

ב"ה  
ש"פ נשא  
ה'תש"ס  
גליון כ [תשצט]



## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות  
ברכת מזל טוב לידידנו היקר והמצויין בכל המעלות,  
עדין הנפש, רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,  
חבר המערכת מלפנים

החתן הת' אשר הלוי שיחי' קריצ'בסקי  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'

יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת  
שתזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד כרצון רבינו נשיאנו  
מתוך אושר ושמחה והצלחה בגו"ר  
תמיד כל הימים

## המערכת



## מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש והנורא, יום ההילולא השישי דכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, בשלישי לחודש תמוז - יהפך לששון ולשמחה בהגלות כ"ק אדמו"ר "מלך ביפיו תחזינה עינינו", כאשר "הקיצו ורננו שוכני עפר" בגאולה האמיתית והשלימה,

- ולכבוד הגיענו אי"ה בגליון הבא בשעטומ"צ לגליון השמונה מאות של קובצינו זה, קובץ "הערות וביאורים",

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו - כפי אשר הצטיין, ב"ה, קובצינו זה בכל גליונותיו למן הווסדו.

ובוודאי יהי' לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום ההילולא הגדול והקדוש הזה, ולזירוז התגלותו תיכף ומיד ממש.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה) להזדרז ולהשתדל בהשתדלות מיוחדת בכתיבת ההערות והביאורים וכו',

ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום חמישי - כ"ו סיון - בערב.

(הקובץ יצא לאור לאחר ש"ק פר' שלח).

בתודה ובברכת חסידים

**המערכת**

## תוכן הענינים



### משיח וגאולה

על מה קאי מארז"ל "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי" 6...

### לקוטי שיחות

- 8..... בגדר שבעת ימי תשלומין - ע"פ שיחות כ"ק אדמו"ר  
18..... "ותתן לנו באהבה" - דוקא בשבת  
19..... גדר מורא מקדש  
21..... בחירת הקב"ה בישראל  
22..... חטא העגל בשייכות למשה רבינו [גליון]

### רשימות

23..... אור ומאור [גליון]

### שיחות

- 24..... ענינים שאין בהם נפק"מ אם הם 'לשמה' [גליון]  
25..... בענין הנ"ל  
26..... "בל"א" - 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז'

### אגרות קודש

27..... קני' ומכירה לישראל דוקא [גליון]

### נגלה

- 29..... בדין ד"כל דאלים גבר"  
34..... בדין דלא חציף איניש  
38..... חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת [גליון]  
39..... איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממון לבעליו [גליון]

### חסידות

- 40..... בכל יום בת קול מכרזת ואומרת אוי להם לבריות וכו'  
42..... האפשר שתהיה טעות ברוח-הקודש? [גליון]

## הלכה ומנהג

- 43..... סי' קעו - החסר בשו"ע אדמו"ר הזקן  
46..... תוספת יו"ט בחג השבועות.....  
49..... ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה  
52..... המנהג להמתין שעה מאכילת חלב לאכילת בשר  
53..... מבצע נש"ק [גליון]  
56..... ציור וכתובה לפי דעת אדה"ז [גליון]  
59..... תפילת שחרית אחר חצות [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 62..... בפירש"י עה"פ "אם בחוקתי תלכו גו'" (ויקרא כו, ג)

## שונות

- 67..... יחס ה"שואל ומשיב" לחסידות.....  
68..... יד הכותבת.....  
69..... סיום מוסגר בלקו"ת.....

---

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

# משיח וגאולה

על מה קאי מארז"ל "העולם הבא אין בו  
לא אכילה ולא שתי"

הת' מ"מ רייצס  
תות"ל - 770

במכתב הידוע של כ"ק אדמו"ר ע"ד תחיית המתים (אגרות קודש' ח"ב ע' עו), מביא מארז"ל (ברכות יז, א): "העוה"ב אין בו אכילה ולא שתי ולא פו"ר ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", ומפרש כ"ק את המלים "העולם הבא" - "אחר שיחיו המתים".

ובהערה 23 שם: "כן מפרשים: ר' סעדי' גאון (בס' האמונות והדעות סוף מ"ז ובמ"ט), הראב"ד, הרמב"ן, רבינו מאיר בן טודרוס הלוי בס' עבודת הקדש (ח"ב פמ"א), השל"ה (בהקדמה חלק בית דוד), רבנו הזקן (לקו"ת פ' צו ד"ה ששת ימים רפ"ב. שם ביאור לד"ה שובה ישראל), וחולקים על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב) המפרש מרז"ל זה על עולם הנשמות".

והנה, כיון שבקבלה ובחסידות פירשו מארז"ל זה על עולם הנשמות בגופים, צריך עיון במאמר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"ע ד"ה "ונגלה כבוד ה'" משנת תרח"ץ (נדפס גם בסה"מ קונטרסים ח"ב ע' תיא ואילך), שמפרש מארז"ל זה על עולם הנשמות (כלי גופים), וזלה"ק:

"...הרי מובן גודל מעלת הפלאת התענוג בג"ע העליון לגבי ג"ע התחתון, ובג"ע העליון גופא יש ג"כ רבוי מדרגות, מ"מ הנה כללות כל המדרגות האלו נכללות במדרגה אחת כללית שהוא עוה"ב, ומרגלא בפומי' דרב לא כעוה"ז העוה"ב, דעוה"ב אין בו לא אכילה

ושתי' וכו' תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, והיינו שהם נשמות בלא גופים!"

וצ"ב, מדוע משנה כאן הפי' במארז"ל זה מכמו שהוא בקבלה ובחסידות בכל המקומות.

### המקור לשיטת הרמב"ם

וליתר ביאור:

בסברות המחלוקת שבין הרמב"ם - המפרש מרז"ל זה על עולם הנשמות, לבין החולקים עליו וס"ל שמרז"ל זה קאי בעולם התחי', מתבאר כך:

הרמב"ן (בשער הגמול) - וכ"ה בעבוה"ק ובשל"ה (שם) - הוכיח שמרז"ל זה קאי בעולם התחי' נשמות בגופים, דאם לא כן - מה חידוש השמיענו בזה שאין בו לא אכילה ולא שתי' כו', הרי פשוט הוא שלא שייך אכילה ושתי' לנשמות המופשטות מהגוף! ועכצ"ל, שקאי בנשמות בגופים, וע"ז הוא שמחדש שיתקיים הגוף אף ללא אכילה ושתי' וכו'.

ובפשטות, ראוי אלימתא היא. וגם הרמב"ם הי' בעצם צריך להסכים לה. אלא, שהוכרח הרמב"ם ללמוד שקאי על עולם הנשמות (אף שדוחק הוא מצד שאין חידוש בדברים אלו), משום שלא ס"ל שיכול להיות מצב של גוף ללא אכילה ושתי', כי אז כל כלי העיכול וכו' הם לבטלה (וכמ"ש בארוכה באגרת תחיית המתים ועוד), ולכן לדעתו עכצ"ל שקאי על עולם הנשמות.

משא"כ להרמב"ן וסייעתו, שהסבירו כיצד כן אפשרי שיהיו גופים ללא אכילה ושתי', שוב אין מניעה לפרש מרז"ל זה כמשמעותו הפשוטה - שדוקא עפ"ז יובן החידוש שבו - שקאי על עולם התחי', נשמות בגופים.

ועפ"ז מתחזקת הקושיא במאמר הנ"ל:

מלבד שצ"ע בכלל, מה ראה לשנות מהפי' שבקבלה ובחסידות בכ"מ, הרי כיון שבמאמר זה עצמו - בהמשך המאמר - מבאר באריכות את שיטת הרמב"ן וסייעתו שגופים כן יכולים להתקיים ללא אכילה ושתי' וכו', וודאי שאינו מובן -

אם ס"ל שאפשר בעצם לפרש מרז"ל זה גם על נשמות בגופים (ודלא כשי' הרמב"ם), מדוע מוציא את המאמר ממשמעותו הפשוטה ומפרשו על עולם הנשמות דוקא (אף שעפ"ז אינו מובן החידוש שבו)?!



## לקוטי שיחות

בגדר שבעת ימי תשלומין

– ע"פ שיחות כ"ק אדמו"ר –

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בלקו"ש חכ"ח בשיחת י"ב סיון (עמ' 76 ואילך) מבאר בארוכה דישנו הפרש בין ענין התשלומין שבקרבנות החג וענין התשלומין שמצינו בשאר עניני תורה, דבכלל הענין דתשלומין הוא שמשלים דבר החסר, היינו שזהו"ע של בדיעבד, וזה אינו הזמן של הענין, וכמו בפסח שני שצריך להקריב ק"פ במועדו ב"ד בניסן, אלא דאם לא הקריב בזמנו יש לו אפשרות להשלימו בזמן אחר בפסח שני, אבל לכתחילה בודאי אסור לסמוך על פסח שני, משא"כ ימי התשלומין שבקרבנות החג בזה נותנת התורה מלכתחילה שבעת ימים להביא קרבן באופן שזמן הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים, וזה שמצוה להקדים ולהקריב ביום הראשון ה"ז חיוב על הגברא, וכמשמעות לשון הרמב"ם (בהל' חגיגה פ"א ה"ה): "וכל המאחר ה"ז מגונה", שזה מבטא חסרון שמצד הגברא, אבל גם אם מביאו באיחור, לאחר היום הראשון, ה"ז קרבן "בזמנו", דאין חילוק בין יום ראשון לשאר הימים, (וכדמוכח גם מדעת כ"ש דאסור להקריב עולת ראייה ביו"ט הראשון, ומקריבין מהיום השני, משום שגם למחרתו הוה זמנו), וענין התשלומין הוא רק מצד הגברא - דאם לא נזדרז להקריב ביום הראשון, יש לו תשלומין להקריב בשאר הימים, עיי"ש.

ועפ"ז מבאר שם בס"ה לשון חז"ל "תשלומין כל שבעה". דלכאוי' יש רק ששה ימים לתשלומין, לאחר היום הראשון שהוא עיקר החיוב, ובפרט להדעה ד"כולן תשלומין לראשון" (וכך גם נפסק להלכה), הרי ברור שעיקר החיוב הוא ביום הראשון, וא"כ איך אומרים דיש כאן "תשלומין כל שבעה"?

ומבאר שם, דהיות דענין התשלומין שבכל הימים הוא בעיקר מצד זריזות הגברא - א"כ אפשר לומר דישנו לענין התשלומין גם ביום הראשון גופא, דמכיון דמצד הזריזות צריך להקדים להביאו ביום הראשון גופא "בצפרא", (ומציין בהע' שם לפסחים ד, א), ובמילא כאשר אינו מזדרז להביא הקרבנות מיד בצפרא, ומביאו לאח"ז במשך היום, הרי"ז ענין של תשלומין, ונמצא דישנו לענין התשלומין "כל שבעה", עיי"ש.

ולכאוי' יקשה לפי הביאור שבשיחה, דגם ביום הראשון כבר מתחיל ענין התשלומין, - דהנה מצינו בנוגע לתשלומין שביום השני והלאה, דאם ביום הראשון הי' פטור משום שהי' חיגר וכיו"ב, ולאח"ז נתפשט (נתרפא) בשני, ה"ה פטור מן התשלומין, (וכמ"ש הרמב"ם בהל' חגיגה פ"ב ה"ה), - ואף שכל ענין התשלומין הוא כנ"ל רק מצד הגברא, וזמן הקרבן הוא כל שבעת הימים.

וא"כ גם ביום הראשון, מהיכן שמתחיל ענין של תשלומין, הי' צריך להיות דמי שהי' חיגר בתחלת היום ובהמשך היום נתפשט, יהי' פטור מן התשלומין.

ובאמת מפורש בתוס' בחגיגה (ב, א ד"ה 'תשלומין') - להיפך, דעל מה ששקו"ט הגמ' שם על המשנה "הכל חייבים בראיה" - 'הכל' לאתווי מאי? כתבו התוס': "ולא הוי מצי למימר חיגר בשעה ראשונה ונתפשט בשניה דהא פשיטא היא". היינו, דלא רק דהדין לפועל הוא שבחיגר בשעה ראשונה ונתפשט בשעה שני' דחייב, אלא שפשיטא הוא. ולפי הביאור בשיחה דגם ביום הראשון כבר מתחיל ענין התשלומין מצד הגברא, (ושזהו גם הגדר דתשלומין שבשאר הימים), א"כ עכ"פ חידוש ודאי יש כאן, דגם בחיגר בשעה ראשונה ולאח"ז נתפשט דחייב - אף שכבר יש כאן גדר של

תשלומין, ולמה שללוי התוס' דפשיטא הוא דבאופן זה חייב ואין כאן כל חידוש?

- ב -

ולכאור' י"ל הביאור בזה - ובהקדים מה שיש להבין את השתלשלות הביאור בענין ד'תשלומין כל שבעה' בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במשך כמה שנים - עד להליקוט כפי שנדפס ליי"ב סיון תשד"מ המודפס בחלק כח הנ"ל, שלכאור' דרוש ביאור בזה, וכדלקמן:

דהנה בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב (נדפס ב'הנחות בלה"ק' - בלתי מוגה), מיד בתחילת ההתוועדות - אחרי המאמר, דובר בזה מהו הלשון "כל שבעה", ולכאור' נקודת הביאור שבלקו"ש הנ"ל - נאמרה שם בתור קס"ד: "לכאורה אפשר לומר שביום הראשון גופא עיקר החיוב הוא בשעה ראשונה, ושאר היום כולו הוא בגדר של תשלומין", וכמה שורות לאח"ז: "אבל באמת א"א לומר כן, כי: ידוע שהגדר ד"אונס רחמנא פטרי" שייך רק כאשר הי' אנוס בשעת החיוב, אבל אם בשעת החיוב לא הי' אנוס (היינו, שלא קיים את המצוה במזיד), ובזמן התשלומין אירע לו אונס - לא אמרינן "אונס רחמנא פטרי", מאחר שבשעת החיוב לא הי' אנוס כלל. ועפ"ז - אם

---

(1) העירני ח"א - דלכאור' מהא גופא שהתוס' הוצרכו לשלול סברא כזו, יש לדייק קצת דיש איזה חילוק ביום הראשון גופא, וכהביאור בשיחה דענין התשלומין מתחיל ביום הראשון, אלא שמ"מ שללו זאת מאיזה טעם שיהי'.

אך באמת אינו כן, דכוונת התוס' הוא לשלול סברא אחרת לגמרי, והוא - שלא נאמר שאולי רק מי שהי' מחויב בשעה שהתחיל החיוב מביא קרבן, אבל מי שבשעת חלות החיוב, היינו ברגע הראשון של היום לא הי' ראוי, הרי אף שברגע שלאח"ז נעשה ראוי - כבר נפקע ממנו החיוב, ואינו יכול להביא, - הנה ע"ז אמרו דפשיטא הוא שאינו כן, אלא כל שבשעת משך זמן החיוב נעשה ראוי, מביא קרבן, [וע"ד דברי היום תרועה' והיטורי אבן' בר"ה כח, א בשוטה בהתחלת ליל פסח, שפטור מאכילת מצה, ונתרפא באמצע הלילה - שחייב אף שבתחילת הלילה הי' פטור, (או קטן שנתגדל בר"ה למ"ד דאזלינן בתר שעות, או שהביא ב"ש באמצע היום), - שדין אכילת מצה וכיו"ב אינו רק חיוב של תחלת הלילה, אלא חיוב הנמשך כל הלילה, וממילא לא איכפת לן מה שבתחילת חלות החיוב היה בר פטור], אבל מעולם לא נתכוונו התוס' אפי' לשלול דחיגר שנתפשט בשעה שני' - יהיה פטור משום שכבר התחיל זמן התשלומין.

נאמר שעיקר החיוב הוא בשעה ראשונה בלבד, ושאר היום הוא בגדר של "תשלומין", נמצא שאם לא הקריב בשעה ראשונה, ולאח"ז הי' אנוס במשך היום הראשון - לא אמרינן "אונס רחמנא פטרי", מאחר שבשעה ראשונה עכ"פ (שעת החיוב) לא הי' אנוס. ולא אישתמיט תנא ואמורא בשום מקום לומר חידוש גדול כזה!

"ואדרבה: מבואר במפרשים שהחיוב דעלי' לרגל והבאת קרבן הוא במשך כל היום כולו - עד שקיעת החמה, היינו, שהחיוב דיום הראשון כולו הוא מעיקר הדין (ולא בגדר של תשלומין)", עכלה"ק. ולכן נת' בהתוועדות ביאור אחר בענין, (וצויין לזה בלקר"ש הנ"ל בהע' 15 דיש עוד ביאור בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב).

והנה בש"פ נשא תשמ"ג (ב'הנחות בלה"ק' - ס"ד) מופיע לכאור' אותו ביאור - שאותו שלל רבינו מכל וכל בשנה שלפנ"ז - בתור מסקנה, (והוא היסוד להליקוט שיצא בשנת תשד"מ ונסמן בסופו), מבלי שנתבאר כלל איך נפלו התמיהות משנה שעברה, ואעתיק כאן הקטע השייך לעניינינו:

"שייך בכל שבעת ימי התשלומין, כולל - יום הראשון (חגה"ש עצמו), שגם הוא נכלל במספר שבעת ימי התשלומין, כמודגש בלשון חז"ל (חגיגה יז, א): "עצרת יש לה תשלומין כל שבעה", היינו, שענין התשלומין הוא לא רק בששת הימים שלאחרי חגה"ש (תשלומין כל ששה), אלא "תשלומין כל שבעה", מכיון שגם ביום הראשון (חגה"ש עצמו) שייך ענין של תשלומין.

"וטעם הדבר - מפני שביום הראשון עצמו ישנו חיוב להביא את הקרבן תיכף ומיד בהתחלת היום, באופן של זריזות, שהרי הקרבת הקרבן הוא ע"י הכהנים, ו"כהנים זריזין הם". וכל זה - נוסף על הענין ד"זריזין מקדימין למצוות", כבכל המצוות. ומצד ענין הזריזות צריכים להקריב את הקרבן בהתחלת היום - מצפרא ועד חצות. ועפ"ז - אם לא הקריב בהתחלת היום, הרי ההקרבה במשך שאר שעות היום היא (גם) בגדר של תשלומין לגבי עיקר זמן החיוב - התחלת היום", עכלה"ק, (והמניחים ציינו שם בסוגריים לשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב בתחלתה, מבלי להכנס כמובן לשום שקו"ט בזה).

ולכאו' אינו מובן מה ניתוסף כאן בהביאור על הביאור דשנת תשמ"ב - חוץ ממה שהטעם על הא דההקרבה במשך שאר שעות היום יש לה גדר של תשלומין - הוא מצד שמחויב להזדרז בתחילת היום, שנקודה זו לא נתבארה בשנה שלפנ"ז, וכמו"כ השינוי דבתשמ"ב דובר שענין התשלומין הוא משעה שניה, וכאן נזכר דעיקר זמן החיוב הוא עד חצות, ולאח"ז מתחיל ענין התשלומין, - אך מלבד זה הרי"ז לכאו' אותו ביאור ממש כבתשמ"ב, דכבר ביום הראשון אפשר לחלק בין הזמן שנחשב כ"עיקר זמן החיוב" לבין הזמן שכבר יש בו גדר של תשלומין כמו בשאר הימים, ולכן אומרים "תשלומין של שבעה".

וא"כ עדיין נצבה ועומדת לכאורה קושיית רבינו בהשיחה דתשמ"ב, דלפ"ז נמצא דמי שהזיד ולא הקריב עד חצות ואח"כ נאנס - יענש על שלא הקריב כדין מהבוקר עד חצות, וכדין כל מי שהזיד ולא קיים המצוה ובשעת התשלומין נאנס, וכמובן שגם כאן שייך לומר "שלא אשתמיט תנא ואמורא בשום מקום לומר חידוש גדול כזה".

וכמו"כ עדיין קשה קושייתי דלעיל מחיגר שנתפשט ביום הראשון לאחרי חצות, שלפי השיחה הי' עכ"פ מקום לפוטרו, ובתוס' הנ"ל מבואר דפשיטא דחייב. [ולכאו' אפ"ל דקושיא זו ג"כ נכללת בדברי רבינו הנ"ל בשיחה דתשמ"ב - דמבואר במפרשים שהחיוב דעלי' לרגל והבאת קרבן הוא במשך כל היום כולו מעיקר הדין ולא בגדר של תשלומין, שאף שלא נזכר בשיחה באיזה מפרשים מיירי, הרי כך הוא ממש הלשון במנ"ח מצוה פח אות ז: "ואם הי' חיגר ונתפשט ביום ראשון חייב כיון דבאותו היום חוזר להיות ראוי, כי ביום ראשון, בכל שעה החיוב עליו ולא בתורת תשלומין, כך כתבו תוס' ריש חגיגה ד"ה תשלומין, עיי"ש"].

- ג -

והנה בנוגע לקושייתי מחיגר שנתפשט ביום ראשון, לכאו' אפשר לתרץ כך: דכיון דהשתא נתבאר לנו (מתחיל מהשיחה דתשמ"ג, ובעיקר ובפרטיות בהליקוט שנדפס מזה), דהיסוד והטעם לענין התשלומין ביום הראשון הוא מצד הגברא, דאם אינו מזדרז ביום הראשון עצמו, הרי כשבא לאחר שנשתהה ומקריבו יש כאן כבר

ענין של תשלומין ביום הראשון עצמו, - הרי פשוט דענין הזריזות כאן הוא ענין 'יחסי' שיכול להשתנות מא' לשני, שאצל אחד, לדוגמא, בשעה רביעית בבוקר כבר היה יכול להקריב, ואצל השני ההכנות הגשמיות והרוחניות וכו' לוקח יותר זמן, ואצלו גם כשלא הקריב בשעה ששית עדיין לא נחשב שנתעצל, וממילא אצל א' מתחיל הגדר תשלומין בשעה רביעית, ואצל השני בשעה שביעית וכיו"ב.

ולכן, בשלמא לגבי שאר הימים - הרי אף שענין התשלומין גם בהם הוא מצד הגברא וכו"ל, אמנם ישנו זמן קבוע לכולם, דמי שלא הקריב ביום הראשון הרי ביום השני כבר נחשב הקרבן בתורת תשלומין, ואם ביום הראשון לא הי' מחויב להביא, הרי גם בימים הבאים בהמשך ליום הראשון אינו יכול להביא (וכמבואר בלקו"ש שם בס"ה בהחצאי ריבוע עיי"ש).

משא"כ בנוגע ליום הראשון, שזמן התשלומין מתחיל אצל כ"א מהזמן שכבר נשתהה יותר מכפי הצורך, [ו-ומה שנזכר בשיחה דתשמ"ג "עד חצות" - הרי אין זה בדוקא, ולדוגמא נקט "חצות", (ולאפוקי מהביאור דתשמ"ב ששם הוזכר בדוקא "שעה ראשונה"). ואכן בלקו"ש נשמט הענין ד'עד חצות', דהרי מהיכי תיתי לומר שהשעור הוא דוקא עד חצות, ופשוט], - הרי לפ"ז י"ל, דחיגר שנתפשט בשעה ששית למשל, הרי קודם שנתפשט לא הי' עליו שום חיוב לבוא ולהקריב קרבנו, וא"כ הרי עדיין אין כאן שום ענין של תשלומין ע"ז שלא נזדרז להביא קרבנו לפני שעה ששית, ורק מאותה שעה שנתפשט שייך להתחיל למנות כמה שעות הוא צריך בשביל להביא קרבנו, ורק לאח"ז יתחיל אצלו ענין התשלומין אם לא יקריב תיכף בשעות לאחרי שנתפשט, וא"כ מובן שפשיטא שיהי' חייב להביא קרבן, דהרי כשנתפשט ונעשה ראוי להביא - אז הי' אצלו עיקר זמן החיוב ולא התחיל עדיין שום גדר של תשלומין אצלו. ודו"ק.

אמנם, אף שביארנו בזה את הקושיא מחיגר שנתפשט ביום הראשון, שדוקא על הביאור בתשמ"ב הי' אפשר להקשות כן, משא"כ על הביאור שבלקו"ש וכו"ל, - אך בנוגע לקושיא כ"ק אדמו"ר עצמו (הנ"ל בשיחה דתשמ"ב) הרי לא הועלנו בזה עדיין, משום שגם לפי הביאור שהתשלומין הוא מצד הגברא וכו' אפשר

להקשות את קושיית רבינו באופן כזה: דאם אחד לא הקריב במזיד, במשך כמה שעות שהספיקו לו בשביל להקריב, ולא הקריב, וממילא לפי הביאור בשיחה כבר מתחיל אצלו ענין של תשלומין, ולאח"ז כשכבר רצה להקריב - נאנס ולא הי' יכול להקריב, ונמצא שיענש כאילו שלא הקריב במזיד - כיון שהאונס התחיל לאחרי שכבר הותחל אצלו הגדר דתשלומין, - הרי כאמור לא אשתמיט תנא ואמורא בשום מקום לומר כן. ונמצא דהקושיא שרבינו בעצמו הקשה, אינה מיושבת גם לפי הביאור שבלקו"ש. וצ"ב.

- ד -

ולכן נראה לענ"ד, דהביאור הנכון בהשיחה הוא - דיש כאן שינוי בעצם הביאור (ולא רק שניתוסף טעם) בין מה שנת' בשיחה דתשמ"ב לבין הביאור דתשמ"ג. ואף שבהנחה דתשמ"ג נראה לכאור' מהלשון דבכללות הוא אותו ביאור, אמנם כפי שנת' הענין בהליקוט המודפס, הרי מכל האריכות שם בענין התשלומין בכלל - יש לדייק דאין הכוונה כפי שנראה בהשקפה ראשונה מההנחה דתשמ"ג, (ולהעיר שזה שיחה משבת ובלתי מוגהת, ובכל אופן ה"ליקוט" מגלה לנו את הכוונה שבהשיחה), ולא כפי שית' לקמן.

דהנה מזה שעל החידוש הראשון שבשיחה - דענין ימי התשלומין שבקרבנות החג הוא שהתורה נותנת מלכתחילה שבעת ימים להביא קרבן, וזמן הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים - האריך בזה בכמה סעיפים, וכן באריכות בהערות, להוכיח את החידוש הנ"ל; ועל החידוש שהוא לכאור' יותר גדול מזה - דכבר ביום הראשון ישנו זמן שהוא עיקר החיוב, ולאח"ז הקרבן כבר בא בתורת תשלומין ביום הראשון גופא - אינו מביא שום ראיה<sup>2</sup> או מראה מקום על זה, וכותבו בפשיטות בכמה שורות מבלי שום שקו"ט וביאור נוסף, ואינו משתדל ליישב את המקומות שנראים כסתירה לחידוש זה (וע"ד שהאריך לעיל בנוגע לחידוש הראשון), - הרי נראה ברור

---

(2) דלכאורה פשוט שמעצם הלשון "תשלומין כל שבעה" אין להכריח חידוש גדול כ"כ - דהרי בפשטות הכוונה שיש תשלומים לחג עד מלאת שבעת ימים מתחילת החג, ובפרט שכאן בשיחה בהערה 15, וכבר הוזכר לעיל, - דיש ע"ז עוד ביאור בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב, וכנ"ל. וא"כ מהיכי תיתי להכריח גם את החידוש הנ"ל, כשכבר יש ע"ז במק"א ביאור אחר.

לפענ"ד דמעולם לא נתכוין רבינו לומר כאן איזה גדר חדש בהלכה - בנוגע לקרבן ביום הראשון - דיש עליו איזה תורת תשלומין במובן ההלכתי של קרבנות התשלומין<sup>3</sup>.

וכל הענין דתשלומין ביום הראשון גופא הוא לא יותר מאשר בכל מצוה סתם שיש לה משך זמן לקיומה, שמצד זריזין מקדימין למצוות כמובן שצריך להשתדל לקיימה בתחילת הזמן, ואם נתעצל קצת, אז כשבא לקיימה לאחר זמן ג"כ שייך לומר שהוא בא להשלים בזה את מה שלא קיים קודם וכיו"ב, - אלא שדוקא כאן בקרבנות, שכת' לעיל בהשיחה דגם בזמן התשלומין כפשוטו (היינו מיום השני והלאה) הרי"ז "בעיקר" (כפי שמוסיף שם בסוגריים בס"ה) מצד זריזות הגברא וכו', הרי ממילא אפשר 'לכנות' את הבאת הקרבן גם ביום הראשון גופא כשלא נזדרז בזה תיכף ומיד ב"צפרא" כענין של "תשלומין", וממילא הרי"ז עוד סניף (וקצת ראי') להחידוש העיקרי שבשיחה, וכדלקמן.

- ה -

ובהקדים, די"ל בדא"פ דהטעם שעל החידוש העיקרי שבשיחה יש כ"כ אריכות להוכיח מכ"מ את החידוש - משום שכל ראי' בפ"ע אינה מספיקה עדיין לבסס ע"ז את החידוש, וממילא גם הענין ד"תשלומין כל שבעה" שיש בו קצת ראי' לכל החידוש - נוגע להדגישו במיוחד (ובפרט שע"ז גם מיתוסף בהחידוש שבשיחה - דיש בענין הקרבנות ענין השווה (ומשווה) בין היו"ט דשבועות וימות החול שלאחרי היו"ט וכמבואר בשיחה בסוף ס"ה, עיי"ש).

דהנה ההוכחה שבס"ד בשיחה מדעת בית שמאי, שלשיטתם נמצא שהתורה אסרה להקריב קרבן החג ביו"ט הראשון - ומוכח מזה דגם לאחר היו"ט זהו זמן הקרבן, - הרי לכאור' אינו הוכחה גמורה שגם לב"ה זהו הגדר דתשלומין. דאף שבע' 27 מביא דמכיון שבדבר זה "עשו ב"ה כדבריהם", וכמו שכתב אדה"ז בנוגע

---

(3) ובאמת, דעתו הק' היא כמו שאמר בשיחה דתשמ"ב, (ובפשטות מבלי לרמז שיש איזה סברא לומר דיש כאן איזה מחלוקת), "שהחיוב דיום הראשון כולו הוא מעיקר הדין ולא בגדר של תשלומין", וכפי שנעתק לעיל.

ליום טבוח (שנת' בארוכה בלקו"ש<sup>4</sup> לעיל ע' 24 ואילך), הרי סו"ס נת' שם בהשיחה ד'יום טבוח': (א) דענין זה הי' דוקא בקשר לשבועות, אלא שמזה נסתעף אח"כ בשאר החגים שלא "דייקו" להקריב דוקא ביו"ט הראשון, (נוסף על מה שגם בשבועות לא הי' בזה איסור לב"ה), (ב) גם בנוגע לשבועות נת' שם בהע' 48 דלאו דוקא שכולם עשו כן, ורק באלו שגודל השמחה דיום מ"ת הי' נרגש בהם בגלוי עיי"ש, (ג) נת' שם בהע' 52 דיום טבוח שבו נהגו ב"ה כדברי ב"ש הוא יותר עיקר זמן חיובו מאשר מה שנת' כאן בשיחה בנוגע לתשלומין כל שבעה, (ד) ראה במהרש"א חגיגה דף יז, ב, ד"לב"ש לא שייך למימר תשלומין, דביו"ט גופיה אסור להקריב, - אשר מכ"ז נראה לכאור' דהגדרת תשלומין כפי שהוא לשי' ב"ש, שונה בעצם מאשר לשי' ב"ה, וממילא גם אם לב"ש כל ז' הימים הם "זמן" דקרבן, עדיין אינו מוכרח שגם לב"ה הוא כן, ובכל שאר ימי התשלומין.

וכמו"כ מזה שלמ"ד "תשלומין זה לזה" מוכרח שהגדרת תשלומין הוא בהגברא, (וכמ"ש בהע' 29), - הרי אין מזה הכרח לשי' המ"ד ד"תשלומין לראשון" שאלבא דשיטתי' אנו דנים בהשיחה. ועד"ז מה שהובא מהצפ"נ בהע' 21 דיש מ"ד בירושלמי חגיגה דבכל ז' ימי החג "הוי זמן חגיגה, ולא גדר השלמה" - אינו מוכרח מזה דכ"ה הגדר גם לשי' המ"ד "תשלומין לראשון".

אלא שלכאור' צ"ל דהפירוש בזה הוא, דמכל הני שי' והסברות בענין התשלומין מבואר להדיא דהם פירשו שגם לאחר יו"ט הראשון, ואפי' בשבועות - שהימים שלאחריו הם ימי החול, הרי הוא זמן הקרבן מלכתחילה, ואף שמדובר בקרבנות החג, וממילא אפשר לומר דגם לב"ה, וגם למ"ד "תשלומין לראשון" - גדר התשלומין הוא ג"כ עד"ז, (וכמו שנת' בהשיחה ובהע' איך אפשר ליישב הלשונות שבגמ' ובראשונים - שמהם משמע לכאור' להיפך,

---

(4) ואתאפק לא אוכל מלהעיר על שבאנצ' תלמודית כרך כב בערך יום טבוח', כשמזכירים את דברי אדה"ז - מציינים שיש לומר "נהגו ב"ש כדבריהם", - ולא הזכירו כלל את הביאור שבהשיחה, שנדפס כו"כ שנים לפני הוצאת הכרך הנ"ל, שמבאר בארוכה איך שאין כל צורך בתיקון, אף שלא נמנעים מלהזכיר מחברים אחרים מדורנו, ואין להאריך בגנותם של ישראל.

שזמן התשלומין הוא כבר ענין אחר, עיי"ש), וממילא לפ"ז אפשר לומר את כל הביאור שבפנימיות הענינים שמבאר בהשיחה בקשר לענין הבחירה שלמעלה בבנ"י, שנתחדש במ"ת, שמקשר את זה עם הענין שקרבנות השייכים לחג השבועות - יכלו להביאם מלכתחילה גם בימות החול וכמבואר בארוכה בהשיחה, עיי"ש.

- ז -

ואשר לכן גם הביאור בנוגע לתשלומין כל שבעה מחזק את היסוד הנ"ל, דהרי אם הי' כל ענין התשלומין - שבימי התשלומין - שינוי בזמן עצמו, שביו"ט גופא זהו "זמן הקרבן" ולאח"ז הוא רק "זמן של תשלומין", ואין זה ממש אותו קרבן עצמו שמביאים בחג, הרי לא הי' מקום לכלול יחד את כל שבעת הימים בלשון חז"ל "תשלומין כל שבעה", דהא אין שום שייכות בין ענין של תשלומין שביום הראשון - שכמו שביארנו לעיל הוא סתם ענין של השלמת מה שחסר בזריזותו וכיו"ב ובדוגמת כל מצוה - וענין התשלומין שבשאר הימים, והי' להם לחז"ל לומר בלשון ברור ופשוט (בדוגמת לשון הרמב"ם בהל' חגיגה פ"א ה"ז שהובא בשיחה בהע' 14) - דיש לו תשלומין כל ששת הימים שלאחר החג.

ומזה שבחרו חז"ל דוקא לומר בלשון כזה: "תשלומין כל שבעה" - י"ל, דבזה רמזו לנו מהו הגדר דתשלומין שבקרבנות בכלל, שהוא (כמו שנת' בהשיחה) בעיקר מצד הגברא, וממילא שייך לכלול ביחד את היום הראשון, שגם בו יש זירוז לגברא, (-אף שגם אם לא נזדרז, והביא סמוך לשקיעה, עדיין אין על הקרבן "תורת תשלומין"), עם שאר הימים, שגם המקריב בהם עדיין נחשב שזה "זמן" הקרבן, וכנ"ל, וכל החסרון הוא מצד הגברא, ולכן אמרו ד"תשלומין כל שבעה".

והיינו דיש כאן בהשיחה מעין "בא ללמד ונמצא למד", דלפי מה שנת' בהשיחה בכלל בהגדר דתשלומין - אפשר לבאר את המושג "תשלומין" דיום ראשון עצמו, וממילא הביאור הזה גופא "מחזק" את החידוש שבהשיחה בנוגע לגדר התשלומין בכלל.

ועיין היטב בהע' 31 שמשמע שם ככל הנ"ל, דכל הביאור בהלשון "כל שבעה" - הוא בעיקר כראי' לכל החידוש העיקרי

שבשיחה, דכל שבעת הימים הם "זמן אחד", ושזה מבטא בנגלה את כל הביאור שבהשיחה בפנימיות הענינים.



### "ותתן לנו באהבה" – דוקא בשבת

הת' שניאור זלמן קפלן  
תות"ל - 770

בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים עומד כ"ק אדמו"ר על נוסח הקידוש "ותתן לנו וכו' (בשבת) באהבה מקרא קודש", ומציין: "כי מקרא קודש דשבת קבלו ישראל באהבה, במרה, אבל של יו"ט הי' ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בסיני (לבוש סי' תפז, מטה משה, א"ר)".

ולכא' צ"ע מהמבואר בלקו"ש ח"ח (לפ' נשא - ג, ובכ"מ) על יסוד דברי הרמב"ם (פי' המשניות ספ"ז דחולין): "כל מה שאנו מרחיקין או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו". שמזה מובן גם בנוגע לשבת, שאף שנצטוו ע"ז ישראל במרה, מ"מ אי"ז מגיע להציווי דשבת שלאחרי מ"ת והוא ציווי חדש.

ויתירה מזו מחדש בהמשך השיחה (ס"י), שכל הציוויים שלפני מ"ת נתבטלו בעת מ"ת. ועד שהיום שבו ניתנה תורה לא הי' שבת כלל והותרו לחללו.

ולפי"ז לכא' תמוה איך אפ"ל שקיבלו ישראל את השבת במרה - באהבה, ולכן יקבע כך נוסח התפילה, והרי מצוות שבת דמרה נתבטלה. ואת הציווי דלאחר מ"ת קיבלו ישראל בעת מ"ת ע"י שכפה עליהם הר כגיגית - ככל שאר המצוות\*.




---

(\* י"ל דאה"נ שהציווי הי' רק במתן תורה, אמנם סו"ס הוא ענין א' עם עצם ענין השבת שקיבלו באהבה. וראה עד"ז לקו"ש ח"ל שיחת לך לך ג ס"ד. המערכת.)

## גדר מורא מקדש

הת' צבי הירש פרידמאן

תות"ל - 770

בלקו"ש חל"ז עמ' 57 מקשה הרבי על הא דהרמב"ם מאריך בפ"ז מהל' בה"ב בפרטי הדינים הנובעים מחיוב מורא המקדש, ומסיים בהל' ד: "כל זה ליראה מן המקדש", - ולאח"ז בהל' ה ממשיך לבאר דינים במורא המקדש: "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי ... ומהלך באימה וביראה וברעדה שנאמר בבית אלוקים נהלך ברגש".

ומבאר בזה, דבגדר מורא המקדש יש ללמוד בב' אופנים: (א) שהחיוב הוא על יראה כפשוטה - רגש של יראה ופחד בלב; (ב) שהחיוב הוא בעשיית פעולות מסויימות המבטאות ענין של יראה (או המונעות מפעולות של היפך היראה).

"ועפ"ז דברי הרמב"ם בהמשך ההלכות עולים כמין חומר: בה"ג וה"ד מפרט הרמב"ם את הדינים שהם חלק ממצות מורא מקדש: "וכל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל כו'", ואח"כ מתאר אופן היציאה לאחרי העבודה: "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו אינו יוצא ואחוריו להיכל אלא מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צידו עד שיצא מן העזרה, וכן אנשי משמר כו' יוצאין מן המקדש כמי שפוסע אחר תפלה לאחוריו" - ובזה מסיים "וכל זה הוא ליראה מן המקדש", כלומר, אע"פ שהם רק ענינים של פעולות ולא עצם רגש היראה והפחד שבלב, מ"מ נכלל כ"ז במצות מורא מקדש, כיון שהם "ליראה מן המקדש", בשביל קיום מצות יראה, שהיא במעשה.

"ואח"כ בהלכה ה' מתחיל בדין וגדר חדש במצות מורא מקדש - "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת כו' ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כו' ומהלך באימה וביראה ורעדה שנאמר בבית אלוקים נהלך ברגש", דבהלכה זו לא קאי רק במעשה של יראה, אלא גם ברגש היראה שבלב ונפש, והוא דין בפ"ע, וע"ז הביא הרמב"ם פסוקים אחרים ("והיו עיני ולבי שם כל הימים; בבית אלוקים נהלך ברגש"), ויסוד הלכה זו הוא, שבהליכתו בעזרה צריך ש"יראה עצמו שהוא עומד

לפני ה' , שבדרך ממילא בא לידי רגש של יראה ופחד בלב (ולא רק יראה במעשה).

"וזהו גם החילוק בין ההלכות הראשונות להלכה זו, דהלכות הראשונות הן גם בנוגע להר הבית, דמשם מתחיל החיוב לעשות ולהשמר במעשים של מורא מקדש; משא"כ חיוב רגש היראה והפחד שבלב לא חל עד שנכנסים לעזרה שאז הוא "עומד לפני ה'".

והנה בה"ז כותב הרמב"ם דדין מורא המקדש הוא גם בזה"ז, ד"חייב אדם במוראו כמו שהי' בבנינו ... שנא' את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו - מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאע"פ שחרב בקדושתו הוא עומד".

ויעויין באחרונים שהקשו על הרמב"ם ('ערוך לנר' יבמות ו, ב ועוד), דמכיון שהרמב"ם דורש הדרשה "והשמותי את מקדשיכם", דאע"פ שחרב בקדושתם עומדים, לענין מקדש שקדשה לע"ל - א"כ ל"ל קרא "את שבתותי תשמורו" על מורא המקדש, שמורא המקדש לעולם, והרי ס"ל דקדושה נשאת לעולם, ול"ל קרא.

ועיי"ש דמיישב בדוחק, דמ'והשמותי' יליפין רק דהמקום נשאר בקדושתו אף שנסתלקה שכינה, ולכן לגבי מורא המקדש הו"א שלא ציווה הכתוב לירא מן המקדש רק כשהשכינה עליו, ולכן צריך קרא להיקשא דשבת - דגם מורא נצטוו אפי' בשעת חורבנו.

והנה ע"פ המבואר בשיחה דישנם ב' דינים במורא המקדש: עשיית פעולות של יראה, שהם הלכות גם בנוגע להר הבית; וחיוב רגש היראה והפחד בלב, שזה חל רק כשנכנסים לעזרה כשעומד לפני ה', והיינו שזהו דין מיוחד במורא המקדש בעזרה,

- יש לתרץ בפשטות קושיית האחרונים מדוע צריך ללימוד מיוחד למורא המקדש בזה"ז: דהרי הלימוד "והשימותי את מקדשיכם" מלמד שנשארה קדושה בבהמ"ק, ולכן צריך לראות עצמו שעומד לפני ה', ומהלך באימה וביראה שנאמר "בבית אלקים נהלך ברגש", שזהו דין במורא המקדש שיהי' רגש של יראה ופחד בלב, שזהו בכניסתו לעזרה, - ואין זה אותו חיוב לעשות פעולות המבטאות ענין של יראה בנוגע להר הבית, שזהו עוד דין במורא

המקדש. ולכן צריך ללימוד משמירת שבת, "מה שמירת שבת לעולם אף מורא המקדש לעולם", - דגם כשחרב ישנם ב' הדינים דמורא המקדש: גם רגש היראה בלב, שזהו בעזרה, וגם לעשות פעולות המבטאות יראה, שחיוב זה מתחיל כבר מהר הבית - לעשות ולהשמר במעשים של מורא המקדש.

ועפ"ז מדוייק לשון הרמב"ם הל' ז:

"אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו כמו שהי' נוהג בבנינו; לא יכנס אלא למקום שמותר ליכנס לשם, ולא ישב בעזרה, ולא יקל ראשו כנגד שער מזרח - שנא' את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם - שאע"פ שחרב בקדושתו עומד".

ולכאור', מכיון שמביא הדרשה ד"מורא מקדש לעולם", שמזה למדים על מורא המקדש בזה"ז, מה צריך לומר הדרשה ד"אע"פ שחרב בקדושתו עומד", שמזה גם למדים שנשאר קדושה בזה"ז.

אלא ע"פ הנ"ל מוכן, שמדרשת "מורא מקדש לעולם" למדים דין מורא המקדש בהר הבית, ומהלימוד "אע"פ שחרב בקדושתו עומד" זהו לדין הב' דרגש היראה בלב שצריך לעורר בעזרה, שזה נובע מקדושת המקום שנשאר בזה"ז.



## בחירת הקב"ה בישראל

### הת' שלמה קליין

תלמיד בישיבה גדולה - בודאפשט, הונגריה

בלקו"ש חכ"ח ע' 76 מבאר כ"ק אדמו"ר מעלתו המיוחדת של חג השבועות (על כל שאר החגים) שבמ"ת היה הענין של בחירה. גם הקב"ה בחר בבני ישראל, וגם בני ישראל בחרו בה' ובתורתו.

ומבאר באריכות הענין של בחירה, ששייך רק כשאין איזה ענין שגורם לבחור, דא"כ הוי כאי' הדבר ההוא הכריח לבחור.

והנה בנוגע לבחירת בני' שהיתה בשעת מ"ת מבאר וז"ל (שם ע' 81): "ביי מ"ת ווען דער אויבערשטער האט בוחר געווען אין אידן,

דאס האט פועל געווען בבני ישראל אז זיי זאלן בוחר זיין אין דעם אויבערשטן".

ולכא'ו זה הרי נוגד את הביאור אודות בחירה, שצריכה להיות דווקא בלי שום גורם חיצוני וכאן היה "ווען דער אויבערשטער האט בוחר ... דאס האט פועל געווען זיי זאלן בוחר זיי".

ובפשטות הלשון הנ"ל הוא כדי לבאר מדוע היתה בחירת בני"מ דווקא ולא בזמן אחר. ויל"ע בזה.



### חטא העגל בשייכות למשה רבינו [גליון]

הת' שלום דובער חזן  
תות"ל - 770

בגליון יד [תשצג - עמ' 28] הביא הרב י.ק. את דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"א עמ' 175, אודות "האחדות העצמי בין משה ובני", "משה האט דאך ניט געהאט קיין שייכות כלל צום חטא העגל ... ווארום ער איז דעמאלט געווען בהר (כפשוטו, ובפרט ועאכו"כ - במצבו ברוחניות). היינט פארוואס זאל דער חטא העגל אנרייך אים?

"נאר ווייל משה איז איין זאך מיט ישראל ... האט דער חטא (העגל) און ירידה פון ישראל בדרך ממילא גע'פועל'ט א ירידה אין משה'ן".

והקשה, "מהי השאלה למה יפעול חטא העגל ירידה במשה - מפני שלא הי' שם? הרי רש"י כותב שם על אתר ... "שחת העם לא נאמר אלא עמך - ערב רב שקבלת מעצמך ... הם שחתו והשחיתו", הרי שלכאורה שפיר הי' לו למשה שייכות לזה".

כלומר, דמקשה על דברי כ"ק אדמו"ר, איך אפשר להקשות "למה יפעול חטא העגל ירידה במשה", הרי מי ששיחת הי' עמך ... שקבלת בעצמך", ולכן, הרי למשה שייכות מיוחדת עם אלה ששיחתו, ואך טבעי הוא, שהדבר יפעל עליו ירידה. ולכן אינו מובן, מדוע מקשה כ"ק אדמו"ר, היאך פעל החטא על משה רבינו?

והנה בפשטות "קושיא" זו אינה קושיא כלל, ואינה אלא אי-הבנה ואי-שימת לב לנקודת דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה.

בשיחה זו מבאר כ"ק אדמו"ר, איך פעל חטא העגל על משה רבינו - על אף שלא היתה לו שום שייכות לעשיית החטא, ואף לא הי' במקום בכדי שיוכל למחות (ויתירה מזו, בהתחשב במעמדו הרוחני) - בזה שמשה וישראל חד הם, ולכן פעל בדרך ממילא גם עליו.

הרי שאין כאן קושיא כלל. נכון הדבר שלמשה שייכות מיוחדת לערב רב בגלל היותם "עמך", אך אילו יצויר שהיו אלה בני-שיחתו, האם הי' משה פחות שייך לזה?

בסגנון אחר: כ"ק אדמו"ר אינו מדבר כאן על השייכות בין משה רבינו והאנשים שחטאו (שהרי פשוט הדבר שהוא שייך לבני-ולערב רב). הקושיא היא, מהי השייכות בין עשיית החטא לבנינו ("משה האט דאך ניט געהאט קיין שייכות כלל צום חטא העגל...").

וזהו מה שמבאר בשיחה (בסגנון של 'שאלה רטורית'), שבהשקפה ראשונה אכן אין משה שייך לזה, כנ"ל, אך בגלל ש"משה איז איין זאך מיט ישראל", פעל הדבר עליו. והכל יבוא על מקומו בשלום.



## רשימות

אור ומאור [גליון]

### המערכת

בגליון העבר (תשצח, מדור 'חסידות' - עמ' 77) הק' הר"מ מרקוביץ עמ"ש בשעהיוה"א פ"י: "והזיו והניצוץ המתפשט ממנו (כדור השמש) נקרא אור כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום וכו'", דלכאור' כיצד ניתן להביא רא' מפסוק זה, והרי פסוק זה נא' ביום ראשון - קודם שנתלו המאורות?

ורצו כמה מהקוראים להשיב על שאלת הרמ"מ - שאין זו קושיא כלל, כיון דוודאי צ"ל מקור (-'מאור') גם לאור זה דלפני בריאת השמש, ועיקר המכוון בדברי אדה"ז הוא להוכיח שנק' אור דווקא כשהוא חוץ למקורו, שפועל "יום" בעולם, (כמ"ש בשם כ"ק אדמו"ר ב'ליקוטי פירושים' לר"י קארף). ולזה שפיר ניתן להוכיח מפסוק זה. ע"כ תוכן דבריהם בקצרה.

אמנם - כפי הנראה - לא כן היא דעת כ"ק אדמו"ר, דהנה בימים אלו (לאחר שי"ל קובץ האחרון) י"ל חוברת נוספת של 'מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב' על שעהיוה"א פרקים ח-יב, וז"ל כ"ק אדמו"ר ברשימותיו על פרק י (שם - ע' שצא) ד"ה 'כמ"ש': "ברא' א' ה'. 'צע"ק הראי' כיון שזה הי' ביום א'"), עכלה"ק.

וראה בפיענוחים שם: "צע"ק הראי' ש"הזיו והניצוץ המתפשט ומאיר ממנו (מ"גוף השמש שנקרא מאור") נקרא אור, כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום" - כיון שזה הי' ביום א', לפני ש"ויעש גו' את המאור הגדול", שזה הי' ביום ד". וזכה הרמ"מ לכיון לקושיית רבינו.



## שיחות

ענינים שאין בהם נפק"מ אם הם 'לשמה' [גליון]

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בהערות וביאורים גליון תשצח עמ' 38 העיר הרב מרדכי שלמה ברים על מה שכתוב בשיחות קודש תשל"ב ח"ב, שיחת אור לה' סיון - ערב חג השבועות, עמ' 273:

"בדוגמא ווי מען זאגט ביי אידן, כידוע דער ווארט פון בעש"ט, אז עס איז דא דריי ענינים וואס אין זיי איז קיין נפק"מ ניט צו לשמה אדער שלא לשמה, און איינע פון די דריי ענינים איז צדקה". ע"כ.

וע"ז העיר דבכל המקומות שהובא מאמר זה (לקו"ש ח"ג עמ' 908, ולקו"ש ח"ח עמ' 266), הובאו רק ב' ענינים שהן צדקה ומקוה. ע"כ דבריו.

ואולי כדאי להעיר דהשיחה בלקו"ש ח"ח עמ' 266 היא אותה השיחה המודפסת בשיחות קודש הנ"ל, ואחרי הגהתו של כ"ק אדמו"ר הכניסוה בלקו"ש, ושם לא מוזכר שיש שלשה ענינים אלא רק שידוע בשם הבעש"ט שבמצות הצדקה לא נוגע כ"כ הענין של לשמה. וא"כ לאו דוקא שיש שלשה ענינים, אלא רק שנים, והם צדקה ומקוה, כמובא בלקו"ש ח"ג עמ' 908 עיי"ש\*.

ולא באתי אלא להעיר.



### בענין הנ"ל

**הרב אהרן ברקוביץ**  
ירושלים עיה"ק

בגל' תשצח (עמ' 38) הביאו את דברי רבינו – בשם הבעש"ט – שבשלושה עניינים אין נפק"מ האם הם נעשים 'לשמה' או 'שלא לשמה', והקשו, שבכל המקומות שהובא מאמר זה – הובאו רק שני עניינים: צדקה ומקוה.

וראה בס' 'מגדל עז' (כפ"ח תש"מ) עמ' תכה, במאמרו של הרה"ק ר' הלל מפאריטש – בשם אדמו"ר הזקן בשם הרב המגיד – ששלושת העניינים הם: צדקה, טבילה ואמירת הזוהר אף דלא ידע מאי קאמר.

ובהע' שם בשם הר"ר הלל, כנ"ל, בשם הבעש"ט.




---

(\* אבל ראה הערה הבאה. המערכת.)

## "בל"א" – 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז'

### הרב פסח צבי שמערלינג

ר"מ במתיבתא 'אור אלחנן' חב"ד, ל.א.

בגליון לחגה"ש (גליון תשצח, מדור 'שונות' - עמ' 121) העיר הרב אהרן ברקוביץ ע"ד מה שנדפס בקונטרס "התועדות יו"ד שבט, ה'תש"כ" - שנדפס השתא - דברי אדה"ז באגה"ק (סי' כה) שהבעש"ט ז"ל הי' אומר דברי תורה בלשון אידיש ולא בלשון הקודש. והעיר שפיענוח הר"ת "ל"א" שבאגה"ק הוא 'לשון אשכנז' ולא 'לשון אידיש'. והוכיח זה משיחת ש"פ יתרו תשמ"א הערה 15, ושכן הוא גם בלוח ראשי תיבות. ומסיים "וזה פשוט".

אבל לדידי אין הענין פשוט כ"כ, והרי פשוט יותר שהבעש"ט והרביים אחריו אמרו דברי תורה באידיש ולא בלשון אשכנז. (וכמו שאכן ממשיך באותה הערה שם: בל' אשכנז - ולהעיר מקונטרס המענה להצ"צ (בקונטרס "הצ"צ ותנועת ההשכלה" ע' 48) בנוגע ללשון בני"י ברוסיא: "אין יודעים שפת אשכנזית נקי' רק שפה המדוברת". ובפוקח עורים בתחלתו "טייטש").

והנה בראותי הערה זו מיד נזכרתי בשיחתו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע מליל הושענא רבה, מוצש"ק חוה"מ סוכות ה'תשנ"ב\*, והנני מעתיק בזה מהנחת השיחה שנדפסה ב"שיחות קודש ה'תשנ"ב" ח"א ע' 165:

"ולהעיר, שעצם כתיבת המאמרים בלשון הקודש, הרי זה שינוי מאופן אמירתם. וכמ"ש אדמו"ר הזקן באגה"ק: "הבעש"ט ז"ל הי' אומר ד"ת בל"א ולא בלשון הקודש", שפירוש הר"ת "בל"א" הוא "בלשון אידיש". דהנה רגילים לפרש את הר"ת "בל"א" בב' אופנים: או "בלשון אידיש", או "בלשון אשכנזית" - השפה שהיתה נקראת אז "זשארגאן". אלא שאח"כ הפכו את ה"זשארגאן" (שפירושו, שפה שהיא אך ורק טפילה לשפה אחרת) - לשפה יהודית, אידיש, ועד כדי כך, שזו נעשתה לשונם של רבותינו נשיאינו

(\* להעיר שכ"ה גם בסה"ש ה'תשנ"ב ע' 38 (משיחות ליל שמח"ת - מוגה) בשוה"ג להע' 20, יעוי"ש. המערכת.)

בתורתם, הן הנשיאים דחב"ד הפרטית, והן הנשיאים דחב"ד הכללית, כנזכר לעיל שהבעש"ט מייסד החסידות הכללית אמר את תורתו "בל"א". ולכן, עדיף יותר ("מעור געשמאקער") לפרש את הר"ת "בל"א" - "בלשון אידיש". ואלו שרוצים להתעקש לפרש "בלשון אשכנזית" דוקא, וטוענים שיש להם ראיות על כך (מאיזו סיבה שתהי"י), שייטב להם כך ... ועכ"פ שיוסיפו לאחרי שהם מפרשים את הר"ת "בלשון אשכנזית", זשארגאן - שלאחר מכן יהודים הפכו ("איבערגעמאכט") את ה"זשארגאן" לשפה יהודית, "לשון אידיש". ועי"ז, הרי אדרבה, נפעלת עלי' גדולה ביותר, בדוגמת החידוש ("דער אויפטו") דתשובה עילאה, שדוקא בכחה להפוך זדונות "כזכיות", ועד לזכיות ממש". עכלה"ק.



## אגרות קודש

קני' ומכירה לישראל דוקא [גליון]

**הרב משה אהרן צבי ווייס**  
שערמאן אוקס, קאליפורניא

בגליון חגה"ש (תשצח - עמ' 41) העיר הרה"ג ר' מרדכי פרקש שי' מאג"ק חי"ג עמ' רצב (ונדפס בלקו"ש חכ"ב עמ' 332), בענין הקדימה לקנות (או למכור) מישראל. והרב הנ"ל רוצה להוכיח ששיטת רבינו זי"ע הוא דהחיוב לקנות ולמכור מישראל דוקא, - ושרבינו נוקטו כדבר הפשוט שכ"ה להלכה. ומוכיח מלשון המכ', וזלה"ק: "מובן שנסיעתם נסתדרה שבכל מקום האפשרי יסעו דוקא באל על וכדרז"ל עה"פ קנה מיד עמיתך", עכלה"ק.

ואף דלא מצינו בכל הש"ס, רמב"ם ושו"ע שמובא זה להלכה (ופלא!), כבר הביא הרב הנ"ל שי' חבל פוסקים (תשב"ץ, שו"ת רמ"א ועוד), שס"ל כן להלכה, דיש לקנות ולמכור רק מישראל. ועליהם יש להוסיף דברי המהר"ם שיק, חו"מ סי' לא, דס"ל, שאפי'

טריחא לי' מילתא יותר אצל ישראל מאצל גוי - מחויב לקנות אצל ישראל, ונכלל במצות גמ"ח, עיי"ש.

אך בשו"ת 'תועפות ראם' או"ח סי' כב - חולק על הרמ"א בזה.

ולהעיר, דאף שברור מאג"ק הנ"ל דיש לקנות ולמכור מישראל, הרי מלשון רבינו זי"ע - "מובן שנסיעתם נסתדרה" - א"א להוכיח לכאור' שרבינו נוקטו - א) כחייב גמור (ראה מנחת פתים סי' קפט סעי' א דמסופק אם דרשה זו הוא מן התורה או רק אסמכתא); ב) שזה דבר פשוט, - כי הרי אין יודעים (לע"ע עכ"פ) מה הי' מכתב הרב זוין ע"ה שאליו הוסב מכ' הנ"ל, ומלשון "מובן..." משמע שזהו כתגובה במענה על מכתבו.

וזה מתאים עם פי' 'קרבן אהרן' (ועוד) שהביא הרב הנ"ל שדרשה זו הוא רק עצה טובה, או אפי' יותר מזה - דהנה ראה בס' 'אהבת חסד' לבעל הח"ח והמשנ"ב, מצות הלואה פ"ה סעי' ז, שמביא מש"כ השו"ת 'תועפות ראם' לחלוק על הרמ"א בתשובותיו, וכתב ליישב דאין חיוב בזה רק מצוה.

ובפרט שלכאור' שיטת אדה"ז בשלחנו ג"כ דאין בזה חיוב - מדשמייט לגמרי דרשת הספרי ד'קנה מיד עמיתך',

- והוא בדיני מכירה ומתנה סוף סעי' ה (אחרי שמפרט כל דיני הקדימות: בר-מצרא, בן-עירו, חבירו, שכנו, קרובו): "וכל קדימות אלו הן מצות חכמים לקיים מ"ש ועשית הישר והטוב בעיני ה'" עכלה"ק, ואינו מביא כלל דרשת התו"כ הנ"ל.

אך בר מן דין יש ליישב כל הנ"ל בפשטות, דהיכא שיש פרסום וקידוש ה' (ובפרט מטרת שילוח השלוחים ההם כידוע) בנסיעה בחברה יהודית (ובפרט בשלוחים ששם המשלח עליהם) - פשוט הדבר שישעו דוקא בחברה יהודית, אך אין זה אומר לכל מקרה - שיהי' חיוב, ואפי' מדרבנן, - דאל"כ יהי' חידוש גדול למעשה, דיש חיוב על כל או"א מבנ"י לקנות כל צרכיו מיהודי וליסע באווירון של חברה יהודית דוקא (ולכמה פוסקים אפי' אם יותר יקר וכו'), ולמכור חפציו וכו' דווקא ליהודי, ולשיטת המהר"ם שיק הנ"ל אפי' אם יש טירחא יתירה! - חידוש שלא שמענו מהפוסקים עד כה.

ואולי משו"ז לא נכלל הנ"ל בס' 'שערי הלכה ומנהג'.

ובאתי רק להעיר.



## נגלה

### בדין ד"כל דאלים גבר"

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

בהדין ד'כל דאלים גבר' ידוע חקירת האחרונים האם פירושו שהב"ד אינם מתערבים בזה, וממילא נשאר דכל דאלים גבר; או שזהו גופא פס"ד של ב"ד, והיינו דמי שתגבר ידו הוא שלו. וביארו בזה מח' תוס' והרא"ש:

דבתוד"ה 'והא' (ב"מ ו, א) מבואר, דאף לאחרי שתפס האחד - יכול עדיין השני לתפוס ממנו. והיינו, דאף לאחר התפיסה - עדיין נשאר ספק אצלנו אם זהו שלו, ומשו"ה אם השני תופס ממנו מהני תפיסתו. [וזהו לכאורה רק להשיטה דמהני תפיסה ממוחזק - עם טענת ברי - בממון המוטל בספק (תוד"ה 'אבל' - ב"ב קה, א); אמנם להשיטה דלא מהני תפיסה בממון המוטל בספק, ואף אם היא ע"י טענת ברי (ראה גם תוד"ה 'פוטרי' ב"מ ו, ב), לכאורה פשוט דלא מהני תפיסה מהמוחזק הראשון, כיון דהוא עכשיו מוחזק. וצ"ב];

אבל הרא"ש (ב"ב פ"ג סכ"ב) ס"ל "דכל מי שגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חבירו ראי', וכל זמן שלא יביא ראי' כו' לא שבקינן לי' לאפוקי מיני', - דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה כו'", עיי"ש. והיינו דהרא"ש ס"ל שהחכמים תקנו דזה שאלם וגבר בפעם הראשונה - הוא יהא נקרא הבעלים, והמוציא ממנו עליו הראי', [דהא הרא"ש ס"ל דמהני תפיסה בטענת ברי (ב"מ פ"א ס"ז), וא"כ לולא תקנת חכמים הי' מהני תפיסה - כנ"ל].

ב. וכבר הקשו על הרא"ש מהא דמבואר בגמ' (ב"ב לה, א), שהחילוק בין הדין ד"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי" - דאר"נ 'כל דאלימ גבר', לבין הדין ד"ב' שטרות היוצאים ביום א" - דרב אמר 'יחלוקו' ושמאל אמר 'שודא דדייני', הוא בזה, ד"התם [בדינא דב' שטרות] ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא [בדינא דרב נחמן] איכא למיקם עלה דמילתא".

ובפשטות הפי' בזה הוא - כמו שפירש הרשב"ם: דבב' שטרות, כיון דליכא למיקם עלה דמילתא - "משתדלין ב"ד בדינן ודינן אותו"; משא"כ בדינא דרב נחמן, דאיכא למיקם עלה דמילתא - "אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו בא לידי עיוות".

ומבואר מדברי הגמ', דהא דפסקינן 'כדא"ג' - הוא משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא', ומשו"ה אין ב"ד מתערבין בהדין, - וא"כ איך זה מתאים עם שיטת הרא"ש דכדא"ג גופא הוא 'דין'. (עי' בקו"ש).

ג. ואולי י"ל בזה, ובהקדים, דהנה בגמ' שם - לאחר ש כבר מבאר החילוק בין דינו דר' נחמן, ד'כל דאלימ גבר', לבין הדין דב' שטרות - דהתם ליכא למיקם עלה דמילתא והכא איכא למיקם עלה דמילתא - ממשיך להקשות על דינו דר' נחמן: "ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור וילדה ... זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה - יחלוקו".

והיינו, כדמפרש ברשב"ם, דב'מחליף פרה בחמור' הרי כבר 'איכא למיקם עלה דמילתא' - ואעפ"כ רואים דאמרינן 'יחלוקו' דוקא.

וע"ז תירץ בגמ', דב'מחליף פרה בחמור' איכא דממונא - "להאי אית ליה דררא דממונא ולההוא אית ליה דררא דממונא" - ומשו"ה אמרינן 'יחלוקו'; משא"כ ב'זה אומר של אבותי כו', ד"אי דמר - לא דמר, ואי דמר - לא דמר", לכן פסקינן ביה ד'כל דאלימ גבר'.

והנה בביאור תי' הגמ' יש ללמוד בב' אופנים. דהנה לפי התי' הראשון של הגמ', דהא דלא אמרינן 'יחלוקו' או 'שודא' ב"זה אומר של אבותי כו'" הוא משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא', נמצא

דבעצם הי' צ"ל 'יחלוקו', והיינו דאם ב"ד היו נזקקין להם לרון היו אומרים 'יחלוקו', ורק דכיון ד'איכא למיקם עלה דמילתא' - אין ב"ד נכנסים בזה. והיינו דגדר של 'כל דאלים גבר' היינו - שאין ב"ד נזקקין לזה.

אמנם אחרי שהגמ' הוכיח דאפילו היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא אמרינן 'יחלוקו', כמו ב'מחליף פרה בחמור', י"ל דהגמ' חזר מתירוצו הראשון, דיש הבדל בין 'איכא למיקם עלה דמילתא' ל'ליכא למיקם עלה דמילתא', והתירוץ למסקנא הוא - דהיכא דאיכא 'דררא דממונא' אמרינן 'יחלוקו', והיכא דליכא 'דררא' אמרינן 'כל דאלים גבר', ו'שני שטרות היוצאים ביום א' - ג"כ נק' 'דררא דממונא', כיון דלכ"א יש שטר.

או י"ל דגם למסקנת הגמ' נשאר הסברא בהבדל בין 'איכא למיקם עלה דמילתא' ל'ליכא למיקם עלה דמילתא', והתי' של הגמ' הוא, דאף דבדאיכא למיקם עלה דמילתא - הנה אם יש 'דררא דממונא' אמרינן 'יחלוקו'.

בקיצור: האם הפי' למסקנת הגמ' דרק 'דררא דממונא' הוא יסוד של 'יחלוקו', והיכא דליכא 'דררא דממונא' אין מלכתחילה יסוד של 'יחלוקו'; או שבעצם כל ספק צ"ל 'יחלוקו', ורק דהיכא ד'איכא למיקם עלה דמילתא' לא אמרינן 'יחלוקו', והיכא דאיכא 'דררא דממונא' אמרינן 'יחלוקו' אפילו בכה"ג.

ואולי י"ל דבזה פליגי הרא"ש והתוס' - האם כדא"ג הוי דין או סילוק - :

דהרא"ש נקט כאופן הא' הנ"ל, דלמסקנת הגמ' חזר הגמ' לגמרי מהתי' הראשון, וממילא אין הכרח לומר ש'כדא"ג' הוא רק משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא', אלא י"ל שהוא משום שאין כלל יסוד לומר 'יחלוקו'. וממילא אפשר לומר דהוי דינא, וכמו שכתב הרא"ש דלא מסתבר שיתקנו חכמים באופן כזה שיהי' כל הזמן מריבה;

אבל התוס' ס"ל דלמסקנא ג"כ סמכינן אתירוץ ראשון, וממילא מוכרחים לומר ד'כדא"ג' הוא רק משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא', וממילא ג"כ צריכים לומר שהוא סילוק.

ד. והנה בתוד"ה 'ההוא' (לד, ב) הקשה התוס' למה אמרינן ב'ארבא' - 'כדא"ג', ומאי שנא מ'שנים אוחזין בטלית' דהדין 'יחלוקו'. ומתרג' ר"ת: "דאוחזין שאני, דכיון ששניהם מוחזקים אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו וכו'". והריב"א תי', דבעצם אמרינן 'יחלוקו' אפילו כשאין אוחזין, והוכחתו מהא דמדמה הגמ' בב"מ 'מנה שלישי ל'שנים אוחזין', והא דלא אמרינן 'יחלוקו' ב'ארבא', הוא משום ד'ודאי איכא רמאי'".

והנה נוסף להנפ"מ להלכה בין ב' תירוצים הנ"ל - דלר"ת היכא דאין אוחזין אף אם אין 'ודאי רמאי' לא אמרינן 'יחלוקו'; משא"כ לריב"א - יש ג"כ לכאורה חילוק בהבנה:

דלר"ת בכל ספק בעצם יש מקום לפסוק 'כדא"ג', ורק ב'אוחזין' א"א לומר 'כדא"ג' כיון ד"אין לנו להניח שיגזול האחד חברו'.

אבל לריב"א לכאורה הוא ההיפך, דבעצם צ"ל בספק 'יחלוקו', ורק היכא ד"איכא ודאי רמאי" לא אמרינן 'יחלוקו', ואומרים 'כדא"ג'.

ה. והנה לכאורה חילוק הזה בין הר"ת והריב"א - האם בעצם אמרינן 'יחלוקו' בספק, ורק היכא דלא אפשר אמרינן 'כדא"ג'; או שבעצם אמרינן 'כדא"ג', ורק היכא דלא אפשר אמרינן 'יחלוקו' - הוי כעין מח' הנ"ל בהשייכות ד'דררא דממונא' לדין 'יחלוקו'.

והיינו, דשיטת הרא"ש, דהא דאמרינן 'כדא"ג' הוא לא משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא' - דלכך "אין ב"ד נזקקין להם לדון דין", אלא רק משום דהיכא דאין 'דררא דממונא' הוי ההלכה שיהי' הדין 'כדא"ג',

- זה מתאים עם שיטת ר"ת דבעצם 'כדא"ג' הוא הפתרון לספק ממון, ורק דהיכא ד'אוחזין' א"א לומר 'כדא"ג' - ד"אין להניח שיגזול האחד לחברו", [וכן מבואר ברא"ש בביאור ההבדל בין 'ארבא' ל'שנים אוחזין בטלית', כביאור הר"ת - ד"אוחזין שאני"].

והיינו די"ל, דהא דב'דררא דממונא' אמרינן 'יחלוקו' ולא 'כדא"ג' לשי' הרא"ש, הוא ע"ד שיטת ר"ת - דהיכא ד'אוחזין' א"א לומר 'כדא"ג', וממילא מוכרחין לומר 'יחלוקו', - ועד"ז י"ל לשיטת הרא"ש, דב'דררא דממונא' א"א לומר 'כדא"ג', דהרי הוי

כמו 'אוחזין' - כיון דלכ"א יש 'דררא', ומשו"ה מוכרחים לומר 'יחלוקו'.

[וזהו לא כמו שלומדים בפשטות, דדוקא ב'דררא' יש יסוד ל'יחלוקו' וכשאינן 'דררא' אין יסוד לעשות 'יחלוקו', דהא כיון דלהרא"ש הוי 'כדא"ג' ג"כ אופן לפתור ספק, א"כ יש מקום לומר דהיו אומרים 'כדא"ג' גם ב'דררא דממונא', ורק, דכיון דיש 'דררא' - "אין להניח שיתפוס האחד לחבירו שיש עליו דררא"].

אבל לשיטת התוס' ד'כדא"ג' הוא רק משום ד'איכא למיקם עלה דמילתא', והיינו דבעצם אין מקום לומר 'כדא"ג', ורק כיון ד'איכא למיקם עלה דמילתא' - "לא מזדקנין לדינא",

- זה מתאים עם שיטת הריב"א, דבעצם בספק צריכים לומר 'יחלוקו', והא דאמרינן 'כדא"ג' הוא רק דכיון ד"יש ודאי רמאי" - משו"ה אין אומרים 'יחלוקו' אלא 'כדא"ג'.

ו. אמנם כל הנ"ל בביאור שיטת הרא"ש - אינו, דהא בתשו' הרא"ש כלל עז מביא הסברא דמי שיגבר ידו מסתמא הוא שלו, ומ"מ מבאר שמה שהענין ד'כדא"ג' הוא סילוק של ב"ד, - ומביא מהגמ' הנ"ל דלא אמרינן 'כדא"ג' "אלא היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא", להוכיח, ש"נסתלקו חכמים מן הדין ואמרו כל דאליה גבר, אולי יתברר הדבר לאחר זמן של מי הוא, וסמכו קצת על הסברא שכתבתי לעיל". והיינו דגם למסקנא ס"ל להרא"ש דקאי תירוץ הא', ודלא כהנ"ל.

[והנה בתשו' הרא"ש קאי לבאר, דאף ב'כדא"ג' וגבר האחד - חייב לישבע שבועת היסת, ד"לאו דינא הוא דמצי למימר: "בי"ד פסקו לי כדא"ג וגברה ידי וזכיתי מכח בי"ד ואין לי לישבע", אלא מחמת שאין ב"ד יכולין לברר של מי הוא כו' אמרו חז"ל 'כל דאליה גבר', וסמכו חכמים ע"ז, כי אותו שהממון שלו ישים נפשו בכפו כו'".

והנה בתשו' הנ"ל אינו מביא הדין דלא מהני תפיסה לאחר שתפס הא', ומפשטות הל' משמע שבאמת הב"ד נסתלקו, ורק, דהסיבה דהיו יכולין להסתלק הוא משום דסמכו דסו"ס האמת יגבר.

- וזהו לכאורה לא ממש כל' הרא"ש בב"ב הנ"ל - דאמרינן ע"י סברא הנ"ל דזה שתפס הוי מוחזק וא"א לתפוס ממנו. וצ"ב האם קאי התשו' הנ"ל ופסקי הרא"ש בחד שיטתי'.

(ובכלל צ"ב מהו ההו"א דב'כדא"ג' לא יצטרך לישבע שבועת היסת, הא אפילו בטוען מ'מוחזק' - צריך הנטען לישבע שבועת היסת, ומהו ההו"א דע"י דוכה מדין 'כדא"ג' - יהא בעלותו אלים ממי שהי' מוחזק בתחלה).]



### בדין דלא חציף איניש

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

א. בגמ' לג, ב: "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא . . אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן. לאו מי אמר רב יהודה האי מאן דנקיט מגלא ותובליא בידיה ואמר איזיל איגדריה לדיקלא דפלניא דזבניה ניהלי מהימן, (אלמא) לא חציף איניש דגזר דיקלא דלאו דיליה, הכא נמי לא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה".

וברשב"ם (ד"ה נאמן, בא"ד) "ומיהו מכאן ולהבא לא יאכל בלא עדים ושטר שקנה הפירות, דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי וכו'". וכן הוא ברשב"א משמיה "בבא לירד ולאכול לא מהימן דלא שבקת חיי לכל בריה וכן פר"ש ז"ל".

אמנם בתוס' (ד"ה ואי טעין) כתבו "אע"ג דבשעה שאכל הי' בעל השדה יכול לעכב ולא הי' נאמן לומר לפירות הורדתני, מיהו כיון שכבר אכלו וזה בא להוציא נאמן לומר לפירות ירדתי".

וראיתי מדייקים דיש כאן פלוגתא בגדר הך "נאמנות" הבאה מחמת הסברא ד"לא חציף איניש" - דמהרשב"ם והרשב"א (ועוד) משמע דיש כאן דין נאמנות ובירור, ואשר לכן הי' מקום לומר דגם להבא (ולהוציא) הי' מהני הך "בירור", אלא דהיות "דלא שבקת חיי", לכן אמרו שלא מהני הך בירור אלא על מה שיש כבר בידו. אמנם מדברי התוס' הנ"ל נראים, דכל הסברא דלא חציף לא נאמרה מעיקרא אלא להחזיק האדם במה שבידו - דכש"ז בא להוציא, נאמן לומר לפירות ירדתי".

ובסגנון אחר: דלתוס' אין כאן "בירור", אלא דסברא זו "נותן" לו הדין "מוחזק" במה שכבר אכל, דלכן א"א להוציאו ממנו (בלי ראי').

ב. ונראה להרחיב ולבאר לפ"ז כדלהלן: דהנה התוס' הקשו "וא"ת מאי איריא משום דלא חציף תיפוק ליה משום דתפיס מידי דהוה אמטלטלין כו' דאי אמר לקוחין הן בידי נאמן [ותירצון] וי"ל דאיצטריך טעמא דלא חציף אם לקטן והניח ברשות שאינן שלו דלא תפיס בהן". וקושיא זו (ותירוצו) לא מצינו בשא"ר, וצ"ע מדוע.

ואוי"ל, דלשאה"ר דהדין דלא חציף הוא "בירור", אז מלכתחילה לא הי' קשה "דתיפוק ליה משום דתפיס וכו'", דאז הי' רק מדין הממע"ה בלי שום בירור, ובודאי עדיף לפסוק הדין ע"י בירור (ונפק"מ, היכא דתפיס הטוען תשלומין על הפירות, דעכשיו ה"ה ה"תפוס", ועוד). משא"כ לשיטת התוס' דכל הדין דלא חציף הוא רק לאשוויי "תפוס" אז הקושיא עולה מאליה - הרי הוא "תפוס" גם בלי הך סברא?

(ובביאור תירוצו של תוס' נראה: דבכל "תפוס" דעלמא הרי חזקתו הוא ממה שתפוס בו עכשיו - היינו, כל משך זמן התפיסה. ולכן במקרה שעכשיו הניחו ברשות שאינו שלו, אז חסר לו כחו וחזקתו בהחפץ. משא"כ במקרה ד"לא חציף", הרי עיקר חזקתו בהחפץ באה ממעשה הלקיחה, דבזה היתה ה"חוצפה" ולכן גם אחר שכבר הניחו "ברשות שאינו שלו", מ"מ לא נסתלק כחו וחזקתו בהחפץ).

ג. ויומתק נמי מה שהתוס' סב"ל דהנאמנות הוא רק לגדור תמרים אבל "אם הי' בא לקצוץ הדקל עצמו לא הי' נאמן, דדוקא פירות . . . אבל דקל אין דרך בני אדם לקוץ וכו'". אמנם ברשב"א ורמב"ן (ועוד) מבואר דגם לקציצת הדקל מהני הך סברא.

ועוד חילוק: דלתוס' הא דלא חציף "לאו משום דקאמר בפרהסיא איזיל ואיגדריה . . . דאפי' ליקט בצינעא נמי שייך לא חציף אם לא שלקחם דרך גניבה". משא"כ לראשונים הנ"ל, הרי הסברא הוא "דלא חציף לגלויי מעיקרא ולמימר אנא אזיל למיגזריה אי לאו דקושטא קאמר. דמירתת דילמא אתי מריה וכו'" (רשב"א).

ולהנ"ל מבואר בטוב טעם: דלהרשב"א (ודעימיה) הא דלא חציף הוה בירור כנ"ל, ולכן [מחד גיסא] צריכים שיאמר בפרהסיא וכו', דזה מחזק ה"בירור" כנ"ל בלשונו. ו[לאידך גיסא] היות ויש כזה בירור, אז נאמן גם במקרה דקציצת הדקל (אע"פ "דאין דרך בני"א למכור לקוץ" כנ"ל). משא"כ לתוס', לא צריכים להבירור דהאמירה בפרהסיא, ולאידך אין ה"חזקה" מועלת נגד הסברא (הרא"י) "דאין דרך בני"א" וכו'.

ד. והנה בהמשך הגמ' פריך "אי הכי [דאמרינן] הך סברא דלא חציף - המעתיק] ארעא נמי". ונתקשו הראשנים, דהלא הסברא דלא חציף (לכו"ע, כנ"ל) הוה רק במה שאכל כבר, וא"כ איך פריך הגמ' שיהני גם לארעא שהוא (גם) להבא? והתוס' פירשו דקושיית הגמ' באמת אינו אלא על הפירות שכבר אכל, (והקושיא הוא, דגם כשטען על הקרקע יהא נאמן על הפירות, עיי"ש).

אמנם ברשב"א ורמב"ן פירשו "דארעא ממש קאמר וה"ה כפירות דאכל כיון דנחת לה וקאי בגוה" (רשב"א). ו"כיון דאיהו מוחזק בגוה ליהמניה ואוקומה היכא דקיימא", (רמב"ן). וצלה"ב מדוע לא נחתי התוס' לתירוצם (דלכאו' מתאים יותר עם פשטות לשון הגמ').

ונראה דגם זה יבואר ע"פ הנ"ל; ובהקדם, דלכאו' צ"ע בסברת הרשב"א והרמב"ן דמי שעומד בתוך הקרקע נק' ה"מוחזק" - והלא כלל בדינו ד"קרקע בחזקת בעליה עומדת", ומדוע נאמר שנשתנה הדין כאן?

ואולי י"ל בזה, דהנה ביארנו לעיל דלהרשב"א ודעימיה הרי באמת הך סברא דלא חציף הי' מהני גם על להבא (להוציא), ורק משום הסברא "דלא שבקת" אמרו שמהני רק להחזיק מה שבידו כבר.

ועפ"ז יש מקום לומר, דלא נוגע כאן שיהי' לו "דין" מוחזק (אשר בזה מחולק קרקע ממטלטלין כנ"ל) - הקובע הוא באם הוא מוחזק ב"מציאות"; דמכיון שמצד הדין (היינו הסברא דלא חציף) אין נפק"מ באם יש לו חזקה או לאו, והחילוק הוא רק מטעם לא שבקת כנ"ל, אז אינו נוגע כאן "דיני" מוחזקות דעלמא. ומבואר א"כ

דברי הרשב"א ורמב"ן דגם בקרקע (כאן) נחשב למוחזק מצד היותו שם לבד.

אמנם, כ"ז הוא לשיטתם כמשנ"ת. משא"כ לשיטת התוס' דהא דלא חציף לא מהני להבא (ולהוציא) היינו מדינא ומעצם גדר לא חציף, אז מובן דהקובע באם נחשב מוציא או לא הוא "דיני" חזקה, ושוב א"א להחשיבו מוחזק מחמת היותו בקרקע גרידא, כמובן.

ה. ועיין בנמוק"י שמדבריו יוצא עוד אופן בביאור הענין (והוא כעין מתווך בין ב' השיטות דלעיל): דהסברא דלא חציף הוא דהיות "שיכול להוציא בעל השדה ועכ"ז ירד אמרינן לא חציף, דודאי הי' ירא מלירד אם לא הי' אמת כדבריו וכו'".

ונמצא, דמחד גיסא הרי הא דלא חציף הוא אכן "בירור" (כשיטת הרשב"א, ודעימיה, דלעיל), ולאידך גיסא הרי הך בירור קיימת רק לגבי הפירות שכבר אכל, משא"כ על להבא אין שום סברא לומר דלא חציף (כשיטת התוס' הנ"ל).

ויומתק ביותר שיטותיו בהפלוגות שהבאנו לעיל: (א) אינו מביא קושיית התוס' "דתיפוק לי' משום תפיס וכו'" - דהרי סב"ל דלא חציף מהני משום בירור, וכנ"ל דלשיטה זו אין מקום להקושיא.

(ב) סב"ל כהרשב"א (ודעימיה) דאמרינן לא חציף רק כשגילה דעתו מעיקרא שהולך ללקוט הפירות (וכיו"ב) של חבירו. (ובפשטות סב"ל ג"כ דלא חציף מהני גם לקציצת הדקל) - דהרי סב"ל כנ"ל דמהני משום בירור, וביארנו לעיל איך שב' פרטים אלו מתאימים עם שיטה זו.

(ג) ולאידך סב"ל כהתוס' בביאור קושיית הגמ' "אי הכי ארעא נמי", ואינו מקבל תירוץ של שאה"ר דגם על ארעא נחשב כמוחזק - דהרי סב"ל דהא דלא מהני לא חציף על להבא הוה מדינא (דעל להבא אין שום בירור כנ"ל), ומובן א"כ דצריכים להתחשב עם "דיני" מוחזקות כנ"ל, וא"א להחשיבו מוחזק בהקרקע כמשנ"ת.



## חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש

ברוקלין, נ.י.

בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תשצח (מדור 'שיחות' - עמוד 39) כ' הת' שלום דובער חזן שי' בענין חיובן של נשים במצות כתיבת ספר תורה, ומציין לדברי השאגת ארי' בסימן לה דהם מחוייבים, דמצות תלמוד תורה ומצות כתיבת ספר תורה לאו הא בהא תליא ותרי מילי נינהו דלא שייכי אהדדי כלל, והנני להרחיב ענין זו כדרכה של תורה.

א) בעצם דברי השאג"א שכ' דבמצות ת"ת לא תליא מצות כתיבת ס"ת, דא"כ יכולני לפטור את כל העולם ממצוה זו כי הרבה מצות אינן נוהגין אלא לחלק מסויים של ישראל, כהנים, כהן גדול ומלך וכיו"ב, - כבר העירו בדבריו בשו"ת אבני נזר יו"ד סימן שנב ובשו"ת בית הלוי חלק א סימן ו אות ב, דלפי דבריו משמע שאין אדם מחויב לתלמוד רק מה שנוגע אליו, ומה שנוגע למלך או כהן אין לו מצות לימוד התורה, - וכתבו שבודאי עיקר מצות תלמוד תורה שוים לכל, רק דבמצוה שמביאו לידי מעשה מקיים בלימוד המצוה חלק מהמצוה שיקיים ואינו ממצות תלמוד תורה, יעוי"ש.

ב) במנחת חינוך כ' עוד הסבר למה נשים פטורות ממצות כתיבת ספר תורה, - כיון דפסולין לכתובת ס"ת בעצמן, וא"כ שליח נמי לא מצי משוי, כיון ד'איהו לא מצי עביד', וא"כ ע"כ צריך לומר דנשים פטורין לגמרי ממצות כתיבת ס"ת.

ג) ואפשר להוסיף עוד למה נשים פטורות ממ"ע של כתיבת ס"ת - עפ"י מה שכ' בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן סט על דברי הפלתי בסימן ה, דכתב, דמנקר אחד טען דגיד הנשה הוא גיד שאינו נמצא אלא בזכרים ולא בנקיבות - עד שהראה לו בסמ"ג דגיד הנשה נוהג בזכרים ובנקיבות, וא"כ ע"כ לאו האי גיד היא. ופלפלו בדברי הפלתי דהלא פלא גדול הוא, דהרי כוונת הסמ"ג היא שאיסור גיד הנשה נוהגת לאנשים וזכרים ונקיבות, ולא שהגיד היא בבהמות זו"נ. ועי' מש"כ הג"ר שלמה קלוגר ז"ל בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק סימן ק, שו"ת יהודה יעלה חיו"ד סימן קב, שו"ת מהרי"א הלוי חלק א סוף סימן לו.

וכ' בחתם סופר ליישב דברי הפלתי, דלכאורה הי' לנו לפטור נקיבות מאיסור גיד הנשה, ולדרוש מדכתיב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" - בני ישראל ולא בנות ישראל, וכמו דרשינן "אמור אל הכהנים בני אהרן" - ולא בנות אהרן. אבל התם איכא סברא - כיון דהם פטורות מעיקר קדושת כהונה, ע"כ דרשינן, והיכא דאיכא סברא דרשינן, - והכא נמי, אי נמצא הגיד רק בבהמות זכרים הי' סברא לחלק ולדרוש 'בני ולא בנות' לפטור נשים באיסור זו. - וזהו שהראה לו בסמ"ג, דנוהג האיסור בין בזכרים ובין בנקיבות, וע"כ לא דרשינן בני ולא בנות, וע"כ דהגיד היא בבהמות זו"נ. עכתו"ד. ועי' שו"ת בית שערים או"ח סימן רמח שתמה על החתם סופר, דאינן לומר לדרוש אלא היכא דלא אתי לדרש אחר, יעוי"ש.

ולפכ"ז יש מקום לומר דכיון דכל היכא דאיכא סברא דרשינן והרי כתיב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל", הנה כיון דנשים לאו בני תורה נינהו, א"כ אף שמצות הכתיבה אינה שייכת עם מצות תלמוד תורה, אעפ"כ הסברא סגי לדרוש 'בני ישראל ולא בנות ישראל'.



## איסור אמירת שקר ע"מ להחזיר ממונן לבעליו [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשצז (מדור 'שיחות' - עמוד 29) ובגליון תשצח (עמ' 40) האריכו אם מותר לשקר כדי לברר את האמת, וכתבו, שאע"ג שעל ידי אמירתו יברר האמת מ"מ צ"ל מדבר שקר תרחק גם באופן כזה.

ויש להעיר קצת מדברי הגמ' בקידושין מד, ב: "אפכוה, שדרוה לקמי' דרב", ופירש"י: "בשם קרנא - צריכה גט ומיאון, ובשם שמואל - דברים בגו; ושדרוה קמי' דרב לידע אם יודה לדברי שמואל - שהי' חולק על הדבר, ומשום דרב אוהבו של שמואל הי' - אפכוה, אולי יודה לדברי קרנא שאמרו בשם שמואל", - משמע

---

(\* ראה בענין זה בס' 'ועתה כתבו' סי' ו בארוכה, ובי'הערות וביאורים' גליון צ ע' יא. המערכת.

דמותו להפך הדברים כדי לברר האמת. ועי' יבמות דף קכד, ב: "מעשה באדם אחד שבא לפני ר' טרפון להעיד עדות אשה, אמר לו, בני, האיך אתה יודע עדות זה, אמר לי: אני והוא היינו הולכין בדרך ורדף אחרינו גייס, ונתלה בייחור תאנה ופשחו והחזיר את הגייס לאחוריו. אמרתי לו - יישר כחך אריה, אמר לי - יפה כוונת לשמי, שכך קורין אותי בעירי יוחנן בן יונתן ארי' דמכפר שיחיא, לימים חלה ומת" - כך סיפר האיש לפני ר' טרפון -, וא"ל ר"ט: "לא כך אמרת לי - יוחנן בן יונתן דמכפר שיחיא ארי' ? א"ל: "לא אלא כך", ודקדק עליו שנים ושלש פעמים וכוון את דבריו". וכ' רש"י: "דורש וחוקר הי' אולי יהפוך את דבריו". הרי דר' טרפון שינה ואמר לו "לא כך אמרת", כדי שיעמוד על בירור עדותו.

וכן מצינו כמ"פ, דכדי לברר האמת מותר לשנות שם אומרם; עי' במס' ב"מ דף לג, ב דמהאי טעמא סתם רבי המשניות בלשון סתם, ולא פירש שם אומרם, כדי שיסברו שרבים הם האומרים כך ויפסקו ההלכה כמותו.

ולא באתי רק להעיר מכ"מ שמצינו ששינוי קצת לברר האמת, ואבקש מהקוראים תגובות בנידון.



## חסידות

**בכל יום בת קול מכרזת ואומרת  
אזי להם לבריות זכו'**

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

איתא בלקוטי תורה פ' תצא בביאור כי תצא (לו, ג): "וכנודע ממאמר הבעש"ט נ"ע בענין הבת קול שמכרזת שובו בנים, דקשה מי הוא השומע כו'? וא"כ מהו הפעולה מהכרוז? - אלא היינו דמזליה חזי הכרוז, ומזה נמשך ג"כ הרגשה בנשמה שבגוף שנמשך לה

מלמעלה מבחי' מזליה וכו', עיי"ש, ובפ' שלח ד"ה אני הוי' אלקיכם (מז, ב), ובשיר השירים ד"ה להבין ענין הטעם (סד, א).

ובכתר שם טוב ח"א (סי' קמו) איתא כנ"ל אודות "מ"ש בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, וכן מ"ש אמר שומר שדרשו שהוא כרוז", עיי"ש, ובח"ב שם (סי' רנה, ושס) בענין זה, עיי"ש.

והנה מצאתי שע"ד ביאור הבעש"ט נמצא בס' חות יאיר, כפי שהביאו בפ' עץ יוסף על פרקי אבות (פ"ו מ"ב):

"(בת קול כו' ואומרת כו') ראוי להבין דכיון שהבת קול זה באה להתרות בבני אדם שיעסקו בתורה תדיר היה ראוי שישמעו אותה בכל העולם. ותירץ בספר חות יאיר וז"ל הענין דכמו שיש להגוף רמ"ח איברים ושס"ה גידין. כן יש להנשמה. ואף שהגוף אין בכח חוש השמע שלה לשמוע קול הבא מלמעלה מהבת קול שמכרזת. כמו שאין רשות לעין שלו לראות מה שלמעלה. ומקרא מלא דיבר הכתוב כי לא יראני האדם וחי מצד חומר הכרוך בעקבו. ה"ה שאינו יכול לשמוע. ומ"מ בלילה כשהנשמה הולכת למעלה היא שומעת קול אלה הדברים דברי התוכחות הכרזות האלה. ובבקר היא שבה אל תוך הגוף היא מעוררת לבו של אדם אל התשובה. ולבעבור זה לפעמים נכנס רוח קדושה והרהורי תשובה וחרטות בלב אדם פתאום מחמת כי הנפש החוטאת בשמעה קול אלה הדברים היא מלאה חרדה ותתעורר החומר ברעיון שכלו בלבו וראשו כי שם ביתה. וכל זאת אם חוש השמע מן הנשמה שלם משא"כ אם ניטל חוש השמע מן הנשמה אף היא אינה שומעת כלום. וזה בא ע"י הפגם שאדם פגם באזני הגוף וממאס לשמוע דברי קדושה ודברי תורה בבה"כ ובבה"מ ומואס לשמוע קול מוכיחו ומאטים אזנו. אף אזני הנפש נפגמים ע"י זה. שבאותו אבר הגוף אשר הוא פוגם. הוא עושה ג"כ פגם באותו אבר שבנשמה. ומש"ה אינה שומעת קול של מעלה כלל עכ"ל:", עכ"ל.

[טרם מצאתי איה מקומו בחות יאיר].



## האפשר שתהיה טעות ברוח-הקודש? [גליון]

הת' מנחם מענדל צויבל  
תלמיד בישיבה

בגליון שעבר (תשצח - ע' 75) הקשה הרא"ב דמאתר שכל ספר תהלים נאמר ברוח הקודש, איך אפשר הדבר שדוד המלך יאמר דבר שאינו נכון, ועד שיענש ע"ז לבסוף כהא דאמר דוד 'זמירות היו לי חוקיך'.

ותירץ דגם דבר שנאמר ברוח הקודש כשבא בגילוי בעוה"ז ה"ז בא בהתלבשות בתוך האיש שמדבר. ועפ"ז מתרץ קושייתו הנ"ל, דהגם שכל תהלים נאמר ברוח הקודש, אבל זה בא בהתלבשות בגופו של דוד, ומצד גופו של דוד הי' שייך ענין החטא.

אמנם קשה לפרש כן, דעפ"ז צ"ל דכל התורה שלפנינו הוא רק כפי שבא בהתלבשות בגופם של הנביאים כו' אבל אינו בא באופן ישר מהקב"ה, - וכי אפשר לומר דכל התורה, ובפרט תורה שבכתב, לא הגיעו אלינו מהקב"ה רק כפי שנתלבש תחלה בגוף בשר ודם, אתמהא!

ואולי אפשר לתרץ עפ"י דברי האברבנאל דלהלן:

דידוע הקושיא שהתעסקו בו כל המפרשים בפי' דברי הגמ' (מגילה לא, ב) ד'משנה תורה משה מפי עצמו אמרו', דאיך אפשר לומר שיש חלק בתורה שאינו בא מהקב"ה רק ממשה, ובודאי צ"ל דגם משנה תורה בא מהקב"ה ומשה הוא זה שאמרו, אבל א"כ מהו החילוק בין משנה תורה ושאר הספרים דכולן דברי הקב"ה שנאמר לבנ"י ע"י משה? (והאריכו המפרשים בהרבה תירוצים, וראה בזה בלקו"ש ח"ט דברים ב, וחל"ו עמ' 41, מה שתירץ בזה).

ותירץ האברבנאל (בהקדמה לס' דברים): "האמנם ענין הספר הזה ואמתתו היא, שמרע"ה אמר דברים האלה וביאר המצות שנזכרו פה לישראל, לצורך פרידתו, ורצה הקב"ה אחרי שהשלים לאמרם לישראל, שיכתב בספר בתורה כל זה, כפי מה שאמרו משה. ואולי הוסיף בהם הגבורה טעמים ודברים בזמן הכתיבה.

"הנה גם כן שאמירת הדברים האלה לישראל היו ממרע"ה - לא היתה כתיבתה בספר תורה ממנו, כי הנה לא כתב הוא ע"ה אותם

הדברים מעצמו, כי איך יכתוב דבר מעצמו בתורת האלקים, אבל כתיבה זה כולו הי' מפני הגבורה, ככל דברי התורה, כי הסכים הקב"ה על ידו", עיי"ש.

ונראה לומר עד"ז בנוגע לספר תהלים, דהגם שכתבתו ע"י דוד המלך (ראה ב"ב יד, ב: "דוד כתב ספר תהלים כו") הי' בודאי ברוח הקודש, אבל האמירה הי' מדוד מעצמו. ולכן הי' אפשר להיות טעות בהם מכיון שנאמרו ע"י דוד מעצמו. והגם שהיו דברים בלתי רצויים (שהרי דוד נענש ע"ז) עכ"ז כתבם בתוך הספר. וה"ז כמו שאר התנ"ך שנכתבו בתוכו כמה סיפורים על חטאים ופשעים וכדומה, וכמו"כ בתהלים הוא כמו סיפור ע"מ שאמר דוד, ולכן נכללו כל הענינים שאמר גם אם אינם רצויים כ"כ.

(ואין זה סותר למ"ש בגמ' (ברכות כא, ב) ש"אפי' למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, במשנה תורה דריש", והיינו טעמא כמ"ש הראב"ן (סי' לד): "דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר אבל משה שסידר משנה תורה דרשה אחר דרשה לא סידר שלא להידרש", - דגם לפי האברבנאל הסדר הי' עפ"י משה, ונכתב מפי הגבורה אבל ע"פ הסדר שאמרם משה, וכמו שהאברבנאל ממשיך: "ולכן אמרם למשה וסדר כתיבתם על ידו והוא מפי הגבורה כתבם לא מפי עצמו" - ואוצ"ל "ולכן כשאמרם משה", ועפ"ז מובן כדלעיל).



## הלכה ומנהג

**סי' קעו - החסר בשו"ע אדמו"ר הזקן**

**הרב שלום דובער לוי**

**ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד**

בין הסימנים החסרים בשו"ע"ר הוא סי' קעו. במקום הסימן הזה נדפסה הערה בדפוס הראשון של שו"ע"ר: "חסר בהעתק ... אך הרוצה לעמוד על עיקרן של דברים ימצא בסידור ... מה ששייך לסי'

קע"ו ימצא בפ"ד מסעיף י"א עד סוף הפרק". עפ"י הערה זו הושלם סימן זה בדפוס השו"ע שלנו, עם הנדפס בסדר ברכת הנהנין פ"ד הלכות יא-ג.

אמנם מה נפלאתי שלא מצאתי שום קשר בין ההלכות שבסי' קעו לבין ההלכות שהושלמו בהם סימן זה בשו"ע ר:

הכותרת לסימן זה בשו"ע המחבר היא: "שהפת פוטרת הפרפרת ובו סעיף אחד", שבו מתבאר אם ברכת הפת פוטרת את מיני מזונות שבאמצע הסעודה.

ואילו הכותרת לסימן זה שהושלם בשו"ע ר היא: "דין ברכה אחרונה מהאכילה או שתיה שלפני הסעודה".

ויתירה מזו תמוה, אשר שלשת ההלכות האלו שהושלם בהם סי' קעו בשו"ע ר, הם ההלכות השייכות לסי' קעד, ומבוארות בשו"ע ר סי' קעד סעיפים ו-ח, וא"כ מה ענין להשלים בהם את סי' קעו החסר בשו"ע ר?

בפתח דבר לחוברת שו"ע ר הלכות בציעת הפת הערה ח, באה רשימת הסימנים החסרים בשו"ע ר שהלכותיהן מלוקטות בלוח ובסדר ברכת הנהנין. ואמנם מטעם האמור לעיל, נפקד ברשימה זו מקומה של השלמת סי' קעו, אשר לפום ריהטא לא נראה שום קשר בין ההלכות האלו, ואולי חלה כאן איזה טעות בציון שבדפוס הראשון.

ואחר העיון נראה שהחלק הראשון של סי' קעו (מתי הפת פוטרת את הפרפרת, שהם מיני מזונות), מבואר בשו"ע ר סי' קסח סי"ד וסי' קעז ס"א. והחלק השני של סי' קעו דן בדין אם ברכת הפרפרת (מיני מזונות) פוטרת מעשה קדרה (דייסה וכיו"ב שברכתם בורא מיני מזונות) ואם מעשה קדרה פוטרת את הפרפרת, והוא מבואר בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"ז.

אמנם יש כאן חידוש גדול ביותר, אשר הרמ"א פוסק שם בפשיטות: "בירך על הפרפרת פוטר מעשה קדירה שהוא דייסא וכיו"ב וכן אם בירך על מעשה קדירה פוטר את הפרפרת". ובהשקפה ראשונה לא נמצא בכל נו"כ השו"ע מי שיחלוק בזה על הרמ"א. אמנם רבינו הזקן בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"ז חולק עליו

בפשיטות ופוסק "בירך על מעשה קדרה לא פטר את הפת הבאה בכיסנין".

ב"שם הגדולים" להגרשז"מ שניאורסאהן מציין המקור להלכה זו: "רמ"א סי' ריא בסעיף ה', לפירוש המ"א ס"ק ט". אמנם שם מיירי בקדימת ברכת הפת למיני מזונות (לחמניות ותבשיל מיני דגן), ומהו הקשר לנידון דידן?

במ"מ וציונים להר"ל שי' ביסטריצקי מציין לרשב"א סוף ד"ה 'אלא למ"ד': "פרפרת שהיא חשובה פטרה מעשה קדרה אבל מעשה קדרה לא פטר את הפרפרת".

אך מה שהוסיף לציין שם לרמ"א סי' קיא ס"ה ומ"א שם ס"ק יא, לא נראה, כי שם לא מיירי בפרפרת ומעשה קדירה, שהרי בזה פסק הרמ"א בפשיטות בסי' קעו "בירך על מעשה קדירה פוטר את הפרפרת". וגם המ"א שם ושאר נו"כ לא חלקו עליו; רק אדה"ז, שחולק עליהם על פי דברי הרשב"א הנ"ל.

ובאמת כתב כן הרשב"א גם שם מב, א ד"ה או דילמא. וכ"פ רבינו יונה מב, א ד"ה בית שמאי, לגירסת מהר"ם שבחדושי אנשי שם. וכ"פ רא"ה שם ד"ה בירך על היין. ריטב"א שם ד"ה בירך על הפרפרת. שיטה מקובצת שם ד"ה בירך על הפת.



אח"כ כתוב בסדר ברה"נ שם: ויש חולקים על כל זה ואומרים שאין חילוק כלל בין דבר החשוב לשאינו חשוב כל כך כל שבכחותיהן שוות ואפילו יש לאחד דין קדימה על השני לכתחלה כששניהם לפניו הרי החשוב והמוקדם נפטר בכרכת שאינו חשוב אף שלא נתכוין בפירוש לפוטרו.

אמנם אי אפשר לומר אשר זאת היא שיטת הרמ"א הנ"ל בסי' קעו, שהוא פסק רק שאין חילוק בין פרפרת למעשה קדירה, משא"כ בשאר דברים החשובים פסק בפירוש בסי' ריא ס"ה כהרשב"א הנ"ל. וגם בשו"ע ר סי' רו ס"י פסק בפשיטות שדבר שאינו חשוב אינו פוטר את דבר החשוב. וא"כ מהו המקור לדיעה זו שבסדר ברה"נ?

ב"שם הגדולים" הנ"ל השאיר ציון זה חלק, כלומר שלא מצא מקור לדברים האלו. במ"מ וציונים שם מציין למשמעות שו"ע שם ס"ה שלא מחלק בזה (ראה כף החיים שם ס"ק לט).

ואולי אפשר להוסיף לזה את שו"ת מבי"ט ח"א סי' רכד (ראה אליה רבה סי' רו ס"ק י). ומשמעות ס' חסידים סי' תתמוז (ראה מ"א סי' רו ס"ק ח). עיי"ש.



### תוספת יו"ט בחג השבועות

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**  
ראש ישיבת מנחם מענדל - ליובאוויטש דעטראיט

שו"ע אדה"ז סי' תצד ס"ב: אע"פ שבכל ערבי יו"ט נוהגין להקדים תפלת ערבית של י"ט מבעוד יום .. מ"מ כליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאה"כ שאם יקדימו ויקבלו קדושת יו"ט בתפלה מבע"י הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני חג הזה והתורה אמרה שבעת שבתות תמימות תהיינה, ומזה הטעם אין לקדש ג"כ קידוש היום מבע"י אף קודם תפלת ערבית.

ומבואר מדברי אדה"ז שכל ההקפדה הוא על תפלת ערבית וקידוש, אבל אין בזה שאלה מצד עצם דין של תוס' יו"ט, מדלא אמר בקיצור שאין דין של תוס' יו"ט כליל שבועות מצד דין תמימות, ומבואר שהגם שיש דין של תוס' יו"ט, כמו בכל שבת ויו"ט, מ"מ יש הקפדה במיוחד בנוגע ערבית וקידוש.

ועי' מש"כ בזה ב'העמק דבר' פ' אמור כג, כא ובמשך חכמה (ועוד), ובמש"כ במגדול אור חוברת ז(א) ע' 352 ואילך, וכן במשנת יעבץ סי' כט בארוכה. ובכל מקומות אלו אתי עלה מגדרי תוס' יו"ט וגדרי עיצומו של יום וכו' וכו'.

ואולי י"ל בזה:

דהנה בט"ז בתחילת הסי' מביא הקפדה זו לענין מעריב, אמנם במ"א מביא רק שאין מקדשין כליל שבועות מבע"י, ולא מזכיר מתפלת ערבית. וכ"ה בדינים שבסו"ס משאת בנימין בנוגע קידוש

דייקא, וכ"ה בפר"ח כאן עיי"ש. ועי' ג"כ בשל"ה ריש מס' שבועות  
ההקפדה לענין קידוש דייקא.

ולכאו' אי איתנין עלה מצד גדרי קבלת קדושת יו"ט שע"י  
התפלה וקידוש, וכשיטת אדה"ז בסי' רסא שע"י קידוש ותפלה הוא  
קבלת עיצומו של יום, א"כ מאי נ"מ בנדו"ד בין קידוש לתפלה,  
ולמה כתבו כל הנ"ל להקפיד על קידוש דוקא? והרי אם כבר  
התפללו מעריב (וכל הקבלה שעל ידו), מה יתוסף ע"י שיקדש ג"כ,  
שנאמר שדוקא ע"י קידוש יחסר מתמימות ולא ע"י תפלת מעריב?

וי"ל שמתרצו אדה"ז ע"י דיוק לשונו שכתב "הרי זה כמו שחסרו  
מעט ממ"ט ימי הספירה", ולא כתב שמחסר ממש [ודלא כלשון  
שאר הפוסקים הנ"ל, שמשמעות לשונם הוא שמחסר ממש עיי"ש],  
ולכן י"ל הפי' שבאמת הרי גם ע"י תפלה וקידוש לא מחסר באמת  
מימי הספירה, שמהכ"ת שיחסר ממ"ט יום, כיון שמוטל עליו  
להוסיף מחול הקודש, הרי זה גופא מגדרי היו"ט להוסיף לפני זה,  
וא"כ אפי' אם יוסיף ע"י תפלה וקידוש אין בזה חסרון אמיתית. אלא  
שסו"ס כיון שמזכיר קדושת היום בתפלה וקידוש, היינו אמירת "את  
יום חג השבועות הזה", שאמירה זה שייך (מצד תוכנו) בעיקר  
בעצם היום של שבועות, הנה הגם שאין בזה סתירה אמיתית לענין  
התמימות של המ"ט יום, אבל מ"מ "הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט  
יום", היינו שאמירה זו מהוה סתירה מעט לתוכן המ"ט יום שלפני  
זה, ולכן אין כדאי להתפלל ולקדש קודם צאה"כ.

וי"ל שזהו מש"כ אדה"ז "שאם יקדימו ויקבלו קדושת יו"ט  
בתפלה", ולכאו' הרי קבלת יו"ט כו' הוא בברכו כמבואר בהל'  
שבת, אלא הכוונה להזכרת קדושת יו"ט בתפלה כנ"ל.

ולכאו' זהו כונת הפרמ"ג כאן במשב"ז ס"ק א "וכשמתפלל  
ערבית ומזכיר בתפלה יום השבועות מבע"י הרי חסר ממ"ט יום",  
הרי שתלוי בהזכרת שבועות בתפלה. ולפ"ז אין הקפדה בעצם

---

(1) והרי אין לומר שמירי דוקא שקידש דוקא קודם התפלה (וכמ"ש אדה"ז), שאין  
זה במשמעות לשונם כלל, וא"כ למה יש הקפדה בקידוש אם כבר התפלל?

אמירת ברכו (עם כל הקבלה של יו"ט שקשור עם אמירת ברכו), כל זמן שגוף התפלה עם הזכרת קדושת היום שבו הוא אחר צאה"כ.

וי"ל שמקור דברי אדה"ז הוא בשל"ה הנ"ל, דהנה ז"ל השל"ה: "וקבלתי .. שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג השבועות עד צאה"כ והטעם מפני שבספירה כתיב .. וא"כ כשמקדש בע"י מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה שהרי חג השבועות הוא לאחר ספירה .. ואל תשיבני ממה שמתפללים אז התפלה מבע"י דז"א כלום, דהא ר' אושעיא צלי של מוצ"ש בשבת כדאיתא בברכות אע"ג דעדיין ממש שבת גמור הוא, ואל תקשה מקידוש הש"צ בב"ה דז"א אלא בשביל האורחים ולא מיחזי כלום ממחסר משבע תמימות, משא"כ אלו היה כל יחיד מקדש לעצמו" עיי"ש.

הרי חזינן שכתב בתוך דבריו ש"מיחזי" כמחסר, והיינו כנ"ל שאינו ממש מחסר אלא שהוא כמו שמחסר - מיחזי שמחסר.

ועוד, שלכאור' מהו הראי' שהביא מתפלת מוצ"ש בשבת, הרי שם פשוט שאין תפלתו בשבת מגרע כלום משבת, שהרי הוא שבת עד צאה"כ כפשוט (ואין בזה "קבלת" מוצאי שבת), משא"כ בנדוד"ד הרי ע"י התפלה מקבל עליו קדושת יו"ט (ועיצומו של יום), וא"כ מהו הדמיון זל"ז. וגם מהו הסברא לחלק בין קידוש לתפלה.

וע"כ הפי' כנ"ל, שאין הפי' שמחסר ממש, אלא שהוא כמו שמחסר (וכלשון השל"ה ש"מיחזי"), ולכן שפיר הביא ראי' מתפלת מוצ"ש בשבת, שכמו ששם אין שהתפלה של חול נחשב כגירוע (אפי' באופן של "מיחזי") לקדושת שבת, כמו כן כאן אומרים שהגם שהתפלל תפלה של יו"ט ביום מ"ט אינו מגרע ואינו נחשב כמחסר. והיינו שמשם רואים שיתכן שתפלת ערבית של זמן מסויים יכול להיות בהזמן של לפני זה (כמו מוצ"ש בשבת), וא"כ הרי אין התפלה נחשב כמחסר ("זלזול"), כיון שזהו גופא מגדרי תפלה, וא"כ כמו כן בנדוד"ד הרי תפלת ערבית של שבועות ביום שלפניו מבע"י אינו נחשב כמחסר, שהרי זהו מגדרי תפלת ערבית שיכול להיות בזמן שלפני זה.

משא"כ לענין קידוש י"ל שצ"ל דוקא בזמנו הנכון, ומהוהו "סתירה" לזמן שלפני זה. כן י"ל ביאור דברי השל"ה.

ואם כנים הדברים הרי זה גופא מקור ויסוד דברי אדה"ז. אלא שמ"מ בזה מכריע אדה"ז (כדברי הט"ז) שצריכים להקפיד גם לענין מעריב, שסו"ס גם הוא מהווה כעין סתירה לזמן שלפני זה, ואולי משום שגם לענין תפלת מוצ"ש יש הגבלות מתי יכול להתפלל מבע"י כמבואר בתוס' שם וכ"ה להלכה, ולכן מכריע אדה"ז שגם לענין מעריב צריכים להקפיד, אבל מ"מ בעיקר היסוד ס"ל המבואר מדברי השל"ה הנ"ל.

ולפ"ז יוסבר מש"כ ב'דרך החיים' (להנתיבות) סי' קכח אות א "ומאחרין להתחיל להתפלל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימים ואם התפלל ערבית קודם חשיכה עכ"פ לא יקדש על הכוס עד אחר צאה"כ מטעם זה".

ולכאו' הדברים אינם מובנים, שאם כבר התפלל ערבית וקיבל עליו כל קדושת היום (ועיצומו של יום כו' כנ"ל), מה יוסיף עוד לגרוע מתמימות ע"י שיקדש ג"כ - הרי אין בקידוש עוד קבלת יתירה?

אבל לפי הנ"ל י"ל, שכיון שההקפדה הוא בזה שעושה "מעשה סתירה", שע"ז "מיחזי" "כמו שמחסר" כו', הרי י"ל שהגם שעשה כבר פעולה אחד של "חיסור", אבל מ"מ אין לעשות עוד פעולה כזאת. היינו שמצד ה'חפצא' דיום מ"ט ותמימות כו' אין תפלתו וקידוש שלו מגרע, וכל החסרון הוא מצד ה'גברא' כיון שהוא כאילו מחסר כו', ולכן הרי אין להגברא לעשות עוד מעשה שנראה כמחסר [משא"כ אם אתינן עלה מצד גדרי תוס' יו"ט וקבלת יו"ט כו', הרי אין שום הסבר לכאו' לדברי הדה"ח]. ודוק.



## ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

ר"מ בתות"ל "חובבי תורה", רב ושליח כ"ק אדמו"ר בברייטון ביטש

בדין דהיאך יש לנהוג כשאוכלים מיני מזונות בסוף הסעודה לקנח ולתענג.

הנה באו"ח סי' קסח ס"ח פסק המחבר לענין לחמניות שבלילתן רכה דאם "אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים

ברכה לפניהם". ובמ"א שם ס"ק כב, שהוא הדין לענין כל המינים הכלולים בפת הבא בכיסנין בסעי' ז שם - "טעונים ברכה תוך הסעודה כשאוכלין לקינוח". וכן פסק הט"ז שם סק"י.

אבל ב'דגול מרובה' שם כתב דכיון שיש פלוגתא מהו פת הבאה בכיסנין, דלשיטה ראשונה בסעי' ז הוא רק עיסה הממולאת עם מיני מתיקה ולשיטה שניה הוא רק פת שנילושה במי פירות וכיו"ב, נמצא דלשיטה הראשונה פת שנילושה במי פירות הוי לחם גמור ולשיטה שניה עיסה הממולאת היא לחם גמור, ולפ"ז בכל מיני פת הבא בכיסנין יש ספק אם הוא לחם גמור ויצא בברכת המוציא שבירך על הפת בתחילת הסעודה, וממילא אין לברך על מיני מזונות אלו אלא אם הוא פת הבא בכסנין לכולי עלמא. וכ"כ בהגהות רע"א שם. וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סעי' יד כתב: "פת הבא בכסנין לפי שנחלקו בה כו' לפיכך אין לברך בתוך הסעודה אלא מה שלדברי הכל נקרא פת הבאה בכסנין".

ברם בסי' אדמו"ר הזקן בס' ברכה"נ פ"ב ה"י כנראה מחלק בין פת שנילושה במי פירות לשאר מיני מזונות, דלאחר שכתב שעל כל מיני מזונות יש לברך במ"מ כשאוכלם בסוף הסעודה לקינוח, כתב - "חוץ מפת שנילושה בחלב וכיו"ב שאין לברך עליהם כו' מאחר שי"א שברכתם המוציא כלחם גמור ונפטרה כבר בברכת המוציא וס' ברכות להקל". ולא מחלק כן לענין עיסה הממולאת מיני מתיקה.

ונראה דשיטת אדמו"ר הזקן בסידור היא דלכו"ע עיסה הממולאת לא הוי לחם גמור ונחשבת פת הבא בכיסנין, ולא נחלקו אלא בדין עיסה שנילושה במי פירות, דלשיטה הראשונה בסעי' ז הנ"ל הוי לחם גמור, ולשיטה השניה גם כשנילושה במי פירות נחשבת פת הבא בכיסנין, אבל הם מודים דגם עיסה הממולאת נחשבת ג"כ פת הבא בכיסנין ולא לחם גמור. וכן משמע מסגנון הלשון בס' ברכה"נ שם ה"ז עיי"ש. וכן מוכח ממש"כ שם ה"ט: "בעיסה שנילושה בחלב וכיו"ב כו' בדברי סופרים הלך אחר המיקל, אך בעל נפש יחמיר לעצמו", ולא הזכיר כן לענין עיסה הממולאת שיש לבעל נפש להחמיר מצד הספק, אלא מוכח דאין

בזה ספק ולכו"ע הוי פת הבא בכיסנין כנ"ל\*. ולפ"ז פסק בהלכה י דרק כשנלושה בחלב אין לברך בתוך הסעודה, דרק בזה יש מחלוקת הפוסקים. אבל בעיסה הממולאת שפיר יש לברך במ"מ כשאוכלם לקינוח.

וכל זה דלא כשיטת אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו ודלא כשיטת הדג"מ ורע"א הנ"ל, דלשיטתם השיטה השניה בסעי' ז סבר דרק עיסה שנילושה בחלב הוי פת כיסנין ועיסה הממולאת הוי לחם גמור. ולכן לשיטתם ישנו ספק ברכה גם בעיסה הממולאת. ועי' גם בט"ז שם סק"ז.

ועד"ז הוא לענין עוגה הנק' לעקי"ך דכיון שנעשה הרבה דבש וקמח מעט נחשב כפת הבא בכיסנין לכו"ע לפי אדמו"ר הזקן בס' ברכה"נ שם ה"ט, דגם בזה פסק שגם בעל הנפש יכול להקל לברך עליו במ"מ ואין בו גדר ספק. ועי' בט"ז שם. ולפ"ז מובן דגם לענין ברכה בתוך הסעודה דצריך לברך עליו. ולכן אדה"ז כתב בהלכה י דצריך לברך על "כל מיני לחמים אלו" שהזכיר לעיל כולל לעקי"ך, והוציא מן הכלל אך ורק "פת שנלושה בחלב וכיוצא בו". (ומש"כ "וכיוצא בו" ר"ל בשאר משקין בדומה לחלק כמפורש בהלכה ט ופשוט).

והמשנ"ב שם בביאור הלכה הביא דברי הדג"מ ושו"ע אדמו"ר הזקן ומסיק: "ולדינא נראה דבאוכל דבר הנילוש בדבש ומי ביצים וכה"ג בתוך הסעודה כגון לעקי"ך וקיכלע"ך כו' לא יברך בתוך הסעודה אפי' אם אוכלין לקינוח ואם אוכל מדברים הממולאים בפירות המברך עלייהו בתוך הסעודה לא הפסיד דמשמע דרוב הפוסקים סוברין כן דזהו פת כיסנין".

הנה מש"כ לענין לעקי"ך וחשבו כספק, הרי לשיטת אדמו"ר הזקן בסידור אין בו גדר ספק כנ"ל. וכן ברמ"א שם ס"ז - דנחשב פת כיסנין, ושכן נוהגים, וכ"כ בט"ז שם, עיי"ש. ומש"כ בענין דברים הממולאים שרוב הפוסקים סברי דנחשב פת כיסנין, זה קרוב לשיטת אדמו"ר הזקן בסידור דאין בזה גדר ספק, ודלא כהדג"מ ורע"א.

---

(\* וכ"כ בהגה שנדפסה בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סי"ב.

והיוצא מכ"ז לדינא הוא - דכל מיני עוגות שאוכלים אצלינו, שנעשים ע"י נילוש עיסה שמיעוטה קמח ורובה מי ביצים וצוקן וכיו"ב, דדינם כלעקיי"ך שנחשבים כפת כיסנין וצריך לברך עליהם כשאוכלם לקינוח בסוף הסעודה לשיטת אדמו"ר הזקן בסידור. ועד"ז בעיסה הממולאת פירות דלשיטת אדמו"ר הזקן בסידור יש לברך עליהם בתוך הסעודה כנ"ל.

ופשוט דבעוגה משוח בשומן 'טשוקלד' למעלה וגם בפנים, דהיא פת כיסנין לכו"ע, שהרי נילושה במי ביצים וכיו"ב וגם ממולאת ב'טשוקלד', דגם להדג"מ ורע"א ומשנ"ב צריך לברך עליו.

וראיתי כמה נוהגים שלא לברך על שום עוגה אפי' כשאוכלם לקנוח, ויש לזה מקור בקצור שו"ע סי' מג ס"ו. ועיי"ש בלחם הפנים שהביא סעד לזה מהראשונים. אבל דעת אדמו"ר הזקן ורוב אחרונים הוא כנ"ל בארוכה.



## המנהג להמתין שעה מאכילת חלב לאכילת בשר

### הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

כ' כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"כ (אגרת ז'תדש - ע' רפט): "לשאלתו למנהגנו בנוגע לאכילת בשר לאחרי מאכלי חלב, בכלל נהגינן בהנ"ל - ואפי' לאחרי חלב וחמאה - להמתין שעה (וגם- לא באותה הסעודה). וכ"כ בשל"ה מס' שבועות שלו (קפ, ב) ... אבל לא שמעתי אם זוהי הוראה לכל או רק מנהג ליחידי סגולה, וראה פרמ"ג לשו"ע יו"ד שפ"ד סק"ז, דהפסק שעה - מחליף קינוח".

ולכאורה מהו כוונתו הק' בהציון להפרמ"ג בהמשך להספק אם הוא הוראה ומנהג לכל או לא, דהרי לכאור' דברי הפרמ"ג מספיק המתנה אבל לא צריך שתהיה בסעודה בפ"ע (דבהמתנה עצמה נפסק טעם החלב). ואולי הכוונה: שאם אינו הוראה לכל, אז מה שבפועל ישנם הממתנינים הוא מצד ענין אחר, שיהיה תחליף לקינוח (ובמילא אכן לפי"ז יכול להיות באותה סעודה).

הנ"ל נפק"מ גם לענין אם א' האוכל חלב יוכל להצטרף לב' האוכלים בשר לזימון או לא, דמבואר בשו"ע אדמה"ז סי' קצו

שיכול להצטרף משום ש"האוכל גבינה יכול לאכול מלחמם אע"פ שהוא מלוכלך בבשר אם יקנח פיו וידיחנו", משא"כ "אם אוכל גבינה קשה אינן מצטרפין שהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה ע"י קנוח והדחה", דאם המנהג עכשיו הוא כהשל"ה (מיוסד בהזרה) להמתין שעה ושלא באותה סעודה דוקא במילא אין מצטרפים, משא"כ אם אין מנהג כזה לכל (אלא שממתינים במקום הקנוח) יכולים להצטרף, כיון שמעיקר הדין יכול לאכול מיד בשר ע"י קנוח והדחה.

ומדאיתנין להכי יש להעיר, שדברי אדמה"ז בסי' קצו שונים ממשמעות דברי המג"א שם סק"א: להמג"א (ובה"ז מס' ערכין) שם עצם ההמתנה אינו מפסיק הצירוף לענין זימון ורק מה שצריך לברך בהמ"ז, משא"כ לאדמה"ז עצם הדבר שצריך להמתין ושאין לאכול ע"י קנוח והדחה מפסיק הצירוף לענין זימון.



### מבצע נש"ק [גליון]

#### הנ"ל

בגליון העבר (תשצח - ע' 86 ואילך) העיר הרב שלום דובער שי' לרין בענין מבצע נש"ק. וביאר שם בטוב טעם היסוד בזה שמברכים בנות ישראל בהדלקת הנרות ושאי"ז בסתירה לפסק אדמה"ז בסי' רסג סט"ו, כיון דמיוסד בדברי אדמה"ז בקו"א שם בביאור שיטת הי"ש חולקים' (שי"כ נתפשט המנהג), שמבואר שם איך יכולות להדליק ולברך בחדרים אחרים מחמת החיוב דערבות (ודלא כדברי ה'עולת שבת' וה'חק יעקב') וכן מהמבואר בסי' מובן שיכולות לברך גם כשמדליקין באותו חדר כיון שמוסיפים בשלום בית ושמחה יתירה, להנאת אורה בכל זוית.

אבל מעיר שם בהמשך, דלכאו' אי"ז מתאים לפסק הלכה אחר בסי' ריג דכשכמה עושים מצוה אחת שלימה לאדם א' "שכולן מוטלות עליו חובה, כגון שמפרישין חלה מעיסותיו ... אין רשאים לחלק אלא צריכין לעשות ביחד כדי שיברך א' לכולם, שכיון שלא י"ח מצוה זו עד שיעשה כולם, הרי לא נגמר המצוה עד שיעשה כולם, ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה",

דא"כ איך יכולות כ"א מהבנות לברך על הדלקת הנרות ולא יוצאות כ"א בשמיעת ברכת חברתה?

ומקשה עד"ז מהלכה בסי' תנז ס"ד, דפוסק שם שכאשר לשים עיסות גדולות משיעור חלה "נהגו שמכל עיסה ועיסה מפרשת אשה אחרת ומברכת ברכה לעצמה", (דבפשוט מדובר בבעה"ב א'), ואיך יכולים כל א' לברך בהפרשת החלה והרי פסק בעצמו בסי' ריג לענין הפרשת חלה מעיסות שצריכים לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם?

ומתרץ לפי תי' הרב אשכנזי שליט"א בקושיא הב': שתלוי אם איש מפריש חלה או האשה, דבאשה כיון שחלה היא מהמצות המוטלות במיוחד על הנשים לכן כ"א רוצה לזכות בברכה על המצוה הזאת, וא"ז ברכה שא"צ (משא"כ באיש). וממילא יש לתרץ עד"ז לענין הדלקת נרות, דכיון שמוטל במיוחד על הנשים לכן אם רוצות כ"א לברך אי"ז ברכה שא"צ. ע"כ.

אך לפענ"ד הקלושה אין התי' מיישב כל צרכו: הא דמיוחד מצות אלו על הנשים הוא בעיסה שלהן (ובתור עקרת הבית שלהן)<sup>1</sup>, דבעניינים אלו המצוה ניתנת במיוחד להאשה (ולא כל כך להאיש), אבל אי"ז שייך בהחייב דערבות על אחר, לומר דבזה חיוב מיוחד על נשים אחרות יותר מאנשים אחרים ובמילא שייך לכלל דסי' ריג דכשממלא חוב המוטל על אדם א' שאין לחלק וצריכים לעשות באופן שיברך א' לכולם.

וההוא דהמ"ב והש"ך ביו"ד מדובר בענין העיסה של האשה עצמה שקונה מהנחתום ומברכים בעצמם (ולא הנחתום) דבזה שייך הא דמצות אלו מיוחדים ונמסרו להם משא"כ בענייננו כשעושות לאחרים אין זה מיוחד ונמסר להם במיוחד ושייך בזה בפשטות דלא יברכו כאו"א מהן.

ואוי"ל באו"א דלענין הדלקת נרות יש לפרש בב' אופנים: אופן א- דבדברי אדמה"ז בסי' ריג - הדיוק דהא דלא יחלקו הוא משום

(1) וגם לטעם ד"היא כיבתה אורו של עולם" הרי החייב ה"מיוחד" בפשטות הוא להאיר העולם בעיסה דידהו והדלקת בית שלהן וכו'.

דכיון דאינו יי"ח עד שיעשה כולם הרי לא "נגמר המצוה עד שיעשה כולם", שלכן "די בברכה אחת". אבל אם נאמר שיצא יי"ח ובמילא (לענין זה) "נגמר המצוה" אפשר שאין חסרון לחלק הברכות לאחר שנגמר עיקר חובת המצוה בין המשך עשיות בהמצוה. ולכן: כיון שהאשה כבר גמרה עיקר חיובה בהדליקה נר א', שההוספה היא הוספה בכמות ואיכות המצוה (לשום בית ושמחה כו') אפשר לחלק בין כל העשיות וההדלקות הבאות לאחריהם ש(לענין זה) הם מעשים נפרדים ולכן אין בזה חסרון כשכל א' מברכת לעצמה משום ברכה שאין צריכה<sup>2</sup>.

- ולא לו המדליקים בחדרים מיוחדים: אפשר דמצד העשייה קשה קצת להתחיל המצוה מיד לאחר שמיעת הברכה בכל חדר וחדר מהבית (ואינו דומה לבדיקת חמץ שיכולים להיזהר "שמיד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה בתוכו", משא"כ בההליכה לתוך כל חדר וחדר שאין זה נעשית מיד לאחר הברכה).

או דיש לפרש באופן אחר: כיון דמדליקים הנרות בתורת חינוך לכן יש לחנכם גם בהברכה<sup>3</sup>. ובנוגע להגדולות: לפי סברת החכם א' ב'ציונים לתורה' דגם בגדול יש מצות חינוך "ואטו כשנעשה גדול בינתיים מיגרע גרע, ויופטר מחיוב דרבנן", ובמילא יש להם לברך משום זה ואין בזה משום ברכה שא"צ.

ובסתירה הב' שבסי' תנו, הנה (בנוסף לתי' הרב פעלים' ח"ב יו"ד ב שמחלק בין כשהעיסות מוכנות כולם ביחד לאחר לישה, די בברכה אחת, משא"כ בסי' תנ"ז מדובר כשגלגל עיסה א' ועדיין לא

(2) דא"ג: יש לתרץ קושיית התה"ל סי' רעג ס"ז, דכיון שזה הוספה בקיום ותוכן המצוה (שלום בית) ובמילא במעשה המצוה זה מועיל גם לאלו המדליקות לאחר (משום ערבות) שגם בזה יכולות לברך, ואי"ז כענין ברכה על "הידור" דשם עניינה קיום הדידור, משא"כ כאן הוא קיום עצם התקנה דחז"ל בהדלקת נרות, הדלקה המביאה להוספת שלום בית (ושמחה יתירה).

(3) וראה בקונטרס שנערך ע"י הרב שלום דובער שי' לויין שמביא שם ענין זה. ומבואר שם בענין זה ומתורץ כמה קושיות בדבר ושאיין חסרון בזה דגם גדול פטור מהדלקה כשאיין זה הבית שלו וכו' וכו' עיי"ש לזה ולעוד פרטים.

נתגלגלה השניה, ועד"ז תי' הרב אשכנזי שליט"א בתי' ב' לקושיא זו, - יש להוסיף בזה גופא, ד) בסי' תנו ותנו שם השקו"ט הוא בנוגע לשיעור העיסה כדי שלא תחמיץ, דבזה אמרו דאלו העושים בשיעור עיסה גדול משיעור חלה אין למחות בידם שיש להם על מי לסמוך, אבל בזה נחוץ יותר הזהירות ולכן אין לאשה לחכות ואפי' קצת לכשתגמור השניה גיבולה, ולכן תעשה מיד ההפרשה והברכה ולכן אין בזה משום ברכה שא"צ.



### ציור וכתובה לפי דעת אדה"ז [גליון]

**הרב נחום גרינוואלד**  
ניו דזערסי

#### בין בדיעבד ללכתחילה

בגליון שעבר (תשצח - ע' 101 ואילך) דנו כמה בדברי אדה"ז בדין כתיבה וציור, הדברים התייחסו להערות הרב שדב"ל שיחי' בגליון תשצז ע' 41 שהעיר על הסתירה (כמו"כ הסתירה קיימת ברמב"ם) בין סי' שב ס"ה "הצר צורה בכלי אפי' מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב אף שהציור מצ"ע אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר ונגמר ע"י נחשב למלאכה שחייב משום מכה בפטיש" לבין סי' שמ ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיו"ב כדרך הציירים רושמים חייב משום תולדות כותב".

- ולכאורה הרי בסי' שב הציור חייב מצד מכה בפטיש, ואילו בסי' שמ מצד תולדות כותב?

עוד העיר על הסתירה בין דברי אדה"ז בדין מחיקת אותיות על מאכל שבסי' שמ ס"ד וסי' שמג ס"י וסי' תנח ס"ה פוסק רבינו ששבירת אותיות שעל עוגה אסור משום מוחק ובסי' תס ס"ז וס"ט כותב רבינו שאע"פ שאסור לעשות ציורים של חיה ועוף לפי שהוא שוהה עליהן לציירן בכל זאת: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ ואפילו לכתחילה אדם יוצא בהן ידי חובתו". ולכאורה מדוע אין כאן חשש מחיקה? והרשב"ל תירץ שיש הבדל בין אב לתולדה וכבר העירו שדבריו דחוקים ותמוהים לחלק בכך.

והנה בענין השאלה השניה, לדידי לא הבנתי איזו קושיא יש כאן. בשלמא בסי' תנח שמדבר בדין ומנהג אפיית ג' מצות מיוחדות לליל הסדר שצריכים לפי המנהג (מצד ג' עשרונות של תורה) ודין לחם משנה (וכידוע שהם שני דינים עיין בלקו"ש ח"ב) - ג' מצות, הרי ברור שמדובר באפיית מצות שלימות כמבואר שם בסעיף יב ועוד, לכן מתאים שם להביא שלא יעשו הסימנים באותיות "כי צריך לשברם ביו"ט ויש אוסרים לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות".

אך הלא בסי' תס מדובר מדין היסודי של חמץ ושימור, אם לא קיים חשש חמץ במצות אלו, או אם לא הפקיעו חכמים מצות אלו מלצאת ידי חובתם בהן משום חסרון שימור. ועל כך אומר אדה"ז (עפ"י הברייתא בפסחים) שיוצאים ידי חובתם. והאם אדה"ז מדבר כאן לכתחילה ממצות שלימות בכלל, שמא מדובר כאן במצות שבורות? הלא מדובר כאן רק בדיעבד, העיקר שמצות אלו כשרות מעיקר הדין ויוצאים בה כזית מצה שמחויבות בה מדין התורה בלילה זה. ובכך אין כאן שום ראייה שמתיר לכתחילה לאכול מצות מצויירות שלימות ביום טוב.

(מלבד זאת יש לעיין ולדון אם יש למישהו בליל פסח רק מצות שיש בהן אותיות מה עליו לעשות? ולכאורה יש לעיין אם יש לשבור המצות ע"י גוי כי זהו שבות במקום מצוה ויל"ע בזה).

### ציור על הכותל ועל "השטר"

והנה בגליון שעבר ע' 102 יישב הרש"ז שיחי' שתי השאלות הנ"ל עפ"י דברי האבנ"ז או"ח סי' קע"ז שמבאר על פי לשון הרמב"ם בפרק י"א הלי"ז "הרושם רשמים וצורות בכותל וששר וכיו"ב כדרך שהציירים רושמים הרי"ז תולדה דכותב" - דכי אמרינן דצורה חשיב כתיבה היינו דוקא בכותל אבל בכלי הוה מכה בפטיש כמפורש ברמב"ם פ"י הט"ז פ"א הלי"ז".

היינו שבכך מיישב סתירת הרמב"ם. וכך כבר מבואר במרכבת המשנה על הרמב"ם להר"ש מחעלמא (ציין לכך הר' קאפח בהערותיו), ולפי"ז - שעל הכלי אין דין ציור רק על הכותל - מיושבת הסתירה בשני פסקי אדה"ז שבסי' שב ושמ, וכן מיושב גם שאין דין מחיקת ציור שעל מצות, כי ציור הוא רק על כותל.

הנה מלבד שדיוק זה נופל על פי הגירסא שבכל הכת"י ודפוס קדמון (שכבר ציין לכך הרשב"ל) שבמקום כותל נאמר שם "כוחל" (שהוא חומר לציור כלשון הידוע כמכתול בשפופרת) - עוד צע"ג אם רביה"ז סבירא ליה בכלל חילוק זה:

דהנה ז"ל רבינו בסי' שמ: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדות כותב". הרי שרבינו משמיט בכלל את מלת "הכותל" שברמב"ם שממנה הדיוק של האבנ"ז! והאמנם שקיים עוד שינוי בין הרמב"ם לרבינו, שרבינו כותב "בשטר" במקום שהרמב"ם כותב בשטר, והרי לכאורה מכך ניתן הי' להסיק שרק חייבים בציור על שטר?

אך ראה בגליון תשצז שכבר תמה הרשב"ל על שינוי זה, ומבאר שהתקשה רבינו בדברי הרמב"ם שמביא שאסור לצייר "בשטר", כי הלא מבואר בשוע"ר (סי' שכ סכ"ה) מדברי הרמב"ם (פ"ט הלי"ג) "אין איסור מן התורה אלא הצובע בצבע המתקיים אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר ששר או סרק על גבי ברזל ונחושת וצבעו פטור שהרי עתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום", הרי ששטר אינו דבר המתקיים, וכיצד אפוא יתחייב בכתיבה שצריכה להיות מדבר המתקיים כמבואר בסי' שמ, ולכן שינה רבינו מ"בשטר" ל"בשטר", עכתו"ד.

ברם במח"כ דבריו צע"ג לענ"ד, וכי יחדש ויחליף אדה"ז גירסא בגלל קושיא? ועוד, חילוף מלת "בשטר" מ"בשטר" תמוה ביותר, כי הלא רבינו הזקן ממשיך, בלשון הרמב"ם, שזהו "כדרך שהציירים רושמים" וכי איפה שמענו שציירים מציירים ורושמים בשטרות?! (ודוחק עצום מאין כמותו לפרש ש"בשטר" היינו בד מיוחד שציירים מציירים עליו תמונות, כי מה זה קשור לשטר? ולמה לא כתב רבינו "נייר") ועוד, כיצד יפרנס הרמב"ם עצמו סתירה זו? ועוד למה השמיט בכותל?

והנה עצם הסתירה אם "שטר" הוא דבר שאינו מתקיים או לאו הרי לענ"ד אינה סתירה כלל כי בסי' שכ (והרמב"ם בפ"ט שם) כתב שצובע בשטר על ברזל ונחושת שאינו מתקיים בהם, אך על חומרים אחרים, כמו על עץ ואבן וסיד הוי שפיר דבר המתקיים, (כמו שרואים במוחש שמיני צבעים שונים לא נדבקים על חומרים כמו

זכוכית ודברים חלקים כמו נחושת מבריקה וכיו"ב, ואילו על דברים כמו עץ, אבן ונייר הוא נדבק היטב).

ולפיכך אילולי דמסתפינא הייתי אומר שטעות נפלה כאן בהדפסה, ובמקום "בשטר" צריך אכן להיות "בששר" והתחלף ט' במקום ש' - דבר קל מאד בכתב-יד שש' וט' דומות זל"ז.

ואכן רבינו השמיט אל נכון מלת "בכותל", כי לא מובן כלל מדוע דוקא על כותל ולא על דבר אחר אסור. (וכעת עם חשיפת הכת"י מתגלה היטב שרוח הקודש הופיעה בבית מדרשו של רבינו כי לפי הכת"י אין כאן שום ענין לכותל דוקא).

ואם כנים אנחנו הרי ברור שהחילוק של האבנ"ז אינו שייך כלל לדברי רבינו. ולענ"ד מחוורתא לחלק כפי שחילק הרשב"ל בפשטות בין מקצת צורה לצורה שלימה וזה לענ"ד פשוט ובהיר ביותר (ודיוקו של הרש"ז נגד חילוק זה, קלוש ביותר לענ"ד).

#### דעת המשנה ברורה

והנה דברי המ"ב בסי' ש"מ לא זכיתי להבין כלל. מה שמסביר בפ"א שהרושם רשימה בכותל או בששר ... חייב משום כותב שהכוונה - עפ"י הירושלמי "הצר צורה הראשון חייב משום כותב והשני חייב משום צובע" - לרשימת הציור טרם שצובעים אותו שאז חייבים רק משום כותב וכצובעים אותו חייבים משום צובע, תמוה מאד דהלא הרמב"ם ברור מללו שרושם רשימה "בששר" והלא מבואר בפ"ט הלי"ג שציטטנו אותה לעיל ש'ששר' מין צבע הוא! (ורק מפני שצובעים אותו על נחושת וברזל אינו מתקיים) ובמיוחד לפי הגירסא "בכוחל"!

- וצ"ע, וי"ל הרבה אך רשמתי רק קצת מדוחק הזמן.



#### תפילת שחרית אחר חצות [גליון]

הת' זאב וו. גופין  
770 - ל - תות

בגליון תשצו עמ' 50 הקשה הת' ל. חיטריק במה שתירצו הרה"ג רי"א העלער והרשד"ב לוין, שהניחא זמן תפילה - שפיר הסבירו

הנהגת החסידים להתפלל אחר זמן תפילה, אבל ברכות ק"ש, עדיין קשה, דמצינו מפורש בשו"ע אדה"ז ססנ"ח שאסור לומר ברכות ק"ש אחר זמן תפילה.

ראשית, יש להבחין הבהל עיקרי בין תשלומין לתפלה ותשלומין לק"ש. דתפילה היא ג"פ בכ"י. אבל ק"ש, שמצות קריאתה רק ב"פ בכ"י, יש ב' סוגי תשלומין לקרותה: תשלומין שאחר זמן ק"ש, אבל עדיין יום הוא; ותשלומין לאחר שהעריב היום, שאז עדיין, לכאורה, יכול להשלים ק"ש בלילה עבור היום, הואיל [בניגוד לשחרית שא"א להשלימה בערבית, כי הי' צריך להשלימה במנחה, וכשעובר תפלה אחת בינתיים, כידוע א"א להשלים התפילה שלפני פניו, כמבואר בס"י קח ס"ח] דטרם הגיע חיוב ק"ש הבא, שהחיוב הבא יהי' רק בסוף הלילה, [אחר הזריחה למחר].

וזהו החילוק בין פסק אדה"ז בסנ"ח סעיף יו"ד לבין מה שהביא שם בסעיף יא.

בסעיף יו"ד הביא אדה"ז שתי שיטות. שאם עבר זמן ק"ש לפי דעה הא' אין לקרות ברכות' אחר זמנה, ודעה ב', י"א שאפשר לקרותה - וכ"ז הוא במשך היום, טרם תבוא השמש.

אבל בסעיף יא, פסק אדה"ז שלד"ה אסור לקרות ברכות ק"ש אחר זמנה, ובסעיף זה אין חילוק הנ"ל בין ב' השיטות, ונימוקו עמו: "כי היאך יאמר יוצר אור בערב ואשר בדברו מעריב ערבים בבקר"? ! דנראה כחוכא וטלולא ! דכוונת תשלומי ק"ש בסעיף זה הוא תשלום קריאת היום במשך הלילה.

וה"ה באיסור השלמת ברכות ק"ש שבס"י קח סעי' ד, שהובא בהמשך לדין השלמת ערבית בתפילת שחרית, שסברא הנ"ל במקומה עומדת, דא"א לומר מעריב ערבים בבקר.

ולפי ביאור זה, נחזור ליסוד שהובא בדבריו של הר' העלער, ותרת"י הם: א) שעכ"פ נסתמך על מיעוט הפוסקים דאפי' להתפלל אחר הזמן, ב) הסיפור בגמ' שהתפללו לפני עה"ש, על סמך שתפילה לפני עה"ש היא דוגמת דין תפילה שלא בזמנה, כלאחר חצות.

ומצינו דוגמת הנ"ל לא רק בתפילת שחרית, אלא גם בברכות ק"ש.

מיעוט הפוסקים דס"ל שמותר לומר ברכות ק"ש כל היום הוא הרמב"ם בידו הל' ק"ש ספ"א, וכמ"ש הלחם משנה על אתר שהוא ע"פ הדעה בגמ' ברכות דף י', ב. וכן הובא בפיהמ"ש לרמב"ם במקומו בברכות, "לא הפסיד, ר"ל לא הפסיד הברכות אלא מברך יוצר ואהבה וקורא ק"ש". וכן הובאה הדעה ברא"ש שם. ובדברי חמודות על הרא"ש מציין לב"י סי' נח בדעת הרמב"ם, דאפי' איחר במזיד או בפשיעה, מ"מ מברך כל היום.

ואולי יש להוסיף עוד, דשיטת ר' האי גאון (הובא ברא"ש הנ"ל), והאריך בזה הר"א הרץ שי' בגליון העבר, דלברכות ק"ש אין קשר לק"ש עצמה, ודינה כתפילה (ועייג"כ בלקו"ת דברים עז, ד).

ואם נאמר שדינה כתפילה, והרי בתפילה מצינו עוד כמה פוסקים שלשיטתם אפשר להתפלל אחר הזמן.

ועי' באנציקלופדי' תלמודית ערך 'ברכות ק"ש' שם הביא הדין מהירושלמי ברכות ועוד, שהמתפלל ערבית עם הציבור מבעוד יום, יאמר ברכות ק"ש מבעו"י, שהברכות אינן של ק"ש ממש ואינן שייכות לה. והוא קצת בדומה למסופר בגמ' שמתפלל שחרית לפני נה"ת. [הדמיון הוא בתוצאה, ששניהם קורין לפני זמנם. היסוד להיתר, לכאור', שונה אצל כ"א. בברכות ק"ש, הואיל ואינן של ק"ש ממש. ובתפלה, מדין תפלה שלא בזמנה].



# פשוטו של מקרא

בפירש"י עה"פ "אם בחוקתי תלכו גו"  
(ויקרא כו, ג)

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

ויקרא כו, ג, רש"י ד"ה 'אם בחקתי תלכו': "יכול זה קיום המצוות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצוות אמור, הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה".

ובד"ה 'ואת מצותי תשמרו': "הו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר (דברים ה) ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

ויש לעיין\*, מהו ההכרח בפשש"מ לבאר (עפ"י התו"כ) ש'בחוקתי תלכו' היינו ש"תהיו עמלים בתורה", ועד"ז 'ואת מצותי תשמרו' שהכוונה "הו עמלים בתורה על מנת לשמור כו".

- וכי זוהי פעם הראשונה שכתובים בתורה 'חקים' ו'מצוות', או 'חקים' ו'משפטים', זה ליד זה. וכמו לעיל (ויקרא יח, ד), שכתוב: "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם גו", ורש"י לא באר שם כלום (על דרך שבאר כאן), רק שמבאר מה הם חקים וכו'. - והביאור לכך שרש"י לא מפרש שם הוא פשוט: שמפני שיש כמה סוגים במצוות, כמו 'עדות' 'חקים' ו'משפטים', ובשם יותר כללי נקראים 'מצוות', והתורה מזכירה שמותיהם לפי הצורך בכל מקום, - לכן אין זה פלא שכתוב "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם גו", ועד"ז בשאר פסוקים הנאמרים עד"ז.

ואיה"נ שכך כתוב בתו"כ, אבל רש"י הרי לא מעתיק את כל הדרשות, אלא רק מה ששייך לפשש"מ, ואין זה שייך לפשש"מ.

ועד"ז בד"ה השני 'ואת מצותי תשמרו', שפירש"י: "הו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים" - אין זה לכאורה פשש"מ.

---

(\* ראה בזה בלקו"ש ח"ז לפ' בחוקתי א בארוכה. המערכת.)

דאין הכי נמי, שלאחרי שמפרשים 'אם בחקותי תלכו' שזה קאי על "שתהיו עמלים בתורה" הנה נדרש מאיליו שגם 'ואת מצותי תשמרו' מדבר באותו תוכן (וכן הוא (התוכן) בתו"כ), דאי לאו הכי היה קשה למה 'את חקותי גו' מפרשים "שתהיו עמלים בתורה", ו'ואת מצותי תשמרו' על "קיום המצוות" - והיה נראה תמוה.

אבל, כאמור, כל זה הוא רק לאחר שמפרשים 'אם בחקותי' - "שתהיו עמלים בתורה", אבל בפי' הפשוט בתיבות 'ואת מצותי תשמרו' אין בו לכאורה הבנה שזהו "ללמוד על מנת לשמור ולקיים", אלא על קיום המצוות - כפשוטו.

ועד"ז יש לשאול להלן בפסוק יד: 'ואם לא תשמעו לי', ופירש"י (עפ"י התו"כ): "להיות עמלים בתורה", שגם כאן השאלה כנ"ל, שלכאורה אין זה כלל פשש"מ.

(ושוב: איה"נ שלאחר שמפרשים 'אם בחקותי' - "שתהיו עמלים בתורה", 'ואת מצותי תשמרו' - "הו עמלים ע"מ לקיים", כנ"ל, שפיר מתפרש 'ואם לא תשמעו' - ההיפך מ'אם בחקותי גו', ש"אינם עמלים בתורה", אבל כשלעצמו אין זה כלל פשש"מ).

גם תמוה, דבפסוק יד מוסיף רש"י: (ואם לא תשמעו לי) "להיות עמלים בתורה, ולדעת מדרש חכמים". - מהי ההוספה על 'עמלים בתורה', ולמה לא הוסיף זה לעיל בפסוק 'אם בחקותי תלכו' - "שתהיו עמלים.. ולדעת מדרש חכמים".

ואמנם כן הוא בתו"כ, אבל אין ענינו של רש"י להעתיק מדרשים.

וי"ל בדרך אפשר, ובהקדם, שאף שבדרך כלל מפרש רש"י בפשש"מ (עפ"י חז"ל), אבל בודאי ישנם פסוקים שאינם ניתנים להתפרש בפשוטו של מקרא, וכמו שרש"י בעצמו אומר בתחילת בראשית (ועוד): "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כו'", (ובפרט בפסוקים שאין להם הבנה ברורה מה לעשות, כתפילין ומזוזה), שבמקרים אלה הפתרון הראשון (והיחיד) הוא להסתכל בתורה שבע"פ, ששתי תורות נמסרו לו למשה אחת בכתב ואחת בע"פ, (שישנם דברים שמשום מה לא נתפרשו בתורה שבכתב ורק בתורה שבע"פ, וישנם דברים שכלל אינם כתובים ונלמדים רק מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם).

ולעניינו, כשרואים שאחרי 'אם בחקותי תלכו' כתוב אריכות גדולה של ברכות, ואח"כ בשלילה יש רשימה ארוכה של היפך הברכות, - והרי בכ"כ מקומות התורה מזהירה על קיום המצוות ועל שמירה מלעבור על ל"ת, ואין שם אריכות גדולה כ"כ. הרי בעל כרחך שאין כאן ציווי רגיל כבכל התורה, ולאידך בפשש"מ לא נראה כאן שיש ציווי מיוחד שונה משאר מקומות. ומש"ה אין ברירה אלא לפנות לתורה שבעל פה. ומכאן הפירוש שלפנינו.

ועפ"י הנ"ל י"ל שזה מדרש הקרוב ביותר לפשש"מ, שכיון שיש כאן שפע גדול של ברכות, ולאידך בשלילה יש רשימה של היפך כו', הרי בע"כ ש'בחקותי תלכו' כאן - אי אפשר לפרשו לקיום מצוות רגיל, אלא להשתדלות מיוחדת בקיום המצוות. אבל כיון שכבר כתוב 'ואת מצוותי תשמרו', ובודאי שגם זה הכוונה לשמירה והשתדלות מיוחדת במצוות, "הרי קיום המצוות אמור". כלומר, שאילו לא היה כתוב 'ואת מצוותי תשמרו', הייתי יכול באמת לפרש ש'אם בחקותי תלכו', הכוונה - השתדלות מיוחדת של קיום מצוות, אמנם כיון שכבר כתוב 'ואת מצוותי תשמרו', והרי בודאי שתיבת "מצוותי" (סתם) יותר מתאים לדבר על כללות המצוות מאשר תיבת "חקים" שהיא מוגבלת (בדרך כלל) לסוג של המצוות שאין להם טעם (בלבד), - א"כ "מה אני מקיים אם בחקותי תלכו", כלומר מה כאן ההשתדלות המיוחדת.

האמנם דעפ"י הנ"ל גם יוקשה, שא"כ היה מתאים להקדים את ה'מצוות' ל'חקים', כיון ש'מצוות' הן כלל ו'חקים' שייך יותר לפרט. ואיה"נ שלא מצאנו לשון "הליכה" ב'מצוות' אלא ב'חקים', אמנם הרי אפשר היה להקדים: "אם את מצוותי תשמרו ובחקותי תלכו", וכדלעיל יח, ד: "את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו ללכת בהם גו'".

שעפ"י כל הנ"ל מוכרחים לפרש שאין כאן הכוונה בכלל על קיום המצוות כפשוטן, אלא הכוונה בתיבת חקותי היא על כל התורה, שבודאי תיבת 'חקה' מתפרשת על כל התורה, וכמ"ש בפ' יתרו (שמות יח, טז): "...והודעתי את חקי האלקים ואת תורתיו", (ובפסוק כ:): "והזהרתם אתהם את החקים ואת התורות", שבודאי "חקים" שם הכוונה לכללות המצוות, (ואף שכתוב שם גם

"תורת(יו)", אבל בודאי אין הכוונה של 'תורות' לסוג מסויים של מצוות אלא (יותר) על לימוד התורה).

ומה שנקטה התורה בלשון 'בחקותי' ולא 'תורתי', שהרי לפי הנ"ל קאי על כללות התורה, והי' מתאים יותר בתיבת 'תלכו'. - י"ל שהרי בהמשך יהיה כתוב "ואת מצותיו תשמרו", וכבפירש"י: "הו' עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים כו'", הרי שהלימוד של התורה הוא (כאן) בעיקר כדי לדעת את קיום המצוות, ולכן מתאים לקרוא את התורה בלשון חקים, שיש כאן רמז למצוות.

ואם הכוונה ב"בחקותי" לכללות התורה (ולא לקיום המצוות כפשוטן), א"כ מה הפי' 'תלכו', שהלימוד יהי' באופן של 'הליכה', - הרי הכוונה שתהיו עמלים בתורה.

(וי"ל שכללות לימוד התורה כדי לדעת קיום המצוות בפועל, צריך עמל וכו').

ועפ"ז גם מה שכתוב 'ואת מצותי תשמרו' (שכנ"ל לא מדובר כאן על קיום המצוות כפשוטן) - הכוונה שהלימוד יהיה "על מנת לשמור ולקיים".

ואם הלימוד יהיה "על מנת לקיים", הרי שבודאי יקיימו, ואז יבואו כל הברכות.

ואם תאמר היכן מצאנו ש'ואת מצותי תשמרו' יתפרש "ללמוד על מנת לשמור", הנה ע"ז מביא מ"ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א), ששם כתוב (באותו פסוק) לפני זה: "ויקרא משה גו' שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דובר באזניכם היום", ואחרי זה כתוב: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

שלא כדאורה, לאחרי שישמעו מה שדוברים באזניהם, היה צריך להיות כתוב "ושמרתם לעשותם" בלי "ולמדתם אותם", שהרי כבר שמעו. ומכאן יש ללמוד ש"ושמרתם לעשותם" לא קאי על קיום המצוות בפועל, אלא שזה בא בהמשך ל"ולמדתם אותם", שתלמדו אותם כדי שתוכלו לעשותם.

וזה ראייה שגם כאן "ואת מצותי תשמרו" - זהו (המשך ל'אם בחקותי תלכו') ש"הו' עמלים בתורה על מנת לשמור כו'".

ועפ"ז מובן גם, שמה שכתוב להלן (פסוק יד): 'ואם לא תשמעו לי' - הוא ההיפך מ'אם בחקותי תלכו', שהכוונה ש'לא יהיו עמלים בתורה'.

וכאן מוסיף רש"י: "(שלא יהיו עמלים, ו) לדעת מדרש חכמים", שלכאורה זה אותו ענין של "הו עמלים .. על מנת לשמור ולקיים", הנ"ל גבי 'אם בחקותי תלכו', אלא ששם יש תיבות "ואת מצותי תשמרו" וזה מתפרש "הו עמלים ע"מ שתשמרו", וכאן (בשלילה) אין תיבות "ואת מצותי לא תשמרו", וא"כ אין היכן להכניס ש'לא ילמדו ע"מ שלא לעשות". ובכלל לא כ"כ שייך לומר שילמדו ע"מ שלא לעשות, אלא שלא ילמדו, ועכ"פ לא יהיו 'עמלים',

- ועפ"ז גם מובן שב'ולא תעשו' פירש"י כפשוטו, (ולא שילמדו ע"מ שלא לעשות) -

- ולכן מוסיף רש"י ב'ואם לא תשמעו לי' - "לדעת מדרש חכמים", שהכוונה - שאינו עמל בתורה לדעת מה לעשות ומה לא לעשות.



והנה עפ"י הנ"ל יש לבאר בדא"פ כמה שממשיך רש"י ואומר: "ומה ת"ל לי, אין לי אלא זה המכיר את רבונו ומתכוון למרוד בו כו'".

שלכאורה כו"כ פעמים כתובות תיבת 'לי' בפרשה זו. בפסוק יח: "ואם עד אלה לא תשמעו לי גו'", בפסוק כא: "...ולא תאבו לשמוע לי", ועוד. ורק כאן (בפסוק יד) מפרש רש"י כנ"ל,

- שיי"ל שכיון ש'לא תשמעו' התפרש "להיות עמלים בתורה", ואינו כפשוטו ממש, א"כ אין כ"כ קשר לתיבת "לי".

וע"ז מפרש: "ומה ת"ל לי", כלומר, לאחר שפירשנו ש'ואם לא תשמעו גו' - שאינו כפשוטו, א"כ איך אני מקשר תיבת "לי" לכאן.

ומתוך שבאמת אין לזה קשר כ"כ, כי "לי" מתפרש: "זה המכיר את רבונו כו'".

משא"כ שאר הפסוקים שכתובים שם "לי", זה מתפרש בפשט"מ בקשר עם התיבות שלפניה.

וא"ת, היכא מצינו שתיבת לי מתפרש בפשש"מ: "מכיר את רבונו ומתכוון למרוד בו". ע"ז הביא רש"י מנמרוד, שכתוב שם: "לפני ה'", והכוונה ש"מכירו ומתכוון למרוד בו". וכנראה הלימוד הוא מיתור התיבות ("לפני ה'"), ובפרט אצל נמרוד - שכבר כתוב פעם אחת (באותו פסוק (בראשית י, ט)) "לפני ה'".

וכן מביא רש"י ראי' מאנשי סדום (בראשית יג, יג), שכתוב: "רעים וחטאים לה' מאד", שגם שם תיבת "לה'" (וגם תיבת "מאד") מיותרת, שהרי ידוע למי חוטאים כו', ולכן נדרש ע"ז: "יודעים רבונו ומתכוונים למרוד בו".

וכן גם כאן, שתיבת "לי" מיותרת, ובפרט כאן, כיון שכנ"ל אינה קשורה כ"כ עם 'ואם לא תשמעו', הרי שהכוונה - "המכיר את רבונו ומתכוון למרוד בו".



## שונות

### יחס ה"שואל ומשיב" לחסידות

#### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בלקו"ש חכ"ח עמ' 51 הערה 20 כתב: "ראה שו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ג סו"ס נג): במ"ש הרמב"ם הל' כלי המקדש .. ולא נמצא מקורו והגאון מוהר"ם ז"ל מליובאוויטש אמר שכן מבואר במדרש רבה פ' במדבר ודפח"ח. - ולהעיר שמזה משמע שבאתרי' דבעהמ"ס שו"ת שו"מ "חזרו" מאמרי הצ"צ. ואולי הפי' שהצ"צ ענה זה לא' ששאלו המקור להנ"ל, ועיי"ש עוד המשך ההערה.

ביחס לזה שרבינו מדגיש דבר זה שבאתרי' ד"שואל ומשיב" חזרו דא"ת, הנה יש תח"י ספר חסידות בשם 'עטרת תפארת ישראל' להר"ר ישראל מסאטינאב א' מתלמידי הבעש"ט, ושם בהסכמה

שנתן השו"מ כותב בתו"ד: "והספר הזה הנקרא בשם תפארת ישראל, הן הן גבורתיו והן הן נוראותיו, והיה מחברייא קדישא חבורת הבעש"ט הק' נבג"מ".

ולהוסיף שבהסכמות על הספר נמצאים גם שמות כ"ק אדמו"ר מהר"ש ואחיו נ"ע. [בד"כ ידוע שאדמו"ר מהר"ש נתן הסכמה א' על ספר בית אהרן. הודפס ג"כ באג"ק אדמו"ר מהר"ש].

ולהעיר עוד שבשו"ת צמח צדק אהע"ז ח"ב סי' קנט יש תשובה שהצ"צ רוצה שיסכימו עליו שני גדולי הוראה. ובהערות שם מובא שא' מהם הי' השואל ומשיב שכותב "שאל מעלתו להרב הה"ג וכו' האבד"ק ליובאוויטש ... אך מחמת שהרב הנ"ל כתב שאינו רוצה לסמוך על דעתו עד שיסכימו שני גדולי ההוראה, ענותו תרכני להשיב חוות דעתי".



### יד הכותבת

#### הרב פסח צבי שמערלינג

ר"מ במתיבתא 'אור אלהנן' חב"ד, ל.א.

בשיחת ש"פ שלח ה'תשי"ב (בתורת מנחם התוועדויות חלק ו' ע' 13) מסופר ע"ד מה שאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע בקאסטראמא, שהיות ואינו יכול לכתוב מכתב ליהודי בנוגע לענינים פשוטים "שאם כן הוא המצב, לשם מה צריכים את היד? ! - מוטב שהיתה היד נעשית רזה ומצומקת" ח"ו וכו'.

וכ"ק אדמו"ר זי"ע המשיך שם: "והגע עצמך: למרות שמדובר אודות ידו הקדושה של הרבי, שעלי' הניח תפילין, ועשה בה כו"כ ענינים של קדושה וכו' - אומר הרבי, שכיון שעברו ימים ספורים שבהם לא היתה יכולה יד זו לכתוב מכתב ליהודי ... מוטב לה שתיעשה רזה ומצומקת ...".

ולכא' יש להעיר שהלא לא הניח תפילין על היד שבה הי' כותב, כפשוט. ואולי הכוונה שביד זו הניח את התפילין על היד השני' (שהרי לענין המבואר כאן נוגע רק שהשתמש ביד זו לפעולות קדושות אחרות, ובכ"ז אמר מה שאמר).



## סיום מוסגר בלקו"ת

הת' מרדכי יונה קליין

תלמיד בישיבה

בלקו"ת במדבר דף וא"ו, ב שו"ה 'למיתקא', מתחיל הגה"ה במוסגר: "(והענין דהנה כתי'..." , ולכאו' חסר סיום המוסגר.

ולכאו' מקומו שם בע"ג שו"ה 'אשר', או אחרי המוסגר שלאח"ז בשו"ה 'פל"ט'.

