סברא לומר שצריך בנוגע להלכה לסמוך על חשבון זה בין להקל ובין להחמיר,

יש להעיר מהמגיד משנה על הרמב"ם בהלכות שבת פ"ז הכ"ו (שהוא הגמ' דעירובין יג הנ"ל) "ודע שמה שאמרו אם הי' הקיפה ג' טפחים יש בה רחב טפח אינו מדוקדק בחשבון אלא פחות מטפח ... ולא דקדקו בשל דבריהם והקילו בו".

ד) ומ"ש שם "הנה פשוט שאין לומר סברא זו, וכאשר חז"ל רוצים לברר מציאות מסויימת בודאי שצריך לסמוך רק החשבון האמיתי",

הנה זהו רק כשהפרש בין החשבון האמיתי להחשבון שאינו מדוקדק יהי' נוגע לדינא וכיו"ב, אבל באם לאו, הנה לאו דוקא שיש לסמוך על החשבון האמיתי.

ולדוגמא, מ"ש הרמב"ם בהל' קדוש החודש פ"א ה"ה "שמא יתבונן חכם ... בדרכים אלו שאני מחשב בהן ... ויראה קירוב מעט במקצת הדרכים, ויעלה על דעתו שנתעלם ממנו דבר זה ולא ידענו שיש באותו הדרך קירוב, אל יעלה זה על דעתו, אלא כל דבר שלא דקדקנו בו מפני שידענו בעיקר הגימטריאות בראיות ברורות שאין דבר זה מפסיד בידיעת הראי' ואין חוששין לו, לפיכך לא דקדקנו בו".

ויתירה מזו, שלפעמים אף שיודעים החשבון האמיתי הנה סומכין על חשבון אחר. ראה לקו"ש חט"ז ע' 94 ואילך שמבאר באריכות בנוגע לתקופת שמואל ותקופת רב אדא, שאף שתקופת רב אדא הנה כמ"ש הרמב"ם (קדה"ח פ"י ה"ו) ש"חשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון", מ"מ בנוגע לכמה ענינים בהלכה

נקטינן כתקופת שמואל, לענין ברכת החמה ועוד. ומבאר שם באריכות איך יתכן לומר כך.



ואדאתינן להכי - יש להעיר:

ברשימות חוברת ג' ע' 46 "ראדיוס ו"פ יש ליישבו בעגול. ולענין הלכה כל שיש ברחבו טפח כו' ג"ט (עירובין). (וראה גם רשימות חוברת קסט).

ומבאר ש"המרכז - נקודת השבת. מל' נקודה א' בסוד שרש, משא"כ ז"א ו"ק. שבת למע' מזמן, שהו"ע רצו"ש, אבל שבת כל ענינו שהעולם הי' חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה (ב"ר), אבל מיני' מתברכין כל יומאי, כמו שהעגול תלוי במרכז. וכפי אופן הרחוק והירידה מהמרכז - רדיוס - בזה תלוי רבוי הכלים, שלמטה מתרבין יותר, היפך האור. מהארץ לרקיע כמו מקצה הארץ ועד הארץ. וגם בזמן ממש מצינו כן - ביצי' טו' שנה דלמטה כו'".

א) בהפענוח (ע"ז ש"כפי אופן הרחוק והירידה מהמרכז בזה תלוי רבוי הכלים") בהע' 9 כתבו "כמו במשל - שככל שיגדל הרדיוס, שהולך ומתרחק מנקודת המרכז, יגדל היקף העיגול".

אבל לכאורה יותר נכון "יגדל שטח העיגול" (וכמו שכתבו בהע' 11). כי ההיקף עצמו הוא רק "גבול" העיגול. משא"כ השטח שהוא הממלא את העיגול, והשטח הוא מה שמתרבה ככל שיגדל הריחוק מהמרכז.

ויתאים ביותר עם המבואר בכ"מ בדא"ח (ראה כל הנהנה רנ"ב, מן המיצר תרס"א, מי מנה תער"ב, ועוד) בענין נקודה קו שטח, ש"שטח" הו"ע הכלים.

ב) שם (ע"ז ש"וגם בזמן ממש מצינו כן כו'") בהע' 12 כתבו "שהרי הדוגמא האמורה (מהארץ לרקיע כו') היא במקום, ואילו המדובר כאן (בנוגע לשבת וששת ימי השבוע) הוא בזמן, ולכן מוסיף שגם בזמן ממש מצינו כן כו'".

אבל לכאו' עדיין צ"ב תיבת "ממש".

ואולי הכוונה, שהרי ידוע שזמן ומקום באים ביחד ותלויים זה בזה. א"כ כשהובא הדוגמא ממקום, הרי זה קשור גם עם זמן. א"כ עתה כשמביא הדוגמא שביצי' טו' שנה דלמטה, הנה ההוספה שבדוגמא זו היא, שהוא בזמן ממש, דהיינו לא כתוצאה וכמו שזמן קשור עם מקום, אלא בזמן עצמו.



## חסידות

### "אילו נצטוינו לחטוב עצים"

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין נ.י.

בלקוטי תורה שלח מ, א מביא רבינו הזקן משל למצוה שהי' הקב"ה יכול לצוות מבלי שתהי' בה שום תועלת, שגם אז היינו צריכים לקיימה מחמת קבלת עול בלבד, "אילו נצטוינו לחטוב עצים".

ובד"ה באתי לגני תשל"ה (ועד"ז בלקוטי שיחות חלק כב ע' 13 הערה 45) נתבאר, שביטוי זה דחטיבת עצים כדוגמא לדבר שאין בו כל תועלת מקורו במורה נבוכים חלק ג' פרק נא בהערה.

ויש להעיר על זה עוד ממאמר רז"ל (מכות ח, א) על הפסוק "ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים", "אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות..אמר לי' ההוא מרבנן לרבא, ממאי דחטיבת עצים דרשות דילמא מחטיבת עצים דסוכה ודחטיבת עצים דמערכה..אמר לי' כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה", וברש"י שם "אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה".

ולכאורה יש להבין, מכיון שיש מציאות של חטיבת עצים שיש בה משום הכשר מצוה, מדוע נקט רבינו הזקן דוגמא זו על מצוה שאין בה תועלת.

ושמא הרמז בלקוטי תורה שם הוא למצב זה גופא, אילו הי' ציווי מפורש על חטיבת עצים לסוכה ולמערכה, ציווי שאין צורך בו מצד עצמו. ויש לעיין עוד בדבר.



## חידוש הבריאה בכל רגע

### הנ"ל

בשער היחוד והאמונה פ"ב ואילך מבואר היסוד הידוע, שאילולא דבר ה' העומד בכל נברא להוותו מאין ליש כל רגע ישוב הנברא להיות אין ואפס ממש. ומביא דוגמא לזה מקריעת ים סוף, שאם היתה הרוח שהחזיקה את מי הים נפסקת לרגע, מיד היו המים חוזרים לקדמותם. ובכ"מ בחסידות הובא עוד משל לזה מאבן הנזרקת למעלה, שתיכף כשכלה כח הזריקה מיד האבן נופלת למטה.

והעירני חכם אחד, דלכאורה אין הנידון דומה לראי' בב' הדוגמאות, שהרי בב' הדוגמאות הללו המים מצד עצמם וכן האבן יש בהם טבע המנגד לרוח או לכח הזריקה. משא"כ כל היש הנמצא אמנם אין הוא מחוייב המציאות אבל גם אינו מחוייב להיות "לא נמצא", ומצד עצמו הוא שקול (מה שנקרא "ניטרלי"), שאפשר שיהי' ואפשר שלא יהי', שזהו הפירוש ד"אפשרי המציאות". ואם שתי האפשרויות שקולות ממש, שאפשר שיהי' ואפשר שלא יהי', הרי כשם שאין צורך בפעולה נמשכת ש"לא יהי'", כך אין צורך בפעולה נמשכת ש"יהי'". כל זמן שהוא לא נמצא ימשיך להיות במצב זה עד שישתנה (מחמת כח הפועל בו מהחוץ), וכשישתנה ימשיך להיות במצב השני עד שישתנה בכח אחר.

ולכאורה עכצ"ל שבאמת כל הנמצאים אינם בגדר "אפשרי המציאות" ממש באופן השקול, אלא שמצד עצמם אין הכרח שיבואו לידי מציאות, ומה שנקראים אפשרי הוא משום שאפשר שיבואו לידי מציאות ע"י כח הבורא, אבל מצד עצם טבע הדברים נוטים להיות שלא במציאות. [אך לכאורה צ"ע אם אפשר להסביר זאת משום שאין עוד מלבדו ית', שהרי בזה אין

שינוי ע"י התהוות הנבראים, כמ"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם כו'].



## ביצד נעשה העולם בבחינת יש

### הרב יוסף יצחק יעקבסאהן

תושב השכונה

בד"ה יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דשנת תקצ"ה (אוה"ת דברים כרך ה ע' ב'קו ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ, שמצד טבע הדברים צריך העולם להרגיש שלמעלה יש ולמטה אין, כי מכיון שהאמת היא, דכולא קמי' כלא חשיבי ממש, ולפי הטבע צריך כל עלול להרגיש את עילתו, הרי לפי סדר הרגיל, הי' העולם צריך להיות בטל לגמרי ולהרגיש את עצמו אין ואפס ממש, בבחינת יחו"ע. וכדי שהעולם ירגיש שלמטה יש ולמעלה אין, בחינת יחו"ת, צריך האור האלקי להסתיר א"ע בהעולם, אשר הסתר זה הוא היפך הטבע ממש. יעויין בהמאמר באורך.

ובהמשך המאמר מבאר הצ"צ, שכדי שהאדם יפעול שהקב"ה יעשה הסתר זה, אף שהוא היפך הטבע, צריך גם האדם עצמו להתנהג באופן דהיפך הטבע, להפך את היש שלו לאין. ושתי שיטות בדבר: א) שהאדם צריך להגיע בהתבוננתו לבחי' יחו"ע, שהעולם הוא אין ממש, והיא בחינת אתהפכא. ולכן ס"ל לחד מ"ד, ששופר של ר"ה צריך להיות פשוט, שרומז על עבודת ההפשטה מלבושי ההסתר של העולם. ב) שהאדם צריך להגיע בהתבוננתו לבחי' יחו"ת, בחינת אתהפכא, שלמרות שמרגיש את הישות שלו, כופה ומבטל א"ע בכל רגע ומכריח טבעו לעשות מה שנגד לכו ורצונו כו', ועי"ז ממשיך מלמעלה ג"כ היפוך הטבע, והוא להיות בחי' ה' מלך גאות לבש, שזהו היפך הטבע וסדר ההשתלשלות כו'". ולכן ס"ל לאידך מ"ד, ששופר של ר"ה צ"ל כפוף, שרומז על עבודת הכפי' בהישות דהעולם. יעויין בהמאמר המעלה דאתהפכא (כפוף) לגבי אתהפכא (פשוט).

והנה, משמעות הדברים בהמאמר היא, שבהיפוך הטבע הנפעל ע"י כל א' מב' אופנים אלה, יש מעלה לגבי חבירו: המעלה באופן הא' (בהעבודה דיוחו"ע) היא, שבו הוא מהפך את

טבעו הישותי לגמרי, מן הקצה אל הקצה. כי, עי"ז שהאדם מבין ומרגיש את האמת, ד"כולא קמי' כלא ממש חשיבי, ואין עוד ממש" (בלשון המאמר), הנה עי"ז נפעלת אתהפכא מוחלטת וקיצונית, מתכלית הישות לתכלית הביטול. והרי לפנינו אתהפכא אמיתית ומושלמת. משא"כ באופן הב', בהעבודה דיחו"ת, שהאדם לא נשתחרר עדיין לגמרי מכבלי הישות של העולם.

אולם המעלה באופן הב' היא, שבו הוא מהפך את היש עצמו לאין. דבאופן הא', הרי הוא "יוצא" מיש לאין, ער גייט ארויס פון דעם יש, און ער ווערט אין, אבל היש עצמו לא נתהפך. ואילו באופן הב', שהאדם עדיין עומד בישותו ואעפ"כ מבטל את עצמו לרצון העליון, הרי הישות עצמה, במציאותה היא, מתהפכת לאין.

ואף שלא כתב הצ"צ בפירוש שיש מעלה באופן הא' לגבי אופן הב', מ"מ, המעיין היטב בדבריו הק', רואה בעליל, שכוונתו לבאר את המעלה בכל א' משני אופנים האמורים, באופן הנ"ל.

אמנם, עדיין יש מקום להבין לפי שיטה הא', דלכאורה, מכיון שהמכוון כאן הוא לפעול שהקב"ה יצמצם א"ע בבחי' מלכות, להעניק הרגש של ישות לכללות ההוי', בחי' יחו"ת, כיצד מתאים לומר, שענין זה יופעל ע"י ההתבוננות דיחו"ת, שזוהי התבוננות הפכית ממש? בלשון אחר: איך יתכן לומר, שעיי"ז שהאדם מתבונן שלפי האמת, הנה לגבי מהותו ועצמותו ית', כל העולם כולו הוה כלא חשיב ממש - עי"ז גופא יפעול שהעולם ירגיש א"ע ליש ומציאות?

והרי הדברים נראים לכאורה כחוכא ואטלולא, שעיי"ז שמתבונן שהאמת האמיתית היא, אז די וועלט איז ממש גארנישט, הנה עי"ז גופא ווערט די וועלט א מציאות!



ומדי דברנו בזה, יש להעיר עוד:

בהמאמר שם (ריש ע' ב'קז) כותב רבינו הצ"צ, וז"ל: "זה שיהי' העלול בטל לעילתו הוא בטבע, מאחר שהוא עלול ונמשך ממנו, בהכרח שיהי' נמשך ונתהווה ממנו, ולא יהי' בטל כ"א יש ודבר נפרד, זהו ע"י בחי' כח עליון שלמעלה מעלה מטבע סדר והדרגת השתלשלות עו"ע, ולכן שרש התהוות המלכות [שעל ידה נרגש העולם ליש ודבר בפ"ע, ואינו בטל למקורו] הוא ממקום גבוה מאד כו".

ולכאורה לשונו הק' צע"ק, ובשתיים: א) "מאחר שהוא עלול ונמשך ממנו, בהכרח שיהי' נמשך ונתהווה ממנו", דלכאורה הוה כפל הלשון, והול"ל "מאחר שהוא עלול ונמשך ממנו, בהכרח שיהי' בטל אליו", או כיו"ב. ב) "ולא יהי' בטל כו", דלכאורה הול"ל "וכדי שלא יהי' בטל כו", או עכ"פ "ושלא יהי' בטל כו".

ואולי יש מקום לבדוק בכתי"ק של המאמר. ולא באתי אלא להעיר.



## רמב"ם

### יו"ט שחל להיות בשבת

#### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וושינגטון

א) בענין גזירה דרבה "שמא יעבירנו" הנה כ' הרמב"ם לענין שופר "גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירנו ד'אמות ברה"ר" (הל' שופר פ"ב ה"ו) ולענין לולב "גזירה שמא יוליכנו בידו ד' אמות ברה"ר כמו שגזרו בשופר" (הל' לולב פ"ז הי"ג) ולענין מגילה "גזירה שמא יטול אותה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירנו ד' אמות ברה"ר" (הל' מגילה פ"א הי"ג).

וכבר העירו בד' הרמב"ם שמשנה לשון הגמרא בכ"מ שהחשש הוא "שלא ילך אצל הבקי ללמוד" ואכ"מ.

אבל להעיר - עכ"פ לענין לולב - י"ל בדא"פ שהרמב"ם משמיט דברי הגמ' ש"לך אצל הבקי ללמוד" דרק כתב "גזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר", כי לשיטתו הבקי מוציא את המעביר ידי חובת המצוה. ובלולב דהוי מצוה שבגופו, בזה אינו יכול להוציאו, וכידועים דברי התוס' רי"ד בקידושין רפ"ב והאריך בזה הקצוה"ח ס' קפ"ב.

אבל בכ"ז כתב שגזרו גם בלולב "שלא יעבירונו". ולהנ"ל צ"ב למה ולהיכן יעבירונו? ובפשטות י"ל שיעביר לולבו שלו לביהכנ"ס לקיים המצוה [ולא כמו שופר ומגילה שסומכים על של ציבור]. וביותר עפ"י מה שכ' הרמב"ם עצמו (הל' לולב פ"ז הכ"ד) "כך הי' המנהג בירושלים יוצא אדם מביתו שחרית ולולבו בידו, ונכנס לביהכנ"ס והוא בידו, ומתפלל והוא בידו, ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו". והיות שכך הי' המנהג לילך עם הלולב לכל מקום ממילא חששו שישכח שהיום שבת "ויעבירונו ארבע אמות ברה"ר" סתם מבלי פירוט להיכן יוליכנו.

(ב) בהא ד"במקדש היו תוקעין" יש מחלוקת הראשונים. לרש"י היינו דווקא ביהמ"ק. ולהרמב"ם בפ"י המשניות וכן בהל' שופר מקדש הפי' כל ירושלים. וצ"ב הרי הטעם שבמקדש תוקעין כ' רש"י בריש פ"ד במס' ר"ה משום "דאין שבות במקדש" ודין זה שייך רק בביהמ"ק עצמו דכהנים זריזים הן, ולא לכל ירושלים. וצ"ב.

ולהוסיף שבחסידות מבואר שאין תוקעין היות וההמשכות הנמשכים ע"י תק"ש נמשכים בשבת מצ"ע. אבל יש עוד המשכה פנימיות יותר שזוה ממשיכים גם בביהמ"ק ע"י תק"ש. וצ"ב מדוע רק בביהמ"ק ולא בכ"מ?

והעירני הרב יהושע שיח' מונדשיין מספר המאמרים תרס"ו עמ' תקמ"ו "נשמות ישראל נחלקים לג' מדריגות כהנים לויים וישראלים, ובזמן בהמ"ק היו כהנים בעבודתם וישראל במעמדות כולם אחודים וקשורים יחד באגודה אחת. משא"כ

בזמן שאין ביהמ"ק קיים, בנוהי דאברהם בגלותא דאדום ובנוהי דיצחק בגלותא דישמעל כו'. וכתוב מפוזר ומפורד כו'. ולכן בביהמ"ק שהיו בבחי' אגודה נמשך גם בחי' הפנימיות ע"י השופר, אבל עכשיו א"א להמשיך בחי' הפנימיות כי אם בחי' החיצוניות וזה נמשך בלאו הכי". מבואר בזה דהחי' הוא בין מקום שיש בו אחדות למקום ההיפך וכו'.

ג) ידועים דברי רעק"א בדו"ח שאף שגזרו לא לתקוע בכ"ז אם תקעו מקיים המצוה אף שעובר על שבות דרבנן. (וראה ג"כ בשיחת ביקור הרבנים הראשיים כ"ז אדר תשמ"ו שהוזכר על א' מרבני ירושלים שיצא נגד חידוש התקיעות בזה"ז בירושלים. ובכ"ז אמר שאם יתקעו ילך בחשאי להקשיב).

והקשו כו"כ מתוס' בסוכה דף ג' שמבואר דהישוב בסוכה שרוב שולחנו בתוך הבית לא יצא י"ח סוכה אף מדאורייתא. ומ"ש, והוא א' מהקושיות בקבא דקשייתא לבעל החלקת יואב, ועוד.

ואולי יש לחלק בפשטות דבסוכה רבנן גילו וגזרו שסוכה כזו לא שמי' סוכה היינו שפסלו את החפצא של הסוכה בשביל קיום מצות סוכה. ממילא אין זה ראוי גם מדאורייתא. אבל בשופר לא פסלו השופר, רק גזרו על האדם שלא יתקע משום גזירה וכו'. ולכן מובן שכשתקע אף שעבר על שבות וכו', הרי קיים המצוה, כי השופר והקולות בעצמם הם כשרים לתקיעה. ופשוט.



## הלכה ומנהג

**פעולת מחשבת האדם לענין מלאכות דשבת**

**הרב דב טברדוביץ**

ראש מכון לסמיכה כפר חב"ד, אה"ק

בסימן שי"ח גבי הלכות בישול בשבת, הנה ידוע מש"כ אדמו"ר הצ"צ על משניות שבת פ"ג שמותר לתת עלי תה בכלי

שני. ותמה בספר שבת כהלכה שמ"מ מנהג חב"ד לאסור גם בכלי שני, והנראה בזה ע"ד המובא שם בצ"צ שגדר בישול בשבת תלוי בדרך בני אדם. כלומר, שיש בישול מועט בכלי שני אלא שאם דרך בני אדם להחשיבו אצל דבר זה ה"ז אסור ואם אין בני אדם רגילים בבישול זה ה"ז מותר.

ולכן בזמנים שהיו רגילים לבשל עלי תה על האש - כידוע - א"כ כלי שני אינו דרך בישול כלל ומותר. אבל בזמנינו שרגילים לתת שקיות תה בכלי שני ה"ז אסור מעיקר הדין. ויסוד הסברה שבישול בשבת תלוי בדעת בני אדם נרמזת בדברי אדמוה"ז בשו"ע סימן שי"ח סי"ט שכתב: "ואפילו להמחמירים בכ"ש לענין איסור והיתר שסוברים שיש בו כח להבליע ולהפליט כ"ז שהיס"ב מ"מ אין בו כח לבשל כו". שבאמת צריך להבין כיון שמבליע ומפליט מדוע אי"ז מבשל. וע"כ נראה בזה שזה נחשב בישול מועט וע"כ גבי איסור והיתר שתלוי בטעם ה"ז אסור, אבל גבי שבת אי"ז בישול חשוב ומותר.

ויסוד ההסבר נראה, דגבי שבת לומדים איסורי שבת ממלאכת המשכן ששם נאמר 'מלאכת מחשבת' כלומר דדבר שהאדם חושב עליו ומחשיבו זה הוי מלאכה אבל דבר שאין חשוב בעיני בני אדם אינו מלאכה. ולכן כלי שני בדבר שאין רגילים בכך ואינו חשוב אצל בני אדם אינו איסור לענין שבת.

וזה ע"ד ההלכה שדבר שאינו מתכוין מותר בשבת שכיון שלא אחשביה אינו מלאכה כלל וגם אם בפועל נעשה אינו בגדר איסור שבת.

והנה בסימן שי"ט גבי בורר כתב רבינו: "ואם בורר האוכל בידו כדי לאכול לאלתר מותר מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכול מיד אין זה מעין מלאכה כלל שדרך אכילה כך הוא וכו'" וכאן רואים עוד גדר, שדבר שאצל בני אדם נחשב כדרך אכילה אינו בגדר מלאכה, והוא ע"ד הנ"ל שדבר שאצל בני אדם נחשב כתיקון אכילה אינו נחשב כטירחא ומלאכה ואינו בגדר מלאכת מחשבת שהרי אינו נחשב כמלאכה אצל דעת בני אדם. ובאמת יש לומר לגבי יום טוב שהותרה מלאכת אוכל נפש הוא מטעם זה שאינו נחשב כטירחא אצל בני האדם.

אלא לגבי שבת מ"מ זה אסור. ויש לבאר בזה, שגדר איסור מלאכה בשבת הוא מפני שהקב"ה שבת ביום השביעי וע"כ צריך שהאדם ינוח וינפש. ולכן היות ואצל הקב"ה גדר מלאכה אינו טרחה אלא מצד התוצאה שנפעל דבר, ע"כ זהו האיסור בשבת אע"פ שאינו נחשב טירחא אצל בני אדם כגון אוכל נפש.

משא"כ ביו"ט שגדר איסור מהלאכה הוא מטעם 'מקרא קודש' שקדושת היום היא הגורמת איסור מלאכה. א"כ רק מה שנחשב טירחא אצל בני אדם זה נאסר ולא אוכל נפש.

ומ"מ גם בשבת במלאכת בורר שהיא מלאכה גרועה - שהרי אינו משנה כ"כ מהות הדבר - ע"כ כל מה שנחשב דרך אכילה אינו בכלל האיסור אבל בשאר מלאכות שהן מלאכות גמורות אין היתר של דרך אכילה.

ואולי הביאור בזה, שבשבת נאמר טעם א' מפני ש"ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי" וגם נאמר "למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר". והנה מטעם שה' שבת הכל תלוי בחפצא היינו בתוצאה שאם נפעלת מלאכה ה"ז בכלל האיסור אע"פ שאין כרוכה בטירחא. ומצד 'למען ינוח' הרי כל מה שהוא טירחא כלול בזה, אע"פ שאינו מלאכה. אלא שכיון שבתורה נאמר הלשון (לא תעשה) 'מלאכה' ע"כ אין איסור מן התורה אלא על מה שהוא מלאכה, ולומדים מהענין של 'ינוח' רמז לאיסור מוקצה כמובא בסימן ש"ח (וגם לשאר עובדין דחול של טירחא בשבת), אבל במלאכת בורר כיון שהיא מלאכה גרועה ומ"מ היא בכלל מלאכה, הרי הגדרתה היא שכשאינה דרך אכילה הרי היא מלאכה, משא"כ בדרך אכילה אינה נחשבת מלאכה.

והנה ביו"ט לא נתפרש שצריך מלאכת מחשבת, ומ"מ גם ביו"ט קיי"ל שמלאכה שאינה פסיק רישיה מותרת כי לומדים זאת משבת (ובפרט להדיעה שבכל איסורי תורה דבר שאינו מתכוין מותר).

והנה ביו"ט אנו למדים מהפסוק 'יעשה לכם' למעט נכרים שיש איסור לעשות מלאכת אוכל נפש עבור גויים.

והנה מהסברה שמותר, מוכח שיסוד ההיתר של אוכל נפש אינו שנדחה האיסור של יו"ט מפני הצורך, שהרי א"כ ודאי שאסור לנכרי. אלא כנ"ל שמלאכת אוכל נפש היא סוג קל של מלאכה שנחשב בעיני בני אדם כתיקון אכילה ולא כמלאכה, ובעקרון זה מותר ביו"ט והיה סברא להתירו לגמרי גם אצל נכרי, לכך קמ"ל שמ"מ אצל נכרי אסור (כי רק בצירוף הטעם של צורך ישראל, בזה הותר מה שנחשב לצורך אכילה אבל בלי צורך זה עדיין זה אסור).

והנה בשוע"ר (תצה, ה) כתב שמן התורה אוכל נפש מותר לעשותו ביו"ט גם כשאפשר לעשותו מעיו"ט, ומכשירי אוכל נפש אם היה אפשר להכינם מעיו"ט אסור מן התורה לעשותם ביו"ט. והנה אם יסוד היתר מלאכת אוכל נפש הוא בגלל הצורך שבהם, א"כ מדוע מותר כשאפשר לעשותו קודם יו"ט ומ"ש ממכשירי אוכל נפש שנאסרו אם ניתן לעשותם מעיו"ט.

אלא הביאור כנ"ל, שאוכל נפש עצמו אינו נחשב כמלאכה כלל ולכן גם אם היה אפשר לעשותו קודם אינו אסור מן התורה. אבל ההכנה לאוכל נפש, כיון שאין ניכר בה ממש האוכל נפש ה"ז מלאכה ממש אלא שהותרה מפני הצורך שבוה. ולכן כשאפשר לעשותה קודם וא"צ חילול יו"ט בכך ה"ז אסור מן התורה.

והנה בחול המועד מותר מלאכת אוכל נפש ומלאכה שיש בה חסרון כ"ס וכן מלאכה שנעשית כרגע ללא שיהוי.

והנה יש דעות בראשונים שאיסור מלאכה ביו"ט הוא מן התורה, אלא שמסרו הכתוב לחכמים שיקבעו מה מותר ומה אסור.

והנראה בהגדרת הדבר: שדרגת קדושתו של חוה"מ פחותה מיו"ט עצמו או משבת, וע"כ מסרו הכתוב לחכמים והם קבעו שכל שבהרגשת בני אדם אינו טירחה ה"ז מותר, ולכן אוכל נפש מותר ומק"ו מיו"ט עצמו שהותר בו כנ"ל, ולכן גם דבר שיש בזה חסרון כ"ס מותר כי אצל האדם זה נחשב לשמחה ולתענוג להציל ממונו. וע"ד המובא בשבת בסימן ש"ה (סעיף לו) גבי בהמה שמותר לתת לה לרעות הגם שתולשת עשבים, כי דווקא

זה נקרא ניחח לה כלומר תענוג ועד"ז במלאכת דבר האבד. ועד"ז מלאכה שאינה צריכה שיהוי אינה נחשבת טירחה אצל האדם ולכן מותרת בחוה"מ.

במלים פשוטות: ביו"ט ובשבת נאסר החפצא של המלאכה, שדבר שמצד התוצאה נחשב מלאכה אסור בשבת וביו"ט אלא שדבר שבעקרון הוא אוכל נפש הרי אינו נחשב מלאכה אלא תענוג ומותר ביו"ט\*, אבל דבר שבדרך כלל הוא מלאכה וטורח, ורק שמפני הפסד ממונו הרי אצל אדם פרטי זה אינו מלאכה גמורה, זה אינו היתר ביו"ט. אבל בחוה"מ מתייחסים לגברא, שבכל ענין שאצלו אי"ז מלאכת טירחה כי בזה מציל ממונו וכיו"ב, ה"ז מותר. וטעם הדבר כיון שבחול המועד אין כ"כ קדושה כביו"ט עצמו, לכך אין איסור מצד התוצאה היינו החפצא של הדבר שנעשה, והכל תלוי בהרגשת טירחת האדם כנ"ל.



## נטילת ידים לקטנים בשוע"ר

### הרב נחום גרינוואלד

ניו דשערזי

(א) סימן ד' סעיף ב: "לנגיעת הנכרים [במאכלים וכיוצא בהם לפני נט"י] אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קודש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם, ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף, מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד. ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך לפי שגמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקיבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים. ותחילת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך (וגם במצות מילה ולכן הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו)".

---

\* ראה לקו"ש ח"א פ' בא א. המערכת.

במהדורה ההולכת ונדפסת בחוברת לדוגמא ג' כמעט ולא באו ציונים ומראי מקומות לכל קטע חדשני זה. על ההבדל בין עכו"ם לישראל ביחס לטומאה יש להעיר (מלבד הפמ"ג סק"ז, שאינו מבאר הטעם למה גוי אינו מטמא רק כהלכה בלי טעם) לכל לראש לדברי המשנה סוף ידיים (פ"ד מ"ז) "לפי חיבתן היא טומאתן".

אך בעיקר מקורו הוא בדברי הזהר (ח"א ר"כ, א) "תא חזי מה בין ישראל לעמין עכום. דישראל כד אשתכח ב"נ מית הוא מסאב לכל גופא וביתא מסאב מסאבא וגופא דעכו"ם לא מסאיב לאירא וגופיה (נ"א וביתא) לא מסאבא כד איהו מית מ"ט ישראל בשעתא דאיהו מית כל קדושי דמאריה מתעברין מיניה אתעבר מיניה האי צולמא קדשיא ואתעבר מיניה האי רוח קודשא אשתאר גופא מסאבא. אבל עכו"ם עובד ע"ז לית הכי, דבחיי מסאב בכל סיטריין צולמא דיליה מסאבא ורוחא דיליה מסאבא ובגין אלין שריין בגויה אסור למיקרב לגביה, כיון דמית נפקי כל אילן מסואבתי ואשתאר גופא בלי מסואבתי לסואבא, ואע"ג דגופא דילהון מסאב בין בחייהון ובין במיתתהון... ודישראל... דכל דכל קדישין נפקא מניה ושריא עליה סטרא אחרא".

וכן חייבים לציין לדברי האוה"ח הידועים בריש פרשת חקת, ולהעיר כמו"כ מדברי הכוזרי (מאמר ג פמ"ט) "הטומאה והקדושה הם שני דברים העומדים תמיד זה מול זה, לא ימצא האחד מהם כי אם בהמצא חבירו, ומקום שאין קדושה אין טומאה".

ועל הביטוי המתייחס לגוף, "כלי של קודש... שהם גופות ישראל", יש להעיר לדברי התניא פמ"ט: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם".

על עיקר דברי אדה"ז המחלק בין קטן עד מתחילת המילה, שאז תחילת כניסת נפש האלקית, דרך התחלת ימי החינוך, שאז חייבים להתחיל להקפיד על נטילה, עד לשנת י"ג שאז עיקר כניסת נפש האלקית - לא ציינו רק לדברי ה'סדר היום' שאינו מדבר כלל על ימי החינוך כשלב בכניסת הנפש האלוקית.

לכל לראש יש לציין לדברי האבות דרבי נתן (ריש פרק טז)  
 "לאחר י"ג שנה נולד יצר טוב". וכן הוא במדרש קהלת קה"ר  
 פ"ט, ח): "ולמה הוא קורא ליצר הרע גדול שהוא גדול מיצר  
 טוב שלש עשרה שנה". ובזוהר (ח"א קעט, א) "טוב ילד - דא  
 הוא יצר טוב דהוא ילד מיומין זעירין דב"נ, דהא מתליסר שנין  
 ואילך עימיה".

אך בעיקר היסוד, המקור הוא בוודאי בדברי הרח"ו בע"ח  
 (שער נ' פ"ט): "כד אתייליד יהבין ליה נפשא דבעירא דכיא  
 מאופני הקדש...עד תשלום י"ג שנה, תחילה ע"י מילה וקריאת  
 התורה, וחינוך מצות דרבנן ובתשלום י"ג שנה, נגמר כניסת  
 נפש בהמה טהורה שהוא מאופני קודש ואז חייב במצות מן  
 התורה". וראה לקוטי תורה להאריז"ל (ריש פ' שמות): "ואמר  
 הבאים, ולא אמר שכבר באו, לפי שהוא יתברך יוצר רוח אדם  
 בקרבו, כמבואר בזוהר (ח"ג מג, ב): "כי כל עוד שאדם הולך  
 וגדל, כן הנשמה הולכת ונכנסת בקרבו".

### טומאה בגלל קדושה בנפש ובנגיעה

ב) אך עצם היסוד שייסד רבינו, שקטן עד שמגיע חינוך אינו  
 חייב בנטילת ידים, צ"ע מכמה בחינות. א. עצם היסוד שתינוק  
 אינו מביא טומאה על עצמו צ"ע הלא הלכה פסוקה היא בלי  
 חולק ש"אפילו הנפל... מטמא במגע ובמשא ובאהל כאדם  
 גדול" (רמב"ם פ"ב הל' טומאת מת ה"א), וא"כ כיצד מחלק כאן  
 רבינו בין קטן לגדול בנוגע קבלת טומאה?

ב. עוד צריך עיון. בפמ"ג (משב"ז סק"ז) סובר שגם קטן יש  
 ליטול ידיו כי חמירא סכנתא מאיסורא (חולין י, א), ואילו  
 רבינו, הנה ביחס להיסוד לחלק בין הגוי לבין יהודי לגבי קבלת  
 טומאה, המבואר כבר בפמ"ג - הסכים עם זה; אך בנוגע דין  
 נט"י לקטן - נפרדו דרכיהם, וצריך עיון הטעם בדבר, כי הלא  
 סברת הפמ"ג סברא חזקה היא?

והנה בנוגע השאלה הראשונה הדבר אינו צריך לפנים,  
 שתינוק ישראלי אפילו רק מצד נפשו הבהמית הוא יהודי קדוש  
 ומובדל מגוי, ואפילו משעת יצירתו כבר נכנסת בו קדושת יהודי  
 כדמשמע בנדה (ל' ב.). (ולכן נפל מטמא. ואדרבה בעובר -  
 היצר טוב בגלוי יותר, כמבואר בפסקי תוס' נדרים אות ס"ב:

"יצר טוב ניתן במעי אמו שיודע כל התורה ובשעת לידה נכנס בו יצר הרע ואז מגרש את היצר טוב עד שמתפקח". ועיין בשל"ה שער האותיות אות י'), ולפיכך כאשר מת ונשמתו הבסיסית מסתלקת הימנו, מטמא אפילו כשהוא קטן.

אך בסילוק הנשמה בכל לילה המדובר בזהר, לא מדובר בסילוק נשמתו הבסיסית (שא"כ ימות ח"ו) אלא בדרגה גבוה יותר של נשמה, שאכן אינה קיימת בתינוק עד תחילת החינוך וגמרו בשנת הי"ג.

ואולי זה מקביל להמבואר בתניא (פרק א-ב) על שתי הנפשות. 1) נפש הבהמית המחייה את הדם, ושאצל יהודי יש בה גם טוב, והיא מצוייה ופועלת גם אצל תינוק 2) נפש האלקית המגיעה רק בשלימות בשנת הי"ג, והיא היא העולה למעלה בכל לילה.

ברם בנוגע השאלה השניה נראה לומר, עפ"י מה שביארתי במקו"א, שרבינו במהד"ב סובר שעיקר רוח רעה המבוארת כאן- המתרחשת על ידי נגיעה באיברים ובאוכל- אינה רוח רעה המזיקה, כמו דיני רוח רעה המבוארים בהלכות שמירת גו"נ, שגדרם מצד סכנה; אלא עיקר גדרם הוא רק מצד דין טומאה שבהם. ואף הדברים המבוארים בתלמוד במסכת שבת, עיקר פגיעתם הוא מצד טומאתם לפי נימוק הזהר.

לכן מובן היטב, שבכך שונה דעת רבינו מדעת הפמ"ג הסובר, שיסוד הרוח רעה הוא מצד ההיזק שבה, ולכן אכן חל כאן הכלל חמירא סכנתא מאיסורא; אך רבינו הסובר שכל עיקר גדרה היא גדר של טומאה בלבד ואין כאן סכנה כלל, ממילא חל על כך הגדר שמכיון שהתינוק אינו מטמא בכגון דא, כפי ביאורו של רבינו, לכן אין להקפיד על נטילתו.

### בין זכרים לנקבות בחינוך לתורה ולמצות

ג) נקודה אחרת שיש לעמוד עליה- ולפלא שלא הפנו כלל ב'חוברת לדוגמא' לדברי אדה"ז עצמו, בענין חיוני כזה- אימתי מתחיל ה"חינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך"? והנה כבר הפנו בא' הקובצים, (ואינו תח"י כעת לבדוק) לדברי אדה"ז בסי' שמג ס"ב: "ושיעור החינוך במצות עשה הוא בכל תינוק

לפי חריפתו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כגון היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש". וראה גם סי' תעב סכ"ה. ולהעיר מהסידור דיני ציצית "ובקטנים שהגיעו לחינוך דהיינו מבן שש שנים עד בן י"ג"

והנה הלשון בעץ חיים שם היא, "וקריאת התורה וחינוך מצוה דרבנן". דהיינו שיש כאן שני זמנים: (1) מהזמן שמחנכים הילד לקריאת התורה, (2) מזמן שמתחילים לחנך אותו במצות מצד מצות חינוך דרבנן, והחלוקה מתאימה להלכה, שחייב ללמד תורה לקטן היא מצות עשה דאורייתא (כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' ת"ת ה"ו, וכן בהל' ת"ת לרבינו פ"א ה"א) ואילו בשאר המצות החינוך הוא דרבנן בלבד. ולאור זה יש לכאורה להבין דברי אדה"ז כאן, שיש כאן שני דברים (1) "החינוך לתורה" שהוא מדאורייתא. (2) "ולמצות שחייבו חכמים לחנך", שהוא מדרבנן. (למרות שמרהיטת לשונו הי' יכולים לפרש שה"חייבו חכמים" קאי גם על החינוך לתורה, ואינו ענין בפני עצמו.) לפי"ז יש לציין להל' ת"ת (פ"א ה"א): "אביו חייב ללמדו משיתחיל לדבר מלמדו תורה...ואחר כך מלמדו פסוקים בעל פה עד שיהא בן חמש".

(ויש הבדל בביטוי בין רבינו לבין העץ חיים. בעץ חיים נוקט בלשונו "קריאת התורה", ואילו רבינו מתבטא ה"חינוך לתורה", ויש לעיין על פשר בדבר? ונראה בפשטות שזה מתאים להסדר שסידור רבינו שם: "משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה...ופסוק ראשון מפרשת שמע...וקודם לכן בשנה הרביעית מלמדו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה...". נמצא שבגיל זה אין קוראים עדיין, אלא מתחנכים לקראת קריאה המתחילה רק בשנה החמישית, וזוהי אפוא הכוונה החינוך לתורה ולא קריאה ממש.)

ולכאורה זמן חינוך לתורה, בא לפני זמן חובת חינוך על מצות שהיא מדרבנן בלבד (ואפילו מחינוך של איסורים, עיין שם בסי' שמ"ג), מכיון שזמן חינוך למצות מדרבנן הוא כשמבין כבר בענין המצוה; אך החינוך לקריאת התורה הרי מתחיל מיד כשהתינוק מתחיל לדבר, אפילו בלי הבנה כלשהי. וא"כ תמוה איפוא, שאם הזכיר חינוך לתורה, שהוא דאורייתא ומוקדם יותר בגיל, למה יש להזכיר החינוך המאוחר דרבנן?

ואולי יש לחלק בין זכר ונקיבה שרק בזכר יש חיוב ללמדו תורה, ולא בנקיבה (ואעפ"י שגם נשים צריכות ללמוד הלכות הצריכות להן, הרי בכל זאת אין כאן חובת לימוד התורה מן התורה כפשוט), ולכן לא יתכן לקבוע לגבה גיל של קריאת התורה כגיל המחייב נטילה, ושייכת לגבה רק דין של חינוך למצות, המאוחר יותר. (וראה עוד הסבר להלן)

החילוק בין זכר לנקיבה מבליט רבינו בעצמו בהלכה זו כשמבחין וכותב: "י"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים". ונראה שלכן מוסיף רבינו הגדרת גיל הנקיבה, כי מדגיש בכך את חומרת הקפדה על נטילת ידיים באשה ש"צריך להזהיר הנשים על זה ביותר", משום שאצלן שלימות כניסת הנפש נגמרת אף קודם גמר הכניסה אצל זכרים.

לפי זה אף יש להסביר, הסיבה שמוסיף רבינו המשפט: "ונעשו בני עונשים", שאינו נמצא במקור בע"ח שם, הכותב רק שבי"ג מתחייבים במצות? כי מכיון שרבינו הוסיף גם דין האשה, ואצלה עיקר גמר כניסת הנפש מתבטא יותר בעונשים מאשר במצות מעשיות (ואילו מצות שבלב כגון אמונה וכיו"ב חלה עליה מיד כמו בזכר), שהלא ייתכן שמיד שהיא נעשית בת מצוה בזמן שאין שום חובה המוטלת עליה מדאורייתא (ואילו קיום מצות תפלה בזמן מסויים אינו אלא דרבנן, ראה ), בניגוד לזכר שמיד מתחייב במצות קריאת שמע ות"ת.

ובכן, לשון רבינו מתחלק לשתיים: א) זה שכותב "שלכן נתחייבו אז במצות" קאי בעיקר על זכרים, ב) וזה שכותב "ונעשו בני עונשים" הולך בעיקר על נקיבות.

### "מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו" – משמעות הדברים

ד) רבינו מסיים את ההלכה בסוגריים "גם במצות מילה ולכן הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו". ויש להעיר על מקור הביטוי בישעי' (ד, ג) "והי' הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו". והיינו שלשון זה מורה על יחידי סגולה שאינו נחלת הכל רק הנותר והנשאר, ואף כאן בשוע"ר משמעות הביטוי שזה רק לאלו הנזהרים ביתר שאת.

(ויש לציין שביטוי זה מצוי אף בפוסקים על דברים שונים, וראה דברי השל"ה (שער האותיות אות ד') "ויזהרו אב ואם שלא יעשו מורא לתינוק בדבר טמא כמו לומא חתול או כלב או גוי יקח זה התינוק... ע"כ שומר נפשו ירחק ודבר זה מבואר לחכמי הסודות ע"כ קדוש יאמר לו...". ומענין שרבינו אכן מביא את דברי השל"ה הללו בהל' שמירת גו"נ סי"ב, אך משמיט המלים "קדוש יאמר לו"! ולכאורה משמע שלדעת רבינו זהירות זו המבוארת בשל"ה שייכת לכולם, ואינה נחלת המתקדשים בלבד.)

ולכאורה פשוט שאין הכוונה בזה להחמיר ולחייב, מצד ההלכה, (אלא יתכן שזה פשוט נוח יותר מאשר להקפיד על דברים שנגע בהם התינוק) על התינוק ליטול את ידיו, אלא כל הזהירות היא, שלא לאכול או להשתמש בדבר שנגע בו התינוק. ועל כך נאמר שקדוש יאמר לו, שפורש את עצמו אפילו מסוך טומאה, שבשלב זה הרי טומאתו קלושה מאד.

ונראה עפ"ז לומר שיש שני דינים בהלכה זו. (א) דין של זהירות מלאכול בדבר שתינוק מיום המילה נגע בזה. (ב) דין של חיוב נטילה לקטן. ונראה שדין חיוב נטילה לקטן שייך, מצד ההלכה, רק בגיל חינוך, כמו שאר המצות שאינה מתחילה רק משעה שהתינוק מבין בענין מצוה זו.

לפי זה יתכן להסביר הסבר אחר על השאלה ששאלתי לעיל, כיצד כותב רבינו זמן חינוך לתורה, ואח"כ מביא זמן המאוחר של חינוך לשאר מצות מתי מתחילים הנטילת ידיים לתינוק? אולם לפי האמור נראה, שבגיל החינוך לתורה- מתחיל החיוב על הגדול ליזהר מפני נגיעת התינוק מצד הדין (ולא כמו מיום המילה שזוהי זהירות יתירה בלבד). ואילו מגיל החינוך לשאר המצות, יש ליטול ידיו של התינוק בפועל מצד חובת החינוך.

עוד יש לדון כאן ביחס לנקיבה, אימתי יש להיזהר בנגיעתה, מכיון שאין אצלה יום המילה. ולכאורה מכיון דאשה כמאן דמהילה דמיא (ע"ז כז, א) הרי שייך אצלם ענין המילה, אך צ"ע

האם לפי"ז מתחיל הזהירות מהלידה!<sup>1</sup>? אך עיין במג"א (סי' קפז סק"ג) שמבאר הטעם שנשים אומרות בברכת המזון "על בריתך שחתמת בבשרינו", מכיון דאשה כמאן דמהילה דמיא. ברם דא עקא, שרבינו שם (ס"ז) מביא רק הסבר של המג"א ביחס ללימוד התורה, שנשים שייכות ללימוד מצד מצות הצריכות להן, ולכן אומרות על תורתך (וכן מביא רבינו יסוד זה גם בסי' מז ס"י); ואילו היסוד דכמאן דמהילה דמיא אינו מביא שם, ומשמע דלא סבירא ליה.<sup>2</sup>

מאידך, נראה עפ"י המבואר שם בשוע"ר (מהב"ה מובא במג"א שם), שלכן אומרות על בריתך: "שכיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה כמ"ש (בראשית ה, ב) זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם, הרי הזכר ונקיבה הם גוף אחד, לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים, שחתמת בבשרינו". וראה לקו"ת לאריז"ל פ' בראשית טעמי המצות בענין מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות.

ומכיון שכן אוי"ל, שכמו כן בנוגע כניסת הנפש הרי מכיון שכגוף אחד נחשבים, הרי בתחילת כניסת הנפש שאצל הזכרים, מהווה גם אצלם תחילת הכניסה.

### מקור למנהג חב"ד

ידוע מנהג חב"ד לאגוד הלולב בסוכה. ועיין בלקו"ש חכ"ב ע' 129 הע' 55 שמבאר שם לפי האריכות בשיחה "עפ"י כל הנ"ל מובן גם מנהג חב"ד שמהדרין לאגוד בסוכה דוקא".

(1) וידידי הרג"א שי' טען שכל הגדר שצריכים ענין המילה לכניסת הנשמה הוא משום שהעלה מעכבת, והמילה היא הסרת המניעה בלבד ובאשה שאין לה עולה אז הכניסה היא מיד כשנולדה. אך מזה שבע"ח ורבינו מקשרים שלבי הכניסה בפעולות של מצות משמע שעצם פעולת המילה מצד קדושת המצוה פועלת הכניסה וראה ההסבר בכך בלקו"ש ח"ג ע' 763 בארוכה.

(2) אולם נראה שגם רבינו סובר כאישה כמאן דמהילה דמיא אלא שבנוגע אמירת "על בריתך שחתמת בבשרינו" אי אפשר להשתמש בהסבר זה, כי הלא למעשה רק דמיא כמהילה, אך לפועל אינה שייכת להברית. ברם לפי ההסבר האחר הרי האשה היא חלק של הזכר וממילא שייך לומר על בריתך. ועדיין הדבר טעון הסבר אך אכמ"ל. ולהעיר שבסברת אישה כמאן דמהילה דמיא מנמק הרבי את מנהג חב"ד לתת שם לילדה מיד כשניתן לעלות לתורה אפילו ביום הלידה.

ובספר החשוב אוצר מנהגי חב"ד אלו תשרי ע' רפ"ג מציין להרבה מקבילות אך לא מקור.

ומצאתי שכך מבואר ב"סידור האריז"ל זאלקאווא תקמ"א" (שהוא הסידור האריז"ל הראשון שבא בדפוס, ונקרא סידור האריז"ל סתם בניגוד לסידור רבי אשר, (לבוב תקמ"ח) רבי קאפיל קארעץ תקנ"ד) או סידור רבי שבתי (קארעץ תקנ"ז). ראה תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 910) ע' רפ"ו (ד"צ ירושלים תשמ"ד) בכותרת "ערב סוכות". וז"ל: "יזהר לאגוד את הלולב בכוונה בסוכה". מאידך בסידור רבי שבתי הלשון: "ויזהר לאגוד הלולב בכוונה רבה", ותיבת סוכה איננה.



## הערות בשו"ע אדה"ז בהל' תפילין

**הרב נטע שלמה וילהלם**  
ירושלים עיה"ק

א) סי' כה סעיף א': "כאילו מעיד עדות שקר על עצמו" בגמ' יד: הלשון כאילו מעיד עדות שקר בעצמו ופירש רש"י לישנא מעליא נקט ולכאורה כוונת רש"י הוא דהי' מתאים לומר מעיד עדות שקר על עצמו ולכן מפרש רש"י לישנא מעליא נקט.

משא"כ כאן בשו"ע"ר כתב עדות שקר על עצמו. וי"ל שזהו ע"ד הביאור שאם מביאים ענין בדרך סיפור אז "עיקם הכתוב ח' אותיות וכתב אשר איננה טהורה" משא"כ כשהתורה מבארת הלכה, לדוגמא בטהרת הבהמות דכתוב מפורש טמא ועד"ז כאן כשבא לזרז בענין הלכה למעשה כתב בלשון ברור, (ויש להוסיף דהנה בסימן ל"ד סעיף ה' מביא הלשון כמ"ש בגמרא עדות שקר בעצמו (!) וי"ל כיון דשם זהו רק משום חומרא ולא מדינא ממש עי"ש; לכן כתב הלשון "בעצמו" ולא "על עצמו" - ודו"ק.

ב) בסעיף ב': "ויצטרך להעביר על מצות -]המצות- לוח התיקון] מטעם תדיר קודם" ובסעיף ג' כתב: "אם פגע בכיס התפילין שהם עוד מכוסים יתעטף תחלה בטלית - ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהם מכוסים אבל אם הם מגולים לא יעביר על המצוות ויניח קודם תפילין". ולכאורה יש סתירה בין

רישא לסיפא שבסעיף ב' כתב "ויצטרך להעביר על המצות" ובסעיף ג' כתב "ואין זה כמעביר על המצות".

ואולי י"ל שבגדר אין מעבירין על המצות יש כמה דרגות אם יש כמה מצוות שאדם צריך לקיימן אם בדעתו לקיים שניהם עכשיו יש ליהרהר שלא יזדמן מצוה הב' לפני מצוה התדירה יותר ובאופן זה אם נזדמן המצוה הב' אבל צריך עוד איזו פעולה כדי לקיים מצוה זו מצות תדיר קודמת אבל אם אי"צ שום פעולת הכנה אין מעבירין כל עיקר על מצוה הבאה לידו ודו"ק.

ג) בסעיף יא כותב יחוד שמו ויציאת מצרים וצ"ב שמקדים יחוד שמו שזהו בפרשת שמע, ויציאת מצרים הוא בפרשת קדש, ובאמת בתניא פרק מא מקדים בהכוונה פרשת קדש לפני שמע עי"ש. ואולי י"ל שהרי בתפילין ישנו הענין דימין המניח וימין הקורא (כמבואר בסימן ל"ד בסדר הנחתן בבתים), וכיון שמצד ימין המניח שמע קודם לכן מקדים יחוד שמו, ובזה יומתק שאח"כ מקדים הנשמה שהיא במוח לפני תאות ומחשבת לבו, ובתניא פרק הנ"ל מקדים שעבוד הלב להמוח, כיון שאנו מדברים על ענין ימין המניח והלב הוא בצד שמאל, ולכן מקדים הנשמה שהיא במוח ואח"כ מזכיר הלב, (משא"כ בתניא שמדבר על המשכת אלקות מלמעלה שזהו ענין ימין הקורא שהכוונה בזה הוא על הקב"ה הקורא כמבואר בזה בכו"כ ספרים שזהו ימין הקורא, לכן מזכיר קודם פרשת קדש שזהו ימין הקורא).

ד) סעיף יז: "וכל זה בנקב הנעשה קודם הכתיבה כשחלל הנקב נראה לעין". לכאורה נראה שיש כאן טעות דפוס שצ"ל כתוב "וכל זה כשחלל..." בהשמטת תיבות "בנקב הנעשה קודם הכתיבה" שהם שייכים לסעיף הבא.

ה) סעיף יט: "מ"מ אם יכול לגרור" נראה דצ"ל "ומ"מ".

ו) סעיף כו: "אבל אם עוקצה השמאלי נוגע בגג ולא עצמה של יו"ד כשר שאף בלא עוקץ זה שם יו"ד עליה אינו פוסל בנגיעתו". והנה הפמ"ג מצריך גרירה זו מצד דין מוקף גויל ורבנו לא מזכיר זאת ואולי הסתמך עמ"ש בסעיף ה'.

ז) בסעיף לב ישנו ביאור מהצ"צ בקשר לגדר מתעסק ונקודת דבריו בגדר למתעסק: אם שואלים לכותב באמצע כתיבתו מה

אתה עושה, ועונה תיכף ומיד בלי שום מחשבה מה הוא עושה, זה לא נקרא מתעסק אבל אם צריך לחשוב מה הוא עושה זה נכנס בגדר מתעסק.

ח) סעיף לד, הדין של כסדרן בתפילין ומזוזות מביא רבינו ממ"ש 'והיו' והמקור כמצוין שם בירושלמי מגילה. אבל בבבלי אין לזה מקור ובאמת נתלבטו בזה אחרונים בענין כסדרן. ובזה למדנו כלל לפי רבנו, מקום שלא מפורש בבבלי היפך ובירושלמי מפורש יש לפסוק כירושלמי.

ט) קו"א ס"ק יב בא"ד: "ובמזוזה א"צ להיות הריוח רק כשיעור ג' יו"דין סוף פ' שמע וכשיעור ג' יו"דין קודם התחלת פ' והי' א"ש". וצע"ג הלא לפני"ז כתב כשיעור ט' אותיות וכאן כתב ג' יו"דין. וגם הרי כתב לעיל סעיף מ"ז ששיעור פרשה בדיעבד לכה"פ תשעה יו"דין.

ויש שרצו מצד גודל הקושיא להגיה ט' במקום ג' שהכונה ט' יו"דין אבל אולי אפשר לפרש הר"ת ג' היינו 'גודל' שהפירוש הריוח רק כשיעור גודל יו"דין ולא גודל אותיות גדולות, וכמה יו"דין צריך, זה כבר מבואר לעיל שזהו ט'.

י) סימן לד סעיף ה כתב "ולאחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה כדי לצאת לד"ה". והנה במשנ"ב בביאור הלכה כ' כאן שצריך לכוון שאינו עושה כן רק משום ספיקא, ומאריך שם. ויש לדייק מדברי רבינו שא"צ לכוון כן כמו שאינו מזכירו ודו"ק.



### בדין קנין ד' אמות

הרב יצחק אייזיק הלוי פישר  
ברוקלין, נ.י.

בנוגע לקנין ד' אמות מביא הטור בח"מ סי' רס"ח פלוגתת הראב"ד והרא"ש אם תקנו ד"א רק בעומד או גם במהלך. דהראב"ד סובר דלא תקנו ד"א אלא בעומד ולא במהלך כמו חצר מהלכת דלא קנה. והרא"ש סובר דאין חילוק וכמו שביאר הב"ח דכיון דהא דד"א קונות לו הוא משום דלא ליתי לאינצויי,

וטעם זה שייך גם במהלך לכן ס"ל דאין חילוק וגם במהלך תקנו ד"א.

ובסמ"ע או"ק ג' הקשה על הראב"ד דבשלמא בחצר מהלכת כמו בהמה לא קנה כיון דהחצר בעצמו מהלך, משא"כ בד"א דהקרקע של הד"א אינה מהלכת, רק האדם מהלך, בזה ליכא גריעותא של חצר מהלכת, והא דבעינן עומד בשדה הוא רק להיות כידו הסמוכה לו. ומ"ל עומד מ"ל מהלך, ומסיים הסמ"ע דמ"מ י"ל דלא תקנו ד"א אלא כשעומד במקום אחד ולא כשמהלך.

והנה תירוצו של הסמ"ע סתום לכאור'. דהקשה קושיא עצומה דל"ד לחצר דהתם החצר גופא מהלך משא"כ בד"א, ותירץ דמ"מ במהלך לא תקנו ד"א ולא ביאר כוונתו.

והנראה בזה דהראב"ד ס"ל דבקנין ד"א אין הפירוש דהקנין הוא מחמת החפצא דהמקום דד"א, אלא הקנין הוא מחמת לתא דהגברא העומד בתוך הד' אמות, דהתפשטותו של הגברא היא תוך הד"א וחשיב כאילו הוא בעצמו עשה הקנין, ובזה חלוק קנין ד"א מקנין חצר, שבחצר הקנין הוא מחמת החפצא דהחצר גופא, כיון דהוי רשותו, קונה לו אי משום יד או משום שליחות וכו'. משא"כ בד' אמות הקנין הוא מחמת האדם העומד בהד"א ולא מחמת המקום של הד"א, - ולא סובר הראב"ד דבמהלך לא תקנו ד"א, דאע"פ דהמקום של הד"א אינה מהלכת, מ"מ כיון דהקנין נפעל מחמת ההתפשטות של האדם דהוי מהלך, שפיר חשיב כחצר מהלכת. וגם הרא"ש דסובר דגם במהלך תקנו ד"א י"ל דביסוד מודה ג"כ להראב"ד דהקנין אינו מחמת החפצא דהמקום, רק דס"ל דכיון דטעם תקנת חכמים שתקנו קנין ד"א הוא משום דלא ליתו לאנצויי, הוי תקנה חדשה ולא משום לתא דחצר ולהכי א"צ להיות דומה לחצר וקונה גם במהלך.

ויומתק ע"פ המבואר בדא"ח (ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות) דבד' אמות של אדם מתפשטת בחינת יחידה שבו ולכן קונות לו שלא מדעתו כי בבחי' היחידה אינו נוגע ענין הדעת והשכל, וראה שם עוד "הכחות של האדם עצמו בכל ד' בחינות נרנ"ח שבו ארבע אמות" - והן הן הדברים דבהקנין של

ד"א היא מחמת התפשטותא של האדם ולא מצד המקום של הד"א.

ולפי"ז יובן מה שמצינו בנוגע לכמה דינים ד' אמות וא' מהן במשנה ברפ"ב דיומא "בראשונה כל מי שרצה לתרום המזבח תרום ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה" וכו'. עיי"ש. ולכאו' אמאי אם קידם חבירו בד' אמות זכה, דבשלמא אם מונח שם איזה חפץ כמו מציאה שייך לומר דהמקום של ד"א פועל הקנין וזוכה בשבילו, משא"כ בהרמת הדשן מה שזוכה היא בהמצווה והזכות של תרומת הדשן, ומה שמונח בהד' אמות היא הדשן ולא המצווה של תרומת הדשן?

וע"כ דהיסוד של קנין ד' אמות היא מכח התפשטותו של הגברא וזה פועל הקנין, ולכן כיון שקידם חבירו בד' אמות היינו כמו שעשה בעצמו הקנין ולכן זכה בהרמת הדשן.



## באיסור הסתפקות מהסוכה וזמן חלות קדושת הסוכה

**הרב שמואל זייאניץ**

ר"מ בתות"ל - חובבי תורה

בסי' תרלח פוסקים הרמ"א ססע"א ואדמה"ז סע' ט"ו דדין דאיסור הסתפקות בהסוכה הוא רק לאחר שישבו שם בפועל פעם א' לשם מצות סוכה. הרמ"א כ' "דכ"ז לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם א' אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה לא נאסרה דהזמנה לאו מילתא היא" (מהגהות אשר"י, ביצה). בפשטות נראה דלשונו "כל זה" קאי גם אדפנות שאיסורה אינו חל אלא לאחר שישב בה פעם א'.

ובאדמה"ז מפורש בסע' טו: "וכל איסורים האלו שביארנו בסי' זה נוהגין ... אבל קודם שישב בה לשם מצות סוכה אין עליה קדושה כלל אפי' עשאה בה לשם מצות סוכה ומותר להסתפק אפי' מעצי הסכך, ואצ"ל מעצי הדפנות ומנוי הסוכה שכל מצוה שעדיין לא נשתמשו בה לשם מצוה אין עליה קדושה כלל...". וברור מללו שגם לענין איסור דרבנן להסתפק מהסוכה דענינו הוא "הואיל והוקצו למצות סוכה חלה עליה קדושת

הסוכה להאסר בהנאה כמותה" (לשון אדמה"ז לעיל סע' ב' (וי"ב)) שעניינו שהוא ענין המוקצה גם זה תלוי בישיבה בפועל לשם מצוה (ואין אומרים דלענין איסור מוקצה למצותו מספיק מה שמוקצה ומוזמן למצוה)<sup>1</sup>.

והנה יש להעיר: דהרי בס"ז וח' וט' וי"ב פסק והסביר שאם היה חל הקדושה (והיה מוקצה) בביה"ש הרי"ז מוקצה כל היום כולו (משום הכלל ד"איתקצאי בביה"ש" אתקצאי לכולא יומי). ולכאור' הרי הלכות אלו בסתירה להמבואר בההלכה ט"ו (בשם הגהות אשר"י) דכל זמן שלא ישב בה לשם מצוה אינו אסור דאין עליה קדושה כלל וא"כ אם לא ישב בביה"ש לא היתה מוקצה בביה"ש, וא"כ איך פוסקים דהוקצא ליומי כולי "בביה"ש שהיו תלויים בסוכה חלה עליהן קדושת הסוכה" (ל' אדמה"ז בסע' ח') והיה צריך להיות הדין ש"אין מוקצה לחצי שבת" (ש"י ז').

ואין לומר שהמדובר בכל הלכות אלו הוא דווקא כשישב בו בביה"ש: דהוי ליה לומר בהדיא שהוא דוקא בענין זה ופשטות הדברים נראים דמדובר בכל ענין<sup>2</sup>. עיין גם בכיכורי יעקב תרל"ח

(1) (ואוי"ל שההלכה זו עצמה הוא א' המקורות במה שמודגש באדמה"ז לביאור האיסור דרבנן בהסתפקות (מה שלא מודגש בשאר פוסקים) דדפנות אינו איסור מוקצה גרידא (המבואר בגמ' ביצה) אלא דהמוקצה להמצוה מיחל קדושה: דכיון דההגהות אשר"י כ' דהזמנה לאו מילתא היא לענין איסור הנאה בסוכה, מזה נראה דאיסור הסתפקות אינו איסור מוקצה גרידא דאל"כ היה מוקצה בההכנה וההקצאה גרידא).

ועוד: בהל' ט"ו יוצא שגם איסור ההסתפקות בהנוי סוכה (דעניינו הוא "ביזוי מצוה" כמבואר בסע' ו) גם הוא עניינו ביזוי לקדושה החלה על הנוי ולכן אם נשתמש בה לשם מצוה אין כאן איסור של ביזוי מצוה. (ומוכרח: דאל"כ, הגם שאין איסור דאו' (מצד דחל ש"ש עליהם) או דרבנן (מצד דהוקצה למצותו) הול"ל לאסור הסכך (והדפנות) גם קודם שיישב בה פעם א' לשם מצות סוכה, משום ביזוי מצוה אלא ודאי שגם איסור "ביזוי מצוה" לפי ההגהות אשר"י תלוייה בקדושת הסוכה החלה על הנוי שלכן אם אין בו קדושה אין כאן איסור ביזוי מצוה). וצ"ל: דאילו הקדושה לא היה "ביזוי מצוה" כיון שאין כאן תשמיש בזיון ורק משום ענין הקדושה דחלה עליה יש כאן בזוי מצוה בהסתפקות בה. אלא שדפנות דעניינה הוא "הכשר סוכה" יש בו גם (בעצם) הענין "דהוקצה למצותו". וישל"ע עוד בהסבר הדברים.

(2) ברמ"א היו יכולים לומר בדוחק: דמה שכ' דצריך שישב בפועל הוא לגבי האיסור דאורייתא ד"חל ש"ש עליהם" דהוא רק כשישב בו בפועל. ולגבי האיסור דרבנן ד"הוקצה למצותו" אי"ז תלוי במה שיושב בפועל לשם מצוה ומספיק הזמנה ולכן שייך "אתקצאי ביה"ש". אבל א"א לומר כן: דהרי כ' שכשהזמין ולא ישב בה "לא נאסרה"

סק"ח שהביא קושיא זו (כדי להוכיח קצת דלא כהמג"א בענין סוכה הבנויה משנה לשנה) וכ' גם הוא שדוחק לומר שכל המבואר כאן איירי דוקא בישוב שם בביה"ש. ומת': דהלכות הנ"ל (דמוקצה בביה"ש) מדובר בסוכה הבנויה משנה שעברה. אבל לכאור' ג"ז דוחק לומר דכוונת ההלכות דלעיל קאי דווקא ב"איתקצאי בביה"ש" הוא דווקא בסוכה משנה שעברה דא"כ הול"ל כן בהדיא.

וכן הביא הבה"ל בסי' כאן שכן הקשה המור וקציעה. (עיינן שם עוד בדבריו)<sup>3</sup>.

והנה היינו יכולים (לדחוק ו) לפרש בדברי הרמ"א דכוונתו בסוכה שלא ישב בה בפועל כלל בסוכות זו דבענין זה לא נאסר הסוכה אבל כשיושב בה לפועל באותו סוכות הרי זה מחשיב ההקצאה וההזמנה שלפניה שיהיה חשיבא ומילתא למצותו (ונאסרה למפרע) ונאמר בה איתקצאי ביה"ש איתקצאי כולא יומא.

אבל בדברי אדמה"ז אין נראה לומר כן כי: א) כ' "...אבל קודם שישב בה לשם מצות סוכה אין עליה קדושה כלל...ומותר להסתפק..." , נראה יותר שגם כשישב בסוכה לאח"ז אין זה מחשיב למפרע ולכן מותר להסתפק, וא"כ אין זה מחשיב "איתקצאי למפרע".

---

ואם היה שייך איסור מוקצה גם בהזמנה גרידא לא היה כ' שאין איסור כלל (אלא שאין איסור דאו').

ובודאי דלפי פ' אדמה"ז בדברים אלו א"א לומר כן: דגם האיסורים דרבנן התלויים בקדושה הוא רק כשישב בה לשם מצוה א"כ קשה איך שייך "איתקצאי בה"ש" כשלא ישב בה לפועל לשם למצוה בביה"ש.

3) שו"ר שהאבנ"ז או"ח סי' תצ"ג שקו"ט בדין הנפסק במחבר סי' תרנ"ג דלולב דלא אגבהה מותר בהנאה (משום דהזמנה ל"מ כהגהות האשר"י הנ"ל) ואומר שהוא שיטת השאילתות, ובאות ד' שם מסביר בהא דאין בזה החסרון ד"אין מוקצה לחצי שבת" והוקצה למצותו לאחר שהגביה, כיון דדין זה דהוקצה למצותו אינו כמו הוקצה דשבת, דבשבת החסרון הוא משום דאין כאן "והכינור" בתחילת השבת לכן כשהיה מוכן בתחילת השבת אין הקצאתו באמצע השבת אוסרת לכל השבת משא"כ בהוקצה למצותו הרי כשנעשה מוקצה לצורך המצוה הרי"ז נשאר מוקצה כ"ז מצותו. ומוכיח שם עוד: דלשאר ראשונים האומרים שיש כאן דין דאיתקצאי בביה"ש איתקצאי לכולי יומא צריכים למימר שהזמנה מילתא דאל"ה "אין מוקצה לחצי שבת".

ב) גם עצם הסבר אדמה"ז לדין מוקצה למצותו קשה לביאור הנ"ל: שביאר שההקצאה למצותו מיחל קדושה על הדפנות (ונויי סוכה) (כדבריו בסע' ב, ז, ח, ט, יב, טו, טז) וא"כ כיון ש"כל מצוה שעדיין לא נשתמשו בה לשם מצוה אין עליה קדושה כלל..." (ל' אדמה"ז סע' ט"ו) א"כ קשה לומר שלאחר הישיבה הרי"ז "איתקצאי ביה"ש" למפרע, כיון שחסר הקדושה מצד העדר ההשתמשות בה א"כ חסר בהאוסר בזמן ההוא כדי שיאסור לכל היומי שלאחריה<sup>5 4</sup>.



## שחרור עבד לצורך מצוה שאינה מצוה דרבים

הת' מנחם מענדל שי' רייצס

תות"ל - 770

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי צ סי"ז): "...תפלת הצבור אע"פ שהוא מצוה מדבריהם היא גדולה ממצות עשה של תורה,

4) ולומר שלאחרי שיושב בה חל קדושה למפרע, כיון שיסוד הדין הוא חג הסוכות לד' שבעת ימים הרי הישיבה בפועל מגלה ומחשיב להזמנה שלמפרע שהיא סוכה דמצוה דשבעת ימים (אלא שצריך עשייתו בהדבר כתנאי לעשותו לדבר מצוה, ובפרט בסוכה לעשותו לסוכה לפי דברי הראגוצובי בהל' סוכה), קשה: א) כנ"ל פשטות דברי אדמה"ז דמותר להשתמש קודם שישב בה ואינו אוסר כיון דישב בה לאחריה יאסור למפרע. ב) דברי אדמה"ז בסע' ט"ו נראים סותרים לדבריו ס"ח: בס"ח כ' "בביה"ש שהיו תלויים בסוכה חלה עליהן קדושת הסוכה, וכיון שחלה שוב אינה נפקעת...", לכאור' סותר לדבריו בסע' ט"ו "...קודם שישב בה לשם מצות סוכה אין עליה קדושה כלל ... שכל מצוה שלא נשתמשו בה לשם מצוה אין עליה קדושה כלל".

ואולי נחלק ונאמר שרק לענין השייך להבא נאסור למפרע (ולכן נאמר איתקצאי ביה"ש כדי לומר איתקצאי בימים שלאחריה) ולא לענין שאינו שייך עכשיו (שכבר הסתפק ממנה לפני"ז) שבה לא נאמר שיאסור למפרע. וצ"ע בכ"ז.

ואולי יש לחלק בין קדושה שעל הסוכה ש"חל" כשיש סוכה שזה חל בביה"ש דראשון גם לפני ישיבה, בין קדושה בחפצא של הסוכה עצמה שקדושה זו חל רק בישיבתה בו. ולכן: למרות שאין יסור הסתפקות לפני הישיבה בסכך ודפנות ונוי כיון שאין בהם עצמם קדושה עד הישיבה, מ"מ, לאחרי שישב אמרינן שהקדושה שהיה על הסוכה איתקצאי לכולהו יומין שלאחרי שישב בה בפועל יאסור הסכך והדפנות והנוי לכולי יומי. וישל"ע בזה.

5) ובשקו"ט זו יש לעיין גם בקשר דין דסי' תרנ"ג בנוגע להזמנת הלולב שהובא לעיל מאבנ"ז. וגם בדברי הט"ז סי' תרס"ה סק"א ובשקו"ט בדבריו (ראה מחהש"ק, פרמ"ג).

הואיל ומקדשין בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מ"ע של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה, רא"ש ביו"ד סי' רסז".

ומקורו בדברי המגן אברהם (סי' צ סק"ט): "איתא בגמ' פ' שלשה שאכלו דר"א שחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה, אע"ג דעובר בעשה כשמשחרר עבדו, מצוה דרבים שאני. וכ"כ התוס' בפ"ק דשבת. וכתב הרא"ש אלים עשה דרבים, דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין השם בעשרה ברבים".

אמנם, מה שמציין אדה"ז ליו"ד סי' רסז, צריך ביאור, כי שם נפסק שמותר לשחרר העבד לצורך כל מצוה ומצוה, - וא"כ אין בזה שום ראיה למעלתה של תפילת הציבור דוקא, בהיותה, "מצוה שמקדשין בה ה' ברבים"!

וז"ל המחבר (יו"ד שם סע"ט): "המשחרר את עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו, ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו היא מדבריהם, כגון, שלא היו בבית הכנסת עשרה ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו מנין עשרה, וכן כל כיוצא בזה". - ודבריו ברורים שאין זה שייך למעלת תפילת הציבור דוקא וכו'.

ולכאן צ"ל, שכוונת אדה"ז בציון ליורה-דעה, היא לשולחן-ערוך של אדה"ז עצמו, שהי' צ"ל על חלק יורה-דעה זה, ולא זכינו לאורו. - ואדה"ז ס"ל שם שההיתר לשחרר עבדו הוא דוקא לצורך מצוה דרבים, וכדברי המגן אברהם.

ולכאן צ"ע, כי כל הפוסקים פסקו שאפשר לשחרר העבד לכל מצוה ומצוה, והיינו: סתימת לשון הטור והשו"ע שלא חילקו בין מצוה סתם למצוה דרבים, וכל נושאי כליהם לא השיגו כלום, (וראה גם בפ"ת ובערוה"ש שנקטו כך בפשטות), ודוחק לומר שאדה"ז חולק על כל הפוסקים (מלבד המג"א), ופוסק שמותר לשחרר העבד דוקא למצוה דרבים.

[ואף שדברי המג"א הם ע"פ הרא"ש, הרי בכל הפוסקים לא נקטו כן. ולהעיר מדברי אדה"ז בענין אחר (קו"א לסת"ה סק"ב), כתב על החי' שנקט כשי' הרא"ש נגד הרי"ף: "לא קי"ל הכי, שהרי הרשב"א בחידושיו והב"י כתבו כדעת הרי"ף, וכן

הוא בדרישה שם, וכן הוא שיטת הטושו"ע שם". ומזה מובן לנדו"ד.

אבל, יש לדחות, שכאן הוי מלבד שי' הרא"ש גם שי' התוס' (שבת ד, א. ד"ה וכי ועייג"כ גיטין לח, א ד"ה כל. מא, ב ד"ה כופין, פסחים פח, ב ד"ה כופין). ועוד, ששם (בקו"א הנ"ל) מסיים אדה"ז, "וכן הדין שבשל תורה הלך אחר המתמיר", שמצד זה הרי בנדו"ד שהמתמיר הוא הרא"ש - שמותר לשחרר דוקא למצוה דרבים, ולא לכל מצוה סתם - יש לפסוק כמותו.

אמנם לאידך גיסא, גם בדברי הרא"ש עצמו יש להסתפק, כי אף שמדבריו במס' ברכות נראה - כמ"ש המג"א - שמותר לשחרר העבד דוקא למצוה דרבים, הרי בגיטין (פ"ד סכ"ג) משמע מדבריו שמותר לשחרר העבד לכל מצוה, וז"ל: "וכן לדבר מצוה מותר" ואינו מחלק. ועצ"ע].

### שיטת הטור ע"פ הש"ך

ואולי יש לומר, שאדה"ז (והמג"א) למד כך בשיטת הטור, שאף שאינו כותב בפירוש שמותר לשחרר העבד דוקא לצורך מצוה דרבים, מ"מ אפשר ללמוד כן מדבריו, וז"ל: "אסור לאדם שישחרר עבדו, והמשחררו עובר בעשה, אבל לצורך מצוה, שצריך להשלימו לעשרה בביהכ"נ, שרי". והטור אינו מזכיר דוגמא נוספת, וגם אינו כותב (כמו שהוא ברמב"ם ובשו"ע) "וכן כל כיוצא בזה", ומכאן יש להוכיח שס"ל שמותר לשחרר העבד דוקא לצורך מצוה דרבים. - ורבינו הזקן פסק כהטור.

ואת"ל כך בשי' הטור, אולי יש לבאר קצת את שיטת הש"ך בהבנת דברי הטור. - דהנה, המחבר כתב (סרס"ז סע"ט - בהמשך להדין שמותר לשחרר עבד לצורך מצוה): "וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול". והש"ך השיג על פסק זה, שמלשון הטור משמע שדין זה הוא דוקא בשפחה שחצי' בת-חורין, שאא"פ להשיאה לעבד שישמור עלי', ולכן בהכרח לכפות הרב לשחררה", אבל שפחה סתם שיכול להשיאה לעבד שישמור עלי', אין כופין את האדון לשחררה אלא רק מתירים לו.

והנה הא פשיטא, גם לשיטה זו של הטור, שזה שתינשא השפחה להעבד לא ימנע לגמרי את ה"מנהג הפקר", כי אם הי' כן: למה בכלל התירו לאדון לשחררה? ועוד: מהי סברת המחבר שיש לכפותו לשחררה? - אלא, שגם כאן נשארת האפשרות ל"מנהג הפקר", אלא שבמדה פחותה יותר משפחה שחצי' בת חורין (שאז ה"מנהג הפקר" חמור יותר, מכיון שאין מי שישמור עלי' כלל). ובזה נחלקו הטור (ע"פ הש"ך) והמחבר, שלדעת המחבר גם במצב כזה כופים לשחררה, משא"כ לדעת הטור.

וצ"ב במאי פליגי? ובמלים פשוטות: אם מותר לשחרר את השפחה כדי למנוע איסור, למה אא"פ לשחררה - לדעת הטור - בשפחה סתם, שגם בה שייך (במדה מסויימת) חשש של "מנהג הפקר"?

ועפנה"ל י"ל, שהטור לשיטתי', שמותר לשחרר העבד דוקא לצורך מצוה דרבים. ובנדו"ד, שפחה סתם שאפשר להשיא אותה לעבד, כיון שהעבד שומר אותה עכ"פ במקצת, כבר לא ייכשלו בה רבים אלא יחידים בלבד, ולכן אין כופין את האדון לשחררה כי לא הוי עוד מצוה דרבים.

[אבל, מכיון שסו"ס אי אפשר להגדיר ברור האם הוי ענין ד"רבים" או של "יחידים" בלבד, לכן אם טוען האדון שהוי ענין ד"רבים" ורוצה לשחררה, מתירים לו - אבל לא כופים אותו מספק].

משא"כ המחבר לשיטתו הוא, שמותר לשחרר העבד גם לצורך מצוה סתם. ולכן, אף שאפשר להשיאה לעבד, כיון שישאר עכ"פ במקצת ה"מנהג הפקר", וייכשלו באיסור, אפילו אנשים בודדים בלבד, כופים אותו לשחרר השפחה. ועוד יל"ע בזה.



## בירור נוסח "קדושה" למתפלל בביהכ"נ אשכנזי

הרב משה וואלפסון  
ברוקלין נ.י.

כמדומה הנהגת אנ"ש כשמתפללים בבית הכנסת שמתפללים בו בנוסח אשכנזי - את הקדושה כולה אומרים בנוסח אדה"ז (כולל גם 'נקדישך' ו'כתר').

דהנה נפוצה ההוראה דכשמתפללים בביהכ"נ שמתפללים בו בנוסח השונה מנוסחו "פשוט כשמתפלל לעצמו יחזיק בהנוסח שלו" (ל' אג"ק חי"ד עמ' צא. וכ"ה בכמה אגרות, כנסמן באג"ק חי"ט עמ' א'). ו"המקום לספק הוא רק באם עליו לעבור שם לפני התיבה כשליח צבור" (אג"ק חי"ד שם. ועוד). וראה ס' המנהגים עמ' 2).

ויש לעיין בדין אמירת 'נקדישך' ו'כתר' שבקדושה עפ"ז. דהנה מהמקורות לפס"ד הנ"ל הראה מקום (באג"ק חי"ד עמ' צא ועמ' שצא) לשו"ת משיב דבר להנצי"ב סי"ז. ושם העלה דבכה"ג תפילת לחש יאמר בנוסחו הרגיל, אבל הקדושה חייב לומר בנוסח הצבור (וכ"פ בשבילי דוד או"ח סקפ"ה; שו"ת שיבת ציון ס"ה; שו"ת אג"מ או"ח ח"ב סכ"ג; ועוד). ודלא כהנהגת אנ"ש הנ"ל.

והגם דאין הכרח דמסכים באג"ק שם עם כל פרטי הפס"ד בשו"ת משיב דבר, ובפרט מדכתב שם באג"ק חי"ד עמ' שצא שלא עיין בפנים התשובה דהנצי"ב שם ("ואינם תח"י") - מ"מ טעמא בעי להנהגת אנ"ש הנ"ל, מכיון דמבואר בכמה פוסקים הנ"ל, דכל נוסח הקדושה שאומרים בקול רם, חייב לומר כנוסח הצבור.

ואולי י"ל ע"פ עיון ביסוד סברת הפוסקים הכותבים שחייב לומר נוסח כל הקדושה כנוסח הצבור, דה"ה משום ד"אסור לשנות ממנהג המקום מפני המחלוקת" (שו"ת משיב דבר שם) ומשום דאם יאמר 'נקדישך' ו'כתר' כמנהגו הרי הוא כאומר קדושה ביחיד, ואין דבר שבקדושה בפחות מעשרה (שבילי דוד שם), דאמירתה דנוסח הקדושה היא מחמת הצבור "שהוא

בעצמו לא הי' יכול לומר כלל דאין אומרים קדושה ביחיד" (אג"מ שם).

והנה בנוגע ליסוד דברי הנצי"ב הנ"ל, מבואר באג"ק שם דכבר העלה בפס"ד להצ"צ (רבם של אנ"ש) חאו"ח סי' רל"ו דלא שייך בשינוי נוסח התפלה משום לא תתגודדו (ויל"ע אם המבואר בפס"ד שם דומה ממש לאמירת נוסח הקדושה). ובאשר לטעמו דס' שבילי דוד הנ"ל, כתב בשו"ת יביע אומר ח"ו ס"י ובשו"ת יחיה דעת ח"ג ס"ו דאין דבריו מוכרחים, שעיקר הקדושה הם הפסוקים "קדוש" ו"ברוך" ו"ימלוך" והשאר הקדמת דברים בעלמא ואינם מכלל חובת הקדושה, ואם כן גם אם יאמר כנוסח שנהגו בו אבותיו לא נחשב כאומר קדושה ביחיד, כיון שהפסוקים שהם עיקר הקדושה שוים לכל ישראל. (אבל עיין בשו"ת אג"מ שם).

ונראה דכ"ד באג"ק שם מדהביא (שם ובספר המנהגים שם) קס"ד אם מותר אפי' לירד לפני התיבה ולהתפלל בנוסח שלו ולא של הצבור, ע"פ מעשה רב מהר"ן אדלר ובעל ההפלאה שעברו לפני התיבה בנוסח ספרד ובני המנין התפללו נוסח אשכנז כמ"ש בשו"ת חת"ס חאו"ח סט"ו. ואמירת (רק) נוסח הקדושה ה"ה מכ"ש מהנ"ל.

[אבל מדאיתנין להכי אולי י"ל דנימוקם של רבותיו דהחת"ס בהנהגתם הנ"ל משום שהיו גדולי העיר והכל סומכים על דעתם, ומסתמא מתרצים (כעין מ"ש בשו"ת אבנ"ז חאו"ח סכ"ט), וא"כ צ"ע מהו הראי' משם לנדו"ד].



### ברכת מעין ג' בארץ ישראל

הת' ישראל אפרים הכהן שורפין

תות"ל - 770

כתב כ"ק אדמוה"ז בסדר ברכת הנהנין שלו פ"א הי"ב "בברכת מעין שלש של פירות משבעת המינים חותמין בחוץ לארץ, על הארץ ועל הפירות, ובארץ ישראל, על הארץ ועל פירותיה". וממשיך "ואפילו פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ, חותמין לאחריהם, על הארץ ועל פירותיה".

לכאורה לשון הנ"ל היא ק"ק, דמשמע שהחתימה של הברכה אינו תלוי בהפירות, רק בהארץ, (ונראה דהאדמה"ז מחדש שאפי' הפירות יצא לחו"ל, הוזה צריך לחותם הברכה כמו שהפירות הם בארץ ישראל), ולא כדכתב המחבר בשו"ע סי' ר"ח סעיף ט"ז "בברכה אחת מעין שלש של פירות דחו"ל חותם על הארץ ועל וכו' ואם אוכל מפירות הארץ חותם ג"כ על פירותיה". ועוד, כיון שאדמה"ז כתב בשו"ע שלו להאנשים שגרים בהאזור שלו (ע"פ מנהגם וכו'), כידוע<sup>2</sup>.

וזה מש"כ בברכות דף מ"ד ע"א, "רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות, א"ר עמרם ולא פליגי הא לן והא להו, מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה"<sup>3</sup>, ורש"י ד"ה הא לן והא להו "רב חסדא מבבל ובבל חתמי על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן מארץ ישראל והתם חתמי על הפירות" ובד"ה ואנן מברכין "על פירותיה אארץ לחודה קאי ואנן לא אכלינן מינייהו ומברכים עלייהו" כמו שמבואר בתוס' בד"ה אינהו מיכל ואנן מברכין "משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל".

ובנוגע הטעם, שצריכים בחתימת הברכה (בא"י) "על פירותיה", יש מחלוקת בין הראשונים, כדכתב הרשב"א שם ד"ה רב חסדא אמר על הארץ "דהא דחתמין בתרתי, כלומר הארץ והפירות, דלאו תרתי מיקרו, אלא ארעא דמפקת פירות כדחתמין מקדש ישראל וראשי חדשים", דהיינו הטעם שצריכים לברך גם על הארץ, מצד שהארץ מגדל את הפירות,

---

(1) רוסיה וסביבותיה.

(2) וכן משמע ממש"כ האדמה"ז, בנוגע בני ארץ ישראל ע"ד אגב, סי' קכ"ח סעיף נ"ט "אבל מ"מ ישר כחם של בני א"י וסביבותיהם שנושאינן כפיהן בכל יום כתיקון וכו'", וכן בשאר מקומות.

(3) ונמצא קשה, על הבדי השולחן (לראח"ג) סי' ס' שכתב "אולם שלא כתב בסדר שלו משמע שלא ס"ל שחותמים על פרי גפנה" וכו', כיון שבהגמרא לא כתב שום חילוקים, ויש סוברים שאמר על פרי גפנה (תוס' ד"ה על העץ והרשב"א "ואפי' יין נמי הכי חתמין ב"ה"), ועוד, (ועיין לקמן הערה 8).

הפירות באים מהארץ ע"ד שבני ישראל מחדשים החדש, ובארץ ישראל מצד החשיבות של הארץ מפרט על פירותיה<sup>4</sup>.

הריטב"א (וג"כ השיטה מקובצת, בשינוי הלשון), כתב "דאותם שבחוצה לארץ אומרים, על הארץ ועל הפירות, דמשמע דיהא השם ברוך על הארץ, דהיינו ארץ ישראל שנתן לנו לנחלה<sup>5</sup>, ועל הפירות דהיינו כל פירות שבעולם, דהני דקא אכל איהו השתא לאו מארץ ישראל נינהו וכו'", היינו שהם סוברים שהטעם שמברך על הארץ הוא שמברכין השם על א"י.

ועוד מפרש התוי"ט בפירושו על הרא"ש "מעדני יו"ט" במס' ברכות פ"ו ס"ק צ' "הא לן פירש"י רב חסדא מבלל אמר על הארץ ועל הפירות וכתב רב"י סי' ר"ח ס"ס י' דלא הוי חותם בשתים על הארץ, היינו א"י דהא כך היא הברכה, לקיים מה שנאמר וברכתה וגו' על הארץ הטובה וגו', ועל הפירות הם פירות של חו"ל וכו'", עכ"ל. והרמב"ן פירש, בפירושו על התורה בחומש דברים פרק ח' (עקב) פסוק י"ו וז"ל "כי תזכור עבודת מצרים וענוי המדבר, וכאשר תאכל ותשבע בארץ הטובה תברך עליה את השם, ורבותינו קיבלו זו מצות עשה וכו', וטעם על הארץ יצוה שתברכהו בכל עת שתשבע על השובע ועל הארץ שנתן לך שינחילנה לך לעולמים ותשבע מטה, והנה חיוב המצוה הזאת בכל מקום" עכ"ל, היינו שחלק מהמצות עשה, הוא לברך א"י וזה ה'ועל הארץ' של ברכה מעין ג'.

וי"ל שלפי הנ"ל יובן דברי רבינו (ששינה מלשון המחבר, והדגיש דוקא ענין הארצות), שכתב "ואפי' פירות א"י שיצאו לחוץ לארץ וכו'", שהוא סבר שעיקר<sup>7</sup> המצוה מדאורייתא, היא

(4) וזה מש"כ רבינו יונה בד"ה ולא פליגי, וז"ל: "בני ארץ ישראל כיון שיושבין בארץ, מפני שבח הארץ יש להם להזכיר פירות הארץ בפירוש ולומר על הארץ ועל פירותיה". ע"כ.

(5) מזה (שכתב "שנתן לנו לנחלה" משמע, שלהריטב"א וסייעתו המקומות שצריכים לחתום 'על פירותיה', אינם תלויים בכיבוש הארץ, שהשם יתב' כבר נתן לנו את הארץ לנחלה בברית בין הבשרים, ובפועל דרך יהושע, ועיין בברכי יוסף סי' רח סעיף יא, וצ"ע.

(6) "ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-לוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך".

(7) שמשמע מן הפסוק שהברכה היא על הארץ, וה'ואכלת' היא הסיבה שמברכין דוקא עכשיו, וכן כתוב "וברכת את ה' א-לוקיך על הארץ וגו'".

לברך ארץ ישראל (לפי הרמב"ן וסייעתו), לפיכך הוא הדגיש א"י, שאפי' אם הפירות יצא מארץ ישראל, והוא עיקר המצוה מדאורייתא<sup>8</sup>, היינו לברך עליה, כנ"ל. וזה הטעם שהוא כתב דין זה בשו"ע שלו, אפי' שהיא לא נוגע כל כך לבני ישראל היושבים בסביבתו, שזה חלק מהברכה עצמה בכל הארצות<sup>9</sup>, וד"ל.



### המסופק אם הזכיר גשם

**הת' שניאור זלמן הלוי סגל**  
תות"ל - כפר חב"ד

אדה"ז בשו"ע או"ח סימן קיד בסעיף ו פוסק בימות הגשמים אם לא אמר מוריד הגשם אם הזכיר טל אין מחזירין אותו, שכשם שהגשמים מביאים חיים לעולם כך הטל מביא חיים לעולם.

ובסעיף י' פוסק "המתפלל ואינו יודע אם הזכיר גשם אם לאו עד ל' יום חזקה מה שהוא למוד הוא מזכיר, מכאן ואילך מה שהוא צריך הוא מזכיר, לפיכך אם מסופק בימות החמה אם הזכיר מוריד הגשם עד ל' יום בחזקת שהזכירו כמו שהיה רגיל כל ימות החורף וצריך לחזור.

(8) ומשמע שזה ג"כ נוגע ל'על הגפן ועל פרי הגפן', שהיא חלק מ'על הפירות', כדכתב בתוס' דף מ"ד ע"א ד"ה על העץ "אכל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן דכיון דיין קובע ברכה לעצמו משום חביבותיה הוא הדין לאחריו וכו'", ועוד, כתב אדמה"ז עצמו בסדר ברכת הנהנין פרק א ה"ב "על כל אוכלין ומשקין מברכים ברכה כוללת לכמה מינים וכו' חוץ מן היין והפת, שהיין הוציאו מכלל פירות האילן לברך עליו בורא פרי הגפן, וכו'", וכן משמע בסדרו שגפן ופירות היא בכלל ענין אחד "על תבשיל של ה' מיני דגן ועל היין וכו'", ברוך אתה ה' על הארץ ועל המהיה ועל פרי הגפן והפירות", שבין ענין של גפן לפירות לא אצריך 'ועל' (ובנוגע, שאין תיבות יתרות בנסחנו, עיין הקדמת השער הכולל להרה"ג והרה"ח מוהר"ר אברהם דוד לאוואט נ"ע), וכן בהיום יום י"ח אדר א' "בברכה מעין ג' אם שתה יין ואכל פירות מז' המינים חותם: ועל פרי הגפן ועל הפירות, ברוך אתה ה' על פרי הגפן והפירות (ולא על הפירות)", ועיין לקמן הערה 9 וצ"ע, ויש לעיין ג"כ באגרות קדש חלק ט"ו ע' תל"ט (אגרות ה' תשס"ה).

(9) ויש להעיר שרבי יהודה החסיד כותב בתוס' שלו ברכות דף מ"ד ע"א ד"ה רבי יוחנן על הארץ ועל פירותיה "וראה דהכי נמי יש לברך בברכת המזון לבני ארץ ישראל, על הארץ ועל מזונותיה, במקום על הארץ ועל המזון".

ובימות הגשמים צריך ג"כ לחזור עד ל' יום".

וצ"ל מדוע בימות הגשמים צריך לחזור הרי הוא הזכיר כפי שהיה רגיל עד עתה לומר מוריד הטל ונפסק בסעיף ו שיצא י"ח?

ואפשר לומר שלזה אדה"ז ממשיך לכתוב ובמדינות אלו שאין מזכירין טל בימות החמה והרי כל ל' יום הוא בחזקת שלא הזכיר לא טל ולא גשמים.

היינו שהמסתפק בימות הגשמים אם הזכיר מוריד הגשם אם לאו צריך לחזור, רק במדינות שלא מזכירים מוריד הטל, אבל במדינות שמזכירים בימות החמה טל, אין הוא צריך לחזור.

ולפ"ז דברי אדה"ז הם בהמשך לדבריו שנכתבו קודם. ובאים בתור נתינת טעם שהמסתפק צריך לחזור במדינות שאין מזכירין טל וכו', ולפ"ז נמצא דיתכן שצריך למחוק את האות ו' של ובמדינות כיון שזה המשך לפסק שלפנ"ז ולא בבא בפ"ע.

אלא שא"כ קצת קשה לשון אדה"ז בהמשך לשונו. "מן הסתם לאחר ל' יום א"צ לחזור שכבר נתרגל לשונו לומר כהלכה" וכו'. שהיה צריך לפתוח "אבל לאחרי ל'". ולא במילים "מן הסתם", שמשמע שהם המשך להתחלת דבריו של ובמדינות אלו שאין מזכירין טל. ובעצם ה"ובמדינות אלו" המשך להמסתפק אם הזכיר בימות הגשמים. מוריד הגשם, שצריך לחזור מפני שבמדינות אלו אין מזכירין טל.

ולהעיר שמקורו של אדה"ז הוא מהרמ"א ושם נכתב במפורש והוא הדין לדידן דאין מזכירין טל בימות החמה אם נסתפק לו אם אמר מוריד הגשם בימות הגשמים כל שלושים יום חוזר דודאי אמר כמו שרגיל והרי לא הזכיר לא טל ולא גשם, ולאחר שלושים יום אינו חוזר דמוכח שבמדינות אלו, ולא בא בתור מקרא נוסף. אלא בתור המשך לפסק הקודם שהמסופק בימות הגשמים אם הזכיר מוריד הגשם חוזר במקומות שלא מזכירים טל. וא"כ אולי צריך למחוק את האות ו' של ובמדינות. ובוודאי יעירו בזה וכו'.



## המתענה בערב יו"כ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניה

בשו"ע אדה"ז סי' תר"ד סעיף ב' "ואם עבר וטעה והתענה כל היום צריך להתענות אחרי יוה"כ תענית א' לכפר על מה שהתענה בערב יו"כ."

וזה דלא כהט"ז בסק"ב שכתב שא"צ להתענות דיוה"כ מכפר ע"ז, ומציין למש"כ בסי' רפ"ח.

והנה שם איירי בא' שהתענה ת"ח בשבת דהדין הוא דצריך למיתב תענית לתעניתו ביום א' אחרי שבת, ואם חל עיו"כ אחר השבת אז אי אפשר להתענות בו ביום ולכן צריכים להתענות לאחר יוה"כ, וכ"פ אדה"ז שם ס"ז, אמנם הט"ז כתב שם שאחרי יוה"כ א"צ כבר להתענות כי יוה"כ מכפר על מה שהתענה ת"ח בשבת.

והנה אף שהכא איירי במי שטעה ועבר והתענה בעיו"כ, אמנם בעצם הענין יש לעיין אי יש לחלק ביניהם אי יוה"כ מכפר על מה שהתענה, דהא לעיל בס"א מאריך אדה"ז בטעם מצות אכילה בעיו"כ דהוציאו הכתוב בלשון עינוי וכו' והיינו דמסתעף מהא דצריך להתענות ביו"כ וכו' [ואולי הוא מדאורייתא, עיין לקמן תר"ח דאדה"ז מסתפק בזה? ואכ"מ], וא"כ אולי אין יו"כ מכפר על מה שהתענה בעיו"כ, וע"ד אין קטיגור נעשה סניגור [עיין לקו"ש חכ"ז פ' אחרי מ"ש מהצ"פ בביאור מאמר רבא דרבי מודה בכרת דיומא דאין קטיגור נעשה סניגור], משא"כ בהא דהתענה בשבת שפיר יו"כ מכפר כי לא חטא בענין יוה"כ בכלל.

אמנם י"ל לאידך גיסא ג"כ דהמתענה בשבת הרי יודע דיצטרך להתענות תענית אחר, וא"כ ביודע שביום א' הוא עיו"כ וא"י להתענות וא"כ לעולם לא יצטרך להתענות כי יו"כ מכפר, א"כ חוטא בזה שמתענה בשבת בסמכו שיו"כ מכפר והוא ע"ד האומר אחטא ויו"כ מכפר שאין יו"כ מכפר ע"ז!

אמנם כנ"ל הט"ז אין מחלק ביניהם וס"ל שבב' אופנים הנ"ל יוה"כ מכפר.

ובהאי ענינא ק"ל מה שמציין המשנ"ב בסי' תר"ד בשעה"צ סק"ז דדעת אדה"ז בסי' רפח הוא כדעת הט"ז שיוה"כ מכפר, ואיפה מצא כזה דדעת אדה"ז כדעת הט"ז?



### שהחיינו בנטילת לולב ביום ב [גליון]

#### הנ"ל

מש"כ הרב איב"ג מהלבוש בסי' תרס"ב ס"ב לבאר החילוק בין תק"ש ביום ב' דמברכים שהחיינו לנטילת לולב ביום ב' דאין מברכין בהמשך לסברת הרא"ש דכלולב אפילו אם יום א' הי' חול לא גרע במברך על עשי', וכתב הלבוש טעם שלישי שא"צ לברך על עשיית שופר דבשלמא גבי לולב שייך בו עשיי' שצריך לתקנו ולאגדועם מיניו אבל בשופר מה שחותך אותו אינו נקרא עשיתו וכו'.

יש להעיר מהרמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ח "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיוביה מברך בשת עשי' וכל מצוה שיש אחר עשייתה מיווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העוה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשי' אקב"ו לעשות סוכה או לולב וכו' ואימתי מברך וכו' וכו' כשישמע קול השופר וכו'", ומשמע מהרמב"ם מהא דכ"ל שופר אהדדי עם סוכה ולולב דשייך עשי' לגבי שופר.



### האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה [גליון]

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

ראיתי מה שכתב ידידי הרב גדלי' אבערלאנדער שי' בגליון תשפא (ע' 39) אודות מ"ש (בגליון תשפ ע' 33) דפשוט שמותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה ע"ש, והביא מ"ש בשו"ת יפה נוף (יו"ד סי' קג) לאיסור ע"ש.

והנה הגר"ע יוסף כתב להשיג היטב על היפה נוף הנ"ל בספרו 'טהרת הבית' (ע"קח) וז"ל:

"בערב יום הכפורים שהמנהג לעשות כפרות לכל אחד מבני הבית, מותר לסבב בידו עוף הכפרה באויר שמעל ראשה של אשתו נדה, מכיון שאין חשש כלל שיגע בה. וכן מותר לאיש להחזיק מטריה מעל ראשו, ואשתו נדה הולכת עמו מתחת למטריה, וכן להיפך, שהאשה מחזיקה במטריה, וסוככת על ראש בעלה שהולך עמה בעונת הגשמים ובלבד שיזהרו שלא לנגוע זה בזה". עכ"ל.

ובהערות 'משמרת הטהרה' שם ס"ק יב כתב:

"ענין הכפרות היה פשוט בעיני מאד להתיר וכן הוריתי למעשה. ושוב ראיתי שכן כתב הרה"ג ר' אליהו וינד נר"ו בספר סוגה בשושנים (פרק לה סעיף א'). והן עתה נדפס על ידי מכון ירושלים ספר שו"ת יפה נוף. ושם (בחלק יורה דעה סימן קנ) העלה לאסור בזה משום דהוי דרך חיבה, וכמו שאסרו להושיט שום דבר מידו לידה גזירה שמא יגע בה, הוא הדין בזה. שמכיון שצריך לסבב בידו את העוף מעל ראש אשתו יש לחוש שמא יגע בה. ונכון להחמיר. ע"כ. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים, דשאני הושטה מיד ליד שמוסר החפץ לידה, ובעת מסירתו יש לחוש שמא יגע בה. מה שאין כן כאן בסיבוב העוף באויר שמעל ראשה, אין לחוש כלל לנגיעה. ואפילו בהושטה מיד ליד דעת הרמב"ם והיראים והרא"ה והמאירי וסיעתם להקל, ואף שאנו מחמירים בדברי החולקים, מכל מקום הבו דלא להוסיף עלה. ולכן הדבר ברור להתיר, וכן הוריתי להלכה ולמעשה.

"ומה שכתבנו שמוותרים ללכת תחת מטריה אחת בעונת הגשמים (והוא הדין תחת שמשיה אחת בימות החמה), הנה בספר סוגה בשושנים (פרק ג' אות יא) כתב, דמסתברא שאם שניהם הולכים יחדיו אין להתיר לאחד מהם להגן במטריה על השני, משום שקרובים הם לבוא לידי נגיעה זה בזה תוך כדי הליכתם, ושכן כתב אליו רב אחד מקנדה. אבל אם הם יושבים או עומדים שאז אפשר להזהר שלא יגעו זה בזה, יש להתיר במקום צורך, שעצם ההגנה אחד על השני אין בה משום חיבה והתקרבות, אלא דרך שירות ועבדות. ע"כ. ולי נראה שגם

כשהולכים יחדיו אם יכולים להזהר שלא לנגוע זה בזה, יש להתיר. וכן כתב בספר שבט הלוי (דף רנה צ"א) וזה לשונו: "יכולים ללכת תחת מטריה אחת כשהולכים בריחוק קצת זה מזה". וכן כתב בספר בדי השלחן (ס"ק כה). ע"ש. וכיוצא בזה כתב הגאון החזון איש במכתב להרה"ג ר' קלמן כהנא נר, ונדפס בראש ספר טהרת בת ישראל, לגבי נסיעה באוטובוס במושב אחד, שהגם שהמקום צר, אין להחליט ולומר שאי אפשר בלא נגיעה זה בזה מחמת הצפיפות, ואדרבה המדקדקים בוחרים בספסל מצומצם, שאין בו אלא שני מקומות, והיא יושבת ליד החלון, והוא מצדד אצדודי לאויר האוטו, באופן שהם מובטחים כנגיעה זה בזה. ואם באנו לאסור לגמרי הישיבה באוטובוס אנו מביאים את רוב העולם לידי נסיון וכו'. ע"ש. ואף על פי שבאוטובוס יש לחוש לפעמים שבעצירה פתאומית יבואו לידי נגיעה זה בזה. הרי זה בכלל דבר שאינו מתכוין שמותר". (וראה עוד בזה להלן). והוא הדין לנידון שלנו. ודו"ק. עכ"ל והיטב אשר דיבר בזה.



## ברכות השחר קודם נט"י שחרית [גליון]

### הרב מרדכי מנחם האניג

מונסי נ.י.

בגליון תשע"ז (ג' תמוז ש"פ קרח תשנ"ט) עמ' 96-91 הקשה הרב שלום דובער לוי'ן תחת הכותרת 'ברכות השחר קודם נטילת ידים' על מש"כ אדה"ז בשו"ע סי' ד מהדו"ק ס"ג, בקשר למה שכותב בסי' מו ס"ב-ג.

וראוי להעיר, שיש ליישבו עפ"י מה שתירץ רבנו יהודה ב"ר יקר רבו של הרמב"ן, קושית הראשונים בגמ' ברכות דף ס, : ב'פירוש התפלות והברכות לרבנו יהודה ב"ר יקר' (מהדורת ש. ירושלמי י-ם תשכ"ט), ח"ב עמ' י"ב בזה"ל: "כל ברכות אלו (=ברכות השחר) שמברך בלא נטילת ידים (=כפי שיוצא מגמ' ברכות שם) אפשר ששמר את ידיו בבתי ידים, או שחכך את ידיו בעפר, ומה שנוטל ידיו לאחר שקם ממטתו הינו משום שבתא של רוח רעה שורה על הידים בבקר [קודם] שנטל אפי' שמר את

ידיו...", ולפי זה מובן שהיו ישנים ערומים אבל שמרו את ידיהם בבתי ידים וד"ל.

וכן מתרץ גם רבנו חיים ב"ר שמואל מטודילה תלמיד הרשב"א בספרו 'צרוור החיים' (מהדורת שמואל חגי י-ם תשכ"ו) דרך ראשון סי' ב': "... והרמב"ם ז"ל נקט להו כסדר הגמ', דעל כל דבר ודבר יאמר ברכתו, ולא מצינו עיקר לדבר זה אלא אם היו ידיו שמורות בבתי ידים...".



## פשוטו של מקרא

**בפירש"י פ' תצא (כד, טו) "לא הי' בך חטא"**

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפירש"י פרשת תצא ד"ה והי' בך חטא (כד, טו): "מכל מקום, אלא שממהרין ליפרע על ידי הקורא", עכ"ל.

ועיין בשפתי חכמים, וז"ל: "ואפילו לא יקרא אם כן למה נאמר וקרא עליך אלא שממהרין כו", עכ"ל.  
וצריך להבין:

בכמה פסוקים קודם פסוק זה נאמר (שם, יג) השב תשיב לו את העבוט... וברכך ולך תהי' צדקה לפני ה' אלקיך.  
ופירש"י שם בד"ה וברכך: ואם אינו מברכך מכל מקום ולך תהי' צדקה.

ולכאורה גם שם קשה, אם כן (שמכל מקום "ולך תהי' צדקה") למה נאמר "וברכך"\*.

וגם שם יכולים לתרץ (שלכן נאמר "וברכך") שממהרין לברך וכו', על דרך שפירש"י שממהרין ליפרע.

ואינו מובן למה אין רש"י מפרש זה שם.

ואולי אפשר לתרץ זה על פי פירש"י בפרשת ראה ד"ה וקרא עליך (טו, ט): יכול מצוה, תלמוד לומר ולא יקרא, עכ"ל.

שמפירש"י זה מובן שאם לא הי' נאמר הפסוק "ולא יקרא" לא הי' קשה בפסוק זה גופא למה נאמר "וקרא עליך אל ה'" (מאחר שוהי' בך חטא מכל מקום שהיינו מפרשים שזה שנאמר "וקרא עליך אל ה'" הוא למצוה).

רק לאחר שנאמר בפסוק אחר "ולא יקרא", שמצד פסוק זה אין יכולים לפרש ש"וקרא עליך אל ה'" הוא למצוה, דוקא אז קשה אם כן למה נאמר "וקרא עליך".

ואם כן, לפי זה אינו קשה למה נאמר "...וברכך ולך תהי' צדקה".

שזה שנאמר "וברכך" הוא לומר שמצוה לברכו, ומה שנאמר "ולך תהי' צדקה" הוא לומר שאפילו אינו מברכו מכל מקום "ולך תהי' צדקה".

### ◆ ◆ ◆ בענין הנ"ל

**הרב אפרים פיקרסקי**  
מנהל - ביהמ"ד

במה שהקשה בהערה הקודמת דמאחר ש"מכל מקום ולך תהי' צדקה" א"כ למה נאמר "וברכך"? (כמ"ש בפנים) אולי י"ל באו"א קצת, דשם מובן מדוע נאמר "וברכך", כי בפשטות התורה נותנת ג' טעמים מדוע כדאי להשיב את העבוט, כי: א)

(\*) עי' בהערה הבאה.

ושכב בשלמתו (תעשה לו טובה), (ב) וברכך (הוא יודה לך על הטוב וכו') (ג) ולך תהיה צדקה וכו'.

רק שקשה לו לרש"י איך אומרת התורה "וברכך", הלא יכול להיות שלא יברכך, וא"כ הטעם הזה לא יתכן? וע"ז מתרץ רש"י, שאה"נ שיכול להיות שלא יברכך, אבל מ"מ נשאר הטעם של "ולך תהיה צדקה וכו'".

משא"כ בפסוק שלנו שנאמר "ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא", מובן הקושיא שמאחר ד"והיה בך חטא" מ"מ, מה מוסיף "ולא יקרא עליך אל ה'", שהלא הקריאה היא אל ה', וא"כ זה לא מוסיף שום טעם מדוע יתן שכרו וכו'.

ואולי בזה יומתק ג"כ מדוע שם רש"י מפרש התיבה "וברכך", וכאן מפרש התיבות "והיה בך חטא", כי שם קשה על תיבת "וברכך" כנ"ל, שיכול להיות שלא יברך וכו'. משא"כ כאן לא קשה מידי על התיבות "ולא יקרא עליך וגו'", שאף שיכול להיות שלא יקרא, אבל מ"מ יכול להיות שכן יקרא (ויש כאן נטיה חזקה שכן יקרא מאחר שאתה עושקו, משא"כ שם שחושב שמגיע לו ולכן אינו מוכרח כלל שיברכו ודו"ק), ולכן זהו טעם מספיק שלא יעשוק השכר, אבל כשמגיעים לתיבות "והיה בך חטא", קשה, הלא החטא אינו תלוי אם יקרא אם לאו, וע"ז מפרש רש"י דאה"נ אלא שממהרין וכו' ומסיימים בטוב.



## בשדה ליבא חשש כלל

### הרב אלחנן לשם

#### משגיח בישיבה

במס' בבא בתרא (ג, ב) מסופר איך שהורדוס עבד דבית חשמונאי עלה לגדולה וקטלינהו לכולהו (לאו דוקא - תוס, יעב"ץ) רבנן, חוץ מבבא בן בוטא. בהמשך הסוגיא (ד, א) מסופר שהורדוס ניסה לשכנע לבבא בן בוטא שיקלל אותו, ולא הועיל כל הפצרותיו, עד שהתחרט ע"ז שהרג החכמים.

ונקטינן שם: אמר ליה (בבא בן בוטא להורדוס): מסתפינא, איכא איניש דשמע מילתא ואזיל ומודע ליה. א"ל השתא מיהא

ליכא איניש גבן דאזיל ולימא ליה (גירסת הב"ח). א"ל כתיב "כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר" (קהלת י, כ).

ובחידושי אגדות להמהרש"א פ"י שהיו יושבים בשדה, ולכן טען הורדוס דאף דאמרינן "אזנים לכותל" (קהלת רבה י, כג), אבל בשדה ליכא חשש כלל, כיון דליכא שם רק "אני ואתה". וע"ז ענה בבא בן בוטא דחושש אעפ"כ, כיון ד"עוף השמים יוליך את הקול" כו'.

ולהעיר דבענין זה - דבשדה ליכא חשש כלל - יש לבאר הא דכתיב בפ' ויצא (לא, ג-ד): "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתיך... וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו". דיש לומר, דזה שיעקב הדגיש לקרוא לנשותיהן להשדה דוקא כדי להודיעם שהקב"ה ציוהו לחזור לארץ מולדתו, ולא המתין להגיד להם עד שחזר לאהלו, הוא מפני דבשדה ליכא חשש כלל שישמע אדם אחר ויגיד את הדברים ללבן. משא"כ באהלו איכא למיחש ד"אזנים לכותל" ויגיע הדברים ללבן.

(והא דלא חשש ד"עוף השמים יוליך את הקול", דא"כ אין לדבר סוף, והי' מוכרח להגיד לנשותיו על דבר הנסיעה לא"י. ופשוט).



### פירוש הכתוב שלא במקומו\*

הת' מנחם מענדל גרינפלד

תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ו ע' 469 נדפס מכתב כ"ק אדמו"ר ובו הערות לספר תוספת רש"י (ירושלים, תשמ"ו) להרה"ח רח"ש סגל.

ס' זה הוא ליקוט למקורות התורה ונ"ך המפוזרים בפירושי רש"י שלא במקומם.

---

\* ההערות בשולי הגליון הם על אחריות הכותב בלבד.

הרבי מעיר לבעל המחבר בתחילת המכתב, שאופן זה של ציטוט מפירושו של רש"י ממקום אחר למקומו, הוא שלא כדרך הפשט. ובלשונו:

"לפרש קרא שלא במקומו - ה"ז שלא כדרך הפשט (שזהו דרך פרש"י עה"ת) ואינו אופן לימוד עם בן חמש (למקרא), ובפרט כשהפי' בא לאחרי הכתוב שמפרשו ושאינ מצויין ע"ז במקומו. ועכצ"ל שבמקומו אין צורך בפי', אבל הכתוב השני מעורר קושיא וכיו"ב בכתוב הא' ותירוצה ע"י פי' המחודש, או שהפי' המחודש הוא רק לרווחא דמילתא ובעת לימוד הכתוב הא' לא הי' מקום לזה או שלא הי' מקור לזה, או שבמקומו הפי' המחודש פשוט ואין צורך לפרשו, או טעם כיו"ב".

לאחר הקדמה כללית זו נותן הרבי דוגמא לזה מגוף הספר עצמו:

"בראשית א, א: "את" 1 - גם ע"פ דרך הפשט בא לרבות (ראה פרש"י שם ד, א-ב)<sup>2</sup>, אבל לפעמים בא רק ליופי הל' (שם א, ד<sup>3</sup> ובמקומות אין ספור) ועפ"ז במקומו אא"פ לרש"י לפרש את השמים גו' לרבות תולדותי' וכו' - שה"ז היפך פשט הכתובים שלאח"ז (שנברא כאו"א ביומו<sup>4</sup>). ורק הקושיא בל' יהי מאורות (דלא כמש"כ לפנ"ז תדשא הארץ וכיו"ב<sup>5</sup>) שמכריחה לומר שנבראו מכבר - מאפשרת לפרש את השמים לרבות כו' דלא (רק) ליופי כו'". עכלה"ק.

ולכאורה צריך לבאר איזו קושיא מתעוררת בלשון יהי מאורות, שהיא מכריחה לומר שהמאורות נבראו מכבר?

(1) בספר תוספת רש"י שם (ע' ז. עה"פ (א, א) "את השמים ואת הארץ") הביא מש"כ רש"י לקמן (א, יד) "את השמים לרבות תולדותיהם, ואת הארץ לרבות תולדותיה".

(2) בתוספת רש"י שם (עה"פ "ותלד את קין . . ותסף ללדת את אחיו את הבל"): מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שנים.

(3) ושם: וירא אלקים את האור כי טוב.

(4) השמש וצבא השמים. והארץ וכל אשר בה.

(5) דמשמע שם שהדשאים נבראו ע"י מאמר זה.

ואולי הכוונה בזה היא - דבשאר מקומות כתבה התורה בלשון נופל על לשון וכגון: תדשא הארץ דשא, ועד"ז - ישרצו המים שרץ. וכיו"ב. דלפ"ז גם כאן הי' צ"ל "יאירו מאורות וגו'". וזה ששינה הכתוב וכתב "יהי מאורות גו'", מכריח שנבראו מכבר, וכעת בא הציווי שמאורות אלו יהיו ברקיע.

ואין להקשות דלכאורה מצינו בפסוקים לפנ"ז שנכתב בלשון יהי - "יהי אור" (בראשית א, ג) "יהי רקיע" (שם א, ו), שכן על הפסוק "יהי רקיע" מפרש רש"י "יתחזק הרקיע" (היינו שכבר ישנו) - ובנוגע ל"יהי אור", הנה י"ל דאם הי' כתוב כאן "יהי מאורות" ותו לא (ללא המשך הכתוב ד"ברקיע השמים"), אכן הי' לזה משמעות אחת בלבד - עצם הווייתם ובריאתם. ובמילא היינו לומדים כאן כב"יהי אור". אך לאחר שכתוב "יהי מאורות ברקיע השמים", היינו שמדבר על ענין אחד ביחס לענין אחר (מאורות ביחס לרקיע), הנה אפשר לפרשו על עצם הווייתם ברקיע ואפשר גם לפרשו רק על תליית המאורות (שכבר ישנם) ברקיע ולא על עצם הווייתם ומכיוון שבשאר מקומות כשהפסוק תולה דבר אחד בדבר אחר, מדבר הוא בלשון נופל על לשון ("תדשא . . דשא"; "ישרצו . . שרץ").

וכאן שינה הכתוב מכלל זה לכתוב בלשון הנושא גם משמעות (לא של בריאה אלא) של תלייתם ברקיע. הרי בהכרח שכן יש ללמוד (דלולי זאת הי' כותב כבשאר מקומות).

ואולי יש לומר דהטעם שכשמדבר רק על הדבר עצמו, משתמש הכתוב בלשון "יהי (אור)", ואילו כשמדבר על הדבר ביחס לעוד דבר אחר, משתמש בלשון נופל על לשון ("תדשא הארץ דשא"):

כי אילו הי' כתוב "יהי בארץ דשא" הרי משמעותו שלדשא אין שייכות לארץ (שהרי הל' יהי דשא מתייחס ישירות ורק לדשא) רק שמציין את מקומו של הדשא. משא"כ כאשר אומר "תדשא הארץ דשא", הרי שקושר את הדשא לארץ.

והיינו שהדשא הוא גמר עשיית הארץ שלכן הכתוב מדבר על הארץ שהיא תוציא דשא, ובמילא הלשון המתאים הוא "תדשא הארץ דשא".

ולכאורה הענין בזה - שכ"ה במציאות שהדשא (נוסף על כך שחיותו וגידולו מהארץ הרי הוא) 'מקשט' את הארץ, והיינו חלק ופרט בארץ (ועד"ז י"ל ב"ישרצו המים שרץ גו"ו" דנוסף על כך שמתהווים מהמים הרי: 1) מקור חיותם הוא באופן תמידי מהמים (ברכות סא, ב). 2) מכוסים במים).



## שזנה

**בטעם אופן בחירת המלמד אצל אדמוה"ז**

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

'היום יום' ח' אדר א' [בתרגום מאידיש]: "רבינו הזקן זימן אליו אברך מתלמידי המגיד, ואמר לו - בניגון, כדרכו - : "אני מצווה ב"ולמדתם אותם את בניכם", אתה מצווה לזון ולפרנס בני הבית; הבה נתחלף: אני אתן לך כל צרכיך כדי שתוכל לקיים את המצווה המוטלת עליך, ואתה למד עם בני...".

ולכאורה צ"ב מהו ההבנה בהא דאדה"ז בחר מלמד בשביל אדהאמ"צ באופן כזה, שהוא פשוט דחייבים לשכור מלמד ללמד בנו אם א"א ללמדו בעצמו וכמבואר בקידושין (כט, א). וא"כ מהו ההבדל אם שוכרים מלמד בפשטות או מדברים אליו בנוסח הנ"ל.

ואולי י"ל דהנה מבואר בהת"ת (א, ב) שהא דמותר למלמד לקחת שכר הוא או א) משום שכיון שהקטנים צריכים שימור שלא יצאו החוצה ויעסקו בדברים בטלים, או ב) כשהמלמד הוא בעל אומנות ומניח אומנותו שזהו שכר בטלה הניכר או ג) אם לומד עמהם כל היום אף שאינו בעל אומנות מקרי ג"כ שכר בטלה הניכרת.

והנה כיון שמדובר באדהאמ"צ פשוט שלא שייך טעם הא' הנ"ל שלא יצא החוצה וכו'. וכיון שהי' מדובר במלמד שהיה א' מהאברכים אצל המגיד א"כ בפשטות ג"כ לא הי' שייך טעם הב' דבפשטות לא הי' בעל אומנות. ובנוגע טעם הג' אינו ברור האם למד עמו כל היום שאזי הוי שכר בטלה הניכר או לא.

ואולי י"ל דע"י סגנון הנ"ל של אדה"ז סילק כל השאלה איך מותר לקחת שכר. דהנה פסק הרמב"ם (אישות יב, יט) דמי שהלך למדה"י ועמד אחד ופרנס לאשתו ובני ביתו אין הבעל חייב לשלם לו וכדעת חנין (כתובות קט, א).

והנה הרשב"א בנדריים (הובא במ"מ שם) ס"ל דזהו דוקא כשמפרש בשעה שנותן להאשה המזונות שזה שהוא נותן לה הוא בשביל החיוב שחייב לה בעלה, אבל אם נותן לה סתם אזי חייב הבעל להחזיר לו.

ועפ"י ז"ל דזהו דיוק הלי' שאמר אדה"ז להאברך שמכיון שיש לו המצוה 'ולמדתם אותם את בניכם' ולשני יש המצוה לפרנס אשתו וב"ב, א"כ אדה"ז יפרנס אותם ואין זה נק' שנותן לו שכר בשביל הלימוד דהא כיון דאין הבעל חייב לשלם בשביל זה א"כ לא מקרי שקיבל משהו מהנותן, וזהו אפילו לשיטת הרשב"א הנ"ל דהא אדה"ז אמר בפ"י שזה שמפרנס את משפחתו הוא בשביל המצוה שיש לו לפרנס אשתו וב"ב ולפ"י נמצא דהמלמד למדו בחנם.



### חוברת דוגמה ג [גליון]

**הרב שלום דובער ליון**

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בגליון תשפ עמ' 51 ואילך הרבה הרנ"ג להעיר על חוברת דוגמה ג, במקומות של חוסר דיוק, חן חן לו על הדבר הזה. ובודאי "יתקבלו ההערות" ויואלו להוציא דבר נאה ומתוקן.

אמנם בכמה מקומות הגדיש את הסאה, מחמת שלא ירד לעומק הדבר. ובזה אשתדל להבהיר אי אלו פרטים (לפי סדר הציונים שבחוברת הנ"ל ובהערותיו):

הערה כללית: לא ברור לי מי הדפיס את הכותרות בדפוס הראשון של השו"ע, אמנם לא מסתבר לומר כי סימנים ה-ו הם חלק מהל' נט"י, ועאכו"כ לא מסתבר לומר שבסידור יבואו גם הלכות צניעות ובית הכסא בהל' נט"י. וכיון שבמהדו"ב שונה שם הלכות אלו (מ"הלכות הנהגות אדם בבוקר") אל "הלכות השכמת הבוקר", וכיון שבסידור עם דא"ח נכללו כל ההלכות האלו ב"השכמת הבוקר", אין שום סיבה מדוע לא תכלול כותרת זו את סימנים א-ז.

יא. הוא שואל מה זה חשוב לציין (בנוסף על הרא"ש) "לרב האי גאון הובא בספר הנר כו' שאך זה התגלה מן גניזה כלשהי והודפס". אמנם נכון כי רבינו הזקן לא ראה את החיבור הזה, אבל כיון שאפשר שמשם לקח הרא"ש את ההלכה הזאת, א"כ ע"י העיון במקור מבינים יותר את ההלכה שבשו"ע אדמו"ר הזקן. ודוגמאות למכביר יש להביא לזה. וכן נהוג אצלנו תמיד.

יב. הביטוי "וכל החיל אשר נגע בלבו" הוא ביטוי לא רגיל כלל, ומובא אצל רבינו הזקן רק לענין תיקון חצות - כאן ובסידור, ולכן הי' מוכרח לציין שהוא ע"פ שמואל א' י, כו.

טו. בסידור אדה"ז נכלל למנצח בבוא בתוך סדר תיקון חצות.

כד. כאן היה הכרח לכתוב "אולי הטעם כי אין לעסוק במקרא בלילה", כדי לציין לס' המנהגים ולסידור וכו', וכדי ליישב מנהגינו בסי' תצד דלא כמ"ש בשוע"ר שם ועוד. אלא שהסתפקנו בסגנון של "ועיין" וכיו"ב, כמנהגינו בשאר המקומות, שלא לכתוב קושיות ופירוקים כ"א לציין ותו לא.

פד. בציון לשל"ה יש בעיה עקרונית, יש הרבה דפוסים, שחלוקים בחלוקת הדפים וחלוקים בחלוקת הקטעים, ולכן אין מקום לציין לד"ה או לדף אא"כ מציינים הדפוס. והנהג אצלנו הי' תמיד לציין לדפוס נח"ת, אמנם כעת אינו בנמצא כלל. ועדיין לא קבענו מסמרות באופן הציון לשל"ה, אף שהרבינו לרון בזה.

פט. קודם צריך לציין למקומות נוספים שבהם כתב (או אמר) כך רבינו הזקן, ואח"כ יש לציין למקומות שנראים סותרים.

מה שסיים "עוד יש הערות רבות על שאר הסימנים כהנה וכהנה" לא נתבררה כוונת הודעה זאת, ומהנכון שימשיך בכתיבה זו לתועלת הרבים.

