

עמוד 1

ב"ה

שי"פ מקץ

זאת חנוכה – ה' טבת

ה'תשס"ד

גליון ו' [תתעב]



## **ברכת מזל טוב**

לידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים

העוסק במסירה ונתינה בעניני כ"ק רבינו נשיאנו

ובהפצת המעיינות חוצה,

מצליח לקרב את אחינו בני ישראל לאביהם שבשמים

איש המעש והחסד פאר המדות

חבר המערכת בשנת תשס"ג

הת' הנעלה והחשוב **יוסף יצחק שי'**

## **קנלסקי**

לרגל בואו בקשרי השידוכין

בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג תחי'

יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

## **המערכת**

## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה  
את ברכותינו הלבביות  
לידידנו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים  
שהשקיע הרבה מזמנו וממרצו  
להצלחת ושגשוג הקובץ  
וחפץ ה' בידו והצליח  
הבחור הנעלה והחשוב שעמל ויגע הרבה  
בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה'  
מסור ונתון לכל עניני כ"ק אדמו"ר נשיאנו  
בעל מדות תרומיות  
התמים צבי אפרים שי' בראנשטיין  
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג המהוללה תחי'  
יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי על יסודי התורה והמצוות  
וכרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו  
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר  
תמיד כה"י אמכי"ר

**המערכת**

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

6 ..... לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח בימות המשיח

### רשימות

11 ..... הערות וציונים לרשימות כ"ק אדמו"ר

### לקוטי שיחות

14 ..... "על שם יציאתה נקראת בת לאה"

15 ..... אדה"ר לא המתין ג' שעות

16 ..... מתי ראה אדה"ז הבעש"ט ובענין להיפרד מהסוכה בהושע"ר

17 ..... בענין קני המנורה באלכסון [גליון]

17 ..... ב' אופנים בפתחת הצינור דמס"נ [גליון]

25 ..... בענין הנ"ל

### שיחות

26 ..... מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה

### נגלה

31 ..... קנין אגב

36 ..... משפטי התנאים

41 ..... קנין כסף באשה ובאמה העברי'

### חסידות

46 ..... ביאור ענין בספה"מ תרס"ח

### רמב"ם

46 ..... בדין משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות

50 ..... המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

### הלכה ומנהג

54 ..... עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי

59 ..... הדלקת נר שבת במקום אכילה כשאין המדליק אוכל שם ...

62 ..... הערות והארות בשו"ע אדה"ז

64 ..... דין ברכת ההדלקה בהידור מצוה

66 ..... אופן הנחת המנורה

- 68 ..... בענין דחיית מצוה לשם הידור מצוה
- 69 ..... בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]
- 73 ..... הערות בשוע"ר הוצאה חדשה
- 75 ..... בשכח לומר "על הניסים" בתפילה או ברמה"ז
- 75 ..... כניסה ל"טעמפל" רפורמי [גליון]
- 76 ..... בענין היכר ציר [גליון]
- 78 ..... בענין הנ"ל

**פשוטו של מקרא**

- 79 ..... "והתברכו בזרעך" .....
- 81 ..... פירש"י עה"פ "נכאת ולט" .....

**שונות**

- 83 .. הערות בגדר לימוד קבלה לנשים ובגדר מקרא לפי אדה"ז
- 89 ..... בעל ה"מצודות" ורבוה"ק
- 91 ..... בענין מעלת הזריזות [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת חזק פרשת ויחי,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ב טבת

מספר הפאקס למשלוח הערות  
718-756-3411 [או 718-773-4115]  
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
WWW.HAOROS.COM

חדש באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס קידושין

## גאולה ומשיח

### לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

כדאי לברר כשיבוא משיח צדקינו ב"ב ויקדשו את החודש עפ"י הראי' (השגות הרמב"ן לסהמ"צ מ"ע קנג, וכ"כ באור זרוע ח"ב סי' תנב, ובחי' הר"ן סנהדרין יא, ב, וכ"נ מסוגיית הגמ' ביצה ה, ב) איך ינהגו בהא ד"לא אד"ו ראש" ו"לא בד"ו פסח" (רמב"ם הל' קדה"ח רפ"ז, טושו"ע ריש סי' תכת, אבודרהם סימני המועדים ד"ה סימני ובכ"מ) האם ינהגו גם אז עפ"י כללים אלו או לא?

שיטת הרמב"ם בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי'

ונראה שיש בזה כמה שיטות, ויש להתחיל בשיטת הרמב"ם שכתב (הל' קדה"ח פ"ז ה"א) וז"ל: "אין קובעין לעולם ראש חודש תשרי לפי חשבון זה לא באחד בשבת ולא ברביעי בשבת ולא בערב שבת סימן להם אד"ו וכו'". עכ"ל, דמשמע מזה דסב"ל דכללים אלו הם רק כשמקדשים עפ"י החשבון בלבד, אבל כשמקדשים את החודש עפ"י הראי' אין משגיחין על כללים אלו, וראה רמב"ם הל' שבת פ"ה הכ"א: "יוהכ"פ שחל להיות בע"ש וכו' חל להיות במוצ"ש" (דזה אפשר רק אם ר"ה הוא ביום ד' או ו'). וכ"כ בהל' עירובין פ"ח ה"י, ובפ"א מהל' מגילה הי"ד, והל' חגיגה פ"ג ה"ז דיום הקהל שחל להיות בשבת וכו' (דזה לא שייך כשמשיגיחין על לא אד"ו ראש כיון שהקהל הוא במוצאי יו"ט הראשון ונמצא דיו"ט הראשון ור"ה חלו ביום ו'), והל' תמידין ומוספין פ"א ה"ז ועוד.

וכ"כ בהדיא בפיהמ"ש במשנה דמנחות צט, ב, (פי"א מ"ז) אהא דתנן שם לגבי שעיר של יוהכ"פ שחל בערב שבת דהבבליים אוכלין אותו לערב כשהוא חי וכתב הרמב"ם שם וז"ל: "וזה דוחה טענת מי שכופר ומאמין שיוהכ"פ לא הי' מעולם לא ביום ו' ולא ביום א', אעפ"י שכל מה שאמר מזה במשנה על דרך תנאי שאם חל, כבר אמרה המשנה הלכה למעשה שבבליים היו אוכלין חי, ולפיכך אין ראוי להיות בכאן מחלוקת, ואי אפשר ג"כ לומר שזה הענין שלא נהי'

כמוהו, והרבה דברים יש בגמ' שמחזיקים זה, וסוף הענין מסור בראי' בזמן שיש שם בי"ד וכו'". עכ"ל.

וכבר הקשו ע"ז (ראה לח"מ הל' תמידין ומוספין שם, מעשה רקח שם, מרכבת המשנה הל' שבת שם, חקרי לב או"ח ח"ב סי' קיג ועוד), מהך דסוכה נד, ב, דמבואר בהדיא דבזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' היו מקפידין שלא יחול יוהכ"פ סמוך לשבת וכמבואר שם: "כי מקלע יו"ט ראשון של חג להיות בע"ש מדחי דחינן ליה, מאי טעמא כיון דאיכלע יו"ט של חג להיות בע"ש יוהכ"פ אימת הוה בחד בשבת הילכך דחינן ליה". והקשה הגמ' שם מהא דתניא יוהכ"פ שחל להיות בע"ש לא היו תוקעין וכו' (אלמא דשפיר חל יוהכ"פ בע"ש), ומתריך, הא מני אחרים היא דאמרי אין בין עצרת לעצרת וכו' עיי"ש, ומבואר בזה, דלדידן דלא סבירא לן כאחרים (כמ"ש הרמב"ם שם פ"ח ה"ז, ופ"ח ה"ט) שפיר לא משכחת להאי דינא, והרמב"ם הביא ברייתא זו עצמה דחל להיות בע"ש וכו' בהל' שבת כנ"ל?

והגרי"ז (בספרו על קה"ח יומא, סוכה ז, א) תירץ, דאף לדידן יתכן הדבר שיחולו יוהכ"פ ושבת זא"ז או להיפך, שהרי הרמב"ם פסק (הל' קדה"ח פ"ח הי"א, וראה גם פ"ג הל' יז) דבזמן שמקדשין ע"פ הראי' ונראה הירח בזמנו אין מעברין את החודש לצורך (היינו, דאז כשנראה בזמנו אין לדחותו כלל, וראה בס' עמק ברכה עמ' ע' שביאר טעמו של הרמב"ם משום דסב"ל דעיקר המצוה לקדש החודש עפ"י הראי' אינו אלא כשמקדשים אותו בזמנו עפ"י העדים, אבל כשבאו אח"כ ורוצים לקדש למפרע ליכא שום מצוה לקדש החודש על פיהם, ולכן סב"ל דכשבאו עדים בזמנו שיש אז מ"ע מן התורה לקדש, אי אפשר לדחות מ"ע דאורייתא מפני איזה צורך, עיי"ש). ובמילא בכה"ג יחול יוהכ"פ בסמיכות לשבת, וסב"ל להרמב"ם דהסוגיא דסוכה אזיל אליבא דרבא בר"ה כ, א, דהא דתניא אין מעברין את החודש לצורך דאחרים הא, ולהכי מוקמינן מתניתין דחלבי שבת קריבין ביו"ט דוקא לפי אחרים, אבל הרמב"ם שפסק כנ"ל דבזמן שנראה החודש בזמנו לכו"ע אין מעברין את החודש לצורך, שפיר מתניתין מיתוקמא אליבא דחכמים, דגם בזמן שמקדשין עפ"י הראי' אפשר שיחול יוהכ"פ סמוך לשבת, וא"ש מ"ש הרמב"ם בס' היד בכ"מ כנ"ל דשייך שיוהכ"פ יחול בע"ש או ביום ראשון, כיון בזמן שמקדשין עפ"י הראי' ונראה החודש בזמנו צריך להיות כן דאי אפשר לדחותו.

וראה רשימות חוברת מה בסופו שכתב וזלה"ק: "לא אד"ו ראש שמרו גם בזמן שביהמ"ק (מפרש להל' קדה"ח פ"ז)" עכלה"ק. ושם (ה"ז) כתב המפרש: "נראה מדברי רז"ל שיש בידם קבלה שכל החדשים סומכים בהם על הראי', אבל בחודש תשרי כד מיקלע בחד מיומי אד"ו, דחו לי', ואפילו בזמן שהי' המקדש קיים והסנהדרין בירושלים" (הובא גם בלח"מ שם), דלכאורה לפי הנ"ל בדעת הרמב"ם יוצא שהיו זמנים דלא דחו לי', ואז חל יוהכ"פ בסמיכות לשבת.

#### שיטת רש"י שיש חילוק בין לא אד"ו ללא בד"ו

ובנוגע לשיטת רש"י, ראה פסחים נח, ב, דתני התם בברייתא "ערב פסח שחל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת" [לענין שעת הקרבת תמיד של בין הערביים] וכתב רש"י בד"ה בשני בשבת וז"ל: "הא דנקט בשני בשבת חד מימות החול נקט, ואית דאמרי יומא קמא דשבתא דחזא לארביסר נקט, וחד בשבת לא חזי [להיות ערב פסח] דלא בד"ו פסח, ולא מילתא היא שהרי עפ"י הראי' היו מקדשין" עכ"ל. והתוס' (ד"ה כאילו) הקשו ע"ז וז"ל: "אינן נראה לר"י דאע"ג דהיו מקדשין עפ"י הראי' היו נוהרין שלא יבואו תרי שבי בהדי הדדי דאמרינן בהדיא פרק קמא דר"ה מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לומר שלא ראו והא דאמרינן בשלהי אלו קשרים (שבת קיג, א) חלבי שבת קרבים ביוהכ"פ אלמא בהדי הדדי נינהו מוקמי לה בהחליל (סוכה שם) כאחרים וכו'". עכ"ל.

ועי' צל"ח פסחים שם שתירץ שיטת רש"י, דמודה רש"י דגם כשקידשו עפ"י הראי' היו מקפידין שלא יהי' יוהכ"פ ושבת סמוכין להדדי ולכן היו משגיחין שלא יהי' אד"ו ראש, וכוונת רש"י שעל לא בד"ו פסח לא היו משגיחין, שהרי העיקר מה שלא בד"ו פסח אינו בשביל הפסח אלא בשביל שלא יהא אד"ו ראש, כי אם חל הפסח בימי בד"ו ממילא חל ר"ה באחד מימי אד"ו, ושם יש קפידה בשביל יוהכ"פ ושבת שלא יהיו סמוכין להדדי ובשביל יום הערבה, וכל זה עכשיו שאצלינו חדשי הקיץ המה סדורים כסדרם ואי אפשר לשנותם כלל, אבל בימים שקידשו עפ"י הראי' לא הי' נקשר בזה, שאף שהי' פסח באחד מימי בד"ו הי' אפשר לחסר אחד מחדשי הקיץ וכו', ולא הי' ר"ה בימי בד"ו, וסיים, שכ"כ גם בלח"מ שם, ובהערת "ברוך טעם" שם כתב שכ"כ רש"י בהדיא סנהדרין יג, ב, בד"ה וליעבריה לאדר עיי"ש, וראה גם ברשימות שם שכתב שקפדו בלאו אד"ו ראש אבל לא קפדו בלא בד"ו פסח.

היוצא מזה לשיטת רש"י דסב"ל שלעולם היו משגיחין בלא אד"ו ראש, ורק לפי אחרים לא היו משגיחין בזה כמבואר בסוכה שם, אבל ללא בד"ו פסח לא היו משגיחין כשקידשו עפ"י הראי' וכפי שנת', אבל התוס' סב"ל שהיו משגיחין גם בלא בד"ו פסח, וצ"ב בשיטת התוס' דלמה לא סב"ל כדעת רש"י דכשמקדשין עפ"י הראי' לעולם יש לחסר אחד מחדשי הקיץ בכדי שלא שיתקיים לא אד"ו ראש וא"כ למה הקפידו בלא בד"ו פסח?

### שיטת הרס"ג ור"ח שלעולם קבעו בעיקר ע"פ חשבון

ובס' התוועדיות תשמ"ח ח"א שיחת ליל ד' דחה"ס (עמ' 218) הזכיר הרבי דברי הרמב"ם הנ"ל דהל' חגיגה, דיום הקהל שחל בשבת מאחרין וכו', ואמר דלפי הרמב"ם א"ש כיון דבזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' הי' אפשר שר"ה יחול גם ביום ו', אבל לשיטת הרס"ג דלעולם קבעו עפ"י חשבון לא יתכן לעולם שיום הקהל יחול בשבת.

ושיטת הרס"ג הובא בפ"י רבינו בחיי (פ' בא יב, ב עה"פ "החודש הזה לכם") בשם רבינו חננאל בארוכה שעיקר הקביעות הי' לעולם עפ"י החשבון, וכ"כ רבינו חננאל בפירושו בר"ה כ, א, "כי אתא עולא וכו'" דבכל הזמנים עיקר קביעת החדשים בכל חדשי השנה עפ"י החשבון הוא עיי"ש, ובפ"י רבינו חננאל פסחים שם כתב וז"ל: "ודייקנין מיני' מדקתני בשני בשבת, דשביק ליה לאחד בשבת וקתני בשני בשבת מכלל דלא אפשר ערב פסח שיחול באחד בשבת, דא"כ יחול פסח בשני בשבת, מכאן תשובה לאומרים כי בימי חכמים חל פסח בבד"ו וכי רק אחרי סתימת התלמוד תקנו לא בבד"ו פסח". עכ"ל. ולפי"ז י"ל דהר"ח לשיטתו דסב"ל דלעולם הי' עיקר הקביעות עפ"י החשבון, לכן סב"ל שחששו אז גם ללא בד"ו פסח, וא"כ י"ל דגם הר"י בתוס' סב"ל כשיטת הר"ח, ולכן הקשה על רש"י, דכיון שמוכח דלעולם חששו ללא אד"ו ראש, א"כ במילא חששו גם ללא בד"ו פסח, אבל רש"י סב"ל בזה כהרמב"ם שהקידוש הי' עפ"י הראי' ולכן שפיר מחלק בין לא אד"ו ראש ללא בד"ו פסח.

ועי' פסחים פג, א, בהא דתנן "העצמות והגידין והנותר ישרפו בט"ז, חל ט"ז [בניסן] להיות בשבת ישרפו בי"ז וכו'" וכתב הר"ח וז"ל: "ולא תימא חל ממש דא"כ חל פסח להיות בבד"ו, אלא אילו חל דין הוא שישרפו למחר". עכ"ל. ובשבת קטו, א, אהא דתניא שם יוהכ"פ שחל להיות ערב שבת לא היו תוקעין וכו' כתב הר"ח שם וז"ל: "וראוי לדעת דהני כולהו שמעתתא אליבא דאחרים אבל לדידן

לא מתרמי לן יוהכ"פ סמוך לשבת וכו' שהלכה למשה מסיני שלא לקבוע יוהכ"פ סמוך לשבת בין מלפניה ובין מלאחריה". עכ"ל. ועד"ז כתב בסוכה שם בהא דמוקמי להברייתא כאחרים וז"ל: "וקיימ"ל דלא הוי בקי ר"מ בסוד העיבור וכו' ולעולם לרבנן כל אימת דמתרמי הכי דחינן להני היכי דמסירי להו בסוד העיבור למשה מסיני, והא הלכה לא אימסירא לרבי מאיר". עכ"ל.

ולכאורה נראה מדבריו, דבנוגע ל"לא אד"ו ראש" לדידן לעולם לא חל ר"ה בימים אלו, שהרי נמסר לנו הלכה למשה מסיני שלא לקבוע יוהכ"פ סמוך לשבת, ולכן הוצרך לתרץ בזה דכל מקום דתניא דחל יוהכ"פ להיות בסמוך לשבת ה"ז לדעת אחרים - ר"מ, משא"כ בנוגע ל"לא בד"ו פסח" פירש דהכוונה "אילו חל", וי"ל משום דבזה גם לפי הר"ח אף שהיו משגיחים גם ללא בד"ו פסח כיון שעיקר הקידוש הי' עפ"י חשבון כנ"ל, וכמ"ש בפסחים שם, מ"מ סב"ל דאם יש צורך גדול שייך שלא ישגיחו ע"ז, ולכן פירש כאן באופן אחר שזהו גם לדידן והכוונה הוא "אילו חל", כיון שבעצם שייך שט"ז ניסן יחול בשבת, וי"ל"ע.

ולדעת הר"ח דסב"ל דמעולם לא חל יוהכ"פ בסמיכות לשבת, לכאורה קשה מהך דמנחות (צט, ב) הנ"ל לגבי שעיר של יוהכ"פ שחל להיות בע"ש דהבבליים אוכלים אותו לערב כשהוא חי, דמשמע מזה שכן הי' בפועל וכדדייק הרמב"ם בפיהמ"ש כנ"ל דלכאורה איך זה מתאים לשיטתו?

ואולי אפ"ל קצת עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ו פ' ויחי (עמ' 456) דשיטתם של הבבליים הוא הענין ד"זריזות", אף דעי"ז יחסר בה"הידור" ולכן אוכלין אותו כשהוא חי, כי לשיטתייהו אזלי, עיי"ש בארוכה. וא"כ י"ל דאין הכוונה שבפועל הי' כן אלא דהבבליים לפי שיטתם בכלל, סב"ל שכן צריך להיות אף דבפועל מעולם לא הי' כן.

#### ר"ה לא ביום ראשון תקנה מאוחרת

ויש להוסיף בזה במ"ש בתוס' רי"ד מגילה ד, ב, (בד"ה חל להיות) דאף שתיקנו בתחילה שלא יחול יוהכ"פ בע"ש או אחר השבת אבל על יום הערבה לא חשבו ואחר זמן רב חזרו ותיקנו שלא יחול יום ערבה בשבת וכו', עיי"ש, דנמצא מזה דלכו"ע הנה בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' הי' אפשר לר"ה לחול ביום ראשון, שהרי הטעם דאינו חל ביום

הראשון הוא בשביל "ערכה" בכדי שיום השביעי דסוכות לא יחול בשבת.

ועי' מהרש"א פסחים עא, א, שכתב כן גם לשיטת התוס' הנ"ל וז"ל: "ואפשר דלא אמרו מאיימין היו וכו' אלא משום תרי שבי, אבל משום ערכה בשבת לא היו מאיימין". עכ"ל. ובוזה תירץ שם דשפיר משכחת לה דיום השמיני דחג יהי' ביום הראשון, עיי"ש, ועי' צ"ח שם, ובס' ערוך לנר סוכה מב, ב, (בתוד"ה לולב) הביא דברי המהרש"א, וביאר דבריו ג"כ שזו היתה תקנה מאוחרת, עיי"ש. וראה לקו"ש ח"ז עמ' 52 הערה 52 שהביא זה, וראה גם חכ"ט עמ' 221 ובהערה 9 עיי"ש.

ולפי כל זה יוצא בנוגע לימות המשיח ב"ב, דלפי דעת הרמב"ם כשיקדשו עפ"י הראי' ודאי שייך שיחול ר"ה ביום אד"ו, וכפי שנת' דסב"ל דכשנראה החודש בזמנו אין לדחותו כלל, וכן שייך שיחול חג הפסח בכד"ו מטעם זה עצמו, ולפי שיטת רש"י ישג'חו אז בלא אד"ו ראש, אבל לא ישג'חו בלא בד"ו פסח, ולפי הר"ח והתוס' ישג'חו גם בלא בד"ו פסח, ואפשר דגם לרש"י והתוס' לא ישג'חו על ר"ה שלא יחול ביום ראשון שהיא תקנה נפרדת, ועי' בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' קד וסי' קלה, ובתורה שלימה כרך יג פ"ג ופ"ו, ובס' מרגליות הים סנהדרין יג, א ועוד.



## רשימות

### הערות ועיונים לרשימות כ"ק אדמו"ר

הרב מנחם מענדל רייצעס  
ר"מ בישיבת תות"ל, רוסטוב

"משה אהרן נ"י"

ב"רשימות" חוב' נז, מביא כ"ק אדמו"ר סדר החתונה של גיסו הרמ"מ הי"ד, חתנו הצעיר של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, בשנת תרצ"ב, ובתוך הדברים מציין: "הכוס שתה משה אהרן נ"י".

והנה לא נתפרש מי הוא זה ואיזהו "משה אהרן" זה; אך זאת יש להאיר ולציין, שגם ביחס לחתונת כ"ק אדמו"ר עצמו, סיפר כ"ק

אדמו"ר (בשיחת ש"פ וישלח י"ד כסלו תשי"ד) שנתנו את הכוס לשתות למישהו בשם "משה אהרן".

והלוא דבר הוא !

### "סליק"

ב"רשימות" חוב' קנו, מביא כ"ק אדמו"ר: "פעם נתן הצ"צ מאמר להעתיק. בסוף ההעתקה כתב המעתיק "סליק". ואמר על זה הצ"צ: אצלו כבר סליק! פתח, עס זיינען אפען שערי חכמה". עכ"ל.

והנה כאן נשללה כתיבה זו של "סליק"; אך יש להעיר ולציין לדברי כ"ק אדמו"ר במק"א (אג"ק ח"ב ע' שכט), ששם מבאר תוכן ענין זה של כתיבת "סליק" למעליותא:

"...אולי אפ"ל שזהו ג"כ ביאור מנהג מעתיקי מאמרי דא"ח שמסיימים סליק, ורמז רמזו שבסיום המאמר היינו הענינים שבהבנה והשגה, סליק האור שנמשך אור מקיף וסובב, מרומם ומנושא, התאמתות החכמה הבאה אחרי ההבנה"... – עיי"ש לכל הענין.

### סמיכות הדרשות ד"את"

ב"רשימות" חוב' קמ, מספר כ"ק אדמו"ר ע"ד דו"ד שהי' בין כ"ק אדמו"ר מהר"ש לבין אחיו המהרי"ל, שהמהרי"ל אמר להמלמד – שלמד עם המהר"ש ועם מהרש"ז בן המהרי"ל – שיידע שבנו רש"ז יותר מבוגר מהמהר"ש נ"ע. וע"ז אמר המהר"ש ביטוי חריף, שמשמעותו כי לענין זה – מי מבוגר יותר – אין משמעות כלל, ואין זה נפק"מ אלא לענין לבישת בגדים ארוכים יותר. . ואף אמר לאחיו המהרי"ל, ששכח על הענין של "את ה' אלקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים" (כפי שלמד רע"ק בפסחים כב, א וש"נ). עיי"ש כל הסיפור בפרטיו, ואיך שכ"ק אדמו"ר מדייק בלשונו של המהרשנ"ע, אף בדברים שנראים כצחות בעלמא.

ובתוך הדברים מביא בזה"ל – שאמר אדמו"ר מהר"ש כהמשך לכל דו"ד זה:

"עתה הבנתי מה שהוקשה לי עד עתה – מפני מה סמכו בגמרא דרשת ד"את ה' אלקיך וכו'" לדרשת "את הטפל לבשרו". אלא שכנראה שכשדורשין "את הטפל לבשרו", הרי זה סותר (?) לדרשא ד"את" דרבי עקיבא".

והכוונה בפשטות בדברי המהר"ש נ"ע, שכיון והמהרי"ל החשיב את ענין הגידול בגשמיות, בגיל ובגובה וכיו"ב, שזהו ענין "את הטפל לבשרו" – לכן 'שכח' על הדרשה של רע"ק בענין "את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח", והיינו, שלא כיבד כראוי את המהר"ש נ"ע. וזה נרמז בסמיכות של שתי דרשות אלו בגמ' פסחים שם, ללמדנו שאין שני ענינים אלו מסתדרים יחד.

אלא שלפום ריהטא צ"ע מה הכוונה בזה "שכשדורשין את הטפל לבשרו, הרי זה סותר לדרשא ד"את דרבי עקיבא" –

שהרי בגמרא שם מהלך הסוגיא הוא בדיוק להיפך, שהמ"ד שדורש "את הטפל לבשרו" הוא הוא שאזיל בשיטתי' של רבי עקיבא ש"את ה' אלקיך תירא" בא לרבות ת"ח;

ובר פלוגתיה, שהוא אינו לומד את הדרשה של "את הטפל לבשרו" [ולומד את זה שעורו של שור הנסקל אסור בהנאה מפסוק אחר – "ובעל השור נקי"], הוא משום דלא ס"ל כרע"ק, ולכן אינו לומד את ה"את" [לא "את הטפל לבשרו", ולא "את לרבות ת"ח"]!

ואולי זה הכוונה בהסימן שאלה ["(?)"] שמציב כ"ק אדמו"ר לאחר המילה "סותר" – כי אכן, לפום משמעות הגמרא אין ב' דרשות אלו סותרות, ואדרבה.

ולולי דמסתפינא אולי אפ"ל הכוונה (בדוחק) בדברי מהרשנ"ע (אם כי בל' כ"ק אדמו"ר אינו נראה כלל) – להיפך ממה שנראה בפשטות:

המ"ד שלומד "את הטפל לבשרו", זהו בהמשך לשיטתו ש"את לרבות ת"ח" – ולכן ענין העור והבשר כו' הוא אצלו דבר טפל, שנלמד מהמילה "את";

ואילו המ"ד השני, שהוא לא לומד "את הטפל לבשרו" אלא לומד את איסור הנאת העור מפסוק אחר: "ובעל השור נקי" –

זהו משום דלא ס"ל כהדרשא ד"את לרבות תלמידי חכמים", ולכן נעשה אצלו ענין הגידול בגוף ובעור וכו' ענין חשוב, עד כדי כך שאינו לומד זה מ"את הטפל לבשרו" – כי אין זה טפל! אלא, לדעתו, צריך בשביל כך שלושה מילים: "ובעל השור נקי". ודוחק.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

“על שם יציאתה נקראת בת לאה”

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

רב ושליח כ”ק אדמו”ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בלקוטי שיחות חלק לה שיחה הג' לפר' וישלח מביא כ”ק רבינו פירוש רש”י על הפסוק (לד, א) “ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבנות הארץ” – “בת לאה ולא בת יעקב אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית היתה שנאמר ותצא לקראתו”, ועל זה כותב רבינו “דגם כוונת רש”י ע”ד יציאת דינה היא למעליותא דכיון שהיה בכחה להחזיר למוטב אפילו את עשו הרשע, מוכן ש”ותצא דינה גו’ לראות בבנות הארץ” לא הי’ זה ח”ו ענין של היפך הצניעות כו’, וזהו פי’ רש”י “על שם יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית היתה”, היינו שתכונה טובה זו של דינה שהי’ ביכולתה לצאת לראות בבנות הארץ ולהחזיר למוטב באה לה מאמה שאף היא יצאנית כזו היתה. וזהו שמפרש רש”י “בת לאה ולא בת יעקב” כי ענין זה ירשה דינה מלאה. ע”כ תוכן הענין.

והנה דעת רבינו שמה שכותב רש”י שאף לאה יצאנית היתה, היא למעליותא שהי’ לה (ולבתה) היכולת לצאת לחוץ ולקרב ולהחזיר אנשים למוטב.

והנה צריך עיון האיך ליישב זה אם מה שכתוב בתורה אור פ’ ויצא (דף כג) שמדריגת לאה היא עלמא דאתכסיא והעלם, ועיין שם שכתוב “ועמ”ש ע”פ טובה הארץ מאד מאד דענין דור המדבר שהיה מבחי’ לאה עולם המחשבה וטענו למה צריכים לירד לבחי’ עולם הדיבור שהוא בחי’ מלכות”, דמדברים אלו מוכח שהתכונה של לאה היא לישאר בהעלם ולא לצאת לחוץ, ואיך מיישבים זה עם דברי רבינו שהתכונה של לאה שהיתה יצאנית היא למעליותא, וא”כ משמע שנטיה זה באה לה מצד הנפש האלקית ולא מצד הנפש הבהמית.

ולכאורה מוכרחים אנו לומר שתכונה זו שלה שהיתה יצאנית באה לה מצד טבעה ותכונת נפשה, והיא השתמשה בתכונה זו להחזיר נשים למוטב, ומ”ש שמדריגת לאה היא “עלמא דאתכסיא” זהו מצד הנפש האלוקית שלה.



## אדה"ר לא המתין ג' שעות

### הרב יהושע מונדשיין

#### ירושלים עיה"ק

בלקו"ש (חכ"ד עמ' 133) אומר רבינו זי"ע, שלדעת רז"ל היה איסור האכילה מעה"ד רק במשך שלוש שעות, מרגע שנצטווה עליו אדה"ר ועד כניסת השבת בלבד.

וצויין שם בהערה 14 [א] לפי הש"ך עה"ת פ' קדושים, [ב] ללקו"ת ר"פ קדושים, [ג] לאוה"ת פ' קדושים, [ד] לדברי הרח"ו שבהע' 10 לעיל (המובאים בקונטרס עה"ח פ"י), [ה] לאוה"ת פ' בראשית.

ויש להעיר בזה:

[א] מדוע צויין לפי הש"ך בפ' קדושים, ולא לעיקר פירושו בפ' בראשית על אתר (דף יא, ב), ששם מוכיח זאת מדברי המדרש "א"ר יצחק למלך שאמר לעבדו לא תטעום מהתבשיל עד שאבוא מן המרחץ וכו'".

[ב] מה יש באוה"ת פ' קדושים שאין בלקו"ת פ' קדושים, והרי הם זהים מלה במלה.

[ג] מה הקשר בין דברי הרח"ו (שהיה צריך לאכול מעץ הדעת אחרי – או עם – האכילה מעץ החיים), לבין היתר האכילה מעה"ד עם כניסת השבת.

ומענין לענין; שמעתי שפעם בא הרב יאלעס ע"ה אל הרבי ל-770, אבל באותה שעה היה הרבי באוהל ולא ידעו מתי יחזור. התלבט הרב יאלעס האם להמתין והרי אינו יודע כמה זמן זה יכול להימשך, או האם לחזור והרי יתכן שהרבי ישוב תוך זמן קצר. כך התלבט והתחבט במשך שלוש שעות, עד שהרבי חזר.

הרב הנ"ל ניגש לרבי ואמר לו שהוא המתין שלוש שעות! השיב לו הרבי בתוך כדי דיבור: נו, האט איר פאראכטן דעם חטא אדם הראשון וואס האט ניט גיווארט דריי שעה.



## מתי ראה אדה"ז הבעש"ט בהקיץ והאם יש ענין להיפרד מהסוכה בהושע"ר

הרב לוי יצחק הכהן זרחי  
מגיד שיעור בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בשיחון"ק תשכ"ז ח"א עמ' 67 (קופיר, בלתי מוגה), אי':

"אין יענעם פאַרברענגען (דשנת תש"ה), האָט כ"ק מו"ח אדמו"ר דערציילט, אַז מיט הונדערט יאָר צוריק – תרכ"ז – האָט דער רבי מהר"ש דערציילט זיינע קינדער, אַז יעמולט איז געוואָרן פונקט הונדערט יאָר זינט דער אַלטער רבי האָט געזען דעם בעש"ט בהקיץ.

"ווי דער סדר איז געווען, אַז די בני הנשיאים פלעגן מיטגיין אויף געזעגענען זיך מיט דער סוכה, אַזוי אויך יעמולט זיינען מיטגעגאַנגען מיט דעם רבי'ן מהר"ש די קינדער – דער רבי (מוהרש"ב) נ"ע מיט זיין ברודער און שוועסטער, און זיך געזעגנט מיט דער סוכה, מיט טיי און מזונות, און בשעת מעשה האָט דער רבי מהר"ש גערעדט וועגן ענין הנ"ל". עכלה"ק.

ויש להעיר:

א. לפמ"ש בסה"ש תש"ה עמ' 52 שאדה"ז ראה הבעש"ט בהקיץ, צ"ל שמ"ש בסה"מ תש"ט עמ' 87 שאדה"ז לא ראה הבעש"ט בהקיץ עד לאחר פעטערבורג – הכוונה בעצמו. כי בזמן הנ"ל ראה הבעש"ט ביחד עם המגיד, כמסופר שם. גם לאחר פ"ב אינו מדוקדק כ"כ, כי בעת מאסרו בפ"ב ראה הבעש"ט והה"מ.

ב. מ"ש שבני הנשיאים הלכו להיפרד מהסוכה - הנה בסה"ש שם המדובר הוא בהושע"ר לפנות ערב, ולא נזכר שהי' להיפרד מהסוכה כ"א לקבל ברכה. ובאם זהו הפירוש של כניסתם (להיפרד מהסוכה בנוסף לקבלת ברכה), כמ"ש שם שהיו מברכים ברכת לישב בסוכה - יש לעיין עם יש ענין של "זעגענען זיך" בהושע"ר עם ברכה ועוה"פ בשמע"צ בלי ברכה.



## בענין קני המנורה באלכסון [גליון]

### הרב יצחק צירקינד

#### תושב השכונה

בגליון תתעא (עמ' 22) ציין הר' מ.י. לבליך להבכור שור על מס' ר"ה (והו"ד להלכה בפת"ש ליו"ד סי' קמא ס"ק יד), כראי' דקני המנורה לא היו חצי עגול. אבל המעיין יראה דשם השאלה היא כשהקנים אינם באורח מישור אלא בעגול סביב האמצעי, ע"ד "עטרה" המבואר בהערה 43 ובשוה"ג שם.

ועד"ז יש להעיר בציונו לשו"ת הריב"ש, דהמעייין יראה דבא לשלול שהקנים לא היו עקומות קצת, היינו שבראשן נכפפו כדי להיות אל פני המנורה ע"ד וי"ו המונח באלכסון.

רק שמ"מ מובא שם בשאלה שבפתחי היכלות ובפתחי הקודש הקנים עולים ישרים, אבל מוכן שמזה אין ראי' מוכחת הן בגישתו לציורים המקובלים והן בפ"י עולים ישרים, וכמש"כ ג"כ הר' נ.ג.



## ב' אופנים בפתחת הצינור דמס"נ [גליון]

### הת' יצחק רסקין

#### תלמיד בישיבה

בגליון הקודם כתב הת' מ"מ קלמנסון לבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ שיחה לפר' וירא) בענין פתיחת הצינור למס"נ, ובהקדים דיש לבאר פתחה"צ בב' אופנים: א. כשיש דבר קשה לעשותו ובא א' ועושה, הנה ממילא נעשה קל יותר להבאים אחריו ב. העושה פעולה בפעם הראשונה עי"ז ממשיך הוא ענין וכח חדש בעולם. כלומר שהוא מחדש אותו הענין, דעד אז לא הי' שייך הדבר ההוא כו', וכעת ישנו. ולפי אופן זה הנה הדבר מתחדש לגמרי ולא רק מתגלה כאופן א' הנ"ל.

ומסיים, דיש לומר בד"א, דב' הביאורים בפתחה"צ אמת הם ואינם סותרים זא"ז; דבח"כ מדבר אודות ביאור הא' בפתה"צ וזה הי' בעקידת יצחק, דבגילוי הי' זה הפעם הראשונה שהיה מס"נ אמיתי, משא"כ בשאר המקומות בחסידות דמבואר שאור כשדים הי' פתה"צ הרי"ז משום דמדברים שם אודות ביאור הב' בפתה"צ, היינו ההמשכה

של ענין המס"נ בעולם, כלומר המשכת "ענין חדש בעולם"  
[בסיכומן], וזה הי' באו"כ.

ולכאורה קשה ביותר לומר כנ"ל, כי:

א. איך אפשר לפרש דפתה"צ שע"י נסיון העקידה הוא גילוי דבר שכבר קיים כנ"ל, הרי כל תוכנה וענינה דמס"נ דנסיון העקידה הי' באופן הכי "חידושי" שאפשר, דכל החידוש דעקידת יצחק הי' דרק אז נהי' מוכרח בהעולם שכך הוא אמיתית המס"נ (כהובא לעיל), ואת"ל דעוד באור כשדים כבר הי' מס"נ אמיתית כנ"ל, הרי עכ"פ מס"נ זו התקימה רק בעולמות 'רוחניים' ו'נפשיים' בלבד, והתחדש זה בתוך גדר העולמות וגדרי השכל שלנו אח"כ - ע"י מס"נ דהעקידה שהוא חידוש שאין כמוהו, והיכן מצינו במס"נ דעקידה ענין של גילוי מדבר הנעלם כנ"ל?

ב. בלקו"ש ח"כ הנ"ל מסיק דע"י העקידה נהי' א"א "מוריש" וזלה"ק: "פתה"צ אויף מס"נ איז, אז א"א האט מוריש געווען צו אידן דעם כח המס"נ ממש אמתער' מס"נ, ביז אז דאס איז דער אמתער' רצון פון יעדער אידן "לרצונכם" ממש". עכ"ל. וברור דבהלשון ירושה הכוונה היא שהתחדש דבר, היינו דע"י פעולת העקידה החדיר א"א את טבע המס"נ לישראל (ובפשטות דעד אז לא הי' זה בטבעם).

ג. אפילו את"ל שבפועל לא הי' חסר כלום במס"נ עד העקידה (כי הי' מס"נ דאו"כ באופן אמיתי כו'), ונמצא שהעקידה היא אכן רק 'גילוי' מדבר שלא הי' בעולם לתוך העולם [שזה עצמו בדוחק לשון גילוי, כנ"ל] מ"מ, הרי ראינו שלאחרי העקידה דוקא אמר הקב"ה לאברהם "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", וא"כ בהכרח לומר שהי' חסר בהשלימות הכללית דמס"נ עד אז, היינו שנתחדש דבר ע"י נסיון העקידה, וא"כ איך שייך לומר שפתה"צ שע"י העקידה הי' באופן דרק "הי' בגלוי אז בפעם הראשונה של מס"נ אמיתי" כנ"ל?

ד. בהשיחה דח"כ הנ"ל, בהערה 25 נתבאר, דמס"נ הוא "נעלם מאד בנפש", וא"א הוריד את זה להיות גלוי בהנפש כלומר שיהי' שייך לבן האדם (לפחות בכח). דלפי"ז פשוט שכבר היתה קיימת מציאות המס"נ בעולם, ואם נכונים דבריו דהמס"נ דאו"כ היא כביאור הב', היינו "המשכה של ענין מס"נ בעולם", ולפי סיכומו ה"ה "המשכה דענין חדש בעולם", א"כ נמצא דלפני נסיון או"כ לא היתה קיימת מציאות מס"נ בעולם, ואיך יסתדר זה עם הנאמר לעיל דכבר קיימת מציאות המס"נ, דלפי ביאורו מה התחדש רק עכשיו ע"י מס"נ דאו"כ?

ואת"ל דכאן רק מדובר בדרגות 'נפשיים', אך בעולם באמת התחדש משהו, עדיין לא מובן מה השתנה בעולם באופן ממשי, שמצדיק לומר דרך עתה התחדש דבר חדש "בעולם"<sup>1</sup> !

ה. מובא בהשיחה דבהמס"נ דאו"כ מצינו עילוי גם לגבי המס"נ דהעקידה. דבאו"כ לא הי' זה ע"פ ציווי ובקשת הקב"ה, משא"כ במעשה העקידה. ונראה לי, דזה שאו"כ לא הי' ע"פ ציווי (ומשא"כ במעשה העקידה) הוא סיבה לומר הפוך מביאורו; דלכאורה דוקא עם ציווי מהקב"ה, הנה דוקא אז ישנה האפשריות לחדש דבר, משא"כ בלי ציווי, וכדלקמן.

ו. ועוד, לפי ביאורו - דא"א המשיך ענין חדש בעולם – לא ברור איך בכלל הי' לא"א כח לחדש מס"נ בעולם? דאאע"ה היה כמו כל צדיק, וכידוע שא"א פתח צינור גם לצדיקים הבאים אחריו בענין המס"נ, ומהיכן הגיע לו כח מיוחד זה להמשיך כח חדש בעולם<sup>2</sup>? והקושיא מתחזקת בפרט לפי הידוע שמס"נ אמיתית באה באופן דמלמעלה למטה, היינו, דזה שיהודי א"א לו לכפור בהקב"ה (תניא פי"ח) ועד שהולך למס"נ ע"ז אין זה תלוי בבחירתו וברצונו, אלא מצד נשמתו שא"א לה להפרד מאלוקות, ונמצא דמס"נ היא כמו דבר נוסף על מציאותו הגשמית, ושורשה הוא למעלה גם משרש נשמתו (ואפילו צדיק), דהרי מגיע מהקב"ה ולא בכוח עצמו, וא"כ מאיפה הי' לו לאברהם את הכח לחדש דבר בעולם, דבר שלמעלה גם משרשו בתור פתח צ"ד (דהרי או"כ לא הי' בציווי מהקב"ה כנ"ל בשאלה ה) ?!

ולכאורה יש לבאר כל הנ"ל, וגם בהשיחה דח"כ הנ"ל ע"י ב' האופנים בפתח צ"ד כהובא לעיל, אך באופן אחר. ונקודת הביאור בזה:

א"א, היות שהי' הראשון שמסר נפשו לקיים רצון ה', הנה בזה הוא נתן את הכח לכל ישראל אחריו למסור נפשם על קדושת ה'; באו"כ הי' פירסום אלקות בעולם באופן של תכלית המס"נ ובאופן ממשי בנפש, רק משום שהי' רק באופן וקו אחד בפירסום אלוקות בעולם, הי' אפשר לפרש מס"נ זו כמו מס"נ דלא יהודים להבדיל, כלומר למען שיטה

(1) ועוד, דלפי ביאורו, ע"י העקידה רק התחדשה בעולם מס"נ אמיתית, ונמצא דממילא מדובר רק בדרגות בנפש – ע"י או"כ.

(2) ודוחק גדול לומר דמכיון שאין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו כו', א"כ מובן שאם הי' נמצא במצב ההוא, בפשטות הי' לו את הכח להצליח בהנסיון וממילא לפתוח צינור עבור הבאים אחריו.

מסוימת, ולכן פעל פתחה"צ בתכונת הנפש לחוד, כי רק הנפש "הבינה" את אמיתית ענינו בפרסום אלקות בעולם.<sup>3</sup>

ונסיון העקידה פתח את הצינור גם בהעולם איך שהוא. דהנה מטרת העקידה הי' להוכיח ולגלות שאופן זה של עבודת ה' דהיינו פירסום אלקות בעולם, הרי הוא מס"נ אמיתית וממשית,<sup>4</sup> וזה הי' אפשרי רק ע"י נסיון העקידה שהי' מנוגד בתכלית לשכל האדם, דע"פ שכל האדם רק נזק יכול לצאת מענין זה, ובכל המובנים,<sup>5</sup> ומס"נ דאע"ה בהעקידה הוכיח גם לשכל הגשמי שלנו, שעבודת המס"נ דא"א ומס"נ בכלל, היא אמיתית וממשית בנפש האדם.<sup>6</sup>

ונמצא שהמס"נ שישנה בכל ישראל היא ירושה לנו מא"א, וזה נפעל ע"י העקידה דוקא - שע"י בא לתכלית הביטוי החידוש שבמהות כל ישראל - מס"נ אמיתית בהתבטלות מוחלטת.

ובהמשך יבואר שנגרם ענין זה ע"י הציווי דהקב"ה דוקא, שמפני ציווי זה היה בו בא"א כח לחדש בעולם, ועי"ז להכניס בטבעם כל ישראל תכונה זו בתור ירושה.

ביאור הדברים, ובהקדים:

כשמדובר אודות דרגות בנפש, כלומר גילויים מהנפש או ביטויים נפשיים ביחס להנפש עצמה, אזי אין כאן חידוש אמיתי, אלא זו גילוי והמשכה מדרגה אחת להשני'.

(3) וי"ל ע"ד הביאור בבח"י שיחה ב' לפר' לך דפתחה"צ הוא דבר התלוי בהבנה והשגה שנעשה קל להבאים אחריו. וי"ל לפ"ז שבאו"כ רק הנשמה "הבינה", ואח"כ בנסיון העקידה גם הגוף והשכל הבין, ואין הפירוש שע"ז נעשה פתחה"צ, כי באמת פתחה"צ נעשה מלמעלה (החידוש דהעקידה) שרק מתבטא בהבנה שלנו ועי' לקמן הערה 6.

(4) ויש להוסיף בד"א לומר שתכלית העקידה הי' רק לגלות דהאופן מס"נ דפירסום אלקות הוא המס"נ המכוון.

(5) ויש לבאר: א. א"א לומר שהי' כדי לפרסם דביקותו או שיטתו כי הרי אף אחד לא הי' נוכח שם, אפילו לא שני נערינו. ב. זה הי' מנוגד בתכלית להבטחת הקיום של אמונת ה', כי הרי יצחק הי' היחיד שבכוחו להמשיך להחזיק בשיטה זו.

(6) אולם י"ל דהחידוש בהפתחה"צ ע"י העקידה הוא בזה שנמשך דבר חדש לתוך העולם לחוד ולא קשור לזה שהי' מוכח גם בעולם אמיתיות המס"נ, כי זהו רק ביטוי מהחידוש. ואין לומר שע"י שהבינו את זה נעשה ממילא המשכה ודבר חדש, כי פשוט הוא שירושה שמדובר כאן, לא קשור איתנו, אלא שהוא דבר שמגיע מלמעלה שרק מתבטא בהבנה שלנו כלומר שהפתיחה הוא להיות מוכן גם בעולם וד"ל.

אך כשמדובר אודות המשכה וגילוי מפנימיות הנפש – מאיזה דרגה שלא תהי' – לחוץ מהנפש בדוגמת המשכה לשכל האדם הגשמי, הנה כאן זהו ענין ודבר חדש לגמרי שלא בגדר ובערך המצב הקודם, וכאן דוקא יש צורך בחידוש אמיתי משום שמדובר בדבר שלא הי' שייך לפני כן במצב הקודם.

ולפי"ז יובן שדוקא אודות העקידה אומר הרבי שא"א נהי' בגדר מוריש, היינו שהמשיך דבר חדש בעולם. כי דוקא אז ראינו פעולת המס"נ המוכרחת מצד גדרי העולם שהוא בתכלית האמיתית, וזהו חידוש אמיתי.

אולם הנסיון דאו"כ, מכיון שהוא פעל בתכונות הנפש לחוד כפי שנתבאר לעיל, משום כך מוכרחים לומר שהפתיחה היתה באופן דגילוי מדבר נעלם, כלומר שהמשיך דבר שכבר היתה קיימת מציאותו בעולם והביא אותו לידי גילוי (אמנם עדיין בנפש) באופן שהוא עדיין בערך ובגדר המצב הקודם, ורק גילה אותו לפי ערך מצבו שלו.

וכד דייק שפיר המבואר בהערה 25 שמס"נ הוא דבר נעלם מאד בהנפש, שע"י בחי' זו המשיך א"א כח המס"נ וכו', שבפשטות מדובר כאן דוקא בדרגות "נפשיים", היינו שהמשיך את ענין המס"נ מדרגה ומצב אחד [של "נעלם מאד"] והביא אותה לדרגה פחותה יותר וגלוי יותר בהנפש.

והנה, ע"י נסיון דאו"כ, בפועל היה שייך שיהיה גילוי זה רק בתוך הנפש עצמה, היינו שבנפש עצמה יתגלה דרגה כזו שלמעלה מגילוי בפועל. אמנם בכדי שהענין יתבטא גם בטבע העולם, היינו להיות מוכרח גם בשכל, הרי זהו חידוש, ובשביל זה הי' צריך כח יותר "מהותי" בכדי להוות ענין חדש - "יש מאין".

לפי"ז יבואר עוד יותר דדוקא בהעקידה הי' ציווי מיוחד דהקב"ה, ומטעם זה הי' ביכולתו לפעול דבר שהוא מעל מציאותו וגבוה יותר אפילו משרשו, כפי שמבואר בכ"מ שענין מס"נ בא מצד הנשמה, כלומר שהקב"ה מושכו אליו, ולא להפך וד"ל.

ונמצא שחידוש זה שחידש א"א והמשיך בעולם, הרי א"א להגיע לזה בכח עצמו (ואפילו צדיק) ויש צורך דוקא בכח עליון - דהיינו הציווי מהקב"ה.

ואולי יבואר בעומק יותר לאור הנ"ל:

דלכאורה הי' אפשר להקשות, דהנה מצינו בהעקידה דהיה ע"פ ציווי מהקב"ה, וא"כ למה לא היה נסיון דאו"כ ע"פ ציווי, ועוד

בשביל מה היה צורך בעוד נסיון דהעקידה אם כבר נמצא דהמס"נ דאו"כ הי' אמיתי בתכלית כמו שהובא לעיל?

אמנם, לפי הנ"ל יש לבאר שבאמת כבר באו"כ, עמד א"א בדרגה גבוהה מאוד, דהוא הי' בתכלית הביטול ומאוחד עם הקב"ה, וממילא מובן דפירסום אלקות בעולם שזהו תכלית הכוונה בעולם, הרי הוא דבר אחד איתו, ונוגע למהותו ומציאותו, ולפיכך יובן דכל תוכנו וענינו דא"א בפשטות הי' לגלות אלקות בעולם, משום שזה דבר שנוגע מאוד למציאותו וקיומו.

ולפי"ז י"ל, ובהקדים, דע"פ הנ"ל לא הי' צורך כל כך בציווי מהקב"ה כדי לעשות הנסיון דאו"כ, היינו פירסום אלקות בעולם, דהקב"ה ידע שזה דבר שנוגע למציאותו כ"כ, דהרי כל קיומו ומציאותו הוא בכדי לבטא את רצון העליון - פירסום בעולם אלקות, ובכדי להצליח בנסיון ההוא לא הי' צורך בציווי מיוחד מהקב"ה.

ולפי הנחה זו מיד יקשה, הרי ע"י הנסיון דאו"כ התבטא תכלית ביטולו ואחדותו להקב"ה (להיות פתיחת הצינור על ידו) ע"י מס"נ אמיתי (ללא התחשבות בעולם), וא"כ בשביל מה יש צורך בעוד נסיון דהעקידה!?

אלא היא הנותנת: מכיון דהי' זה נוגע לו כ"כ, דכל מציאותו הי' פירסום בעולם אלקות כנ"ל, הנה משום כך הי' אפשר לפרש דמסירת נפשו היתה כמס"נ דלא יהודים, מס"נ המבוסס על חישוביים שכליים, ושכל מסירת נפשו היא למען חיזוק שיטתו ודרכו.

וכיון דזה נוגע כ"כ למציאותו (אפילו בלי להיות לתועלת עצמו) לא היה לו שייך לעשות אחרת, ונמצא דאין זו מס"נ אמיתית<sup>7</sup>, ומשום זה דוקא היה צורך בעוד נסיון - מס"נ דהעקידה, דמס"נ זו התבטא יותר מהות ואמיתיות ענין המס"נ. וענין זה הגיע לו ע"י ציווי מהקב"ה, דמפני זה דוקא הי' לו הכח לחדש ולהמשיך חידוש בעולם - ושלא כבאו"כ.

(7) ליתר ביאור: אם בצד החיובי, כגון שברצונו להתפרסם בתור אדם שמסר נפשו עבור אמונתו ושיטתו או בצד השלילי שאם אינו יכול להיות ע"פ אמונתו "למה לו חיים", הצד השווה כאן הוא שאינו ביטול מציאותו אלא להיפך, תועלת עצמו. ואפילו את"ל שהוא מס"נ בלי תועלת עצמו - למען שיטה מסוימת בדרך החיים כמו שמצינו גם אצל יחידי סגולה באוה"ע, כאן גם משום שסברו שקיום שיטה זו חשוב יותר מהחיים, ואין זו מס"נ אמיתית.

ולאור הדברים הנ"ל יומתק יותר מ"ש בהשיחה דהמס"נ באו"כ הי' באמונת ה', וזלה"ק: "און דעריבער קען זיין א קס"ד "בעולם" אז די מסנ"פ איז געווען ע"פ "חשבון דקדושה": זיין איבערצייגונג אין דער נוטיקייט פון להאיר את העולם שיהי' משמש באפילה איז געווען מיט אזא שטארקייט, ביז אז ער האט זיך ניט גערעכנט מיט קיין מונע, ער האט זיך מוסר נפש געווען". עכ"ל. די"ל דהכוונה כאן היא כמו שהובא לעיל "דהיא הנותנת" דהמעלה הוא החסרון כנ"ל.

ונתבאר, דמכיון דכל ענינו הוא להאיר העולם בתוקף במס"נ, דלכך גם לא הי' צורך בציווי (ונתינת כח), כי הי' בטוח בהצלחתו, ושוב נמצא א"כ דאז באו"כ, לא היתה יכולה להיות עבדתו פתה"צ, כלומר לחדש בעולם, כי לא הגיע בציווי מהקב"ה [אולם לגלות ענין המס"נ בנפש, לכך מספיקה פעולת מסנ"פ דא"א באו"כ בתוקף], דמשום כך הי' צורך בעוד נסיון דהעקידה דאז הי' זה ע"י ציווי מהקב"ה<sup>8</sup> ומפני זה הי' לו את הכח להמשיך מחדש ענין המס"נ בתוך גדרי בעולם איך שהוא, ועי"ז הכניס גם תכונה זו בטבע כל ישראל בירושה<sup>9</sup>.

8) ויש להוסיף דנמצא לפי"ז שההבנה שלנו וההכרח למס"נ אמיתי בעולם לא הוא הגורם להפנה"צ, כי בשביל מה הי' צורך בציווי לפי"ז אם ממילא הי' להוות פתה"צ בעולם ע"י ההבנה שלנו כו' אלא י"ל כהובא לעיל בהערה 6 דההבנה שלנו הוא רק ביטוי ונובע מהחידוש. וליתר ביאור: כל תוכן החידוש הוא, שהמס"נ אמיתי, גם ואינו אותו אם השכל הגשמי שלנו, אבל לא זה פעל הפתה"צ, כי סו"ס הרי הפתה"צ הוא נעשה מלמעלה כנ"ל, דמיד מובן שלא מעשינו (כלומר ההכרח אצלנו וההבנה כו') זהו שמהווה הפתיחה. וצ"ל דכאן, רק כתוצאה ומסובב מהחידוש [שעי"כ הכניס לטבעם של ישראל] הוא שגם השכל הגשמי הבין את המיתיות המס"נ. דאל"כ למה פתח צינור. בסגנון אחר: בכדי להוות פתה"צ אז כמובן שהתוצאה מפעולתו שמהווה אותו צריכה להתאים לתוכן הפתיחה דלזה הוא פותח צינור, ופשוט.

9) ויש להוסיף: לכאורה עדיין צ"ל שהי' הענין ד"חידוש" אצל או"כ ועד"ז צ"ל שקיים גם ענין ד"גילוי ההעלם" אצל העקידה: לגבי או"כ בפועל זה הי' ענין חדש שלא התקיים עד אז ואפילו את"ל שכשמדובר בדרגות נפשיים אז הכל בערך כנ"ל, אעפ"כ י"ל שגם קיים במובן אחד ענין דחידוש מהותי: בפועל מס"נ הי' נעלם מעד בהנפש ולא הי' לצאת לפועל (כנזכר בהערה 25) אפילו בנפש – אם לאו לאאע"ה, נמצא שבמובן ספעציפי זה הי' חידוש דבר שלא הי' עד אז.

ועד"ז י"ל לכאורה ג"כ אצל העקידה דקיים הענין ד"גילוי ההעלם,, משום דבפועל קיים בעולם (גשמי או רוחני) כבר את הענין דמס"נ אמיתי ורק שעי" העקידה התגלה גם בעולם הגשמי.

אולם נראה לי שעיקר ענין דאו"כ הוא הגילוי כנ"ל ועיקר ענין דהעקידה הוא החידוש ולכן כך מודגש לעיל בארוכה.

והנה, לפי האמת לכאורה נמצא, שבהמס"נ דהעקידה היה חידוש גדול ולא רק מודגש ועיקרי יותר כנ"ל, וזהו דאחרי העקידה אמר הקב"ה "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", דמשמע שבאמת הי' חסר באמיתיות דהמס"נ דאו"כ. וי"ל הטעם לכך, דלא הי' מוכרח מצד גדרי העולם וממילא הי' בזה חסרון "מהותי", עד כדי כך שרק אחרי העקידה אמר הקב"ה "עתה ידעתי"

והנה, לכאורה איך יתכן לומר שהי' חסרון באו"כ, לאחרי שהסברנו דע"י העקידה נתגלה למפרע שגם באו"כ הי' אמיתית וממשיות הנפש? ולכאורה יש להביא משל להדבר מהמאמר ואתה תצוה שם מדובר אודות כח העצמות שנמצא בצדיקים ובנשיאי ישראל, ומסיים בסוגריים שמזה שהגילוי רק נמצא אצלו (כלומר במקום אחד) הוא ראי' שזה לא גילוי העצמות ממש, דאם הי' עצמות בגלוי אצלו, הי' גם בכל מקום בעולם, ומזה שבגלוי הוא רק אצל יהודי אחד זה ראי' שגם אצלו זה לא אמיתי.

ועד"ז כאן י"ל שמזה שלא מורגש אמיתית המס"נ בגדרי העולם (באו"כ) הנה זה ראי' שחסר באמיתיותו!

אך עדיין צריך לומר שמצד אאע"ה הרי מס"נ גם באו"כ הי' מצידו באופן הכי אמיתי ובהתבטלות מוחלטת, רק מכיון שהי' באופן וציור זה (דפרסום אלקות בעולם) לכך קיים חסרון בכניסת המס"נ לתוך גדרי העולם, ורק המס"נ דהעקידה היתה אמיתית מכל צד ופינה.

ויש להוסיף דלפי"ז יומתק עוד יותר מה שהסברנו דנסיון העקידה פעל חידוש בעולם; כי לפי הנ"ל נמצא שהחידוש מתבטא - לא בכך שמוכן בגדרי העולם ג"כ - אלא דיש כאן חידוש ממש, דע"י העקידה ניתוסף בהאמיתיות דעבודת מס"נ. וזה מוכח מהעובדה דרק לאחרי העקידה אמר הקב"ה "עתה ידעתי".

ולסיכום: עיקר הנסיון דאו"כ הוא גילוי מעצם הנפש, ונסיון העקידה הוא חידוש, דבזה יובן ענין הירושה. ונמצא דבאו"כ, עבודה "זו" נגעה למציאותו דא"א, וא"כ לא הי' צורך בציווי, ועתה דאין ציווי נמצא דלא בכוחו לחדש כו', ומשום כך הי' צריך בעוד נסיון העקידה, דהי' בציווי מהקב"ה דוקא שלכן הי' בכוחו לפעול חידוש דמס"נ אמיתי בטבע כל ישראל בתור ירושה. והחידוש דהעקידה מתגדל עוד לאור זה דרק לאחרי העקידה אמר הקב"ה "עתה ידעתי", ונמצא שהוא חידוש ממש.



## בענין הנ"ל

### הת' יצחק נפרסטק

תות"ל 770

בגליון האחרון (תתעא – עמ' 26) ביאר הת' מ"מ קלמנסון בענין פתיחת הצינור דמס"נ בעולם ע"י אברהם אבינו דיש בזה שני ענינים: (א) כמבואר בלקו"ש ח"כ עמוד 74 ואילך, שהיות ש"כל ההתחלות קשות", לכן אברהם שהוא היה הראשון שעמד בנסיון של מס"נ ה"ה פתח את הצינור של מס"נ - שעיי"ז נמשך בעולם הכח על מס"נ (ולולא המס"נ דאאע"ה לא הי' ענין המס"נ). ולכן נהי' אח"כ הרבה יותר קל לעמוד במס"נ מכיון שצריך רק להוציא מן הכח אל הפועל את מה שכבר גילה אברהם אבינו. וענין זה נמשך כבר בנסיון הראשון דאור כשדים, דע"י שאברהם התנהג במס"נ ממש נמשך כבר אז הכח למס"נ בעולם. (אלא שרק לאחר הנסיון דהעקידה התגלה ענין זה, ולכן מבואר בלקו"ש שם מעלתו של נסיון העקידה דוקא, כי רק אז הודגש והתבטא ענין זה).

(ב) כמבואר בלקו"ש ח"י עמ' 46 ואילך, וז"ל: "לפי שאברהם אבינו הי' הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות ה"ראשון" הוא דבר קשה ביותר. אבל לאחר שה"ראשון" כבר "פתח את הצינור" וסלל את הדרך – אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו, כי הם הולכים בדרכיו ואורחותיו. . שבכדי שיוכל [האדם] להתגבר בכוחות שלו על הקשיים והמניעות בענין זה – כשיודע וכשמרגיש שכבר קדמוהו בזה ה"ראשון" (ובפרט כשהוא אביו) ופתח את הצינור "עבורו ועבור כל בני"י" ה"ז מסייע לו בעבודתו הוא". עכלה"ק.

וענין זה, שהאדם ההולך בדרכי אברהם אבינו, יוכל להתבונן בדרכיו והתבוננות זו תסייע לו בעבודתו שתהי' בנקל יותר, הרי זה יתכן רק לאחר נסיון העקידה, שאז בא לידי ביטוי מס"נ המיוחדת של אברהם אבינו.

ועפ"ז מבאר הת' הנ"ל (בדא"פ) שאין סתירה בזה שלפעמים מבואר בחסידות (נסמנו בלקו"ש ח"כ שם הערה 28) שפתיחת הצינור הי' באור כשדים, ולפעמים מבואר (בלקו"ש שם) שזה הי' בהעקידה, כיון דזה תלוי מצד איזה ענין מדברים. [ובזה יוסבר הערה 47 בלקו"ש שם].

ב. אמנם, במאמרי אדמו"ר הזקן על פרשיות השבוע (בראשית שמות) עמ' קכט ואילך (נסמן בלקו"ש שם הערה 30) מבואר וז"ל: "אברהם הי' מדריגתו מדת האהבה. . האהבה היא מרחוק דוקא כי

בהיותו רחוק שייך לומר שרוצה להתקרב . . אמנם מדת היראה בהיפך כל מה שיתקרב ביותר אל האדון תהי' הירא' בשלימות' העצמי' . . לכן יאמר היום בהר' ה' יראה [בקמץ] שכבר נראה ונגלה גם באהבת אברהם ע"י התכללות יראה דיצחק באהבת אברהם בחי' גבורות בחסדי' ע"י מעשה העקידה שנעקד יצחק ונתכלל באברהם, והיינו מה שיוכל להיות מס"נ בכל א' מישראל אף שלא הי' לו אהבה לה' בתפלה מעולם שימסור נפשו מפני גודל האהבה כו' אבל מפני היראה שירא למרוד באחד ולהנתק ממנו לגמרי כו' הרי הוא מוסר נפשו מפני זה ואין זה אלא מהארת יראה הפנימי' ביטול במציאות ממש שבאת מפני הקירוב הגדול כנ"ל, ולולי עקידת יצחק להמתיקו בחסדי' דאברהם לא הי' באפשרי להי' כח יראה וביטול פנימי זה במס"נ על קדה"ש בכל א' מישראל וד"ל, אבל ע"י שגם באהבת אברהם נתגלה ונראה בקירוב גדול הרי יש אהבה מסותרת ומצומצמת בכל א' מישראל מחמת ירושה מאברהם כידוע (כי מבחי' החסד הוא להוריד השפע מטה מטה) לכן יש ביכולת למסור נפשם על קד"ה כו". עכ"ל.

הרי דע"פ המבואר במאמר אדמוה"ז הנ"ל נמצא, שלולי הנסיון דהעקידה לא הי' ביכולת כל אחד מישראל למסור נפשו, ופתיחת הצינור שנעשתה באור כשדים ע"י אברהם (שענינו "להוריד השפע מטה מטה") הי' מועיל רק לאלו שימסרו נפשם מפני גודל האהבה שזה לא שייך אצל כל אחד. ורק לאחרי הנסיון דהעקידה (ע"י ההתכללות עם מדת יצחק) נמשך הכח מאברהם (מחמת ירושה מאברהם) לכל אחד מישראל. וא"כ איך זה מתאים עם המבואר במ"א שהמס"נ שהוריש אברהם לכלל ישראל היא מסירת נפשו על פירסום אלקות בעולם שהי' באור כשדים. ויש לעיין בכ"ז.



## שיחות

### מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה

הרב יוסף יצחק יעקבסאהן  
משפיע בישיבת תות"ל חובבי תורה

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ב): "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם כו".

ובשיחות תענית אסתר ופורים דשנת ה'תשמ"ו הקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מהו המקור לדברי הרמב"ם, שלכאורה הוא חידוש גדול ונפלא בגדר התשובה לומר שאם יהודי חוזר על עבירה שעשה בעבר וכבר שב עלי', איגליא מילתא למפרע שלא היתה כאן תשובה על חטא הראשון, כיון שלא הייתה שם עדות של "יודע תעלומות" שלא ישוב לזה החטא (וכבר תמה המל"מ, שא"כ נעלת דלת בפני בעלי תשובה)?

ולאחרי שקו"ט ארוכה מסיק בהשיחה, שמפני גודל ועוצם הקושיא יש מקום לומר שהרמב"ם מיירי בדרגא נעלית של תשובה, ולא שזהו תנאי בתשובה רגילה. אלא שסיים בהשיחה, שפירוש זה הוא דוחק גדול, כי פשטות משמעות לשון הרמב"ם מורה שזהו תנאי בכל דרגא של תשובה, גם בתשובה פשוטה ורגילה. יעו"ש.

וכמדומני שגם בהשנים שלאח"ז, הנה כמ"פ כשהזכיר רבינו דברי הרמב"ם האלו העיר, שאינו ברור וצ"ע מהו מקורו של הרמב"ם.

[ולמעשה, שלכאורה יש להביא רא' לביאור האמור מהא שבתניא אגה"ת פ"א, שם הגדיר רבינו הזקן מהות ועיקר מצות התשובה לפי שיטת הרמב"ם (כדמוכח מהמשך הדברים בהפרק, וכמבואר בארוכה בביאורי רבינו המפורסמים לאגה"ת פ"א), לא הזכיר תנאי זה ש"יעיד עליו יודע תעלומות כו". ועפהנ"ל א"ש, כי בתניא מדבר על מהות ועיקר מצות התשובה מה"ת, ואילו התנאי דיעיד עליו כו' הוא דרגא נעלית יותר בתשובה, ולא מעיקר הדין דתשובה].

אולם לאחרונה נודמן לידי "ספר היובל להגר"י אברמסקי", ובהספדו של הגרש"י ז"ל עליו (עמ' לד-ה) כתב המצאה יפה ורעיון מקורי להראות מקור דברי הרמב"ם בש"ס מפורש.

דהנה גרסינן ביומא (פו, ב): "ת"ר עבירות שהתודה עליהן יוה"כ זה לא יתודה עליהן יוה"כ אחר, ואם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר. ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן עליו הכתוב אומר (משלי כו, יא) ככלב שב על קיאו. . . ראב"י אומר כ"ש שהוא משובח". ולכאורה צ"ע טובא בדברי הגמרא "ואם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר", דלכאורה הוא פשוט בתכלית הפשיטות, ומהי ההו"א שאם חטא שוב לאחרי יוה"כ לא יצטרך להתודות ביוה"כ"פ הבא, וכי בשביל שהתודה ביוה"כ"פ שעבר יהא מותר לחטוא במשך השנה הבאה מבלי צורך להתודות ע"ז ביוה"כ"פ הבא. אתמהא!

ועכצ"ל, שאין הכוונה בגמרא שאם חטא שוב צריך להתוודות בעד החטא השני שחטא, דפשיטא ומאי קמ"ל, אלא כוונת הגמרא היא שאם שנה בהעבירה שעבר עלי' בשנה שעברה וכבר התודה עלי' ביוהכ"פ שעבר, צריך להתוודות ביוהכ"פ הבא עוה"פ על החטא דשנה שעברה, כי זה גופא ששנה בה מוכיח שהתשובה של אז לא היתה תשובה כהוגן.

והם הם דברי הרמב"ם שתשובה מועילה באם "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", כי באם שב לזה החטא ח"ו, צריך להתוודות עוה"פ על החטא הראשון.

יסוד ודוגמא לדבר מצינו גם במסכת ב"מ (לא, א): "החזירה וברחה החזירה וברחה חייב להחזירה, שנאמר השב תשיבם אפילו מאה פעמים". וגם כאן הקושיא, מאי צריך לאשמענין שאם החזיר האבידה וברחה צריך להחזירה עוה"פ, דל השבה קודמת, עכשיו שברחה למה לא יחזיר, ומדוע זקוקים לפסוק מיוחד ע"ז.

והגע עצמך: אם חבירי אבד שעון, והחזרתיו אליו, ולאחר זמן נאבד עוה"פ, האם יש קס"ד לומר שלא אתחייב בהשבת אבידה עוה"פ, כיון שכבר קיימתי השבת אבידה בחפץ זה לפני משך זמן?!

ועכצ"ל שכוונת הגמרא היא, שכפל לשון הפסוק השב תשיבם מלמדנו שחייב השבת אבידה בפעם השני' אינה מצד האבידה החדשה אלא שחייב (גם) מתמת אבידה הקודמת. כלומר, שכשהחזיר האבידה וברחה, עדיין נשאר עליו חלות חיוב השבה מהאבידה הקודמת, דכיון שברחה לא היתה כאן החזרה מעלייתא, ולכן חייב להחזיר.

וזוהי הכוונה והחידוש של "השב תשיבם" - שהשבת האבידה בפעם השני' הוי דין בהשבה הראשונה, דלפעמים יש חיוב השבה שחזור על עצמו "אפילו ק' פעמים", עד שהבהמה שחזרה כבר לא תברח (וראה בספר היובל שם ב' נפק"מ רבתי להלכה למעשה).

והוא הדין בתשובה (והרי מצות התשובה ומצות השבת אבידה גדרן אחת הן, אלא שזו בנפש וזו בגשם), שאם מתוודה ושב, אבל חוטא עוה"פ בחטא זה, בחינת "החזירה וברחה", הרי ההשבה והתשובה הראשונה אינה נחשבת להשבה ותשובה מעלייתא, ועדיין נשאר עליו חיוב וידוי ותשובה מצד החטא בפעם הראשונה.

ואם כנים הדברים נראה לבאר עפ"ז הא שבהל' תשובה פ"ב ה"ח העתיק הרמב"ם שיטת ראב"י ביומא שם, וז"ל הרמב"ם: "עבירות

שהתודה עליהן ביוהכ"פ זה חוזר ומתודה עליהן ביוהכ"פ אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו כו". וצ"ע, אמאי לא הביא גם האוקימתא הא' בגמרא שם "ואם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר" (שבהמשך לזה באה האוקימתא דראב"י)? וע"פ הנ"ל א"ש, כי כבר כתבו בהל' תשובה שם ה"ב: "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", שמזה מובן, שאם שנה בהחטא, מן ההכרח שיעשה תשובה עוה"פ, כיון שהתשובה הראשונה לא הספיקה. ושני דינים שונים הם, דהא שחוזר ומתודה ביוהכ"פ אחר אע"פ שעומד בתשובתו, הוא מטעם "וחטאתי נגדי תמיד" (כמ"ש ברמב"ם שם מיומא שם), וכבר נתבארו הדברים בסש"ב פכ"ט, שהלב יש בו בחינות ומדריגות רבות כו', וגם בתשובה יש דרגא לפנים מדרגא, וכשהאדם עולה למדריגה חדשה, התשובה דיוהכ"פ שעבר לא סגי, אף שלגבי מצבו אז היתה תשובה מעלייתא. ואילו הא שנה בהן צריך להתודות ביוהכ"פ אחר הוא בגלל שהתשובה הראשונה לא הספיקה מעולם.

ולכאורה הוי ראי' אלימתא מש"ס לדברי הרמב"ם, ויש לעיין אמאי לא הביאה רבינו.

[ולהעיר, שביאור רבינו בדברי הרמב"ם, דמיירי בדרגא נעלית של תשובה ולא בתשובה כפשוטה, לכאורה אינו רק ביאור ברמב"ם, אלא גם פתיחת דלת לבע"ת (בלשון המל"מ הנ"ל), שאל יפול רוחו בקרבן בראותו שאינו שייך לתשובה באופן ש"יעיד עליו כו", כי גם בלי זה יש כאן תשובה מעלייתא. וגדולה מזו מצינו, דאף שבתניא אגה"ת שם הגדיר אדה"ז מצות התשובה מה"ת "שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה . . . ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת, וזהו עיקר פירוש לשון תשובה כו", כלומר שצ"ל קבלה על להבא בנוגע לכל מצות התורה, מ"מ, חידש רבינו בלקו"ש ח"י"ז פ' אחרי ביאור דברי המשנה (בסוף יומא) "אשריכם ישראל כו' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל", שאפילו אם יהודי מוכן לשוב רק על עבירה אחת שבידו, ועדיין נשארו בידו עוונות, מ"מ, יש כאן מצות תשובה (על עון זה), כיון ש"אשריכם ישראל". הרי למדנו שישנו לקיום מצות תשובה באופן נמוך יותר אפילו מההגדרה בתניא אגה"ת, ולא מיבעי מהגדרת הרמב"ם].



והנה, לכאורה הי' אפשר לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר, ע"פ ביאורו הידוע של רבינו בל' התניא פי"ב בהגדרת הבינוני: "ולא עבר

עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", וכתב רבינו (בשיעורים בספר התניא שם): "הקושיא ידועה, ולפענ"ד הפי' שבינוני הוא שמצבו כעת הוא כזה שמושלת עשית עבירה בעבר או בעתיד, אף שאז נסיונות ומלחמת היצר באופן שונה משל עתה, כי בלאה"כ הוא עכ"פ רשע בכח, ואין זה בינוני בתכלית כו'".

ואכן לאחרונה ראיתי ביאור מעין זה ברמב"ם דידן, והוא בשם הגר"ש שקופ (נעתק מפי תלמידו בס' תורה יבקשו מפייהו), שמדייק בלשון הרמב"ם הנ"ל, "יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", "שלא ישוב לזה החטא" דייקא, דלכאורה הול"ל "שלא יעשהו עוד" וכיו"ב, ומהו דיוק הלשון לשוב לזה החטא?

וביאר הגרש"ק, שבזה הגדיר הרמב"ם התנאי הנדרש בתשובה -- "שלא ישוב לזה החטא לעולם", כלומר, שלא יחזור לאותו החטא ששב עליו, והוא עי"ז שבעת התשובה על החטא מופרך אצלו מכל וכל לשוב לחטא זה, ומושלת לגמרי עשיית עבירה זו בעתיד, באיזה מצב שהוא. ואם שב בתשובה כזו על חטאו, אלא שלאחר זמן חזר היצה"ר ופיתחו ח"ו לעבור עבירה זו באופן מחודש, אין כאן השבה "לזה החטא", לפי ש"זה החטא" נעקר ונתבטל לגמרי ע"י הוידוי ותשובה בשעתו, כי אם מעשה חדש של חטא, ואין כאן חסרון בתשובה הראשונה. לא כן הדבר אם גם בעת התשובה הראשונה, הנה מצד מצבו שייך שיעבור עוה"פ על החטא, שאז החטא השני הוה כמו המשך לחטא הראשון.

ולכאורה יש להוכיח כן גם מל' הרמב"ם "יודע תעלומות", ולא "יודע עתידות", היינו, שהנוגע פה הוא שהקב"ה יודע מה קורה בתעלומות לבו של זה שעושה תשובה, שבעומק לבבו עתה מובטח הוא שלא ישוב לזה החטא לעולם, כיון שבלבו עתה אין שום נתינת מקום ואפשריות שישוב לחטאו, אף שבפועל ממש יתכן שבעוד משך זמן ישתנה מצבו ויחטא ח"ו עוה"פ. ואם כוונת הרמב"ם היתה שבפועל ממש לא ישוב להחטא לעולם, ואם עבר על עבירה זו עוה"פ ח"ו, ה"ז מפגין שהתשובה בעבר לא היתה אמיתית, הול"ל "יודע עתידות" וכיו"ב. ואף די"ל שהסיבה שחוטא עוה"פ בפועל היא בגלל הנתינת מקום לזה עתה בתעלומות לב, מ"מ, מה שנוגע כאן הוא שבפועל ממש לא ישוב לזה החטא, ולזה נוגע יודע עתידות. משא"כ לביאור הנ"ל, לא נוגע כאן פה העתיד, כי אם אך ורק ההוה, מה קורה בתעלומות לבו של השב בזמן שעושה תשובה.

וגם אם נפרש דברי הרמב"ם כך, יש לומר שמקורו הוא מגמרא יומא הנ"ל "ואם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר", ד"אם שנה בהן" מובנו (לפי דרך זו), שחזור לעבירה הראשונה, כי גם תשובתו על עבירה ההיא לא היתה אמיתית ומוחלטת, ועדיין נשאר בלבו אז עלוליות לחזור למעשהו הרע. ואז צריך להתודות עוה"פ ביוהכ"פ הבא על החטא הראשון, לפי שעדיין לא שב ע"ז באמת.

ויל"ע מדוע לא רצה רבינו לבאר דברי הרמב"ם לפי הדרך שבה ביאר דברי אדה"ז בתניא.



## נגלה

### קנין אגב

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ה, א): "ומנין שאף בשטר, ודין הוא, ומה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס, [ופריך:] מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומע"ש... אמר קרא "ויצאה והיתה..." ע"כ.

והקשו בתוס' (ד"ה שכן) וז"ל: "וא"ת נימא ק"ו מקרקעות, שאינן מוציאות אפ"ה מכניסות, פי' דאדם יכול לקדש אשה בקרקע ואינה מתגרשת בקרקע, והתם ליכא למיפרך שכן פודין בו הקדש. וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן תאמר בשטר." עכ"ל.

וכ' ע"ז רעק"א בגליון הש"ס, וז"ל: "עיינן ב"ק דף יב ע"א תוס' ד"ה אנא מתניתא." עכ"ל.

וכוונתו לציין שבתוס' שם כתבו להיפך, דשם כתבו בזה"ל: "וקנין אגב דהוי נמי מדרבנן, וקרא דערים מצורות אסמכתא בעלמא היא." עכ"ל.

הרי שישנה סתירה בין ב' תוס' אלו, כי בהתוס' כאן ברור שקנין אגב הוה מה"ת, שהרי כתבו התוס' שלכן הוכרחנו להלימוד (מן התורה) ד"ויצאה והיתה" ללמדנו שאפשר לקדש בשטר, ואין ללומדו מהק"ו

מקרקע, כי אפשר לפרוך הק"ו בזה ש"מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן", הרי שקנין אגב הוא מהתורה. ובב"ק כתבו שזה מדרבנן. וכ"כ גם בגליון הש"ס בב"ב שם וז"ל: "עיי' קידושין דף ה ע"א תוס' ד"ה ומנין שאף בשטר [בפשטות כוונתו לתוד"ה שכן פודין], ולקמן קד ע"ב ד"ה אגב (ושם (בב"ק קד, ב) ג"כ רואים בתוס' שקנין אגב הוא מה"ת).

ואה"נ שזהו מחלוקת הראשונים: דהריטב"א (בקידושין כז, ב) והנימוק"י (ב"ק צד, א) ס"ל שקנין אגב הוא מה"ת. אמנם הרא"ש והרשב"א (בב"ק יב, א) ס"ל שהוא מדרבנן, ע"ד מה שכתבו התוס' שם. (ועיי' שעה"מ הל' מכירה פ"ג ה"ח ובקצוה"ח סי' רב סק"ה), אבל בתוס' הרי זה סתירה כנ"ל, ודוחק לומר שב' בעלי התוס' הם כי כן מתרצים רק כשאין תירוץ אחר.

והנה כדי לתרץ הסתירה יש לבאר תחלה עצם דין קנין אגב, דהנה בקידושין (כו, א) במשנה אי': "נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה", ובגמ' שם: "איבעיא להו בענין ציבורים ("שיהו אותן מטלטלין מונחין באותו קרקע". רש"י) או לא", ובסיום הסוגיא מסיק "ש"מ לא בעינן ציבורים בה, ש"מ". ובהמשך איתא: "איבעיא להו מי בעינן אגב ("שיאמר לו קני קרקע וקני מטלטלין אגבה". רש"י) או לא", ומסיק "והלכתא צבורים לא בעינן, אגב וקני בעינן". ע"כ תוכן הסוגיא.

אמנם ברמב"ם (הל' מכירה פ"ג ה"ח) כתב וז"ל: "המקנה קרקע ומטלטלין כאחד, כיון שקנה קרקע בכסף או בשטר או בחזקה נקנו המטלטלין עמהם, בין שהיו שניהם במכר או במתנה, בין שמכר מטלטלין ונתן קרקע, בין שמכר הקרקע ונתן המטלטלין, כיון שקנה קרקע קנה מטלטלין". עכ"ל. ומבאר בהמשך לזה (בהל' ט') וז"ל: "במה דברים אמורים כשהיו אותן המטלטלין צבורין באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר, צריך שיאמר לו קנה המטלטלין אגב קרקע וכו', אע"פ שאינן ציבורין בתוכה, ואם לא אמר קנה אגב קרקע לא קני". עכ"ל.

ובראב"ד שם כתב וז"ל: "זה ההפרש שכתב בין ציבורין לשאינן ציבורין אינו מחוור, דשמעתתא לא מיחזיא, אלא לעולם אגב וקני בעינן אפי' בציבורין בה. דאי לא, היכי פסקה למילתי' ואמר הלכתא אגב וקני בעינן ציבורין לא בעינן, והא זימנין דציבורין בעינן ואגב לא בעינן". עכ"ל.

והנה בנוגע לקושיית הראב"ד על הרמב"ם, דמלשון הגמ' דפסקה למילתי' "הלכתא אגב וקני בעינן ציבורין לא בעינן" משמע שלעולם כ"ה, כבר תירצו נו"כ הרמב"ם ובכמה אחרונים שהרמב"ם ס"ל שכוונת הגמ' היא שהא בהא תליא, דלפי שאי"צ ציבורין לכן אגב וקני בעינן, אבל כשהוא ציבורין אי"צ אגב וקני, וכל שאלת הגמ' שם אי בעינן אגב וקני או לא היתה רק לאחר המסקנא דציבורין לא בעינן, ונסתפקו אי אגב וקני בעינן אז כשאינן ציבורין.

אמנם בנוגע לגוף סברת הרמב"ם שקו"ט האחרונים, למה כן הוא באמת שכשהן ציבורין אי"צ "אגב וקני". וכמה מהם הסבירו שאז ה"ה קונה מטעם חצר, אבל זהו רק אם היא משתמרת לדעתו, וגם זה תלוי אם אפשר לקנות החצר עצמו עם מה שבתוכו בב"א, ועוד כמה פרטים (ראה נו"כ הרמב"ם כאן ובנו"כ השו"ע סי' רב ובכמה אחרונים), ובמילא דוחק לפרש כן דעת הרמב"ם, ובמילא צלה"ב: מהי סברת הרמב"ם.

והנה כמה אחרונים (ראה אבן האזל על הרמב"ם שם) כתבו לבאר שמחלוקתם תלוי' בגדר מהות קנין אגב, דיש לבארו בב' אופנים: א. שהקנין מועיל לפי שעי"ז מבטלים המטלטלים להקרקע, ולכן כשעושה קנין בהקרקע קונה כל הטפל ובטל אליו. ב. אין המטלטלין מתבטלין להקרקע, אלא שחידשה התורה שאעפ"כ מועיל הקנין של הקרקע בשביל המטלטלין. ומבארים שהרמב"ם ס"ל כאופן הא', וס"ל שזהו הטעם מדוע צריכים לומר אגב וקני, כי עי"ז מתבטלין המטלטלין להקרקע, ולכן ס"ל שכשהוא צבורין אי"צ אגב וקני, כי זה עצמו שהמטלטלין מונחין על הקרקע פועל הביטול, ואי"צ עוד לזה. משא"כ לדעת הראב"ד אין סיבת חיוב אמירת "אגב וקני" מוגדר לביטול המטלטלין להקרקע, כי ס"ל כאופן הב' שאין כאן גדר ביטול, ולכן לדעתו חיוב עצמי הוא (מצד הקנין), שצריכים לומר "אגב וקני". ובמילא אין חילוק אם צבורים בתוכה או לא, דבכל אופן צ"ל "אגב וקני".

ועפ"ז מבארים נו"כ פלגותות בין הרמב"ם והראב"ד בקנין אגב, כמו בדין המקנה עבדים וקרקעות כאחד (שם הי"א), דלהרמב"ם גם אם אמר "אגב וקני" צ"ל ציבורין בתוכה, ולדעת הראב"ד לא בעינן ציבורין. והוא מטעם הנ"ל, דלהרמב"ם צריכים לבטל המטלטלין להקרקע, ולכן בעבדים שיש להם דעת עצמם ה"ז מפסיק ומונע הביטול, לכן צריכים ב' הענינים לפעול הביטול, בין ציבורין ובין אמירת "אגב וקני". משא"כ לדעת הראב"ד ה"ז כשאר מטלטלין.

ועד"ז בדין שטר (הל' מכירה פ"י הי"ב) שלדעת הרמב"ם כשמוכר קרקע לחברו וכתב השטר ואין הלוקח עמו, הנה ע"י שהחזיק בקרקע קנה השטר בכ"מ שהוא. ומשמע שכ"ה גם בלא אמירת אגב וקני. משא"כ הראב"ד ס"ל שצריך לומר אגב וקני. והוא מטעם הנ"ל, דהשטר של הקרקע בטל בעצם להקרקע (ראה תוס' גיטין, כא, ב, ד"ה החזיק), ולכן לדעת הרמב"ם שאמירת אגו"ק הוא מטעם ביטול, אי"צ בנידון זה, אבל להראב"ד אין שום חילוק בין שטר לשאר מטלטלין.

ועוד כמה הלכות מתבארים ע"י ביאור הנ"ל.

אבל עדיין חסר ביאור בהסברת הדברים, למה באמת ס"ל להרמב"ם שצריכים לבטל המטלטלין להקרקע, ולמה לא נאמר שזהו א' מדרכי הקנינים, שע"י קנין בקרקע נקנין לו המטלטלין?

וי"ל שזהו לפי שס"ל להרמב"ם שאאפ"ל שיפעול איזה פעולה בחפץ של חברו, מבלי שיעשה מעשה בזה. ואיך קונה המטלטלין מבלי עשיית שום פעולה בזה.

ראי' לדבר: הכלל הוא ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ע"ז נג, ב) לפי שאמרינן שלצעורי' קמכוין ולא כיוון לאיסור. ומבואר בלקו"ש (ח"א עמ' 146 הערה \*48) וז"ל: "ואין להקשות דא"כ למה לן לקשרו עם הדין ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העשי') – כי סברא זו שלא כיוון לאיסור אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ואכ"מ". עכ"ל.

והביאור בזה מתבאר ממ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש (ח"א עמ' רלט. וראה שו"ת אחיעזר ח"ב סש"ה): כלל זה אמרו בנוגע לדבר הנאסר ע"י מחשבה לבד או ע"י מחשבה ועשי' ביחד, ולכן אין מחשבתו אוסרת דבר של חברו כי חסר הקישור בין מחשבתו להדבר. בשלמא בדבר שהוא שלו הרי הקישור הוא זה גופא שהוא שלו, ולכן אפשר מחשבתו לפעול על הדבר, אבל אם אינו שלו א"פ מחשבתו לפעול על הדבר (משא"כ כשהאיסור נעשה ע"י מעשה, הרי המעשה עצמה שבהחפץ מקשרת שניהם).

ולכן מצד הסברא דלצעורי' קמכוין לבד לא היינו אומרים שלא נאסר הדבר, שהרי יש כאן עכ"פ ספק דילמא לא כיוון לצעורי', והי' צ"ל עכ"פ אסור מספק. אבל מכיון שאינו שלו, הנה כדי לאסור הדבר, צ"ל קישור בין האדם והדבר, וקישור זה נעשה ע"י מעשה, ולכן אם

מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אפשר מחשבתו לאסור, אבל אם יש כאן ספק במחשבתו, הרי עכ"פ אי"ז ניכר מתוך מעשיו, לכן חסר כאן הקישור, וא"א למחשבתו לבד לפעול על החפץ (וראה עוד בקונטרס שערי ישיבה גדולה ח"ה עמ' כג).

מלבד היכא דגלי דעתי דניחא לי' ע"י שזקף לבינה וכיו"ב, אז אמרינן ד"גליא דעתי דניחא לי' בע"ז וכי אתו עכו"ם ופלה לה שליחותא דידי' קעביד" (ע"ז מו, א. נג, ב) היינו (ע"פ ביאור הנ"ל), שכשהבעלים עושים אותו כשליח, הרי אז יש כאן הקישור בינו להחפץ.

עכ"פ נמצא מזה דא"פ לאדם לפעול על חפץ של חבירו, אם לא שעושה מעשה בהחפץ, או עכ"פ דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, כי בלא"ה אין שום קשר בינו להחפץ.

עפ"ז אינו מובן כלל, איך אפשר לקנות מטלטלין בקנין אגב, היינו שאדם קונה חפציו של חבירו – ז.א. שפועל שינוי בבעלות החפץ – מבלי שיעשה מעשה (קנין) בהחפץ.

ולכן ס"ל להרמב"ם שמוכרח לומר שעיקר קנין אגב הוא רק אם המטלטלין צבורין בתוכה, שאז ה"ז בטל להקרקע, והקנין שעושה בהקרקע פועל על המטלטלין מטעם שהמטלטלין הם דבר א' עם הקרקע, וכאילו גם עושה קנין בהמטלטלין.

ומסתבר לפי"ז, שמה שאמרו ש"ציבורין לא בעינן" ה"ז לפי שע"י אמירת "אגב וקני" פועלים ג"כ מה שצריכים לפעול ע"י ציבורין, שע"י מבטלים המטלטלין להקרקע. ועפ"ז נמצא שבאם אכן הוה ציבורין, אי"צ אמירת "אגב וקני" כי ציבורין זהו עיקר האופן שמבטלים המטלטלין, ולמה שיצטרכו עוד לומר "אגב וקני".

והשתא דאתינן להכי, שעיקר גדר קנין אגב הוא בציבורין, כבר יש לחלק בין ב' אופני קנין אגב אלו [א. כשהמטלטלין ציבורין על הקרקע. ב. כשאינם צבורין אבל אמר "אגב וקני"] ולומר שאופן הא' הוא מה"ת, ואופן הב' הוא מדרבנן. ז"א שמה"ת קונין באגב רק אם בפועל בטלים להקרקע, שזה נעשה רק כשהן ציבורין על הקרקע, אבל אח"כ, כהמשך לקנין זה, תיקנו חכמים שיש לפעול ביטול זה גם אם אינן ציבורין ע"י אמירת "אגב וקני".

[והרווחנו בזה שאי"צ לומר שחכמים תיקנו קנין חדש לגמרי שאין מוצאין כמותו מה"ת, כ"א שעצם קנין זה ה"ה מה"ת, והחכמים רק

הוסיפו (כדי להקל על הקונים וכיו"ב) שקנין זה אפ"ל באופן קל יותר, וכפי שמוצאים בכ"מ כעין זה].

ועפ"ז יש להוסיף שמה שכ' הרמב"ם שאפשר לקנות עבדים בקנין אגב ה"ז מדרבנן, כי היות וכל גדר קנין אגב הוא שהמטלטלין בטלים להקרקע, הנה לומר שעבד מתבטל זהו חידוש, וכנ"ל שבפשוטו, היות ויש לעבד דעת עצמו, אינו מתבטל, אלא שחכמים תיקנו שיכול להתבטל [אבל לזה צריכים ב' הדברים שיעמוד בתוך הקרקע, ושיאמר "אגב וקני", וכנ"ל]

והנה ע"פ כהנ"ל י"ל שהתוס' ס"ל כהרמב"ם, ולכן אין סתירה שפעם כתבו שקנין אגב מה"ת ופעם כתבו שזה מדרבנן, כי שניהם אמת, אם המטלטלים ציבורין ה"ז מה"ת, ואם אין זה ציבורין ה"ז מדרבנן, ולכן במס' קידושין כשבאים לפרוך הק"ו, מספיק לומר "מה לקרקע שכן קנין מטלטלין אגב", כי יש דין אגב מה"ת, אבל מה שכתבו בב"ק שזה מדרבנן י"ל שכוונתם שם בנוגע להקנין אגב באופן כזה שהוא מדרבנן, שזהו כשאין ציבורין או שעבד יוקנה בקנין אגב, שהרי איירי שם בתוס' לחלק ולומר שרק בנוגע לדיני דאורייתא הוא דאמרי' עבדי כמקרקעי דמי, משא"כ בנוגע לדיני דרבנן אינם כמקרקעי, וא' מהם הוא קנין אגב, והרי נתבאר לעיל שעבד אין נקנה בקנין אגב מה"ת [ובנוגע מה שאא"פ לקנות מטלטלין אגב העבד, לזה יש סיבה אחרת, כמפורש בגמ' שם ש"בעינין קרקע דומיא דערים מצורות ביהודה דלא נידיי"]. ועפ"ז אין סתירה בדברי התוס'.



### משפטי התנאים

#### הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייתון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

קידושין דף ו' ע"ב: "רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא".

ובתוס' ד"ה לא החזירו לא יצא כתבו: "וא"ת אמאי לא יצא הא לא הוה תנאי כפול וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהי' דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו וגדולה מזאת אמרו לקמן דף (מט,ב) בההוא גברא דזבין נכסי' אדעתא למיסק לארעה דישראל ולא פירש ולא מידי וסוף לא סליק בעי למיהדר ואמר רב הונא הוי דברים שבלב

ואינם דברים, א"כ משמע דוקא משום דלא פירש אבל אם פירש הוי תנאי אע"ג דלא כפלי' וכו', וא"ת ובלא החזיר אמאי לא יצא והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל כדאמרינן התם (גיטין עה, א) מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן והתם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר הוה". עיי"ש.

וצ"ע, הא כבר תירצו דכאן לא צריך תנאי כפול משום דהוי אומדנא דמוכח דדעתו לכך, א"כ למה חוזר ומקשה דלא הוי תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר, הרי סוכ"ס יש לנו אומדנא דלא נתן החפץ רק באם יחזיר לבעליו, וא"כ גם בלי דיני התנאים, הרי מלכתחילה לא נתן לו החפץ רק באופן כזה, ומאי נפק"מ אם החסרון שבהתנאי הוא שאינו תנאי כפול או דהוי תנאי ומעשה בדבר אחד דהרי כאן אינו נוגע דיני התנאים.

ובהכרח לומר דאומדנא מהני רק לענין תנאי כפול, דאנו אומרים כיון דיש אומדנא דמוכח שרצונו ליתנו דוקא אם יתקיים תנאו, לכן אפילו אם לא פירש שהוא תנאי כפול מ"מ מוכח שכוונתו הוא לתנאי המועיל עפ"י משפטי התנאים דהיינו תנאי כפול. משא"כ תנאי ומעשה בדבר אחד הוי חסרון במהות ענין התנאי שבמעשה זה, דאין שייך כללות ענין התנאי בכה"ג, ולכן האומדנא אינו מועיל כלום, דאין האומדנא מועיל רק כשיש חסרון באופן התנאי, דאנו אומרים דעפ"י האומדנא כוונתו שהתנאי יהי' באופן המועיל, אבל כשאין שייך כאן כללות ענין התנאי אין האומדנא מועיל כלום. וראה בזה ב"קובץ שיעורים".

אבל עדיין צ"ע, דלמה לא אמרינן בפשטות דהאומדנא הוא שמלכתחילה לא נתנו רק באופן שפירש ובאם לאו אינו רוצה ליתן לו, דהרי יש לאדם בעלות בחפץ שלו איך ולמי להקנותו, וגם בלי דיני התנאים הי' מועיל קפידתו שלא תהי' נקנה להאדם רק באופן שהתנה.

אמנם בתחילה צריך לברר כללות דיני התנאים דלומדים זה מתנאי בני גד ובני ראובן: דהנה בכתובות (נו, א) תד"ה הרי מבאר מש"כ בגמ' "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל" דמיירי בדכפלי' לתנאו וגם אמר לה דאם לאו לא תהי' מקודשת. ומקשה, אם כן אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת וכו', ומתרץ "ואומר ר"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא

יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה "עכ"ל.

נמצא מפורש, דאי לאו גזה"כ הוי אמרינן דכל תנאי אינו מועיל לבטל מעשה, ודוקא מגזה"כ ילפינן דיני התנאים ולכן צריך להיות תנאי כתנאי בני גד ובני ראובן.

וראה מרדכי שם סי' רנד שמבאר דהוי ע"ד דברים שבלב דלא הוי דברים אפילו אם ידעינן דהי' מחשבתו לכוך, מ"מ עצם הדבר דהוי דברים שבלב אין בכחו לבטל המעשה. וכמו"כ בדבור התנאי שאין בו כל דיני התנאים אינו נחשב לכלום נגד המעשה.

אבל עדיין צריך ביאור: דמסברא הנ"ל מובן דאין בכח מחשבה או דיבור לבטל מעשה, אבל לכאורה אינו דומה לנדו"ד, ולכתחילה אין כאן מעשה אא"כ יקיים התנאי, וגם בלי הגזה"כ אפשר לומר דכמו שיש ביד האדם הכח לעשות קנין או מעשה כפי רצונו דוקא כגון כמה יהי' סכום הכסף וכו', כמו"כ אם רצונו שלא לעשות הקנין אא"כ יעשו איזה פעולה בודאי יכול לעכב דאין זה מקרי ביטול מעשה אלא דאין כאן מעשה קנין מעיקרא אלא אם עושים כרצונו.

והנה בהשגת הראב"ד (ביצה כ, א) - מובא במלחמות ה' שם - כתב דצריכים דיני התנאים רק כשעשה המעשה מיד, אבל כשהתנה בדבר שלא יתחיל המעשה אלא לאחר זמן אין צריך דיני התנאים. ואח"כ כתב דבגיטין ובקידושין נתינתן היא עשייתן ולכן צריך תנאי בני גד ובני ראובן לבטל המעשה, אבל בממונות - מסירת המתנה לידו של חבירו - כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא, וכל היכא דאיתא ברשותי' דמרא איתא, ומה דבני גד ובני ראובן הצריכו תנאי אף שהוא דיני ממונות היינו משום דזכו בחלקם מיד והי' כאן מעשה.

ונראה דמש"כ הראב"ד דצריכים דיני התנאים אם המעשה נעשה מיד, אין הכוונה בזה מעשה של פעולה בלבד כגון נתינת הגט או קידושין וכו', אלא כוונתו למעשה של חלות. ורוצה לומר דכיון שכבר נעשה חלות גירושין או קידושין או מתנה, הנה אז א"א לבטל החלות בדיבור בלבד, אלא דלאחר שנתחדשה משפטי התנאים של בני גד ובני ראובן הוי גזה"כ דמהני דיבור התנאי לעקור חלות הגירושין וכו' למפרע, אבל בדיני ממונות לא פירש שיהי' החלות מיד נחשב כפקדון ביד השני, ואה"נ דבאופן כזה קיום התנאי מעכב גם בלי משפטי

התנאים אבל אז הטעם דמעכב אינו מפני דיני תנאים אלא מדין בעלות, דהבעל יכול לעכב הקנין כפי רצונו ועד שמרוצה יהי כפקדון.

וזהו מש"כ המגיד משנה הל' גירושין פ"י הכ"ב, בדין האומר לאשה הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך הזמן, דאע"פ שא"א שיבוא מ"מ לא תינשא עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי בפועל, ומבאר, דרק ביטול התנאי בפועל בכחו לבטל המעשה, אבל אם בפועל לא נתבטל רק דדבר ידוע דא"א להתקיים אין זה מקרי ביטול התנאי, עיי"ש דמבאר עפי"ז דין ברמב"ם שם.

הרי חזינן דבתנאי דמעכשיו כבר יש חלות הגט ולכן צריך ביטול התנאי בפועל, אבל אם אין כאן חלות גט עד שיתקיים התנאי הרי כאן א"א שיתקיים התנאי בשום אופן, דכבר מת, ולמה צריכה לחכות, אלא בהכרח לומר דחלות הגירושין נעשה בתחילה והתנאי צריך לעקור המעשה גירושין (ראה לקו"ש ח"ו פ' בשלח א' הערה 36), א"כ מובן שדוקא על ידי משפטי התנאים אפשר לעקור המעשה.

אבל עדיין צריך ביאור, דהתינוח בתנאי דמעכשיו או על מנת דהוי כמעכשיו דחלות הגירושין נעשה מיד, אבל בסתם תנאי (דבאם) מגורשת בשעה שמתקיים התנאי ולא בשעת נתינת הגט לידה, ולפיכך יכול הבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון אע"פ שהגיע הגט לידה, ואם מת או נאבד הגט אינה מגורשת, כמבואר כל זה ברמב"ם דפ"ח מהל' גירושין. וגם בתנאי דבאם צריך משפטי התנאים כמש"כ בהל' אישות פ"ו, עיי"ש.

אולם ברמב"ם שם כתב דלכתחילה לא תנשא עד שיתקיים התנאי ואם נשאת לא תצא. ותמהו עליו המפרשים, הא בסתם תנאי יכול לבטל הגט וכן צריך להיות בנמצא עד שיתקיים התנאי, דמשמע מזה דאינה מתגרשת עד שיתקיים התנאי, ואיך כתב דאם נשאת לא תצא הא הוי אשת איש גמורה.

אלא בהכרח לומר, דגם בסתם תנאי יש כבר חלות הגירושין משעת נתינת הגט ולכן אינה נחשבת כאשת איש. ובאמת מפורש הוא ברמב"ם שם פ"ט ה"ה - "ומה בין המגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגירושין או שתלאן במעשה, שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרים עד שיתקיים התנאי, לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם הי' הגט קיים אע"פ שאינו ברשותה ואינה צריכה לחזור ולטלה או להיות ברשותה לאחר שנתקיים התנאי שהרי הגיע לידה תחלה בתורת גירושין, ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי לא תצא כמו שביארנו, אבל

התולה גירושין בזמן כו' לא הגיע הגט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון כו' ואם נשאת תצא והולד ממזר", עכ"ל.

הרי מפורש דגם בסתם תנאי (המדובר בפ"ט) כבר התחיל חלות הגירושין משעת נתינת הגט ולכן אינה נחשבת כאשת איש ואם נשאת לא תצא. וראה ביאור דברי הרמב"ם במרכבת המשנה וצפע"נ שם ובפנ"י גיטין ע"ד תוד"ה איכה וד"ה אדמיפלגי.

ועפ"י כל זה יתיישבו דברי התוס' דהאומדנא הוא שיהי' נחשב כאילו כפלי' לתנאו בפירוש כמשפטי התנאים, ואין אומרים שהאומדנא הוא דמלכתחילה לא הסכים ליתנו לחבירו א"כ מקיים תנאו. דאם הטעם דנתבטל המעשה הוא משום דלא נתנו לו מעיקרא א"כ יקיים דבריו א"כ לא נעשה הקנין בהמתנה עד שמתקיים התנאי, ועד אז הוי כפקדון ביד חבירו, כמש"כ בראב"ד דבדיני ממונות גם בלי תנאי בני גד ובני ראובן מהני לבטל המעשה משום דבאמת הוי כפקדון בידו עד שיתקיים התנאי. אבל כאן, שנתן לחבירו אתרוג במתנה על מנת להחזיר, לא שייך לומר כן, כיון דבאתרוג בעינן לכם הרי בודאי כוונתו הי' ליתנו לחבירו מיד בקנין גמור דאם מחכה עד שיתקיים התנאי ממ"נ לא יצא, דכשהאתרוג הוא בידו אינו אלא כפקדון וכשמחזירו כבר יצא מרשותו לגמרי, אלא בהכרח לומר שנתנו לו בקנין גמור שיקנה מיד, וא"כ מובן שצריך משפטי התנאים לבטל חלות הקנין, וע"ד הזכ"י מיד בעבר הירדן שהוצריך לעשות תנאי כפול. ולזאת הוצרך התוס' לבאר שהאומדנא הוא דנחשב כאילו כפלי' לתנאו בפירוש.

ועד"ז יש לבאר הסוגיא דלקמן (מט, ב) ב"ההוא גברא דזבין נכסי' אדעתא למיסק לארעא דישראל" דאמרינן דהוי אומדנא דדעתו ליתנו דוקא באופן דאכן עולה הוא לארץ ישראל ונחשב כאילו כפלי' לתנאו, דגם שם נתנו לו בסתם כדי שיהי' קנין גמור מיד, ואין שייך כאן לומר שיהי' נחשב לפקדון עד שיתקיים התנאי.

ואע"ג דבתוס' שם ד"ה דברים דוחה הסברא דרוצים לחלק בין ממון ואיסור, דדוקא באיסור בעינן תנאי כפול אבל לא בממון, הנה י"ל דהא דס"ל לתוס' דצריכים בממון תנאי כפול היינו בקנין ממון שחלות הקנין נעשה מיד כהדין דשם, אבל אם התנה באופן שיכולים לפרש דבריו שיהי' נחשב כפקדון עד שיתקיים התנאי, גם אז יכול לעכב הקנין כיון דמעיקרא לא הסכים להקנות רק באופן כזה, ודו"ק.



## קנין כסף באשה ובאמה העבריי'

### הת' דובער מטוסוב

#### תלמיד בישיבה

בגמ' קידושין (ד, ב) למדו קידושי אשה בכסף ממ"ש "כי יקח איש אשה", ומק' בגמ': "והלא דין הוא ("שתהא נקנית בכסף מק"ו ולמה לי קרא" - רש"י) ומה אמה העבריי' שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף, זו שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף וכו'".

ואח"כ מתרץ ר' אשי "מעיקרא דדינא פירכא, מהיכי קא מייתית לה (הק"ו) מאמה העבריי', מה לאמה העבריי' שכן יוצאת בכסף ("שפודה את עצמה בתוך שש שנים" - רש"י), תאמר בזו (באשה) שאינה יוצאת בכסף" (וכיון שאשה אינה יוצאת בכסף אלא בגט כו' לכן הוה מצי למימר שגם אינה נקנית בכסף ולכן צריך הפסוק "כי יקח").

ב. ויש לעיין בזה, במה שרצו בגמ' ללמוד קידושי אשה מק"ו דאמה (גם לולי הלימוד דכי יקח), דלכאורה איך שייך להביא ראי' מאמה לאשה - הרי קידושי אשה (בלי הפסוק כי יקח) אי"ז גדר קנין כמו גדר הקנין דאמה (שהוא ע"ד שפחות כמ"ש בתוס' בכ"מ ועי' ברשב"א לקמן ד"ה ע"א ובכ"מ. ועי' בתוס' כאן ד"ה מעיקרא דדינא שכ' דקושיית הגמ' היא גם בשפחה ולא רק באמה), וא"כ היינו יכולים לומר שדוקא אמה "נקנית בכסף" אבל אין להביא מזה ראי' לקידושי אשה.

ועי' הלשון בלקו"ש חלק ל' עמ' 244 (שם מדובר אודות הציווי דכי יקח איש אשה): "שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים בלבד ע"ד לשון הכתוב ודבק באשתו" (ומבאר שם שלכן צריך ציווי התורה "כי יקח" לומר שיש ענין של "קנין" גבי אשה אף שהם חיים בלבד כו') ע"כ.

ועי' עד"ז בתוס' לעיל (ג, ב, ד"ה ואימא) שמבאר בתוס' למה אין לומדים הדין שהאב מקבל כסף קידושי בתו הקטנה בק"ו ממה שיכול למוכרה לשפחות (-אמה). וכתבו ע"ז בתוס' דלא דמי דגבי מעשה ידיה ניהא כי כשמכרה מוכר מעשה ידיה שהרי למלאכתה נמכרת אבל קידושין לא שייכא במכר (ולכן אין ללמוד שהאב מקבל כסף קידושי

בתו מאמה). ע"כ. וא"כ לכאו' מאי שנא בנדו"ד שרצו ללמוד קידושי כסף מאמה<sup>1</sup>.

ועד"ז להלן בגמ' איתא שאין ללמוד שאשה נקנית בביאה ק"ו מיבמה, שהרי מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת. ומפרש ר"י בתוס' כלומר שעיקר מצותה דיבמה להקים לאחיו שם הילכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה כו' ע"ש. הרי שגבי יבמה אכן מתרץ בגמ' שאינה באותו גדר דאשה ולכן זה שהיא נקנית בביאה אין זה ראוי לאשה. ולכאו' מדוע לא מתרץ כן בגמ' בנדו"ד שאין להביא ראוי מאמה לאשה כי אמה קנינה הוא בשביל שפחות משא"כ אשה.

ג. ואולי י"ל כי זהו אכן כוונת תירוץ הגמ' "מעיקרא דדינא פירכא, מה לאמה העברי' שכן יוצאת בכסף, תאמר בזו (באשה) שאינה יוצאת בכסף", די"ל הפי' בזה, דאמה העברי' היא בגדר של קנין ובגלל זה יוצאת ע"י כסף וע"כ ג"כ היא נקנית בכסף, משא"כ באשה שאינה יוצאת מרשות בעלה אלא ע"י גט כריתות והיינו שאינה קנין וע"כ גם היינו אומרים דאינה נקנית בכסף.

ועי' בתוס' (ה, א) ד"ה סניגור יעשה קטיגור, שהטעם שגבי אשה אמרו שאין יכולים לומר שתיכנס בכסף ותצא בכסף דאיך סניגור יעשה קטיגור, ולכאו' גבי אמה איתא בגמ' דידן להיפך: "מה לאמה העברי' שכן יוצאת בכסף" ולכן נקנית בכסף. ותירץ ע"ז בתוס': "וי"ל דבאמה העברי' ליכא למימר הכי לפי שמתחילה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל האדון הכסף אבל איש שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין". (ועיין לשון הרשב"א שם "באמה העברי' אין קטיגור דלא

1) ועי' בראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ועוד) שהקשו לכאו' מהו הק"ו והרי אין "אישות" שייך ב"אמה", ומבארים בתירוצם שבאמת אי"ז ק"ו אלא לימוד במה מצינו מאמה לאשה, וי"מ שהגמ' אמנם הוה מצי להקשות כן אלא דעדיפא מיני' מקשה כו'.

אבל עדיין צ"ל כי בכלל מהו הדמיון מלכתחילה ללמוד קידושי אשה בכסף מאמה, וע"ד שלא נלמוד קנין אשה מקנין מטלטלין בכסף כי אין לדמותם כו' לכאו' כמו"כ אמה. (ואפי' להדעות דאשה הוה קנין עיין בלקו"ש שמוכא כאן דוה דוקא לאחר פסוק מיוחד).

ומ"ש בגמ' לקמן די"ט לחד מ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו, אי"ז שייך לנדו"ד כי "הרי אמה נפקא בלא גט" כמ"ש הרשב"א לקמן די"ט שם. וגם עי' בתוס' כאן שהק"ו ללימוד כסף מאמה הוי גם משפחה. וגם שאלת הגמ' היא על הקנין דאמה.

נכנסה אלא לשפחות"). ומשמע ג"כ מתוס' זה שמ"ש בגמ' כאן "מה לאמה העברית שכן יוצאת בכסף" פירושו שענין אמה העברית הוא כעין קנין רגיל (וע"כ האב שהוא מכרה הוא חוזר לקנותה בכסף מן האדון). ד. והנה גם בתוס' כאן (ד"ה מעיקרא דדינא פירכא), כתבו על תירוץ הגמ' "הוא הדין דהוה מצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנים" (ולכן נקנית בכסף),

ולפי הפירוש לעיל בתירוץ הגמ' שר"ל דאמה הוי גדר קנין משא"כ אשה, אולי י"ל שזהו גם כוונת התוס' דכיון דאמה (ושפחה) היא גדר של קנין לכן הוא הדין דהוה מצי למינקט בגמ' שכן יוצאת בשש ויובל וסימנים דהיינו שיוצאת בזמן מסויים משום שנקנית לזמן מסויים (משא"כ אשה שאינה יוצאת מרשות בעלה אלא ע"י גט כריתות ואינה בגדר קנין ולכן אין להביא ראיה שנקנית בכסף כו').

ה. אבל במהרש"א מפרש באופן אחר את דברי (הגמ' ו) התוס' כאן, "הוא הדין דהוה מצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנים" וז"ל: "כיון שיש לאמה העברית דין חדש שאינה באשה ביציאת כסף (שיוצאת בכסף סימנים שנים ויובל - משא"כ אשה) הכי נמי איכא למימר דאית לה דין חדש שאינו באשה לענין קניית כסף (דדוקא אמה נקנית ג"כ בכסף) וא"כ שפיר הוה מצי למימר שכן יוצאת בשש ויובל" כו'.

[ומוכח שאינו מפרש הגמ' כדברינו דאמה הוי גדר קנין כו', כי הלא מפרש דלאמה הוי דין חדש ביציאות וע"כ אית לה דין חדש לענין קניית כסף כו'].

ואחרי זה מק' במהרש"א: "ומיהו קשה דא"כ לקמן דבעי למילף ביאה באשה ק"ו מיבמה אמאי לא פרכינן כהאי גוונא דמה ליבמה שכן יוצאת בחליצה (-דין חדש ביציאה) ולכן נקנית בביאה וצ"ע". עכ"ל.

אולם קושיא זו היא רק לפי פירוש המהרש"א בתירוץ הגמ' דתלוי בריבוי יציאות לכן יש ריבוי הכנסות. אולם לפי פי' החדש הנ"ל בגמ' שהבאנו דאמה הוי גדר קנין משא"כ אשה, א"כ אין להפריך כהאי גוונא לגבי יבמה ואשה.

ו. והנה יש לחקור בדין יציאת אמה בשש סימנים ויובל, די"ל בב' אופנים: א) מלכתחילה קניינה הוא רק לזמן מסויים, עד שש שנים או עד שתביא סימנים כו'. ב) דמתחילה הוי קנין גמור, והיציאה בשש וסימנים כו' הוא גדר הפקעה. ועי' עד"ז בשיעורי הגר"ש (דף יד)

ובכית לחם יהודה אות פז ואות קיג, ועוד. (ועייג"כ בקובץ שיעורים ח"ב סי"ט לגבי יציאת בגרות).

הנה במהרש"א ד"ג על תוס' ד"ה ואין דבר אחר כורתה, כ' בסוף דבריו, "ומיהו קצת קשה דלכאו' יש להביא ק"ו מיבמה לאמה - מה יבמה שאין יוצאת בכסף ומ"מ יוצאת בחליצה אמה שיוצאת בכסף אינו דין שיוצאת בחליצה". וממשיך וליכא לתרץ שאין לומר כן משום שרואים אשה ושפחה כנענית שיוצאים בכסף (ושטר) כמו אמה ואעפ"כ רואים שאין יוצאים בחליצה וכמו"כ אמה - זה אין לתרץ כי מה לאמה (שיש לה כבר יותר יציאות מאשה ושפחה כנענית) שהיא יוצאת גם בשש סימנים ויובל ולכן אפשר שיוצאת אפי' בחליצה אף שאשה ושפחה כו' ונשאר בצ"ע. [עיי"ש בפרטיות לשון המהרש"א].

ומהר"י הלוי (במהרש"א הארוך שם) מתרץ: "שאיין כאן קושיא כלל דהא דיוצאת בסימנים כו' אינה יציאה מתוך הקנין שנקנית (לאמה שהרי) מתחילה לא נקנית אלא עד שתביא סימנים (ושש ויובל) כו' משא"כ כשיוצאת בחליצה וכסף, הקנין במקומו עומד והחליצה עוקר כח הקנין כו' ולכן איך להביא ראי' מזה שיוצאת בשש כו' (שבאמת לא נקנית אלא עד שש) לזה שיוצאת בחליצה (שעוקר הקנין שיוצאת "באמצע" הזמן)". ע"כ. ועפ"ז מתורצת השאלה למה אין ללמוד שיוצאת בחליצה.

הרי מצינו שבזה מחולקים המהרש"א ומהר"י הלוי, שלמהרש"א האמה נקנית להיות קניינו ויוצאת ע"י הפקעה (וע"כ נשאר בצ"ע), ולמהר"י הלוי מלכתחילה נקנית האמה רק עד שש כו'.

[והתודה להר"מ הר"א גערליצקי שהראה לי מקורות רבות בענין זה, וגם העיר הרבה על כל מ"ש כאן].

ז. ונמצא דהמהרש"א לשיטתו דמכיון דס"ל שיציאת האמה הוי גדר הפקעה, ע"כ בגמ' דידן (ד, ב) בדברי התוס' "ה"ה דמצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנים" אינו רוצה לפרש שכוונת התוס' בתי' הגמ' דאמה הוי כעין "קנין", כי זה שיוצאת בשש הוא מפני שהתורה "הפקיעה שעבודה" (ולא מפני ש"נקנית" לזמן קצוב) ואעפ"כ כתוב בתוס' דה"ה דמצי לתרץ שיוצאת בשש יובל וסימנים (ובזה ג"כ יתורץ הקושיא של הגמ')

[וגם עי' במהר"י הלוי שם שהוא לשיטתו, כי אחרי שמתרץ הקושיא, הוא ממשיך לחלוק על המהרש"א גם בפי' התוס' דידן בדף

ד'. אלא שהוא מפרש התוס' באופן אחר. ועיין בפ"י אהבת ציון (במהרש"א הארוך) ובמלא הרעים דמשמע כפי' מהר"י הלוי].

ח. והנה בפירושינו דלעיל על הגמ' גמ' כאן בדף ד' דר"ל דאמה הוי קנין משא"כ אשה. אולי יש לתרץ עפ"י גם מה שהקשה בעצמות יוסף כאן: "דאדרבה כל מה שריבה לה הכתוב ביציאות נראה דכונת הכתוב היא להוציאה מעבדות, ואיך נאמר דמטעם זה יהיו לה הכנסות הרבה ויכניסנה בתוך העבדות", וע"פ הנ"ל לכאור' מובן כי בענין דאמה הוה קנין<sup>2</sup>.

ט. והנה ברש"י על הגמ' "מה לאמה העברי' שכן יוצאת בכסף תאמר בזו שאינה יוצאת בכסף", בד"ה שכן יוצאת בכסף מפרש: "שפודה את עצמה בתוך שש שנים אם תרצה כדכתיב והפדה והואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה".

ואיתא במפרשים (מהרש"א ופנ"י ועוד) ששיטת רש"י הוא דלא כתוס' שכתבו "הוא הדין דהוה מצי למינקט שש סימנים ויובל", כי רש"י כ' "והואיל וכסף בה לפדותה כו".

ולפי הנ"ל אפ"ל דלשיטת רש"י יציאת שש יובל וסימנים הוי הפקעה (היינו שמלכתחילה האמה נקנית בקנין גמור לשפחות והתורה מפקיעה שיעבודה בשש יובל וסימנים), ולכן לא ס"ל דה"ה דמצי לתרץ שיוצאת בשש יובל וכו', דדוקא זה שיוצאת בכסף מורה דהוה ככל קנין שנכנס בכסף ונפקע קניינו בכסף (ועי' בתוס' הנ"ל ד"ה סניגור). וזהו לשון רש"י: "והואיל וכסף חשוב בה לפדותה (היינו שהוא ענין של קנין) חשוב נמי בה לקנותה". ובאשה מוסיף רש"י: "הצריכה הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו" כו'.



2) בעצמות יוסף שם מתרץ שכיון דרבי בה רחמנא יציאות הרבה אינו מן הדוחק שיהיו בה הכנסות, דמאיזה טעם אי אתה רוצה להכניסה בקניינים הרבה בעבור שאתה מכניסה בעבדות, כבר נתן לה הכתוב תיקונים בזה שנתן לה יציאות הרבה להוציאה מתוך העבדות. ויש לציין בזה כי אם תעמיק בפירושו לכאור' נמצא דתירוץ הגמ' היתה דמכיון שריבה לה הכתוב יציאות לכן גם נכנסת בריבוי הכנסות כי אין לחוש שהרי מ"מ אפשר לה לצאת משא"כ גבי אשה שאינה יוצאת בריבוי יציאות יש לחוש לכן אין להביא ראיה לאשה (ואינה נכנסת בכסף), אולם עי' הלשון ברמב"ם הל' עבדים פ"ג הי"ב ואילך "אין האב רשאי למכור את בתו אא"כ העני ולא נשאר לו כלום כו' ואפי' כסות שעליו" וכן עיין בחינוך מצוה מ"ב, ונראה שאין רצון התורה במכירת בתו לאמה, ולאידך ענין קידושין עיין ברמב"ם הל' אישות פט"ו ובלשון שו"ע אדה"ו הל' ת"ת (פ"ג ה"א) היא גדולה מכל המצות כו' (והמקור מגמ' ביבמות). ואכ"מ.

## חסידות

### ביאור ענין בספה"מ תרס"ח

**הרב אהרן חיטריק**

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בסה"מ תרמ"ח עמ' קסג מציין "וענין גולל אור כו' שמעתי מהרר"ש שיי"ל הכוונה כמו גלילת הס"ת"

ואם אי מי מקוראי הגליון יודע למי כוונת הדברים, בבקשה שיודיע.



## רמב"ם

### בדין משנה מוטבע שטבעו חכמים בברכות

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם הל' ק"ש פ"א הל' ז', וז"ל: "ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום ואין רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם. מקום שהתקינו לחתום בברוך אינו רשאי שלא לחתום. . כללו של דבר כל המשנה מוטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע".

ובהל' ברכות פ"א הל' ה' כתב: "ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום ואין לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה מוטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה וכו'". ובהל' ו' ממשיך "וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון. . ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא". ע"כ.

ובסתירת דברי הרמב"ם אלו כבר דשו רבים, והיוצא מרוב דבריהם הוא דמ"ש הרמב"ם בהל' ק"ש "וחוזר ומברך כמטבע" היינו משום דשם השינוי הוא בפתיחה והחתימה של הברכה, ובזה הדין הוא, דהמשנה מוטבע שטבעו חכמים לא יצא ידי חובת הברכה. משא"כ

בהל' ברכות איירי בשינוי בשאר נוסח הברכה, היינו באמצע הברכה, ושם פוסק הרמב"ם דיצא חובת הברכה "דאינו אלא טועה".

וזהו מ"ש הרמב"ם בהל' ברכות הל' ו' "הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא", ומכאן דאם יש האזכרה וענין הברכה יצא חובת הברכה.

והנה בדברי הרמב"ם אלו יש לדייק, דבהל' ברכות הוסיף המילים "ואין ראוי לשנותם" מה שלא כתבם בהל' ק"ש. ולכאורה צ"ע, מה הוסיף בזה שכתב אח"כ "ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה" הרי לכאור' כבר נכלל כ"ז במה שכתב "ואין ראוי לשנותם".

גם יש לדייק, דבהל' ק"ש כתב "ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם", ובהל' ברכות שינה הלשון בג' דברים: א. דבמקום לפחות כתב "לגרוע". ב. הקדים "להוסיף" קודם "לגרוע" (משא"כ בהל' ק"ש) ג. שכתב "ואין להוסיף על אחת מהם" (משא"כ בהל' ק"ש שכתב עליהם) "ואין לגרוע ממנה" (לעומת מ"ש בהל' ק"ש "מהם").

ולהבין כ"ז יש להקדים מ"ש הטור בסימן נט, וז"ל: "כתב א"א ז"ל בתשובה, ברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין עם ש"צ בשתיקה, וגם אם הי' מכוין לדברי ש"צ בשתיקה ובאמצע הברכה הי' פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיק הכוונה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו, אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא וכו'" עכ"ל.

והיוצא מדברי הטור, שמי ששומע ברכה משני ויוצא מכח דין שומע כעונה, הנה אם מפנה לבו באמצע אינו יוצא ידי חובתו. ומדברי הטור אינו מבורר מהו החסרון בזה שאינו מכוון, ומתוך דבריו הי' משמע דהחסרון הוא משום דחסר לו כוונה, משום דסובר דאצל שומע ישנו הדין שצריך כוונה בברכות, ומשו"ה כותב "אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא", דמשמע מזה דהקורא יצא בלי כוונה משא"כ השומע צריך כוונה. ועיין בב"י שכן משמע מדבריו ג"כ.

והנה אדה"ז הביא דין זה, ומשמע מדבריו ביאור אחר בהלכה זו. דהנה כתב בסימן נט סעי' ד (באמצע הסעיף) "ומ"מ הואיל וברכות ק"ש הן ארוכות אין לסמוך על שמיעתן מהש"ץ אפילו בציבור כי שמא יפנה לבבו באמצע הברכה לדברים אחרים ולא ישמע מהש"ץ", והוסיף "לכן יש לומר כל הברכה בנחת עם הש"ץ ואז אע"פ שיפנה

לבכו (ויקרא מקצתה בלא כוונה) יצא (שהכוונה אינה מעכבת בדיעבד אלא בפסוק ראשון של ק"ש וכו') ע"כ.

ומדברי אדה"ז מוכח שאין הבעי' בכך שלא כוון בהברכה, רק דע"י זה שפנה לבו לדברים אחרים לא שמע המילים מפי המברך. וזהו מ"ש אדה"ז "ולא ישמע מהש"ץ" ורק אח"כ הוסיף דאין כאן חסרון "כוונה" כשאומר המילים בעצמו, וזהו רק להוציא ממה ששיך לומר שגם כשאומר המילים בעצמו מ"מ הרי לא כיוון וחסר כוונה בהברכה, וע"ז כתב דלא מעכב כוונה כ"א בפסוק ראשון של ק"ש.

ונמצא דדברי אדה"ז מבוררים, דמאחר דברכות ק"ש הם ברכות ארוכות אינו כדאי להוציא עצמו ע"י שומע כעונה משום דשמא יפנה לבו לדברים אחרים ואז יחסרו לו אותם מילים מהברכה. משא"כ דברי הטור אינם מבוררים כ"כ - בזה שכתב "ובאמצע הברכה הי' פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיק הכוונה כי הפסיק באמצעיתה", דמשמע שהחסרון הוא בזה שחסר לו הכוונה, וגם משמע דחסר הכוונה הוא כמו הפסק - אי לאו דנאמר דכוונת הטור היא כאדה"ז, והכי פירושו: דמאחר שהפסיד הכוונה אזי נקרא זה הפסק באמצעיתה, היינו שחסר לו אותם מילים שלא שמע מהמברך, וא"כ אינו יוצא בהברכה. ואע"פ שזה דחוק קצת בלשונו, מ"מ אפשר לפרשו כן, ובודאי משמע שאדה"ז פירשו כעין זה.

והנה הביאור הלכה בסימן נט ד"ה עם הש"ץ, מסופק לי' בביאור דברי הטור והמחבר, אם הוא מגדר חסרון במה שהוא שומע כעונה או משום דחסרון כוונה נחשב להפסק, והקשה על שניהם. ועיי"ש מ"ש בסוף דבריו אבל לפ"ד ברור מדברי אדה"ז כמ"ש.

ועכ"פ, הקשה שם קושיא על האי סברא דהוא חסרון בשומע כעונה, דהמברך עצמו - אילו חיסר איזה מילים מהברכה - אי"ז חסרון בהברכה מאחר שלא שינה ממטבע שטבעו חכמים, שהרי לא שינה בתחלה או בסוף הברכה כ"א בנוסח אריכתא, ואין זה נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים, וא"כ מאי איכפת לן בזה שלא שמע איזה מילים מהמברך, הרי סו"ס שמע עיקר הברכה שהיא מטבע הברכה.

והוא הביא ענין זה מהרשב"א, וכבר הבאנו דזהו הפירוש בדברי הרמב"ם ע"פ כמה מנושאי כליו.

ולתרץ קושיא זו יש לחקור בשיטת הרמב"ם הנ"ל, וגם בשיטת הרשב"א שהביא, דחילקו בענין משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות

בין תחלה וסוף הברכה דאז אינו ברכה, ובין שינוי באמצע הברכה דשם הוי ברכה רק דהוי טועה.

דאפ"ל, שרק התחלת וסוף הברכה הם עיקר המטבע של הברכה ושאר הברכה אינו נוגע להברכה כ"כ, וממילא אם שינה מהנוסח הוי כאילו חיסר אותו חלק מהברכה, ומאחר שאינו עיקר הברכה שוב אינו מעכב הברכה ויוצא ידי חובתו,

ולאיך אפ"ל, שבעיקר הברכה היינו התחלת וסוף הברכה א"א לשנות המטבע רק צריך להיות כמו שטבעו חכמים, משא"כ באמצע הברכה רשאי כל אדם לשנות המטבע ומה שמשנה נעשה המטבע, היינו שהוא יכול לשנות את המטבע למטבע אחר ויחול על מטבע שלו שם מטבע של ברכה.

ודבר זה הוא גם בנוגע למשנה תחילת וסוף הברכה: דאם נאמר כצד הא' הנ"ל, החסרון במשנה ממטבע שטבעו חכמים הוא שחיסר אותו חלק מהברכה ששינה, וכשחיסר בתחילת וסוף הברכה אזי גם לא יצא בברכה זו, ולהצד השני כשמשנה בתחילה וסוף, אז שינה מטבע שטבעו חכמים והחליפו במטבע שלו, וכשמחדש מטבע בתחילה ובסוף לא יצא חובת הברכה.

והנה בגמרא ברכות דף מ, ב, איתא: "ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו", והרמב"ם כשהביא לשון זה בהל' ק"ש שינה הלשון וכתב "הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע", וכן בהל' ברכות כתב "אינו אלא טועה".

והנה צריך להבין למה שינה הרמב"ם הלשון לה"ז טועה, וגם צ"ל, אפילו אם מאיזה סיבה שינה הרמב"ם בלשונו בהל' ברכות להדגיש שיצא ידי חובתו ואינו אלא טועה, למה כתבו בהל' ק"ש וכתב אח"כ "וחוזר ומברך כמטבע", דהכא בודאי הי' יכול להשתמש בלשון חז"ל. גם צריך להבין מהו הלשון טועה, דהי' לו לומר לשון אחרת המורה על זה שלא יצא או שיצא בדיעבד וכדומה.

והנראה לומר, דלצד השני הנ"ל אתי שפיר דכשמשנה ממטבע שטבעו חכמים ה"ה מחליף מטבע של חכמים במטבע חדש, ומשו"ז כתב הרמב"ם דה"ז טועה, משום דשינוי זה הוא טעות אבל עדיין חל ע"ז שם מטבע. ומשו"ה כתב כן בין בהל' ק"ש ובין בהל' ברכות, דבשניהם חל שם מטבע על שינוי שעשה, רק בהל' ק"ש הטעות מעכב ובהל' ברכות אינו מעכב.

ולפ"ז יש לתרץ קושיא הנ"ל על הרא"ש לפי ביאור אדה"ז, דמשו"ה בשומע כעונה אם פנה לבו לדברים אחרים ולא שמע מהש"ץ לא יצא, אע"פ דאילו אם הוא הי' מברך בעצמו וחסר כמה מילים אינו מעכב, וא"כ איך חסרון המילים יעכב בהשומע. ולפ"ד ניחא, דמאחר שהשומע חסר כמה מילים וא"כ חידש מטבע בברכה זו, והמברך אומר המטבע שטבעו חכמים, נמצא ברכת השומע אינה ברכת המברך וא"א לצאת בשומע כעונה בשתי ברכות שונות - היינו ברכת המברך במטבע אחת וברכת השומע במטבע אחרת, ודו"ק.

ועדיין נשאר לבאר הדיוקים בהרמב"ם לעיל, ועוד כמה ענינים, ועוד חזון למועד.



### המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

#### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר בסקרמנטא – קליפארניא

#### מנין המצוות להרמב"ם

בהמשך למה שכתבתי בקובץ הקודם, דכל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד נקודתם אחת היא - (מיוסד על מ"ש רבנו בלקו"ש חל"ד נצבים ב') דהרמב"ם סובר שהעיקר הוא מה שהאדם פועל לברר ולזכך את העולם ושכלו, והראב"ד סובר שהעיקר הוא מה שנותנים לו מלמעלה – הנה נמשיך לבאר מחלוקת נוספות עד"ז במנין המצוות להרמב"ם:

דהנה כתב הרמב"ם במנין המצוות שלו (מצוה כ) "לבנות בית הבחירה שנאמר ועשו לי מקדש", והשיג עליו הראב"ד "ולמה הניח לבנות מזבח אבנים שלמות", היינו דלהרמב"ם מצוה אחת כוללת בתוכה כל חלקי המקדש משא"כ להראב"ד יש כאן ב' מצות: הא' לבנות מקדש, והב' לבנות מזבח אבנים שלמות.

ומבאר הרבי בלקו"ש (ח"א, תרומה ב') מחלוקת זו, דלהרמב"ם "תכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות", היינו עבודת המטה להעלות את העולם, וא"כ אי אפשר לומר שיש שני מצוות - לבנות בית הבחירה ולבנות מזבח – כי עיקר בית הבחירה הוא שיהי' מקום שבו אפשר להקריב קרבנות ולהעלות המטה. אבל לדעת הראב"ד (והרמב"ן וסיעתו) עיקר החפץ במקדש הוא שיהי' מקום

שהשכינה תתגלה לנו מלמעלה ומשם ידבר וכו', וממילא צ"ל שיש מצוה אחת לבנות המקדש, ועוד מצוה, לבנות מזבח כדי שאנחנו נוכל לעבדו.

שוב רואים דהרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי.



במצוה כז כתב הרמב"ם "להסדיר לחם ולבונה לפני ה' בכל שבת שנאמר ונתת על השלחן לחם הפנים". והשיג עליו הראב"ד "ולמה לא חשב הקטרת הבזיכין . . לאכילת לחם הפנים".

[וצ"ע טובא על הכס"מ שרצה לתרץ דברי הרמב"ם שאכילת לחם הפנים אינה מצוה אלא רשות, דהרי הרמב"ם כתב להדיא בספר המצוות שלו "ושיאכלו הכהנים מה שנעשה בשבת הקודמת"].

היינו, דלהרמב"ם סידור לחם הפנים ואכילתה הוי מצוה אחת (ומבואר עפ"י מה שכתב בספר המצוות השרש השביעי) כי עיקר המכוון בלחם הפנים והבזיכין שיאכלוהו (לשם שמים), ויקטירוהו הכהנים - עבודת המטה.

משא"כ לדעת הראב"ד ישנם כאן שני מצוות לקיים רצון ה' - להביא לפניו לחם הפנים והבזיכין - ושוב יש כאן המצוה לאכול הלחם הפנים ולהקטיר הבזיכין.



במצוה קח כתב הרמב"ם "להיות מי נדה (פרה אדומה) מטמאין לאדם טהור ומטהרין מטומאת מת בלבד". והשיג עליו הראב"ד "ולמה לא יחשבו שנים הטומאה והטהרה".

ויש לומר בזה, דלהרמב"ם עיקר גדול במצוות פרה אדומה היא עבודת המטה - שהכהן מוכן למסור נפשו ולהיטמא בכדי לעזור לחבירו להיטהר (כמבואר בארוכה בשיחות רבינו), ולפיכך מונה טומאת הכהן וטהרת הכהן כמצוה אחת.

משא"כ לדעת הראב"ד עיקר מצוות פרה אדומה היא שמים חיים אלו מטהרין מכח גזירת הבורא (ענין ה'למעלה') ולפיכך רוצה למנות טומאת הכהן כמצוה בפני עצמה.



כתב הרמב"ם במצוה קמו "לשחוט בהמה חיה ועוף ואח"כ יאכל בשרן" ומצוה קמט כתב "לבדוק בסימני בהמה". ועל שניהם כתב הראב"ד "אין להם טעם".

היינו, דלהראב"ד כיון שזה לא מצוה חיובית, רק באם תרצה לאכול בשר תשחוט ותבדוק בסימני בהמה שלא יהי' נבילה או טמאה, הרי"ז בעצם מצוה ל"ת.

אבל להרמב"ם, כיון שבשניהם מודגשת עבודת האדם - לשחוט בהמה ולאכלה לשם שמים הרי"ז מצוה גדולה וכל גופי תורה תלוין בה.



במצוה קצח כתב הרמב"ם "להלוות לנכרי ברבית . . מפי השמועה למדו שזו מצות עשה". והשיג עליו הראב"ד "זה לא נמצא בספרי".

והנה בלקו"ש חי"ב שיחה ב' לפר' בהר, מסביר הרבי בארוכה שיטת הרמב"ם דמ"ע להלוות לנכרי בריבית (הגם שאסור לחסר ממונו ע"י גזל והונאה), דרבית אינה גזילה, דכך הוא סדר העולם שמרויחין כסף ע"י שמלוין ברבית (רק שהתורה אסרה לקחת מישראל), ובלשון הגמ' "אגב נטר ליה" (ב"מ סג, ב), ומכיון שהנכרי זקוק להישראל שילוה לו מעות, מוכח שהניצוצות הנמצאים במעותיו של נכרי זה שייכים הם לישראל, ולכן מצוה להלוותו ולקחת ממנו רבית בכדי להעלות ניצוצות אלו לקדושה, יעו"ש בהשיחה בארוכה.

ומובן לפ"ז דהרמב"ם נקט כהשיטה דמ"ע להלוות לנכרי בריבית ולהעלות הניצוצות ע"י עבודתו - עבודת האדם, כמו שסובר שמצוה לשחוט בהמה ולהעלות הניצוצות הנמצא בהבשר להקב"ה. אמנם הראב"ד ס"ל דאה"נ דמותר אבל חיובא למצוה ליכא.



במצוות לא תעשה מצוה נח, כתב הרמב"ם "שלא ייראו אנשי המלחמה ולא יפחדו מאובייהם בשעת המלחמה שנאמר...". וכתב ע"ז הראב"ד "הבטחה היא ואינה אזהרה". היינו שה' מבטיח שלא תפחדו מהאויבים, אבל אין מצוה שלא לפחד.

וכתב הרד"ע על השגת הראב"ד "ואני תמיה אם יצא מפה קדוש של הראב"ד ז"ל". ונראה דקושיית הרד"ע בזה היתה, איך אפשר לומר על

מצוה כה יסודית כבטחון בה'<sup>1</sup> (ובלשון החסידות "טראכט גוט וועט זיין גוט") דאינה מצוה?<sup>2</sup>

ועפ"י דרכנו יתיישב, דבין להרמב"ם ובין להראב"ד מוטל חיוב על האדם לבטוח בה', רק שהמחלוקת בניהם היא מה העיקר בפסוק זה דלא תיראום; להרמב"ם העיקר היא עבודת האדם שלא לפחד ולבטוח בה, ולא לחשוב דברים שליליים, משא"כ להראב"ד העיקר מפסוק זה הוא העזר מה' לא לפחד ולעמוד חזק ולהצליח.



במצוה רפג ממל"ת כתב הרמב"ם "שלא ילמד חובה מי שלמד זכות תחילה בדיני נפשות". והשיג ע"ז הראב"ד "אין זה כלום שהרי בגמר דין חוזר".

והנה הרמב"ם בפ"י מהלכות סנהדרין ה"ב הסכים לשיטת הראב"ד שבשעת גמר דין יכול המזכה לשנות דעתו ולהיות מן המחייבים, והקשה הכ"מ על הראב"ד "איני יודע למה כתב כן . . . למה לא ימנה מצוה"?

והנראה לומר בזה להסביר מחלוקתם, דלהרמב"ם - שעיקר הדגש הוא על שכלו של האדם - הנה זה שצריך להתאפק מלחשוב כפי ששכלו נוטה (וכמבואר בגמ' סנהדרין ל"ד) ולחשוב אחרת ולחפש שמא ימצא ראיות נכונות לזכות אותו, הרי"ז דבר גדול ולמצוה יחשב.

משא"כ להראב"ד - שעיקר הדגש הוא לקיים רצון ה' - הנה זה שצריך לזמן קט לחשוב אחרת מכפי שחושב ולנסות למצוא ראיות לזכות אותו, מכיון שסו"ס בשעת גמר דין יכול לחזור להיות מן המחייבין מכיון שכבר חיפש ולא מצא - אין זו הטירחא נחשבת ממנין התרי"ג, ובלשונו "אין זה כלום".

(המשך יבא אי"ה)



(1) וראה לשונו הזהב של הרמב"ם במצוה זו בספר היד הלכות מלכים פ"ז הט"ו.

(2) וראה בארוכה לקו"ש חל"ו שמות א'.

# הלכה ומנהג

## עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי

### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' תלמוד תורה פ"ג ה"ב-ג: "חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי. . ולכן מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד ויסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו כמו שאמרו חכמים כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל. . וגם מי שלמד כבר כל התורה. . חייב לעשות תורתו קבע. . ומלאכתו עראי".

מלשון זה נראה לכאורה שלענין החיוב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, אין הפרש בין בתחלת לימודו לבין אחר שלמד כבר כל התורה.

אמנם לקמן פ"ד ה"ו: "שלמדו כבר תחלה כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה וקיימו ידיעת התורה. . ויוכל לצאת ידי חובתו בקביעות עתים ביום ובלילה ואפילו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית בשעת הדחק כשאיין לו פנאי מפני טרדת פרנסתו שהיא חיי הגוף".

הרי מלשון זה נראה לכאורה שיש חילוק בין תחלת לימודו, שמחמת חובת לימוד וידיעת התורה חייבוהו לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, לבין אחר שלמד כבר כל התורה, שצריך להנהיג מנהג דרך ארץ ויוכל לצאת ידי חובתו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית (ראה מ"ש הרב אשכנזי בהערות וציונים פ"ד 35/ב-ג).

ולכאורה היה אפשר לתרץ ולומר, שבאמת חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי בין בתחלת לימודו ובין אחר שלמד כבר כל התורה, אמנם החילוק הוא לענין שעת הדחק (כשהוא לצורך פרנסתו ופרנסת בני ביתו), שבתחלת לימודו חייב לעשות תורתו קבע אפילו בשעת הדחק, ואחר שלמד כל התורה התירו לו לעשות מלאכתו קבע ולהסתפק בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית.

אמנם כבר נתבאר בפ"ג ה"ד (אפילו לענין ת"ח בתחלת לימודו): "אפילו מי שדעתו יפה ויוכל ללמוד טעם ההלכות מהתלמוד שצריך

לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי אם אירע לו לפעמים שצריך להתעסק במלאכתו ופרנסתו כל היום כולו ואי אפשר לו ליפנות ממנה כלל בלי הפסד יקיים גם כן מצות והגית בו יומם ולילה בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית ובשעת הדחק מאד שגם זה אי אפשר לו יוכל לצאת ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית".

הרי שוב נראה לכאורה שאין כל חילוק בין תחלת לימודו לבין אחר שלמד כבר כל התורה, שבשניהם יכול להסתפק בפרק אחד שחרית כו' בשעת הדחק, ובלא שעת הדחק חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, ומהו א"כ שמחלק בזה בפ"ד ה"ו?

ואף אם נאמר שהחילוק הוא, שבתחלת לימודו לא הותר לו בשעת הדחק אלא "אם אירע לו לפעמים שצריך להתעסק במלאכתו ופרנסתו כל היום", משא"כ אחר שלמד כבר כל התורה התיירו לו בשעת הדחק להתעסק במנהג דרך ארץ כל היום בקביעות (ראה הערות וציונים שם 35/ה); הרי עדיין צריך עיון ובירור, מהיכן לומד רבנו לחלק חילוקים אלו?

ב. וכדי לבאר זאת יש להקדים תחלה, שבסימנים אלו דן בשלושה מצות של חיוב לימוד התורה ע"י כל אחד:

(א) חיוב לימוד וידיעת כל התורה כולה, שלומדים (ספרי עקב פמ"ח) מהפסוק (דברים יא, כב) כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, שצריך כל אחד ללמוד הלכות ואגדות ומדרש. הלכה זו נתבארה בפ"א ה"ד.

ומטעם מצוה זו חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, שאם יעשה מלאכתו קבע לא יוכל לבוא לעולם לידי ידיעת התורה כולה, כמבואר בפ"ג ה"ב.

ואפילו אם מלאכתו עראי אינה מספקת לדי מחסורו, צריך הוא להסתפק במלאכה כדי חייו בלבד ויחיה חיי צער, כדי שיוכל להקדיש ימיו ללימוד התורה ולבוא לידי ידיעת כל התורה כולה, כמבואר בפ"ג ה"ג.

אמנם אחר שלמד כבר כל התורה ונחקק בזכרונו, כבר קיים מצוה זו, ואין לו שום חיוב לחיות חיי צער, אלא יכול לקבוע מלאכתו שסיפיק לו די מחסורו.

(ב) החיוב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, שלומדים (יומא יט, ב) מהפסוק (דברים ו, ז) ודברת בם, שעשה תורתך קבע. הלכה זו מבוארת בפ"ג ה"ב.

בחיוב זה אין חילוק בין תחלת לימודו לבין אחר שלמד כבר כל התורה, שהרי הפסוק ודברת במ מיירי בכל האופנים, וכמבואר בפ"ג ה"ג. ולכן מדייק שם ומחלק בין החיוב שבתחלת לימודו לבין החיוב שאחר שלמד כל התורה, שבתחלת לימודו מבואר שם (בתחלת הההלכה) שיעשה מלאכה כדי חייו בלבד ויחיה חיי צער (מחמת החיוב של לימוד וידעת כל התורה), משא"כ אחר שלמד כבר כל התורה וזוכרה היטב, אזי נשאר עליו רק החיוב השני של תורתו קבע ומלאכתו עראי, וכפי שמסיים (בסוף ההלכה): כמו שקבלו חכמים בפירוש הפסוק ודברת במ.

במה דברים אמורים כשמלאכתו עראי מספקת לדי מחסורו, אמנם כשאינו מספיק, אינו חייב להסתפק בכדי חייו בלבד ולחיות חיי צער (שזה לא חייבו אלא בתחלת לימודו, מחמת חיוב הראשון הנ"ל, שהיא חובת ידיעת התורה). ולכן מבואר בפ"ד ה"ו, שאם אין לו פנאי מפני טרדת פרנסתו יכול לצאת ידי חובתו בקביעות עתים בתורה ביום ובלילה, או אפילו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ואינו חייב לעשות מלאכתו עראי.

(ג) חיוב להגות יומם ולילה כפשוטו, שלומדים (מנחות צט, ב) מהפסוק (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה. הלכה זו נתבארה בפ"ג ה"ז, ובאור"ח סי' קנו ס"א.

גם בלימוד זה אין חילוק בין תחלת לימודו לבין אחר שלמד כל התורה, כמבואר בפ"ג ה"ז ופ"ד ה"ו.

במה דברים אמורים כשמלאכתו נעשית ע"י אחרים (כמבואר בפ"ג ה"ה, ובסי' קנו ס"א), משא"כ המתפרנס ממעשה ידיו, על זה נאמר (דברים יא, יד) ואספת דגנך, ולמדו מכאן (ברכות לה, ב) הנהג בהן מנהג דרך ארץ. ולכן נדחה החיוב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש, ויכול לצאת ידי חובתו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. ובזה מיירי בפ"ד ה"ו.

גם ת"ח בתחלת לימודו, שעושה תורתו קבע ומלאכתו עראי, הנה אם לפעמים צריך להתעסק במלאכתו ופרנסתו כל היום כולו וא"א לו ליפנות ממנה כלל בלי הפסד (שמלאכה זו לפעמים, אינה שוללת מאתו את החיוב הראשון הנ"ל של לימוד וידעת כל התורה, וגם אינה שוללת את החיוב השני הנ"ל של לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי), אזי יכול גם הוא לצאת ידי חובתו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, שהרי זה לומדים מהפסוק ואספת דגנך, שהנהג בהם מנהג דרך

ארץ דוחה את החיוב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש. ובוזה מיירי בפ"ג ה"ד.

ג. אמנם עדיין צ"ע איך ליישב האמור כאן (פ"ד ה"ו): "שידיעת כל התורה למי שאפשר לו היא מצות עשה של תורה . . . משא"כ מצות והגית בו יומם ולילה שהותרה מכללה כמ"ש ואספת דגנך וגו' אמרה תורה הנהג בהן מנהג דרך ארץ" (היינו שרק מצות והגית הותרה מכללה כו' ולא מצות ידיעת התורה), עם האמור בקונטרס אחרון פ"ג (במהדורה החדשה, סוף ד"ה ורבנן): "מצות ידיעת התורה, שהותרה מכללה במ"ש ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ".

ובאמת רואים עוד שינויים יסודיים בין האמור בפנים לבין האמור בקו"א, הקשורים זה בזה:

(א) דהנה המקור להלכה זו הוא ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ו-ז: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה . . . ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם עושר וכבוד כאחת, כך היא דרכה של תורה . . . וחיי צער תחיה ובתורה את עמל . . . עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי".

ומבאר בקו"א שם (ד"ה ולרבי ישמעאל), שיש כאן שני פרטים: (א) עשה תורתך קבע הוא "חיוב גמור", שעליו כותב הרמב"ם בתחלה "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי", כי "מי שעושה מלאכתו קבע כדי לקנות עושר אינו מקיים המצוה כראוי, משום דס"ל דדרשה גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא". (ב) אם מלאכתו עראי אינה מספקת לדי מחסורו, אזי "מדת חסידות" לחיות חיי צער ולעמול בתורה, שע"ז כותב הרמב"ם "ולהיות מוכתר בכתר תורה כו' דרכה של תורה", כי "לאו חיובא דאורייתא הוא, אלא שזו דרכה של תורה דייקא, ומי שרוצה להיות מוכתר בכתרה אי אפשר בענין אחר . . . דלא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער . . . דמדינא שרי עד שיהיה לו די מחסורו . . . דהלל דוקא היה מחייב את העניים . . . על שלא נהגו במדת חסידות כמותו לסבול חיי צער כדי לזכות בכתר תורה".

ואילו בפנים הל' ת"ת מסיק רבנו להלכה שגם לחיות חיי צער הוא "חיוב גמור" ומי שאינו עושה כן "אינו מקיים המצוה כראוי", שהרי כן כותב (פ"ג ה"ג): "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד . . . וחיי צער תחיה . . . ולכן אמרו חכמים שהלל מחייב את העניים". הרי שגם אודות חיי צער תחיה כותב הלשון של קיום המצוה כראוי.

ויתירה מזו כותב בהמשך לזה (פ"ג ה"ד): "אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד . . אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי".

הרי שרק ב"מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד" כותב שאינו חייב לחיות חיי צער כו', משא"כ בתלמיד חכם בתחלת לימודו חייב הוא לחיות חיי צער כו'.

(ב) בקו"א שם (ד"ה ומיהו היינו): "ומיהו היינו דוקא במי שראוי לכך שדעתו יפה להצליח בלימודו . . אבל בעל הבית דלאו בר הכי הוא לזכות בכתר תורה לעולם, אין עליו שום עונש אם לא ינהוג במדת חסידות זו . . ואין בזו מדת חסידות".

ואילו בפנים מסיק רבנו להלכה, שגם מי שאינו ראוי לכך יש בו מדת חסידות לחיות חיי צער כו', שהרי כן כותב (פ"ג ה"ד): אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד . . אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי אלא אם כן עושה במדת חסידות ואהבת התורה"

[אף שבכמה מקומות מבואר, שהקונטרס אחרון נכתב אחרי כתיבת הפנים, והלכה כמבואר בקו"א ומהדו"ב. מ"מ בהל' תלמוד תורה נראה באיזהו מקומן, שבפנים נכתבה המסקנא לאחר כתיבת הקונטרס אחרון. והיינו שבכמה מקומות דן באיזו הלכה בקונטרס אחרון שבהל' ת"ת, ואינו מגיע למסקנא. אמנם בפנים מביא הוכחות מהתלמוד או מהפוסקים ומסיק כן להלכה].

עתה נראה איך שכל הפרטים האלו, שנפסק בפנים שלא כפי המבואר בקו"א, קשורים ותלויים זה בזה:

לפי המבואר בקו"א, שאין שום חיוב לחיות חיי צער גם בתחלת לימודו, ואין זו אלא מדת חסידות (משא"כ מי שלא הגיע למדה זו אין זה אפילו מדת חסידות), א"כ יוצא איפוא, שמדינא אין שום הפרש לענין הנהג בהם מנהג דרך ארץ בין תחלת לימודו לבין מצות והגית, והיינו שאין שום הפרש מדינא בין מצות לימוד וידיעת התורה לבין מצות והגית, ששניהם הותרה מכללם כשצריך להנהג בהם מנהג דרך ארץ.

אמנם בפנים מבואר בפ"ד ה"ו, שהנהג בהם מנהג דרך ארץ דוחה רק מצות והגית (לאחר שלמד כבר כל התורה), ואינו דוחה את חיוב לימוד וידיעת כל התורה (בתחלת לימודו). והיינו לפי מה שמסיק בפנים, שמצות ידיעת התורה מחייבת שבתחלת לימודו יעשה מלאכתו עראי בכל אופן, ויעשה מלאכה מעט כדי חייו בלבד ויחיה חיי צער

ובתורה אתה עמל (ורק במי שלא הגיע למדה זו אין לו חיוב זה, אלא מדת חסידות).



## בענין הדלקת נר שבת במקום אכילה כשאין המדליק אוכל שם

**הרב גדלי' אבערלאנדער**

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

נשאלתי בענין מי שמתאכסן בבית מלון ואין מאשרים לו להדליק נרות שבת בחדרו משום סכנה ואינו אוכל בחדר האוכל של המלון אלא במקום אחר, האם מותר לו להדליק נרות שבת באולם החדר אוכל של המלון. ושמעתי מחכם אחד לאסור כיון שאין הוא אוכל שם ואין לו תוספת אורה לכן אין לברך, דהיתר של הדלקה מטעם תוספת אורה הוא רק כשהמדליק נהנה מהתוספת אור. וראיתו מדין סומא שכתב המג"א בסי' רסג סק"ט שאם היא אוכלת בשלחן אחד עם אחרים לא תברך, ע"כ דכיון שאין לה תוס' אורה - אע"פ שלאחרות יש תוספת אורה - אין לה לברך.

ולבבי לא כן ידמה, ולדעתי מותר לברך על תוספת אורה של אחרים, וראיתי מדברי המג"א (סקט"ו) לגבי נשים שמדליקות בביהכ"נ אע"פ שהן אינן אוכלין שם, ואפי' אינם משתמשין שם כלום אלא השמש משתמש שם, והדלקת הנשים אינה אלא לפטור חובת גופן - דהא אין זה ביתם (ואדרבה הבעל מדליק בביתם "בברכה", דהא אין האשה מדלקת בביהכ"נ בשליחות הבעל, דהרי אין שום חיוב על הבעל להדליק בביהכ"נ שתהיה היא שלוחתו, ורק כשהאשה מדלקת בביתם ובעלה עמה הוי זה כשלוחתו, כיון דבעצם ה' הבעל חייב להדליק. משא"כ כשהיא מדלקת בביהכ"נ עדיין נשאר חיוב על הבעל (שהוא הבעה"ב) להדליק בביתו בברכה מצד חובת הבית - והוי דומיא דהמקרה כשהבעל חוץ לביתו ויש לו חדר מיוחד דמדליק שם בברכה), ואפי"ה מדלקת בביהכ"נ בברכה, ע"כ דגם בשביל חובת הגוף לבד מדליקין בברכה, ובפשטות מדליקות שם כל הנשים שהולכין לטבילה, והאיך מותרות לברך על הנרות, הלא אין הם אוכלין שם רק השמש משתמש שם בצרכי אכילה, וע"כ שמותר לברך על הדלקת נרות משום תוספת אורה גם באופן שלאחר יש תוספת אורה ולא לה.

אלא מה שיקשה הוא דין דסומא הנ"ל.

ועוד קשה מדברי אדמו"ר הזקן שכתב בסי' רסג סעיף י: "ב' או ג' בעלי בתים שאוכלין על שלחן אחד ומברכים כל אחד על מנורה שלו יש מפקפקין לומר שיש כאן ברכה לבטלה לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון ויש מיישבין המנהג שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוית ומכל מקום אפילו לפי דעתם לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה. ולדברי הכל יכול השני לברך בחדר המיוחד לו אע"פ שאינו אוכל שם ואינו משתמש שם שום צורך אכילה מטעם שנתבאר למעלה, ואפילו בחדר המיוחד לראשון אם הראשון משתמש שם צרכי אכילה באותו חדר ועדיין לא היה שם יכול השני להדליק שם משלו או ממה שיקנה לו הראשון ולברך על הדלקה זו אע"פ שהוא לא ישתמש כלום אצל נרותיו". הרי דרק אם הבעה"ב לא הדליק עדיין מותר להאחר להדליק במקום שמשתמש צרכי אכילה, אבל אם הראשון הדליק כבר אינו יכול לברך, הגם שיש להראשון תוספת אורה.

ולכאורה הם טענות חזקות. אבל לאחר עיון נראה כפי שכתבתי שגם על תוספת אורה של אחרים מותר לברך וכפי שמבואר במג"א לגבי נשים בבית הכנסת. ומה שאדה"ז בס"י כתב דרק אם הבעה"ב לא הדליק עדיין מותר להאחר להדליק במקום שמשתמש צרכי אכילה אבל אם הראשון הדליק כבר אינו יכול לברך, הגם שיש להראשון תוספת אורה. וכשמדייקים בלשונו היטב רואים שכתב זאת לאחר שמביא מחלוקת הב"י והרמ"א אם מותר לברך על תוספת אורה

ואח"כ הוא ממשיך: "ולדברי הכל (כלומר בין להב"י ובין להרמ"א) יכול השני לברך בחדר המיוחד לו אע"פ שאינו אוכל שם ואינו משתמש שם שום צורך אכילה מטעם שנתבאר למעלה ואפילו בחדר המיוחד לראשון אם הראשון משתמש שום צרכי אכילה באותו חדר ועדיין לא היה שם יכול השני להדליק שם משלו או ממה שיקנה לו הראשון ולברך על הדלקה זו אע"פ שהוא לא ישתמש כלום אצל נרותיו". כלומר דלכן הוא מוסיף "ועדיין לא היה שם יכול השני להדליק שם משלו" ואם כבר הדליק הראשון א"א להשני להדליק אפילו שהוא מקום שמשתמשים שם לצורך אכילה, כיון שלדעת הב"י אין מברכין בשביל תוספת אורה ולכן כותב ציור דלדברי הכל מותר לברך.

וראייה לדבריי, שהרי בסוף סעיף יד כותב רבינו: "אבל אם יש נשים רבות בבית אחד יכולות לברך לכתחלה גם בשאר מקומות ובלבד שיהא מקום שמשתמשים בו בשבת אע"פ שאין משתמשים בו צרכי

אכילה אם הוא חדר המיוחד לה או לבעלה ואם אינו מיוחד לה אינה יכולה להדליק שם אלא אם כן משתמשים שם צרכי אכילה אע"פ שהם אין משתמשים שם כלום אלא בעל הבית ובני ביתו או אפילו אחרים משתמשים שם צרכי אכילה". וכאן אין הוא מזכיר כלל תנאי שעדיין לא היה שם נר שהדליק בעה"ב, ועוד הרי כאן מיירי שיש נשים רבות שכולם מותרין להדליק במקום משתמשים שם לצורך אכילה, והוא כותב להדיא אע"פ שהם אין משתמשים שם כלום לצורך אכילה, כלומר שבשבילם אין שום תוספת אורה אפי"ה מותרין להדליק. ע"כ שתוספת אורה מותר גם בשביל השני.

אולם עדיין צריכים לבאר הדין דסעיף יב לגבי סומא, שאם אוכלת בשלחן אחד עם אחרים שבירכו והדליקו אין לה לברך, ולפי הנ"ל לכאורה למה לא לברך? אולם כשמדייקים היטב בלשונו הזהב של אדמה"ז הכל אתי שפיר, דו"ל: "סומא יכולה ג"כ לברך על נר שבת שהרי היא נהנית ג"כ ממאורות כמו שנתבאר בסי"ט, ומכל מקום אם יש לה בעל פיקח יברך הבעל. אך אם אוכלת בשלחן אחד עם אחרים שבירכו והדליקו אין לה לברך שהרי אז אין מצוה בהדלקה זו אלא משום שמחה יתירה כמו שנתבאר למעלה ולה אין שמחה כלל מאור הנר". כלומר הוא מתחיל ומבאר למה סומא מותרת בכלל לברך הלא אין היא נהנית מן האור ונרות שבת הוא מטעם עונג ושמחה, ע"ז כותב "שהרי היא נהנית ג"כ ממאורות כמו שנתבאר בסי"ט", כלומר כיון שע"י הנרות גם היא נהנית עכ"פ בעקיפין "דע"י שיש נר, אחרים רואים ומצילים אותה שלא תפול ושלא תכשל בשום דבר" (כלשון המחצה"ש), יכולה להדליק ולברך. וממשיך: "ומכל מקום אם יש לה בעל פיקח יברך הבעל". דכיון שבעצם החיוב הוא גם עליו ורק היא שלוחו מטעם שהיא כבתה נרו של עולם לכן באופן שהיא סומא ואיננה נהנית מהאור במישרין כמו הבעל לכן ידליק הבעל.

וממשיך: "אך אם אוכלת בשלחן אחד עם אחרים שבירכו והדליקו אין לה לברך שהרי אז אין מצוה בהדלקה זו אלא משום שמחה יתירה כמו שנתבאר למעלה ולה אין שמחה כלל מאור הנר". כלומר באופן שאוכלת עם אחרות ויש שם נר א"כ אין לה שום חיוב הדלקה כלל דהנה ידוע שחז"ל תקנו להדליק נר שבת משום ב' טעמים, א) כדי שיהי' אור במקום האכילה וזהו עונג שבת לאכול במקום האור, וזהו מצוה חיובית. ב) משום כבוד שבת שלא יכשל אדם בעץ או באבן בגלל החושך ואין זה כבוד שבת, וזהו חיוב שלילי דהיינו שלא יהי' בית משתמשים בו בשבת בלילה חשוך ויכשל בעץ ואבן, ולכן תקנו

חוב על הבעה"ב שישתדל שבכית שלו יהי מאור, ואין זה חוב וחיוב להדליק, אלא חוב שלא יהיה חושך, ולכן במקום שיש כבר אור (כגון ע"י אור החשמל וכדומה) אפי' שלא הודלק לכבוד שבת אין צריך להדליק עוד. וא"כ בסומא כיון שאין לה בעצם שמחה מאור הנר א"כ אין לה חיוב הא' אלא חיוב הב' של שלא יכשל, וא"כ כשהיא אוכלת עם אחרות שכבר הדליקו אין כבר חשש שלא יכשל לכן אין לה להדליק ולברך. וזהו מש"כ "אך אם אוכלת בשלחן אחד עם אחרים שבירכו והדליקו אין לה לברך שהרי אז (כלומר כל פעם כשאשה פיקחית אוכלת עם אחרות) אין מצוה בהדלקה זו אלא משום שמחה יתירה כמו שנתבאר למעלה (כלומר כיון שיש לה בעצם חיוב הדלקה לכן מותרת גם לברך משום תוספת אורה, דהיינו שמחה יתירה) ולה אין שמחה כלל מאור הנר" (משא"כ סומא אין שמחה כלל מאור הנר א"כ כל עיקר ההדלקה אינו אלא שלא יכשל וכיון שיש כבר אור אסורה לברך).

וא"כ לפי"ז יוצא דרך סומא אין לה לברך על תוספת אורה של אחרים אבל פיקחית שיש לה חובת הגוף להדליק שפיר יכול להדליק ולברך במקום שמשתמשים צרכי אכילה של אחר.

אקווה לשמוע מהרבנים קוראי הגליון מה דעתם בענין זה, וע"י דרכה של תורה זה בונה וזה סותר מיניה ומינן תסתייע מילתא.



## הערות והארות בשו"ע אדה"ז

### הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשו"ע אדה"ז הל' תפילין סי' לב סעי' ח, בענין מתי נק' הדיוט - "ואין להחמיר ולשרטט . . נקרא הדיוט" עד סוף הסעיף נעתק בשדי חמד מערכת כ כלל טז אות ט [כרך ב דף רנא, ג], ומוסיף "ולפי הנראה סברא זו היא שלא כדעת הבאר שבע שהבאתי". ע"ש.

ובסעי' לא - בענין לשמה - כתב רבינו "ויש להסתפק בכל מקום שצריך לשמה אם די במחשבה . . אבל אם לא הוציא מפיו בתחלת הכתיבה יש להחמיר בשל תורה". ובהערה מציין, "וכן משמע ברמ"א". וכ"ה בשו"ע הוצאה החדשה הערה שלה.

ויש להוסיף שבשדי חמד מערכת כ כלל קמט [כרך ב דף שכז, א] מציין לדברי רבינו כאן, וכן להמראה מקום, ומוסיף "וכן מתבאר

מדברי הראשונים דשקלו וטרו בפ"י הגמרא גיטין (מה, ב) "גוי פסול לכתובת ס"ת", ומאריך בזה.

בסי' לד סעי' ט מביא אדה"ז בענין מעלין בקדש "וכל מקום שאין מעילה אין איסורו אלא מדברי סופרים אפילו בקדשי גבוה". ובהוצאה חדשה הערה מה מצייין לכמה מקומות.

ויש להוסיף שבאג"ק כרך ז עמ' כט אגרת א'תתקסח ובלקו"ש כרך י' עמ' 314 מביא רבינו ענין זה, וז"ל: "...מעלין בקדש (ולכמה פוסקים הוא מדאורייתא. יעוין בספרים שהובא בשדי חמד כללים אות מ' כלל קצ"ד, ובס' מאסף לכל המחנות או"ח סק"ב, ובשו"ע רבינו או"ח סו"ס לד כתב שהוא מד"ס, אבל הסגירו לכל הסעיף בחצע"ג, וידוע שבכמה מקומות הוא מפני שהי' עדיין קצת ספק בזה" עכלה"ק בהנוגע לענייננו.

וראה בספר "פאר המלך" – להרה"ג הרה"ח ישראל העשיל שי' גרינבערג עמ' לח מה ששאל לו כ"ק רבינו ביחידות.

ובדרך אגב מבאר בספר הנ"ל דיוק בלשון אדה"ז בסי' כה, א, שכתב "כאילו מעיד שקר על עצמו" שזה שינוי מלשון הגמרא ברכות (יד, ב) "בעצמו", ועוד כמה דיוקים בלשון אדה"ז מכאן להל' ציצית. וראה שם גם עמ' רנ. וכן מבאר ומדייק כמה וכמה ענינים בשו"ע אדה"ז.

בסי' נג סעי' יג, לענין בר מצוה אי צריכים י"ג שנה ויום אחד שלם או די בי"ג שנה שלמים וז"ל אדה"ז: "מקצת כניסת היום זה נחשב כיום שלם". ויש להעיר שבשדי חמד קונטרס הכללים אות מ כלל קד בענין מקצת היום ככולו מצייין לדעת רבינו כאן, ע"ש.

בסי' רמד סעי' ב, בענין מראית עין כתב רבינו: "וגם יש לחוש לבני ביתו . . . ויחשדו אותו", ומובא בשדי חמד קונטרס הכללים מערכת מ כלל פ, ושם מפלפל בדעת המגן אברהם ומצייין לדעת רבינו כאן.

סי' שיט סעי' כט, "הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה". יש להוסיף להמ"מ בהוצאה החדשה אות רטז לספר "כתבי ר' אייזיק" להרה"ג הרה"ח אייזיק שוויי ז"ל ח"א עמ' קנד שביאר בארוכה שיטת אדה"ז.

וסי' שכג סעי' ו, "מדיחים כלים לצורך השבת", נתבאר בארוכה בספר "כתבי ר' אייזיק" ח"א עמ' קנט.



## דין ברכת ההדלקה בהידור מצוה

### הרב אהרן בן ציון הלפרין

כפר חב"ד, אה"ק

בגמ' שבת (כא, ב) "מצות נר חנוכה, נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין . . יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

והיינו, שמעיקר הדין מצות נר חנוכה הוא להדליק מנורה אחת (של הבעה"ב) לכל בית בשביל פרסום הנס, אלא שאנו נוהגין כמהדרין מן המהדרין (וכשיטת הרמ"א סי' תרע"א סעי' ב') שכל אחד מבני הבית מדליק ובכל יום מוסיף והולך\*.

והעירני חכ"א, דלכאורה יש כאן "קלאץ קשיא" חזקה, ולע"ע לא ראיתי שידברו בזה, והוא:

דלפי"ז נמצא שכאשר יש כמה בני בית בבית אחד, הרי זה שכל אחד מדליק הוא רק בשביל הידור מצוה, ולא מעיקר הדין (שמעיקר הדין די במנורה אחת לכל בית), וא"כ איך כ"א מברך על הדלקתו הרי אין מברכים על הידור מצוה.

וכפי שהדין הוא, במי שטעה במספר הימים והחסיר נר אחד ממספר הנרות, שאח"כ כשנזכר ומדליק את הנר הנוסף אינו מברך עליו, כיון שכבר יצא ידי חובת עיקר המצוה ונר זה אינו אלא להידור. ועד"ז אם לא היה לו שמן אלא לנר אחד ואח"כ הגיע לו עוד שמן שאינו מברך על נר הנוסף, וכן באופן ששכח לברך קודם ההדלקה ונזכר לאחרי שכבר הדליק נר אחד, שאינו יכול לברך יותר כיון שכבר יצא עיקר חובת המצוה והנרות שאח"כ אינם אלא הידור ואין מברכים על הידור. (עיי' בכל זה פר"ח סו"ס תרעב, ופמ"ג א"א ומחצית השקל ר"ס תרעו, ושערי תשובה ופמ"ג משב"ז ר"ס תרעא, ושו"ת רע"א מהדר"ת סי' יג – צויינו באנצ' תל' ערך הידור מצוה).

ולכאורה כן צריך להיות תמיד כאשר יש כמה שמדליקים בבית אחד, שכיון שמעיקר הדין די במנורה אחת, הרי כל האחרים שמדליקים זהו רק להידור מצוה, ואיך יברכו על הידור.

---

(\* אבל לפי הרמב"ם רק בעה"ב הוא המדליק עבור כולם ביחד. וראה בזה בחי' הגרי"ז רמב"ם ריש הלכות חנוכה.

[ואין לומר, שעיקר החיוב 'נר איש וביתו' ההדגשה הוא על 'איש' דהיינו שזה חובת 'גברא' על כל אחד בנפרד. דו"א וכמפורש ברמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"א) "מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד". הרי מפורש שעיקר המצוה הוא שדי בנר אחד לכל בית ואפי' אם רבים בני הבית, ופשוט.

וכן מפרש בחכ"צ (תוספות חדשים סי' יג, צויין באנצ' תל' ערך חנוכה) ובפנ"י (שבת שם) שאין הדלקת נר חנוכה מוטלת על 'קרקפתא דגברא' אלא הוא כאילו חובת הבית שמוטל על אחד מבני הבית להדליק (ולדעת החכ"צ אף קטן מהני) כיון שכל המצוה הוא משום פרסומי ניסא. וא"כ צ"ב כנ"ל איך יכולים כמה לברך בבית אחד הרי אין מברכים על הידור מצוה].

ולכאורה נצטרך לומר דהיות שהיום "מנהג פשוט" שכולם נוהגים כמהדרין מן המהדרין (ובטושו"ע כלל לא הביאו עיקר המצוה) (וכפי שכ"ק אדמו"ר דיבר בזה כמ"פ) א"כ זה נהפך לחלק מן המצוה, עד שאפשר לברך. אבל כמובן שזהו דוחק הכי גדול, דהכי משום שאנחנו קבלנו לנהוג כך, לא ייחשב כהידור, הרי סו"ס זה הידור ואיך מברכים ע"ז.

וכשחפשתי בזה מצאתי בשפ"א (שבת שם) שבתוך דבריו מעיר כעין הנ"ל, ומבאר שמלכתחילה היה התקנה שיש ג' אופנים איך להדליק (עיקר המצוה מהדרין וממה"מ) וממילא בכל אופן שמדליק כל הנרות הם חלק מהמצוה, וממילא אפשר לברך. עיי"ש. אלא שאם מחלקים את הנרות אזי הנרות הנוספים הם רק הידור עיי"ש.

אבל שם מסיק עפ"ז, דתמיד יברכו על הידור, וגם באופן ששכח לברך קודם שהדליק נר הראשון, עדיין יכול לברך על הנרות של הידור כיון שהם חלק מהמצוה.

אבל עדיין צ"ע לכל הפוסקים הנ"ל (וכמדומה שכך פוסקים להלכה) שבכל האופנים הנ"ל שנמצא ברכה רק על ההידור אין מברכים, וא"כ

צ"ב מ"ש כשיש כמה אנשים בכית אחד. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.\*.



## אופן הנחת המנורה

### הנ"ל

ב'היום יום' (כ"ה כסלו) מובא "אמו"ר [הרש"ב] היה מדליק נרות חנוכה בין מנחה למעריב, ולא היה מדייק בפתח שיהיה מדרום לצפון או ממזרח למערב".

ובמשך כל השנים חשבתי שהכוונה היא על המנורה, שאין דיוק באיזה צורה מניח את המנורה. דהיינו שאפשר להניח את המנורה בב' אופנים, א. באופן שהמרחק של כל השמונה נרות הוא באופן שזה ממזוזת הפתח. (להלן נקרא לאופן זה שמונחת לרוחב). ב. שמונחת בין מזוזות הפתח באופן שגר אחד סמוך למזוזת הפתח ומתרחק והולך עד שגר השמיני הוא הרחוק ביותר ממזוזת הפתח. (להלן נקרא לאופן זה שמונחת לאורך).

(אבל לפועל אצל כ"א שראיתי, היה המנורה מונחת לרוחב, דהיינו שכל הנרות הם במרחק שווה ממזוזת הפתח. וחשבתי הטעם לכך משום שכך הוא בנקל יותר).

והנה לפי פירוש זה היה אפשר ללמוד מזה כמה דינים בנוגע למעשה:

דעיין בטושו"ע סוף סי' תרעו ובכל הנו"כ ובהרבה פוסקים, שדנו הרבה באיזה אופן כדאי להדליק המנורה כדי לצאת כל השיטות וכל המעלות. שיש מעלה ב"כל פנות שאתה פונה יהא לימין" ובה גופא יש כמה פירושים, ויש מעלה (להתחיל) להדליק בטפח הסמוך לפתח (גם בזמנינו), ויש מעלה להדליק תמיד ראשון את הנר הנוסף, וראה בנו"כ שם באריכות ובשער הכולל פרק מו. עיי"ש.

---

(\* לכאורה כשכל אחד מכוון שלא לצאת ע"י הדלקת בעה"ב אינו יוצא, כמו בא בשו"ע דאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אם מכוון שלא לצאת אינו יוצא. דבע"כ לא נפיק. וכיון שכן מנהגינו הרי בדרך ממילא הכוונה כן. המערכת.)

ולפי פירוש זה שאפשר להניח את המנורה גם לאורך, א"כ נמצא שכאשר מדליק את המנורה אינו יכול לעמוד בתוך חלל הפתח, שהרי מנהגנו להדליק את הנר הנוסף ולהמשיך לימין, וא"כ צריך לעמוד בצד הדלת. וכאן יהיה נפק"מ באיזה צד יעמוד דלפי"ז יהיה תלוי איזה צד מהמנורה מתחיל להדליק ביום ראשון. ונכנסים לכל הדיון מה עדיף אי טפח הסמוך לפתח או כל פנות יהא לימין וכו' וכו'. וכן אם עומד בצד לכאורה מפסיד מה שמסובב במצוות. (אף שזה י"ל בדוחק, שיהיה מסובב במצוות כאשר יעבור בחלל הפתח, ולא בשעת הברכה, ויל"ע בפוסקים אם הדיוק שיהיה כן בשעת הברכה). ועוד טעם שאין יכול לעמוד בחלל הפתח הוא משום אין מעבירין על המצוות, שלא יעבור על נרות ולא ידליקם. ויש עוד לעיין בכל זה ולדון בזה מכמה פנים ואכ"מ, וכתבתי רק לעורר לב המעיין.

וכשדברתי עם ידידי בזה, אמר לי שהוא למד בפשטות כוונת ה'היום יום' באו"א, שזה ברור שהנרות צריכים להיות לרוחב, אלא הכוונה ב'היום יום' הוא לגבי הדיוק, שאין לדייק בפתח אם הוא מדרום לצפון או ממזרח למערב. דהיינו שאין נפק"מ לאיזה כיוון הוא הפתח (שלפי זה יהיה גם נפק"מ לאיזה כיוון מונחת המנורה שהרי המנורה מונחת תמיד לרוחב, וע"ז אומר שאין בזה נפק"מ). ולפי זה המנורה מונחת תמיד לרוחב.

אבל לפענ"ד אין זה פי' הפשוט ב'היום יום'. ושוב ראיתי ב'ספר המנהגים' ד(כמעט) ברור שלא זו הכוונה שכתב שם וז"ל "מניחים המנורה בעובי המזוזה בחלל פתח החדר, ואין מדייקים אם הנרות דרום וצפון מונחים או מזרח ומערב מונחים". הרי ברור שאין הכוונה לאיזה כיוון הוא הפתח, אלא לאיזה כיוון מונחים הנרות. (דדוחק הכי גדול לומר גם כאן שהכוונה לאיזה כיוון הוא הפתח, דממילא לפי"ז יהיה חילוק באיזה אופן מונחים הנרות, ופשוט).

אבל שוב נתיישבתי, די"ל פירוש שלישי, ואתי שפיר גם בהלשון, דבאמת המנורה צ"ל מונחת תמיד לרוחב דהיינו שמרחק כל הנרות שווה ממזוזת הפתח. והכוונה ב'היום יום' ו'ספר המנהגים' הוא, הא גופא שתמיד מניחים המנורה לרוחב, ואין מדייקים כלל לאיזה כיוון נמצא שהמנורה מונחת. כלומר, שכאשר מונחת לרוחב, אין נפק"מ כלל אם נמצא שמונח ממזרח למערב או ממערב למזרח.

(ובפרט ב'ספר המנהגים' שבא בהמשך למ"ש ש"מניחים המנורה בעובי המזוזה בחלל פתח החדר". שבפשטות הכוונה שמניחים כל

המנורה סמוך למזוזה דהיינו לרוחב. וע"ז ממשיך שאין נפק"מ לאיזה כיוון הם מונחים, ודוק)

והכוונה דלא כבבית הכנסת שמסדרין המנורה כמו בבית המקדש ממזרח למערב (רמ"א סתרע"א ס"ז), וכאן אין קפידא בזה.

וראה בספר המנהגים שם הערה 5 שתמה ד"צ"ע מפני מה גם בבית אין מהדרין ע"ז אם באפשרי הוא".

ויש להוסיף ולעייין בכל הנ"ל, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ויש להעיר מהתמונה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (נדפס בספר 'ימי בראשית') שגם שם המנורה מונחת לרוחב.



### בענין דחיית מצוה לשם הידור מצוה

#### הנ"ל

בקובצים האחרונים הביאו את הסתירה שיש לכאורה בדברי אדה"ז בדין אי כדאי לדחות מצוה לזמן מאוחר יותר כדי שיעשה בהידור יותר, דבסימן צד ס"ה מבאר אדה"ז (לענין רוכב על החמור, שיוכל להתפלל 'מעומד' רק כשיגיע לביתו) דעדיף לקיים המצוה 'מצוה מן המובחר' 'ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מן המובחר".

אבל בסי' כה סעי' ד' כתב לענין אחד שאין לו טלית שלא ימתין מלהניח את התפילין "אלא יניח תפילין מיד, וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין משהין את המצוה, אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה חביבה".

ולכאורה הדברים סותרים, והביאו ע"ז את ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ט עמ' 76 הערה 73, שיש חילוק אם זה מצוה אחת או ב' מצוות שונות. דהיינו, שאיסור לדחות מצוה הוא מטעם ביזוי מצוה, ולכן אם דוחה מצוה כדי לקיים אותה מצוה אח"כ בהידור יותר אין כאן ביזוי, דאדרבה מוכח שבא לקיים המצוה בהידור יותר. אבל לדחות מצוה אחת כדי לקיים מצוה אחרת בהידור יותר שפיר יש בה ביזוי מצוה. וחילוק זה מובן מדברי התה"ד גופא. ע"כ.

ויש להביא ראי' לזה מענינא דיומא, דכידוע נחלקו הראשונים אי איסור הנאה מנרות חנוכה, כולל גם תשמיש של מצוה (כגון לסעודת שבת), או שתשמיש של מצוה שרי.

ודעת הר"ן (ריש פ"ב דשבת), שאיסור זה כולל גם תשמיש של מצוה. ומוכיח זאת מכ"מ עיי"ש. ואח"כ מקשה ע"ז דלכאורה הרי כל המקור לאיסור הנאה בנרות חנוכה הוא מדין כיסוי הדם שלא יכסה ברגל כדי שלא יהו מצוה בזויות עליו. ואם כל האיסור הוא משום ביזוי מצוה, א"כ בתשמיש של מצוה אין שום ביזוי מצוה. וראי' לכך שבתשמיש של מצוה אין משום ביזוי מצוה, מוכיח הר"ן מהא שלדעת רב שאין מדליקין מנר לנר, אי הטעם משום ביזוי מצוה אזי האיסור הוא רק אם מדליק ע"י קיסם אבל מנר לנר ממש מותר, והיינו משום שאין כאן ביזוי מצוה. וא"כ ה"ה בנידו"ד שיהא מותר להשתמש תשמיש של מצוה בנר חנוכה כיון שאין כאן ביזוי מצוה.

ומתוך הר"ן י"ל דעד כאן לא שרינן אלא להדליק מנר לנר משום דתרוייהו חדא מצוה, כלומר מצות נר חנוכה, ומין במינו אינו בטל, אבל שאר מצות נראה כבמטלות זו את זו.

ומוכח מדברי הר"ן בפירוש כדברי רבינו, שכל ענין של ביזוי מצוה הוא רק אם מצוה זו נשארת בזוי' (הגם שמצוה אחרת נעשית בהידור יותר), אבל בשביל לתקן מצוה זו גופא אין כאן ביזוי מצוה, ודוק.



## בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]

### הנ"ל

בגליונות האחרונים דנו בדין בעל שקיבל שבת לפני אשתו. ואסכם בקיצור מהי נקודת הדיון.

דבשו"ת 'אגרות משה' ח"ג סי' לח, מסיק דבאופן כזה שהבעל קיבל עליו שבת קודם אשתו, הנה זה פשוט שאין היא נגזרת אחריו לקבל שבת, אבל בנוגע להדין שאדם שקיבל עליו שבת יכול לומר לישראל אחר לעשות מלאכה בשבילו, הנה דעת האג"מ דבאשתו שאני משום (דלדעתו) נכללת בדין 'וינפש בן אמתך', ולכן אסורה לעשות מלאכה בשבילו.

וע"ז העיר הרב סילבערבערג דלפי דעת אדה"ז זה אינו. דאדה"ז (סי' רסג קו"א סק"ח) ביאר הטעם מדוע כשישראל קיבל עליו שבת יכול לבקש מישראל אחר לעשות מלאכה עבורו, משום שהגם שקיבל שבת מ"מ מסתמא לא קיבל ע"ע רק איסורים התלויים בגופו ולא איסורים שחוץ לגופו. ולפ"ז ה"ה כאן לא קיבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו. ואף שאדה"ז מדבר באיסור דרבנן וכאן (לפ"ד הגר"מ) מדובר

באיסור דאורייתא, מ"מ דעת הרב הנ"ל שאין לחלק ביניהם (וכפי שביאר בגליונות הקודמים).

ודעת הרב שטיינמעץ דשפיר יש לחלק בין איסורי דרבנן לאיסורי תורה<sup>1</sup>. דבאיסורי דרבנן מכיון "שהם תלויים בקבלתו", שפיר שייך לחלק ולומר שלא קיבל ע"ע איסורים שחוץ לגופו, אבל בנוגע לאיסורי תורה (דלדעת הגרמ"פ שביתת אשתו נכללת ב'וינפש בן אמתך') הרי מכיון שקיבל עליו חיוב שביתה, חייב במילא בכל איסורי שביתה ולא שייך לחלק בין איסור שבגופו לחוץ מגופו. עד כאן תוכן נקודת הדברים.

והנה, מכיון שבגליון ג (תתסט) הביא הרב שטיינמעץ את הבחירה להקוראים מה לקרב ומה לרחק; על כן אמרתי לקרב את דברי הרב סילבערבערג. דנראה ברור, דלפי דעת אדה"ז בגדר 'קבלת שבת' מוכרח לומר שאין לחלק בין איסורי תורה לרבנן. ואפרש שיחתך, ובלשון הגמ' "מעיקרא דדינא פירכא", "ממקום שאתה ללמוד יש להשיב", ובהקדים:

דהנה, אדה"ז חידש שיש חילוק גדול בין דין 'תוספת שבת' ל'קבלת שבת'. ש'תוספת שבת' ענינה רק איסור (הימנעות) מעשיית מלאכה, אבל עדיין אי"ז שבת (ממש) אצלו, ולכן הדין הוא שבזמן 'תוספת שבת' מותרים אז בכל השבותים שהתירו בבין השמשות<sup>2</sup>. משא"כ 'קבלת שבת' ענינה קבלת 'עיצומו של יום' והיינו שמקבל ע"ע את השבת עצמה ולכן נאסר אז בכל השבותים איזה שיהיו כמו בשבת עצמה. (עיי'ן הייטב בכ"ז בקו"א סי' רסא סק"ג וראה גם סי' שצג ס"ב).

(1) וכדאי להעיר, שעצם החילוק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן, כבר כת' באג"מ שם, שזהו כל יסוד סברתו לחלק בין אשתו לישראל סתם, ומבאר חילוק במציאות מהות האיסורים להיות שהם איסורי דרבנן י"ל שבזמן 'תוספת שבת' מלכתחילה לא גזרו ולא אסרו, משא"כ איסורי תורה שפיר חייב. עיי"ש.

והרב שטיינמעץ רוצה לומר כך גם לדעת רבינו, שאע"פ שרבינו תולה הכל בדעת האדם שהוא לא מקבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו, מ"מ לגבי איסור תורה אע"פ שאין בדעתו לקבלם, (דאין לומר כוונת הרב הנ"ל שבאיסורי תורה כוונתו לקבל אף איסורים שמחוץ לגופו, דבסברא אין שום סברא לחלק בדעתו מדוע יקבל ע"ע איסורי תורה שמחוץ לגופו, כפשוט, אלא כוונתו שאע"פ שמקבל זאת ע"ע לא יועיל ויחולו עליו כל איסורי תורה, כיון שקיבל ע"ע חיוב שביתה.

(2) המבוארים בשו"ע רבינו סי' רס"א בתחילתו.

ונמצא דעת רבינו ברורה, שהטעם שב'קבלת שבת' מחוייב בכל האיסורים כולל כל איסורי דרבנן הרי זה משום שהוא קיבל ע"ע את השבת עצמה ולכן חלים עליו כל האיסורים כמו בשבת.

ואעפ"כ ישנו חידוש בדין 'קבלת שבת' דאף שאסור בכל האיסורים (כולל כל איסורי דרבנן), מ"מ לא חלים עליו איסורים שנעשים מחוץ לגופו. והטעם ע"ז מבאר רבינו בקו"א, כיון שאיסורים שמחוץ לגופו מעולם לא קיבל ע"ע.<sup>3</sup>

ועפ"ז מובן שפיר שאין לחלק כלל בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן, כיון שגם איסור השבותים ב'קבלת שבת' אינם תלויים כלל וכלל בקבלתו (ולא כפי שכתב הרב שטיינמעץ), אלא כל איסורי תורה ואיסורי דרבנן הולכים יחד דכאשר מקבל עליו את השבת חייב בכל האיסורים איזה שיהיו כמו בשבת עצמה.

ומכיון שאדה"ז מבאר שאעפ"כ אינו חייב באיסורים שמחוץ לגופו (והטעם הוא מצד דעת האדם כיון שזה מעולם לא קיבל ע"ע), א"כ מובן שבאותה מדה היא חלה לגבי כל איסורי שבת הנובעים מה'קבלת שבת' שלו, וללא נפק"מ בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן. ודוק היטיב.

וראה לשון אדה"ז בסי' שצג ס"ב "אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קבל עליו שבת עצמה כיון שהתפלל תפלת ליל שבת ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה לבד ממה שנעשה ע"י אחר".<sup>4</sup>

(3) ויהיה איך שיהיה ההסברה בזה, - דלכאורה אם מקבל ע"ע את השבת עצמה מה שייך לומר שאין מקבל ע"ע איסורים שחוץ לגופו - מ"מ כן נמצא דעת רבינו שאעפ"כ שייך לומר שאין מקבל ע"ע איסורים אלו. ויש להאריך בטעם הדבר, ובהשקפה ראשונה י"ל, שאע"פ שמקבל ע"ע את השבת מ"מ סו"ס הכל הוא מחמת קבלתו, ואם לא קיבל עליו איסורים אלו אינם חלים. אבל אינו פשוט כלל ומכמה צדדים, ואולי נאריך בזה אי"ה בפעם הבאה. ויש להעיר מכמה ענינים כיו"ב.

אבל איך שיהיה הרי ברור מדברי רבינו שמהני מה שאינו מקבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו.

(4) עוד כתב הרב שטיינמעץ, דכל הדיון כאן הוא רק אם הבעל קיבל ע"ע שבת בתור יחיד, אבל אם מקבל ע"ע תפילה בצבור כבר דנו הפוסקים אם אשתו נגררת אחריו. (וכל מקורותיו (ע"ז ועל שאר דבריו) מביא ממלקט זמנינו ה'פסקי תשובות' ואין הספר תח"י לעיניו). ויש לעיין בכוונתו, דבפשטות כוונתו לחלק בין קיבל שבת ע"י אמירה סתם או שקיבל ע"י תפילה (ולא בין קיבל ע"י תפילה ביחידות לבין ע"י צבור, אף שזה מוסף חומרא, אבל לא נראה שזהו יסוד חילוקם). ויש להעיר ע"ז ע"פ מה שנתבאר

והנה בגליון ד' (תתע) כתב הרב הנ"ל "שממקומו מוכח להדיא להיפך ממש"כ הרב סילבערבערג" והוא ממש"כ אדה"ו (סי' רסא ס"ג) שאם קיבל שבת חצי שעה קודם הלילה שאז אסור לעשות שום מלאכה אף ע"י נכרי ואף קודם ביה"ש.

ומזה כתב הנ"ל שמוכח להדיא שגם איסורים דרבנן באמת חלים קודם השבת. אלא שמפני טעם מיוחד שמבאר בקו"א אינם חלים כאשר קיבל לפני זה. ע"כ.

ואינני מבין כלל איך יש כאן אף מקצת ראי', ובמחכ"ת עירב כאן שלא ממין הענין כלל. דהרי כאן רוצים רק לדמות איסורי תורה לאיסורי דרבנן, שכאשר אומרים את הכלל לגבי איסור דרבנן שאינו מקבל ע"ע איסורים שחוץ לגופו, באותה מדה אמורה ג"כ לגבי איסור תורה. אלא ששם רבינו מבאר שכל כלל זה אינה אמורה אם קיבל שבת חצי שעה קודם הלילה, כיון שכל הכלל שאומרים שאינו מקבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו הוא מבוסס על טעם המהרי"ו "כיון שעוד היום גדול ובוודאי כל ישראל לא קבלו כולם עליהם השבת". ולכן לא מקבל ע"ע איסורים שחוץ לגופו. משא"כ חצי שעה קודם הלילה שאז בפשטות כולם כבר קבלו עליהם את השבת, אזי אין לומר כלל זה וכמפורש כל זה בשו"ע"ר סי' רסא ס"ג. ומובן שאם אין אומרים כלל זה הרי זה אמור לגבי כל האיסורים בשווה (איסור תורה ואיסורי דרבנן). וא"כ לא הבנתי מה זה קשור לנידו"ד כאשר כן אומרים כלל זה, שאז אין לחלק בין איסורי תורה לדרבנן.

---

בפנים, דנראה דדעת רבינו הוא שאף בקיבל עליו שבת ע"י אמירה הרי זה 'קבלת עיצומו של יום' כמו במקבל ע"י תפילה (ראה קו"א סי' רסא סק"ג בסופו וסי' רע"א עליו סעיף יד ובקו"א סק"ה), ולאידך, (ובעצם תליא הא בהא) בקשר להדין שלאחר שקיבל שבת יכול לומר לישראל אחר לעשות מלאכה עבורו כתב אדה"ו בפירוש שזהו אף אם התפלל (בציבור) ולא רק בקיבל עליו סתם – וכמדומה שלא כתוב כן בפירוש בשאר פוסקים – וא"כ לכאורה אינני רואה סברא לחלק ביניהם לדעת רבינו.

ומה שרצה להוכיח מסי' תקכ"ז ס"ח כבר כתב הרב סילבערבערג בגליון ב (תתסח) דאין שום ראי' משם.

ומה שכתב עוד שאולי יש להוכיח כן גם מסי' רסג סוס"ו, לא הבנתי מה יש להביא משם.

ובכלל יש להעיר ג"כ מט"ז (סי' תרעט סק"א), שכתב בפירוש שאם הבעל הדליק נרות שבת ע"מ לקבל שבת, (ולדעת רבינו גם בהדלקת נרות שבת מקבל ע"ע עיצומו של יום) – שאוסר בכל השבועים ראה סי' רסג סעיפים ז, יא) ואעפ"כ יכולים בני הבית להדליק נר חנוכה עבורו, דהיינו לעשות מלאכה עבורו. ודוק.

ולהעיר שוב, דכל הנ"ל הוא אף אם נאמר ששביתת אשתו הוא מדאורייתא (מצד 'וינפש בן אמתך'). אבל לעצם הענין הרי זה כשלעצמו חידוש (וכפי שכבר העירו בקובצים הקודמים) ואף הגרמ"פ מסתפק בזה, ואין זכר בשום מקום שכך ס"ל לאדה"ז. וא"כ אף אם נחלוק על כל הנ"ל הרי פשוט שסברת רבינו (שלא מקבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו) כוללת גם את אשתו, שיכולה לעשות מלאכה עבור בעלה לאחר שקיבל עליו שבת.

המורם מכל הנ"ל להלכה, כסברת הרב סילבערבערג שמדברי אדה"ז מובן דלא כהאג"מ, והבעל לאחר שקיבל עליו שבת יכול לומר לאשתו לעשות עבורו מלאכה. וכמובן שלמעשה כל אחד ישאל את הרב מורה הוראה, ואשתדל לברר את דעת המד"א כאן.



### הערות בשו"ע"ר הוצאה חדשה

#### הרב דוד אופנר

לוד, אה"ק

בשו"ע"ר סי' שכ סעי' יז גבי ריסוק שלג וכד' בשבת כתב אדה"ז "לא אסרו אלא כשמתכוין בשביל שיזובו מימיו אבל מותר לשבור חתיכה ממנו אפי' אם יזובו קצת מים עי"ז שדבר מועט הוא ואינו חשוב כלום ועוד שאינו מתכוין לכך ואינו פסיק רישיה ועוד שהם הולכים לאיבוד וכו'".

ובהוצאה החדשה דשו"ע"ר הערה קנה כתבו: "וראה לקמן ס"כ במוסגר (לדעה הא' דלקמן סי"ט) שאסור אפילו הולך לאיבוד (כמו שאסור אפילו אינו בעין לבדו), משא"כ [כ] כאן דמיירי לדעה הב' בסי"ט (המתרת כשאינו בעין, וגם כשהולך לאיבוד) וראה תהלה לדוד סקט"ו. ע"כ.

ובאמת אזיל כאן לכל הדעות (אף לדעה הא'), דז"ל בסעי' כ: "ולפיכך יש מי שהיה נוהר להטיל מים בשלג כי ע"י השתן נימוח השלג וה"ז כממחהו בידיים שאסור לפי סברא הראשונה אע"פ שאין הנימוח בעין לבדו (וגם הוא הולך לאיבוד)...". והנה בסעי' יז הצריך ג' תנאים להתיר כשאינו מתכוין לרסק בשביל שיזובו מימיו: א) דבר מועט ב) אינו מתכוין ולאוו פסיק רישיה ג) הולכים לאיבוד, ובסעי' כ חסר התנאי השני שלא יהיה פ"ר, ובאם שם זה לא היה פ"ר אכן היה מותר להטיל מים על השלג גם לדעה הא' כבסעי' יז. וזה מובן גם מהמשך הסעי' דכתב: "אבל מותר לדרוס שלג ברגליו... דבר שאינו

מתכוין הוא ומותר כיון שאינו פסיק רישיה". ז.א. שהחילוק בין להטיל מים בשלג ללדרוס שלג ברגליו - שלכן מתיר זאת אפי' לדעה הא' - הוא הפסיק רישיה, וזה ממש דוגמה לדין בסעי' יז.

שו"ר שגם התהלה לדוד (הנ"ל) כתב להסביר דברי המחבר כפי שכתוב במפורש בשו"ע, וז"ל (בהנוגע לענינו): "ולכן מ"ש המח' בס"י מותר לשבור הקרח וכתב בב"י הטעם שאינו מתכוין שיזובו מים ועוד שהולך לאיבוד. . הטעם שהולך לאיבוד לא מהני אלא לדעת הרשב"א והר"ן ז"ל אבל לדעת רש"י ז"ל אסור. ולכן בס"ד הביא דעת הרא"ש ז"ל שהי' נזהר להטיל מים בשלג אף שהמשקה הולך לאיבוד, ובשבירת הקרח ע"כ דסמכין על הא דאינו מתכוין". ע"כ.

ולכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי גם בהטלת מים הוא אינו מתכוין להמיס השלג, וגם מאי נפק"מ אם מתכוין או לא, אלא ודאי כוונתו כפי שכתב בשו"ע: "ועוד שאינו מתכוין לכך ואינו פסיק רישיה" כדבר אחד, והם הם הדברים.

והנה בס"י שיח סעי' כו כתב: "אבל אם מניחה בריחוק מקום [מן האש] כ"כ בענין שאין הרבה שומן נימוח עד שיזוב לחוץ אלא מעט ממנו נימוח ונבלע בפת עצמו ואינו בעין לבד מותר אפי' לכתחילה. . ואפי' אם מקצתו זב לחוץ מעט וישנו בעין כיון שדבר מועט הוא אינו חשוב כלום ומותר". ואף שלא הזכיר שאר התנאים שבס"י שכ סעי' יז כדלעיל, לכאורה צריך לומר דמהמקרה עצמו מובן שאינו פסיק רישיה, דכיון שזה רק קצת, וזב רק מעט לחוץ, הר"ז סימן שמדובר בכמות שיתכן גם שלא היתה זבה לחוץ כלל והוא גם לא מתכוין לזה, והיא הולכת לאיבוד, ולכן כתב שזה מותר אפי' לכתחילה ללא שהזכיר שום חולק.

כמו"כ גם הגדרת ב' הדעות שבסעי' יט כפי שבהערה הנ"ל, לענ"ד יש לתקנה. דלפי ההערה הנ"ל לדעה הב' שם, אם ממחה שלג בידיו והוא הולך לאיבוד, הוזה מותר אף שהוא בעין, וזה הרי אסור לכו"ע, ולדעה זו מותר לרסק רק שהוא בתוך הכוס או כפי שי"א שמותר שימחה על ידיו שלג עם מים שאז לדעה זו אי"ז בעין, וכיו"ב ע"י"ש. אבל בכל אופן מיירי כשאינו בעין לבדו כמפורש שם. וגם לדעה הא' אסור לרסק בידיו גם אם אינו בעין והולך לאיבוד [ואפי' הוא דבר מועט, כשמתכוין לכך והוא פסיק רישיה].



## בשכח לומר "על הנסים" בתפילה או ברמה"ז

### הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

הדין הוא שאם שכח לומר "על הנסים" בברהמ"ז או בשמו"ע וגמר את כולו (כולל אלוקי נצור בשמו"ע, שבאם נזכר שם יכול עוד לומר הרחמן וכו') אין מחזירין אותו.

ונסתפקתי מה יהיה הדין באחד שכח לומר ועה"נ בברהמ"ז או בשמו"ע, האם רשאי לומר ועה"נ (או עכ"פ להתחיל מ"בימי מתתיהו" וכו') בתור הודאה (פרטית עכ"פ) לאחרי שכבר גמר ברהמ"ז או שמו"ע, ובפרט שועה"נ אין בו הזכרת השם.

ובפרט בתפלת המנחה קודם חזרת הש"ץ שעדיין "עסוקין באותו ענין" ובפרטי פרטיות בתפלת שחרית קודם שמתחיל הלל, שאז הוא עדיין עסוק באמירת "הלל והודאה" (ויותר מסתבר שיכול להתחיל מ"ועל הנסים" ממש ולא רק מ"בימי מתתיהו").

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין ולהאיר עיני\*.



## בניסה ל"טעמפל" רפורמי [גליון]

### הרב יעקב מייטליס

תושב השכונה

בהמשך לדיון בנוגע למה שהובא משו"ת "אגרות משה" יש לבאר ממה שמובא בירחון קול תורה חוברת נד (ניסן תשס"ג) עמוד סז בנוגע לטעמפל של קונסרבטיבים:

"בעת למודי בבית מדרשו של מו"ר הגר"מ פיינשטיין זצ"ל "מתכתאת תפארת ירושלים", נפטרה אמי ע"ה, ובשעת הלוי" קיבל אבי ז"ל התקפת לב ר"ל, והוצרכתי לישראל בבית חולים בלאנג איילאנד עד סוף השבעה. ולכן ישבנו שבעת ימי אבילות בבית החולים כדי להיות יחד עם אבי ז"ל. אמנם שם לא היה מנין, והיו שם בעיר שני בתי

---

(\* ודאי אין שום מניעה לומר "ועל הנסים וכו'", אבל התקנה היתה לומר זה בנוסח התפלה וברהמ"ז ובזה אינו מתקן כלל וא"כ מה מרוויח? וראה בס' הררי קדם בעניני הנוכה. המערכת.)

כנסיות, אחד בית הכנסת חרדי, אשר בשעתו לא היה להם מנין בימות החול כי אם בשבתות, והשני היה להבדיל בית הכנסת קאנסרבטיבי שהיה להם מנין אף בימות החול, ובימות החול לא התפללו בבית הכנסת הגדול שלהם כי אם בחדר קטן מן הצד בלי נשים. ובימות החול היו מן המנין אנשים מבית הכנסת החרדי אשר משום שלא היה להם מנין בבית הכנסת שלהם הלכו להתפלל עם הקאנסרבטיבים. מתחילה בקשתי מאחר שישתדל לסדר מנין בימות החול בבית הכנסת החרדי, אמנם כאשר נודע לי בשעה חמש לפנות בוקר שלא אעלה בידו לסדר את זה התקשרתי בטלפון מיד למו"ר זצ"ל לשאול האם אני יכול לילך לבית הכנסת הקאנסרבטיבי כדי לומר קדיש על אמי ע"ה, לכל הפחות בימות החול כשאני מתפללים בבית הכנסת הגדול שלהם כי אם בחדר קטן מן הצד, ועוד הרי רוב המנין הוא מאנשים חרדים. ומיד כשהתחיל הטלפון לצלצל הרים מו"ר זצ"ל וענה לי ברורות שאסור ליכנס שם כלל אפילו בחדר הצדדי.



### בענין היכר ציר [גליון]

**הרב מאיר צירקינד**  
מאימי, פלורידה

בגליון תתעא (עמ' 72) כתב הרב ישראל חיים לאזאר שי' בענין היכר ציר לפי שיטת רבותינו נשיאנו זי"ע, ועיקר דבריו הוא למצוא המקור בראשונים לשיטתם.

וכתב שם וז"ל: "ועוד יותר יש לתמוה על כללות ההוראה ללכת בתר היכר ציר, דהרי מן התורה אין שום צורך בדלתות כלל (ועיין ברא"ש שמביא דעת הרמב"ם שמצריך דלת מן התורה, אבל הוא דעת יחיד, וכיון שרש"י והרמב"ן והרא"ש והראב"ד חולקין עליו נקטינן כוותייהו), ויש חיוב מזוזה מן התורה אפי' רק בצורת הפתח לחוד בלי דלת, והיתכן לעשות עיקר מהיכר ציר שהוא דבר שאין לו עיקר מן התורה?" ע"כ.

והנה אע"פ שרבים ס"ל דאין שום צורך בדלתות כלל, הנה א) אין זה ראוי שהוא מן התורה ב) להלכה אנו מחמירין כהרמב"ם (קישו"ע סי' יא סי"ג), ואין מברכים על צורת הפתח בלי דלת (ש"ך ביו"ד סרפ"ו סקכ"ה).

עוד כתב שם וז"ל: "ברם כגון דא צריך לאודועי כי אפי' אם המצא תמצא שום ספר מספרי הקבלה או שום כתב מכתבי האריז"ל שפסק ליזיל בתר היכר ציר, אין נפקותא לדידן כי כבר ידוע הכלל (מובא בשו"ע אדה"ז סי' כה סעי' כח) שכאשר יש מחלוקת בין הפוסקים בעלי נגלה ובעלי הקבלה אז ההלכה כהפוסקים אם הם לחומרא. (והגם שבשער הכולל פרק א' סעי' א' הכריע להיפך היינו משום שס"ל שזה לא יצוייר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד או הפוסקים, עי"ש). ע"כ.

ודבריו תמוהין: א) איזה דרך הוא לחומרא כאן (היכר ציר או ימין מכניסת הבית) שנילך אחריו? ב) לפי דבריו יצוייר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד או הפוסקים (רק שהשער הכולל ס"ל שזה לא יצוייר), א"כ למה לא יתכן שרבותינו נשיאנו ס"ל שהולכים אחר המקובלים כשהם נגד הפוסקים?

עוד כתב שם וז"ל: "זאת ועוד אחרת, שאילו באמת היה מקור לזה בדברי המקובלים אז בודאי רבותינו לא היו מעלימים את זה. . כש"כ שהיה להם להראות את המקור בנגלה או בנסתר".

והנה התחיל דבריו בשאם המקור לזה הוא רק בדברי המקובלים "לא היו מעלימים את זה" דמשמע דאם המקור לזה הוא בדברי הפוסקים היו מעלימים (אם רצו), ומסיים, שהיה להם להראות את המקור בנגלה או בנסתר, דהיינו אפי' אם המקור לזה הוא בדברי הפוסקים לא היו מעלימים. האם ר"ל שאין להם מקור- ובדרו זאת מלבם ח"ו - דהא לא כתבו המקור?

גם רצה לדייק מתוס' מנחות לג, א ד"ה תלי דשא ברישא בדחוקים, והא פירוש הפשוט של התוס' הוא שהי' פתח כגון בין גברי לבין נשי דסליק מינה ותו לא.

עוד כתב שם וז"ל: "ומנא אמינא לה דבדיעבד יצא ידי חובת מזוזה לכל הדיעות כאשר אזיל בתר היכר ציר? דהנה בגמרא (מנחות לג, א) "...אמר ר' יהודה אמר שמואל במזוזה הלך אחר היכר ציר" משמע דס"ל לשמואל דהולכין בתר היכר ציר אפי' לכתחילה, ואח"כ מביאה הגמרא "היכי דמי? כגון פתחי דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשא" ע"כ. ומשמע מזה שבין בי גברי ובין בי נשא הולכין בתר היכר ציר אפי' לכתחילה, משא"כ בשאר פיתחי לכתחילה צריך לברר איזה דרך כניסה ע"י שמשערינן באיזה חדר הוי רוב תשמישו כמובא ברא"ש בשם המרדכי, אבל בדיעבד משמע דבכל אופן יצא אם הלך אחרי היכר ציר ויכולין לסמוך על דברי שמואל הנ"ל, כנ"ל ברור.

ולפי דבריו נמצא דשיטת רבותינו נשיאנו הוא בדיעבד (משום "שיכול לבוא לידי מחלוקת, זה אומר כה וזה אומר כה, וגדולה השלום וד"ל"). והוא דבר התמוה בעצם.

ונ"ל המקור בזה הוא בהפירוש של "בי נשי"; דכאן כתב רש"י דיש פתח לכל בית לרה"ר וא"כ לא ידעין איזה מהן יהי עיקר ליחשב הימין הימנו. אבל בעירובין (סח, ב) כתב רש"י (ד"ה פנו לי מאני) שהבי נשי לא היה פתוח לחצר רק הבי גברא פתוח לחצר.

והוא מוכח בפירוש הגמ' שהבי נשי לא היה פתוח לחצר, דא"כ מאי הועיל לרבא לומר "פנו לי מאני מבי גברי לבי נשי" אם הבי נשי היה פתוח לחצר! ?

וא"כ, כיון שמוכח מסוגית הגמ' דעירובין כרש"י דעירובין שהבי נשי לא היה פתוח לחצר, א"כ כשבגמ' במנחות איתא שפתח דבין בי גברי לבי נשי הולכין אחר היכר ציר היינו ג"כ דבית שיש לו חדרים פנימיים (אע"פ שאין להן דרך אחרת מרה"ר) הולכין אחר היכר ציר.



## בענין הנ"ל

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

קראתי מאמר הר' י.ח. לאזאר שי' (גליון תתעא עמ' 72) ואין הזמ"ג להעיר בכל דבריו. אבל זאת אשיב - על מה שבסוף דבריו כותב להקשות על פסק-דין שכתב הגרז"ש דווארקין ז"ל - והוא מתהה להשוותו טועה, ואיני רוצה להעתיק לשונו בזה. וכמה לא חלי לדברי עצמו (בסוף מאמרו) אודות החובה לציית לחכמי הדור אפילו כשאומרים על שמאל שהוא ימין.

הדיון הוא בדבר קביעת מזוזה לפי היכר ציר כאשר יש כניסה נוספת אל הבית, מלבד הפתח הראשי. הנה דוקא בדבר זה אישתמיטתי להכותב הנ"ל לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש חכ"ד עמ' 374 נעתק בשערי הלכה ומנהג ח"ג ע' שמ): "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר".

ובכדי לתווך בין הוראה זו לההוראה שבס' המנהגים (עמ' 81) - שב"דלתות היוצאות לחצר או לרה"ר קובעים לימין הנכנס מבלי הבט

על היכר ציר" - נלענ"ד להבחין בין חצר שדרכו יוצאים לרה"ר לבין חצר מן הצד או מאחורי הבית, שעושה שם חפציו:

בכניסה צדדית שדרכו נכנסים מרה"ר – כנפוץ בשכונת קראון הייטס – קובעים בימין הנכנס למרות היכר ציר. ובפתח להחצר שמאחורי הבית, אף שאפשר להיכנס לשם מרה"ר, שם הולכים לפי היכר ציר. וכן מפורש בשו"ת מהרי"ל (סי' צד – שציטט הכותב הנ"ל) ובט"ז (יו"ד סי' רפט סק"ד).

[על 'סתירה' זו כבר העיר הרשד"ב שי' לוין ('כפר חב"ד' גליון 751), והוא מתווכח לומר שב'כניסה צדדית' הכוונה כאשר הוא בתוך בנין שיש בו כמה דירות. ומציין שכן הוא בדירת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע ב'770', שיש שני כניסות להדירה. בשניהן הדלתות נפתחות החוצה, ובכל זה הרי בכניסה העיקרית נקבעה המזווה בצד ימין הנכנס, ואילו בכניסה הצדדית – לפי היכר ציר.

ואף שדבריו נראים נכונים למעשה – הנה קשה קצת להעמיס פירושו בלשון הרבי. ויש לברר הדבר אחרי שנשיג דברי השואל אליו נמען מענה זו. וילע"ע].

מאמר מפורט על מנהגנו בקביעת מזוזות יופיע בקרוב בעז"ה ב'פרדס חב"ד' גליון 12.



## פשוטו של מקרא

### "והתברכו בזרעך"

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפירוש"י פרשת תולדות ד"ה והתברכו בזרעך (כו, ב): "אדם אומר לבנו יהא זרעך כזרעו של יצחק . . . ואף לענין הקללה מצינו כן וכו'". עכ"ל.

המשכיל לדוד מפרש כאן על פירוש"י, וז"ל: "הביא זה הרב בכאן להכריח פירוש דל"ת, מנ"ל הך פירושא, דילמא ה"ק והתברכו בזרעך שכל גויי הארץ יתברכו בשבילך ובזכות זרעך ולכך קאמר ואף לענין הקללה מצינו כן והתם ודאי א"א לפרש שהיא לקללה לכל עמה, שאם

היא חטאה הם מה חטאו אלא מוכרח לפרש שיקללו בה ה"נ הוי פירושה שיברכו בהם". עכ"ל.

וכן על דרך זה כתב הבאר בשדה, וז"ל: "ומ"ש ואף לענין קללה מצינו כן הוא דלא תימא דדוקא התם דמפרש קרא ישימך אלקים כאפרים וכמנשה אמרינן הכי אבל בשאר מקומות דסתם קרא ולא פי' כהתם ש"מ דהבית היא בעבור כבית ויעבד יעקב באשה, לזה אמר ואף לענין קללה וכו' וכי היכי דהתם מוכרח להתפרש הכי ה"ה גבי ברכה". עכ"ל.

וצריך עיון קצת בדבריהם, שאם זה היתה כוונת רש"י במה שכתב "ואף לענין קללה וכו'", צריך להבין: א. בפרשת נשא פירש רש"י בד"ה ולשבעה (ה, כא) "שיהיו הכל נשבעין בך, לא יארע לי כדרך שאירע לפלונית . . . וכן לענין הברכה (בראשית יב, ג) ונברכו וגו' (שם מח) בך יברך ישראל לאמר".

שלפי המפרשים הנ"ל, צריכים להבין מדוע אמר רש"י כאן "וכן לענין הברכה", הרי לפי דבריהם בנוגע לקללה מוכרחים לפרש כן.

ב. רש"י פירש בפרשת לך לך בד"ה ונברכו בך (יב, ג): "...וזהו פשוטו אדם אומר לבנו תהא כאברהם וכן כל ונברכו בך שבמקרא, וזה מוכיח (בראשית מח) בך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה".

שלפי המפרשים הנ"ל צריכים להבין, מדוע לא פירש רש"י כאן "ואף לענין הקללה מצינו כן וכו'", שהרי גם כאן לכאורה יש מקום לפרש ונברכו בך – בשבילך ובזכותך.

ואם כן, כמו שהם פירשו בפרשת תולדות שרש"י בא לשלול פירוש זה במה שכתב "ואף לענין קללה וכו'", כן על דרך זה הו"ל לפרש זה בפרשת לך לך.

גם בסוף פרשת וירא (כב, יח) כתיב "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ וגו'", ולמה לא פירש רש"י שם מה שפירש כאן.



## פירש"י עה"פ "נכאת ולט"

הת' מנחם מענדל גרינפלד  
שליח בישיבת ליובאוויטש, מונסי

בפרשת מקץ (מג, יא): "ויאמר אליהם ישראל אביהם אם כן איפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים", ומעתיק רש"י המילה "נכאת" ומפרש: "שעווה. ב"ר".

והנה בפרשת וישב (לז, כה) עה"פ "וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולט", פירש רש"י המלה "נכאת" - "כל כנוסי בשמים הרבה קרוי נכאת וכן (מ"ב, כ') ויראם את כל בית נכתה מרקחת בשמיו, ואונקלוס תרגם לשון שעווה".

וצריך להבין:

א. לשם מה צריך רש"י בכלל לפרש המילה נכאת בפרשת מקץ אחרי שכבר פירשה כבר בפרשת וישב?

וראיה לדבר (שרש"י לא מפרש מילה שכבר פירשה), דהנה המילה "לט" מופיעה הן בפ' וישב והן בפ' מקץ, ובפרשת וישב מעתיק רש"י המלה ומפרשה: "לוטיתא שמו בל' משנה ורבותינו פרשו שרש עשב ושמו אשטרוליזיא"ה במס' נדה". ובפרשת מקץ אין רש"י מפרשה כלום. והטעם מובן בפשטות, שהרי הבן חמש למקרא זוכר מה שלמד בפרשה הקודמת ואי"צ לפרשה עוד הפעם. ובאם כן אינו מובן מה היה קשה לרש"י במלה "נכאת" שהוצריך לפרשה פעם נוספת בפרשת מקץ?

ב. בפרשת וישב מביא רש"י ב' פירושים למלה נכאת; פירוש הראשון (והעיקרי) דקאי על מקום כנוסי בשמים הרבה, ורק בפירוש שני מביא שאונקלוס תרגם לשון שעווה, ואילו בפ' מקץ מפרש רק כפירוש השני (שעווה)?

ומכל הנ"ל מובן, אשר זה גופא בא רש"י להשמיענו. דהיות ובפרשת וישב פי' ב' פירושים על המילה "נכאת", הנה כדי שלא נטעה לומר שגם כאן בפ' מקץ אפשר לפרש בב' פירושים אלו, לכן הוזקק רש"י להבהיר אשר כאן מתאים רק הפירוש דשעווה. אך הא גופא טעמא בעי, מדוע בפרשת וישב נזקק רש"י לפרש ב' פירושים, והפירוש דשעווה מביאו רק כפירוש השני, ואילו כאן מביאו כפירוש היחידי בהמילה נכאת?

ג. מדוע מציין רש"י בפרשת מקץ לבראשית רבה ולא מסתפק בפירוש המילה? ובאם נזקק רש"י למקור, מדוע לא מציין לתרגום אונקלוס (שמתרגם גם כאן "שעף") כבפרשת וישב?

וי"ל הביאור בזה: בפרשת וישב בא פירוש רש"י בהמשך לפירושו הקודם על המילים "וגמליהם נושאים וגו'", ופירש "למה פרסם הכתוב את משאם להודיע מתן שכרם של צדיקים שאין דרכם של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע". אשר מזה מובן שהמדובר בריבוי בשמים, ולא מסתבר כ"כ לומר שהמילה נכאת קאי על שעוה (שאינה מין בושם), ובה דוקא מתחיל הכתוב לפרט משא הבשמים של ארחת הישמעאלים! ולכן מפרש רש"י בפירושו הראשון והעיקרי, שכל כנוסי בשמים הרבה קרוי נכאת.

(וכמו שמובא במדרש רבה - שהוא ככל הנראה המקור לפירוש רש"י - "א"ר אבא בר כהנא והלא אין דרכן של ישמעאלים להיות טעונים אלא עורות ועטרן אלא ראה מה זימן הקב"ה לאותו צדיק באותה שעה שקים מלאים בשמים כדי שתהא הרוח מנשבת בהם מפני ריחן של ערבים").

אך באם כן עדיין יקשה, שהרי באם הפי' דנכאת קאי על "כנוסי בשמים הרבה" מדוע מפרט הכתוב אח"כ דוקא שני סוגים אלו דצרי ולוט?

ועוד, שהרי באם כפירוש זה, דנכאת הוא שם כללי (הכולל הרבה סוגי בשמים) והמילים צרי ולוט הם שני פרטים שבהכלל דנכאת, מדוע אומר הפסוק "נכאת וצרי ולוט" (בוא"ו החבור), הרי יותר מתאים היה לומר נכאת, צרי ולוט.

ויש לומר, שכדי להבהיר הקושי הראשון מוסיף רש"י בפירושו על המילה "וצרי" שפירשה "שרף הנוטף מעצי הקטף" ואינו מסתפק בזה, ומוסיף "והוא נטף הנמנה עם סממני הקטורת", דלכאורה למאי נפק"מ כאן ענין זה? וכמו"כ בביאורו על המלה "ולט" שפירש "לוטיתא שמו בלשון משנה" הוסיף וציין "במס' נדה", דלכאורה למאי נפק"מ ציון מקום זה?

וי"ל שבזה בא להבהיר רש"י את הקושי הראשון (מדוע פירט הכתוב דוקא שני מינים אלו אחר שנכאת כולל כנוסי בשמים הרבה), ועל זה מבאר שזהו מפאת חשיבותם, צרי נמנה עם סממני הקטורת ולט אינו סתם בושם, אלא נחשב כפרי (לענין שביעית, כמבואר בגמ' שם).

והקושי השני (דהוספת הוא"ו) אין רש"י צריך להבהירו, שהרי כבר פירש בפ' וישלח (לו, כד) על המילים "ואלה בני צבעון ואיה וענה" – "וי"ו יתירה והיא כמו אי"ה וענה והרבה יש במקרא תת וקדש וצבא מרמס, נרדם ורכב וסוס".

אבל אעפ"כ, היות ואינו חלק (גלאטיק) כל כך, מוסיף רש"י כפירוש שני "ואונקלוס תרגם לשון שעוה".

והנה, כאשר מסופר בפ' וישב על המנחה שלקחו השבטים ליוסף, הרי מודגש בכתוב "קחו מזמרת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה מעט צרי מעט דבש, נכאת ולוט וכו'". ולמרות שההדגשה מעט היא לכאורה רק על המילים צרי ודבש, הרי מובן מאליו שמנחה המובאת בכלי אינה יכולה להיות מקום כנוס בשמים הרבה" (בדוגמת הענין דבית נכתה), שהרי מעצמו מובן שאינו דומה משא הישמעאלים על גמליהם שהוא לסחורה, לכמות המנחה המובאת בכלים שהוא דבר מועט, ולכן מוכרח רש"י לפרש שאכן כאן הפי' היחיד דהמילה נכאת הוא שעוה, ומביא ראיה לכך מב"ר, שכאמור לעיל, בפרשת וישב פירש "שקים מלאים בשמים", ואילו כאן פירשו גם בב"ר דנכאת קאי על שעוה. (וזה שאונקלוס תרגם כאן דנכאת קאי על שעוה, אינה ראיה שהרי גם לעיל תרגם כן).



## שונות

### הערות ועיונים בגדר לימוד קבלה לנשים ובגדר מקרא לפי אדה"ז

**הרב נחום גרינוואלד**

רב בביה"כ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

רבינו אמר דא"ח בפני בתו

בבית רבי עמ' 114 מביא על פריידא בתו של אדה"ז "היתה אשה גדולה וחשובה מאד והיתה חביבה לרבינו והי' אומר בפניה דא"ח".

ולכאורה ענין זה ללמד דא"ח לנשים התחדש בדורות אחרונים כדברי רבינו זי"ע בכמה הזדמנויות מפאת ירידת הדורות, אולם בדורות הראשונים לא לימדו לנשים דא"ח ושאר דברים. וצ"ב יסוד

ההיתר ללמד דא"ח. ואין לומר כדברי רבינו בכ"מ שלימוד דא"ח מותר יותר משאר לימודים מכיון שהוא תנאי הכרחי להגיע לידי אהבת ה' וממילא הוא מן המצות הצריכות להן, כי הרי לא שמענו שבדורות ההם למדו בנות חב"ד דא"ח. ואף רבינו הזקן רק השמיע דא"ח לבתו הנ"ל ולא לשאר בנותיו. וצ"ל, שגם זה מחמת ירידת הדורות היא, שרק בזמנינו לא ניתן להגיע לידי אהבה בה' בלי לימוד דא"ח אך בזמנים עברו נשים שחיו בבית, רחוק מזוהמת העולם לא נזקקו לדא"ח וא"כ צ"ע לבאר הנהגת אדה"ז בזה.

ונראה לבאר בזה, שאדה"ז לשיטתו בלקוטי תורה ויקרא בד"ה ולא תשבית פ"ד וה' שמאריך ומחדש חידוש נפלא שפנימיות התורה נכנסת בסוג של "מקרא".

וכלשונו הק': "והנה בכלל לימוד המקרא הוא ג"כ לימוד האגדות שהרי רוב האגדות הם על הפסוקים ומעט מוסר וגם הם אין מושגים ובכלל מקרא יחשב. והנה בכלל מקרא הוא ג"כ לימוד פנימיות התורה שהרי מדרש הזהר הוא על פסוקי התורה. ועוד שגם בלימוד רזין דאורייתא אינו משיג רק המציאות מהשתלשלות ולא המהות. א"כ אינו דומה למשנה ותלמוד שמשגי מהות חכמתו ית' ובלומוד ההשתלשלות אינו משיג כלל מהות חכמה זו, מהו בחי' אופנים וחיות ושרפים וכ"ש למעלה יותר כו'. אלא רק ידיעת המציאות. ואעפ"כ דבר גדול הוא מאד כיון דא"א להיות בזה השגת המהות. וה"ז כמו שבמקרא אע"פ שא"א להיות ההשגה בבחי' חכמה כיון ששרשה למעלה מהחכמה לכן גם מה שאומר האותיות דבר גדול ועצום הוא אף שאותיות הוא רק בחי' האחרונה ונקרא בחי' דומם לגבי השכל כו'. כמו"כ ידיעת המציאות מהפנימיות אע"פ שאינו משיג כלל המהות דבר גדול הוא עד להפליא".

וממילא, במקרא הרי ההלכה נפסקה (ברמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג ובשו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"ו) שמותר ללמדו לנשים, ואם כן, כמה שזה נשמע מפליא, הרי מצד דין של לימוד לנשים אין איסור לימוד קבלה לנשים!

(אולם כבר העירו שצע"ג שרבינו השמיט היתר לימוד מקרא לנשים בספ"א, ועיין בלקו"ש ח"ד עמ' 150 הערה 12 שרבינו לא סבירא ליה היתר זה שהרי גם בסי' מ"ז לא הביא טעם האגור בחיוב ברכה"ת מצד חיובם ללמוד מקרא, וממילא כל דברינו אינם בלא"ה לפי דברי אדה"ז)

ובחידוש זה חולק רבינו על הרמב"ם הל' ת"ת והובא בהגהת הרמ"א יו"ד סי' רמו (עיין בש"ך) שכולל "פרדס" בתלמוד. ויתר על כך, בהל' ת"ת שלו (פ"ב ה"א) אף כותב עפ"י הש"ך, שקבלה בכלל תלמוד.

והנה כידוע במשנת אדה"ז שברוב ימים הוסיף חכמה (כלשון בני המחבר בהקדמה) והי' לו חזרות ממשנה ראשונה כמו שרואים בעליל בקונט"א מהדורא בתרא בהרבה תחומים, נדה, שבת, זמן הגאונים. בדיני כריתות. והנה הל' ת"ת הדפיס אדה"ז בשנת תקנ"ד ומאמר ההוא בלקו"ת אמר בשנת תקס"ד כעשר שנים אחר כך ואולי מדובר במשנה אחרונה.

#### משמעות דעת הצמח צדק בנידון

(והנה ענין זה מבואר גם בלקו"ת שה"ש ד"ה לריח שמניך הא' בפ"ב ושם מתווך הצמח צדק בין המבואר בהל' ת"ת לבין המבואר בלקו"ת לגבי מדרש אך לא לגבי קבלה, ושם עצמו מחלק בין מדרש לקבלה שלגבי מדרש מובן מדוע זה שייך לגמרא אך קבלה אינה שייכת לגמרא, ולכאורה מזה ראי' שלגבי קבלה אין קושיא וסתירה מהל' ת"ת, כי בזה אפשר לומר שאדה"ז חזר בו שהרי מקורו בש"ך בלבד, אך זה שמדרש הינו חלק מהגמרא, מקורו בנדרים (לז, א) עיין ביאה"ז להצ"צ עמ' תרכ אולם עיין להלן וצ"ע)

והנה כמדומני שנדיר מאד שרביה"ז בעצמו יתווך בין דבריו בדא"ח לדבריו בהל' ת"ת או בשלחנו (אם כי מזכיר את הל' ת"ת בד"ה והדרת פני זקן), אולם לכאורה המעיין היטב יבחין שכל הקטע הזה בש"ש אינו נראה כלשון אדמו"ר הזקן, אלא כלשון הצמח צדק ודרכו בפירושים שונים וציוני השוואת ומראה מקומות - למרות שאינם בסוגריים, ועיין ברשימת הכת"י ובהוספות שחלק גדול מהמאמר שם בלקו"ת לשה"ש רק מופיע בכת"י אחד של הצ"צ עיי"ש<sup>1</sup>

(1) אך אחרי כתיבת הדברים שמתי לב שעצם החידוש שמדרש הינו מקרא בלקו"ת ויקרא, אינו מדברי רביה"ז אלא מדברי רבינו הצ"צ, וממילא הוכרח ליישב שאינו סותר להל' ת"ת, אך אדה"ז עצמו בנודע קבלה אינו חייב להתאים שהרי אדה"ז יכול לחזור בו, ולכן לא ביאר הצ"צ הסתירה בנוגע מהות הקבלה, אך בכ"ז מבאר הרבי שיש לתווך ביניהם.

### בין קבלה סתמית לקבלה בהסברה והשלכתה לנידוד

ברם הרבי בלקו"ש ח"ל עמ' 173 מחלק ומתווך בין דעת אדה"ז בשלחנו לבין דעתו בלקו"ת, דישנם שני אופנים בפנימיות התורה, לימוד קבלה כמו כתבי אריז"ל בלי הסברה כלל והרי באופן כזה הוא אכן דומה כמקרא שאין בהם הבנה בלבושיו החיצוניים, ויש לימוד בהסברה על ידי תורת חב"ד שאז הוא דומה לתלמוד.

ולפי"ז נמצא דדוקא לימוד קבלה סתמית מותר ללמד לאשה מצד היתר לימוד מקרא, אך לימוד קבלה בהסברה הרי זה בגדר תלמוד, והנה תינח לפי ההסבר שההיתר הוא בגלל הוספה באהבת ה', הרי פשוט דדוקא לימוד קבלה באופן דחב"ד מוסיף באהבת ה' אך לימוד הקבלה סתם הינו מצוה רמה ונשאה אך לכאורה אינו מביא לידי אהבת ה'. אך אם נבאר ההיתר משום מקרא, הלא יפלא לומר שדוקא לימוד קבלה סתמית יהא מותר לאשה שחוששים אצלה מפני תפלות, ואילו לימוד בהסברה יהא אסור; הלא כלפי ליא, לימוד קבלה סתמי אסור אף לאיש מפני חששות שונות המבוארים בספרים, ובפרט כאזהרת הבעש"ט שמובאת בלקו"ת ויקרא הוספות, ובדרמ"צ שומצה"ת שיכל לבוא להגשמה, ואילו דוקא לימוד בהסברה יהא אסור מחמת איסור לימוד התלמוד? ועוד לפי זה מה שביארנו הנהגת אדה"ז נופלת לבירה, שהרי אדה"ז דרש לפני' דא"ח של תורת חב"ד.

### בין דין מקרא של קבלת שכר לדין מקרא של שלישי מקרא

והנה הצ"צ בביאה"ז שם מקשה על דעת רבינו הזקן שמדרש בכלל מקרא מנדרים (לז, א) לגבי מודר הנאה שמבואר שם ומלמדו מדרש כי אסור ללמוד בשכר, ולכאורה אין כוונת הצ"צ לזה שכתב ומלמדו מדרש שכן מדרש שם הכוונה לדרש ההלכה בניגוד לפשוטו של מקרא, אלא הכוונה למבואר שם ומלמדו מדרש הלכות ואגדות, הרי שאגדות אינן בכלל מקרא?

אולם לא זכיתי להבין שאלת הצ"צ, דבאמת דין מקרא בניגוד למדרש ואגדה המבואר בנדרים בנוגע קבלת שכר שונה לגמרי מדין מקרא שבדין שלישי במקרא ולימוד נשים במקרא, שהרי בהיתר לימוד מקרא בשכר, מבואר בנדרים (שם) מחלוקת אם מטעם שכר שימור לתינוקות או מצד פסקי טעמים, וממילא גדר מקרא שם שמלמדים לתינוקות ופסקי טעמים אינו שייך אלא לתורה שבכתב ממש, ולא שייך

לומר שם שמותר ללמד אגדה משום שזה נכלל במקרא. וצ"ע תמיהת רבינו הצמח צדק?<sup>2</sup>

### גדר היתר לימוד מקרא לנשים ויסודו במהות המקרא

אולם בניד"ד נראה שדין חיוב שילוש מקרא ודין היתר ללמד לנשים מקרא גדר אחד הם, דהנה המקור להיתר זה שברמב"ם מבואר בב"ח בסי' רמ"ו שלמדים מן חובת הקהל, שקראו בתורה לנשים, ומכאן שהם מותרים בתושב"כ.

ונראה לבאר בזה, דהנה לפי מה דקי"ל דבמקרא אין דין של הבנה וידיעה כי אם האותיות עצמן, נראה שגדר לימוד המקרא הוא מחמת קדושת התורה שכאשר אדם לומד מקרא הרי עצם התורה מקדשתו, ומכאן נובע חובה ללמוד בכל יום מקרא אעפ"י שכבר יודע את כל המקרא, שכן גדר המקרא הוא מחמת קדושתו וממילא כל יום זקוק לקדושת המקרא, ועיין ד"ה והדרת פני זקן שמבואר שם על חובת זכרון המקרא מחמת קדושת התורה והן הן הדברים.

ואכן זה גדר קריאת המקרא בהקהל, שזה כדברי הרמב"ם הנודעים בהל' חגיגה פ"ג ה"ה "שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל". ומכיון שלמדים היתר לימוד לנשים מדין הקהל הרי מובן שיסוד היתר לימוד לנשים נעוץ במהות המקרא כקדושת התורה.

[לפי זה נראה שזה ההבדל בין דברי רבינו בהל' ת"ת ששם גדר המקרא הוא מחמת ידיעת התורה וממילא קאי בשיטת הרמב"ם שרק בתחילת המקרא זקוק ללמוד מקרא, אולם בלקו"ת - פנימיות התורה - שגדר מקרא הוא מחמת קדושת התורה וממילא אינו מסתפק במיעוט לימוד המקרא ולכן מבאר רבינו שגם קבלה ומדרש בגדר מקרא, כי הרי חייב כל יום להתקדש בקדושת המקרא].

ויש לבאר הקשר בין שתי ההלכות ביתר שאת, דהנה איסור לימוד לנשים תלמוד הוא (כמבואר בגמרא וכהסבר הרמב"ם שהובא בהל' ת"ת לרבינו), מפני שאין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות אותן לדברי הבאי ולתפלות, ולפי"ז נראה פשוט דמכיון שגדר תושב"כ אינו בכדי

(2) אולם בלקו"ת ד"ה ולא תשביתו מציין הצ"צ לגמרא נדרים שם כהוכחה שמדרש הוא חלק מהמקרא, ולא הבנתי כיצד זה מוכח?

להתלמד שהרי מקרא אינו בהבנה, הרי לא יתכן שיש חשש של אי הבנה במקרא וממילא אין שום מכשול בלימוד מקרא לנשים.

יתירה מזו י"ל שזה שאמרו חכמים שכל המלמד בתו תורה כאלו מלמדו תפלות, אינו רק שמא יעוותו את התורה ותורה תהא בשבילם סם המות, אלא מכיון שגדר התורה שבעל פה, היא הבנת התורה ובלי הבנה לא יוצאים במצות לימוד התורה, הרי פשוט שאם לא יתכוונו להתלמד ויבינו דברי הבאי הרי חסר בעצם גדר לימוד התורה ולא קיימו שום מצוה כלל, אולם במקרא מכיון שאין דין של הבנה כלל הרי גם שלא יתלמדו להתכוון, הרי עדיין מקיימים מצות לימוד תורה גם כשלא הבינו, וממילא מותר ללמדם תורה.

[בזה מדויק לשון הרמב"ם שם שאחרי שמבאר חשש של לימוד נשים מפני שאינן מתכוונות להתלמד וכו' חוזר ענה"פ "אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות במה דברים אמורים בתושבע"פ אבל תשוב"כ . . אם למדה אינה כמלמד תפלות", חזרה זו מאי קמ"ל, ועוד מהי ההקדמה לימוד תושב"כ? אך לפי דברינו מובן היטב ופשוט].

אך כאמור אין רבינו מביא היתר זה בהל' ת"ת שלו וממילא לא הסתמך על כך להלכה וכו"ל ויל"ע עוד בזה.

#### בין מקרא לתורה שבכתב

בנוסף למה שהבאנו יש עוד הלכה המחלקת בין תושב"כ לתושבע"פ, בנוגע איסור לימוד מקרא בעל פה, וכן היתר כתיבה רק שבעל פה, דבוודאי מופרך לומר שיש היתר לכתוב מדרש או קבלה משום שהם בגדר מקרא, ומצינו מפורש בכמה מקורות שהכותב ספרי אגדתא כשורפי תורה, וכן מופרך לומר שיש איסור לומר דברי מדרש בעל פה וכן דברי קבלה, ואם כי מובן כך בפשטות הרי צ"ע להסביר הגיון החילוק ביניהם?

ונראה לבאר דדין איסור קריאת תושב"כ, בעל פה, אינו מעצם גדר מהות המקרא, אלא הוא דין באופן מסירת התורה למשרע"ה ואופן לימודו, אך אינו קשור לעצם מהות המקרא, שהרי דין הבנת התורה או אי הבנת התורה קשורה לעצם הגדרתה כתורה, דהרי אם לא מבינים תושבע"פ לא למדו כלל שום תורה, ובתושב"כ יש כאן דין ת"ת, אך אם למדו תושב"כ בעל פה מעולם לא שמענו שלא יצא ידי חובת ת"ת, ואם קורא תושב"כ בעל פה אינו מחויב לברך ברכת התורה, והטעם כי

אין זה מעצם חפצת מהות התורה, וממילא אין זה שייך כלל לגדר זה של לימוד בלי הבנה כלל. וי"ל שזה ההבדל בין ביטוי "מקרא" לבין הביטוי "תורה שבכתב". (ודבר זה נכון לשתי השיטות המובאות באו"ח סי' מ"ט למה מותר לומר פסוקים שונים בע"פ) ויש להאריך עוד בזה.

### לימוד מקרא וקבלה בלילה

עוד נקודה שמצינו בה הבדל בין מקרא לתושבע"פ, בנוגע המבואר במקובלים (ראה המצויין בשו"ע רבינו דפוס חדש ס"א ס"ב הערה כד) שאין ללמוד מקרא בלילה, וגם בזה הרי פשיטא שיש ללמוד אגדה וקבלה בלילה, ואדרבה כמבואר בספרים דוקא הלילה מסוגל לכך, וצ"ע לחלק ביניהם.

אך דברי זה אינו צריך לפנים, שלפי האריז"ל כמבואר בשער המצות פר' ואתחנן, הטעם שאין ללמוד קבלה אינו קשור במהותו אל במקומו בעולמות, ומכיון שמקרא ירדה עד לעולם העשי' לכן אין ללמוד אותו בלילה שמצויים דינים, אולם קבלה נותרה באצילות ואין בו דינים כלל לכן מותר ללמדה בלילה. ופשוט. ועדיין יש לעיין הרבה בזה וכתבתי בחופזי.



## בעל ה"מצודות" ורבוה"ק

### הרב יהושע מונדשיין ירושלים עיה"ק

הרה"ח ר' ישעיה הורוויץ [בן הרה"ח ר' אשר יחזקאל, בן הרה"ח ר' ישעיה שנשא לאשה את בת אחותו של אדמו"ר הצ"צ] כותב בספרו 'עדן ציון' (עמ' קסא):

"שמעתי מא"א זלה"ה, אשר זקנינו [אבי אביו של הצ"צ] ה"ר נח, היה שם כינוי משפחתו אלטשולער כי היה מגזע הרה"ג ר' יחיאל הלל בן הרב ר' דוד אלטשולער זצ"ל מק"ק יאברוב אשר אסף פירושי אביו על נ"ך והוסיף עליהם מחכמתו והיו לאחדים בידו בשם מצודת ציון ומצודת דוד". עכ"ל.

בשנים האחרונות נתפרסמו קורות חייו של בעל ה"מצודות" ע"י ר"א שישא שי' (בקובץ 'שורון', ג, עמ' תריז ואילך. ו, עמ' תרסא

ואילך), ומתברר שאין שחר לקביעה שהר"ר נח הנ"ל היה "מגזע" בעל ה'מצודות'.

שהרי ודאי שבעל ה'מצודות' היה עדיין בחיים חיותו בשנת תקנ"ג (ואולי גם בשנים מאוחרות יותר), כלומר, בשנות ילדותו של הצ"צ, ואיך יעלה על הדעת שזקיננו של הצ"צ היה "מגזעו"?

לפיכך משער שם (בכרך ו, עמ' תרעה), שבעל 'עדן ציון' שמע מאביו רק שזקינם הר"ר נח היה כינוי משפחתו 'אלטשולער', ומשפט ההמשך נכתב מדעת המחבר בשילוב ציטוט מאחד מספרי רושמי קורות הרבנים (יעו"ש).

ואכן, בנו של הר"ר נח הנ"ל חותם: יהושע ב"מ נח אלטשולר ז"ל (ראה: 'כרם חב"ד', 4, עמ' 293).

חיבת רבוה"ק לפירוש ה'מצודות' נזכרת בכו"כ מקומות, ולעולם לא נרמז שם שהוא נמנה עם אבות המשפחה!

כך בס' השיחות תרצ"ז (עמ' 158. כאן בתרגום ללה"ק): "וסיים אאמו"ר [מוהרש"ב]: אאזמו"ר [הצ"צ] מביא את פירוש ה'מצודות דוד'. ואם אאזמו"ר מביא את ה'מצודות דוד' הרי שצריכים להתעכב [ולעיין] בדבריו". עכ"ל.

בלקו"ש (טו, עמ' 504. כאן בתרגום ללה"ק): "הרבי [מוהרי"צ] החזיק מאד מה'מצודות' – איני יודע מאיזו סיבה – הוא גם סיפר שאת שיעור התהלים היו לומדים לעתים עם פירוש ה'מצודות'". עכ"ל.

בס' השיחות תש"ו (עמ' 8 – שבהע' שם מובאים שני המקורות הנ"ל – כאן בתרגום ללה"ק): "הרבי היה מחבב את פירוש ה'מצודות'". עכ"ל.

ופירש בהע' שם, ש'הרבי' היינו כ"ק אדמו"ר הזקן.

אך לענ"ד נראה יותר שהכוונה לאדמו"ר הצ"צ או לאדמו"ר הרש"ב, שעל שניהם יודעים אנו שהשתמשו בפירוש ה'מצודות'.



## בענין מעלת הזריזות [גליון]

### הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

ראיתי בגליון לש"פ וירא - כ' חשוון (תתסט - עמ' 21) מה שכתב הרה"ח שד"ב ווינבערג שי' בענין מעלת הזריזות, ומציין להמכתב שכתב כ"ק רבינו לר' יעקב כ"ץ ע"ה.

ובאתי להעיר בשורות אלו, דמהר' כ"ץ ע"ה יכולים ללמוד איך חסיד צריך לקיים בפועל ממש כשמקבלים מכתב מכ"ק רבינו.

ואוסיף עוד, דבשנת תשי"ט או בשנת תש"כ הייתי בימי הקיץ ב"מרכז שליחות" בשיקאגא, ופגשתי בבית הכנסת הרה"ח המשפיע אברהם דרייזין [מאייאר], והרב כ"ץ עמד והתפלל ופניו אל הקיר, ואמר לי הרב אברהם, "תסתכל ותראה איך ע"י מצות הצדקה מתפללים, והלואי שאנחנו נתפלל ככה ביום הכיפורים" [זה היה ביום חול].

וענין הזריזות שלו בצדקה שמעתי, שבכל שנה נתן לכ"ק רבינו הרבה "טשעקס" וביקש שרבינו ישתתף ויערוך אותו בכל מצוה.

יהא זכרו ברוך.

