

ב"ה  
פסח שני - שי"פ בהר  
ה'תש"ס

גליון חי [תשיצז]



## ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והדגול  
איש חי ורב פעלים  
משכיל על כל דבר טוב  
רוח המקום והכריות נוחה הימנו  
חבר מערכת 'הערות וביאורים' בשנים תשנ"ב - נ"ה  
ראש ישיבת "תומכי תמימים - תפארת מנחם"  
תל - אביב, אה"ק

הרה"ת ר' מאיר ארי'  
וזוגתו הכבודה שיחיו  
שמערינג

לרגל הולדת בנם בכורם שיחיו  
ביום א', ט' אייר

יהי רצון שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה  
בעתו ובזמנו בשעמומ"צ  
ויזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו  
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר

## המערכת



## תוכן העניינים

### משיח וגאולה

- 5.....נבואת יחזקאל על בית השלישי  
10.....יעודים גשמיים לעתיד לבוא  
12....."עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי" [גליון]

### לקוטי שיחות

- 14....."מכאן מודעא רבה לאורייתא"  
16.....מצוה מן המובחר [גליון]

### הגדה של פסח עם 'לקוטי טעמים ומנהגים'

- 19.....שבת שלפני שבועות שבת הגדול  
20.....שהחיינו על מצות מצה  
22.....שיטת הסמ"ג בברכת המוציא ועל אכילת מצה  
23....."ומכווין להוציא גם המרור של כורך" [גליון]  
24.....סידור הקערה לפי האריז"ל [גליון]

### אגרות קודש

- 26.....שמו של ר' שמעון בש"ס - חידוש ה'לקוטי תורה'

### שיחות

- 29.....איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממון לבעליו

### נגלה

- 30.....ג' שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה  
בטעם הא דב"דאיכא למיקם עלה דמילתא" אמרינן "כל  
35.....דאלים גבר"  
37.....שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת  
39.....פי' חיישינן לזילותא דבי דינא  
40.....בענין אי חזקה דאב מהני לשיטת הרשב"ם

## הלכה ומנהג

- 41..... רושם וציור בשבת  
43..... ברכה על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש  
47..... המנהג לנשק ההתחלה והסוף בקריאת התורה  
49..... אמירת קדיש דרבנן [גליון]  
49..... מקום אמירת "כן עשה הלל" [גליון]  
50..... תפילת שחרית לאחר חצות [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 53..... "הם המוספין האמורים בפ' פנחס"  
55..... בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא)

## שונות

- 57..... עקיבה או עקיבא  
59..... סתם רבי שמעון - רבי שמעון בן יוחאי  
61..... "האי תרנגולתא"  
62..... חצים ובליסטראות [גליון]  
64..... טעויות בהעתקת פסוקים ברמב"ם

---

מספר הפאקס למשלוח הערות  
(718) 773-4115 או (718) 756-3411  
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

אתרינו באינטרנט:

WWW.KOVETZ.COM

ניתן לשלוח הערות עד יום ג' בערב - בשבוע הוצאת הקובץ

# משיח וגאולה

## נבואת יחזקאל על בית השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בשיחת קודש ש"פ ויקרא פ' החודש ר"ח ניסן תשמ"ה (סל"ז) הקשה הרבי בנוגע לנבואת יחזקאל [שניבא בין בית ראשון לבית שני] אודות בנין ביהמ"ק וסדר הקרבנות וכו', דאה"נ דבפועל ידעינן דנבואתו קאי על בית השלישי כיון שנבואתו לא נתקיימה בבית שני, אבל מנין ידעו אז בזמן בית שני שנבואתו לא קאי על אותו הזמן? בשלמא בנוגע לצורת בנין הבית אפ"ל דכיון שהיו צריכים לרשיון המלכות, במילא אפ"ל שלא היו יכולים לבנותו כרצונם אלא כפי רשיון המלכות, אבל בנוגע לקרבנות הנשיא המבוארים בהפטורה דפ' החודש, (יחזקאל מה, יח): "בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וגו'" שבזה בודאי לא התערבה המלכות, מנין ידעו שזה לא קאי על בית השני?

ויש להעיר בזה ממנחות מה, א, דמקשה הגמ' על מ"ש שם בפסוק י"ט: "ולקח הכהן מדם החטאת וגו'" הלא עולה היא דבר"ח מקריבים עולה? א"ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה, רב אשי אמר מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, תניא נמי הכי רבי יהודא אומר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה, א"ל ר' יוסי מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה אמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי עיי"ש, ופירש"י בד"ה רב אשי אמר: "אני אפרשנה, מילואים הקריבו והך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים" וממשיך רש"י דכשם שבימי משה הקריבו בימי המילואים בר"ח קרבן חטאת ה"נ הקריבו פר לחטאת בר"ח עיי"ש, הרי מבואר בזה דנבואה זו בנוגע לקרבנות הנשיא בר"ח ניסן אכן קאי על בית שני ולכן באמת הקריבום אז?

ולכאורה הי' אפשר לומר דפליגי בזה רבי יוחנן ורב אשי, דר' יוחנן דקאמר דפרשה זו אליהו הנביא עתיד לדורשה, סב"ל דנבואה זו קאי על בית השלישי ובבית שני לא הקריבו קרבנות מילואים, ורב אשי חולק עליו וסב"ל דקאי על בית שני ולכן קאמר דקאי על קרבנות המילואים בבית שני כמ"ש רש"י, ושאלת השיחה הוא לפי ריו"ח? אבל לפי"ז צריך לומר דגם ר' יהודא ור' יוסי שבברייתא פליגי בזה, וכיון דרבי יהודא אמר לר' יוסי תנוח דעתך וכו' משמע שהסכים לר' יוסי ונמצא ששניהם סוברים דהנבואה קאי על בית שני ושבאמת הקריבום אז?

### ביאור בהגמ' מנחות לרש"י והרשב"א וכו'

אלא דבחדושים המיוחסים להרשב"א שם (נדפס בס' אסיפת זקנים) כתב וז"ל: מלואים הקריבו בימי עזרא, אינו ר"ל שנבואת יחזקאל היתה על בית שני שהרי על בית שני לא נתנבא שיהא אותו הבנין שכתב שהרי לא נעשה אותו הבנין בבית שני וגם הקרבנות לא נעשו בבית שני באותו הסגנון שנכתבו שיעשו אלא שעזרא ובני בנין בית שני לקחו בבנין שבנו קצת מדוגמת בנין יחזקאל שעתיד להיות לע"ל וקצת מדוגמת בית ראשון, וכן אפשר שבקרבנות נמי לקחו קצת ממה שנכתבו ביחזקאל להיות לע"ל, וזהו אותו פר מלואים שהקריבו בימי עזרא שלקחו מקצת נבואת יחזקאל שהקריבו אותו פר למילואים ולא שעשו אותו כמו שנתנבא יחזקאל שלא עשו המתנות כמו שנבא יחזקאל כדפי' בתוס', אלא הקריבוהו למילואים כמו שהקריבו מלואים בימי משה, ומאי דקאמר ר' אשי מלואים הקריבו בימי עזרא צריך לומר דאין ר"ל דנתנבא על בית שני אלא ה"ק דאותו פר דקאמר יחזקאל שעתיד להיות הוא יהי' פר מלואים כמו שהי' בימי משה שהרי גם בימי עזרא בתחילת בית שני הקריבו מלואים כמו בימי משה, א"כ יש לנו לומר דאותו פר שנבא יהי' פר מלואים ולא לקשי לן מדם חטאת עולה היא משום דמלואים להוי עכ"ל. ועי' גם ברבינו גרשום שכ"כ דנבואת יחזקאל קאי על לע"ל והכוונה דכשם שהקריבו מילואים בימי עזרא כמו בימי משה, אף הכא יש לפרש דנבואה זו דקאי על לע"ל קאי על מילואים דלע"ל ולכן לא קשה למה כתיב חטאת.

ובשטמ"ק שם כתב: הקריבו בימי עזרא: "לאו דוקא שהרי כל אותן קרבנות ואותו בנין לעתיד, אלא אם זכו ישראל היו מקריבים

אותו בימי עזרא, דלפי השטמ"ק נמצא דבבית שני באמת לא הקריבו קרבנות למילואים, אלא יקריבום בבית שלישי, והא דקאמר "בימי עזרא" הכוונה הוא רק שאילו זכו היו הקרבנות מתקיימים בימי עזרא.

ועי' גם רמב"ם הל' מעה"ק פ"ב הי"ד שכתב דכל שיעורי הנסכים האמורים בס' יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה הכתובים שם כולן מילואים הן ואין נוהגין לדורות אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבים המילואים עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית השלישי, ובלח"מ שם הקשה דדברי הרמב"ם דקאי על בית שלישי אינו כדעת רב אשי הנ"ל דקאמר דקאי על בית שני, גם בהט"ו שם כתב שגם בבית שני הקריבו קרבנות מילואים וכו' וזהו כרב אשי נמצא דדברי הרמב"ם סותרים זא"ז? ולכן ביאר שהרמב"ם מפרש דברי רב אשי דבאמת סב"ל דקאי הנבואה על בית שלישי והכוונה הוא דכיון דגם בבית שני הקריבו מילואים, מסתבר שכן יהי' גם בבית שלישי ולכן כתוב חטאת עיי"ש בארוכה, וזהו ככפירוש רבינו גרשום והרשב"א.

ועי' בס' ושב הכהן (מנחות שם) שהביא דברי הלח"מ והקשה עליו, ומ"מ מסיק ג"כ דמ"ש בהט"ו שקרבנות שהקריבו בימי עזרא היו קרבנות מילואים אין זה שייך להקרבנות דנבואת יחזקאל אלא כוונתו לקרבנות שמצינו בעזרא ו', דסב"ל להרמב"ם שהם היו קרבנות המילואים, ומקורו הוא מתמורה טו, ב, והוריות ו, א, דתניא כיוצא בו א"ר יוסי והבאים מהשבי בני הגולה הקריבו וכו' שעירי חטאת שנים עשר וכו' אר"י אמר שמואל על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו וכו', ומקשה והיכי מקרבי להו והרי מזידין הוו, אר"י הוראת שעה היתה, דבפשטות כוונת הגמ' שהי' הוראת שעה להקריב קרבן על ע"ז אף שהיו מזידין, אבל הרמב"ם פירש תירוץ הגמ' דהוראת שעה היתה שהיו קרבנות מילואים וכמ"ש דאין נוהגין לדורות, אלא דקרבנות אלו כיפרו נמי על ע"ז, אבל הקרבן הי' קרבן מילואים ולכן לא איכפת לן דהוה מזידין, וא"ש לשון הרמב"ם שכתב "הבאים מהשבי" דכוונתו לקרבנות אלו שבעזרא ו' שכתוב שם שהבאים מהשבי הקריבו, וכ"כ באור שמח וביד איתן שם.

אבל מלשון רש"י הנ"ל "דהך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים" משמע לא כהשטמ"ק אלא שכן הי' בפועל, גם משמע שלא כהרמב"ם ורבינו גרשום והרשב"א שהרי כתב שנבואת יחזקאל באמת קאי עליהו.

### קושיית השיחה לפי איזה שיטה

והנה לפי הרמב"ם ורבינו גרשום וכו' א"ש קושיית השיחה כיון דסב"ל דקרבות המילואים שבימי עזרא אינם שייכים כלל לנבואת יחזקאל ונעשו באופן אחר כנ"ל קשה דמנא ידעו שלא להקריבם כמ"ש בנבואת יחזקאל? וכ"ש לפי השטמ"ק דמשמע דבימי עזרא לא הקריבו כלל קרבות מילואים כנ"ל ודאי א"ש הקושיא, אבל לפי פירש"י הנ"ל בדעת רב אשי לכאורה לא קשה כיון דנקט דנבואה זו באמת קאי עליהו ושלכן הקריבום אז.

והנה בנוגע לעצם הקושיא יש להעיר, דלכאורה כבר כתב התויו"ט בהקדמתו לס' צורת הבית וכן בהקדמתו למסכת מדות שהטעם שבבית שני לא בנו הבנין כולו ככל תבנית בנין יחזקאל, לפי שידעו ע"פ הנביאים שאין עתה עת הבנין ההוא, ומביא מ"ש רש"י בפרק מ"ג שם, ראויה היתה ביאה שני' של עזרא כביאה ראשונה של יהושע כו' שיהי' גאולת עולם אלא שגרם החטא ולא היתה תשובתם הוגנת, הנה שמן הדין הי' לבנות כך ושתהי' גאולתם גאולת עולם אילו זכו, אבל כשלא זכו לא היו רשאים לבנות זה הבנין כלל לפי שזה הבנין מיועד ומוכן דוקא לגאולת עולם, ולכן כשלא היו ראויים שתשרה השכינה ביניהם בבית שני לא היו רשאים לבנותו בדומה לו לגמרי אבל בנאוהו דומה במקצת ממנו אחרי שנבואתו היתה ראויה להיות בעת ההוא ושיהי' להם הכנה במקצת באם היו זוכים לעשות תשובה הוגנת עכתו"ד, וראה גם בס' יריעות שלמה הל' ביהב"ח פ"א ה"ד עיי"ש, ובכ"מ, הרי יוצא מזה שכבר ידעו אז ע"י הנביאים בנוגע לצורת בנין הבית שלא זכו אז לגאולת עולם, ובמילא אפ"ל שכן ידעו גם לגבי אותם הקרבות דלא קאי עליהו.

### ביאור בדעת רש"י

ובנוגע לדעת רש"י לכאורה צ"ל דסב"ל לפי רב אשי וכו' שהיו הרבה דברים בנבואת יחזקאל שיתקיימו בבית שלישי כיון דלא זכו כמו צורת הבנין וכו', אבל כמה דברים בנבואתו אכן נתקיימו בבית

שני כקרבנות דמילואים כנ"ל, וראה בס' העקרים מאמר ד' פמ"ב שכתב וז"ל: וכן נבואת בנין אשר ביחזקאל אע"פ שנתקיים קצתה בבית שני כמו שיראה מדברי רז"ל במסכת מנחות בפרק התכלת (מה, א) רב אשי אמר מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה כלומר ובימי עזרא נתקיים נבואה זו כו' אבל מ"מ הדבר מבואר שיש דברים הרבה ביחזקאל שלא נתקיימו בימי עזרא כלל וכו' עכ"ל, וזה אפ"ל בשיטת רש"י.

ובהשיחה דנקט שלא ידעו אז ע"י נביאים בנוגע לצורת הבית, ולכן ביאר דאפשר שהוא משום רשיון המלכות כנ"ל, לפי"ז הרי אפ"ל דכיון דסוף סוף לא היו יכולים לבנותו כפי המבואר ביחזקאל משום רשיון המלכות, א"כ זה גופא גילה להם דנבואת יחזקאל לא קאי עלייהו כלל, א"כ מהו הקושיא בנוגע לקרבנות? ולהנ"ל אפ"ל דסב"ל להרבי כמ"ש בס' העקרים שיש לחלק בהנבואה עצמה שמקצת נתקיימה אז ומקצת לא, ולפי"ז שפיר הקשה דמנא ידעו שאינה מתקיימת לגבי הקרבנות? אבל לכאורה אפ"ל דסבירא להו להרמב"ם וכו' דאין לחלק נבואה אחת, וכיון שמקצת נבואתו לא היתה יכולה להתקיים הרי זה מגלה שכל נבואה זו לא קאי עלייהו כלל, ולא כמ"ש בס' העקרים ובדעת רש"י.

וראה זבחים נט, ב, ברש"י ד"ה ונאמר וז"ל: בשל יחזקאל שנתנבא על בית שני או על העתיד וכו' עכ"ל, ובזה יש לפרש דכוונתו דאילו זכו הי' זה בבית שני וכיון שלא זכו הי' הנבואה על בית שלישי.

וראה עוד בקובץ אורייתא (קובץ י"ד ע' קמ"ב) מ"ש הגר"י קמינצקי ז"ל בענין זה, שביאר הטעם למה הי' נבואת יחזקאל על בית שלישי זמן רב לפני נבואת חגי על בית שני? משום דנבואת יחזקאל הי' אודות גאולת ישראל השלימה וזהו העיקר, אבל כשלא זכו, באה אח"כ נבואת חגי עכ"פ לגאולה חלקית על בית שני, וראה עוד בהערות וביאורים גליון רע"ח בענין זה.

וראה לקו"ש חכ"ב ע' 251 במכתב כללי די"א ניסן תשמ"א שהביא פסוק זה דיחזקאל באחד לחודש וגו', ובהערות שם כתב דבפשטות הכתובים (ברש"י ורד"ק שם בכ"מ) ה"ז קאי על בית

השלישי, וראה בגליון תשצ"ה מ"ש בזה הת' הנעלה והנפלא וכו' מ"מ שי' רייצס.



## יעודים גשמיים לעתיד לבוא

**הרב יהודה ליב שפירא**

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

בלקו"ש חל"ז ע' 79 מקשה כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, למה האריכו כ"כ חז"ל במעלת הייעודים הגשמיים שיהיו לעת"ל, והרי כתב הרמב"ם (סוף הל' מלכים) שלע"ל "לא יהיה עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנא' כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים ימים מכסים", ומובן דכאשר בנ"י יהיו במצב כזה אין חשיבות לניסים ונפלאות הגשמיים ? !

ומתרץ בהקדים להקשות למה בכלל נתפרש בתורה שכר לימוד התורה וקיום המצוות, ובפרט שתכלית העבודה היא העבודה לשמה שלא ע"מ לקבל פרס ? וכ"ש שקשה למה האריך הכתוב בפרטי שכר הגשמי ?

ומבאר שרוב בנ"א אינם זוכים להגיע למעלת לימוד התורה וקיום המצוות לשמה, וכ"ש בתחילת העבודה, וכמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פי"ד ה"ב ובפיה"מ בהקדמתו לפרק "חלק"). ומכיון שתורה על הרוב תדבר, לכן נתפרש בתורה השכר על עסק התומ"צ, ובעיקר שכר הגשמי, כי זה נחוץ לאותם בנ"א, כדי לזרזם על לימוד התורה וקיום המצוות.

ובדרך זו מת' למה מפליאים חז"ל הניסים ונפלאות הגשמיים דלעת"ל, וז"ל: "כי גם לע"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהיה סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלמות בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בניסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התומ"צ". עכ"ל.

והנה בפשטות נראה שנקודת התירוץ הוא, דגם לע"ל תהיה חשיבות לדברים גשמיים, ובמילא יש צורך להודיע על גודל ההפלאה של הדברים הגשמיים אז.

אבל לפי"ז צע"ק מה נוגע כל האריכות בביאור הסיבה שהתורה מפרשת שכר המצוות, ובפרט שכר הגשמי, (מטעם ש'תורה על הרוב תדבר' וכו'), הרי אי"ז מוסיף כלום בהתי'. כי כל התי' הוא רק שגם לע"ל תהיה חשיבות אצל בני"א בעינינים גשמיים.

ז.א. שהקושיה היתה שהיות ולעת"ל לא תהי' חשיבות לדברים גשמיים למה צריכים להאריך בהפלאת הגשמיות אז, וע"ז לכאור' הי' אפשר לתרץ תומ"י, שאי"ז אמת, כ"א שגם אז תהי' קצת חשיבות לדברים גשמיים. וכל האריכות שמבאר למה נתפרש בתורה השכר וכו' הוה דבר צדדי לגמרי, לבאר בכלל למה צריכים השכר, אבל גם בלא ביאור זה מתורץ הקושיא ע"י הסיוס שגם לע"ל יהי' חשיבות לגשמיות.

וגם צלה"ב: מתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? מה נשתנה בין הקושיא והתירוץ, שהכריחו לומר [דלא כמו שסבר מעיקרא] שאכן תהי' חשיבות לגשמיות גם לע"ל?

והנה בדוחק י"ל, שאין הפי' בהשיחה כנ"ל, (שבהקושיא נקט שלא יהי' חשיבות כלל לגשמיות לע"ל, ובהתירוץ מסיק שאכן יהי' חשיבות לגשמיות גם אז), כ"א שגם בהקושיא אזיל בהסברא שלעתיד תהי' חשיבות לגשמיות, אמנם כל החשיבות שתהי' אז להגשמיות הוא רק כהכשר להעבודה הרוחנית, "כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה". ז.א. שגם מצד הרגש בני"א אז, תהי' חשיבות הגשמיות רק כי עי"ז יוכלו ללמוד תורה וחכמתה.

ולכן הקשה, דהיות וכל חשיבות הגשמיות הוא אך ורק כהכשר להרוחניות אין להאריך בגודל הגשמיות אז, כשכל חשיבותו אינה בזה עצמה, כ"א בהתכלית שזה מביא, הרוחניות.

וע"ז מתרץ דבאמת גם בכל התורה כולה, כל סיבת פירוט השכר, וכ"ש השכר גשמי, הוא רק מצד זה שזה הכשר לעבודה רוחנית, ובלא"ה לא היתה התורה מארכת בזה - הנה כמו"כ הוא בנוגע

לע"ל, שהתורה מארכת בהגשמיות, כי גם אז תהי' חשיבות בזה מצד היותו הכשר להעבודה הרוחנית.

ועפ"ז מה שמאריך בהקושיא "ואף שמוכן שיש תועלת בדברים אלו, כי כאשר "הטובה תהי' מושפעת הרבה" ה"ז אמצעי "כדי שיהיו (ישראל) פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", מ"מ, למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לע"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר בפ"ע? - אין אריכות זו רק שאלה ותשובה צדדית, כ"א זהו עיקר הקושיא, שהיות וכל החשיבות אז, גם בעיני בנ"א, הוא רק כהכשר להרוחניות, למה מאריך בזה.

ומה שכתב בהתירוץ "כי גם לע"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני וכו' ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התומ"צ", אין זה חידוש התירוץ, כי זה ידוע גם בהקושיא, כ"א עיקר נקודת התירוץ הוא מ"ש לפנ"ז שכל סיבת אריכות שכר בתורה הוא בשביל לזרזו על קיום התומ"צ. ולכן כמו שאין להקשות על כל הפסוקים שמדברים בשכר (גשמי), למה מאריך בזה כשאין בזה תכלית לעצמו, כן אין להקשות כן בנוגע להשכר דלע"ל.

אבל לא משמע כן מהמשך הלשון בהשיחה. וצע"ק.



### "עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי" [גליון]

הת' זאב וויינשטיין  
תלמיד בישיבה

במכ' הידוע ע"ד תחה"מ הערה 23 מעיר כ"ק אדמו"ר על המבואר בלקו"ת ריש פ' צו בענין סעודת לויתן לע"ל:

"צ"ע דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמית תהי' בזמן דעטרותיהם בראשיהם, שהוא בזמן מארז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה וכו'.

"ולכן נ"ל דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחיבור הגוף והנפש הוא רק ע"י

אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנים מזיו השכינה, שמזה יהי' ניוון גם הגוף הגשמי, אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר ולא בשביל קיום הגוף, וק"ל".

ובגליון שי"ל לש"פ קדושים העיר הת' מ.מ.ר. על ביאור זה מהמבואר בלקו"ת ד"ה 'ששת' דלא הקריבו שלמי שמחה בשש"פ משום שבחינת השמחה של שש"פ נעלה כ"כ שאינה יכולה לבוא לבחי' התגלות בבחי' פנימית שהוא בחי' אכילה, כ"א בבחי' מקיף עליהם מלמעלה. וזהו ג"כ משארז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה וכו', שלעוה"ב ג"כ יתגלה גילוי מלכותו מבחי' שלמעלה מהשתלשלות, לכן לא יתגלה בבחי' אכילה פנימית כ"א בבחי' מקיף. והיינו שלא שייך אכו"ש לעתיד לבא.

ובפשטות הביאור בזה, דהמבואר בלקו"ת ד"ה ששת (שלעת"ל שלא יהי' בו אכו"ש, כיון שיתגלה גילוי מלכותו שלמעלה מהשתלשלות שאינו מתגלה בפנימיות) הוא ע"ד המבואר בשלמי שמחה - שענינם של השלמים שהשמחה של יו"ט תתגלה בבחי' פנימית ע"י האכילה של הקרבן, ולכן בשש"פ שהשמחה גדולה כ"כ שאינה יכולה להתגלות בבחי' פנימיות אין שלמי שמחה. אבל גילוי אחר שאינו שמחה יכול להתגלות בפנימיות, ורק שלמי שמחה שהם קשורים לשמחת היו"ט אין מקריבים מצד גודל השמחה.

וע"ד המבואר בשיחת אחש"פ תשכ"ד, שמביא הלקו"ת שלא הקריבו שלמי שמחה בשש"פ, שבחי' השמחה גדולה כ"כ שאינה יכולה לבוא לבחי' התגלות, ומוסיף הצ"צ בהגהה: "צ"ע". ומבאר הרבי דה"צ"ע" הוא, דמכיון ששש"פ הוא מעין עוה"ב שאין בו אכילה לכן הי' צריך להיות הדין שאסור להקריב שלמי שמחה בשש"פ, ולפועל הדין הוא שיש רק חיוב להקריב בתור תשלומין לראשון, אבל אין חיוב מצד היו"ט, ומותר להקריב בו שלמי שמחה אם רוצה. וע"ז הקשה הצ"צ - איך מותר, והרי השמחה לא יכולה להיות בבחי' התגלות.

והיינו שענין האכילה הוא בסתירה לגילוי, אמנם זהו רק אכילת קרבן שלמי שמחה מצד היו"ט של שש"פ; אבל קרבנות שהם תשלומין לראשון שמקריבים בשש"פ - אינו חסרון, כיון שאינם קשורים בשמחה של יום זה. ועד"ז לע"ל שעוה"ב אין בו אכילה

ושתי' כיון שמתגלה גילוי שלמעלה מהשתלשלות, ואעפ"כ יהי' אכילת סעודת הלוי'תן שענינו לתכלית אחר ואינו קשור עם הגילוי שלע"ל.



## לקוטי שיחות

"מכאן מודעא רבה לאורייתא"

הת' שניאור זלמן העכט  
תות"ל - 770

איתא בגמ' שבת פת, א: "ויתיצבו בתחתית ההר, אר"א אר"ח מלמד שכפה עליהם הר כגיגית ואמר אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. אמר ר' אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא".

וידועה קושית המשנה למלך בפ"י מהל' מכירה ה"א, דלהסוברים דבאונס מיתה לא מהני טענת אונס, דמחמת אונס מיתה גמר ומקני, א"כ מהו ה"מודעא רבה לאורייתא", (שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס - פרש"י), והרי מחמת אונס מיתה גמר ומקני, ונשאר בצ"ע.

והנה החת"ס עה"ת פ' יתרו מיישב ע"פ מ"ש התוס' דיראו מפני האש הגדולה וחשבו שנכנסים לסכ"נ בעונשים מרים וקשים, וכמו שאמרו "למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת", "ואילו לא כפה ההר כגיגית היו בורחים מהאש, אלא שעכשיו שכפה הר כגיגית אמרו בנפשם מה לי הכא מה לי התם .. נמצא דבזה לא שייך דאגב אונסי' דמיתה גמר ומקני, שהרי לא חשבו להמלט ממיתה בכניסתם לאש".

ואולי ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 149 יש ליישב קושית המל"מ באו"א, וז"ל: "הגם אז די התעוררות האהבה והביטול ביי כנס"י איז געקומען מצד דעם גילוי מלמעלה, און ניט מצ"ע, האט

דאס אבער אויפגעטאן אהבה ורצון ביי זיי ביז אז הקדמת נעשה ונשמע איז געווארן די מציאות פון אידן". ובהערה 53 שם מובא מתו"א שזהו פי' מודעא רבה לאורייתא - כי התעוררות זו בליבם לקבלת התורה בבחי' מס"ע וביטול ... לא הי' מצידם בבחירה ורצון אשר מעצמם לבד, אלא שע"י הגילוי מלמעלה דבחי' אהבתי אתכם עי"ז דווקא נתעורר בהם הרצון והאהבה.

ועפ"ז יש ליישב קושית המל"מ, דאינו דומה הדין דתליוהו וזבין, שממכרו ממכר, לכפי' במ"ת, שע"ז אומרת הגמ' דהוי מודעא רבה. דבתליוהו וזבין הרי לפועל הסכים ונתרצה למכירה, ולכן ההלכה שמכור; משא"כ במ"ת גם הרצון שהי' בהם הי' ע"י גילוי מלמעלה, כמו שמבואר בהערה שהרצון שנתעורר בהם לא הי' מצדם אלא ע"י גילוי מלמעלה.

ולכן אומרת הגמ' דהוי "מודעא רבה לאורייתא", שיש להם תשובה שקבלוה באונס, כי גם הרצון שהי' להם לא הי' מצדם, ואינו דומה למכירה ששם לאחרי הכפי' יש הסכמה מצד האדם הקונה.

(ולהעיר מלקו"ש חל"ג עמ' 32 שמתרץ קושית התוס' - על מאחז"ל כפה עליהם הר כגיגית, והרי כבר הקדימו נעשה ונשמע לפנ"ז - שאמירת נעשה ונשמע אין זה בתורת קבלת המצוות, וקבלת המצוות דישראל היתה בשעת עשה"ד, ואז הי' זה באופן ד"כפה עליהם הר כגיגית". והיינו דהכפי' אינה קשורה עם הקדמת נעשה ונשמע שנאמר לפני מ"ת ברצונם.

אמנם בלקו"ש ח"ג עמ' 165 מבאר הרבי דיש מדרשות חלוקות בענין הקדמת נעשה ונשמע. דמש"כ בתו"א שע"י שכפה עליהם הר כגיגית באו להקדמת נעשה ונשמע - הוא ממדרש תהלים ד, א, ובמכילתא דרשב"י ובמדרש תנחומא ובתוס' מוכח דהקדמת נעשה ונשמע הי' קודם כפיית ההר. ועפ"ז י"ל דהמבואר שהאהבה ורצון של בני"י הי' ע"י גילוי מלמעלה, זהו להדעה שהקדמת נעשה ונשמע הי' לאחרי כפיית ההר. משא"כ בלקו"ש חל"ג הרבי מתרץ קושיית התוס', דלשיטתו הקדימו נעשה ונשמע קודם כפיית ההר והקדמת נעשה ונשמע הי' מרצונם, (ואעפ"כ קבלת המצוות בזמן עשה"ד הי' באופן דכפה עליהם הר כגיגית. הביאור בזה עיין בלקו"ש שם בארוכה).

וכן יש להעיר מהמבואר בלקו"ש חל"ו עמ' 12, שהענין דקבלת התורה "התחיל" מהשתוקקות וגעגועים של ישראל לקבלת התורה עוד בהיותם במצרים, שדבר זה בא מרצונם ובחירתם. וזה גופא גילה שגם מעשה הקבלה שלהם בהר סיני לא היה ענין הכרחי בכפי', אלא יש בזה גם מעשה קבלה מצד רצונם ובחירתם.

ועיי"ש בהמשך השיחה שמבאר ע"פ חסידות דאין סתירה מזה שבשעת מ"ת כפה עליהם הר כגיגית, כי הכפי' הוא המשך לתשוקתם וביטולם להקב"ה כהכנה למ"ת, עיי"ש באורך הביאור).



### מצוה מן המובחר [גליון]

#### הרב שמואל זאיאנין

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון דיום הבהיר תשצה (עמ' 13) העיר הרב יהודה לייב שי' שפירא במבואר בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בדברי הרמב"ם בענין כוס החמישי, שהכוונה הוא שאומר עליו הלל הגדול ואינו שותה ואינו חותם בכרכה, דלשון הרמב"ם הוא "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו... וכוס זה אינו חובה כמו ד' כוסות", ומפרש הרבי דמל' הרמב"ם משמע "... אז עס איז טאקע דא א חיוב, אבער ס'איז נישט ממש א מצוה (עכ"פ) מן המובחר (און דערפאר זאגט דער רמב"ם נאר "ויש לו למזוג כו'")": דנראה מפשטות דברי הרבי דהלשון "מצוה מן המובחר" הוא ענין דחיוב (וע"ז כותב הרמב"ם שאין ענין דכוס ה' "חובה" כמו בענין מצוה המובחר - וכפי שביאר הרבי לאח"ז בהשיחה-).

(ודן יותר באריכות בהא שהרבי מבאר למה לא כתב הרמב"ם דכוס חמישי הוא מצוה מן המובחר (כיון שאין מגדר הכוסות והוא ענין אחר), דלכאורה כיון דהרבי ביאר שהרמב"ם סובר שע"פ ההלכה יש לו למזוג כוס זה (ולא לשתות) כר"ט מהו ההו"א שיכתוב "שהיא מצוה מן המובחר", אלא וודאי שהרבי לומד

בפשטות שהיה להרמב"ם לכתוב כן במקום "ואינו חובה כמו ארבעה כוסות"<sup>1</sup>).

והעיר הרב הנ"ל דלכאורה סברא זו תמוהה, דמכמה מקומות נראה דהכוונה ב"מצוה מן המובחר" שגם בלי עשייה זו יצא, ואין חסר שום דבר מעיקר הדין אלא שלא עשה מן המובחר.

בפשטות נראה דכוונת הרבי היא: דיש עדיפות בלשון "מצוה מן המובחר" על הלשון "ויש לו לעשות..." בענין זה דל' מצוה המובחר כולל בו ענין דמצוה (בנוסף להחובה שבה).

גם אם נאמר שכוונת הרבי היא (גם) לומר שיש בו יותר בענין החובה מ"מ הוא רק לגבי לשון ד"ויש לו..." לעשות כך וכל (אבל לא לגבי לשונות "בדיעבד לא יצא", ואפי' לא לגבי לשונות "לכתחילה" יעשה כך וכך שבזה מדובר בהלשונות שציטט הרב הנ"ל).

ויש להביא סמוכין (דהגם ד"מצוה מן המובחר" הוא חיוב פחות ומועט לגבי ענין החיוב בענין ד"דיעבד" ואפי' לגבי "לכתחילה", מ"מ) יש בו ענין דחיוב קצת, (ועדיפות לגבי לשון ד"ויש לו..." כך או כך (כשאינן חובה בעשיית דבר ההיא) בלשון אדמה"ז בסי' ש' ס"ג לענין סעודת מלוה מלכא: "...וא"צ להקדים

---

(1) הערות קצרות אמובא שם:

א- מסתפק בכוונת הרבי בביאור הב': אם פוסק הרמב"ם לגמרי כר"ט או מסתפק כר"ט. מדברי הרבי בהערה 20 דמביא דעת הראשונים הסוברים דכיון דשקו"ט אמוראי בר"ט אלמא דהילכתא כותיה ומציין להמבואר באות ד' שהוא ביאור הב', נראה בפשטות דלומד בהרמב"ם כהראשונים דהילכתא כוותיה דר"ט לגמרי.

ב- לביאור הא': הא דאינו מתאים הלשון "מצוה מן המובחר" אינו רק משום שאינו חיוב כ"כ, אלא אדרבה משום דלשון זה אין בו ענין "ההכרעה" דהרמב"ם בפסק ההלכה, מפאת מחלוקת ר"ט וחכמים ולא היה נכלל בו הזהירות שלא לשתות הכוס מחמת הדין דאחר קיום ד' כוסות לא ישתה כלום.

ג- פשטות קושיית הרבי למה לא כתב הרמב"ם "מצוה מן המובחר" במקום "ויש לו למזוג... ואינו חובה" (אינו משום שמצוה מן המובחר הוא יותר חיוב, אלא) הוא משום שהוא ל' המתאים יותר יותר בענין דעשייה שיש לו לעשות אבל אינו חובה כל כך. ועל זה מפרש הרבי בהתירוץ: דאדרבה מצוה מן המובחר עדיף טפי.

סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו כראוי, שסעודה זו אינו חובה כל כך אלא מצוה מן המובחר בלבד, שהגם שעניינו הוא "מצוה מן המובחר בלבד" מ"מ יש בו קצת חובה (אלא שאינו חובה "כל כך" שבשביל יצטרך להקדים סעודה ג').

ועדיין ישל"ע בלשונות בפוסקים ובפרט לשונות אדמה"ז בלשון "מצוה מן המובחר" והלשון "ויש לו... וכו"2.

דא"ג יש להעיר: לשון רש"י תמורה ה' ע"א (על הגמ' "ה"א הכי אמר רחמנא עביד מצוה מן המובחר ואי לא עביד חוטא לא מיקרי"): "...דליכא אלא איסורא בעלמא".

והיינו דגם בענין דאיסור (שלא לתרום מן הרעה על היפה) שייך הלשון "מצוה מן המובחר".




---

2) ולהעיר מל' "מצוה מן המובחר לברך על אבוקה" בנר הברלה (מגמ' פסחים) הביאו אדמה"ז סי' רחצ ס"ד ובס"ה כותב ד"אם אין לו אבוקה עכ"פ יש לו למצוה מן המובחר להדליק נר א' להברלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית...", דרואים:

א- דמצוה מן המובחר מחייב קצת (וראה מג"א סק"ד שם דגם כשיש לו כבר נר מונח צריך לחזור להדליק אבוקה.

ב- וכשאין לו אבוקה "יש לו" לעשות בענין שיהיה מצוה מן המובחר.

ויש להוסיף: דהלכה זו מובא גם בשו"ע שם ושם מובא בשם "יש מי שאומר", ובהגר"א שם מבאר דהכוונה הוא משום היכר. ובאדמה"ז שם כתב כנ"ל הל' זו כמצוה מן המובחר".

ואולי יש לומר בדעת אדמה"ז שלומד שהוא המשך בההלכה דמצוה מן המובחר להדליק אבוקה (דיש לו להדליק נר א' ולדבקו לנר שהדליק כבר לאבוקה -כביאור המג"א בהגמ' שם-). רואים: ד"מצוה מן המובחר" מחייב קצת להדר אחריה כו'.

# הגדה של פסח

## שבת שלפני שבועות שבת הגדול

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, לרבינו זי"ע, עניני שבת הגדול כותב: "במחזור ישן כת"י נמצא דגם שבת שלפני שבועות נקרא שבת הגדול, וכן שלפני ר"ה. וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם הטעם הנ"ל), מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני יו"ט".

כדאי לציין שמחזור ישן כת"י זה הינו - לכאורה - מחזור רומי דפוס בולוניה (הובא ב'אבני חן' לשמואל אשכנזי עמ' 114) שנמצא שם "יוצר לשבת הגדול של שבועות" מהפייטן בשם אברהם מיוסד על-פי א-ב.

ובאמת שכבר בזמן הראשונים מצינו שהיתה נקראת שבת הגדול, כמו שמצינו ב'פירוש למסכת משקין' (מהד' צבי פרץ חיות, ברלין עת"ר עמ' 15) לרבינו שלמה בן היתום, שחי בימי רש"י באחת מערי איטליה הדרומית, שכותב: "ר' ינאי הוה ליה ההוא תלמידא, דכולא שתא הוה מקשי ליה בבית-המדרש בשעת הלימוד, מיהו בשבת הגדול שלפני פסח ועצרת וראש השנה, שכן בשבת זו דורשים שם בבתי כנסת בעניני צדקה, תשובה ומעשים טובים, וסוכה לא היה מקשה ליה, מפני שמתקבצין כל העם לשמוע הדרשה מר' ינאי פן יבלבל דעתו מרוב חריפתו, דתלמיד חריף ומפולפל הוי ושמת ביה ר' ינאי".

גם רבינו צדקיה ב"ר אברהם הרופא בספרו 'שבלי הלקט' כותב: "ועל שנעשו נסים לישראל באותו שבת אשר לפני הפסח נקרא שבת הגדול שבת שלפני הפסח, וכן נהגו לקרות שבתות לשלש רגלים".



## שהחיינו על מצות מצה

### הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדה של פסח עם 'לקוטי טעמים ומנהגים' כותב כ"ק אדמו"ר: מוציא מצה. ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג). וטעם השני צע"ג, דא"כ הי' צריך לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב.

ולכא' צ"ע בעצם הדמיון לשהחיינו דקריאת מגילה, דהרי חלוקין הם בעיקרם, דבשהחיינו דקריאת המגילה הרי הברכה הוא על מעשה המצוה דקריאת המגילה ואינה שייכת לעצם קדושת היום<sup>1</sup>, וא"כ פשוט הוא דמשלוח מנות והסעודה אינם נפטרים בברכת שהחיינו שעל הקריאה, אא"כ כיון לפטרו, אך בברכת שהחיינו שמברך בקידוש דליל הסדר הרי אין הברכה על מצוה פרטית אלא על עצם קדושת החג הוא דמברך, ולכן פשוט הוא שכל מצוות החג נפטרים בברכתה, ואינו צריך לכוון עליהם בפרטיות.

וכמש"כ אדה"ז בבדיקת חמץ (תלב ס"ג) "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן, לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכים ברגל בקידוש לילה", עכ"ל<sup>2</sup>. הרי שנפטרת בשהחיינו שעל החג ומ"מ אינו צריך לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצות הבדיקה, משום דנכלל במצות החג כיון דלצורך המועד הוא, וא"כ מ"ש מצה שיצטרך לכוון.

(1) כ"כ רוב הפוסקי' ודלא כמש"כ היעב"ץ, עי' ביה"ל סי' תרצב ד"ה שהחיינו. וראה מאירי שבת כג, ב, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' נז.

(2) וראה לשון אדה"ז סי' תרמא: "אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן", עכ"ל.

ובאמת מפוי' כן בדברי האבודרהם עצמו, וז"ל (שער ג ברכת המצות): וא"ת והרי מצה ומרור .. ואין מברכין שהחיינו וכו' די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. וגם מזה הטעם נוכל לפרש שאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ, שכיון שהבדיקה היא לבער החמץ לצורך המועד, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד, עכ"ל. הרי שמדמה להו אהדדי, וכשם שמצות בדיקת חמץ נפטרת בשהחיינו שעל הכוס ואינו צריך לכוון עליה דוקא כיון שהיא לצורך המועד, כך גם נפטרת מצות מצה בשהחיינו שבקידוש.

אך יובן בפשיטות ע"פ המבו' בלקו"ש חכ"ב אמור ב, דאכן חלוק הוא מצות אכילת מצה בחג הפסח ממצות שאר החגים וכגון סוכה בסוכות, שאין מצות אכילת מצה קשור עם עצם החג, דאין עצם קדושת היו"ט מחייב אכילת מצה, משא"כ במצות סוכה שהוא תוכנו של חג הסוכות, עיי"ש בארוכה, ובהע' 42, ובשוה"ג שם הע' 46.

ובזה יובן קושיית רבינו בהגדה דאכן צ"ע טובא הרי אין מצות מצה קשורה עם קדושת המועד וא"כ אינה נפטרת בשהחיינו דמועד, דאינו נכלל בעניני המועד, ואי"ז דומה לשהחיינו דבדיקת חמץ דלצורך המועד הוא, אלא הוא דומה לשהחיינו שעל קריאת המגילה דלא נפטר בזה משלוח מנות כיון דלא שייכי' לה, וצריך לכוון גם עליה, וא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, ועכ"פ דברי רבינו בהגדה ובלקו"ש - עולים בקנה אחד.

והוא דלא כמש"כ הערוך לנר בסוכה (מו, א ד"ה נכנס): "סוכה ומצה שייכי לחג טפי כיון דהחגים נקראים על שמם חג הסוכות וחג המצות ולכן נפטרים בברכת שהחיינו דחג", עיי"ש בהמשך, ויש להאריך בכ"ז עוד. ואכ"מ.

ובגוף הדבר יש להעיר שאכן כתבו האחרונים שצריך לכוון בשהחיינו שעל הכוס ליפטור גם שאר מצות החג, וגם מצות מצה בכלל, ראה סי' יעב"ץ (סדר הגדה - קדש): "ושיכוונו בברכת שהחיינו לפטור כל מצות לילה זו", ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ב בהגהות לסי' תעג, כפה"ח תעג אות ו בדברי הברכ"י, ועוד, (הגדת חיים לראש אות ד, בן איש חי פ' צו אות לה).

ואולי עיקר קושיית רבינו הוא על דברי האבודרהם דלא הובא שם שיש לכוון בשעת ברכת שהחינו דקידוש גם על מצה.



## שיטת הסמ"ג בברכת המוציא ועל אכילת מצה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהגש"פ של כ"ק אדמו"ד בפסקא ויאחזם בידו ויברך, כתב וזלה"ק:

"...וכאן י"א דברכת המוציא היא על השלמה וברכת על אכילת מצה על הפרוסה (רש"י, רשב"ם, ר"י ורא"ש בפסחים קטז, א. וכן עיקר), וי"א להיפך (סמ"ג. ראב"ן. תוס' ושאר ראשונים כמ"ש בהגמ"י סוף הל' חו"מ)... "עכלה"ק.

וצע"ג הא דכייל הסמ"ג בהדי שאר המ"מ, דהא מפורש בהגמ"י שם דהסמ"ג קאי בשיטת התוס' בברכות לט ע"ב בשם רבינו מנחם מווינא שהי' מברך הכל על הפרוסה, משא"כ שאר הראשונים שהרבי מביא סוברים שאין לעשות ב' הברכות על הפרוסה משום חבילות חבילות, אמנם הסמ"ג כ' להדיא דבברכת הנהנין אין משום חבילות חבילות וכהר"מ מווינ"א הנ"ל, ושאר ראשונים הנ"ל אכן סוברים שעושין רק המוציא על הפרוסה ועל אכילת מצה על השלמה, והב"ח בסי' תעה ד"ה 'ומפני' כ' שכ"ה שיטת הר"ח ושאר הגאונים הובא בהגמ"י ושכ"כ הראב"ן, אמנם כנ"ל הסמ"ג לא קאי בהאי שיטה.

שו"ר שכן הפמ"ג במש"ז סק"ב כשכותב הג' שיטות מביא הסמ"ג ביחד עם שיטות הראשונים הסוברים שברכת המוציא על הפרוסה.

וצע"ג.



## "ומכווין להוציא גם המרור של כורך" [גליון]

### הרב שמואל זאיאני

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון תשצו (עמ' 25) דן הרב שלמה שי' קליין במה שכתבתי בגל' תשצה (39) בדברי כ"ק אדמו"ר בזה, דלכא' למה אין המרור דכורך נפטר בברכת המוציא: א) מפאת שבא זכר להלל שהיה אוכלן ביחד וא"כ הוי המרור דברים הבאים מחמת הסעודה והמצה (שהלל היה אוכל המצה רק ביחד עם המרור כו'), ב) מפאת הדין ד"עיקר וטפל". וכתבתי לעיל לת' בב' אופנים. האופן הא': דכיון דאוכלין המרור (גם ההוא שבכורך) לחיוב דמצוה ולכן הוא נחשב בפני עצמו, עד שאינו נעשה טפל להמצה ליפטר בברכתה, (וציינתי לדברי הרבי בההדרן על פסחים בענין "עיקר וטפל" כששניהם הם מצוות).

וכתב הרב הנ"ל שאין מיושב הקושיא הב', דגם אם עיקרו בשביל המרור, אינו עדיף משורה פיתו ביין דא"צ לברך על משקה הבלוע בה, אפי' אם עיקר כוונתו בשביל המשקה, וא"כ גם כאן כיון דצריך גם להמצה כדי לצאת לדעת הלל, מדוע לא נפטר המרור בברכת המצה. ובוודאי אי"ז דומה לאוכל המליח ופת עמו להפיג החריפות, דשם אינו מכווין להפת רק להפיג החריפות משא"כ כאן כוונתו ג"כ להמצה כדי לצאת לדעת הלל.

אבל הנלע"ד הקלושה כנ"ל - דמצוה שאני, וכדברי הרבי בזה לענין "טפל ועיקר" דלרע"ק אין ענין דמצוה נחשב כ"טפל" לענין שייפטר בברכת ה"עיקר" גם אם בענין אחר היה לו להיחשב כ"טפל" לגבי השני (שהוא העיקר). ולכן הגם שחושב לאכול המצה כדי לצאת חובתו, מ"מ אין זה גורע אכילת המרור להחשיבו כ"טפל" למצה כיון שענין המצה דמרור קובע חשיבות בפני עצמה שאין להגדירה כטפל (ובמכ"ש מחגיגה ופסחים).

עוד כתב הרב הנ"ל לתרץ קושיא הא': בדברי הב"ח שלדברי הלל בזה"ז כבר יצא ידי חובת מרור כשאכלן לבדן ואוכלין הכורך רק לזכר למה שעשה הלל, לכן אין זה נחשב כבאים מחמת הסעודה (ורק בזה"ב שבזה מקיים חובתו הרי"ז חשיב מחמת הסעודה).

אבל לכאורה אין ביאור זה מתאים בשיטת אדמה"ז וכמבואר בדברי הרבי בשיטת אדמה"ז (בההגדה עם 'לקוטי טעמים ומנהגים' פיסקא 'כורך'): "...ואינו יי"ח מרור - שתקנוהו חכמים זכר למקדש - אא"כ כורכו עם מצה ואוכלן ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק) ... (שו"ע רבינו סתע"ה ס' טז-יח ובאחרונים ובס' שבח פסח האריכו)<sup>1</sup>.



### סידור הקערה לפי האריז"ל [גליון]

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**  
 ר"מ בתות"ל ורב ושליח כ"ק אדמו"ר - ברייטון ביטש

ב'הערות וביאורים' גליון תשצה (במדור 'שונות' - עמ' 118) מביא מההגדה של כ"ק אדמו"ר שציין מקור לדברי אדמו"ר הזקן בסידור הקערה שהוא "בפע"ח וסי' האריז"ל בשינוי לשון קצת". ושאל הרב אבערלאנדער שי' דעדיפא הו"ל לציין לס' משנת חסידים (מס' סדר ליל פסח פ"ב) דשם הלשון קרוב מאוד ללשונו של אדמו"ר הזקן, וכדמצינו באמירת 'דם ואש ותמרות עשן' שצריך לכוון וכו' בשעת השפיכה מהכוס ומציין שהמקור הוא משנת חסידים "בשינויים קלים".

---

1) ונראה בעליל מזה שאדמה"ז הטעים בהא ש"אם עבר ושח א"צ לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחביריו", ולא כטעם הב"ח בזה (דגם להלל כבר יי"ח מרור באכילת מרור לבדו).

וגם בדברי המג"א יש לעיין אם סובר כהב"ח, שהרי הביא ההלכה שאינו חוזר ומברך. והגם דמציין לדברי הב"ח: ישל"ע אם הציון הוא רק לההלכה אבל לא מטעמיה. ויש לעיין עוד במקורות ציונים אלו.

- הגם דהרבי ציין לשבח פסח ושם כתב ע"ד הב"ח (וכן בפ"י דברי הטור) לכאורה נראה, דציין רק לכללות השקו"ט בענין זה שהוא האריך בזה, אבל לא בשיטת אדמה"ז היא כפי' השבח פסח ועוד, שהרי פשטות דברי אדמה"ז וכפי שמפרשו הרבי הוא שלהלל אינו ידי חובת מרור בזה"ז שתקנוהו לזכר למקדש בלי הכריכה. (וגם כשאין האפשרות לכרוך עם הפסח, מ"מ יש לכרכו במצה במה שיש בידו לעשותו הכי קרוב להאופן שנעשתה המצה במקדש).

הנה זה פשוט אשר דרכו של כ"ק אדמו"ר בהגדה הוא לציין המקור הראשון של הפסוקים וכו' והדינים ומנהגים, ולזה לא נוגע כ"כ אם הוא באותו לשון ממש כמו במקור. וסידור הקערה הנהוג אצלנו ע"פ סי' אדמו"ר הזקן הוא חידושו של האריז"ל, שהורה שהג' מצות הן נגד חב"ד והששה מינים שעל גביהם הם נגד חג"ת נה"י ולכן הם בצורת סגו"ל ע"ג סגו"ל דוגמת הג' קווין ימין שמאל ואמצע, והטס הוא נגד מלכות ובין כולם ישנו העשר ספירות.

אבל קודם האריז"ל לא הקפידו בסידור הקערה כדמשמע מרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"א, או שנהגו כהרמ"א סי' תעג ס"ד שיסדר הקערה בענין שאינו צריך לעבור על המצוות, וישנו עוד מנהג ע"פ הגר"א. ועי' גם בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סעי' כו שמביא המנהגים בזה, ושהמנהג שיהי' סגו"ל ע"ג סגו"ל מביא במ"מ שעל הגליון שהוא מהאריז"ל. ולכן אין מקום לציין מקור לזה בדברי המשנת חסידים שהוא הי' מתלמידי תלמידיו וכו' של האריז"ל, ובהכרח לציין המקור בדברי האריז"ל עצמו כמו שמוכאים בפע"ח וסי' האריז"ל.

ואף שיש לבעל דין לחלוק דגם סידורי האריז"ל אינם מקור ראשון שהרי נתחברו ג"כ ע"י תלמידי תלמידיו וכו', מ"מ בהסידורים המיוחדים להאריז"ל נלקטו הכוונות מספרי הפע"ח ושמונה שערים וע"ח, שהם נחשבים כמקור ראשון לדברי האריז"ל כידוע.

ואף שכנראה אדמו"ר הזקן השתמש קצת גם בהלשון וסגנון של המשנת חסידים, מ"מ לא צוין מפני שאינו המקור לעיקר המנהג כנ"ל.

אבל הכוונות שהזכיר אדמו"ר הזקן בנוגע לשפיכה מהכוס, לא נמצא בכתבי האריז"ל הנ"ל כ"א במשנת חסידים. דבסי' האריז"ל לא הזכיר מענין "כח הבינה" וגם במה שנשאר בכוס "נעשה יין המשמח" וגם להוסיף יין, משא"כ במשנת חסידים הכוונה הזאת נמצאת בשלימותה.

ועוד דלפי המבואר בהגדה של כ"ק אדמו"ר (מהשער הכולל) דהטעם שהביא אדמו"ר הזקן כוונה זו הוא כדי שלא יהי' כוס של פורעניות וכו' עיי"ש, עיקר התיקון ע"י הכוונה הזאת היא רק במש"כ

במשנת חסידים שצריך להוציא "האף והזעם" ולהוסיף יין שיהי' יין המשמח ועי"ז נעשה כוס של ברכה.



## אגרות קודש

שמו של ר' שמעון בש"ס

- חידוש ה'לקוטי תורה' -

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

חידוש גדול יש בלקוטי תורה לאדמוה"ז פרשת אחרי דף כח, א  
וז"ל:

"וכל עסק רשב"י היה בנגלה כ"ד קושיות וכ"ד פירוקים וגם בכל  
פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפילו בכלים ובנגעין  
ובעוקצין" ע"כ.

ועיין שם בהערות וציונים שמביא ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע  
(נדפס בלקוטי שיחות חי"ב ע' 194) וזלה"ק:

"לכאורה כמה פרקים ישנם שלא נזכר בהם - אלא הכוונה לאו  
דווקא במשנה כ"א גם בתוספתא וגמרא.

"ומה שלא נזכר ר"ש בכל פרק שבמס' תמיד מדות קנים, אין  
למדים מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהם חוץ. ואם יחסרון  
מפרקי הש"ס פרקים אחדים - בכ"ז ראית הלקו"ת חזקה היא.

"ועוד: בלקו"ת מדבר עד"ז שעסק רשב"י בנגלה בקושיות  
ופירוקים כו' ומס' הנ"ל אין ענינם הלכות, כי אם מדות בנ"א וכיו"ב,  
שלכן לכמה מפרשים אין אבות נכנסת במנין סמ"ך מסכתות הש"ס.  
וכן תמיד ומדות אינם אלא סיפור כו' וכמ"ש בהקדמת פיה"מ.  
(ועפי"ז מתורץ ג"כ שלא יחלוק הסמ"ג שמונה ס"ג מס' על שהש"ר  
(ו. ט.) שמונה ס' מסכתות של הלכות).

"ומה שמוסיף שנזכר ר"ש ואפילו "בכלים ובנגעים ועוקצין" - במה נשתנו מס' אלו אשר, לכאורה, בהם לא צ"ל נזכר ר"ש, ומחדש דאפילו בהם נזכר.

"יש לומר דהחידוש בכלים הוא, כי היא כבר היתה סדורה מקודם לזמן ר' יוסי בן דורו של ר' שמעון, וכדמוכח מדברי ר"י (מס' כלים): אשריך כלים כו'.

"ונגעים" (והראשון דל' המורגל בש"ס "נגעים ואהלות" נקט. וגם לאהלות כוונתו, ואטו כי רוכלא ליזל וליחשוב) - שהוא לימוד קשה ביותר. וכדמשמע בב"מ (נט, א). ועייג"כ חגיגה (יא, א. יד, א) סנהדרין (פז, א).

"ועוקצין" - מסכת שלימודה אינו מצוי. וכדמשמע בהוריות (יג, ב) ועייג"כ ברכות (כ, א) ועצ"ע בכ"ז. עכלה"ק.

והנה מ"ש "ומה שלא נזכר בכל פרק שבמס' תמיד מדות קנים" צע"ק דנראה כאילו רק בכמה פרקים ממסכתות אלו לא מוזכר שמו, והרי במסכתות אלו לא מוזכר כלל שמו בשום פרק. (אם לא שנאמר ש"כל פרק" הכוונה "שום פרק" ודוחק).

עוד צע"ק דמלשון זה נראה כאילו במסכתות אחרות נמצא ממש בכל פרק והרי לפועל חסרים כמה וכמה פרקים בהרבה מסכתות כדלהלן.

עוד צע"ק איך אמר "פרקים אחדים" כאשר לכאורה חסרים כמה עשיריות פרקים, וברוב המסכתות כדלהלן.

עוד צע"ק בלשון אדמוה"ז "ואפילו בכלים ובנגעים ובעוקצין", והרי בכלים ובנגעים יש כמה וכמה פרקים שלא מוזכר ר' שמעון.

לאחר שעברתי בסיוע הקומפיוטור על כל המשניות התוספתא והגמרא, ולאחר שהוספתי גם מהירושלמי, הנה עדיין חסרים לי קרוב לששים פרקים מכמה וכמה מסכתות (מלבד שלשת המסכתות תמיד מדות קנים הנ"ל) שלא נזכר בהם שמו של ר' שמעון וארשם (את החסרים) עפ"י הסדר:

ראש השנה - פ"ג

תענית - פ"ג

פאה - פ"ב

כלאים - פ"ו, פ"ח, פ"ט

מ"ק - פ"ב	שביעית - פ"י
שקלים - פ"ה, פ"ו	מעשרות - פ"ד
יבמות - פט"ז	חלה - פ"ג, פ"ד
כתובות - פ"ב, פי"ג	ערלה - פ"ג
נדרים - פ"ג, פ"ד, פ"ה, פ"ח, פ"י	תמיד - כל המסכתא
סוטה - פ"ד, פ"ה	מדות - כל המסכתא
גיטין - פ"ח	קנים - כל המסכתא
ב"ק - ב"ק	כלים - פ"ח, פ"י, פי"ט, פכ"א,
ב"מ - פ"ח	פכ"ט
אבות - פ"א, פ"ה	אהלות - פ"א, פ"ו, פי"ב, פי"ד
עדיות - פ"ג, פ"ז	נגעים - פ"א, פ"ג
זבחים - פ"ג	פרה - פ"ח
מנחות - פ"ב	טהרות - פ"ב
ערכין - פ"א, פ"ו	מקוואות - פ"ד, פ"ז, פ"ט
מעילה - פ"ו	טבול יום - פ"א
נדה - פ"ח	ידים - פ"א, פ"ד

עפ"י מה שכ' אדמו"ר בביאור הדברים מדוע תמיד וכיו"ב לא נחשב כאן, הנה גם מסכת אבות תרד מה"ט כפשוטו, וכמו כן יש לומר שקלים פ"ה כי אין שם מחלוקת כלל וכן עדיות פ"ז ואהלות פ"א.

ואולי יעיינו חכמים ונבונים ויבארו יותר ויורידו המספר לאחדים ממש.

כי לשון אדמו"ר וודאי מדוקדק מה שכ' "ואם יחסרון מפרקי הש"ס פרקים אחדים, בכל זאת ראית הלכו"ת חזקה היא". אלא שבכל זאת מסיים אדמו"ר וכ' - "ועדיין צ"ע בכ"ז".



## שיחות

### איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממון לבעליו

הת' חיים מאיר ליבערמאן  
שליח בישיבת תות"ל - בודאפשט, הונגרי'

בשיחות קיץ תשמ"ה התייחס כ"ק אדמו"ר בכאב רב לטענה שהועלתה, שרק בשביל להציל את הספריה כתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ששייכת לאגו"ת. ולא אדעתיה. הייתכן לומר ש"נשיא הדור" יאמר דבר שקר ח"ו.

והמשיך כ"ק אדמו"ר וז"ל (מהנחה בלתי מוגה, נדפס בתשורה ה'תשנ"ז): "טענתם היא שבכגון דא אין איסור של אמירת שקר, שהרי מדובר אודות דבר השייך אליו, שאין דרך אחרת להצילו, כי אם, ע"י אמירת דבר שאינו אמיתי, ומכיון שהדבר שלו - אין כאן איסור של אמירת שקר.

והמענה לזה: גם באופן כזה ישנו איסור של אמירת שקר - כפס"ד הרמב"ם<sup>1</sup>: "אמר לו בוא ועמוד עם העד, ולא תעיד, כדי שיראה הלוח ויפחד ויעלה על דעתו שאתם שני עדים ויודה מעצמו, הרי זה אסור לעמוד ולהראות שהוא עד, אע"פ שאינו מעיד, ועל זה וכיוצא בזה נאמר מדבר שקר תרחק (שמות כג, ז)".

והמשיך הרבי להסביר, שכוונת ההלכה היא אפי' במקרה שהלוח באמת חייב, דהיינו אפי' שהפסק דין לא יהיה "דבר שקר", אלא שהדיבור הוא "דבר שקר", גם מזה צריך להיות "תרחק", וישנו להאיסור. ע"כ מהשיחה.

ולכאור' כן למד רש"י על אתר<sup>2</sup> שכתב, "ויהא סבור בעל דין שאתה עד ויודה אמת" וכן כתב הר"ן (שם), "ויודה על האמת". וכן כתב הנמוק"י ב"ק נו, א על הדין השוכר עדי שקר חייב בדיני שמים.

(1) הל' עדות פ"ז ה"ו.

(2) על הגמ' (מקורו של הרמב"ם הנ"ל), שבועות לא, א.

וז"ל: "וכתב הרא"ה, מכאן נראה ד... אם היה [הנתבע] מחויב אלא שלא היו [לתובע השוכר עדי שקר] עדים בדבר, אינו חייב, אלא שעובר על מדבר שקר תרחק".

אבל לכאורה השו"ע הביא דין זה (חו"מ סכ"ח ס"א), ונושאי כליו, הסמ"ע, פירש "שמא ע"י פחד זה (העד הנוסף<sup>3</sup>), ישווה עמו הנתבע שלא כדין שלא היה חייב לו". וכן פירשו באה"ט והנתיבות.

ומשמע מהם אשר דווקא כשהפסק דין יהיה "דבר שקר", ישנו להאיסור. ואינו להאיסור כאשר זהו רק "דיבור של שקר".



## נגלה

### ג' שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה

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

איתא באבות (פ"ג מ"ג): "רבי שמעון אומר, שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום, אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, שנאמר וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'".

וכתב רש"י במשנה כאן: "ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון". עכ"ל.

וכ"כ הרע"ב כאן: "ובברכת המזון שמברכין על השלחן יוצאין ידי חובתן, וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה, כך שמעתי". עכ"ל.

---

(3) ועייין בתחומין כרך ה' ע' 321. שמחלק בין הפחדה שבשקר יסודה להפחדה שתם, (ע"י פולגורף למשל).

התוס' יום טוב שם תמה ע"ז: "לא נתיישרה דעתי בפסק הזה לצאת ידי חובתו בכך, דודאי דרבי שמעון לאו בהכי מיירי, דאטו ברשיעי עסקינן שאינן מברכיין ברכת המזון שהיא מצות עשה מן התורה, ומילי דאבות מילי דחסידות נינהו כדאמרינן בפרק המניח (ל, א) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ולשון רש"י ורגילין בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון". עכ"ל.

והנה בס' 'מקדש מעט' (להגאון ר' נתן געשטטנר שליט"א) בס"ה ה (ע' צג ואילך) כתב לתרץ:

"ונלע"ד ליישב, על פי המבואר במגן אברהם (סי' נ סק"ב) דבתפלה יוצא אף כשאינו מבין הכונה שהרי הקב"ה יודע כוונתו ומבין, אבל בדברי תורה כגון בלומד משנה אם אינו מבין אינו נקרא לימוד עיי"ש. ועיין פרי מגדים (או"ח סי' קצג א"א סק"ב) שאם מברך ברכת המזון בלשון הקודש יוצא אף כשאינו מבין. וכן הוא בפרמ"ג (סי' קא א"א סק"ה) ובמשנה ברורה (סי' סב סק"ג) עיי"ש. ומעתה אתיין שפיר דברי הרע"ב ז"ל, דשפיר משכחת שיברך ברכת המזון ומ"מ לא יצא ידי דברי תורה, והיינו כשמברך ברכת המזון בלשון הקודש אבל אינו מבין את הכונה, ונמצא דידי ברכת המזון יצא, אבל ידי תורה לא יצא, שהרי כשאינו מבין לא נקרא לימוד, ובהכי מיירי מתניתין, אבל אם הוא מבין את פירוש המלות של ברכת המזון ומכוין לה, יצא בה תרתי, משום ברכת המזון ומשום דברי תורה, ובכהאי גוונא מיירי הרע"ב ז"ל.

"ברם לכאורה יש לשדות בזה נרגא, ממה שכתב בשו"ע הרב ז"ל (ה' ת"ת פ"ב הי"ג), דדוקא בתורה שבעל פה אמרינן שאם אינו מבין הפירוש אינו נחשב ללימוד כלל, אבל בתורה שבכתב אם הוא מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות, ה"ז מקיים מצות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר עיי"ש. ומעתה בברכת המזון שיש בה פסוקים מתורה שבכתב יוצא בה ידי תורה אף כשאינו מבין. ומכל מקום יש לקיים דברינו, שהרי הרב ז"ל דייק דהא דיוצאין ידי לימוד בתורה שבכתב אף כשאינו מבין, היינו דוקא כשמוציא בשפתיו, ומשמע שאם שומע תורה שבכתב מפי אחרים והשומע אינו מבין, בכה"ג לא נחשב ללימוד כלל, שהרי השומע לא אמר כלום וגם לא הבין כלום מפי השומע. ומעתה משכחת שפיר שיצא ידי ברכת המזון ומ"מ ידי תורה לא

יצא, והיינו למאי דמבואר במג"א (סי' קצג סק"ב) בדעת רש"י ז"ל  
 דהשומע ברכת המזון בלשון הקודש מפי אחרים יצא אף כשהשומע  
 אינו מבין עיי"ש. והנה בכהאי גוונא ברכת המזון יצא וידי דברי  
 תורה לא יצא, והכי מיירי מתניתין, שאם יוצא ברכת המזון מפי  
 אחרים והוא עצמו אינו מבין כי אז צריך שילמוד דברי תורה בעצמו  
 וא"ש. ובאמת מקור דברי הרע"ב הנ"ל הוא בפירושו רש"י למס'  
 אבות, וכמש"כ התויו"ט שם, וא"כ רש"י לשיטתו אתי שפיר".  
 עכ"ל.

והנה מה שכתב ש"אם שומע תורה שבכתב מפי אחרים והשומע  
 אינו מבין בכה"ג לא נחשב ללימוד כלל" תמוה, שהרי מעשים בכל  
 יום של קריאת התורה שעולים עמי הארץ ומברכים עה"ת אעפ"י  
 שאינן קוראים בעצמם מאומה, אלא שהבעל קורא מוציא את  
 הקריאה בשפתיו, והעולה לתורה יוצא יד"ח אפי' שאינו מבין, מפני  
 ששומע כעונה. וגם כל אלו ששומעים קריאת התורה מבעל הקורא  
 ואינם מבינים, הכי לא יוצאים יד"ח?

אלא שכוונת אדה"ז במה שכתב שבתורה שבכתב יוצאים מצות  
 ולמדתם כשמוציא בשפתיו, כוונתו לשלול שאפילו שאינו מבין  
 פירוש המלות, אפ"ה יוצא י"ח, אבל עם הארץ שאינו מבין פירוש  
 המלות יוצא ע"י שמיעה מצד שומע כעונה וז"פ, - ולפי"ז שוב  
 הדרא קושיית התוס' יו"ט על רש"י והרע"ב לדוכתי, דאטו רבי  
 שמעון מיירי ברשיעי שאינן מברכין ברכת המזון שהיא מ"ע מה"ת?

והנראה בזה לתרץ קושיית התויו"ט עפמ"ש בגמ' ברכות (טז, א)  
 וברמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ב) דפועלים העושים מלאכה אצל  
 בעל הבית מקצרים בברכת המזון, כדי שלא לבטל ממלאכת בעל  
 הבית או כדי שישכרום בעלי בתים (תוס' ר"י החסיד שם ד"ה חותם  
 ותוס' הרא"ש שם) - ועי' טור ושו"ע (סי' קצא ס"א).

והנה בארחות חיים (הל' ברכת המזון סי' סג) ובכלבו (סי' כו) -  
 והביאו בד"מ (סי' קצא) ובב"ח (סי' קצב) יש נוסח קצר של ברכת  
 המזון:

"בא"י אמ"ה הזן את העולם כולו ברוב גדלו, המכין לכל הבריות  
 מאכלו, ושלחנו ערוך לכל, בא"י הזן את הכל. נודה לא-ל גואלנו,  
 המעדיף מטובו עלינו, לא חסר כלום ממאכלנו, שנתן לנו בריית

ותורה חיים ומזון, בא"י על הארץ ועל המזון. רחם על עם עני ואביון, הנתונים ללעג ובזיון, ודוד עבדך מהרה ימלוך בציון, ותכין בתוכה עמוסי מעים, בא"י בונה ירושלים אמן. בחיי יהודה ואפרים תמלוך מלך בירושלים, ותביט עני עמך ישראל ותפן, בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן". ואין מברכים אותה אלא במקום אונס, עיי"ש.

ובכף החיים או"ח (סי' קפז ס"ד) כתב:

"וזה נוסח בהמ"ז לקטנים שלא הגיעו לחינוך או לנשים וע"ה שאין יודעים לברך סדר בהמ"ז בארוכה. בריך רחמנא מרן מלכה דעלמא מריה דהאי פיתא. בריך רחמנא דזן לכולה: נודה לך ה' אל-הינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ונתת לנו ברית ותורה לחם לשבעו. בא"י על הארץ ועל המזון: רחם ה' אל-הינו עלינו ועל כל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מלכות בן דוד משיחך (ושמחנו ביום השבת הזה. וזכרנו לטובה ביום ר"ח הזה. או ביום חג פלוני הזה) ובנה ירושלים עה"ק במהרה בימינו. בא"י בונה ברחמיו ירושלים. אמן: בא"י אמ"ה אבינו מלכנו המלך הטוב והמטיב לכל הוא הטוב הוא מטיב הוא יטיב לנו הוא גמלנו הוא גומלינו הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב: הוא יכנו לימות המשיח עושה שלום וכו', חס"ל אות א. ועיין ב"ח סימן קצב שהביא שם ג"כ נוסח בהמ"ז בקצרה יעויי"ש. ועיין לקמן אות ח. וזה שכתבנו הוא יותר מוסכם מהאחרונים. וזהו דוקא לשאינם יודעים לברך סדר בהמ"ז בארוכה ושלא יבטלו מ"ע דאורייתא אבל להיודעים צריך לברך דוקא סדר בהמ"ז בארוכה משום דיש כסדרה רמזים וסודות נפלאים כנז"ל. ועיין סימן קפה אות א". עכ"ל.

והנה באגרות קודש חלק ג (ע' קלז) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לשאלה "אם בנוסח בריך רחמנא כו' יוצאים ברהמ"ז דאורייתא?

"כל ג' הברכות הם מן התורה וברוך רחמנא אינו מחליף בדיעבד, אלא ברכת הזן (ברכות מ, ב). ופשוט ומוכרח גם מהא דאיבעי אולי נשים פטורות מבה"ז מפני שאינם בחלוקת הארץ בברית ותורה - שכולם הם בברכה שני". עכ"ל. וכ"ה בשערי הלכה ומנהג או"ח (סי' קד).

יוצא לפי"ז שלפי הנוסח שבארחות חיים וכלבו וכף החיים הנ"ל שפיר יוצאים בברהמ"ז דאורייתא, כיון שיש שם תחליף לכל הברכות (ולא רק לברכת הזן).

ולפי"ז שפיר משכחת שמברך ברכת המזון ומ"מ לא יצא ידי דברי תורה, כיון שבנוסח הקצר לא מופיעים פסוקים מתורה שבכתב (שהיו יוצאים בה יד"ח אף כשלא מבינים), ומיירי מע"ה שאינם יודעים לברך סדר בהמ"ז בארוכה, ואפילו שאינם מבינים יוצאים יד"ח ברהמ"ז בלשון הקודש, או מפועלים אצל בעה"ב שמקצרים בברהמ"ז, וא"ש מאד.

והנה בהשקפה ראשונה נראה דמה שכתבו רש"י והרע"ב דבברהמ"ז שמברכים על השלחן יוצאין יד"ח דברי תורה, זהו חידוש דין נוסף שאינו מרומז כלל במשנה. ברם נראה שדין זה שפיר מרומז היטב במשנה, ובהקדם כמה דיוקים במשנתנו:

(א) התפארת ישראל מדייק למה אומר "שאכלו" (בל' עבר) ולא "שאוכלים" כמו ששנינו במשנה הקודמת: "שנים שיושבין". [וגם למה נאמר "ולא אמרו עליו" וכו' ולא "ולא אומרים" (בלשון הוה)?].

(ב) למה נקט דוקא שלשה שאכלו? כמ"ש במדרש שמואל.

(ג) למה נאמר שאכלו על שלחן? לכאור' זה מיותר.

(ד) למה נאמר על שלחן אחד? ה"אחד" מיותר לכאור' כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בביאורים לפרקי אבות.

(ה) למה נאמר "ולא אמרו עליו דברי תורה", ולא כמו ששנינו במשנה הקודמת "ואין ביניהן דברי תורה", או ולא "עסקו" וכו' ב? (והול"ל "ולא היו ביניהן דברי תורה")?

והנה הרשב"ם מבאר בדיוק ה"שלשה" על ענין הזימון שאינו כי אם בשלשה.

וזה צ"ל דוקא "על שלחן אחד" - שמבטא את הצירוף והקביעות שנצרך בזימון כידוע.

וענין הזימון; שהוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכת המזון מתוך כוונה (מאירי ברכות מה, א).

ולפי"ז י"ל, דכיון שהמשנה מרמזת על ברהמ"ז כנ"ל, לכן נאמר גם "ואמרו עליו דברי תורה", ולא "והיה ביניהן דברי תורה", לאשמענין דיוצאים יד"ח דברי תורה בברהמ"ז אפילו שאינו מבין פירוש המלות, דכיון ש"אמרו" את הפסוקים מתורה שבכתב יוצאין יד"ח אפילו שאינם מבינים כנ"ל, וזהו "אמרו עליו ד"ת" - אפילו בלי הבנה, אלא "אמירה" בפה בלבד, [וויש ביניהן ד"ת" משמעותו יותר להבנה], וא"ש.

ולפי"ז א"ש למה במשנתנו נאמר בלשון עבר "אכלו" ו"אמרו" (ולא "אוכלים" ו"אומרים"), כדי לרמז שאפילו שכבר אכלו את הסעודה ולא אמרו ד"ת באמצע, אם אמרו ברהמ"ז שהיא לאחר הסעודה יצא יד"ח, רק אם לא אמרו פסוקי תושב"כ שבברהמ"ז, אזי לא יצא יד"ח ד"ת, והיינו בברהמ"ז המקוצר הנ"ל, וא"ש מאד.



## בטעם הא דב"דאיכא למיקם עלה דמילתא" אמרינן "כל דאליים גבר"

**הת' מרדכי דובער ווילהעלם  
תלמיד בישיבה**

גרסינן (ב"ב לד, ב): "ז"א של אבותי וז"א של אבותי אר"נ כדא"ג, ומאי שנא מב' שטרות היוצאין ביום א' דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני? התם ליכא למיקם עלי' דמילתא הכא איכא למיקם עלי' דמילתא".

וברשב"ם ד"ה 'התם' פי', דליכא למיקם עלי' ואפי' אם יבואו עדים ויעידו שזה נכתב ונמסר בבוקר וזה בערב, לא יועיל, דאין הקדמה בשעות. ולכן ליכא למיקם עלי' דמילתא ומשתדלין ב"ד בדינן ודינין אותו; אבל הכא בקרקע איכא למיקם עלי' דמילתא אם יבואו עדים ויעידו של מי הוא, הלכך אין לומר חלוקה או שודא, דשמא יבואו עדים ויסתרו את הדין, והלכך אין ב"ד נזקקין להם לדון אלא מניחים אותם וכדא"ג.

וברשב"א הקשה דאי רב ושמואל תרווייהו ס"ל עדי מסירה כרתי ומקשין משניהם, או רק שמואל ס"ל עדי מסירה כרתי ומקשינן משמואל לבד - בודאי אי איכא עדים דא' מהם נמסר בבוקר וא' בערב בודאי יועיל.

ולכן פי' הרשב"א דאין חוששין שמא יבואו עדים דיעידו איזה מהם הי' קודם, דכמו שעדי חתימה לא דקדקו - כמו"כ מסתמא עדי מסירה לא דקדקו.

ונראה לבאר דיסוד מחלוקתם הוא הטעם דב"דאיכא למיקם עלי' דמילתא" - אמרינן כדא"ג. והביאור: דהרשב"ם ס"ל דהטעם דאין ב"ד דנין בה הוא מפני שאין ב"ד זקוקין לדין דיכול לבוא לידי עיוות, ולכן אי איכא שום צד בעולם שיכול לבוא לידי עיוות אין דנין ואמרינן כדא"ג. ומפני זה הוכרח התוס' לומר דבב' שטרות היוצאין ביום א' אי הווה עדים שיכולים לבוא ולעוות הדין, אף דמסתמא לא יבואו, אין נזקקין לדין. ועכצ"ל דאף אם יבואו לא יועיל.

אבל הרשב"א ס"ל דהטעם דאמרינן כדא"ג בדאיכא למיקם עלי' הוא - מפני דאין טעם למה יכנסו ב"ד לדין זה, והלא היום או מחר יבואו עדים ויבררו את הדין. אבל אם מן הסתם לא יבואו עדים שפיר צריכים לדון את הדין.

ואף דבנוגע להחשש דשמא כתבם ביום א', ומסר א' היום וא' לאחר כמה ימים, כתב הרשב"ם דמסתמא ביום א' נמסרו - אינו קשה, משום דשם אין חוששין דא' מהם זוכה כלל, ולא כמו הכא דא' מהם זכה בו אלא דאין לנו בירור, עיי"ש.

ויש להעיר מסוטה כה, א דמקשינן "אי בעל יכול למחול על קינורו", ואייתי מהא ד"ב"ד מקנין במקום שאין האיש יכול לקנות", ומוכיח הגמ' דאי בעל יכול למחול לקינורו - לא עבדינן מידי, דאתי בעל ומחיל. ופי' רש"י (בד"ה מידי): "ואיכא זילותא דב"ד". והגמ' מתרץ ד"סתמא דמילתא אדם מסכים על דעת ב"ד", וברש"י: "דסמכין אסתם דעתי דאיניש".

ומהא משמע דאין חוששין לזילותא דב"ד אם בסתמא אין חשש. אבל יש לחלק, משום דאין דרך אחרת לב"ד להזהירה, ולכן אם

בסתם הבעל מסכים צריכין ב"ד לקנאותה; אבל בקרקע אין ב"ד צריכין לפסוק כלום.



## שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת

הת' שמואל טענענהויז  
תלמיד בישיבה

ב"ב לב, א, בתוד"ה 'אנן מסקינן ליה', הקשו התוס' בהדין שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, דכיון דקיימ"ל דגם בתרי ותרי מעמידים על חזקה מדאורייתא, דתרי ותרי הוא ספיקא מדרבנן, א"כ הרי יש כן חזקת אשת איש וחייבים עליה מיתה, ואיך אפ"ל דאם נשאת לא תצא וכו'. ותירצו, דאתיא חזקה דדייקא ומינסבא ומרעא חזקת אשת איש. והנה הרשב"א בקידושין סו, ב תירץ, דע"י אמירתם "ברי לי" - זה גופא פועל דאצלם ליכא חזקה זו. והביאור הוא, דדין חזקה הוא רק כשיש ספק, אבל כשאצלם ליכא ספק ליכא חזקה.

הנהגה ביבמות פח, ב ובכתובות כו, ב - ששם ג"כ הקשו התוס' קושיא הנ"ל בתרי ותרי, דלמה לא תצא הרי היא בחזקת אשת איש ותירצו כהכא - הקשה המהרש"א מדיליה, דלמה אין לומר דאמירת "ברי לי" פועל דליכא חזקה כיון דלגביהם ליכא ספק? וביבמות הביא שהתוס' עצמם שם בדף צג, ב תירצו קושיא זו משום אמירת ברי. דשם איירי באחד שמת ומתו גם בניו, וב' עדים אומרים שהבעל מת ראשון ואח"כ הבנים ובמילא ליכא יבום והוה אשת אח שלא במקום מצוה, ותרי אומרים שהבנים מתו ראשונים ואח"כ האב ובמילא יש דין יבום ונתייבמו - דאמרינן תצא, ומקשה בגמ' מאי חזית דסמוך אהני - סמוך אהני שאומרים שהבנים מתו ראשונים ויש כאן יבום כדין. והקשו התוס' הרי היא היתה לגבי היבם כל הזמן בחזקת אשת אח לפני הספק, וא"כ אוקמא אחזקתה שהיא אשת אח לגביה, ומהו קושיית הגמ' ? ומתריך הר"י, דאיירי שאומרים "ברי לי" שהבנים מתו ראשונים, עיי"ש. ובפשטות זהו כשיטת הרשב"א הנ"ל, דאמירת ברי לי מסלק החזקה. ונמצא דדברי התוס' סותרים זה את זה? ועיי"ש בקרני ראם מה שתירץ.

ונראה לומר בזה, דלכאורה יש להקשות לדעת הר"י לעיל לא, ב בתוד"ה 'וזו' דסב"ל דבתרי ליכא מיגו כלל, ומשמע שאם הי' כאן בירור הי' מועיל אף בתרי ותרי. וביאר הגרע"א שהוא משום דסב"ל דבירור אחד יכול לברר במקום תרי ותרי משום דסב"ל מאה כתרי וכו', דהיינו דרק נאמנות של עדות אינם מוסיפים על תרי, אבל בירור אחר יכול להועיל. וא"כ לשיטתו יוקשה דלמה בעינן רק כשנישאת לאחד מעידיה, הרי כיון שיש כאן חזקה דדייקא ומינסבא הרי זה מברר בכלל [אפילו במקום תרי ותרי] שהבעל מת, וא"כ הי' צ"ל הדין דגם לכל העולם אם נשאת לא תצא. דבשלמא לשיטה האחרת דסב"ל דתרי כמאה דהחזקה אינו יכול לברר במקום תרי ותרי רק לפעול ריעותא בחזקה דמעיקרא והוה ספק גמור בלי חזקה - א"ש, אבל להר"י קשה.

ולכן אפ"ל שהר"י סבירא ליה דהכא באמת ליכא הך חזקה דדייקא ומינסבא, כיון דעדום מסייעים לה, וכמ"ש הריטב"א בכתובות כו, ב, ויתרץ קושיית התוס' מחזקה כהרשב"א - דה"ברי ל"י מסלק לגביהם הך חזקה. וכיון דלגבי כל העולם היא בחזקת אשת איש, לכן אם נשאת תצא, ורק לגביהם בלבד אמרינן דלא תצא. ולפ"ז אפ"ל דהר"י לשיטתו ביבמות צג, ב תירץ כהרשב"א דאמירת "ברי ל"י מסלק החזקה, דאינו יכול לתרץ שיש כאן חזקה דדייקא וכו' כנ"ל; משא"כ הר"ת שתירץ חזקה דדייקא וכו' סב"ל דתרי כמאה וא"ש. אלא דאף דהכא ובכתובות הובא תירוץ זה דחזקה דדייקא וכו' בשם ר"ת, הנה ביבמות פח, ב, הובא תירוץ זה בשם הר"י (וכפי שצויין בגליון התוס' שם), נמצא דהר"י עצמו תירץ משום דחזקה דדייקא וכו' ולא כהנ"ל. ואכתי אפ"ל דלפי מה שמשמע מתשובת רע"א שם, דהר"י מספקא ליה בהא דקיימ"ל דתרי ותרי ספיקא מדרבנן ויש חזקה מדאורייתא דדילמא הוא משום דמאה כתרי וכל בירור יכול לברר [לא רק חזקה], ולכן תירץ לפי"ז דאין כאן מיגו כלל, א"כ אכתי י"ל דלפי שיטה זו תירץ משום אמירת "ברי ל"י בדף צג, ב, דאי נימא שיש חזקה דדייקא הרי זה בירור גם לכל העולם, ולפי הצד השני תירץ דחזקה דדייקא ומינסבא מרעא לחזקה דמעיקרא.



## פי' חיישינן לזילותא דבי דינא

### הת' יצחק נפרסטק תלמיד בישיבה

כתב ה'פני יהושע' בכתובות דף כו, ב, וז"ל: בעיקר פירושא דזילותא דבי דינא בשמעתין ובפרק חזקת [הבתים דף לב, ב] .. שלולי שאיני כדאי לפרש נגד משמעות פרש"י ותוס' הי' נ"ל לפרש בפשיטות דלא שייך כלל זילותא דבי דינא אפי' במאה פעמים, דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, אלא דהיינו כשהדבר ברור שנעשה בטעות גמור, משא"כ הכא ופרק חזקת דאכתי איכא תרי ותרי וא"כ הדבר בספק וא"כ שפיר הוי זילותא דבי דינא שיחזרו מדבריהם מספק ואית לן למימר שפיר מספיקא לא הדרין עובדא. כך הי' נראה בעיני ברור וכמה גדולים הודו לדברי. וכעת הזאת זכיננו לחידושי הרא"ה והריטב"א, וראיתי שפירשו כן להדיא בשמעתין ונתתי שמחה בלבי שכוונתי לדעת הגדולים, וא"כ התמי' יותר על רבותינו בעלי התוס' שלא פירשו כן. עכ"ל. (וממשיך שם לתרץ שיטת התוס').

ולכאורה, לפי' רש"י (בכתובות) ורשב"ם (בחזקת הבתים) שפיר משמע שלא כהריטב"א, שהרי פי' שעד אחד נאמן נגד הקול, וגם פי' ש"קול לאו עוררין הוא אלא קול בעלמא", והא דהורידהו מן הכהונה אינו אלא עד שיבדקו את הדבר, משמע מזה שאם קול הי' ערעור היינו חיישינן לזילותא דבי דינא (אף שעד אחד נאמן נגד קול), נמצא שחיישינן לזילותא דבי דינא גם כשהוא תרי ותרי על הודאי. משא"כ להריטב"א הא דעד אחד נאמן נגד הקול זה גופא התירוץ למה לא חיישינן לזילותא דבי דינא, כי לשיטתו כשהוא תרי ותרי על הודאי אין חשש.

אבל לשיטת התוס' שכתבו (בד"ה והאמר ר"י ובד"ה אין ערעור פחות מב') שה'עד גרוע מן הקול אם לא החזקה", יוצא דהא דהעד נאמן אינו מצד ברור, וא"כ כשתוס' הקשו 'דאי דוקא אחתיני' אמאי אסקיני' והא איכא זילותא דב"ד" לא הקשו במקרה של תרי ותרי על הודאי, אלא במקרה דתרי ותרי על הפסק, וא"כ בתרי ותרי על הודאי אולי יודו להריטב"א שאין חשש. [אלא שהריטב"א תירץ שאין חשש כי עד אחד נאמן על הקול, ותוס' (בתירוץ הראשון)

תירצו ש"לאו דוקא אחתיני' אלא כלומר ממילא ירד"]. ובעיקר פירושא דזילותא דבי דינא שפיר מפרשין כהריטב"א.

ועפ"ז יש לעיין מה הי' המשמעות להפנ"י (עד שהי' לו תמיה על התוס') שלא למדו כהריטב"א.



## בענין אי חזקה דאב מהני לשיטת הרשב"ם

**הת' יהודה שמוקלער**  
תלמיד בישיבה

בב"ב לב, א, בהנחלת משה קטע המתחיל 'רשב"ם ואכן מסקינן ליה ואוקמינן אחזקיה קמייתא', כתב וז"ל: "ולכאו' קשה למה הרשב"ם לעיל בד"ה דר' אלעזר וכו' כתב ב' חזקות: א) דהוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא, ב) דהכשרנוהו תחילה ע"פ ע"א, ולמה כאן כתב רק החזקה השניה?

"וי"ל דהנה בתור"ה אכן וכו' איתא דרש"י סובר דחזקת האם לא מהני לבן, והתוס' חולקין עליו וס"ל דמהני. והנה הרשב"ם לא הכריע בדבר, אבל נראה שדעתו נוטה יותר כמו רש"י. ולכן לעיל בד"ה דר' אלעזר וכו' מפרש הרשב"ם את הגמרא לפי ב' השיטות: לפי שיטת התוס' דחזקה דאב מהני - לכן מפרש הרשב"ם דהחזקה היא בזה דמוחזק לן באביו דכהן הוא. ולפי שיטת רש"י דלא מהני האי חזקה - מפרש הרשב"ם דהחזקה היא מצד עצמו משום דהכשרנוהו תחילה ע"פ ע"א.

"והנה כאן מפרש הרשב"ם רק כמו רש"י, דהחזקה היא מצד עצמו דהכשרנוהו תחילה ע"פ עד ראשון, משום דהרשב"ם נוטה יותר כמו רש"י. ובין כך צ"ל ... וכו'", ע"כ דברי הנחלת משה'.

ולכאו' צ"ב, דהנה ממשין בגמרא: "מתקיף לה רב אשי אי הכי (דר' אלעזר חושש לזילותא דבי דינא - רשב"ם) מאי איריא חד אפי' בתרי נמי, אלא אמר רב אשי דכולי עלמא כו' והכא בלצרף עדותן קא מיפלגי". ובהרשב"ם בד"ה 'והכא' כתב: "לר"א אין מצרפין עד אחרון כו' אבל אם באו שניהם ביחד הוה מסקינן ליה ומוקמינן ליה אחזקה קמייתא דמוחזק לן באבוה דכהן הוא".

וא"כ צ"ע מ"ש ה'נחלת משה' דהרשב"ם נוטה לפרש"י שחזקת האב לא מועיל, דהרי אומר כאן שמועיל?

ואאפ"ל דכאן אין עד ראשון דמכשיר ולכן אין ברירה, דהרי מ"מ אם חזקת האב לא מועיל למה מסקינן ליה. ועוד דמהלשון של הרשב"ם בד"ה 'מאי איריא': "אפילו תרי אתו בהדי הדדי נמי בפעם השני' כו" - משמע שכבר הגיע עד פעם אחת כבר להכשיר, ובין כך הרשב"ם לא כתב דסמכינן ע"פ עד ראשון כאן.



## הלכה ומנהג

### רושם וציור בשבת

**הרב שלום דובער לויין**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שב ס"ה: הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו היר הוא נחשב למלאכה ... שחייב משום מכה בפטיש.

ולפום ריהטא לא מובן מה שכתב "שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה", והרי מפורש לקמן סי' שמ ס"י: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב".

המקור לשני הדינים האלו הוא ברמב"ם, וגם שם נראית לפום ריהטא סתירה זו, שבפ"י הט"ז: כל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, כיצור המנפח בכלי זכוכית והצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה ... הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב.

ואילו בפ"א הי"ז: רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב.

ואפשר לפרש בדברי הרמב"ם שבמעשה הציור חייב הן משום ציור והן משום מכה בפטיש, אמנם בשוע"ר מפורש בסי' שב "שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה", ואיך זה מתאים א"כ עם האמור בסי' שמ'?

ואולי אפשר לפרש תורף דברי רבינו הזקן בסי' שב כך: הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה [שאז אינו חייב משום תולדת כותב, כמו כותב חצי אות, מ"מ חייב משום מכה בפטיש, ש]הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב ... משום מכה בפטיש.

ב) הלשון המובא לעיל מהרמב"ם (פי"א הי"ז) הוא: "בכותל או בששר", ואילו רבינו הזקן (סי' שמ ס"י) שינה וכתב "בשטר", ומהו הטעם לשינוי זה?

ואפשר הטעם לזה, כי הלשון שברמב"ם אינו מובן לכאורה, שהרי "ששר" הוא סוג צבע שלא מתקיים ואין חיוב בכתיבתו, כמבואר ברמב"ם הל' שבת פ"ט הי"ג ובשוע"ר סי' שכ סכ"ח. ומה ענינו לכאן. ולכן גורס רבינו ברמב"ם "בכותל ובשטר" (ואף אשר בכל הדפוסים של הרמב"ם נדפס "בששר"; ובכת"י: "בכוחל ובששר").

ג) עפ"י האמור לעיל שרושם וציור הוא תולדה דכותב (גם כשאינו על הכלי), צ"ל לכאורה הדין שוה בשניהם. וא"כ צ"ע מה שפוסק בשוע"ר סי' שמ ס"ד: "אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אעפ"י שאינו מכויין רק לאכילה מפני שהוא מוחק". ובסי' שמג ס"י: "עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת". ובסי' תנח ס"ח (גם גבי יו"ט): "יש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אעפ"י שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' שמ".

ואילו בסי' תס ס"ט: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה בציורין שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו". ויתירה מזו רואים אנו, שכל החלות עשויות בצורה מסויימת (י"ב חלות שזורות וכיו"ב), ומ"מ לא שמענו ולא ראינו מי שיחמיר בזה.

ואולי, כיון שציור הוא רק תולדה דכותב, לא החמירו בו ע"ג העוגה. ולא דמי למ"ש בסי' תקיט ס"ו: "והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק", כי לא התיירו זאת אלא באוכל "שאינ מתכוין למחקם אלא לאכלם".



## ברכה על "פארבייסן" שאחר שתיית יי"ש

הנ"ל

בשוע"ר סי' ריב ס"ה: "מי שאוכל פת למתק השתיה ששתה כבר אין צריך לברך עליה שהיא טפילה למשקה ונפטרת בברכתו". וכן פסק רבינו בלוח ברכת הנהנין פ"ד ה"ט, ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"א, ובסדר נטילת ידיים לסעודה ס"ח: "כגון ששתה יי"ש ואוכל מעט פת אחריו שלא יזיקנו ... שהפת טפלה להמשקה לענין ברכה שנפטרת בברכתו ואין צריך לברך עליה המוציא".

וכן היא ההלכה ב'פארבייסן' של מיני מזונות או פירות, כמובן מכל הדוגמאות המובאות שם סעיפים ז-י.

ומ"מ כמדומה שנוהגין בהתוועדויות, שטועמים תחלה הפארבייסן בברכה הראויה להם (בורא מיני מזונות, העץ או האדמה), ואח"כ מברכים שהכל על היי"ש, ולאחר שתיית היי"ש ואמירת "לחיים" טועמים מהפארבייסן שכבר בירכו עליו.

ויש בזה שלושה טעמים, שיש לעיין בהם:

(א) על פי מה שמבואר בשוע"ר שם ס"ו: "וטוב למנוע מלאכול פת למתק השתיה כי מי יוכל להבחין אם אוכלה למתק השתיה או למילוי כרס שאז צריך לברך עליה המוציא". וכן פסק רבינו בלוח ברכת הנהנין פ"ד ה"י ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ב (והוא משל"ה

שער האותיות סוף דיני ברה"נ (צז, א) סוף כלל ז. הובא במ"א ס"ק (ג).

ואף שטעם זה נאמר רק בפת דוקא, מ"מ יש לומר שגם בפארבייסן שאוכלים בעת התוועדות, ממשיכים לאכול מהם גם אחרי שסיים מיתוק השתיה, לשובע ולתענוג.

אמנם טעם זה אינו שייך כאשר הפארבייסן אינו פת, וגם אין אוכלים ממנו כי אם מעט אחרי שתיית היי"ש כדי שלא יזיקנו. וכמדומה שגם בזה נוהגים לברך תחלה על הפארבייסן ברכה הראויה לה.

(ב) על פי המבואר בשוע"ר שם ס"ח: "כשאוכלו קודם העיקר אין אכילתו טפילה אליו כלל ... לפיכך טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו ולא יפטרנו בברכה אחרת בתורת טפילה, ואע"פ שמן הדין אין לחוש לכך". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ד הי"ג. ובסדר ברכת הנהנין פ"ג הי"ד כותב שזוהי "מדת חסידות".

אמנם בהמשך לזה מבואר בשוע"ר שם ס"ט: "במה דברים אמורים כשאין העיקר חביב לו יותר מהטפל ... אבל אם העיקר חביב עליו לעולם יותר מן הטפל צריך לברך עליו תחלה ... ראוי הוא לברך עליו ולפטור הטפל בברכתו מחמת טפילותו". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ד הי"ד ובסדר ברכת הנהנין פ"ג הט"ו.

וא"כ יוצא שגם בעת התוועדות, אם היי"ש חביב עליו יותר מהפארבייסן, שאינו אוכלו אלא למתק השתיה שלא תזיק לו מחמת חריפותה, ראוי הוא לברך על היי"ש ולפטור את הפארבייסן. וכמדומה שגם בזה נוהגים לברך תחלה על הפארבייסן.

(ג) בסדר ברכת הנהנין שם מוסיף עוד קטע אחד: "ויש חולקים בזה. ויש לסמוך עליהם בשבת ויום טוב כדי להשלים מגין מאה ברכות".

אמנם לפני שנברר אם דעת חולקים אלו שייך לנידון דידן, חלה עלינו חובת הברור והביאור מי הם חולקים אלו ועל איזו הלכה קאי הכא רבינו:

בביאורו של הר"י גריין לסדר ברכת הנהנין (עמ' 106) מפרש שיש חולקים אלו קאי על שורה האחרונה שלפני זה, ומיירי במקרה מיוחד "אם עכשיו כשאוכל הטפל [הפארבייסן] עם העיקר [היי"ש] הטפל [הפארבייסן] חביב עליו יותר, אלא שכשאוכלו לבדו אינו חביב עליו כמו העיקר, אין לברך עליו כלל", אשר בזה דוקא מביא רבינו שתי דיעות. אמנם לענ"ד לא מצאנו בזה מחלוקת הפוסקים, וגם בביאור הנ"ל לא מציין לשום פוסק שיחלוק בזה.

בחידושי הצמח צדק (קצח, ד) מעתיק את ההלכה הזו מסדר ברכת הנהנין: "וכ"ז כששניהם שוים בחביבות אבל אם העיקר חביב יותר צריך לברך עליו תחלה לעולם, ויש חולקים, ויש לסמוך עליהם בשבת ויו"ט להשלים למנין ק' ברכות"; הרי מפורש בדבריו שיש חולקים אלו הם על כללות ההלכה (ולא רק במקרה מיוחד של עכשיו הטפל חביב וכשאוכלו לבדו העיקר חביב). אמנם גם בחי' הצ"צ שם לא ציין מי הם היש חולקים.

ב"שם הגדולים" להגרשז"מ שניאורסאן (קה"ת תשנ"ט) מציין על יש חולקים אלו למ"א סק"ג, אשר הוא חולק על כל ההלכה האמורה לעיל, וסובר שגם כאשר הטפל הוא חביב לעולם מ"מ אין לברך עליו תחלה כ"א צריך לפטרו בברכת העיקר (היי"ש). אמנם תמוה הדבר איך רוצה לפרש כאן בדברי רבינו, שמסיים שיש לסמוך על דיעה זו ולברך על הפארבייסן תחלה, כדי להשלים למנין מאה ברכות; ואילו לדעת המ"א הנ"ל ההלכה היא להיפך, אשר בכל אופן אסור לעשות כן.

במ"מ וציונים להר"ל ביסטריצקי מציין על היש חולקים "עי' סי' ריא ס"א ובנ"כ שם. ועי' מחצית השקל סי' ריב ס"ק ג". אמנם לא נתבררה לי כוונתו בזה.

ולענ"ד נראה שהכוונה היא לדעת השל"ה שער האותיות אות ק, דיני ברה"נ כלל ה סוף אות ה:

אם הביאו לפניו יין שרף ומיני מרקחת שיש בהן פרי העץ או פרי האדמה דהדין נותן שיברך בתחלה על המרקחת ... ואח"כ יברך על היין שרף שהכל, אעפ"י שחפץ יותר ביין שרף מ"מ מחויב להקדים דבר שברכתו ב"פ העץ או ב"פ האדמה לפני

שהכל. ע"כ יברך מתחילה על מרקחת ויטעום ממנו ואח"כ יברך על היין שרף וישתה ואח"כ יחזור ויאכל ממיני מרקחת אם ירצה. ולא כמו שעושין ההמוניים שמברכין בתחילה על יין שרף ואח"כ מברכין על המרקחת כשהם באים כאחת, כי תאות נפשם לשתות יין שרף קודם, וכן לא יעשה מטעם דלעיל.

אמנם באליה רבה סי' ריא ס"ק ו הביא את דברי השל"ה וחלק עליו, מטעם שהמרקחת בא להפיג חריפות היי"ש, וא"כ דמי קצת למי שאין רוצה לאכול משניהם שאינו צריך להקדימו. וכדברי האליה רבה פוסק בשוע"ר ס"ט: "שאף שברכת העיקר היא שהכל שהיא ברכה כוללת וברכת הטפילה היא ברכה מבררת ופורטת אין לה דין קדימה על העיקר כיון שאינו אוכל עתה הטפל אלא בשביל אכילת העיקר א"כ קודם שהתחיל באכילת העיקר שעדיין אינו חפץ לאכול הטפל אינו מחויב לאכלו בשביל קדימת ברכתו".

זאת היא גם הדיעה הראשונה בסדר ברכת הנהנין, ולכן במקום שהיי"ש שהוא העיקר הוא גם החביב צריך לברך עליו תחלה ולפטור בברכתו את הפארבייסן. ואח"כ מביא את היש חולקין, שגם בזה "יברך מתחילה על מרקחת ויטעום ממנו ואח"כ יברך על היין שרף וישתה ואח"כ יחזור ויאכל ממיני מרקחת אם ירצה".

אמנם עדיין צ"ע בזה, שלכאורה מוכרחים לפרש בדבר השל"ה הנ"ל דמיירי שאוכל המרקחת (לא להפיג חריפות היי"ש, אלא) לתענוג, וכמוכח ממ"ש על מנהג ההמון "שמברכין בתחילה על יין שרף ואח"כ מברכין על המרקחת" (ואינו נפטר בברכת היי"ש), ואילו בשוע"ר מיירי לכאורה, כשאכילת הטפל הוא רק כדי להפיג את חריפות היי"ש.

לאידך גיסא נראה מדברי השל"ה ומדברי האליה רבה, שהם חולקים אם מנהג ההמון נכון או לא, ומפרש האליה רבה "הכא המרקחת בא להפיג טעם דיין שרף", היינו שגם בזה חולק השל"ה. ונראה ששניהם דנין באופן שעיקר אכילת המרקחת היא להפיג טעם היי"ש, אמנם מכיין באכילתו גם לתענוג, מחמת טעימות המרקחת.

וא"כ הוא, אפשר שהשל"ה קאי בזה לשיטתו ממה שהוא לעיל משמו "כי מי יוכל להבחין אם אוכלה למתק השתיה או למילוי

כרס", כי אף שעיקר האכילה היא להפיג טעם היי"ש, מ"מ מכויין באכילתו גם למילוי הכרס.

ומ"מ יצאנו למדים מכל הנ"ל, אשר ההמון נוהגים עתה כדברי השל"ה הנ"ל (שהוא כנראה דעת ה"יש חולקים" שבסדר ברכת הנהנין של רבינו הזקן), ולא כמנהג ההמון שבתקופת השל"ה.



## המנהג לנשק ההתחלה והסוף בקריאת התורה

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

כבר בכ"ב מנחם-אב תש"י רשם הרי"כ ביומנו: "ממנהגי הרמ"ש שליט"א: כשעולה לתורה, נוגע בטליתו במקום הקריאה תחילה, סוף, תחילה ונושק. ואחרי הקריאה: סוף, תחילה".<sup>2</sup> ומקורו ב"רשימת מנהגי יארצייט שיש בהם חידוש" שבסה"מ תש"ח עמ' 146, ומשם בס' המנהגים עמ' 13.

והנה בשו"ע או"ח סי' קלט ס"ד נאמר: "כל הקורין מברכים לפניה ולאחריה ופותח הספר קודם שיברך ורואה הפסוק שצריך להתחיל בו ואח"כ יברך".

וב'שערי אפרים' שער ד ס"ג מוסיף: "ומראים לו המקום שיתחיל לקרות כדי ש(ו)דע על מה הוא מברך. ונוהגין שהעולה לוקח הטלית או המעיל של הס"ת ומעבירו על מקצת העמוד במקום שיש לו לקרות ונושק הטלית או המעיל, והוא מנהג וותיקין...". ושם סכ"ב: "ואחר גמר הברכה קודם שמסתלק ממנה יש לו לנשק הס"ת".

אבל בנוגע למנהג לנשק לא רק במקום התחלת הקריאה אלא גם בסופו יל"ע מה מקורו.

(1) נדפס בימי מלך ח"ג עמ' 1106. וראה ימי בראשית עמ' 206.

(2) ובשנים יותר מאוחרות שינה הרבי ובגמר הקריאה היה "מנשק עם הטלית במקום סיום הקריאה ובתחילתה ושוב בסיומה", קובץ מנהגי מלך עמ' 34.

והעירני אבי הרמא"ח שי' מהדיון בסי' קמ"ג בנוגע לזה שעולה לתורה והראו לו במקום הלא נכון, ובט"ז ומג"א שם משווים את זה עם ההלכה בסי' רו ס"ו: "נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו..." , ובאם משווים ברכת העולה לתורה לדיני ברכת הנהנין צ"ע לכאורה, הרי שמה בעת שמברך לא צריך לציין או אפילו לחשוב על כמות האוכל שהוא רוצה לאכול, מציינים שמה רק את 'ההתחלה' ולא את 'הסוף'.

וקצת ע"ד המנהג שלנו נמצא ב'שערי אפרים' שם סי"ז: "נוהגין להעביר עם הטלית על אורך מקצת היריעה באותו מקום שמראין לו לקרות לנשקו נשיקה של חיבה, וכמש"ל, לפי שבזה מגלה דעתו שחביב עליו לקרות מכל הכתוב כאן..."

וראה 'חקרי מנהגים' לרא"י גוראריה עמ' עב ואילך.



## אמירת קדיש דרבנן [גליון]

### הנ"ל

ב'הערות וביאורים' גליון תשפו ע' 36-39 כתבתי ע"ד פרטי אמירת קדיש דרבנן.

שוב מצאתי בס' 'המנהגים - מנהגי חב"ד' עמ' 6: "כ"ק אדמו"ר... נוהג - כשמתפלל לפני התיבה - לומר, הסיום עכ"פ דהברייתות דר' ישמעאל כו' י"ג מדות כו' בקול הנשמע (למנין מתפללים) ובניגון כמו לימוד. וכן (הסיום ד) אר"א אר"ח ת"ח גו' קודם עלינו, והסיום דלימוד המשניות שלאחרי התפלה - כ"ז באם אומרים אחר הנ"ל קדיש דרבנן."

בשונה"ג שם מוסבר למה היה הרבי אומר את זה בקול הנשמע. ועל הפרט הנוסף, שזה היה נאמר "בניגון כמו לימוד" י"ל כדי שיהיה לו גדר של לימוד, ולא גדר של תפילה. להעיר משו"ע או"ח סי' תקנד ס"ד ובמג"א סק"ו דכל מה שנכלל ב"סדר היום" אינו בכלל איסור ת"ת של ט' באב.



## מקום אמירת "כן עשה הלל" [גליון]

### הרב אלימלך יוסף סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגען

בגליון תשצו (עמ' 74) השיג הרב מ. שיחי' איידעלמאן על מה שכתבתי על אמירת "כן עשה הלל" שבהגדה.

להבהרת הדברים:

א. מה שכתבתי שדברי רבינו בשו"ע שלו שווין להביאור הלכה, היינו במה שמדברי המחבר סי' תעה סעיף א משמע שיש חיוב לומר זכר למקדש כהלל קודם האכילה, והביאור הלכה דוחה דברי המחבר ואומר שדברי המחבר הם "שיטפא דלישנא", ומשום זה כתבתי שגם מדברי רבינו מוכח כדברי ה'ביאור הלכה' שאין שום חיוב לאומרו כיוון שבתחילת הסעיף הוא מביא הדין של כורך בלי שיזכיר בשום ענין את אמירת "כן עשה הלל".

ב. כל דבריי מבוססים על מה שמפשטות דברי המחבר משמע שיש חיוב לאומרו ואינו רק מנהג בעלמא (ועיי'ן ל' המחבר סי' תעג סעיף ד ששם משתמש בלשון "מנהג" משא"כ כאן). ועל זה באתי להעיר שיש מקום לומר שכיוון שיש חילוק עיקרי בין רבנן והלל בנוגע האיך אוכלין הקרבן פסח, והלל מחדש הענין של אכילה בכריכה, ע"כ יש לומר שצריך לומר "כן עשה הלל כמו שנאמר על מצות ומרור כו'", משום הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" - שמפסוק זה מוכח שיש חיוב "לפרש טעמן" (של פסח מצה ומרור - רשב"ם ע"פ קטז, ב), דיש מקום גדול לומר שכמו שיש חיוב לפרש הטעם של אכילתם כמו כן יש ענין לומר הטעם של אופן אכילתם, וע"כ נקרא צרכי הסעודה. ובוודאי כל זה אינו שייך כ"א יתפרש "כל שלא אמר שלושה דברים אלו כו'" משום חובת פסח מצה ומרור, וכדברי המהרש"א פסחים, הצ"ח, והשל"ה. ולדעתי שיש מקום לומר שרבינו בשו"ע שלו אינו מחולק עימם.



### תפילת שחרית לאחר חצות [גליון]

**הת' לוי יצחק חיטריק**  
תות"ל - מגדל העמק

בגליון תשצו (עמ' 64) דן הרשדב"ל בענין תפילת שחרית אחרי חצות, ומביא מ"ש הגרי"א העלער שי' בענין מנהג גדולי החסידים להתאחר בתפילתם.

ונקודת ביאורם הוא שכנראה סמכו על שיטת הראשונים (ורוב גדולי האחרונים) שתפילת שחרית הוא (לא עד חצות, אלא נמשכת) כל היום.

והרשדב"ל מדייק שאדה"ז השמיט את לשון הרמ"א שכותב "ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית". ואדה"ז כותב: אבל אחר חצות מיד כיון שהגיע זמן תפלת המנחה ... אין לו תשלומין עוד לתפילת השחר ... ע"כ.

ושקו"ט הנ"ל אם יש בזה דין תפילה בזמנה או רק שכר תפילה או תשלומין. יעוי"ש.

ויש להעיר ע"ז:

א - פלא גדול הוא, שאחרי ככלות הכל טרם החלו לתרץ עוד 'סיבוך' בתפילה שאחרי חצות. והוא - אמירת ברכות ק"ש אחרי ד' שעות, היינו שעה אחת לפני חצות היום!

והרי בברכות ק"ש מפורש בשוע"ר (סי' נח סעי' י): ואם עברה שעה ד' ולא קראה שוב אינו יכול לקרותה עם ברכותי אבל בלא ברכותי יכול לקרותה כל היום וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מ"ש (וי"א שיכול לקרותה כל היום בברכותי והעיקר כסברא הראשונה).

ובסעי' שלאח"ז כותב שלדברי הכל אין לברכת ק"ש תשלומין. וכ"כ בסימן קח סעי' ד.

ופשוט שהחסידיים שאנו דנים בהם לא כווננו שיגמרו ברכות ק"ש לפני ד' שעות ויאחרו רק שמו"ע.

ואף ששיטת הכס"מ היא שגם ברכות ק"ש יכול לאמרן כל היום - הנה:

(1) אי"ז דעת אפילו מיעוט הפוסקים. כתירוץ הרב העלער לענין שמו"ע.

(2) אין בזה כלל ענין תשלומין כנ"ל. כסברת הרשב"ל. ואדה"ז אוסר לאמרן אחרי ד' שעות.

ב - שניהם הביאו את דברי הפרישה שפי' בדעת הרמב"ם ועוד שחצות הוא לאו דוקא. וזה שהזכיר הרמב"ם עד חצות הוא כי אחר חצות ישנם כו"כ חילוקי דינים. שאם טעה ולא התפלל שחרית אזי יתפלל מנחה תחילה ואח"כ תשלומי שחרית, ואם התאחר במזיד אזי יש לו שכר תפלה שלא בזמנה.

ומסיים הרשב"ל (בסעי' ב): "וכדברי הפרישה אפשר לפרש גם בשו"ע רבינו, שהשמיט את דברי הרמ"א הנ"ל, ולא כתב שאחרי חצות אסור להתפלל שחרית, ולא העתיק אלא את דברי הרמב"ם "עד חצות"."

אבל לכאורה א"א להעמיס דברי הפרישה בשו"ע אדה"ז. שהרי בהתחלת סעי' זה עצמו כותב אדה"ז בפירוש שאם עבר במזיד אין לו תשלומין במנחה. ובסי' קח סעי' יא (וכפי שהביא הנ"ל בסעי' ג) כותב אדה"ז בפירוש שבהזיד אין לו (אפי') שכר תפילת מצוה.

ג - בסעי' ג רוצה לחדש שאין דעת הרמב"ם (אפי' לפי פי' הב"י) והמחבר ואדה"ז כדעת הרמ"א. ואפי' בהזיד, יכול הוא להתפלל שחרית אחר חצות.

ומביא ראי' מזה שפסק המחבר בסי' קח ס"ז ובשו"ע אדה"ז שם סעי' יא, שמי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפילה הסמוכה לה. ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקן וגו'. ומ"מ אם רוצה להתפלל אותו נדבה ואינו צריך חידוש ... ויש לו שכר תפלה תחנונים ובקשת רחמים אלא שאין לו שכר תפלת מצוה אלא שכר תפלת הרשות.

"הרי אף להסוברים שהמתאחר במזיד עד אחרי חצות אין לו אפילו שכר תפלת מצוה (אפי' לא שכר תפלה שלא בזמנה), מ"מ יש לו שכר תפלת תחנונים ורחמים, ואין שייך לומר ע"ז שאחרי חצות אסור להתפלל שחרית" עכ"ל.

ותמה על תמה אקרא. מה ענין תפלת נדבה, תשלומין, תחנונים ורחמים לתפלת שחרית? האם יעלה על הדעת שתפלת נדבה שלא בזמן שחרית יקרא בשם תפלת שחרית? האם משום שאפשר לו להתפלל תפלת תחנונים ורחמים אחר חצות נסיק מזה "שאיך שייך לומר ע"ז שאחרי חצות אסור להתפלל שחרית"?

והאם הרמ"א שפוסק מפורש שאסור להתפלל שחרית אחר חצות יחלוק ע"ז ויפסוק שאסור לו להתפלל תפילת נדבה אחר חצות?

אלא דבר פשוט הוא שתפלת שחרית בזמנה לחוד, ותפלת נדבה ותשלומין לחוד. וכפשטות לשון הגמ' טעה ולא התפלל שחרית צריך להתפלל מנחה שתים. ולא מנחה ושחרית.

ד - בענין תפילה לאחרי הזמן כדאי לעורר על נקודה אחרת. ובהקדם - ידוע שלפני מאתיים שנה לערך הדפיס א' ספר בשם 'בשמים רא"ש', בטענו שהם תשובות מהרא"ש ועוד ראשונים. והוסיף ע"ז הגהות שלו בשם 'כסא דהרסנא'.

ואחר זמן נודע שהרבה דברים הוא מפרי דמיונו וכו'. ועוד יותר - כוונתו הי' להכניס דברים חדשים בתורתנו הק' כאילו הם בשם הראשונים. וזיפו נתפרסם וכו'. למרות שכו"כ גדולים וטובים נתפסו בשקריו, נתנו הסכמה על ספרו, צטטו את דבריו והתפלפלו בו. ואכ"מ להאריך בפולמוס שמסביב ספר זה.

אחד הדברים שהדפיס שם (סימן יט) הוא שמצא בכ"י מהר"ש ובשם החסיד מהר"י קיצניגון שאם עסק בסודות התורה לא חשש לזמן תפילה.

והנה אם אכן כנים הדברים הרי לכאורה הי' נראה שזהו מקור לתפלה מאוחרת לעוסקים בדא"ח.

אבל בנימוקי או"ח (להמנחת אלעזר) סס"י נח כותב שאף שהגאון מברעזאן ז"ל מביא דבריו האלו (להתפלל אחרי חצות היום אם עסק בסודות התורה) אין לסמוך ע"ז כלל. "ותמהני היתכן להביא כזה משו"ת בשמים ראש אשר כנודע שהגאון חת"ס קראו כזב"י הרא"ש ... הזייפן הנזכר עד אשר גם במס"נ על האמונה הקדושה ידו הדה, וברצונו להכחידה, ר"ל מדעתי הנפסדה, ואין כדאי לסמוך ואפילו לדבר כלל ולפלפל... יעווי"ש."



## פשוטו של מקרא

"הם המוספין האמורים בפ' פנחס"

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא (כג, ח) ברש"י ד"ה 'והקרבתם אשה וגו': "הם המוספין האמורים בפרשת פנחס ולמה נאמרו כאן לומר לך שאין המוספין מעכבין זה את זה". ובד"ה השני 'והקרבתם אשה לה': "מכל מקום, אם אין פרים הבא אילים, ואם אין פרים ואילים הבא כבשים".

לכאורה פירוש השאלה של רש"י "ולמה נאמרו כאן" - (שלכאורה למה שלא יאמרו כאן, והרי כאן מדבר בענין החגים, ובהם יש קרבנות. ואכן בכל חג כתוב (כאן בפ' אמור) והקרבתם אשה לה') -

הוא מפני שלכאורה יש כאן שאלה, ממ"נ, אם כאן המקום להזכיר קרבנות, ה"י צריך להיות כתובים בפירוט, ואם אין כאן המקום להזכיר קרבנות, כי יש פרשה מיוחדת העוסקת בזה (בפ' פינחס) - ובעל כרחך לומר כן, שהרי קרבנות (התמיד ו)מוספי השבת ור"ח לא מנויים כאן - ייכתבו במקום המיוחד להם, ושם ייכתבו הקרבנות לכל החגים, וא"כ אין צורך לכתבם כאן.

ואם משום סיבה כן כתבו אודות הקרבנות כאן בפ' אמור, וכבכמה דברים שהתורה חוזרת עליהם או משום חשיבותם או כדי להרבות בלאווין כו', א"כ שיהיו כתובים מפורטים.

וע"ז אומר רש"י "ולמה נאמרו כאן", שבאמת כיון שאינם כתובים מפורטים זה עצמו מראה שאין מקומם כאן, וא"כ יש קושיא "ולמה נאמרו כאן".

על זה עונה רש"י שיש צורך גדול בזה, לומר לך שאין המוספין מעכבין זה את זה.

- אמנם איך לומדים מזה (שנאמרו כאן) שאין המוספין מעכבין זה את זה? - ע"ז העתיק רש"י עוד הפעם דיבור המתחיל והקרבתם אשה לה' ומפרש "מכל מקום אם אין פרים הבא אילים וכו'", כלומר שמזה שכתוב והקרבתם אשה לה' ודוקא בלי פירוט, אלא בלשון יחיד, זה מלמד שגם אם יש רק סוג אחד, מקריבים.

ועפ"ז מובן למה בד"ה הראשון כתב רש"י "והקרבתם אשה וגו'", שקאי על כללות הפסוק, היינו עצם הבאת הקרבנות, שע"ז אמר שהם המוספין האמורים בפ' פינחס, וע"ז שאל ולמה נאמרו כו'; ובד"ה השני מעתיק "והקרבתם אשה לה'" (ואינו מוסיף תיבת וגו'), שבזה מראה מאיפה לומדים שאין מעכבין זא"ז, שזהו מהא דכתוב והקרבתם אשה לה' בל' (קרבן) יחיד (ולא מפורט).

ולכאורה עפ"י פירש"י זה, צריך לומר שבכל החגים (ר"ה - כג, כה. יום הכיפורים - כג, כז. סוכות - כג, לו) שנזכר והקרבתם (או

תקריבו) אשה לה', לשם כך כתבה התורה לומר לך שאין המוספין מעכבין זה את זה.

וצ"ע לגבי חג השבועות, שנזכרים (בפ' אמור) הקרבנות הבאות בכלל הלחם, ואין רמז לקרבנות המוספים ע"י תיבות והקרבנות אשה לה'.

ובפשטות, לכאורה, למדים משאר קרבנות המוספין שאין מעכבין זה"ז, דה"ה לקרבנות המוספין של חג השבועות.



### בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא)

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפירש"י פרשת אמור (כב, לא): ושמרתם: זו משנה. ועשיתם: זה המעשה, עכ"ל.

ועל דרך זה פירש"י בפרשת ואתחנן (ד, ו): ושמרתם: זו משנה. ועשיתם: כמשמעו.

וז"ל של הספר הזכרון על פירש"י בפרשת אמור:

ונ"ל שראו ז"ל שושמרתם מיותרת שכיון שעושה אדם המצוה מה לו עוד לצוותו לשמרה, לזה הוזקק ז"ל לומר שתיבת ושמרתם אינה על המצוה, אלא על תורה שבע"פ שתהיה שמורה על לוח לבבו, שגורה בפיו ק"ש. עכ"ל.

א) אבל עדיין צריך ביאור לפי דבריו, שהרי מצינו כמה פעמים קודם פסוק זה שנאמר בפסוק "ושמרתם ועשיתם", ואין רש"י מפרש שם מה שפירש כאן.

ולדוגמא:

בפרשת קדושים (כ, ח): ושמרתם את חקתי ועשיתם אתם וגו'.

שם, כב: ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם וגו'.

והשאלה הוא עוד יותר מפירוש רש"י גופא בפרשת אחרי ד"ה ושמרתם את חקותי (יח, ה): "...ד"א ליתן שמירה ועשייה לחוקים ושמירה ועשייה למשפטים לפי שלא נתן אלא עשייה למשפטים ושמירה לחוקים, עכ"ל.

שלפי דברי הספר הזכרון הנ"ל קשה, כלשונו, שכיון שעושה אדם המצוה מה לו עוד לצוותו לשמרה.

והי' לו לרש"י לפרש שם מהו הפירוש בשמירה.

(ב) לכאורה מה שכתב הספר הזכרון שכיון שעושה המצוה מה לו עוד לצוותו לשמרה, צריך ביאור.

שיכולים לקיים מצוה בלא שמירה, דהיינו שאינם מדייקים כל כך בדקדוקיה ופרטיה, כמצות אנשים מלומדה.

ויכולים לקיים מצוה באופן ששומר עשייתה להיות בתכלית ההידור, והדיוק.

ועל דרך שכתב רש"י בפרשת תרומה בד"ה מקבילות הלולאות אשה אל אחותה (כו, ה): שמור שתעשה וכו', עכ"ל.

שהעשייה צריכה להיות באופן של שמירה. דהיינו לא רק סתם עשייה אלא עשייה מדוייקת.

(ג) זה שכתב רש"י ועשייתם: זה המעשה, וכן על דרך זה בפרשת ואתחנן, ועשייתם: כמשמעו, צריך ביאור.

שלכאורה אין יכולים לפרש באופן אחר, ומה משמיענו.

(ד) עיין בפירוש"י פרשת ראה ד"ה שמור (יב, כח): זו משנה שאתה צריך לשמרה בבטןך שלא תשכח כענין שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטןך ואם שנית אפשר שתשמע ותקיים הא כל שאינו בכלל משנה אינו בכלל מעשה, עכ"ל.

ולמה לא פירש רש"י זה בפרשת אמור ובפרשת ואתחנן הנ"ל.



# שזנזת

## עקיבה או עקיבא

**הרב שמואל הלוי הבר  
תושב השכונה**

בספר צבי לצדיק כתב דבר נחמד בהנ"ל דהנה ידוע מש"כ האור זרוע דהראו לו בחלום הרמז בפסוק "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" שס"ת ר' עקיבה ומכאן הוכיח לכתוב עקיבה בה"א, (ומתוך חביבות ממה שהראו לו קרא את ספרו בשם "אור זרוע").

אך לאידך כ' האריז"ל רמז בפסוק "מידי אבי"ר יעק"ב" שהן אתווין רב"י עקיב"א (באל"ף) אשר ע"כ ס"ל למקצת מסדרי גיטין שצריך שני גיטין אחד עקיבא באל"ף ואחד עקיבה בה"א (עיינן שם הגדולים מערכת יצחק סימן ד"ש\*).

והוא כ' דלדעתו יש לומר דלאחר שלימד חמשת התלמידין אלו שמהם יצאה תורה הנה נתעלה להיקרא עקיבה בה', לרמוז לה' התלמידים.

וכ' רמז לזה דפסוק הנ"ל "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" יחד עם פסוק שלאחריו "שמחו צדיקים בה' והודו לזכר קדשו" הם בגימטריא (2995) "רבי מאיר רבי שמעון רבי יהודה רבי יוסי רבי אלעזר רבי עקיבא רבי עקיבה".

ונשתנה שם עקיב"ה למעליותא להיות הוא מפורש יוצא באתוון ס"ת כנ"ל, והאתוון הנותרים גימטריא (1324) שמות חמשת התלמידים עם שם רבם הקדום "מאיר שמעון יהודה יוסי אלעזר ועקיבא".

ונקראים החמש תלמידים בשם ישרי לב דייקא להיותן היפך התלמידים הקודמים שלא נהגו כבוד זה בזה ופגעה בהם מדת הדין

---

(\* ראה בזה ברשימות חוברת קטז אות טז, וחוברת קיז אות יט, ובאגרות קודש ח"י"ד עמ' קד ובהנסמן שם. המערכת.)

בל"ב ימי הספירה, משא"כ הנהו חמש תלמידים שחלקו כל אחד כבוד לחבירו והלך עם חבירו ביושר לבו לכן נקראים ישרי לב, ו"שמחה" אותיות "חמשה".

עוד רמז להנ"ל ד"יום ל"ג עמר" בגי' "רבי עקיב"ה" להורות שביום זה נתעלה להיקרא בה'.

עיי"ש באריכות בדבריו הנחמדים - הובאו גם בספר בר יוחאי ע' קצה.

ונראה דמחמשת תלמידים אלו הנה רבי שמעון היה תלמיד מובהק שלו כדלהלן ומתאים גם מה שכ' השערי יששכר ד"ישרי לב" בגימטריא "שמעון בן יוחאי".

ובספר מנחם משיב נפש שבת קמ, א (הובא בספר בר יוחאי ע' שכה) כ' רמז נאה, על הא דאיתא בגמרא שבת קלח, ב: "תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר ח"ו שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו", דס"ת תיבות אלו הוא "יוחאי", היינו שע"י זרעו של יוחאי שהוא ר' שמעון לא תשכח התורה ח"ו.

ועיין בשו"ת חתם סופר אהע"ז ח"ב סימן כה מחדש דעקיבא שמו באלף, והאל"ף מורה על שנהרג על אחדות שמו ית'.

אלא דהיות ונהרג ביסורים וכו', לכן לא נותנים שם אחריו אלא בשינוי לכתוב בה'.

והנה אף שאין כאן המקום להאריך בענין עקיבה בה' או בא' אך אכתוב בקיצור ממה שנראה לומר בזה.

דהנה ברוב המקומות בתלמוד בבלי נכתב עקיבא בא' ואילו בתלמוד ירושלמי ברובם ככולם נכתב עקיבה בה', והטעם בפשטות כי א' בא בסוף בלשון ארמי וה' בסוף בלשון עברי, עד שאפילו יהודה שהוא שם לשון הקדש הנה בכל זאת פעמים רבות במדרשים ובזהר נקרא יהודא בא'.

עיינן שו"ת מהר"י בן לב ח"ג סימן ט ד"ה ועוד שאל.

ולפי זה נראה לכאורה שעיקר הספק בשם עקיבה הוא אם זה שם עברי או שם ארמי, ולכאורה יש להסתפק כמו כן בשמות אחרים

מתנאים ואמוראים, כגון חנינא, מתיא, בן ברוקה, ובן בתירא, וכיו"ב שגם הם נכתבים פעמים בא' ופעמים בה'.

אלא דגם שם שהוא עברי הנה אם ניתן בבבל וכיו"ב יתכן שינתן בא' כגון עזרא שמקורו לכאורה בלה"ק מלשון עזרה.

ואם כן נראה לומר שהכל תלוי בזמן נתינת השם לילד אם יקראוהו בא' או בה' וזה שמו אשר יקראו לו לכל ימי חייו, (אף אם פעמים נכתב שונה).

ומעתה יש לומר דדווקא בעקיבה נשאר הספק גם אצל חכמים בזמנו, ואפילו אצל עקיבה עצמו יש לומר שהיה ספק איך נקרא, והטעם יש לומר בהקדם עפ"י מה שכ' הרמב"ם בריש עדיות (פ"א מ"ג) על הא דאיתא "הלל אומר מלא הין ... שאדם חייב לומר בלשון רבו", ומפרש הרמב"ם הכוונה שרבותיו של הלל היו שמעיה ואבטליון שהיו גרים ונשאר בשפתם לעגי שפת עובדי כוכבים והיו אומרים מלא אין באל"ף כי לא יכלו לבטא ה"א, ולכן גם הלל היה אומר כן כי חייב לומר בלשון רבו, עיי"ש שכ' ששמע פירוש זה מאביו ואביו מרבו ורבו מרבו וכו'.

והנה לפי זה יש לומר גם בנידון דידן דהספק דווקא בר' עקיבא דהרי יוסף אביו של עקיבא היה גר צדק כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספרו משנה תורה, ואם כן יש לומר שכאשר נתן שם לבנו וקראו עקיבה הנה לא ברור במבטא שפתיו אם הכוונה באל"ף, או בה"א אלא שלא יכול לבטא הה"א.



### סתם רבי שמעון - רבי שמעון בן יוחאי

#### הנ"ל

סתם ר"ש בש"ס הוא ר' שמעון בן יוחאי, כ"כ רש"י שבועות ב, ב, ורשב"ם ב"ב קב, ב.

וכן הביא משמם בסדר הדורות, ומוסיף: מלבד כפ"ב דאבות דשם אמר ר"ש הזהיר בק"ש וכו' והוי ר"ש בן נתנאל כדמוכח שם, והוי דבר הלמד מענינו. וכן כ' בספר הליכות עולם סוף שער ראשון.

ועיין לקו"ש חי"ז ע' 359 דגם במשנה זו דפרקי אבות יש לזה שייכות לר"ש בן יוחי, היות ונכתב בלשון סתם, עיי"ש.

וכ"כ הרמב"ם בסוף הקדמה למשניות ד"ה הפרק השישי ושם הלשון "ור"ש הנזכר במשנה סתם הוא ר' שמעון בן יוחאי תלמיד ר"ע", וצע"ק מדוע מדויק לומר דווקא "במשנה" והרי כמו כן בכל התלמוד, ואולי אין כוונתו לשלול הבריייתות או התלמוד, אלא משום שזוהי הקדמה למשנה וצ"ב. ואולי כוונתו לשלול תלמוד ירושלמי. (ועיין ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג ופאה פ"ב ה"ד נראה התם דקרי לר' שמעון בן ווא בשם ר' שמעון סתם).

ויש לברר מנ"ל לרש"י והרמב"ם בפשטות כל כך דסתם ר"ש הוה רשב"י, דאולי הוא ר' שמעון בן עזאי שהיה בזמן ההוא כמפורש בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, והיו עוד הרבה שמעון בדור ההוא כמו שמעון בן זומא, שמעון התימני, שמעון בן ננס וכן ר' שמעון בן יהוצדק שנראה מסדר הדורות שהיה בזמן ההוא, כמו כן יתכן ר' שמעון בן גמליאל, או ר' שמעון בן מנסיא.

ואין להוכיח מפסחים קיב, א שאמר ר"ש לר"ע "אני אומר ליוחי אבא", דהרי שם מפורש בתחילה שהיה זה ר' שמעון בן יוחי. (וקצ"ע על היוחסין שמביא הוכחה זו בלבד).

ונראה להוכיח מכמה מקומות בש"ס:

(א) מהא דאיתא בברכות דף ט, א שאמר ריב"ל "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק" ומוכח שם דהכוונה לרשב"י. (וכן במעילה כז, ב מזכיר ר"ש סתם ומוכח מלעיל שם דהכוונה לרשב"י) עיי"ש. ואין לומר דהוי דבר הלמד מענינו כמשנה דאבות דלעיל, משום דכאן אמר כן ריב"ל אחר משך זמן ובלשון זה אמר "ר' שמעון" בלבד, וע"כ משום שסתם ר' שמעון היינו רשב"י.

ויש לחזק ההוכחה מהא דריב"ל עצמו אמר אותו הפתגם בגיטין יח, ב בדין גט המוקדם שר"ש מתיר ור"י אוסר, וכשהיה מעשה אמר ריב"ל "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק", ובפשטות היינו אותו הר"ש שאמר עליו כן בברכות ושם הרי מוכח ממקומו דהוי רשב"י.

(ב) עוד יש להוכיח מגמרא שבת לג, ב דאמר "דיתבי ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ויתבי יהודה בן גרים קמייהו, פתח ר' יהודה ואמר ... נענה ר' שמעון בן יוחאי ואמר" כו' הרי מוכרח דסתם ר' שמעון היינו רשב"י.

(ג) עוד יש להוכיח מגמרא פסחים יג, ב דאמר התם "ור"א בן רבי שמעון ס"ל כאבוא דאמר כל העומד ליזרק כזרוק דמי", ודין זה דר"ש מקורו בב"ק עו, ב ושם הוא ר"ש סתם, על כרחך דסתם ר"ש הוא רשב"י אביו של ר"א.

(ד) עוד יש להוכיח מגמרא יבמות כג, א (וקדושין סח, ב) דמביא דברי ר' שמעון בן יוחאי דילפינן מכי יסיר את בנך דבנך הבא מן העכו"ם (הבא על בת ישראל) קרוי בנך, ואמרינן התם לרבות שאר אומות יליף מרבוי כי יסיר, ומקשה הניחא לר"ש דדריש טעמא דקרא וכו' (עיי"ש ברש"י, ויבואר להלן), והרי ר"ש דדריש טעמא דקרא הוא ר"ש סתם, ומוכח דסתם ר"ש הוא רשב"י.

(ה) עוד יש להוכיח מגמרא ב"מ עד, ב דאיתא התם "דאי לא תימא הכי מי שפרע בלוקח לרבי שמעון לית ליה וכי תימא הכי נמי והתניא מכל מקום כך הלכה אבל אמרו חכמים מי שפרע וכו'" והרי דין דמי שפרע אמרה רשב"י לעיל שם מח, א, ועיי"ש בתוס'.

(ו) עוד יש להוכיח מגמרא שבועות ח, א דאמר "ולר' שמעון בן יוחאי דאמר יולדת נמי חוטאת היא מאי איכא למימר, ר' שמעון לטעמיה דאמר ממקומו הוא מוכרע" ע"כ, והרי במחלוקת ר"י ור"ש אי ממקומו הוא מוכרע הוי ר"ש סתם (שם דף ז, ב).



## "האי תרנגולתא"

**הרב אהרן ברקוביץ**  
ירושלים עיה"ק

מהמשפיע ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה שמענו פעמים רבות (בשם המשפיע ר"ש גרונום ע"ה), שהבא להתנקות צריך לעשות זאת בעצמו, ואף אחד זולתו לא יוכל לנקותו כפי שהוא עצמו יכול. ורש"ג הסמיך לכך את דברי הוזה"ק על האמור התנערי מעפר קומי

- "כהאי תרנגולתא דאיתנערת מן עפרא", כפי שאיש לא יצליח לנקות היטב תרנגולת שנתעפרה בעפר, אבל היא עצמה בניעור ובטילטול אחד שמנערת את עצמה, מסירה מעליה את כל העפר בבת אחת. ודפח"ח.

יגעתי הרבה למצוא את מקורם של דברי הזוה"ק הללו, ולא עלתה בידי. עד שראיתי באוה"ת לאדמו"ר הצ"צ דכולא ביה, ושם בפ' שמיני (עמ' תפג) כותב: כי נעור ממעון קדשו.. כהדא תרנגולתא דמנערא מן קטמיה כו'. עכ"ל. ועוד שם בפ' חקת (עמ' תתפז): וז"ש במדרש ע"פ כי נעור הוי' כתרנגולא דמנענע ראשו. עכ"ל.

והוא בבראשית רבה (פ' עה): היום שכתוב בו (ישעיה נב) התנערי מעפר קומי שבי ירושלים, באותה שעה (זכריה ג) הס כל בשר מפני ה', למה, כי נעור ממעון קדשו א"ר אחא כהדא תרנגולתא דמנענא גרמה (נ"א דמנערה אגפה) מן קיטמא. ובמקביל בשה"ש רבה (פ' ד): כהדא תרנגולתא דמנערה גפא מגווא קטמא.



## חצים ובליסטראות [גליון]

### הנ"ל

בגל' תשסב (עמ' 22) הערתי על הלשון המובא בקונטרס ט-י כסלו תשמ"ט בתחילתו (סה"מ מלוקט, ג, עמ' כה): "אבני חצים ובליסטראות", שהרי מטבע הלשון המקובל הוא "חצים ואבני בליסטראות" וכמ"ש רש"י בפ' יתרו (יט, ד), בפ' חוקת (כא, טו) ובפ' האזינו (לב, יא).

והנה מצאתי ללשון זה חבר בזוה"ק פ' בשלח (מז, א): אבני גירין ובלסטראין. ואם הגירסא מדוייקת היא [כסגנון הלשון בכ"מ ב'לקוטי לוי"צ' לגבי נוסח הזוהר שלפנינו] - דהיינו שגרסינן "אבני" ולא "אבנין" - הרי שתרגומו "אבני חצים ובליסטראות".

וכך היא הגירסא גם ב"זוהר גדול" דפוס קרימונא.

משא"כ אילו גרסינן "אבנין", הרי שהמשמעות היא: אבנים, חצים ובליסטראות.

ואמנם כך היא הגירסא בזוהר חדש שה"ש (מדרש הנעלם, פיסקא "לסוסתי", דף עב, א): וכל אינון גירין ובלסטראין ואבנין וקולפין דהוו רמאן לגבייהו דישראל לא מטו לון (וכפי שהוא במכילתא בשלח יד, כ וברש"י יתרו יט, ד).

ועוד שם (בדף עב, ד): ומה סוסוון דפרעה הוו טעונין בכמה מאני זיני קרבין, אבנין גירין בלסטראין קסורין, וכלהו טעונין לאגחא קרבא.

הרי ש"אבנין" ו"גירין" הם שני דברים נפרדים זה מזה.



## טעויות בהעתקת פסוקים ברמב"ם

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

ב'המעין' כרך כו גליון א (תשרי תשמ"ו) וגליון שלאח"ז פורסם מאמרו של הרב קלמן כהנא: "פירוש של הרמב"ם בכתב ידו?", ובו הוא יצא לפקפק קצת על המקובל שנמצא בידינו רובו של פירוש המשניות להרמב"ם בגוף כתב-ידו של המחבר.

נתעכב כאן על פרט אחד בדבריו. בעמ' 58 הוא מציין כמה מקומות בפיה"מ שבו ישנם "טעויות בהבאת מקראות". ובהמשך לזה מביא דברי ר"ח העלירי שלדעתו: "העיקר שהמעתיקים סרסו ושכשו... שכמה וכמה פסוקים שבאו שלא בדיוק בכ"י האחד באו מדויקים בכ"י השני. ומחזה כזה נראה בכל ספרי הרמב"ם ובכ"י השונים"<sup>2</sup>, ומסיים הרב כהנא: "צירוף שיבוש המקראות ואפים של השיבושים מצטרף לאמור לעיל ולהלן כדי להטיל ספק ביחוס כתב היד הנידון לרמב"ם".

ולדעתי אין זה נכון, כי אי אפשר לתלות הטעויות בהבאת המקראות בידי מעתיקים בלבד, כיון שיש מקומות שאותו טעות נמצא בכמה מכתבי הרמב"ם, בפירוש המשניות, במשנה תורה ובשו"ת. וכי אפשר לתלות זה רק באשמת המעתיקים? יותר מסתבר לייחס טעות שחוזר על עצמו למחבר מאשר למעתיק.

### טעויות שמופיעות כמ"פ

להלן כמה דוגמאות מטעויות שנמצאים בכמה מקומות:

1. בפיה"מ מס' זבחים פ"ב מ"א מביא הכתוב [צו ו, ג]: "והרי אמר ה' על בשרו ולבשם". והנכון: "ילבש על בשרו"<sup>3</sup>. וכן גם בהל'

(1) בהקדמתו לספר המצות, מהדורתו, הערה 28.

(2) להעיר שכבר רבינו מנוח בספר המנוחה שעל הרמב"ם כבר שם לב לאי-דיוקים בצייטוט פסוקים, ובהל' תפלה פט"ו ה"כ הוא כותב: "ואולי שגגת סופר הוא".

(3) וראה קאפח הערה 16 שדוקא במהדורה בתרא זה נשתבש כ"כ, ובמהדו"ק הי' זה יותר קרוב למקור.

כלי המקדש (פ"י ה"ו) מופיע: "נאמר בבגדי כהנה על בשרו ולבשם"<sup>4</sup>.

2. בפיה"מ זבחים שם מביא הכתוב [תשא ל, כא]: "חקת עולם לו ולזרעו"<sup>5</sup>, והנכון: "[והיתה להם] חק עולם לו ולזרעו [לדרתם]".  
וכן גם בהל' ביאת המקדש (פ"ה ה"ב) מופיע: "שנאמר חקת עולם לו ולזרעו"<sup>6</sup>.

3. בפיה"מ זבחים שם פ"ב מ"א מביא הכתוב [צו ז, ט]: "אמר ה' במנחה הכהן המקריב אותה יאכלנה", והנכון: "לכהן המקריב א[ו]תה לו תהיה". וכן גם בהל' מעשה הקרבנות (פ"י הי"ד) מופיע: "ונאמר במנחה המקריב אותה יאכלנה"<sup>7</sup>.

4. בפיה"מ בכורות פ"ח מ"א מביא הכתוב [בא יג, ב]: "לאמרו יתעלה פטר רחם בישראל", והנכון: "פטר כל רחם בבני ישראל".  
וכן גם בהל' ביכורים (פ"א הי"י) מופיע: "שנאמר פטר רחם בישראל". ולהעיר שכ"ה לפנינו גם בגמ' בכורות (מו, א) כמו שהעיר קאפח בפיה"מ הערה 9<sup>8</sup>.

5. הל' תרומות פ"א הכ"ו מביא הכתוב [בהר כה, ב] הנאמר לגבי שמיטה: "שנאמר כי תבואו", וכ"ה בשו"ת הרמב"ם (בלאו) סי' קכט<sup>9</sup>. אבל לדעת הרבה אחרונים<sup>10</sup> זה טעות, וצ"ל: "בבואכם"

4 וכ"ה "בכל כהה"י והדפוסים" (ילקוט שינויי נוסחאות, פרנקל). וראה מקורות וציונים שם וקאפח הערה ז.

5 וכן גם כל שאר הפסוקים שהעתיק כאן, משובש. וראה קאפח הערה 21, ומסיים: "וברור שהוא שגיאת שגרה שבעל פה".

6 והעיר ע"ז קאפח במשנה תורה שלו הערה ג. וראה מקורות וציונים (פרנקל).

7 והעיר ע"ז קאפח בפיה"מ הערה 3, והלחם משנה כאן אלא שתיקונו צריך תיקון, ראה ילקוט ש"נ שמוספים: "במקומות רבים מובאים הפסוקים אצל רבנו שלא כלשונם במקרא" (וכ"כ שם פ"א ה"א). קאפח במשנה תורה שלו הכניס את התיקון בסוגריים בתוך הפנים: "צ"ל אותה לו תהיה".

8 במשנה תורה מהדורתו לא העיר כלום. ובמקורות וציונים כותבים: "והתנא וריבנו קיצרו לשון הפסוק".

9 "וכ"ה בראשונים... ובכתה"י ובכתה"י ההשגות ובדפוסים ובשו"ע [יו"ד סי' שלא ס"ב]" (ילקוט שינויי נוסחאות).

[שלח טו, יח] הנאמר לגבי חלה. אבל ישנם אחרונים שמפרשים את דברי הרמב"ם בלי לשנות הגירסא<sup>11</sup>.

6. בספר המצות עשה מג לגבי מוסף דפסח מביא הכתוב [אמרו כג, לו]: "אמרו יתעלה שבעת ימים תקריבו אשה לה". וכ"ה שם בשרש (כלל) יג: "כמו שאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים... מצות מוסף פסח אחת...". וכבר העירו<sup>12</sup> שפסוק זה נאמר לגבי סוכות, אבל לגבי פסח נאמר [שם ח]: "והקרבתם אשה לה' שבעת ימים".

7. בספר המצות ל"ת קלא מביא הכתוב [תצוה כט, לד]: "האזהרה הרי היא ממה שנאמר במלואים לא יאכל כי קדש הם, כנוי זה שהוא 'הם' הוא כולל גם כל מה שנפסל...". וכ"ה שם ל"ת קלב. וכ"ה בהל' פסולי המוקדשין פי"ח ה"י: "...במלואים, שהרי נאמר שם לא יאכל כי קדש הם", וכבר העירו<sup>13</sup> שבפסוק לג שם נאמר "הם" אבל אינו מדובר בפסולי המוקדשין, ובפסוק לד שמדבר בפסולים נאמר: "(כי קדש) הוא".

8. הל' מתנות עניים פ"ו ה"ב מביא הכתוב [קרח יח, כא]: "(ולבני לוי הנה נתתי) את כל מעשר בני ישראל", וכ"ה בהל' מעשר פ"א ה"ב. והנכון: "כל מעשר בישראל". הטעות נמצא ברמב"ם

10) ראה 'דרך אמונה' ס"ק רכ"ח ובציון ההלכה שם. קאפח הערה לה. שו"ת הרמב"ם שם הערה 4. ב"לקוט שינויי נוסחאות' מוסיפים: "מן הראוי לציין שבמקומות רבים בחבורו של רבינו הובאו הפסוקים שלא כצורתם הנכונה במקרא אף במקום שיש בשנויים נפק"מ לענין הנדון". וראה גם שם הל' מעשר שני פ"ב ה"ו: "במקומות רבים אין רבנו מביא הפסוקים כלשונם".

11) ראה חידושי ר"ח הלוי והנסמן בספר 'המפתח', ב'אנציקלופדיה תלמודית', כרך ב, עמ' ריז, וב'הגהות והערות' (מהדורת מוסדות שירת דבורה) על הב"י יו"ד שם אות ג.

12) הרב קאפח סה"מ שם הערה 13 ו-59, משנה תורה מהדורתו, עבודה ב, עמ' יב הערה יא. הר"ח העליר בסה"מ מהדורתו, הערה 12.

13) אחרונים שצוינו בילקוט ש"נ שם, קאפח במשנה תורה מהדורתו הערה ח ושם עמ' קיז הערה ד, בסה"מ מהדורת ר"ח העליר הערה 12, ומהדורת קאפח הערה 71 (אלא שגם הוא טעה וציין לפסוק לג כמקור הפסוק!). וראה בכל הנ"ל שציינו שהטעות נמצא גם בגמרא ובעוד ראשונים.

דפוס ראשון (רומי רמ) ובכמה כת"י<sup>14</sup>. בדפוסים שלפנינו (ווילנא, פרנקל וקאפח) תוקן ע"פ כת"י תימן. ואין לדעת איך יצא מתחת יד הרמב"ם.

### גירסא מוטעית ברמב"ם פרנקל

ובהמשך לכל הנ"ל יש להעיר בעוד מקום ברמב"ם.

בהל' בית הבחירה פ"ב ה"א הוא כותב: "ונאמר ויבן שלמה את הבית בהר המוריה", כותב הרב קאפח בהערה ב: "כ"ה בכל כ"י. ואין פסוק כזה, אלא הוא מורכב משני פסוקים [מלכים א ו, יד, דברי הימים ב ג, א]. ואין זה חזון נדיר גם בדברי רבנו וגם בכל רחבי הש"ס שמרכיבין שני פסוקים ומביאים ראיה לדברים<sup>15</sup>. ובנדפס כדרכם השמיטו דברי רבנו כי לא מצאו פסוק כן...".

עורכי רמב"ם מהדורת פרנקל כאן ב'ילקוט שינויי נוסחאות' מסכימים להנ"ל, וכותבים: "מן הראוי לציין שבמקומות רבים בחיבור לא מובאים הפסוקים כלשונם ויש גם שלא נמצא בכלל וכלפנינו כאן". ולמרות כל הנ"ל נדפס במהדורתם: "ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו אשר הכין במקום דוד בגרן ארנן היבוסית". והרי זו תמוה ביותר: הם בעצמם שוללים את גרסתם זו: "לא מצאנו בכל ס' הי"ד שמציין רבנו מקור לפסוקים שמביא", הם גם מודים שאין זה גרסת "כתה"י<sup>16</sup>, כלומר כל כתבי היד מוכיחים שהגירסא שנדפס בפנים הרמב"ם לא מתחת יד המחבר יצא, ולמרות זאת הם קבעו גרסת דפוס ויניציאה של<sup>17</sup> לעיקר!

(14) ראה 'ילקוט שינויי נוסחאות' בהל' מתנ"ע ובהל' מעשר.

(15) ועד"ז כתב בהל' תמידין ומוספין פ"ח הי"א הערה יא: "אין זה אלא קצור המקרא ותכנון. וכך מנהג חז"ל בהרבה מקומות".

(16) "פירושו שמשותים בזה כתבי-יד תימן לכתבי-יד אשכנז וספרד ואחרים" ('הקדמת עורכי הנוסחאות' אות א).

(17) למרות הנאמר בשער הספר: "הכל הוגה עם רוב העינין והשקידה... ע"פ כמה מקורות, בכל זאת קובע יעקב ש' שפיגל בספרו 'עמודים בתולדות הספר העברי, הגהות ומגיהים', תשנ"ו, עמ' 561 ש"הם עשו את מלאכתם ברשלנות, ומהדורתם משובשת למדי".

עורכי הרמב"ם פרנקל לשיטתם שכותבים בהקדמה ל"ילקוט שינויי נוסחאות" אות ד: "נמנענו בדרך כלל מלקבוע בפנים שינוי נוסח משמעותי שאינו מצוי באחד מספרי הדפוס. רק בדברים שאינם אלא צורות לשון דקדוקיות הלכנו גם אחר ספרי תימן"<sup>18</sup>. אבל באם כך צ"ע מה שכתבו בראש הספר<sup>19</sup>: "דקדקנו להחזיר לשון רבינו לקדמותה ולמקורה"!

### אי-עקביות באופן תיקון הטעויות

בדקתי ברמב"ם מהדורות פרנקל וקאפח עשרות מקומות שיש בהם טעויות בהבאת הפסוק ונוכחתי לדעת שאין להם שיטה עקבית באופן תיקון הטעות, יש שיתקנו בפנים, ויש שיתקנו רק בהערה, ויש שיתקנו בלי להעיר ע"ז בפירוש, ויש גם שיתקנו בפנים ויצינו את זה בחצאי ריבוע. להלן כמה דוגמאות.

1. בהל' בית הבחירה פ"ד ה"ו מביא הכתוב [יחזקאל מד, ב]: "ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל השער הזה סגור יהיה..." והעיר ע"ז קאפח בהערה ט: "בכ"י יהיה סגור. ובמקרא כפי שהוגה בדפוסים", כלומר הגירסא שנדפסה ע"י הרב קאפח הוא לפי תיקון הדפוסים, ורק בהערה העיר על גרסת הכ"י. ב"ילקוט שינויי נוסחאות" לא העירו כלום.

2. עד"ז בהל' בית הבחירה שם פ"ח ה"ב [בנוגע לכתוב במדבר כ, לח] מביא קאפח את גרסת כ"י רק בהערה ד. גירסא כזו אינו מוזכר אצל פרנקל שם. ומעניין שאפילו אחרי ה'תיקון' נדפס אצל קאפח: "שומרי משמרת הקדש", ואצל פרנקל: "שומרי משמרת

---

18) כך הם כותבים בספר עבודה. שיטתם השמרנית הזו הנו כבר 'המהדורא בתרא', ב'מהדורא קמא' שלהם הם היו עוד יותר נוקשים, השווה לשונם הנעתק בפנים לבין הנאמר בכרך הראשון שיצא לאור על ידם, ספר זמנים: "נמנענו בדרך כלל מלקבוע בפנים שום נוסח שאינו מצוי באחד מספרי הדפוס. רק בדברים שאינם אלא צורות לשון דקדוקיות הלכנו פעמים מעטות אחר ספרי תימן".

19) 'לתשומת לב המעיינים' אות א. בספרים הראשונים שיצאו לאור, הלא הם ספר זמנים, נשים וקדושה, לא נמצאים דברים אלה. והעיר על כך שפיגל שם עמ' 577 הערה 153. וראה שם עמ' 158 בנוגע הגירסא שנדפסה בהל' נזקי מומן פ"ג ה"ד.

המקדש", והנכון ככתוב: "ש[ו]מרים משמרת המקדש", והעיר ע"ז פרנקל.

3. גם התיקון בהל' כלי המקדש פ"א ה"ז נכנס לפנים, וגרסת כת"י הועתקה רק בהערה יד ובילקוט ש"נ.

4. בהל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז נמצא התיקון רק בהערות, ראה אצל פרנקל במקורות וציונים והערה ח אצל קאפח.

5. בהל' מעשה הקרבנות פ"א ה"א כותבים בילקוט ש"נ שהגירסא בהעתקת הכתוב [פר' ראה יב, יז]: "וכל נדריך אשר תדר" הוא תיקונם של דפוסים אחרונים, והפלא שגירסא מתוקנת זה מופיע גם במהדורת קאפח, בלי להעיר עליו כלום!

6. עד"ז בהל' שבועות פ"ט הי"ד קובעים הם בילקוט ש"נ שהגירסא בהעתקת הכתוב [ויקרא ה, ד]: "לאחת מאלה" הוא נגד גרסת כל כתה"י והדפוסים, והוא תיקונו של דפוס ווילנא, וגם כאן הגירסא המתוקנת מופיע גם במהדורת קאפח בלי כל הערה!

7. בהל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"ד משאיר קאפח את הגירסא המוטעית בפנים ורק בהערה ח הוא מעתיק את גרסת כ"י, ומסיים: "ונכון", אבל בפרנקל גרסת כ"י הנכונה כן נמצא בפנים.

8. בהל' איסורי ביאה פ"ב ה"ו: בהעתקת הכתוב [מלאכי ב, יא] "כי חלל יהודה [את] קדש ה'", הכניסו במהדורת פרנקל את המלה בחצאי ריבוע כיון שמופיע בכמה כת"י ובדפוסים למרות שלא נאמר בפסוק (ראה ילקוט ש"נ), אצל קאפח זה מתוקן בלי הערה. וראה שם הי"ז.

### הסברת סיבת הטעות

ואולי יש לקשר ענין זה דהעתקת פסוקים שלא כצורתם עם ההלכה<sup>20</sup> הדורשת שכל פסוק מהתנ"ך ישורטט בהעתקתו. ושבשביל זה היה הרמב"ם שם נקודות או קווים מעל לפסוק<sup>21</sup>. ואולי סבור

20) גיטין ו, ב, רמב"ם חלק ס"ת פ"ז הט"ז.

21) ראה מבואו של ששון לצילום כת"י המשנה פרק ה' הערה 18 ע"פ דברי ר' מימון אבי הרמב"ם. שילת שם סוף עמ' טו.

הרמב"ם שאם הפסוק משובש יצא י"ח. וצריך לבדוק בכת"י הרמב"ם אם גם במקומות אלו הוא ניקד<sup>22</sup>, ויש להאריך ואכ"מ.




---

(22) ראה שפיגל שם עמ' 69 הערה 147 שמצטט דברי שילת במכתב אליו: "שהרמב"ם לא היה עקבי בענין זה... ואיני מוצא שום עיקרון המבדיל בין המקרים...".  
ואולי במקום שאין ציטוט מדויק סבר הרמב"ם שלא צריך לנקד.