

קובץ  
**הערות וביאורים**

בתורת  
**כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**  
בעניני גאולה ומשיח  
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון יד [תתקלח]  
ש"פ אמור - ל"ג בעומר



יוצא-לאור על-ידי  
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה  
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ אצמור - ל"ג בעומר  
ה'תשס"ז  
גליון יד [התקלח]

**תוכן הענינים**

גאולה דמשיח

- 1..... קרבן פסח אם יבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש  
9..... לשנה הבאה בארעא דישראל [גליון]

לקוטי שיחות

- 12..... "סיני" ו"עוקר הרים"  
14..... גדר נבואה  
17..... סדר ההלכות ברמב"ם ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר

שיחות

- 18..... אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במילי דאכילה  
19..... גדרן של איסורים זמניים ודרבנן [גליון]

אגרות קודש

- 23..... ספירת העומר בין השמשות  
24..... החילוק בין 'מרור' ו'מרורים' בפ"ר ופ"ש  
27..... אכילת מצה בפסח שני

נגלה

- 29..... דברים שבלב  
34..... ג' התירוצים בתור"ה השולח  
38..... חיוב העני בצדקה  
43..... בענין בזיון דבעל  
47..... דיוק בגמרא ובפירושו רש"י לגמרא סוטה (כה, ב)  
48..... עינוי ביום כיפור

הסידות

- 49..... פירוש "ישמח ישראל בעושיו" בתניא פל"ג  
 50..... ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון].  
 52..... סדר הדברים בתניא פמ"א [גליון].

רמב"ם

- 53..... דין ההורג את עצמו

הלכה ומנהג

- 54..... אסור לאדם לבייש עצמו  
 55..... האם חייבים לעמוד בעת קריאת התורה  
 59..... תקון טעות בבית שמואל אהע"ז  
 61..... דין יהודים המתבוללים שבזה"ז ושכירת רשות עבורם  
 65..... הפתרון לספק בברכה אחרונה של דגן שלם  
 67..... שיטת אדמו"ר הזקן במי ששכח להבדיל במוצאי יו"ט  
 67..... עשרה פתיתים - מקורות  
 68..... מקצת היום שבל"ג בעומר  
 69..... קידוש קודם אכילת מזונות לפני התפלה  
 73..... הבטה בצפרנים בעת הבדלה  
 74..... אפיית מצות בערב פסח לפני חצות [גליון].  
 77..... מניני התפלות שע"י הציון הק' [גליון].  
 78..... שכח ולא ספר העומר ושמע ביום מאחר בלא ברכה [גליון].  
 79..... בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שעוה [גליון].  
 81..... בענין ברכת על הנסים [גליון].  
 81..... בטעם המנהג של שלום זכר [גליון].

פשוטו של מקרא

- 82..... פירוש תיבת 'צהוב' [גליון].

שונות

- 83..... הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע ל'פסקי הסידור' שנשמטו  
 84..... קפחניהו ר' ספרא בטעותא  
 85..... הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה  
 87..... ניקוד "עם שאתך" [גליון].



## מודעה

לקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי ומיוחד.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

### המערכת

**הערות לקובץ הבא**  
**שיצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות**  
**יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', כ"ח אייר**

---

**פקס: 718-756-3411**

**או: 718-773-4115**

**אימייל: haoros@haoros.com**

**ניתן להוריד את הקובץ**

**באתר האינטרנט:**

**www.haoros.com**

---

## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מברכים אנו בכל לב ונפש  
את ידידנו היקר, האהוב והנחמד  
מנכ"ל לשעבר של המוסד  
"הערות וביאורים"  
ברוב מרץ וברוב הצלחה  
החשוב והדגול  
הרה"ת ר' דוד שי' הכהן כהן  
וזוגתו החשובה תחי'  
לרגל הולדת בנם בכורם שיחי'  
בשעה טובה ומוצלחת למזל טוב  
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שיזכו להכניסו לבריתו של אאע"ה  
ויזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כה"י

המערכת

# גאולה ומשיח

קרבן פסח אם יבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

שיטת המנחת חינוך דרוב נקבע בעזרה בפסח ראשון

ידוע מה שמבואר בכ"מ דעשיית פסח שני הוא רק ביחיד ולא בציבור, דציבור אין עושין פסח שני וכדאיתא בפסחים (סו, ב) "איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני" ולפי"ז לכאורה צריך לומר בפשטות שאם יבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני, לא יהא שייך הקרבת ק"פ ע"י כל ישראל - ציבור - בפסח שני, וכדאי להביא כאן קצת מהשקו"ט והשיטות בענין זה.

א. הדין פשוט דאם רוב הציבור היו טמאי מתים עושים את הראשון בטומאה ואין מקריבים פסח שני, ואם היו רובם טמאי זבים או מצורעים וכו', כתב המנ"ח (מצוה שפ אות יא) דאין עושים הפסח באותה שנה כלל, וכן כתב גם המאירי (פסחים סט, ב בד"ה מי שהי') וז"ל: "כל שהצבור הופקע מפסח ראשון כגון שהיו רובם זבים ומצורעים וכיוצא באלו, אע"פ שמיעוטן טמאי מתים הרי הצבור כולו ומעוטו נדחה כל אותה שנה מקרבן הפסח שרוב הצבור נדחה מפסח ראשון שלא הותרה טומאה בצבור אלא בטומאת מת ונדחו מן השני שאין צבור נדחה לפסח שני וכו'", עכ"ל, וראה גם בערוך השולחן הל' ק"פ סי' קצא סט"ו שכ"כ. ועי' בס' 'הר המוריי' פ"ה מק"פ אות יד.

ובאות יג שם חקר המנ"ח באופן שבין ב' הפסחים נתגיררו הרבה גרים או נתגדלו הרבה קטנים ונעשו עתה בזמן פסח שני לרוב הציבור, אי נימא דכיון שהם עכשיו רוב הציבור, אין עושים פ"ש מצד הדין דציבור אין עושין פ"ש, או עושין, ומכריע שעושין פ"ש, כי הרוב והמיעוט תלוי רק איך הוא השיעור בעת פסח ראשון, וכיון שבפסח ראשון לא היו הם הרוב לכן יכולים הם לעשות פ"ש, וכן הוא להיפך אם בזמן פסח ראשון היו הרוב טמאין בטומאת זב וכו', ואח"כ נתמעטו אין עושין פ"ש, ולמד כן

מדברי הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ז ה"ו) שכתב: "כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן, אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן" הרי נמצא שמשערין וקובעים הדין באלו הנכנסין בעזרה בפסח ראשון אם הם רוב או מיעוט? וזה קובע הדין אח"כ לגבי הקרבת פסח שני, ועפ"י הוסיף לחדש דאם יש בסמיכות להעזרה מיעוט טמאים, אף ששאר ישראל הם רוב טמאים, מ"מ כיון שאינם נמצאים שם בסמיכות להעזרה אינם נמנין בהמנין כלל, ונקבע הדין לשנה זו שיש מיעוט טמאים, ויכולים אלו - שהיו בדרך רחוקה - לעשות פסח שני אף שהם הרוב, דהוה להו כאילו הרבה גרים נתגיירו שחייבים בפסח שני, ומסיים דעפ"ז נראה ברור דאם יבנה ביהמ"ק במהרה בימינו בין שני הפסחים, כיון שבראשון לא היו ישראל שם ולא הי' מקדש כלל, לא חל אז דין רוב שאינם ראויים לפסח ראשון, ובמילא יהיו כל ישראל חייבים לעשות פסח שני דהוה כמו שנתגיירו גרים רבים.

### שיטת הרבי דתלוי מהו הסיבה שלא הקריבו פ"ר

ב. שיטת הרבי (לקו"ש חי"ב עמ' 216 ואילך, ובחי' וביאורים לש"ס ח"א סי' ט ובנספחים שם) דאף דליכא פ"ש בציבור, הן בטמאי מתים והן בטמאי זבין (וכהמאירי והמנ"ח הנ"ל), מ"מ כל זה הוא כאשר לא הקריבו פ"ר מצד דחיית התורה, אבל אם הי' מחמת סיבה צדדית משום שלא הי' ביהמ"ק וכו' שפיר שייך בהם עשיית פ"ש, ויסוד זה הוכיח מלשון הגמ' (פסחים סז, א) "ורובא לא מדחו לפסח שני" (ולא אמרו "לא עבדי פסח שני"), דמשמע שאין זה דין בפסח שני דליכא עשיית פסח שני בציבור, אלא הוא דין בפסח ראשון, דדין דחי' שבתורה מפסח ראשון לפסח שני הוא רק ביחיד ולא בציבור, דאם הציבור היו טמאי מתים בפ"ר, לא שייך בהם פ"ש שהרי הן מחוייבים להקריב פ"ר בטומאה, ואם היו טמאי זבים וכו' אינם נדחים לפ"ש שאין להם הקרבת ק"פ כלל, מיהו כל זה הוא באופן שנדחו מפסח ראשון מצד דין תורה, אבל כשהי' מחמת סיבה צדדית כנ"ל שלא הי' ביהמ"ק שפיר שייך עשיית פ"ש גם בציבור.

וראה גם בהמכתב שבסו"ס 'נמוקי או"ח' להגה"ק ממונקאטש זצ"ל (בד"ה אך י"ל עוד) שכתב ג"כ כדעת הרבי, דבאופן שכל ישראל היו אנוסים כחבושים בבית אסורים, בזה לא מיירי הרמב"ם במה שכתב שאין ציבור מקריבין פ"ש.

### שיטת הגר"א פארדו דרק בטו"מ ליבא פ"ש

ג. שיטת הג"ר אברהם פארדו (שנדפס בשו"ת חותנו - החיד"א - יוסף אומץ' סי' ו) דהא דאמרינן דאין ציבור נדחין לפסח שני לא אמרינן כן אלא אם אידחו מכח טומאת מת, אבל אי אידחו מכח טעמא אחרינא כגון שהיו הרוב זבין ודאי עבדי, והביא ראייה לזה מלשון הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ז ה"א) וז"ל: "רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נידחין וכו', אבל אם היו רוב הקהל וכו' אינן נידחין אלא יקריבו וכו' שנאמר וכו' יחידים נידחים ואין צבור נדחה ודבר זה בטומאת המת בלבד וכו'", עכ"ל, הרי דקאמר דהא דאין ציבור נידחין היינו בטומאת מת דוקא, אבל בשאר טומאות ודאי נדחין לפסח שני, והביא שכ"כ המבי"ט ב'קריית ספר' (שם) ריש פ"ז וז"ל: "רבים שהיו טמאי מתים וכו' יקריבו הכל הפסח בטומאה . . ומש"ה כתיב לנפש למימר דבטומאת מת דוקא הוא דהיקל עליהו, אבל זיבה וצרעת לא היקל עליהו שיעשו בטומאה, אלא ידחו לשני וכו'", עכ"ל, (ולא כהמאירי הנ"ל), הרי קאמר בהדיא דלהרמב"ם בטומאת זיבה וכו' ידחו לשני אף דהוה רובא, וממשיך - דמעשה כיון דשמעינן בהדיא דמאי דקפיד קרא לומר דציבור לא עבדי פסח שני היינו דוקא בטומאת מת דוקא, אבל אי אידחו מכח שאר דברים עבדי ואפילו ציבור, א"כ בנדו"ד - כשנבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לשני - כיון דמאי דלא עבדו בראשון אינו אלא מטעמא דאונס, אנוס על פי הדיבור שאין לנו מקדש ולא מזבח ולא כהן להקריב קרבנות חובותינו, ואילו היה בית המקדש קיים ודאי היו עושין בטומאה, נמצא שלא היתה הדחייה מתוך טומאה אלא מתוך אונס, וא"כ למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בשני, דהא להכי שדייה רחמנא להאי לנפש לומר לך איש נדחה ואין ציבור נדחין והיינו דוקא לנפש דהיינו טמאי מת הא שאר אונסים ודאי עבדי, והוסיף ראי' לזה מפסחים (צג, א): "ת"ר אלו שעושין את הב' הזבין והזבות המצורעים והמצורעות וכו' השוגגין והאנוסים והמזידים וטמא ושהיה בדרך רחוקה וכו'", הרי בהדיא דכולהו תני בלשון



רבים חוץ מן הטמא וכו' ומדתני לכולהו בלשון רבים, משמע בהדיא דבכולהו אין קפידא אי הוו רבים אלא אפילו רבים עבדי וכו'.<sup>3</sup>

ומוסיף דאין לומר דנהי דחייבים אנו לעשותו, מ"מ כל היכא דעבוד צבור בראשון עביד יחיד בשני וכל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני, וא"כ ה"ה נמי הכא בנדו"ד כיון דלא נעשה הפסח בראשון כלל לא ליתעביד שני כדאיתא בש"ס פסחים (פ, א), וכ"כ הרמב"ם שם בה"ד, דזה אינו דלא אמרינן הכי אלא דוקא ליחידים, ר"ל שהעושה הפסח ב' הוא יחיד, אבל לגבי רבים הבאים לעשות את הפסח לא איתמר, כגון בנידו"ד ושאר טומאות שאירעו להם ולא עשו את הפסח בזמנו בראשון ולא נתקיים מצות פסח כלל ודאי דעבדי בב', עיי"ש עוד והביא ראי' לזה מלשון הרמב"ם, עכתו"ד.

הרי יוצא מכ"ז דסבירא להו דאם יבנה ביהמ"ק לפני פ"ש יקריבו הציבור פ"ש, אלא שכ"א כתב מטעם אחר, וכפי' שנת'.

### בדברי הירושלמי "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה"

והנה איתא בירושלמי פסחים (פ"ט ה"א): "טמא לנפש אין לי אלא טמא לנפש טמא זיבה וטמא צרעת מניין, תלמוד לומר טמא מת ריבה, מה תלמוד לומר טמא נפש, אלא איש טמא נפש נדחין לפסח שני, ואין ציבור טמא נפש נדחה לפסח שני, טמא זיבה וטמא צרעת נדחין לפסח שני, טומאת ע"ז עשו אותה כטמא זיבה וטמא צרעת, ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושין פסח שני, רבי יודה אומר ציבור עושה פסח שני, שכן מצינו בחזקיה שעשה פסח שני, הדא הוא דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה וגו'", ובתוספתא פ"ח ה"ב איתא: "ניתן להן לישראל לבנות בית הבירה היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושה פסח שני, ר' יהודה אומר אף הציבור עושה פסח שני, אמ' ר' יהודה מעשה בחזקיה מלך יהודה שהעשה את הציבור לעשות פסח שני שנא' כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה מיששכר ומזבולון לא הטהרו וגו'" וכבר טרחו המפרשים שם ובכ"מ לבאר הפירוש ב"ניתן להן

(3) עי' לח"מ הל' ק"פ פ"ה ה"א שכתב דדוקא בטמא מת אין ציבור נדחין, אבל בשאר טומאות אפילו ציבור נדחין, ומשמע לכאורה דסב"ל ג"כ כהג"א פארדו, אבל יש לדחות דכוונתו דבטמא מת עושין פ"ר, אבל בשאר טומאות נדחין לגמרי דאין מקריבין ק"פ כלל וכמהאירי וראה מקראי קודש (פסח ח"א סי' יג) שכ"כ.

לישראל לבנות בית הבחירה? ונראה שרובם פירשו דהיינו כשנבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לשני, ונמצא לפי"ז דבנדון דידן, יש פלוגתא בין הת"ק ורבי יהודא, דת"ק סב"ל דאין מקריבין פ"ש כיון שהם ציבור, ורבי יהודא סב"ל דמקריבין.

ועי' בס' 'מקראי קודש' פסח (ח"א סי' יג) שהביא בשם האדר"ת לפרש דברי הירושלמי דבתחילה דנים במקום שהציבור נדחה מפסח ראשון לא משום טומאת מת אלא משום טומאות אחרות, דת"ק סב"ל דגם בזה אמרינן דאין ציבור עושין פ"ש, - וכדהובא לעיל מהמאירי - ורבי יהודא סב"ל דבזה גם צבור עושין פ"ש, - וכהגר"א פארדו - ובהמשך לזה הביא הירושלמי הדין אם ניתן רשות לבנות ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש, דזה דומה ממש לדיון הקודם כיון דגם בזה לא הקריבו פסח ראשון משום סיבה אחרת משום שלא הי' להם ביהמ"ק וכו' דלת"ק אין ציבור עושין פ"ש ולרבי יהודא עושין, ועי' בזה גם ב'אמבוהא דספרי' פ' בהעלותך אות לא.

ולפי פירוש זה לכאורה צ"ל בפשטות דכיון דהלכה כרבים, במילא ההלכה כת"ק דגם בזה אין ציבור עושין פ"ש, וכ"כ הגרש"י ז"ל במכתבו להרבי (ראה בנספחים שם) דמצינו רק בעירובין דהלכה כרבי יהודא אפילו כנגד רבים ולא במילי אחרינא (עירובין פא, ב, וברא"ש שם פ"ג סי' ד) נמצא דבזה צ"ל דהלכה כחכמים, וכן נקט בפשיטות הגרי"א הרצוג בס' 'היכל יצחק' או"ח סי' נג עיי"ש.

אבל במכתב הנ"ל של הגה"ק ממונקאטש, הביא ג"כ ירושלמי זה ופירש דהיינו שהי' הגאולה בין פ"ר לפ"ש, וכתב די"ל דבכה"ג הלכה כרבי יהודא שם דעושין גם הציבור פ"ש עיי"ש, אלא שלא פירש למה נימא בזה דהלכה כרבי יהודא ולא כרבים, ונראה לכאורה דגם הרבי (שם) נוטה לומר כן, שהרי לכן ביאר דגם בדעת הבבלי י"ל דסב"ל כרבי יהודא שבירושלמי, וראה גם לקו"ש חל"ג עמ' 60 בענין זה, וראה שו"ת 'עני בן פחמא' או"ח סי' כט דשקו"ט בענין זה ור"ל דמהתוספתא נראה דפלוגתא דניתן לישראל לבנות בית הבחירה וכו' תלוי בהפלוגתא שבין רבי ור' נתן בגר שנתגייר אם פ"ש תשלומין לראשון או רגל בפ"ע, וכיון שהרמב"ם פסק כרבי (פ"ה ה"ז) שהוא רגל בפ"ע לכן פסקינן גם הכא דאם ניתן

---

(4) מנ"ח שם, מרכבת המשנה הלי' ק"פ פ"ז ה"א, גליוני הש"ס פסחים (צג, א), וקהלת יעקב שם, גליון אפרים ירושלמי שם, וראה משך חכמה במדבר כח, טז, ועוד.

לבנות ביהב"ח חייבין בפ"ש עיי"ש, אבל דבריו אינם מובנים דהרי זהו מחלוקת בפ"ע בנוגע לפ"ש בציבור.

### על מצות ומרורים יאכלוהו

וכבר הובא בכ"מ (ראה בשו"ת 'דברי ישראל' ח"ב סי' עב ובס' 'ילקוט המאירי' על הש"ס פסחים (קטו, א ד"ה על מצות) ועוד) מ"ש בהגש"פ 'קול יהודא' (עמ' קס) בנוגע להנוסח שאומרים באכילת כורך בליל הסדר לקיים מ"ש "על מצות ומרורים יאכלוהו" שכבר הקשו ע"ז רבים (ראה הגדת הרבי שם, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' קמ, ואבני נזר או"ח סי' שפג ועוד) דהלא קרא זה נאמר בפסח שני (בהעלותך ט, יא) ולמה לא הביא קרא הנאמר לגבי פסח ראשון (בא יב, ח) "ומצות על מרורים יאכלוהו"? ותירץ הגה"ק מהר"י מבעלז צ"ל, דאנו מבקשים כעת בעת אכילת הכורך בליל הסדר שנזכה שעוד השנה יבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לשני, ונזכה עוד השנה להקריב פסח שני עכ"ד. וכשנאמרו הדברים לפני הגרי"ש נאטנזון צ"ל מלבוב תמה ע"ז, דהרי ציבור אין עושין פסח שני? והשיבו שהדברים מפורשין בירושלמי (הנ"ל) דאיתא התם ניתן לישראל לבנות בית הבחירה רבי יהודא אומר ציבור עושין פסח שני עיי"ש, ומשמע מזה דסב"ל ג"כ דההלכה כרבי יהודא אף דלכאורה צ"ל דהלכה כרבים, וראה בזה בס' פרדס יוסף החדש בהעלותך (ט, י), ור"ל שם דכיון דאמרינן דלע"ל הלכה כבית שמאי אף דב"ה היו הרוב, מוכח מזה דלע"ל לאו דוקא דנימא דהלכה כרבים עיי"ש, ויש לפקפק בזה ואכמ"ל.

### פירוש החסדי דוד

ובחסדי דוד תוספתא שם (ובפרטיות יותר בפירושו הארוך שם) פי' כוונת הירושלמי באופן אחר מהנ"ל, דלא איירי כלל אודות לע"ל, אלא קאי על הזמן דבית ראשון בזמן חזקי' שהוצרכו לתקן המזבח ושבת אחד נטמא, וע"פ מה דאיתא בירושלמי פ"ק דסנהדרין אהיהא דחזקיהו שמצאו גולגולת של ארונה היבوسی תחת המזבח, וא"כ באותו זמן נתקלקלה הרצפה או בנין המזבח, והוצרכו לחתור ולחפור שם כדי לבנות המזבח מחדש ועי"ז מצאו הגולגולת, - דאלת"ה איך לא נמצא ולא נודע דבר זה כמה שנים עד אותו הזמן בימי חזקיהו - וזהו הכוונה מה שאמר כאן (בתוספתא) שהיה זמן שניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה, כלומר שהוצרכו לבנותו מחדש ואז הוצרכה הלכה זו למעשה לדעת אם

ציבור נדחה לפי שאירע זה קרוב לפסח, ופליגי רבנן ור"י באופן זה דוקא, אם היו צריכים להקריב פסח שני או לא, ומבאר דלשיטתייהו אזלי אם שבט אקרי קהל או לא, וכן אם טומאה הותרה בציבור או דחוייה בציבור, ופירש עפ"ז המשך ראיית רבי יהודא מקרא דחזקי' עיי"ש בארוכה, ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' מז) שהביא פירושו, והוסיף דהך שמצאו בימי חזקיה גולגולת של ארונה היבוסי תחת המזבח מובא גם בירושלמי שם בסמוך להך מימרא של ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, ועיי"כ מתאמת יותר פירושו זה של החסדי דוד, וראה בזה גם ב'שירי מנחה' תוספתא שם.

ולפי פירוש זה יוצא שמדובר בירושלמי ובתוספתא בכלל על התקופה של בית ראשון כשעמד עוד על תילו ורק הוצרכו לבנות בו כמה תיקונים ברצפה ובמזבח, ואין זה שייך לענין בנין ביהמ"ק לע"ל בין פ"ר לפ"ש, ולפי"ז י"ל דבנוגע לע"ל אין בזה שום פלוגתא וכו"ע מודי שעושין פ"ש, וא"כ הרי מבואר יותר חידושו של הרבי הנ"ל, כי גם לפי הבבלי שאין ציבור נדחה פ"ש, מ"מ באופן שנבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש, י"ל דכו"ע מודים שעושין פ"ש, וכ"כ שם הגר"א פארדו שלפי פירוש הנ"ל של אביו בחסדי דוד, כו"ע מודי בנבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש שעושין פ"ש, וראה גם בס' 'אבי הנחל' דרוש יג דשקו"ט בדברי הירושלמי, ועי' בזה בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קמח ס"ק ט ועוד, ובס' התועדויות תשמ"ט כרך ג עמ' 130 ביחידות עם הרבנים הראשיים עיי"ש, ובס' ילקוט הגרשוני או"ח סי' תמב.

### אם יוכלו להקריב פ"ש אפילו בטומאה

ולפי דעות הנ"ל שאם יבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש יעשו הציבור פסח שני, מצינו דחלוקים הם אם יכולים לעשותו גם בטומאה כשלא היו יכולים להזות ג' וז', דהמנ"ח שם בסופו כתב דאף דלשון הגמ' ביומא (נא, א) הוא: "מפני טומאה דחיתו, ויעשה בטומאה"? וא"כ הי' אפשר לומר שזהו רק אם נדחה מפני הטומאה, דאז אין פ"ש בא בטומאה, אבל כשהוא מחמת סיבה אחרת אפשר לעשותו אפילו בטומאה, אבל מסיק דבאמת אין חילוק מאיזה טעם נדחה, דפסח שני אינו דוחה את הטומאה לעולם ופשוט עיי"ש, אבל הרבי הביא שם דנוסף לזה שישנם כמה דעות (מאירי פסחים צה, ב) דפסח שני אינו דוחה את הטומאה הוא לפי שבא ביחיד והיחיד אין טומאה נדחית מפניו, (וראה גם תוס' יומא נא, א בד"ה

דוחה) ולפי"ז יוצא דבאופן שציבור עושים את פ"ש יקריבו גם בטומאה, הנה י"ל עוד, דמתי ליכא פ"ש בטומאה, דוקא באופן ש"מפני הטומאה דחיתיו" היינו שנדחה מצד רק מצד דין טומאה, אבל באופן שלא הקריבו פ"ר מצד סיבה אחרת ובנדוד"ד משום שלא הי' ביהמ"ק י"ל דלכו"ע יקריבו אפילו בטומאה (וראה שם בהמכתב אח"כ שכתב שכן משמע מלשון הגמ' אף שהמנ"ח לא נוקט כן כנ"ל)<sup>5</sup>.

אבל הגר"א פארדו שם דייק מלשון הרמב"ם הל' ק"פ סוף פ"י: "מה בין פסח ראשון לפסח שני . . . ואפשר שיבוא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני . . . אינו בא בטומאה", דמבואר בהדיא מלשונו דפסח שני אינו בא בטומאה כלל, והוסיף דלכן דייק הרמב"ם למנקט "כגון שנטמא קהל או רובו" והלא זה כבר השמיענו לעיל? אמנם הוא לאשמעינן דבפ"ש אפילו הוא רוב קהל או כולו, ידחו ואל יעשו בטומאה<sup>6</sup>, אבל הקשה דמנ"ל להרמב"ם דאפילו רוב ציבור אינו דוחה את הטומאה, דהרי מלשון הגמ' "מפני הטומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה?" - דנקט לשון יחיד ומפני הטומאה - משמע דברבים וכשאינו מפני הטומאה אפשר להקריב פ"ש בטומאה עיי"ש, ומ"מ מסיק דלהלכה קיימ"ל כהרמב"ם דלעולם ליכא הקרבת פ"ש בטומאה.

ועי' בס' 'עקבי חיים' סי' ס שתמה על המנ"ח הנ"ל שכתב שאם יבנה הבית בב"א בין שני הפסחים נצטרך לעשות פסח שני, ותמה עליו שהרי לא נוכל ליטתר באפר פרה כשיבוא הגואל עד ח' שנים (וביאר שם החשבון), ופסח שני אינו דוחה את הטומאה? הנה - נוסף לזה דסב"ל להרבי כנ"ל דבכה"ג שלא הקריבו מחמת שלא הי' ביהמ"ק, יוכלו להקריב פסח שני גם בטומאה, (אלא שהמנ"ח עצמו לא סב"ל כן כנ"ל), הנה בגליון תתקיט (עמ' 12 ואילך) נת' בארוכה לא כדבריו, אלא יוכל להיות אפר פרה מיד עיי"ש.

וראה עוד בזה ב'ליקוטי הערות' על חת"ס יו"ד סי' רלג (אות כב) שתמהו הרבה על החת"ס (שם) שכתב בנוגע לפסח שני שצריך ביקור ד'

5) ולכאורה יש להוסיף, דגם בזה י"ל דמתי אין עושין בטומאה, רק כש"דחיתיו" כשנדחה מצד דין התורה, אבל אם לא הקריבו פ"ר מפני שלא הי' ביהמ"ק אפשר להביא פ"ש גם בטומאה, וכ"כ בשו"ת עני בן פחמא אור"ח סי' כט עיי"ש.

6) גם הרבי כתב שם דמלשון הרמב"ם זה משמע קצת שהוא דין בפסח שני שאינו בא בטומאה כלל, ולא רק כשנדחה בראשון מפני הטומאה עיי"ש.

ימים, דהרי מפורש בפסחים (צו, א) דאין צריך? והביא שם מס' אור פני יהושע' לתרץ דברי החת"ס ע"פ דברי הגה"ק מבעלז הנ"ל, דלע"ל אם יבנה ביהמ"ק בין פ"ר לפ"ש יעשו כל ישראל פ"ש, וסב"ל דהא דאמרו בגמ' דפ"ש אי"צ ביקור, זהו דוקא בזמן שביהמ"ק הי' קיים ורק יחידים עשו פ"ש, הילכך הי' להם שהות לבקרום ביום י"ד, אבל כשיבנה ביהמ"ק לפני פסח שני וכל ישראל יביאו ק"פ בודאי צריכים ביקור ד' ימים, כיון דאין שהות לבקר הכל ביום אחד עיי"ש.



## לשנה הבאה בארעא דישראל [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 32) כתבתי לפרש דברי הרבי הרש"ב נ"ע דלשנה הבאה בארעא דישראל ר"ל בשנה זו שכבר באה, משא"כ לשנה הבאה בני חורין ר"ל לשנה העתידה לבוא, דהיינו משום דגמר הגאולה שאז נהי' בני חורין אינו אלא לאחרי סיום מלחמת גוג ומגוג שלפי המסורה תהי' בתשרי.

ויסוד זה שרק לאחרי מלחמת גו"מ נהי' בני חורין משיעבוד אוה"ע מצאתי מפורש בספרי בהעלותך פ"ק יח: "וכי תבאו מלחמה בארצכם . . במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר. אתה אומר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכל שאר המלחמות שבתורה, ת"ל ונושעת' מאויביכם. אמרת צא וראה איזו היא מלחמה שישראל נושעים בה ואין אחריה שעבוד, אין אתה מוצא אלא מלחמת גוג ומגוג. וכן הוא אומר (זכרי' יד) ויצא ה' ונלחם בגוים ההם, ומהו אומר, והיה ה' למלך על כל הארץ".

והנה גירסת הרמב"ם היא "הא שתא הכא לשתא דאתיא בארעא דישראל . . הא שתא הכא עבדי לשתא דאתיא בני חורין". ועד"ז הוא בנוסח הרס"ג. ולפי נוסח זה הפירוש בשניהם הוא לשנה העתידה לבוא, משא"כ בשנה זו - "הא שתא", אנחנו נשארים בגולה. וצ"ע מאי טעמא אנו קובעים שלא תהי' הגאולה בשנה זו. ובאמת דהמהר"ל כתב דבדוקא לא נקט בעל ההגדה "השנה הכא" בדוגמת "לשנה הבאה", כי לא רצה

לקבוע שבמשך כל השנה לא תבוא הגאולה, ולפיכך בחר בלשון "השתא" דמתפרש "עכשיו" ולא "שנה זו".

ואף שבפשטות לק"מ כי הכוונה רק שבשנה זו אנחנו חוגגין הסדר בגולה אבל לשנה הבאה נהי' בארה"ק ובני חורין בליל הסדר, וכדפירשה כמ"פ כ"ק אדמו"ר. מ"מ ניתן לומר עוד בדעת הרמב"ם עפמ"ש"כ הצ"צ (אוה"ת בא עמ' רס) דפלוגתת ר"א ור"י האם הגאולה תבוא בניסן או בתשרי (ר"ה יא, א) תלוי' בפלוגתתם האם תשובה מעכבת הגאולה (סנהדרין צז, ב), דלר"א דאם עושין תשובה נגאלין ואם לאו כו' הגאולה היא בתשרי - זמנה של תשובה. והעיר הרבי (במאמר ד"ה 'החודש הזה' תשל"ה, סה"מ מלוקט עמ' קצה ואילך), דלפי מה שפסק הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה לכאו' יוצא שהגאולה תהי' בתשרי כשי' ר"א, דלא כסתימת המדרש (שמו"ר פט"ו, יא), וכקביעת רבותינו נשיאינו בריבוי מאמרים. והרבי ביאר שם הענין עפ"י חסידות דזה שהגאולה תהי' בניסן אינו בסתירה לפסק הרמב"ם. אבל לפי פשוטו י"ל דהרמב"ם אכן נקט דהגאולה תהי' בתשרי, ולכן גורס "הא שתא הכא לשתא דאתיא בארעא דישראל כו".

ובגליון שם כתבתי דלא יתכן לפרש לשנה הבאה בארעא דישראל דר"ל אפי' קודם הגאולה, דלא יתכן לבקש על א"י בלי גאולה. והעירוני שהעב"ץ אכן פי' כך, דבקשת א"י היינו אפי' בלי גאולה. וזהו כפל הלשון בארעא דישראל, ובני חורין.

אבל אין זה סתירה לדברינו, כי להיעב"ץ אין זה בקשה, כ"א ביאור ופירוש מפני מה אנו שמחים בלילה זה על גאולת מצרים אם עדיין אנו בגולה? וע"ז ממשיך בעל ההגדה דסו"ס זה שבכוחנו לעלות לארה"ק מבלי מונע ומעכב הוא מעלה גדולה שלא הי' לנו במצרים שהיינו אסורים ושבויים שם בלי אפשרות לצאת. אבל גם לדבריו לא יתכן שתהי' העלי' לארץ ישראל בלי גאולה מבוקש תפילתנו ותקותינו.

---

(7) באמת לפי הגירסא שלנו בגמ' סנהדרין שם גם לר"י בעי תשובה, אלא דס"ל דאם אינן עושין תשובה מעצמן הקב"ה יכריחם ע"י מלך קשה וכו', וכמש"כ המהרש"א והמהר"ל שם, וכן מוכח ביד רמ"ה שם. אבל קושית רבינו הוא עפ"י גירסת הירושלמי המובא בגליון הש"ס שם.

והמלבי"ם פי' ד"לשנה הבאה בארעה דישראל" הוא הנוסח שהיו אומרים בזמן גלות בבל. והחלק השני "לשנה הבאה בני חורין" אמרו בזמן בית שני בהיותם בארץ תחת ממשלת פרס יון ורומי. ונשאר לנו הנוסח מורכב משתי הבקשות. (וכ"כ בהגדת הרי"ש אלישיב שליט"א, וכבר קדמו המלבי"ם). ולענ"ד כמה דחוק פי' זה. דהיינו שהמשיכו לומר בכל משך זמן בית שני "לשנה הבאה בארעה דישראל", אף כי לא הי' למשפט זה שום מובן. והרי שינו כו"כ דברים בנוסח ההגדה ובסדר עשיות הלילה בזמן הבית, ולמה ומדוע השאירו פסקא זו ?!

ובהגדת אור ישרים להגר"י העליר (בעהמ"ח שו"ת 'עמודי אור') פי' ע"פ הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב) דבנין ביהמ"ק קודם למלכות ב"ד. ולפ"ז י"ל דהבקשה הראשונה היא לשנה הבאה בארעה דישראל, ור"ל דאפי' קודם הגאולה נוכל לבנות המקדש ולהקריב ק"פ. והוא כפי' הגבו"א (תענית יז, א) בדברי הירושלמי. אבל כידוע הרבי הרש"ב נ"ע דחה פי' זה לגמרי. ומה שהביא שם שגם בפי' הרמב"ן לשה"ש (ח, יג) מפורש שבנין ביהמ"ק קודם למשיח. אינו נכון, דברמב"ן שם כותב רק שתחילת הגאולה ע"י משיח תהי' ברשיון המלכות, ולא שתתכן גאולה בלי משיח.

ודבר מפליא ראיתי בהגדת מגדל העדר בפי' "בנין אריאל" להגר"ש מאמשטרדם שהביא מזקנו מוהר"ר העשיל, דביציאת מצרים הרי אמרו חז"ל דבטלה עבודה מאבותינו בר"ה, ששה חדשים קודם הגאולה, וא"כ גם בגאולה העתידה מסתמא יהי' כן.

וא"כ כפל הלשון מתפרש עד"ז לשנה הבאה בארעה דישראל הוא כפי שי' ר"י דבניסן עתידים להגאל וא"כ יתכן דבר"ה הבא כבר נהי' בני חורין ובניסן הבא ששה חדשים אח"כ נהי' כבר בארעה דישראל, משא"כ לשי' ר"א א"א שנהי' בארעה דישראל בתשרי הבא, כי עומדים כבר באמצע חודש ניסן וא"כ ליכא ששה חדשים עד תשרי, וע"כ אנו מבקשים שעכ"פ בפסח של שנה הבאה נהי' בני חורין ואז תוכל לבוא הגאולה בתשרי של שנה שלאח"ז היינו בעוד שנתיים. ומה מאוד תמוה לקבוע בלי שום הוכחה דבגאולה העתידה יהי' הסדר של ששה חדשים חירות קודם הגאולה, ושעפ"ז אנו מבקשים כליל הסדר שיבוא משיח בעוד שנתיים ?!





# לקוטי שיחות

”סיני” ו”עוקר הרים”\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ”ק אדמו”ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקלו (עמ' 66 ואילך) כתבנו לכאר יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ”מ בש”ס דאזלי לשיטתייהו בב' דרכי הלימוד - ”סיני” ו”עוקר הרים” שהובאו ונתבארו בסוף ברכות והוריות ובפרש”י שם, והוא מיוסד על דברי רבינו בלקו”ש חט”ז (עמ' 2 ואילך) ובהערה 12 שם, וכמשנ”ת בגליון הנ”ל בארוכה.

## ארץ ישראל ובבל

ייש לקשר זה גם עם מקור מוצאם דרב ושמואל דאיתא בתענית (י, א) בענין שאילת הגשמים ”ובגולה עד ששים בתקופה [אין שואלין עד ששים בתקופה לפי שהוא מקום נמוך ואין צריכים מטר כ”כ. רש”י]”, ונחלקו בפ”י ”עד ששים”, ”רב אמר יום ששים כלאחר ששים ושמואל אמר יום ששים כלפני ששים, אמר רנב”י וסימנך עילאי בעו מיא תתאי לא בעו מיא”.

ויעויין בפרש”י ד”רב שהי’ מא”י כדאמרינן בעלמא (גיטין ו, א) מכי אתא רב לבבל וא”י גבוהה מכל הארצות משו”ה אמר כלאחרי ששים, ובבבל בגולה מתוך שאינן צריכין לגשמים אין שואלין עד ס’ לתקופת תשרי, וכן אנו נוהגים כו””. ועד”ז הוא בפ”י רבינו גרשום ”עילמי בעו מיא, רב דהוה מא”י בעי מים בששים, תתאי לא בעי’ מיא, שמואל דהוה מבבל עד לבסוף לא בעי מיא עד ששים וא”י”.

(\* לכבוד הולדת בני יקירי לוי שיחי’ בשעטו”מ ביום כ’ ניסן והכנסו בבריתו של אאע”ה ביום כ”ז ניסן תשס”ז.

1) וראה גם בס’ ”שם עולם” (להגאון הרב ראובן מרגליות ז”ל) בפתחה אות י’ הערה 26 שהביא את דברי הרא”ש בב”ק פ”ד סי’ ד בביאור טעם הדבר דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, לפי שחכמי הגמרא ידעו שרב הי’ רגיל לדקדק בהוראות או”ה ולכך סמכו על הוראותיו לענין או”ה, ועד”ז ידעו ששמואל הי’ רגיל תמיד לפסוק דינין והי’ מדקדק בהן ויורד לעומקן ולכך סמכו על הוראותיו בדיני ממונות (ולהעיר מלקו”ש חט”ז עמ’ 9 ואילך וש”ג). והביא סמוכין לזה מדברי התוס’ סנהדרין (ה, א) ד”ה דהכא שבט כו’ דבני

והנראה לומר דגם מקור מוצאם דרב ושמואל - רב מא"י ושמואל מבבל - שייך וקשור לדרכי לימודם הנ"ל - דהנה ידוע החילוק בין דרך הלימוד של תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, דסדר הלימוד של תלמוד בבלי הוא באריכות הלשון והשקו"ט בתוכן הענינים משא"כ סדר הלימוד לתלמוד ירושלמי שהוא בתוכן וסגנון קצר בלי אריכות הלשון ובשקו"ט בתוכן הענינים (ראה לקו"ש חט"ו עמ' 396 ואילך).

ויעויין עוד בלקו"ש בכ"מ<sup>2</sup> שנתבאר דדרך הלימוד של תלמוד בבלי הוא בחי' "עוקר הרים" - חריף ומקשה, ודרך הלימוד של תלמוד ירושלמי הוא בחי' "סיני" - מתון ומסיק - ומתאים היטב עם הנ"ל ביסוד החילוק בין לשון וסגנון של תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי.

ויש לומר, "דרב דהוה מא"י" אזיל בתר דרך הלימוד של תלמוד ירושלמי שהוא בתוכן וסגנון קצר, ולכן נוטה ללימוד המשנה שנשנית בלשון קצרה כנ"ל, ואזיל לשיטתי דבחי' "סיני" עדיף.

אכן "שמואל דהוה מבבל" אזיל בתר דרך הלימוד של תלמוד בבלי שהוא באריכות הלשון והשקו"ט בתוכן הענינים, ולכן נוטה ללימוד התלמוד שנשנה באריכות הלשון והשקו"ט כו', ואזיל לשיטתי דבחי' "עוקר הרים" עדיף.




---

א"י חכימי טפי במילתא דאו"ה, ובני בבל עדיפי טפי בדיני ממונות יעו"ש וידענו שרב הי' מנחותי מא"י דאתמחי מקודם שם באו"ה, ושמואל אריך שבבבל מתמחי במקצוע המשפטי, עכת"ד, ועד"ז הובא גם באנציקלופדי' תלמודית כרך ט ערך 'הלכה' (עמ' רצח) עיי"ש - ולכאורה המקור לזה הוא מפרש"י ור"ג שבפנים.

אכן ב'סדר הדורות' ערך 'שמואל' ס"ג הקשה על פרש"י הנ"ל, "כי רב ושמואל שניהם מבבל, ושניהם עלו לא"י ללמוד מרבי, ושמואל אסי' דרבי הי' (ב"מ פה, ב) ושניהם ירדו מא"י לבבל ושמואל ר"י בנהרדעא ורב בסורא, אלא ששמואל בא ראשונה לנהרדעא", ולכן פירש סוגיא דתענית שם כפי' וגירסת הערוך [וכ"ה גם כפי' ר"ח תענית שם] - ולהעיר גם מלקו"ש חל"ה עמ' 168, ח"ח עמ' 401, 407, ויל"ע. ודברינו מיוסדים על פרש"י ור"ג לתענית שם.

(2) ראה לקו"ש ח"ג עמ' 32 ובהערות 21-23, ח"ח עמ' 401 הערה 62, סה"מ תש"ח שם - וש"נ - וראה גם רשימות חוברת ז בתחילתה.

## גדר נבואה

**הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש**  
 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במורה נבוכים ח"ב פל"ב מביא הרמב"ם ג' דעות באופן הנבואה: א. "שהשם יתברך יבחר מי שירצה מבני אדם וישרה בו הנבואה - וישלחהו. אין הפרש בין שיהי' האיש ההוא אצלם חכם או סכל. . . אלא שהם יתנו בו קצת טוב ותקון מדות".

ב. (דעת הפילוסוף) "שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלימות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר למוד יוציא מה שבכח המין לפעל [=השלימות הזו הנמצא בטבע יגיע לאדם אחר שיתלמד להוציא הנבואה שהוא "בכח" בטבע "לפועל" . . . ולפי זה הדעת א"א שינבא סכל, ולא יהי' האדם מלין בלתי נביא ומשכים נביא. . . אבל הענין כן והוא שהאיש המעולה השלם בשכליותיו ובמדותיו וכו' ויזמין עצמו ההזמנה ההיא אשר תשמענה, הוא יתנבא בהכרח, שזה השלימות הוא לנו בטבע, ולא יתכן לפי זה הדעת שיהי' איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה ולא יתנבא".

ג. "והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא [=חוק] מדבר אחד וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלקי וזה אצלי הוא כדמות הנפלאות כולם ונמשך כמנהגם שהענין הטבעי שכל מי שהוא ראוי. . . ויתלמד. . . שיתנבא. והנמנע מזה אמנם הוא כמי שנמנע מהניע ידו כירבעם או נמנע הראות וכו'".

ובביאור שיטת הרמב"ם (אופן הג') ישנם לכאורה ב' אופנים:

א. "כמו הדעת הפילוסופי בעצמו ולא יחלף אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה ומכין עצמו אפשר שלא יתנבא, וזהו הרצון האלקי אשר אנחנו מאמינים כי הדברים נמשכים ברצונו ואינם על צד החיוב כמו שמאמינים הפילוסופים. . . הנבואה כדמות הנפלאות כולם, כי הנפלאות לא ימשכו בדרך טבע אבל כפי הרצון האלקי" (שם טור על מורה נבוכים).

ובלשון האברבנאל (בפירושו להמורה הגם שאין זה פירוש שלו): "הדעת השלישי שזכר הרב שיראה ממנו היותו מורכב מב' הדעות אשר קדמו, כי הוא יקבל צורך הרצון מהדעת הא' ויקבל צורך ההכנה מהדעת הב', ויהי א"כ הדעת הג' הזה מורכב משניהם וכן הבינוהו הר' חסדאי ובעל ספר העקרים וחכמים אחרים. . . שהנבואה תצטרך אל הכנות טבעיות ולמודיות מפאת המקבל ואל הרצון האלקי מפאת המשפט ית'".

ב. "ראוי שתדע שהדעת הזה אינו מורכב משתי הדעות הראשונות. . . לפי שהרב יחשוב באמת שהנביא דבר טבעי ואין הרצון האלקי תנאי במציאותה, כי הדברים הטבעיים נוהגים כמנהגם ואין בזה ענין רצון. . . והוא שאנחנו כת התורניים נאמין שמי שהוא ראוי לנבואה המכין עצמו אליה פעמים לא ינבא ברצון האלקי, והנה א"כ הרצון אינו תנאי הכרחי במציאות הנבואה אבל הוא תנאי הכרחי בהעדר הנבואה מהמוכן אליה. . . המנעותה הוא הרצון האלקי והוא הפלא" (אברבנאל שם).

והנה בספר הי"ד (הל' יסודי התורה פ"ז ה"ה) כותב הרמב"ם שבני הנביאים "אע"פ שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה". ולפי אופן הא' הנ"ל מובן שהחידוש כאן הוא "אפשר שתשרה עליהן" שהרי נוסף להכנות צריך ג"כ לרצון האלקי, אמנם לאופן הב' הנ"ל יהי' החידוש כאן "אפשר שלא תשרה" דע"י רצון אלקי ימנעוהו מלנבאות.

וכן במה שכותב הרמב"ם (שם ה"א) שאחר ההכנות "מיד רוח הקודש שורה עליו" לפי דעת הא' הנ"ל הכוונה מיד עם הרצון האלקי, ולפי אופן הב' הפי' הוא מיד ממש באם לא ימנעוהו ה'.

ובלחם משנה (שם ה"א) כ' "ומ"ש רבינו מיד רוח הקודש שורה עליו משמע לכאורה דעל כל פנים יחול עליו הנבואה כשהוא מוכן ולא כתב כן שם בספר השלישי [לכאור' הכוונה למורה נבוכים] אלא דבעי רצון אלקי. לכך נראה ודאי שמ"ש כאן מיד רוח הקודש הוא עם הרצון האלקי אבל אפשר שיהי' מוכן ולא יחול הנבואה, אע"פ שמפרשי דבריו שם פירשו שהוא מסכים לדעת הפילוסוף מ"מ פשט דבריו שם לא משמע כן".

(1) צ"ע אם הכוונה שהם סוברים כאופן הג' בנבואה (דהיינו כדעת הרמב"ם) או כהכנה

הזה כדעת הג'.

ולפי"ז יוצא שהלחם משנה הבין המורה נבוכים כאופן הא' הנ"ל (שם) טור, והחכמים ששללם האברבנאל).

והנה בלקו"ש חכ"ג עמ' 87 הערה 50 כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ראה מו"נ ח"ב פל"ב דעת הרמב"ם שכל מי שיעשה הכנה הדרושה בהכרח שיתנבא - לולא שהשם ימנעו דרך נס... וכיון שמציין שם ל"חיבורו הגדול" - מוכח שמש"כ ביד"ו "ואפשר שלא תשרה" - היינו ע"ד נס". ע"כ. היינו שכ"ק אדמו"ר לומד שיטת הרמב"ם במו"נ כאופן הב' הנ"ל (דעת האברבנאל).

ובשולי הגליון שם כ' הרבי "וצע"ג לפענ"ד שהלח"מ (ברמב"ם שם) כותב היפך המפורש במו"נ ומפרט שכ"כ ביד".

ולכאו' צריך ברור מה הצריך עיון גדול שהלחם משנה הבין המורה נבוכים כאופן הא' הנ"ל, וכן צ"ע הכוונה "ומפרט שכ"כ ביד".

ועוד צ"ע שהרי במאמר ד"ה לכן אמור - ש"פ וארא תשכ"א (אות ה) ובלקו"ש חיי"ז עמ' 94 משמע שמפרט בספר היד כהלחם משנה, עיי"ש. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.

ועוד יש לעיין דהנה בלקו"ש (חכ"ג) שם בא הרבי להוכיח שהרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ז) מביא רק הפרטים שהם שייכים ל"יסודי הדת" דהיינו שהם שייכים ל"עצם גדר הנבואה", עיי"ש.

ולפי"ז צריך להבין הא דכ' בלקו"ש חיי"ד (עמ' 13) שע"פ המבואר שם שנבואה לא בטל ולא נפסק מלמעלה - אלא נפסק מצד המקבלים, מובן למה הרמב"ם אינו מזכיר שאין נבואה וא"א שתשרה בזמן הזה. ולכאו' הרי לפי הנ"ל הטעם שאינו מביאו הוא כי אינו שייך ל"יסודי הדת" ו"עצם גדר הנבואה".

[אף שיי"ל בדוחק שזה ביאור באופן אחר. או שזה שנבואה שייך בזמן הזה או לא הר"ז ג"כ מ"יסודי הדת" וצ"ע].

וביותר צריך ביאור ההמשך בלקו"ש שם דממשיך: "ואדרבה: לאחרי שהוא מונה התנאים הנצרכים לנבואה מסיים "מיד רוח"ק שורה עליו" הרי שהנבואה תלו' רק בענינים אלו, ולא בשום תנאי אחר". דלכאו' הרי בלקו"ש חכ"ג שם מבאר שיש תנאים אחרים אלא שכנ"ל אינו שייך

ל"יסודי הדת" ולכן אינו מביאו, וא"כ צ"ב כאן מה הראי' מהלשון "מיד וכו'" (או מהו ההבנה שענין זה - דזמן הנבואה - שייך ליסודי הדת), ועד"ז צ"ב המבואר בלקו"ש ח"ח עמ' 331 בהערה ד"ה ה' תמוז בנוגע לנבואה בחוץ לארץ, עיי"ש.

ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בכל הנ"ל.



## סדר ההלכות ברמב"ם ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר

הת' מאיר שלמה לובעצקי  
שליח בישיבה שיקאגא

בלקו"ש ח"ח פ' נשא (ב) (עמ' 55 ואילך) שואל כ"ק אדמו"ר על סדר ההלכות ברמב"ם, שהרמב"ם בספר נשים כתב תחילה הל' נזירות ואח"כ הל' גיטין ורק אח"כ הל' סוטה אע"פ שכתורה כתוב (בפ' נשא) תחילה דיני נזירות ומיד אח"כ דיני סוטה (וכמו שדרשו חז"ל ע"ז "למה נסמכה פ' נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין"), ומצד אותו טעם כ"ה הסדר גם בתושבע"פ תחילה מס' נזיר ואח"כ מס' סוטה (וכמו שכתוב גם בריש מס' סוטה "תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה כדרכי . . למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה . . שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין").

[ומתרץ שם באריכות שכל הקלוקול של סוטה החוטאת בזמן הזה הוא מצד שיש לכוף האיש והאישה על הגירושין, ולכן לומד הרמב"ם שם סוטה הוא אחר מס' גיטין כיון שבענין הקלוקול אחד הם ע"ש].

ויש להוסיף ביאור בקושיא הנ"ל ע"פ ביאור של כ"ק אדמו"ר במק"א [בלקו"ש חכ"ה עמ' 454] ששואל שם כ"ק אדמו"ר מהו החילוק בין הרמב"ם ובין שו"ע אדמוה"ז בדיני נזיקין, שהרמב"ם כתב בתחילה הל' גניבה ואח"ז באות הלכות גזילה (ביחד עם הלכות אבידה). ובשו"ע כותב בכותרת הלכות גזילה וגניבה. גזילה תחילה ואח"כ גניבה.

ומתרץ שהרמב"ם שקרא לספרו "משנה תורה" - כמ"ש בהקדמתו "ולפיכך קראתי חיבור זה בשם משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה". ולכן, בסידור ההלכות נמשך הרמב"ם

לסדר הכתובים בתורה שבכתב: לכל לראש דיני גניבה - בפ' משפטים, ולאחרי כן דיני גזילה - בפ' ויקרא (ולאחרי כן דיני אבידה בפ' תצא).

משא"כ שו"ע אדמוה"ז שענינו (בחלק "חושן משפט") "הלכות הצריכות מלוקטות" ולכן כתב בתחילה הלכות גזילה ורק אח"כ באות הלכות גניבה ע"ש בהשיחה.

יוצא מזה שספר הי"ד "משנה תורה", הוא לפי סדר הכתוב בתורה שבכתב. ולכן מובן עוד יותר השאלה על הרמב"ם בספר נשים שכתב תחילה הל' נזיר ואח"כ הל' גיטין ורק אח"כ הל' סוטה ולא כמ"ש בתושב"כ שמיד אחרי דיני נזירות באים דיני סוטה.



## שיחות

### אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במילי דאכילה

הרב נחום שפירא

כולל אנרכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בשיחת פסח שני תש"מ מביא הרבי מה דאיתא בכתבי האריז"ל שזההיר ממשוהו חמץ מובטח לו שכל השנה לא יכשל בעבירה בשוגג. שיש להקשות ע"ז (הובא בספר חידושי תורה של הרבי ממונקאטש בשם זקנתו שלו) וזלה"ק: "אויב אזוי (מש"כ בכתבי האריז"ל) ווי קען זיין לשיטת התוס' אז בנוגע לצדיקים איז אין הקב"ה מביא תקלה במילי דאכילה, איז במילא וועט א צדיק ניט נכשל ווערן אין א משוהו חמץ במילא ווי קען זיין אז דערנאך איז ר' ישמעאל היטה, און האט געזאגט כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה? ע"כ תוכן השאלה.

---

1) ולהעיר מלקו"ש חי"ז עמ' 225 הביאור למה הרמב"ם מקדים הל' כלאים לפני הל' פאה היפך מסדרן במשנה והיפך סדרם בכתוב "לא תכלה פאת שדך" ואחריו "שדך לא תזרע כלאים", וראה שם הערה 4 וד"ל: "צע"ג טעם הסדר בספרי "היד" וההלכות שבכל ספר. . . ואפילו את"ל שביאר זה במק"א, בכתביו שלא הגיע לידנו - הרי עיקר מקום ביאור זה הוא בהקדמת ספרו זה דוקא! ". עכלה"ק. ולכאז בשיחה הנ"ל (מחכ"ה) מבאר שכן רמז עכ"פ הרמב"ם ענין הנ"ל בהקדמת ספרו, וצ"ע.

ולאחר קצת שקו"ט מתרץ וז"ל: "איז אבער אפי' אז מ'וועט טייטשן "כל השנה" - ביז ס'וועט קומען דער ימי הפסח שלאח"ז - ענדיקט אבער די שנה אין דער רגע הראשונה פון די שבעה ימי הפסח דערנאך הויבט זיך אן דער ענין וואס ער דארף זיין זהיר אט די שבעה ימים, וואס אויף דערויף איז ניט חל די הבטחה פון די זהירות פון חמץ פון דעם פריערדיקן פסח, דערפאר וואס איצטער הויבט זיך אן א שנה חדשה אין דער זהירות פון חמץ במילא האט ער דעמאלט ניט די הבטחה פון כתבי האריז"ל "מובטח שלא יכשל..."

"...קען זיין ער זאל נכשל ווערן אין משהו חמץ בשוגג וכיו"ב אבער מפני כמה סיבות. אדער ווי דערמאנט פריער אז נכשל לרגע און הרהר ועשה תשובה איז נעשה צדיק גמור, אז די אלע שבעת ימי הפסח זיינען ווען ס'ענדיקט זיך די הבטחה פון די זהירות ממשהו חמץ בפסח שלפנ"ז, און אט דעמאלט דארף זיך אנהויבן א נייער הבטחה, אבער די זיבן ימים משטייען אין א מעמד "שבין ובין" וואס דעמאלט פאלט אראפ די שאלה מלכתחילה", עכלה"ק.

והנה, צ"ע מהו הפירוש בתירוץ הנ"ל, דלכאורה לא תירץ הקושיא, כי עדיין קשה, לפי שיטת התוס' איך נכשל ר' ישמעאל במשהו חמץ, והא "אין הקב"ה וכו' במילי דאכילה"? והרבי תירץ דבז' ימי הפסח אין חל הבטחת האריז"ל ובמילא צריך להיות זהיר במשהו חמץ, אבל לכאורה לפי תוס' אין צדיק צריך להזהר במיוחד כי אין הקב"ה וכו', ולכאורה הרבי מרמז לענין יותר עמוק ואבקש מן הקוראים להאיר עיני בזה.



## גדרן של איסורים זמניים ודרבנן [גליון]

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגליון תתקלד (עמ' 28 ואילך) כתבתי שמדברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות דאחש"פ והמשכו (בש"פ אחרי ובש"פ קדושים) בשנת תשל"ו יוצא לכאורה דנקט שהעיקר הוא כהצד דאיסורים זמניים הוו בגדר איסורי גברא, והיינו שהחיות שבתוך הדברים שאסורים בזמן מסויים הוה מק"נ.



ובקשר לאיסורים דרבנן אכן לא הכריע (והביא דברי הרגוצ'ובי די שבענין זה - בגדר איסורים דרבנן - כמאה סתירות בש"ס), אבל ביאר דאחרי שהאדם עושה האיסור ונהי' ברשותו אז הרי אפילו אם עד אז הי' חיותו מק"נ הרי הורידו ע"י פעולתו ומאז מקבל חיותו מגקה"ט, ולכן הוה כבר בגדר של חפצא דאיסורא.

ובגליון תתקלו (עמ' 72) השיג הרב נ.ש. שי' על דבריי באמרו שמה שכתבתי הי' נכון לפי הקס"ד בהשיחות שם, אבל למסקנא חזר בו רבינו מהסברות שאמר בהקס"ד, ונשאר הביאור באופן אחר.

ומבאר שמה שכנראה הביא את רבינו לחזור בו הוא, דמאחר שרואים מדברי אדה"ז בתניא דאיסורים מדרבנן הוה מגקה"ט הרי זה 'הפריך' הסברא שדבר שהוא מותר אינו הופך לדבר איסור, ושוב אפשר לומר דגם איסורים זמניים יכולים להתהפך וכו' (ובביאור התהפכות זו הביא מדברי רבינו בשיחה שלאח"ז כדלקמן).

יש להעיר בזה:

לבאר דברי אדה"ז בתניא שם האריך רבינו בהסברת הענין (שהבאתי לעיל) שע"י פעולת האדם נהי' הדבר ברשותו ושלכן הוה בכחו להורידו לגקה"ט, ולכאורה לא חזר רבינו מביאור זה בכל המשך השיחות שם. וא"כ אין מדברי התניא שום פירכא על הסברא הפשוטה שהביא לעיל מיניה (מיוסד על נגלה וחסידות) דבפשטות הרי באיסורים זמניים לפני פעולת האדם אכן אין הדבר קשור לגקה"ט אלא לק"נ.

ועוד והוא העיקר:

בלקו"ש (חכ"ב שיחה א לפ' קדושים - שנלקחה מהתוועדויות אלו, כמצויין בסוף השיחה) נראה שרבינו למד כן למסקנא, דכתב (באמצע ס"ו) דמכיון שגוף הנברא נתהוה רק פעם אחת לכן לא שייך שינויים במקור החיות של קיום גופו מזמן לזמן. ומוסיף ע"ז בהערה 28: "לבד כשהאדם עושהו אשרה וכיו"ב". והיינו שע"י פעולת האדם כן יתכן שדבר ישתנה מחיותו שהי' לו מתחילתו.

(ובהערה 32 כותב שאפילו לגבי ה'חיות' של איזה דבר - היינו לא רק קיום גופו - בפשטות אין לומר שמשנתה מאיסור להיתר וכו').

ולעיל מיניה (בפנים השיחה סוף אות ד) נקט בפשיטות שאיסורים זמניים - כמו חמץ בפסח - הווי איסורי גברא.

אשר כ"ז מראה לכאורה שדעת רבינו למסקנא הווי אכן דאיסורים זמניים הווי א"ג, וחיותם הוא מק"נ, אלא שע"י פעולת האדם ה"ה מורידם לגקה"ט.

ב. וממשיך הרב הנ"ל וכותב: "והוסיף בשיחת ש"פ אחרי לחדש ולבאר, שמשנתה החפצא לאיסור - ע"י שנאסר בקשירה לג' הקלפות ע"י הקב"ה המחבר ומפליא לעשות ("הפה שאסר הוא הפה שההתיר") שמחברו לג' הקליפות, אבל קיום וחיות הדבר מקליפת נוגה נשאר כפי יצירתו כמ"ש לעיל, ולא משנתה להיות מג' הקליפות".

ולענ"ד הרי ביאור זה של רבינו נאמר שם בעיקרו לבאר דבר אחר, והוא מה שמצינו שלפעמים הרי דבר שמקבל חיותו מגקה"ט יכולים להעלותו לקדושה, ולדוגמא: קטן שמותר לו לאכול טריפות וכשעושה מצוה בכח האכילה ההיא ה"ה מעלהו לקדושה; מה שלפני מ"ת אכלו - בהיתר - דברים טמאים כו' וקיימו מצוות (שלהם) בכח אכילה ההיא; מה שיכולים להעלות בהמות וחיות טמאות ע"י השתמשות אתם עבור עשיית מצוות או מכירתם ונתינת חלק מהכסף לצדקה; ואכילת מאכל איסור עבור פיקוח נפש.

דלבאר כ"ז ביאר וחדש רבינו דבאמת זה שאיזה חפץ מקבל חיותו מגקה"ט, וזה שהוא קשור ואסור שם, הווי ב' דברים נפרדים, דאע"פ שבכללות הא בהא תליא (כפירוש הפשוט לכאורה בתניא דדברים שמקבלים חיותם מגקה"ט נקראים אסורים מחמת זה שהם קשורים וכו'), אמנם במקרים הנ"ל אינו כן - אלא דאע"פ שהדברים האמורים מקבלים חיותם מגקה"ט מ"מ לגבי מקרים (או אנשים) אלו אינם קשורים ו'אסורים' שם ושלכן אפשר להעלותם.

(ונראה להוסיף דביאור זה לא רק שאינו שולל הביאור שלפנ"ז - שהאדם ע"י פעולתו מכניס הדבר לרשותו ופועל עליו - אלא שעולה איתו בקנה אחד ממש; דהרי הביאור שלפנ"ז בא להסביר איך שע"י פעולת האדם ה"ה מוריד דבר שמצ"ע הווי מק"נ - לגקה"ט, וביאור זה בא להסביר איך שע"י פעולת האדם ה"ה מעלה דבר שמצד עצמותו הווי תחת ממשלת גקה"ט - לקדושה).

וע"ז מוסיף רבינו (בקטע שב'שיחות קודש' נכתב עליו ש"אינו ברור") דעד"ז הוא הביאור באיסורים זמניים כמו חמץ בפסח, דאע"פ שבפסח ה"ה ענין של גקה"ט מ"מ אח"כ נהי' דבר המותר, משום שהקב"ה קישרו לגקה"ט במשך הפסח ואח"כ מתירו אחר היו"ט.

ובאמת הרי כוונת קטע זה אינו ברור כלל, דהא עד הכא נקט בפשטות דאיסורים זמניים אכן לא הוו בגדר א"ח וא"כ מה הכריחו הכא לבאר באופן חדש?

(ואכן לדברי הרב הנ"ל, כאן חזר בו רבינו מהסברא עד הכא. אמנם הוא ביאר, כנ"ל, דזהו מחמת ההכרח מדברי התניא בענין איסורים דרבנן, אמנם כבר הבאתי שרבינו כבר תירץ הוכחה זו באופן אחר, וא"כ מי הכריחו עכשיו להסבר חדש?)

אמנם בהתוועדות שלאח"ז (ש"פ קדושים) מביא רבינו שיש הכרח לומר דחמץ בפסח הוה חפצא דאיסורא מדיוק הלשון בשו"ע אדה"ז (הל' פסח סי' תמו סמ"ה) שהחמץ "נעשה כחתיכת נבילה".

ועפ"ז מובן מה שאע"פ שמצד ההסברים דלעיל (בהשיחות דאחש"פ וש"פ אחרי) לכאורה אין צורך לומר דאיסורים זמניים הוו א"ח (ואדרבה), מ"מ יש לזה מקור בדברי אדה"ז ושלכן מבאר רבינו כפי שמבאר.

אמנם כבר הבאתי שבהשיחה (המוגהת) שבלקו"ש נקט רבינו דהעיקר הוה כהסברא דאיסורים זמניים - וגם חמץ בפסח עיי"ש - הוה רק על הגברא. ואכן בהערה 21 מביא דברי אדה"ז אלו דמשמע מדבריו דחמץ בפסח הוה א"ח, וכותב ע"ז "וצ"ע".

ועכ"פ נמצא מכ"ז דלכאורה מסקנת רבינו היא באמת דאיסורים זמניים - לפני שהאדם עושה את העבירה בפועל ומכניסו לרשותו - הוה א"ג ומקבלים חיותם מק"ג, ורק שמדיוק דברי אדה"ז בשלחנו משמע לכאורה אחרת (ובאמת צ"ע בזה), ויש מקום להסבירו ע"פ הסברא שהקב"ה מקשרו לגקה"ט למשך אותו זמן.

[ולתוודן בין מסקנת רבינו דבאמת הוה א"ג לבין הדיוק הנ"ל משו"ע אדה"ז, אולי יש מקום לומר דיש הבדל בין איסור חמץ לשאר איסורים זמניים;

דבשאר איסורים אין אדם עובר על העבירה עד שלוקח הדבר ועושה אתו איזה פעולה, וא"כ הרי רק אז נכנסה הדבר לרשותו ומורידו עי"ז לגקה"ט (כנ"ל מהשיחה), משא"כ חמץ בפסח דאדם עובר עליו ע"י עצם היותו ברשותו, א"כ הרי האדם מורידו לגקה"ט גם קודם שעשה אתו איזה פעולה. ונמצא דחמץ בפסח לפני פעולת האדם ה"ה כמו שאר האיסורים אחרי פעולתו אשר אז יורדים לגקה"ט כפי ביאורו של רבינו. ועצ"ע].



## אגרות קודש

### ספירת העומר בין השמשות\*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' (חי"ט עמ' ערב-רעג) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במ"ש שמתפללים מעריב בעוד היום גדול, - כמה טעמים להיתר נמצאים בספרי הפוסקים, ובפרט שבטח אומר אח"כ ק"ש בזמנה וכן ספירה. אלא שבהנוגע לספירה, בטח יעלה בידו לספור רק לאחרי צאת הכוכבים, שהרי הספירה היא בחשאי. ועוד יש תקוה שאולי עוד כמה מבני המושב יעשו כמוהו עי"ז".

והעיר ב'אוצר מנהגי חב"ד' (ניסן עמ' רנא ס"כ): "ולכאורה הוראה זו אינה כפי האמור בשו"ע אדמו"ר תפט, יב", שהרי שם כותב אדה"ז: "יש אומרים שמותר לברך ולספור בבין השמשות אף על פי שהוא ספק לילה וספק יום העבר. . כיון שהספירה בזמן הזה מדברי סופרים ספק דברי סופרים להקל. ויש חולקין על זה. . ואין לספור עד צאת הכוכבים שהוא לילה ודאי, וכן עושין המדקדקים. . ומי שרוצה לדקדק לספור בצאת הכוכבים והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות, טוב שיספור עמהם בלא ברכה ויחשוב בדעתו אם אשכח לספור בלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי. . כשיזכור בלילה יספור בברכה...", וכוונת השאלה, שלפי

(\* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה וקרובה.)

אדה"ז אלו למה כותב הרבי שיספור לעצמו "רק לאחרי צאת הכוכבים", והרי עדיף לספור עם הציבור בלי ברכה.

והנה כבר הערתי כמ"פ שמאד קשה להסיק מסקנות הלכתיות מה'אגרות קודש' ומ'המענות' שמתפרסמים, כיון שאין אנו יודעים בדיוק מה היתה השאלה, ובשינוי הפרטים הרי ברוב המקרים ישתנה גם ההלכה. אמנם בנידון שלנו נדמה לי שישנם מספיק פרטים המבוארים באגרת המענה, שהרי נאמר בו בפירושו: "שמתפללים מעריב בעוד היום גדול", הרי שלא היו מתפללים ערבית בבין השמשות, שאז אפשר כבר לספור ספירת העומר, אלא הרבה לפני זה, וע"ז מפורש בהמשך דברי אדה"ז שם, שאין הציבור סופרים אז ספירת העומר: "וכל זה הוא בבין השמשות אבל קודם בין השמשות אין מנהג כלל לספור אפילו בערב שבת שמקדימין לגמור תפלת ערבית בציבור בבית הכנסת קודם בין השמשות אין הציבור סופרין כלל בבית הכנסת אלא כל אחד סופר בביתו כשיגיע הזמן". ולק"מ.



## החילוק בין 'מרור' ו'מרורים' בפ"ר ופ"ש

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תורת אה"ק

בהוספות ללקו"ש חי"ז (עמ' 450) נדפס מכתב מי"ט סיון תשט"ו מענה לא' על כו"כ הערות ששלח לרבי על ההגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים וז"ל: "מה שרוצה לפרש חילוק הלשונות ברמב"ם, שלפעמים כתב מרורים ל' רבים ולפעמים מרור ל' יחיד, אשר מרורים הוא בזמן שבית המקדש הי' קיים ומרור ל' יחיד לאחר החורבן. - הנה כדי לשלול פירוש זה - שהי' הקס"ד שלי, ציינתי להרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח הלכה ד' שכתב מרור ל' יחיד, ובסדר הגדה שלו שבמקום א' כתב מרורים - שהם בסתירה לפירוש הנ"ל". [דא"ג המכתב נדפס גם באג"ק חי"א אגרת ג'תקסו, וכנראה שלא הי' להעורכים העתק המזכירות מהאגרת הנ"ל - שכן לא ציינו למי נשלחה האגרת שבה מתייחס הרבי באריכות

(1) ראה מה שכתבתי ב'פרדס חב"ד' חוברת 13 עמ' 111-113 ובי'הערות וביאורים' גליון תתקא עמ' 86-90. ומצאתי שעורר ע"ז גם ב'התקשרות' גליון תתע עמ' 19 הערה 4.

לכו"כ מהערותיו על ההגדה - אבל בס' 'שמן ששון מחבריק' ישנו צילום מהמכתב והוא להר"ה מדלי' ז"ל].

והנה לא נתבאר כאן בפירוש מהו נקודת הביאור שעפ"ז יש לחלק ולכתוב לשון מרורים בזמן שביהמ"ק קיים ולשון מרור לאחר החורבן, דבשלמא אם הנידון היה מצה, היה מובן היטב חילוק הל' בין מצה ל' רבים ול' יחיד - כי במצה יש ב' ענינים; א. המצוה דבערב תאכלו מצות, והב' המצה הנאכלת עם ק"פ, אבל במרור לכאו' אין ענין נוסף מלבד מה שהוא חלק מק"פ - ובפרט לשי' הרמב"ם שלא מנה מרור כמצוה בפ"ע (שלא כהרס"ג), וא"כ מהו הטעם לחלק בין ל' רבים בזמן הבית ול' יחיד בזה"ז.

ולכאו' אפשר לפרש דבזמן הבית שאז יש את המ"ע מדאורייתא לאכול את המרור עם הקרבן פסח, אזי יש לקרוא להמרור בשמו כפי שנכתב בתורה "על מרורים יאכלהו", משא"כ כשחבר הבית ואין ק"פ, וכל החיוב הוא רק מדרבנן בתור זכר למקדש, אזי אין לקרותו בשמו הרגיל בתורה - כיון שאין כאן את עיקר המצוה שמדאורייתא - אלא רק בשם מרור, ועל זה כתב הרבי שזה הי' הקס"ד שלו אלא שלפועל בכ"מ הלשון אינו מתאים לחילוק הנ"ל.

והנה מצאתי שהרוגצ'ובי (בצ"פ השלמה עמ' 28) אכן מפרש את חילוק הלשונות הנ"ל ברמב"ם, דבהמשך למה שכותב שם "דבזמן פסח יש במצה ומרור ב' גדרים גדר מצוה וגדר מכשירי פסח" ע"ש, ממשיך לבאר "ובזה מדוייק לשון רבינו בהל' חמץ פ"ח ה"ב בשאלת הבן בזמן המקדש נקט לשון מרורים ובנוסח הגדה בזמן הזה נקט לשון מרור דבזמן הפסח יש באכילת מרור שני גדרים מצוה ומכשיר".

ולכאו' יש להעיר ע"ז, דמלבד מה שהקשה הרבי על החילוק הנ"ל ממה שבכ"מ ברמב"ם מופיע לשון יחיד בזמן הבית ולשון רבים בזה"ז, הנה בנוגע לפסח שני כותב שם הרוגצ'ובי כמ"פ שהוא רק בגדר מכשיר להקרבן פסח (ויש בזה כמה נפק"מ למעשה, שא"צ כזית מרור בפסח שני ע"ש) שכתב "וכן נראה ג"כ דאף דקי"ל בלע מרור לא יצא זה רק למצות אכילת מרור אבל מטעם מכשיר כמו בפסח שני שפיר יצא", וכן להיפך ישנם דברים המעכבים דוקא מצד הגדר דמכשיר, ע"ש.

וא"כ הרי לפי"ז בפסח שני ג"כ יהי' מתאים לומר מרור ל' יחיד כיון שיש בו רק ענין של 'מכשיר' ולא של 'מצוה' (וכמו שבזה"ז שישנו רק הגדר ד'מצוה' ולא 'מכשיר' נקטינן לשון יחיד וכנ"ל), אך באמת הרי הלשון שנאמר בנוגע לפסח שני הוא "על מצות ומרורים יאכלהו" (בהעלותך ט, יא) !?

ואף שישנו מושג של "לשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד", אבל כאן לא מדובר על זה שחכמים בוחרים לקרוא לדבר בשם אחר מכפי שזה נקרא בתורה, אלא על כך שאיך אפשר לומר שהרמב"ם מרמז לנו בחילוקי לשונותיו שכשיש שני גדרים בהמצוה מתאים לומר לשון רבים מרורים, ובמקום שיש גדר א' מתאים לומר לשון יחיד כאשר בגמ' ובדברי חז"ל לא ראינו שחילקו כן, ובתורה שבכתב מפורש בנוגע לפסח שני - שבו ישנו רק גדר אחד של 'מכשיר' לדעת הרוגצ'ובי, וכנ"ל - הלשון מרורים לשון רבים !?

ומה שהרבי לא הקשה על עצמו מפסח שני, זהו משום שלאו דוקא שבקס"ד של הרבי כשחילק בין זמן הבית לזה"ז הי' זה בסגנון הרוגצ'ובי של "גדר מצוה וגדר מכשיר", וכן אין הכרח שהבין כהרוגצ'ובי דבפ"ש ישנו רק הגדר דמכשיר ולא מצוה בניגוד לפסח ראשון, דהרי בפסוקים לא נמצא שום חילוק לגבי מרור בין פ"ר לפ"ש, וגם בחז"ל לא נמצא שיחלקו בזה, דהנפק"מ שהוזכרו לעיל לדעת הרוגצ'ובי אינם דברים המפורשים בש"ס, כמובן, וממילא יתכן לפרש באופן פשוט יותר את החילוק בין זמן הבית לזה"ז, וכמו שנת' לעיל, ואזי אין כל קושיא מפסח שני דגם פסח שני הרי"ז בזמן הבית ולכן גם בזה מתאים הלשון מרורים ולכן לא חילקה התורה וכתבה בשניהם (גם בפ"ר וגם בפ"ש) לשון מרורים ורק בזמן החורבן שאין לנו קרבן פסח יש לשנות ולומר מרורי. [אלא שלפועל א"א לפרש כן ברמב"ם משום שהחילוק הנ"ל לא מסתדר בכל הלשונות ברמב"ם].

---

1) וגם אם לכאור' אפשר לטעון שגם במכתבו של הרבי משמע דנקודת החילוק הוא בין לשון רבים ללשון יחיד - אף שלענ"ד אין הכרח לפרש שזהו תוכן הביאור אלא רק שבא לומר היכן הוא השינוי - הנה עדיין יש לומר באו"א, שהכוונה שבזמן הבית שהי' נאכל בחבורה דוקא, מתאים יותר לשון רבים על מרורים יאכלהו, משא"כ בזה"ז שבעצם כל יחיד בפ"ע ג"כ יכול לקיים את המצוה בשלמות נקטינן לשון יחיד וגם לפי"ז לא יקשה מפ"ש, וק"ל.

אבל לפי ביאורו של הרוגצ'ובי יקשה כנ"ל דמהיכי תיתי לרמב"ם לחלק בלשוננו בין מרור שיש בו ב' הגדרים דמכשיר ומצוה שאותו הוא קורא בשם מרורים לבין מרור שאין בו אלא גדר א' שאותו הוא קורא בשם מרור, בזמן שהתורה עצמה כתבה בפירוש לשון מרורים בפסח שני בדיוק כמו בפסח ראשון כאשר לדעת הרוגצ'ובי בפסח שני ישנו רק גדר אחד וכנ"ל?! וצ"ע.



## אכילת מצה בפסח שני

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**  
מגיד שיעור במתיבתא

באג"ק ח"ב עמ' שנב כותב "הנה בנוסף על מה שאמרתי לו בע"פ שמנהגנו - מיוסד על מנהג בית חיינו - לאכול מצה בסעודת יום יד באייר - מצאתי עתה בספרים . . . דמנהג אנשי מעשה לאכול מצה ביום יד באייר. וצ"ע הלא אכילת פסח שני הוא בליל טו אייר . . . ובס' דרכי חיים ושלום שמנהג מונקאטש הי' לאכול מצה ומרור בסעודת יד באייר. ואף שאכילת פ"ש הי' בליל טו מ"מ ההקרבה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל ט"ו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה".

והנה לכאורה יש לדייק במ"ש: "ואף שאכילת פ"ש [פסח שני] הי' בליל טו מ"מ ההקרבה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה", למה יש צורך בב' טעמים: א. "הקרבה הי' ביום". ב. "ועיקר הוא ההתחלה". ולמה אינו מספיק טעם הא'?

ויש לבאר בהקדם מ"ש בנוגע לקרבן פסח שאינו בא אלא לידי אכילה וכן האכילה הוא באופן דלמשחה ופקע איגרי וכו', ועפ"ז לכאורה נמצא שהקרבת הקרבן הוא "אלא לידי אכילה", וא"כ יש מקום לשאלה מה הטעם שאוכלים המצה ביום דוקא?

---

(\* דיוקן אינו מובן, דאה"נ דההקרבה היתה ביום אבל האכילה היתה בלילה ומאי חזית לזול באכילה בתר הקרבה? וע"ז מבאר שההתחלה הוא העיקר. וראה גליון קפג עמ' כ ואילך. המערכת.)



וי"ל שזה מה שדייק הרבי בכתבו "ועיקר הוא ההתחלה", היינו שיש מעלה בהתחלת ופתיחת הדבר, והוא ששחיטת הקרבן הוא ביום. ולכן יש מעלה באכילת מצה (גם) אז.

ומוסיף הרבי: "ובליל ט"ו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה". ויש לבאר זה שמכיון שענין דקרבן פסח צ"ל "על מצות ומרורים יאכלוהו", ולכן גם בעת הזמן דאכילת הקרבן פסח צ"ל גם אכילת המצה.

ויומתק זה עפמ"ש בלקו"ש חט"ז עמ' 107 ואילך בארוכה בנידון ההפרש בין פסח ראשון ושני. שבפסח ראשון הנה יום יד בניסן הוא יו"ט בפ"ע מפני שאז הוא שחיטת הפסח. ואילו בליל חמשה עשר בניסן הוא מיוחד בזה מה שאז יש אכילת הפסח.

והרבי מוסיף: "אנדערש איז אבער ביי פסח שני: אכילתו בליל ט"ו באייר איז ניט פארבונדן דערמיט וואס ס'איז ט"ו באייר - א זמן פון יו"ט וכיו"ב, נאר בלויז דערפאר ווייל דאס איז די נאכט וואס נאך (דער הקרבה פון) י"ד אייר. און דעריבער קען אט די אכילה ניט גערעכענט ווערן אלס די זעלבע מצוה ווי די אכילה פון פסח ראשון: ביי פסח ראשון איז דער זמן אליין א פרט און חלק אין דער מצוה, אבער ביי פסח שני האט דער זמן אליין קיין שייכות ניט צום תוכן פון דער אכילה".

ובהערה 50: "ועפ"ז יומתק ל' החינוך שכל המחוייב בפסח שני שיאכל בשר הפסח על מצות ומרורים שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו שלא כתב זמנו ולא פירש להדיא מצוה דעצם אכילתו כמו בפ"ר".

ועפ"ז י"ל דיוק הלשון במכתב הרבי (הנז"ל):

לכל לראש, הנה ה"הקרבה הי' ביום", כיון שאצל פסח שני העיקר הוא ההקרבה (כנ"ל), ואף שאת"ל שיש ג"כ האכילה, הנה מכיון (כנ"ל) שאין לזה גדר בפ"ע, לכן מוסיף הרבי: "העיקר הוא ההתחלה". וכהל' בשיחה (הנ"ל): "נאר בלויז דערפאר ווייל דאס איז די נאכט וואס נאך (דער הקרבה פון) י"ד אייר".

ועפ"ז מובן גם בנוגע המנהג של אכילת מצה. ולהעיר שבשנים שאח"כ אמר הרבי (פעם) שאלו שיש להם ספק מתי לאכול המצה, מכיון שיש הערב שלאח"ז, יש עצה פשוטה הוא ליטול ידיו למצה בסעודות הנזכרות.

# נגלה

## דברים שבלב

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש פ"ד דגיטין (לב, א) "משהגיע הגט לידה שוב אינו יכול לבטלו". ומקשה בגמ' "פשיטא". ומתרג' "לא צריכא דמהדר עלי" מעיקרא לבטולי, מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דבטולי בטלי, קמ"ל".

ובתוס' (ד"ה מהו) מבואר דהיות דבעת שרץ אחר השליח לבטלו לא הי' ידוע לשום א' שזהו כדי לבטלו, הו"ל דברים שבלב ו"דברים שבלב אינם דברים", ואף שאח"כ נודע כוונתו, מ"מ בעת מעשה היו דברים שבלב. ואח"כ מוסיפים התוס' שבאמת בנדו"ד מה"ת הו"ו דברים, כי רק באם הי' אפשר לו לפרש כוונתו, ולא פירש (כמו ההוא דזבין נכסי' לעלות לא"י, ולא פירש שזהו כוונתו, שהי' באפשרותו לפרש ולא פירש), בזה אמרי' מה"ת שדברים שבלב אינם דברים, אבל באם עשה כל מה שביכולתו, ונאנס מלפרש כוונתו, כבנדו"ד, בזה אמרי' מה"ת שגם דברים שבלב הו"ו דברים, והטעם מדוע לפועל אמרי' בנדו"ד שביטולו אינו ביטול, הי"ז לפי שמדרבנן לא הו"ו דברים גם כשנאנס מלפרשם.

ואח"כ כתבו "ואין להקשות דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוה גט, ומדרבנן הוה גט - דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת".

וידוע מה שהקשו המפרשים מדוע לא תירצו התוס' כמו שתירצה הגמ' לקמן (לג, א) על קושיא כעין זו, ששם ס"ל לרשב"ג שאף שמה"ת אם עשה ביי"ד במקומו וביטל הגט לפני הבי"ד, הי"ז מבוטל, מ"מ לאחרי תקנת ר"ג שלא לעשות כן, אם עשה כן אינו מועיל, היינו אם ביטלו אינו מבוטל. ומקשה הגמ' "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ביי"ד יפה שרינן אשר איש לעלמא", ומתרג' "כל מקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני". ולכאו' אפשר לתרג' כן גם על קושית התוס', שאף שמדאורייתא דברים שבלב היכא דנאנס הוה דברים, והגט בטל, מ"מ אפקעינהו רבנן לקידושין מיני' והוה גט.

ואף שיש לתרץ ע"פ תשובת הרשב"א הידועה, שהכלל ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני" אמרי' רק במקום שנמצא כן בגמ', ולא במקום אחר (ואל"כ הי' אפשר לפתור כל בעית עגונות, שבכל פעם שהיא נשארת עגונה נאמר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני"), מ"מ אין פשוט שכ"ה גם בנדר"ד, כי כאן ה"ז לכאור' באותו סוג כמו בהגמ' לקמן, כי בשניהם ה"ז בטל מה"ת, ורבנן אמרו שאינו בטל, וא"כ אפ"ל שזה נכלל במ"ש בגמ' לקמן.

והנה רעק"א מתרץ שזה גופא הוה קושית התוס', מדוע הקשה הגמ' בנוגע ביטלו בפני בי"ד, ולא הקשה כאן על נדר"ד. ומזה ראי' שבנדר"ד אי"צ להטעם של אפקעינהו, כ"א שבלא"ה אי"ז ענין של עקירת דבר מה"ת, והסברא שבזה כתבו התוס' "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת".

אבל לכאור' קצת דוחק לומר שלזה נתכוונו התוס', להקשות מדוע לא הקשה כן בגמ'.

ומסתבר שהתוס' אכן נתכוונו להקשות איך עקרו החכמים דבר מה"ת, ותירצו שבנדר"ד אי"ז עקירת דבר מה"ת, ואי"צ להטעם ד"אפקעינהו רבנן לקידושין מיני".

אבל הא גופא צלה"ב מדוע אי"ז עקירת דבר מה"ת? ואף שכתבו התוס' שזהו לפי ש"קצת דומה לדברים שבלב", הא גופא צריך ביאור - מה לי שקצת דומה לדברים שבלב, סו"ס מה"ת הוה דברים בנדר"ד, והרבנן שינו הדין ואמרו שלא הוה דברים, א"כ לכאורה זהו עקירת דבר מה"ת.

בסגנון אחר: מה שזה קצת דומה לדברים שבלב הוא סיבה מדוע רצו חכמים שהדין יהי' שלא הוה דברים, אבל אי"ז הסבר איך יכולים לעשות כן, ומלשון התוס' נראה שכוונתם לומר ההסבר איך יכולים לעשות כן, ה"ז לפי שדומה קצת לדברים שבלב, לכן אי"ז עקירת דבר מה"ת. וצלה"ב מדוע אי"ז עקירת דבר מה"ת?

והביאור בזה: נכון הדבר שאם סגנון תקנת החכמים הי' באופן כזה שגם בנדון שנאנס מלפרש לא הוי דברים, הי' אז הפי' שהם משנים ההלכה, שהרי מה"ת ההלכה היא דדברים שבלב כאלו הוה דברים, והם

אומרים שלא הוו דברים, אבל לפועל לא אמרו כן, כ"א הם שינו המציאות ואמרו שמציאות זו ה"ה דברים שבלב (ועשו שהמציאות הוא כאילו מחוץ לההלכה), ועכשיו שהמציאות הוא שזה הוו דברים שבלב, בדרך ממילא גם מה"ת לא הוו דברים, כי מה"ת כל שדברים שבלב לא הוו דברים, אלא שיש מציאות שלא נק' דברים שבלב אבל נשתנה המציאות, ונעשו דברים אלו לדברים שבלב מאיזה טעם שיהי' בד"מ לא הוו דברים גם מה"ת.

והטעם שאפשר לחכמים לשנותו שהמציאות תשתנה בכלל דברים שבלב, ה"ז לפי שהמציאות דברים שבלב הרי תלוי בדעת בנ"א, ואי"ז מושג הלכתי כלל (ורק שההלכה פוסקת מה דינו של מציאות זו של דברים שבלב, אבל ה"גדר" של דברים שבלב הו"ע גשמי התלוי בדעת בנ"א), ולכן כשהחכמים אמרו שדברים אלו הוו דברים שבלב, נעשה כן בפועל.

ע"ד דוגמא, אם משהו ביטל הגט בלשון לעז, ה"ז ביטול, אף שבעצם, כפי שהוא מה"ת, אין למילים אלו שום משמעות של ביטול, כי הלשון הזה הוא הסכמי, שבנ"א החליטו שמילה זו תהי' משמעותה ביטול, ולפנ"ז כשניתנה תורה לא הי' למילה זו משמעות ביטול. וכי יעלה על הדעת שאי"ז ביטול מטעם שאיך אפשר שהסכמת בנ"א תשנה הדין מה"ת, וכן לאידך, אם בנ"א יסכימו שאיזה מלה אין משמעותה מכאן ולהבא לשון ביטול, והבעל ישתמש בלשון זה, פשוט שעכשיו ה"ז רק דברים שבלב, כי מכאן ולהבא אין במשמעות מילה זו לשון ביטול, ולא נאמר שהיות ובעצם ה"ז לשון ביטול, אין בכח בנ"א לשנות זה, כי אין בנ"א משנים הדין, כ"א משנים המציאות, ובדרך ממילא נעשה כן הדין גם מה"ת.

ועד"ז הוא בחכמים, שכשהם אמרו שבהנהגה מסוימת אי"ז מספיק בשבילנו שיהי' דברים שבגלוי (מפני שעכשיו אין בנ"א מבינים רמזי הדברים כ"כ, או מפני איזה טעם אחר), הרי רק שינו המציאות, ועל מציאות כזו מה"ת לא הוו דברים, ואי"ז עקירת דבר מה"ת, כלל.

אבל לאידך פשוט שאם בגשמיות ה"ז דברים שבגלוי ממש, אין להחכמים לשנות המציאות כי זה כחוכא ואטלולא שיאמרו על דבר שבגלוי ממש שהוו רק דברים שבלב [ואפי' אם יש להם כח ע"ז מטעם יש

כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, הרי הפירוש הוא שעוקרים הדין]. אבל אם זה קרוב מאד לדברים שבלב גם בגשמיות א"כ הם רק כאילו מבררים שעכשיו המציאות היא שהו דברים שבלב, וזה יכולים לעשות ועכשיו כבר בד"מ גם מה"ת לא הו דברים.

וזוהי כוונת התוס' שכאן אי"צ לגדר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" כי בלא"ה אי"ז עקירת דבר מה"ת "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת", ז"א "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב", אפשר להם לומר (לברר) שעכשיו המציאות הוא שבפועל הוא דברים שבלב, ולכן "לא חשיבא עקירת דבר מה"ת", כי בד"מ מה"ת ההלכה היא שלא הו דברים, כי לאחר שנקבע שהמציאות היא שזה נק' דברים שבלב, בד"מ לא הו דברים מה"ת.

דוגמא לדבר: כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ח (עמ' 56 הערה 42) כותב בענין ספה"ע וחה"ש, דלכאורה קשה מכיון דכל קביעות חה"ש תלוי בספה"ע, הרי בזה"ז דספה"ע הו רק מדרבנן איך נקבע עי"ז חה"ש דאורייתא. ומתוך בתי' הא' שם [אבל ראה לקו"ש ח"ג עמ' 999]: "בספה"ע הדרבנן הוא לפני יום חה"ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא, משא"כ בנדו"ד [הנדון דלקו"ש שם עי"ש] שצ"ל פעולת הטפל בכ"א עם התהוות העיקר".

וההסברה בזה פשוטה: מצד הדאורייתא אין כאן החיוב הזה (דספה"ע וכיו"ב, בכל ענין לפי ענינו), ולכן כשמתחיל פעולתו א"א להדאורייתא להחשיבו, שהרי אינו מחויב (מצד הדאורייתא) בזה, אלא אחרי שנעשה, הרי בפועל ובמציאות נעשה הדבר - וכיון שנעשה ע"י שהאדם נתחייב בזה, אף שהיה מדרבנן, מ"מ מכיון שבפועל נעשה, אי אפשר שהדאורייתא לא יחשיבו, ולכן מהני גם מדאורייתא.

ופשוט שזהו גם הטעם למה קנין דרבנן מהני לדאורייתא, כי אף שהקנין הוה רק קנין דרבנן, מ"מ לאחר שקנה החפץ, יהיה איך שיהיה, והיה ע"פ דין, נעשה הדבר שלו במציאות, ולכן אפשר לקדש בו את האשה אח"כ, ויועיל גם מה"ת. [משא"כ דבר הנוגע לדאורייתא בעת מעשה הדרבנן, לא יועיל הדרבנן להדאורייתא, כי זהו עדיין לפני שנעשה למציאות].

ועד"ז הוא בנדו"ד [אף שאינו דומה ממש] שהרבנן עושים המציאות, שהוה דברים שבלב, ואז כבר מה"ת הדין הוא שלא הוו דברים, ואי"צ להסברא ד"אפקעינהו רבנן לקידושין מיני".

ובביאור זה יובן יותר ע"פ מה שיש לבאר דין זה שכשנאנס מלפרש מדאו' הוו דברים, בב' אופנים: א. שאז אי"ז דברים שבלב, כי דברים שבלב פירושו שאין לזה שייכות לגילוי, אבל באם עשה כל מה שביכלתו, יש כאן קצת גילוי מדבריו, ולכן הוו דברים. כלומר: גם מה"ת כל דברים שבלב לא הוו דברים, והא שאם נאנס מלפרש הוו דברים, ה"ז לפי שאז אי"ז דברים שבלב, כ"א דברים שבגלוי (קצת עכ"פ), ב. גם כשנאנס מלפרש ה"ז דברים שבלב, אלא שמה"ת דברים שבלב כאלו הוו דברים. כלומר: יש ב' דינים בדברים שבלב גופא, לפעמים הוו דברים, ולפעמים לא הוו דברים.

ז"א החילוק בין ב' האופנים הוא, האם החילוק בהמציאות בין ב' הנדונים [א. כשהי' אפשר לפרש, שאז לא הוו דברים. ב. כשנאנס מלפרש שאז הוו דברים] הוא רק הגורם לשינוי הדין, או שהוא הדין. כלומר: לאופן הא' יש רק דין א', שבדברים שבלב לא הוו דברים, והחילוק הוא האם זה נכנס להכלל של דברים שבלב או לא. וע"ז אמרי' שאם נאנס מלפרש אי"ז בכלל דברים שבלב היינו שאין החילוק בין ב' המקרים חלק מהדין עצמו, כ"א הם מחוץ להדין, הם רק המציאות שעלי' פוסקים הדין. אבל לאופן הב' שבדברים שבלב גופא ישנם ב' דינים, הרי החילוק במציאות בין ב' המקרים הוא החילוק בהדין, שבמקרה א' הוו דברים שבלב דברים, ובמקרה השני לא הוו דברים שבלב דברים (שהרי לאופן זה הב' גם כשנאנס מלפרש נכנס בכלל דברים שבלב, אלא שההלכה משתנית, והוו דברים).

והנה לפי אופן הב' אין פשוט כ"כ הביאור דלעיל, כי סו"ס מה שאמרו חכמים שזה הוה דברים שבלב, ה"ז כאילו שינו בהדין, כי סו"ס בב' המקרים ה"ז דברים שבלב, וכל החילוק הוא בהדין, ונמצא שהחכמים שינו הדין, וע"ז יוקשה איך אפשר להם לעשות כן. אבל לפי אופן הב', הרי החילוק בין ב' המקרים הוא רק חילוק בהמציאות, ובזה אפ"ל שהחכמים רק שינו המציאות, ואז כבר מה"ת הדין הוא שלא הווה דברים, כנ"ל בארוכה.



## ג' התירוצים בתוד"ה השולח

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש דעטראיט

בריש פרק השולח (לב, א) תוד"ה השולח, איתא: "לרבי דאמר בטלו מבוטל נקט הגיע בשליח אורחא דמילתא דאז מותר לבטלו ורגיל הוא לבטלו אבל בפני ב"ד שלא בפני שליח אסור לבטלו מדרבנן משום תקנת ר"ג, ועוד נקט הגיע בשליח דהשתא א"צ ב"ד, אי נמי היא גופא אתא לאשמעינן דלא אמרינן לצעורא קא מכוין כדאמרינן בגמרא ולא לומר דוקא בכה"ג בטל".

ויש לדייק בדברי התוס': א. לכאור' תירוצם הראשון מספיק לתרץ עיקר קושייתם, למה לא נזכר בהמשנה הא דמהני לרבי בטלו בפני ב"ד כיון שהוא אסור לעשות כן, וא"כ למה לא הסתפקו בזה והוכרחו לעוד תירוץ? ב. לכאור' יש לדייק בלשונם, שלפני תירוצם הב' (שהזכיר דוקא "הגיע בשליח" משום שא"צ ב"ד) נקט הלשון "ועוד", ולפני תירוצם הג' (דנחית להחידוש והרבנותא שמבואר בגמרא שלא חייש לצעורא) נקט הלשון "אי נמי".

ואולי יש לבאר דברי התוס': דהנה, זה שכתבו התוס' בתחילת דבריהם כדבר הפשוט שיש איסור דרבנן לאחר תקנת ר"ג לבטל בפני ב"ד (שלא בפני השליח), אינו מוסכם כ"כ. דהנה: ברמב"ם הל' גירושין פ"ו הט"ז כתב: "שליח שנטל הגט וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא או שקדם ואמר לאשה גט ששלחתי לך בטל הוא, או ששלח שליח אחר לבטלו, או שאמר לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא, הר"ז בטל... וכל המבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שנים".

והנה הבבא "או שאמר לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא", הוא המבואר במתני' "בראשונה הי' מבטלו בפני ב"ד" וכדעת רבי שגם אחר תקנת ר"ג "בטלו מבוטל" וכמבואר במ"מ שם. ומזה שכייל הרמב"ם

(1) ויש לעיין בספרי הכללים כו' אם מבואר איזה נ"מ בין לשונות אלו. אבל ככל אופן, בדברי תוס' כאן בולט הדיוק.

(2) ולהעיר שבתוס' הרא"ש כתב לפני ב' התירוץ הלשון "ועוד". וברשב"א השמיט תי' הראשון של תוס'.

(3) בכמה מהבא לקמן ראה ערוך השלחן סי' קמא סקנ"ה בארוכה.

האופן שאמר לאחרים גט ששלחתי עם שאר האופנים (המבוארים במשנה), ולא הדגיש או התנה שהוא רק די'עבד או שיש בזה איסור, משמע שאין איסור לבטל באופן כזה, והתקנה של ר"ג הי' שלכתחלה יש להשתדל לבטל באופן אחר - בפני השליח או האשה, אבל אין בזה ענין של איסור, דא"כ הו"ל לרמב"ם להדגיש שאסור לבטל באופן כזה, אלא שמ"מ אם בטלו מבוטל.

[והגם שסו"ס הי' בזה תקנה של ר"ג, י"ל שהוא ע"ד המבואר לעיל (ג), בתורה ר"א שתקנת ר"ג לחתום על הגט (המבואר בפירקין לקמן לד, ב) הוא רק שלימד להם לעשות כן שלא יצטרכו לע"מ, אבל אין בזה חיוב כלל ע"ש (ובשאר ראשונים) השיטות בזה. וא"כ עד"ז י"ל בנדר"ד שהתקנה הוא רק תקנה של לכתחלה אבל אין בזה ענין של איסור כלל, וכפי שמשמע מפשטות דברי הרמב"ם].<sup>4</sup>

אמנם לכאור' הנ"ל בשיטת הרמב"ם אינו נכון, שהרי ברמב"ם שם הכ"ו מפורש "מי ששלח גט לאשתו וחזר ובטלו בפני שנים אחרים . . מכין אותו מכת מרדות מפני שגורם להיות ממזרים" ע"ש.

ומקורו מקידושין (יב, ב) "רב מנגיד . . על דמבטיל גיטא". ופי' התוס' שם (ד"ה ועל) שקאי על מי שעובר על תקנת ר"ג ע"ש. ולכאור' כ"ה הוא שיטת הרמב"ם. וכ"ה בפ"י המשניות כאן<sup>5</sup> "ולפיכך המבטל גט סופג מלקות דרבנן מפני תקנת ר"ג שאמר שלא יהו עושין כך, וכך אמרו רב מנגיד מאן דמבטל גיטא". [וראה גם רע"ב על מתני' "ומכח תקנת ר"ג מלקין על מי שמבטל הגט או מוסר מודעה על הגט"]. הרי שמלקין משום שעבר על תקנת ר"ג, ובפשטות הוא משום שיש בזה ענין של איסור, שלכן מלקין אותו מפני שעבר על האיסור, וא"כ גם להרמב"ם יש בזה איסור, ודלא כנ"ל.

אמנם מזה שלא מצינו שהרמב"ם יזכיר בפ"י תקנת ר"ג, ואדרבא בהט"ז כייל ביטל בפני שנים יחד עם ביטל בפני שליח ואשה כנ"ל, ורק להלן בהכ"ו הזכיר מכת מרדות בזה, משמע שאין מכין אותו מצד עצם הדבר שעבר על התקנה (שהרי הרמב"ם לא הזכיר איזה תקנה) אלא כיון

4 ובערוך השלחן הנ"ל שלרבי שבטלו מבוטל באמת אין נ"מ באיזה אופן מבטל, ע"ש בארוכה.

5 מהדורת קאפח.



שהוא נותן מקום למכשול, וכסיום לשון הרמב"ם בהכ"ו "מפני שגורם להיות ממזרים".<sup>6</sup>

ובאמת כן מוכח שיטת רש"י בקידושין (שם), שס"ל שמכין אותו אפי' אם ביטל בפני השליח, שודאי לא היתה תקנה בזה ולא שייך לומר שעבר על איזה איסור, אלא שמ"מ כיון שיש בזה אפשריות של מכשול מכין אותו. והיינו שהחיוב מכת מרדות אינו בדוקא משום שעבר על התקנה, רק מצד עצם הדבר שעשה דבר שעלול לגרום מכשול.<sup>7</sup>

וא"כ י"ל עד"ז לשיטת הרמב"ם, שס"ל שמצד תקנת ר"ג אין איסור, לפי מה דקיי"ל בטלו מבוטל (ואולי גם לא ענין של לכתחלה וכנ"ל עד"ז מתוס' ד"ה ר"א בדף ג, ב), והא שמלקין אותו הוא רק מצד התקלה שבא על ידו, וכמו שמדגיש הרמב"ם טעם הדבר להדיא.<sup>8</sup>

וכן מבואר משיטת המאירי בסוגיין, שס"ל שגם אחר תקנת ר"ג מהני ביטול בפני ב"ד במקום השליח "אלא שחידש בה רב שכל העושה כן היא במרדות לא מפני שעבר על התקנה שהרי לא עבר עליה אלא שאף בזו יש גרמת מכשול ותקלה לפעמים שאף במקומן ימצא מוכנים לפורענות לבטל בפניהם ולשתוק עד שיגרמו לה תקלה ומתוך כך מכין אותו מכת מרדות". והגם שכללות פירושו שם הוא שלא ככל שאר הראשונים, מ"מ מבואר מדבריו שמכין אפי' כשלא עבר על התקנה, אלא מפני שנותן מקום למכשול, וא"כ עד"ז י"ל בדברי הרמב"ם וכנ"ל.

[ויש להעיר מעוד לשונות בראשונים בזה, דבתוס' הרא"ש כאן לא כתב כמ"ש התוס' "שלא בפני השליח אסור לבטלו מדרבנן", אלא כתב "מבטלו דרך היתר ואינו רוצה לעבור על תקנת ר"ג", הרי שלא הזכיר לשון "איסור", ולאידך מדגיש שבפני ב"ד אינו דרך היתר. ואולי ס"ל שיש בזה ענין של "לכתחלה", אבל אין בזה איסור ממש (כפי שמשמע מלשון התוס').]

6 ולפ"ז יש חילוק בזה בין שיטת הרמב"ם בפ"י המשניות לשיטתו בספר היד.

7 וגם התוס' שם שחולקין על רש"י אינו משום שבביטול בפני השליח לא עבר על התקנה, אלא משום שס"ל שאין בזה מכשול ע"ש. וראה מקנה על רש"י שם.

8 ויל"ע בשאר דברים בקידושין שם שרב מנגיד עליהם, אם הוא מצד איזה תקנה, או משום שיש בזה איזה מעשה פריצות או מכשול וכו'.

וראה לשון רש"י לקמן (לג, א) ד"ה מבוטל "דאע"ג דעבר אתקנתא בטל שליחותא", שיש בזה ענין של "עובר" על תקנת חכמים. ורג"כ לשון רש"י (לג, ב) ד"ה ואב"א].

העולה מכל הנ"ל, שיש כמה אופנים ללמוד תקנת ר"ג, האם הוא בגדר "איסור" וכמ"ש התוס', או שהוא רק גדר תקנה לכתחלה אבל אין בזה ענין של איסור<sup>9</sup>, ואולי אין בזה אפי' ענין של לכתחלה ותקנה מיוחדת כלל וכמשמעות הרמב"ם (להלכה שקיי"ל בטלו מבוטל)<sup>10</sup>.

ולפ"ז יש לבאר מה שלא הסתפק תוס' בתי' הראשון והוסיף עוד תי', שבתי' הראשון ס"ל שיש בזה איסור גמור, ולכן מובן שאין מקום להזכיר ביטול בפני ב"ד במתני', אבל בתירוצם השני ("ועוד") ס"ל לתוס' שאין בזה ענין של איסור אלא ענין של לכתחלה [או אולי ענין של עצה טובה, ע"ד הנ"ל בתוס' ג, ב], וא"כ הוכרח לתרץ עוד תירוצים<sup>11</sup>.

והנה יש חילוק בין ב' תירוצים הראשונים ותי' הג' של תוס' בכללות פי' המשנה:

לתי' הראשון של תוס' לא נקט ביטול בפני ב"ד מפני שאין רגיל לבטלו בפני ב"ד (מחמת האיסור), והיינו שלתי' זה כונת המשנה לכתוב אופני הביטול, אבל לא כתב אופן ביטול בפני ב"ד מפני שאסור לבטלו בפני ב"ד, ולכן אין רגיל לבטל באופן זה (הגם שאם בטלו מבוטל).

ולתי' השני שנקט הגיע בשליח משום שא"צ ב"ד, היינו ג"כ שכונת המשנה לכתוב אופני הביטול, אלא שכתב המשנה רק אופנים שלא צריך לב"ד [ואולי הפי' משום דבב"ד פשיטא לי' דמהני, וא"צ המשנה לחדש שמהני, וקמ"ל המשנה האופנים שמהני גם בלי ב"ד - כ"מ ברשב"א ע"ש].

(9) וראה לשון התוס' יו"ט (משנה ב) "דקיי"ל דתקנתא דר"ג לא היתה אלא לכתחלה אבל בדיעבד אם בטלו מבוטל", ומשמע שיש בזה רק ענין של לכתחלה אבל לא ענין של איסור.

(10) וראה בארוכה בערוך השלחן הנ"ל.

(11) ואולי זה ג"כ שיטת הרשב"א הנ"ל, שהשמיט תי' הא' של תוס' (ועי' רשב"א לקמן (לג, א) ד"ה ת"ר שהזכיר הלשון "לכתחלה" ביחס לתקנת ר"ג לשיטת רבי).

והיינו שבזה שוים תי' הא' והב', שיסוד כונת המשנה הוא להגיד אופני הביטול, אלא שמ"מ לא הזכיר ביטול בפני ב"ד כיון שאין רגיל מצד האיסור או שנקט אופנים שלא צריך לב"ד.

ובתי' הג' כתב התוס' שבאמת אין כונת המשנה לבאר אופני הביטול, אלא לכתוב אופנים שיש רבותא שמהני ביטול, שלא חיישינן לצעורא קא מכוינן או לחדש ששליח השני אליהם משליח קמא כמבואר בגמרא<sup>12</sup>.

וא"כ נמצא שב' התי' הראשונים שוים בפני' עצם כונת המשנה, שהוא לבאר אופני הביטול, ורק תי' הג' מחדש פיי' אחר בכונת המשנה, שהוא לאשמעינן שלא אמרינן לצעורא כו'.

ואולי לכן כתב תוס' תי' הראשון וכתב ע"ז "ועוד", כיון שביסודו של דבר שוה לתי' הראשון בפני' דברי המשנה, רק שהוא טעם אחר למה לא הביא ביטול בפני ב"ד הגם שכונת המשנה לבאר אופני הביטול. וע"ז הוסיף "אי נמי" שהוא תי' אחר ביסודו בפני' כונת המשנה, שכונתו לבאר אופנים מחודשים שמהני ביטול (הגם שיש סברא שלא מהני).



## חוב העני בצדקה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגמרא גיטין (ז, א) דרש רב עזירא את הפסוק בנחום (א, יב) "כה אמר ה' אם שלמים וכן רבים וכן נגוזו ועבר וגו'", דבא ללמד ש"אם רואה אדם שמזונותיו מצומצמין יעשה מהן צדקה וכו'". ובהמשך הגמרא דרש מר זוטרא מש"כ אח"כ בפסוק "ועניתך", אשר "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה". ומוסיף רב יוסף לדרוש המילים האחרונות של הפסוק "לא אענך עוד", ד"שוב אין מראין לו סימני עניות".

---

12) ראה בתפארת יעקב ד"ה השולח גט ועל דברי התוס'. ויסוד דברי התפארת יעקב משום שעצם דין ביטול אין בו חידוש וממילא כונת המשנה לבאר אופנים שהו"א שביטול לא מהני. והוא דלא כדברי הח"ס בתחילת הפרק שעצם דין ביטול הוא חידוש ע"ש, ולדבריו י"ל שכונת המשנה הוא עצם הדבר לכתוב שביטול שמהני, אלא שמוסיף המשנה כמה אופנים מצד החידוש שבהם.

ודבר זה הובא להלכה ברמב"ם הל' מתנות עניים (פ"ז ה"ה): "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר". ועד"ז בטוש"ע יו"ד (ריש סי' רמח).

אמנם להלן ברמב"ם (שם פ"ט הי"ט) כתב "עני שנתן פרוטה לתמחוי או פרוטה לקופה מקבלים ממנו ואם לא נתן אין מחייבין אותו ליתן". ועד"ז הוא בטוש"ע שם סוף סי' רנג (ומקור הלכה זו הוא בתוספתא מסכת פאה ד, י).

ומצינו במפרשים דרכים שונים איך לתווך בין ב' הלכות אלו (מה שמחד גיסא יוצא דעני מחוייב בצדקה כמו כולם, ומאידך כתוב דלא מחייבין אותו ליתן), ומהם;

הרדב"ז (על דברי הרמב"ם בפ"ט שאין מחייבין אותו כו') כתב "והא דאמרינן לעיל חייב ליתן צדקה, חיובא רמי עליה לקיים מצות צדקה אבל אין מחייבין אותו".

והב"ח (על הטור בסי' רנג) נותן טעם בדבר מדוע באמת לא מחייבין אותו ליתן: "משום דהעני יכול לצאת ידי חובתו כשיתן לעני חבירו וחבירו יחזור ויתן לו... ולכן אין מחייבין אותו ליתן לקופה ולתמחוי וכיו"ב שיהא מפסיד בנתינה זו".

ובדרישה (על הטור בריש סי' רמח) מביא סברא לחלק בין חיוב ליתן צדקה עכ"פ פעם בשנה דבזה הרי העני חייב כמו כולם, לקופה ותמחוי שנגבין בכל שבוע ובכל יום דבזה א"א לחייב העני (אלא דלפועל אינו מקבל חילוק זה לתווך בין הפסקים. אמנם בערוך השלחן (סי' רמח) כתב חילוק זה בפשיטות בתיווך הפסקים).

ובקרת ספר מבואר (בדרך אחד) דהא דלא מחייבים העני ליתן צדקה הוה מחמת זה שחיובו אינו אלא מדברי קבלה, וכמבואר בסוגיין דחיובו נלמד מפסוק ב'נחום'. משא"כ חיוב הצדקה של אדם רגיל (היינו מי שאינו עני) הוה מדאורייתא, ושלכן מחייבין אותו לקיים חיובו.

(ויש בזה גם ביאור של הש"ך גם בסי' רמח וגם בסי' רנג שם, וישנם בזה עוד ביאורים שונים, אלא שהעתקתי רק מה שנוגע להמשך הדברים).

ויל"ע מהו תוכן ההבדל בין החיוב שעל העני ליתן צדקה לחיוב זה איך שמוטל על כל אדם, אשר מחמת חילוק זה מסתעפים כל הסברות הנ"ל באשר להחילוק בדיניהם (שכל אדם מחייבין אותו ליתן משא"כ העני; שהעני יכול ליתן לחבירו ע"מ שחבירו יחזור ויתן לו משא"כ בכל אדם; שהעני צריך ליתן רק פעם בשנה משא"כ כל אדם; שחיובו של כל אדם הוא מדאורייתא משא"כ חיובו של העני דהוה רק מדברי קבלה).

ב. גם יש להעיר דאע"פ שהבאתי דברי ה'קרית ספר' - בביאור שיטת הרמב"ם ודעימי' - דהחיוב שעל העני אינו אלא מדברי קבלה, ואשר לכאורה כן יוצא מפשטות דברי הגמרא בסוגיין, הרי לכאורה אין דבר זה מוסכם;

דהנה הגמרא בבבא מציעא (לא, ב) דורשת הא דבמצות צדקה כתוב בתורה לשון כפול "נתון תתן" דבא ללמדנו "אין לי אלא מתנה מרובה מתנה מועטת מנין ת"ל נתון תתן מ"מ".

והנה עצם דרשה זו אינה מכרחת לכאורה שמדובר בעני הנותן מתנה מועטת (מחמת זה שאין לו ליתן יותר), דיכולים לפרש שמדובר באדם רגיל שנותן מתנה מועטת (והחידוש של הדרשה הוא דאע"פ שהי' לו ליתן יותר מ"מ הר"ז נחשב למצות צדקה וכו'). אמנם רש"י פירש (שם) דברי הגמרא "אם א"א לך ליתן מתנה מרובה".

ומפורש יותר בשטמ"ק שם בשם ה"ר יהונתן ז"ל: "אין לי אלא מתנה מרובה כלומר שאם יהיה עשיר ויכול לתת מתנה מרובה, אבל אם אינו יכול ליתן אלא מתנה מועטת ה"א דלא מחייב, קמ"ל דמחייב כדאמרין בענין פאה להזהיר עני על שלו".

והיוצא מדברי רש"י ור"י דחיובו של עני בצדקה נלמדת מקרא בחומש, וא"כ הוה בגדר דאורייתא לכאורה (ולשיטתייהו נצטרך לפרש - לכאורה - דהא דבסוגיין נלמדה החיוב מדברי קבלה (אף שיש לזה מקור בחומש), הר"ז רק משום דבהמשך הסוגיא כאן הובאו כו"כ דרשות בפסוקים בנביא, ולכן דרשו גם פסוק זה - בנחום - לענין חיוב זה, אבל לא לומר שזהו כל המקור והתוקף של חיוב זה).

וצלה"ב במה תלו' הנך ב' דרכים - באם עיקר חיוב העני בצדקה הוה דאורייתא או מדברי קבלה גרידא.

ג. ונראה לבאר הדברים על יסוד הקדמה אחת;

הנה במצות צדקה יש שני חלקים: מעשה הנתינה ע"י הנותן, וקבלת הצדקה ע"י העני. וראה בלקוטי שיחות (חל"ד שיחה ב לפרשת ראה בהערה 24) מה שחוקר רבינו "אם עיקר מצות צדקה הוא בעיקר מעשה הנותן, או מצד המקבל", וממשיך דלכאורה הרי הנפק"מ בזה הוא "אם קיים מצות צדקה כשהעני לא רצה לקבל", אשר נחלקו הראשונים בדבר זה (כמצויין שם).

ויש להסביר החקירה באותיות פשוטות: מחד גיסא הי' אפ"ל דעיקר המצוה הוא מה שיש חיוב על אדם ליתן צדקה, ע"ד שהוא מחוייב לעשות כל המצות המוטלות עליו. ומאידך אפ"ל דהמצוה הוא מה שחל על האדם חיוב לראות ולפעול שיהיו לעניים מה שהם צריכים, ואשר לפי דרך זה אין (עיקר ויסוד) המצוה מה שהוא יתן אלא זה שיהיו להם - העניים - ע"ז שמקבלים הצדקה ממנו.

ובשיחה שם (אות ד) חוקר רבינו עד"ז: "אם נתינת הצדקה מתוך חפץ הלב ובסבר פנים יפות הוא חלק מגוף המצוה דצדקה, משא"כ בפחות מזה, אף שקיים המצוה, הרי זה רק ע"ד חלק קיום המצוה; או שעיקר מצות הצדקה הוא הנתינה, ובסבר פנים יפות הוא 'מעלה' נוספת בהנתינה".

והרי חקירה זו הוא ע"ד החקירה הראשונה (כדברי רבינו ב'הערה' הנ"ל דאותה חקירה הוה "בסגנון אחר" של חקירה זו); דהא אם עיקר המצוה הוא זה שיהי' להעני מה שהוא צריך, אז אינו נוגע (כ"כ) איך הנותן נתן את הצדקה, וא"כ הרי הענין דסבר פנים יפות וכיו"ב אינו אלא מעלה נוספת בהנתינה. משא"כ באם עיקר המצוה הוא מה שהאדם חייב בנתינת הצדקה, אז הרי פרטי אופני הנתינה - באם נתן בספ"י או לא - קשורים עם עיקר המצוה, ואם חיסר פרטים אלו אכן חיסר בגוף קיום המצוה.

ובהמשך השיחה מוכיח רבינו דשיטת הרמב"ם (בספר היד) הוא "דמעשה הנתינה בפועל לפי צורך העני הוא כל גדר המצוה, אבל אופני נתינתה והנתינה בספ"י הן מעלות (נוספות) במצות הצדקה". ומאידך מדברי רש"י בפירושו על התורה מוכיח - רבינו - "דראשית ותחלת הציווי

על מצות צדקה . . הוא (לא רק על עצם הנתינה אלא גם) על נתינתה בחפץ הלב".

והיוצא מזה לכאורה (היינו מצירוף ב' החקירות, וממסקנת רבינו בשיטת הרמב"ם ורש"י), לדעת הרמב"ם הרי עיקר מצות הצדקה הוא בקבלת העני מה שהוא צריך, משא"כ לדעת רש"י הרי עיקר המצוה הוא במעשה הנתינה של הנותן.

ד. והנה אף שבגמרא נלמד דגם על העני יש חיוב ליתן צדקה (כנ"ל בריש דבריי), מסתבר לומר לכאורה דחיובו אינו אלא לקיים חובת הנתינה המוטלת עליו - כמו שמוטלת על כאו"א - אבל לא שהוא מחוייב לספק צרכיהם של עניים אחרים, דהא איך אפ"ל שהוא אחראי לספק צרכיהם של אחרים בשעה שאין לו כדי סיפוקו של עצמו (ואחרים אחראים ומחוייבים למלאות לו צרכיו)!

ובסגנון דלעיל: אף שבכלל הרי בצדקה קיימים ב' החלקים, מעשה הנתינה ע"י הנותן וקבלת הצדקה ע"י העני, הרי בחיובו של העני במצוה זו - י"ל - קיימת רק חובת הנתינה שעליו, ולא חובתו לדאוג ולמלאות צרכי העני המקבל את הצדקה (דהרי ע"פ פשוט א"א לחייבו בזה אחרי שאחרים מחוייבים למלאות צרכיו כנ"ל).

ולכאורה יש לבאר לפ"ז כל החילוקים של הפוסקים הנ"ל:

מש"כ הרדב"ז דאף שהעני חייב בצדקה מ"מ אנחנו לא מחייבים אותו ליתן אע"פ דכן מחייבים שאר כל אדם ליתן צדקה, יש לבאר לפי הנ"ל; דהא דהבי"ד מחייבים אדם ליתן הצדקות שלו הוא משום שהבי"ד הם כאילו 'באי כח' של העניים הנצרכים לדאוג שיהי' להם כל צרכם, וא"כ הרי העני שאינו חייב למלאות צרכי שאר העניים (אלא רק לקיים מצותו המוטל עליו) אין מקום שהבי"ד יגבו ממנו עבור העניים.

ועד"ז מש"כ הב"ח "דהעני יכול לצאת ידי חובתו כשיתן לעני חברו וחברו יחזור ויתן לו" משא"כ שאר כל אדם שכמובן אינו יכול לקיים המצוה כך, מתבאר היטב; דהרי אופן זה בנתינה אינו ממלא שום חיסרון אצל המקבל (דהרי חייב להחזיר כמה שקיבל), וא"כ הרי רק מי שהחיוב שלו הוא בהנתינה לבד יכול לקיים החיוב ע"י נתינה כזו.

ועד"ז מתבאר היטב חילוקם של הדרישה וערוה"ש דעני חייב ליתן רק פעם בשנה משא"כ שאר כל אדם שמחוייבים ליתן להקופות הנגבות לעיתים קרובות; דהא קופות אלו נגבות לפי הצרכים של העניים הזקוקים לצדקה, וא"כ אין זה שייך להחיוב שעל העני לצאת ידי חובת נתינה בלבד כמשנ"ת.

ה. ולפכ"ז נראה דיתבאר בטוב טעם גם פלוגתת הרמב"ם (לפי ה'קרית ספר' עכ"פ) ורש"י, באם חיובו של עני בצדקה הוה מדאורייתא או רק מדברי קבלה;

דהרי הבאתי לעיל דברי רבינו דלרש"י הרי עיקר מצות הצדקה בכלל הוה במעשה הנתינה של הנותן משא"כ להרמב"ם דהוה בקבלת העני; וא"כ הרי למשנ"ת דהחיוב על העני הוה רק במעשה הנתינה ולא בקבלת המקבל, מובן מדוע לרש"י הרי חיוב זה נכלל בעיקר חיוב מצות צדקה מדאורייתא שהוא תמיד (היינו אצל כל אדם) בעיקר במעשה הנתינה, משא"כ להרמב"ם דעיקר המצוה דמדאורייתא הוה בקבלת המקבל נמצא דהחיוב שעל העני שונה בעיקרו מהמצוה דאורייתא (שעל כל אדם) ולכן מסתבר שאינו אלא מדברי קבלה.



## בענין בזיון דבעל

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגיטין (כט, א) אי': "תנן המביא גט בא"י וחלה הרי זה משלחו ביד אחר, ורמינהו אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו אינהו אין אבל שליח לא. אמר אביי התם טעמא מאי משום בזיון דבעל. . רבא אמר משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרין לשליח".

וברש"י ד"ה בזיון דבעל כתב וז"ל: "שעליו לכתוב את הגט ואינו רוצה שידעו בו רבים שאינו יודע לכתבו".

והקשו האחרונים הרי מצינו בכולהו מכילתין דסופר כותב את הגט, וכמבואר לעיל (ב, ב) "סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי". וא"כ מאי בזיון איכא.



ועוד הקשו הראשונים (ריטב"א שם ד"ה אמר אביי) דמה הפירוש שעליו לכתוב את הגט, ובפשטות הפי' דהוא צריך לשלם להסופר וכמבואר ברש"י לקמן בד"ה שליח מתנה דבשטר מתנה "אין עליו לכותבו דתנן והמקבל נותן את השכר", וא"כ קשה דמבואר בב"ב ולעיל (כ, א) דתקנו שהאשה משלמת דמי הסופר, וא"כ שוב אין כאן בזיון דבעל.

והנה בתוד"ה משום בזיון דבעל מביא פרש"י ומקשה על הלשון יכתבו ויתנו דלכאורה הקפידא הוא דוקא על הכתיבה ולא על הנתינה, וא"כ יכול ליתן לאחר שיתן לאשה וע"ד משנתנו שלגבי נתינה אין קפידא, ומתריך דיתנו לאו דוקא, ובתי' השני תי' דיתנו דוקא דמקפיד גם על הנתינה כשהם יאמרו לאחר ליתן ירגישו שלא הוא כתבו ויתבזה.

וצ"ב דברש"י לא נזכר מזה מאומה אם יתנו דוקא או לאו דוקא, ובפרט שהסברא דיתנו דוקא הוא סברא רחוקה ולכן כתבוהו התוס' כתירוץ השני (אחרי שכ' שיתנו לאו דוקא), וא"כ הו"ל לרש"י לפרשו עכ"פ.

ובפרטיות יותר אינו מובן דהרי בין לתי' הראשון ובין להתי' השני נמצא דתי' הגמ' הוא דמשנתנו איירי בנתינה ובמשנה בדף סו, א (אמר לשנים תנו כו') איירי בכתיבה וסברת החילוק בזה הוא דקפידת הבעל הוא דוקא אכתיבה ובנתינה גרידא אין כאן קפידא, ורק דתוס' מסתפק אם כשאומר תנו בשנים (הכולל כתיבה ונתינה) או כתבו ותנו בשלשה האם יש לחלק בין הכתיבה ונתינה, אמנם לכו"ע טעם הקפידא הוא משום הכתיבה דנכלל בדבריו, וא"כ נמצא דהו"ל לרש"י לפרש עיקר תי' הגמ' דהכא איירי בנתינה לחוד והתם איירי בכתיבה ג"כ ויבאר שהחילוק ביניהם הוא משום הקפדת הבעל דשייך רק בכתיבה ולא בנתינה (לחוד), וא"כ צ"ב דרש"י בד"ה הכא מפרש "גבי הולכה" ואינו מפרש עיקר התי' ד"הכא" פירושו דאמר להם (גם) לכתוב.

בסגנון אחר: אם התי' הוא דהחילוק בין משנתנו להמשנה בדף סו הוא דהכא איירי בכתיבה והתם בנתינה לחוד, א"כ מאי קארי לי' הרי הי' יכול המקשן להעלות על דעתו שיש חילוק בין קפידא לקפידא דבנתינה אין כ"כ קפידא, דהקפידא הוא שליח זה דוקא אמנם אי חלה שפיר יכול

לעשות שליח אחר, משא"כ היכא דאמר כתיבה ג"כ הרי נמצא דהקפידא הוא לא דשליח זה יתן אלא מחמת דבר אחר, וא"כ לא יועיל אם חלה.

עוד צ"ב ברש"י ד"ה לא קפיד וז"ל: "דמאי קפידא איכא" וצ"ע דמה מוסיף בזה הרי בפשטות בנתינה אמרו וקושטא דמילתא דהוא עצמו כתבו ולכן אין כאן קפידא ומה צריך לפרשו.

ואואפ"ל הביאור בכהנ"ל (ובדרך קצרה), ובהקדים דהנה ברש"י ד"ה אמר לשנים כתב "ולא נתן להם גט עשאן עדים ואע"פ שלא אמר להם אתם עצמכם כתבוהו הרי אלו יכתבו ויתנו ולא יאמרו לסופר ויכתוב כדמפרש לקמן". עכ"ל. וצ"ב אריכות לשון רש"י:

א. מש"כ "ולא נתן להם גט" דבדף סו לא פי' כן דז"פ (דלא אמר "זה").

ב. מש"כ "עשאן עדים" לכאורה זה אינו נוגע הכא זה רק נוגע לד"ה הבאה גבי שלשה שיש חילוק אם אמר תנו שאז עשאן ב"ד או אם אמר כתבו ג"כ דאז עשאן עדים, אבל לגבי שנים אין צריך להזכירו (ואף שרש"י שם בדף סו ג"כ קאמר עדים שוויהו הרי שם זה נוגע, דהגמ' שקו"ט בנוגע החתימה דוקא (דשייך בעדים דוקא) או גם הכתיבה, אבל הכא הקושיא הוא גם מה דצריך ליתן).

ג. מש"כ "ואע"פ שלא אמר אתם עצמכם כו'", הרי גם הכא במשנה לא אמר אתם בעצמכם תנו ודוקא חלה יכול לעשות שליח אחר ואם לא חלה אינו יכול לעשות שליח אחר, ואין זה נוגע להקושיא דהסתירה הוא דבמשנתנו מבואר דבחלה יכול לעשות שליח אחר, והתם אינו יכול לעשות שליח אחר (וכבר הקשו כל הראשונים דהרי התם י"ל איירי דלא חלה).

ד. מש"כ "כדמפרש לקמן", למה מרמז תי' הגמ' בהקושיא הרי בפשטות השתא בהקושיא הטעם משום אין שליח עושה שליח, וזה בסתירה ממשנתנו דשליח עושה שליח, (ובפרטיות יותר צ"ב דאם ה"כדמפרש לקמן" קאי לא רק על הטעמים המבואר בגמ' למה אינו יכול לעשות שליח (בזיון דבעל או משום מילי לא מימסרן לשליח) אלא גם על מש"כ רש"י בתחילת פירושו דלא נתן להם הגט דזה נוגע להטעם למה אינם יכולים לעשות שליח אחר, א"כ לכאור' זה שייך רק לתי' רבא דמילי

הוה דלא ניתן להם גט אבל לטעם אביי דבזיון הבעל, אינו נוגע לכאור' דלא נתן להם גט בדוקא).

וברש"י ד"ה או לשלשה כו' כתב וז"ל: "הם עצמם שהרי אמר להם כתבו אבל אמר לשלשה תנו גט לאשתי יאמרו לאחרים ויכתבו ויתנו מפני שעשאן ב"ד ורשאין לעשות שליח", עכ"ל, וצ"ב מה נוגע כאן להביא שיטת ר"מ במשנה שם דבשלשה אם אמר תנו שפיר שייך שיצוו לאחרים לכתוב וליתן. ועוד צ"ב הרי רש"י שם (סו, ב) מבאר החילוק דאם אמר תנו עשאן ב"ד ואם אמר יתנו עשאן עדים, והכא כתב רש"י רק דאם אומר תנו עשאן ב"ד ולגבי "אם אמר כתבו ותנו" כתב שהם עצמם צריכים לכתבו שהרי אמר להם כתבו, ואינו מבאר משום דע"י אמירת כתבו עשאן עדים דוקא ולא ב"ד (וכנ"ל דלגבי שנים כתב רש"י דעשאן עדים, ולכאור' כלפי לייא דהי' צריך להדגיש לגבי שלשה כשאומר כתבו דעשאן עדים ולא ב"ד וכמו שמפרש לקמן בדף סו, ב).

וי"ל דרש"י ס"ל דמש"כ אביי דהבעל קפיד, שעליו מוטל לכתוב הגט, כוונתו דעיקר התעסקות הגט מוטל על הבעל הגם דהתקיננו שהאשה משלמת דמי הסופר, ולכן י"ל דכשאומר לסופר לכתוב הגט אין חושדין שאינו יכול לכתוב משא"כ אם אומר לשנים "תנו", הרי בזה פורק מעליו כל ההתעסקות דהגט ולכן חושדין אותו דאינו יכול לכתוב. אמנם יש חילוק אם אמר תנו לשלשה או אמר תנו לשנים דבאמר תנו לשלשה מכיון דע"י אמירת תנו עשאן ב"ד לכן בזה שנותן להם ההתעסקות בהגט אין חושדין אותו שאינו יכול לכתוב כי הם ב"ד וע"ד שאין חושדין אותו כשנותן לספרי דדייני לכתוב הגט. אבל כשאומר לשנים לתנו הרי בזה "עשאן ב"ד" היינו שאין כוונת תנו ל"ההתעסקות דגט" אלא שיש דמובנו כתיבה ונתינה בפירוש ואומרו בכללות "תנו" ובזה שפיר איכא קפידת הבעל דאז יחשדו אותו דאינו יודע לכתוב כשהשנים יאמרו לאחר נמצא לפ"ז דטעם אביי משום קפידת הבעל אינו משום דהכא איירי בכתיבה ובמשנתנו איירי בנתינה כנ"ל אלא משום דכשאומר לשנים תנו מכיון דמשמעותו כתיבה ונתינה ולכן מפרשים (דמשום קפידת הבעל) כוונתו דדוקא הם יכתבו ויתנו, דבשלמא כשאומר לשלשה תנו דאז המשמעות הוא התעסקות בהגט לכן אז אין מפרשים כוונתו דדוקא הם יכתבו ויתנו ויכולים ליתנו לאחרים.

לפ"ז תי' הגמ' הוא דכמו שבמשנתנו אם אומר להדי' שאינו רוצה שליח אחר אז אינו יכול לשלוח ע"י אחר אף גם חלה, כמו כן מפרש אביי דלגבי תנו לשנים (דמכיון דהם עדים ולא ב"ד המשמעות הוא כמו שאומר כתבו ותנו) או לגבי כתבו ותנו לשלשה דאומר להדי' כתבו ולכן אין כוונת "תנו" להתעסקות אלא לנתינה, אז הוה שמקפיד ואומר להדי' שאתם בעצמכם יכתבו ויתנו, ולכן א"צ רש"י להסביר כמו שפי' בתוס' לדעת רש"י אם "יתנו" הוא דוקא דבודאי הנה דוקא כי אומרים שזהו כוונתו באומר לשנים תנו וכן כוונתו באומר כתבו להדי' לגבי שלשה, משא"כ תוס' למד בדעת רש"י שהקפידא הוא כמו דבר נוסף ולא במשמעות דבריו ולכן מסתפק אם מקפיד על הנתינה.

ולפי זה מובן ג"כ למה רש"י כתב הכא "גבי הולכה" ולא אמר נתינה דאין החילוק כנ"ל בין נתינה לחוד לכתיבה (ע"ד כפי שלמד התוס' ברש"י כנ"ל) אלא דהכא שאירי בהולכה דאין בלשונו שום קפידא שיהי' זה דוקא השליח ולא אחר כשחלה, לכן שפיר יכול לעשות שליח אחר, אפי' אמר את הולך, אבל בנתינה אה"נ שיש מקום לקפידא בלשונו כו' כשאומר תנו לשנים ועפ"י זה סרו כל הקושיות. ואני אמרתי בחפזי.



### דיוק בגמרא ובפירוש רש"י לגמרא סוטה (כה, ב)

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגמרא סוטה (כה, ב) אולי כדאי להעיר על שני דברים אחד בגמרא ואחד בפירוש רש"י, ואולי יש שייכות בין שני הדברים.

בגמרא שם איתא: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח מחלוקת בעקרה וזקינה וכו'". וזה קאי על המחלוקת בין התנא קמא ור"א בהמשנה, כמו שפירש"י.

והנה במשנה הלשון "וזקינה ושאינה ראוי לילד", ובגמרא הלשון עקרה, וצריך עיון למה לא נקט המשנה גם כן הלשון עקרה, שהוא לשון קצרה.

בפירוש"י שם בד"ה אבל איילונית איתא: "...ועקרה על ידי מכה . . דבת הריון היא קודם לכן וכו'".

והנה רש"י במשנה בד"ה ושאינה ראוי לילד פירש: "ששתת כוס עיקרין". וצריך עיון למה לא פירש רש"י בגמרא הנ"ל גם כן באופן זה, ולמה פירש שם "על ידי מכה".



## עינוי ביום כיפור

**הרב מנחם מענדל סופרין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדז אנגלי

איתא בגמ' סוכה (ו, א) "דבש ככותבת הגסה ביום הכיפורים". וכתב רש"י בד"ה ליום הכפורים וז"ל: "דלא כתיב בי' אכילה אלא אשר לא תעונה (ויקרא כג, כט) מידי דמייטב דעתי ומפקע לי מענוי".\*

וצריך להבין למה לא הביא רש"י פסוק מוקדם יותר מפ' אחרי (ויקרא טז, כט) בחודש השביעי בעשור לחודש "תענו את נפשתיכם" (וגם בפ' אמור שרש"י מביא מקורו כתוב ג"כ לעיל מיני' בפסוק כז "ועניתם את נפשותיכם").

וי"ל מפני שחצי שיעור אסור מן התורה והשיעור של כותבת הוא רק לעונש כרת וכמו שכתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ב ה"ג: "אכל או שתה פחות משיעור זה אינו חייב כרת, אף על פי שהוא אסור מן התורה בחצי שיעור אין חייבין כרת אלא על כשיעור", ולכן הביא רש"י הפסוק של "אשר לא תעונה" דמירי בעונש של כרת כדכתיב: "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמי".




---

(\* ועד"ז ביומא (פ, ב) הביא רש"י (ד"ה בטפי מהכי) הפסוק אשר לא תעונה, וכן אדמוה"ז בשלחנו בס"י תריב ס"א הביא פסוק זה למקור השיעור לחיוב כרת. המערכת.

## חסידות

### פירוש "ישמח ישראל בעושיו" בתניא פל"ג

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בתניא ספל"ג מבאר רבינו הזקן הטעם שנאמר בכתוב "ישמח ישראל בעושיו" לשון רבים:

"וז"ש בעושיו לשון רבים, שהוא עוה"ז הגשמי המלא קליפות וס"א, שנק' רשות הרבים וטורי דפרודא, ואתהפכן לנהורא, ונעשים רשות היחיד ליחודו ית' באמונה זו".

והנה לפום ריהטא אין הדבר מובן, שהרי הכתוב קאי בהקב"ה, שכל איש ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה', והשאלה היא מדוע נאמר על הקב"ה "עושיו" לשון רבים, ואם כן מהו הפירוש שהכוונה לעולם הזה המלא קליפות וסטרא אחרא?

ובהלקח והליכוב כתב לבאר זאת: "שכוונת בעושיו לשון רבים הוא על החיות אלקות שמחיה את הנבראים דעוה"ז שהוא בבחי' רה"ר והשמחה היא שנעשה רה"ר".

ובתורה אור ד"ה וארא (נה, ג): "וזהו ישמח ישראל בעושיו לשון רבים כי עושיו הם המשכותיו בבחי' ריבוי והתחלקות" [אבל לא נתפרש שם שזהו פירוש דברי התניא].

[ובלקוטי הגהות לתניא מציין ללקוטי תורה שמיני עצרת, ששם מבואר דעושיו הם תלת שותפין שבאדם, וכן ללקו"ת ר"פ דברים, שם מבואר שעושיו הם המצוות, אבל זהו פירוש אחר].

ויש להעיר שהראב"ע על הכתוב בתהלים (קמט, ב) פירש הטעם שנאמר בעושיו ל' רבים שהוא כמו שפירש בפסוק "בראשית ברא אלקים", שהטעם דאלקים לשון רבים הוא להיותו ל' חשיבות.

ולפי זה היה מקום לומר שכוונת התניא כאן היא ג"כ לשם אלקים שדוקא על ידו נברא עוה"ז וכו', וע"ד דברי הלקח והלכוב (וכן מ"ש

בתו"א וארא שם), אלא שלפי זה לכאורה העיקר חסר מן הספר בתניא כאן.

[ויש להעיר שהמצו"ד והרד"ק ורש"י לא עמדו על שאלה זו, ואולי הוא משום שזה ממש מ"ש בפ' בראשית "נעשה אדם" לשון רבים, והביאור דשם שייך גם כאן].

ויש להעיר גם שמדייק וכותב ש"נעשים רשות היחיד", דמשמע שמפרש ע"ד הרמז שהעושה הוא האדם והנעשים הם רשות הרבים.



## ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פ"ז [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון תתקלו (עמ' 89 ואילך) מקשה הרב י.מ.ג. שי' למה אינו מזכיר בפ"ז כשמבאר אודות אכילה למלאות תאות נפשו שעובר על מ"ע של תורה והתקדשתם, וכן בהוצאת ז"ל אינו מזכיר שחייב מיתה בידי שמים.

ולדידי לא קשה כלל, כי כאן בפ"ז אין כוונתו לבאר חומר האיסורים, כ"א מקומם בקליפות. ומה שמזכיר בענין ז"ל "גדול עונו בבחי' הגדלות וריבוי הטומאה והקליפות" הוא רק להדגיש החידוש שאף ש"גדול עונו . . שמוליד ומרבה . . יותר מביאות אסורות" אעפ"כ "ה"ז עולה משם בתשובה נכונה וכונה עצומה".

וגם בזה שמזכיר שגדול עונו וכו' לא שייך להזכיר שם גם זה שחייב מיתה בידי שמים שהרי בעונשי העבירות ביאות אסורות חמורות יותר שעליהן חייבים כרת או גם מיתה בידי אדם.

ועפ"ז הרי מה שרוצה לחדש בענין ביטול מ"ע, או איסור הוצאת ז"ל, שעפ"ז הוא רוצה לתרץ הקושיות הנ"ל, הרי עפ"י מה שכתבתי ה"ז מיותר.

ובעצם הענין מה שרוצה לחדש שהעדר מ"ע הוא ענין של קליפת נוגה, הגם שזה שמדייק שבהעדר מ"ע אין פגם רק העדר האור זה לכא' נכון (רק שהעדר האור גרוע יותר מפגם) אבל איזה שייכות יש לזה לענין קליפת נוגה?

ובענין ז"ל הרי יש כמה דעות בהאיסור בזה, ויש גם דעות שזהו ל"ת דאורייתא, ובמילא לא נהירא כלל לפרש כמו שהוא רוצה לפרש שז"ל זה בעצם ק"נ אלא שנפל בגקה"ט כי לפי סדר הענינים שאחר שמביא הענין דמאכלות אסורות וביאות אסורות הוא מביא הענין דז"ל ואומר ע"ז "אך החיות..." הרי משמע שהוא רוצה לומר שאף שגם זה כמו מאכלות אסורות וכו' מאחר שירדה בשלש קליפות הטמאות, אעפ"כ יש בו חידוש שעולה משם, והטעם ע"ז הוא אומר בהגה, "שאינן שם בחי" נוקבא דקליפה".

וכן מה שמקשה אח"כ עמ"ש בפכ"ז אודות בינוני שנופלים לו הרהורי כו' ומקשה שאיך שייך שבינוני יהי' לו הרהורים בדברים האסורים שהרי זהו שד משדין נוכראין עי"ש. אבל הרי בפ"ב הוא כותב מהי הכוונה בההרהורים שנופלים לבינוני "אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו" ובמילא אין קושיא ממה שכ' בפ"ח שהתאוה לדברים האסורים הוא שזה שד משדין נוכראין, ששם מדבר בתאוה לעשות הדבר.

ומה ששואל אח"כ עמ"ש בפכ"ד על עבירה במל"ת "שנפגם קצת דביקותה ואחזיתה בשרשה" ומתמיה ע"ז מה שע"י ל"ת נעשה פגם בנפש, הנה לכאור' הרי זה מפורש בבאתי לגני תש"י באות ד' שע"י כל עבירה גם שאינה בכרת נפגמה נימה אחת.

וגם מה שמתמיה עמ"ש באגה"ת פ"ז "ועשה בחטאיו בחי" גלות השכינה . . . והורידה למקום הטומאה והמות הן היכולת הסט"א", הרי כן כתוב מפורש גם בפכ"ד "רק שהיתה בבחי" גלות ממש תוך נפש הבהמית מסט"א . . . ומורידתו עמה בעמקי שאול למטה מטה תחת טומאת הס"א".

ומה שהוא מקשה שזהו עוד קשה יותר מהפגם בנפש, לא קשה כלל, כי זה שהוא בבחי' גלות וכו' זהו רק בשעת מעשה החטא, וכמו שכ' מפורש בפכ"ד, והפגם בנפש זהו גם לאח"כ.

ובמילא זה שכ' לבסוף "והנה בענין הפגמים בנפשו שנת"ל צ"ע אם יש לחלק בין העבירות שחייבין עליהם כרת ר"ל, שרק בהם הוא עקירת נפשו ר"ל" הרי אין זה כן, וכנ"ל מפכ"ד שזה שהנשמה היא בעמקי שאול תחת טומאת הסט"א, זהו בכל עבירה ורק בשעת מעשה החטא. והחילוק



בין כרת ובין שאר מל"ת הוא בהפגם כי בכרת נכרת כל החבל, ובשאר עבירות רק נימה א' כמפורש באגה"ת ובבאתי לגני הנ"ל.



## סדר הדברים בתניא פמ"א [גליון]

**הרב יצחק מאיר גורארי'**

**משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה**

בגליון הקודם (עמ' 50) הק' הרב וו.ר. שי' בפרק מא בתניא למה כתב אדה"ז התיבות "מלא כל הארץ כבודו" בין התיבות "ה' נצב עליו" ותיבות "ומביט עליו", דלכאור' הול"ל "והנה ה' מלא כל הארץ כבודו ונצב עליו ומביט עליו כו'".

והנה שאלתו הוא רק מצד זה שלמד שפירוש 'מלא כל הארץ כבודו' כאן הוא שלא זו בלבד שה' מלא כל הארץ, הנה עליו הוא מביט באופן מיוחד, וע"כ שאל דהול"ל והנה [לא זו בלבד ש]מלא כל הארץ כבודו [אלא עוד זאת ש]נצב עליו ומביט עליו כו'. אבל באמת יש לומר שבתיבות אלו בא אדה"ז לבאר חידוש או טעם לתיבות 'נצב עליו' ולכן מתאים הסדר. ויש לבאר זה בשני אופנים:

א. כמו שביארו בתניא מבואר', לומר - שרק עליו הנה ה' נצב עליו, בהתענינות מיוחדת, משא"כ על שאר כל הארץ הרי מכיון שהם רק מ"כבודו" - הארה, אין הם חשובים כ"כ. וא"כ יהי' הפירוש והנה ה' נצב עליו [רק על האדם דבשאר העולם הנה רק] ומלא כל הארץ כבודו [דאינו נצב עליהם באופן מיוחד]. (דאם הי' נכתב והנה ה' מלא כל הארץ כבודו ונצב עליו הי' משמע שמכיון שמלא כל הארץ כבודו לכן הוא יכול להיות נצב עליו, אבל מזה שכותב בסדר שונה משמע שאינו מצד זה שמלא כל הארץ כבודו אלא ענין בפ"ע ומלא כל הארץ כבודו הוא לבאר החידוש שב'נצב עליו').

ב. ע"ד מש"כ בדא"ח הרבה פעמים, ומהם בלקו"ת פ' אחרי ד"ה כי ביום הזה יכפר הא' - "ולכן אומרים המלאכים קדוש וגו' מלא כל הארץ כבודו לפי שאצלם הוא באמת קדוש ומובדל לאין קץ ותכלית רם ומתנשא מימות עולם.. אלא מלא כל הארץ דוקא כבודו פי' לבושו.. ששם נתלבש במעשה המצוות וקיום התורה...".

דלפי אופן זה הרי זה הוספה במעלת החשיבות דהאדם, שהרי דוקא הוא בהיותו על הארץ - ולא המלאכים - יכול לקיים התומ"צ - ושם כבודו. וא"כ יהי' הפירוש כך והנה ה' נצב עליו דוקא מפני שדוקא על הארץ ע"י מעשה המצוות מלא כבודו, וא"כ אין זה ענין כללי אלא פרט במעלת האדם דוקא ולכן נכתב בסדר זה.



## רמב"ם

### דין ההורג את עצמו

**הרב ישעי' זוסיא פלדמן**  
תושב השכונה

ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ב כתב: "אבל השוכר הורג להרוג את חברו, או ששלח עבדו והרגוהו או שכפתו והניחו לפני הארי' וכיוצא בו והרגתהו חי' וכן ההורג את עצמו. כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בין דין".

ובחוברת 'דבר מלכות' הובא מה'כלי חמדה' פ' נח ס"ק ג "צריך להבין: לאחר שאינו בין החיים, מדוע צריך לפוטרו ממיתת בית דין.

ויש לומר בהסבר הדברים מיתת ב"ד לא מדובר במי שכבר הרוג אלא בהורג את עצמו לשון הוזה לדוגמא בלע רעל קטלני, וימיו ספורים במצב ביניים זה הוא מוגדר כטריפה.

והנה המכה את חברו במזיד ועשאו טריפה הנה הוא רוצח וחייב מיתת ב"ד (חולין מב, ב).

לפי זה יכול להיווצר דין משונה הפוגע בעצמו באורח סופני, על ב"ד להורגו לאלתר, עוד בטרם שימות מפצעיו.

אפשרות כזו שולל הרמב"ם בכותבו: ההורג את עצמו אין בו מיתת ב"ד. "ע"כ מחוברת 'דבר מלכות'.

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד ה"ג "המכה את חברו באבן או באגרוף וכיו"ב אומדין אותו אם אמדוהו לחיים, נותן חמישה דברים

ונפטר, אפילו חלה המכה, והכביד ומת מחמת המכה הרי זה פטור. אם אמדהו למיתה אוסרין את המכה בבית הסוהר מיד, וממתינים לזה אם מת יהרג המכה ואם הקל ונתרפא רפואה שלימה והלך בשוק כשאר הבריאים משלם המכה חמישה דברים ונפטר".

רואים מהלכה זו שאפילו אם אמדוהו למיתה עכ"ז כל זמן שלא מת אין הורגים אותו, וא"כ א"א לומר שבמילים "אין בהם מיתת ב"ד", התכוין הרמב"ם לשלול הריגת מי שבלע רעל וכדומה.

ולפי פשוטו הביאור כהרמב"ם הוא "אין בהן מיתת ב"ד". שכל אלו המוזכרים בהלכה זו לעיל - השוכר הורג להרגו, או ששלח עבדיו להרגו או שכפת אותו לפני הארי' וכיוצא בזה והרגתהו החי', וכן ההורג את עצמו כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו. ומה העונש על עון הריגה בידו, מבאר שחייב מיתה בידי שמים, ואין בהן מיתת בין דין, שבמילים אלו מתכוין הרמב"ם לשאר המקרים.



## הלכה ומנהג

### אסור לאדם לבייש עימנו

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב אדה"ז בשו"ע חושן משפט הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ד: "אסור להכות את חבריו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה מאכל או משתה אלא אם כן עושה בדרך תשובה שצער זה טובה היא לו להציל נפשו משחת ולכן מותר להתענות לתשובה אפילו מי שאינו יכול להתענות ומי שיכול להתענות מותר אפילו שלא בדרך תשובה אלא כדי למרק נפשו לה' שאין טוב למעלה מטובה זו".

ובקו"א ס"ק ב כתב: "גמרא צ"א, ותוס' שם ד"ה אלא תנאי וכו', וים של שלמה שם (אבל מה שכתב שם דאפילו לצורך ממון אסור לביישו,

צע"ג מדאמר רב לרב כהנא פשוט נבלה כו'. וגם מה שאוסר לצער גופו, צע"ג מיעקב אבינו שאכלו חורב וקרח".

ולכאורה יש לתמוה על הצע"ג של רבינו. דהנה רבינו כותב בפנים שאסור לאדם לצער גופו בשום צער כו', וא"כ במקום שיש לפני האדם שני דרכים ובדרך אחד יש צער גדול מהדרך השני לכאו' עליו לבחור באופן שבו סובל פחות.

והנה ידוע שעניות מקושרת לצער גדול, וכמאמר חז"ל שעני חשוב כמת, וא"כ י"ל שכשאמר רב לרב כהנא "פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבה אנא וסניא בי מלתא" (פסחים ק"ג, א), אע"פ שדבר זה קשור עם בזיון מ"מ סובר רב שהצער דבזיון הוא קל יותר מהצער של עניות.

וכמו כן י"ל שיעקב אבינו שסבל מחורב וקרח כדי לשמור צאן לבן, עשה זאת כדי להשלים תנאי העבודה שהטיל עליו לבן הארמי, ויעקב אבינו הסכים לזה להינצל מעוני. אבל י"ל שהמהרש"ל שאוסר לבזות עצמו לצורך ממון אינו מדבר במקום שהבזיון יציל אותו מעניות כי אם שרצונו להרויח ממון, ובמקרה כזה אומרים שאסור לבייש עצמו לצורך ממון, וכהמעשה דר"ע בהמשנה בב"ק שם.



## האם חייבים לעמוד בעת קריאת התורה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בענין העמידה בזמן קרה"ת כשאינ הבימה גבוהה י"ט, הנה בשו"ע יו"ד סי' רמב סי"ח (בדיני כבוד רבו) איתא:

"אם קראו לרבו לקרות בתורה בצבור, אינו צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד. הגה: וכן כשהרב עומד למעלה בבית, והתלמיד על הקרקע, אין צריך לעמוד לפניו. אפי' כשהספר-תורה על הבימה, אין צבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת (ב"י בשם תשובת הרשב"א - ח"ג סי' רפא)".

ואילו בדיני קריאת התורה (שו"ע או"ח סי' קמו ס"ד) איתא:

"אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה, הג"ה: ויש מחמירין ועומדין, וכן עשה מהר"ם (מרדכי פרק רבי אליעזר דמילה - סי' תכב)".

דמשמע שלדעת המקילים אינו חייב לעמוד אף כאשר הוא יחד עם הספר-תורה ברשות אחת. ולתווך הדברים כתב המגן אברהם (שם ס"ק ו):

"...דאין צריך לעמוד מפני ס"ת אלא כשאדם נושאה, אבל כשמונחת במקומה אין צריך. . . והא דהוצרך לומר שם (יו"ד סי' רמב סי"ח) לפי שהס"ת ברשות אחרת, משמע דהעומדים על הבימה צריכים לעמוד, היינו בשעה שמגביהין אותה".

ואילו מדברי הט"ז (יו"ד שם ס"ק יג) משמע שהיתר הישיבה בעת קריאת התורה היינו משום חילוק רשות, ולכן כתב לחדש שההיתר אינו מוגבל לבימה המוקפת מחיצות, כי אם: "נראה דהוא הדין נמי על שלחן שהוא גבוה מ' טפחים ורוחב ארבע - שגם הוא רשות בפני עצמו - שאין צריכין לעמוד".

והיוצא מזה שבשלחן נמוך מ' טפחים, לדעת הט"ז יהיה אסור לשבת בעת הקריאה, ואילו להמג"א מותר מכיון שהס"ת מונח במקומו.

### עמידה בעת הגבהת התורה

המגן אברהם שם מצייין לתוס' מנחות (לג, א, סד"ה הא דעבידא), שם כתבו שמנהג העולם לעמוד כשהס"ת עומד על הבימה, וכשהוא מונח הם יושבים. שב"עומד על הבימה" הכוונה, כשהש"ץ או המגביה עומד על הבימה [המוקפת מחיצות וכיו"ב], ומ"מ כתבו שבעת הגבהת התורה נהגו לעמוד. ואילו דברי הט"ז יסודם בשו"ת הרשב"א הנ"ל, שם מיישב מנהג היושבים אף בעת הגבהת התורה, דהיינו בגלל חילוק רשויות. [ונמצא שיש חילוק מנהגים בין מקום התוספות למקום השואל שברשב"א, האם ליהרר לעמוד בעת הגבהת התורה אף כשהוא נמצא ברשות אחרת].

---

(1) ומסתבר שגם כאשר אחד יושב ואוחז הספר-תורה, כגון בעת קריאת ההפטרה, שנחשב הספר-תורה כמונח במקומו, ורשאים הקהל לשבת. ויתירה מזו כתב הפרי מגדים (סי' קמא מ"ז ג סוף ד"ה וכתב), שגם כשהש"ץ עומד ואוחז הס"ת להזכרת נשמות, דמקרי מונח במקומו, ורשאים הקהל לשבת.

## על מנהג האריז"ל – לשבת בעת קריאת התורה

והנה בכתבי האריז"ל הובא שהוא נהג לשבת בעת קריאת התורה, ובלשון סדור האריז"ל:

"מנהג הרב זלה"ה לישיב בשעת קריאת ס"ת ולעמוד בעת הקדיש וחזור ויושב".

ברם בסדור ר' שבתי מרשקוב מעיר בהגהה:

"וזהו כשיש אלמימרא [=בימה] בבית הכנסת דהוי רשות בפני עצמו, אבל כשקורין על שלחן בלא אלמימרא צריכין לעמוד, ולישב בין גברא לגברא".

שבהשקפה ראשונה דברי הר"ש הללו אינם מובנים, דממה נפשך: אם הצריך לעמוד בנוכחות הס"ת ברשות אחת, למה התיר לשבת בין גברא לגברא<sup>2</sup>, ואם העמידה היא בגלל שמיעת קריאת התורה, מאי שנא שהשומע מהקורא מעל אלמימרא רשאי לשבת?

ונראה לפרש שר"ש חושש לחומרת מהר"ם הנ"ל, ברם טעם החומרא היא משום שצריך לעמוד בפני עושי מצוה (ראה מרדכי שם)<sup>3</sup>, ועל כן הצריך לעמוד בפני זה העולה לקרות התורה בצבור. משא"כ כשזה העולה נמצא ברשות אחרת, שאז אין חובה לעמוד מפניו<sup>4</sup>.

(2) העיריני ח"א, אולי אמנם מצריך ר' שבתי לעמוד לכבוד הס"ת, והקיל בין גברא לגברא לפי שאז מכסים הס"ת במפה. ברם המעיין במרדכי יווכח שהפירוש שבפנים - בדעת מהר"ם - נכון הוא.

(3) ראה גם תניא (פמ"ו): "חייבו רז"ל לקום ולעמוד מפני כל עוסק במצוה". ובמ"מ הגהות והערות קצרות' (מרשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע) לתניא שם מציין מקור לחיוב זה, ומעיר על מה שלא הובא להלכה בשו"ע, ואשר מדברי הרמ"א (יו"ד ר"ס רסה) משמע שזהו דין מיוחד במילה. [חיוב עמידה מפני עושי מצוה מובא בתשב"ץ קטן' (סי' תקלו) ובקיצור שו"ע (סי' קצח ס"ח). וע"ע שו"ת יבי"א ח"ו סי' ח].

(4) ומה שהתיר שם הישיבה בין גברא לגברא - אולי לפי שסתם שלחנות-קריאה הם גוהים מי' טפחים, וכחט"ז. או מכיון שהס"ת מונח במקומו, וכחמג"א.

## מנהג חב"ד בזה:

הגהה זו שבסדור ר' שבתי העתיק כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהגותו על הסודר, ושוב מעתיק דברי הפוסקים להתיר הישיבה למי שהוא חלש, בכדי שיוכל לכוין יותר.

והנהגה ב'רשימת היום' (עמ' קפד) כותב כ"ק אדמו"ר ז"ע בשם חמיו, כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע:

"כמעט תמיד היה אדמו"ר [הרש"ב] נ"ע עומד בעת הקריאה ופניו הצדה. בעת קריאת השירה ועשרת הדברות - מיסב פניו אל הס"ת".

וכבר העיר שם המו"ל שבלוח 'היום יום' [שם מופיעים הדברים כהוראה לרבים] חלוקה ההוראה של 'עשרת הדברות' מזו של ה'שירה', שבהשירה כתב רק שאז עומדים, ובעשרת הדברות כתב שעומדים ופניהם אל הספר-תורה.

שמזה יש לדייק לכאורה ש[בתור הוראה לרבים] אין להצריך העמידה בעת קריאת התורה, ודלא כחומרת מהר"ם ודברי סדור ר' שבתי. ואף כאשר שלחן הקריאה הוא נמוך מי' טפחים [דבר השכיח במנינים עראיים] יש לסמוך על המגן אברהם, שאין להצריך העמידה כי אם בעת טלטול או הגבהת הס"ת.<sup>7</sup>

## מקומות ישיבה בין ההיכל ושלחן הקריאה

בלבוש (אורח חיים סי' קנ סוף ס"ק ה) הזהיר שלא יעשו שום מקומות ישיבה בין הבימה ובין ההיכל באופן שיהיה פני היושב נגד הבימה ואחוריו להיכל: א. מפני שהוא גנאי; ב. שלא יפסיק בין המברך על הס"ת

(5) מאמר מקיף בנושא בס' חקרי מנהגים (ח"א עמ' סב-עא).

(6) להעיר מהעדויות שהביא בס' חקרי מנהגים (שם הע' 1) על כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, שנהג לישב.

(7) בס' חקרי מנהגים (שם) מדייק בהנהגת כ"ק אדמו"ר ז"ע, שלאחרי האירוע של שמע"צ תשל"ח נהג לשבת בעת קריאת התורה. ולהעיר שמאז התפלל תמיד - בימי השבת - בבית המדרש הגדול למטה, שם יש בימה גבוהה ומוקפת מחיצות, שבכה"ג ליכא לחומרת מהר"ם [לדעת סדור ר' שבתי]. ואילו בימות החול וכו', שהמנין התפללו בזאל הקטן למעלה, ושם שלחן הקריאה עומד על הרצפה - נהג הרבי לעמוד בעת הקריאה.

ובין היכל, דנראה כמשתחוה לו המברך. דבריו הובאו בט"ז (שם סק"ב) ובמגן אברהם (ס"ק ו).

אך כאשר פני היושבים הם אל ההיכל ואחוריהם אל הבימה שקורין אלמימרא, כתב בפמ"ג (שם) להתיר, לפי שהבימה היא רשות אחרת (הביאו המשנה ברורה שם ס"ק יד).

ויוצא מזה שבנדו"ד, ששלחן הקריאה אין לו גובה י' טפחים, אסור לשבת עם אחוריו לספר - תורה. ולשבת עם אחוריו אל ההיכל, בכל אופן אין נכון (ולא חילקו בזה אם הס"ת מונחים למעלה מ' טפחים או לא).

ועל קפידת הלבוש הנ"ל, שלא לשבת עם פניו נגד העולה, הנה בהגהותיו על הסדור כותב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע [בהמשך להדברים שלמעלה]:

"נראה לי פשוט דזהו כשאין מפסיקין אנשים בינו לבין העולה, ואז אפילו רחוק מהשלחן אסור לישיב נוכח פני העולה, אבל אם עומדין אנשים אצל השלחן נוכח העולה נ"ל שמוותר. ומ"מ נכון לצדד קצת, שלא ישיב נוכח פני העולה ממש".

ועל פי דבריו נלענ"ד להקל במקומות הישיבה בבית הכנסת דפק"ק, שבין שלחן הקריאה וההיכל ישנם ג' שלחנות. שבשלחן הראשון, הכי קרוב להיכל, אין להתיר בו הישיבה עם אחוריהם אל ההיכל. אך בשני השלחנות שמאחוריהם נראה להתיר הישיבה עם אחוריהם אל ההיכל, מחמת ההפסק הנוצר על ידי שורת היושבים בשלחן הראשון ופניהם אל ההיכל.



## תקון טעות בבית שמואל אהע"ז

**הרב אפרים פיקרסקי**  
תושב השכונה

בשו"ע אהע"ז סי' צ ס"ט כותב המחבר וז"ל: "האשה שמכרה מנכסי מלוג אחר שנשאת אע"פ שאותן נכסים נפלו לה קודם שתתארס הבעל

---

(8) ובמ"א הארכתי בדיני ההרחקה ממיני גנאי, אימתי יש הבדל בין למטה או למעלה מעשרה.



מוציא הפירות מיד הלקוחות כל ימי חייה אבל לא גוף הקרקע ואם מתה בחייו לז' מוציא הגוף מיד הלקוחות בלא דמים (הגה: וי"א דאף בחייה מוציא גוף הקרקע מיד הלוך בלא דמים) (טור והרא"ש). עכ"ל בהנוגע לענינו.

ובבית שמואל שם ס"ק לז ד"ה מוציא הגוף, כותב וז"ל: "כן כתב הרא"ש והר"ן בשם הרשב"א וכנ"ל לדעת הנ"י שהביא בסמוך דבעל א"י לבנות דאם הקרקע ביד הלוך פשיטא א"י לבנות. ועיין לעיל מ"ש דהרא"ש כתב אפילו אם מכרה רק הגוף בלא הפירות מוציא הגוף נראה אף בכה"ג מוציא הקרקע מיד". עכ"ל.

והנה מ"ש הב"ש בתחילת דבריו "כן כתב הרא"ש...", הנה לכאורה א"א לומר כך. דהרי הרא"ש חולק על המחבר (שיטת הרמב"ם) שס"ל שאין הבעל מוציא גוף הקרקע בחיי אשתו, והרא"ש ס"ל להדיא דהבעל כן מוציא הקרקע אף בחיי אשתו (וכמצויין בהרמ"א).

וע"כ צ"ל דטעות נפלה בסידור הדברים והאות לז' שנדפסה בתוך דברי המחבר צ"ל בדברי הרמ"א, ובמקום ד"ה מוציא הגוף צ"ל מוציא גוף, ופשוט<sup>2</sup>.

אך מ"ש הב"ש בסוף דבריו, "ועי' לעיל מ"ש דהרא"ש... מוציא הקרקע מיד", הם לכאורה חסרי הבנה בלימוד השטחי. ולא מצאתי בדבריו הקודמים רמז למ"ש שהרא"ש כתב אפילו אם מכרה וכו' מוציא הגוף.

ולענ"ד נראה שגם פה נפל טעות סופר בדבריו. דהנה עיין בהרא"ש בפרק נערה (כתובות פ"ד) סי' יז ושם בהגהת אשר"י וז"ל: "ואפילו אם

(1) זהו הצינור להבית שמואל ס"ק לז.

(2) כדי שיצא דבר שלם הנני לפענח מ"ש בשם הנמוקי יוסף (הנ"י). הדין הוא שהבעל אינו יכול לבנות ולסתור כל זמן שהקרקע ברשות הלוך (בלי הסכמתו). ומפרש הנ"י הטעם לזה כי הלוך טוען שבאם תתאלמן או תתגרש האשה אזי יקנה הלוך את הקרקע, ולכן אינו רוצה שהבעל יבנה ויסתור שמה. ומדייק מזה הב"ש שהנ"י סובר ג"כ כשיטת הרא"ש (רמ"א) ולא כשיטת המחבר (רמב"ם), שבאם ס"ל כשיטת המחבר שהבעל אינו יכול להוציא הקרקע מהלוך בחיי אשתו, א"כ פשוט הוא שאין יכול לבנות ולסתור שמה, ומדוע צריך הנ"ל לטעמו. וע"כ שס"ל הנ"י ג"כ כהרא"ש. ופשוט.

נתן לה בעל קרקע דקי"ל דקנתה ואין הבעל אוכל פירות אם מכרה ומתה בעל מוציאור". עכ"ל.

ובטח שלהגהת אשר"י הנ"ל נתכווין הב"ש. ועכשיו הדברים באים על נכון. הב"ש אמר שכמו שהרא"ש סובר שבנכסי מלוג שמכרה אשתו שהבעל יכול להוציא הקרקע מיד הלקוחות גם בחייה, כמו"כ הוא לגבי הדין המובא בהגהת אשר"י, שאם הבעל נתן לה מתנה, שהדין הוא שהבעל אינו אוכל פירות. ואם מכרה האשה מתנה זו, כתב בהגהת אשר"י שהבעל מוציא מהלקוחות לאחר מיתתה, הנה ע"ז אמר הב"ש שלדעת הרא"ש אינו כן, אלא שיכול להוציא מיד הלקוחות (גם מתנה זה שאין לה בה פירות) מיד גם בחיי אשתו. והכל שריר וקיים!



## דין יהודים המתבוללים שבזה"ז ושכירת רשות עבורם הרב ישראל בארנבאום חבר הבד"צ מוסקבה, רוסיה

בהמשך למ"ש בגליון תתקלו (עמ' 158 ואילך), הנה יש לברר פרט מעשי נוסף בנוגע לשכירת רשות נכרי, (אף שכבר דנו בו כמה פוסקים), האם מהני שכירת רשות משלטונות, שהם כנ"ל רק כשכירו ולקטטו של בעה"ב, עבור ישראלים מומרים שבזה"ז שאינם מאמינים בעירוב. דמצד אחד נפסק (שוע"ר סי' שפב סי"ד) ש"מאשתו או בני ביתו או אפילו משכירו ולקטטו (שבביתו) שוכרים אע"פ שהוא מוחה, שכיון שדירת הנכרי אינה אוסרת אלא כדי שלא ילמוד ממעשיו - הקילו בה להיות אפילו שכירו נחשב כמוהו", ומשמע שכלפי יהודי אין קולא כזאת!, וחייבים לשכור רשות רק ממנו בעצמו. ונפק"מ לאלו שנפסק לגביהם שאי אפשר לערב אתם רשות, כמפורש בסי' שפה ס"א: "הצדוקים הם כישראל ומבטלים רשות ואין צריך לשכור מהם כדי להרחיק דירתו מהם הואיל והם שומרי שבת ואינם עובדים אלילים אבל עירוב שלהם אינו מועיל כיון שאינם מודים בעירוב!".

---

(1) כבר בשו"ת מהר"ם מבריסק (ח"א סי' קיט) חקר במציאות כזאת והחמיר. אבל רבים מהאחרונים הקילו. וכד דייקת שפיר תראה, שבעיקר סמכו בזה על שו"ת מהרש"ם, והמהרש"ם עצמו סמך על ספר יהושע שהקל. אבל בספר יהושע (סי' ז) נימק את הקולא

אלא שבאמת יהודים שמאמינים בתורה אבל כופרים בתקנות חז"ל שהערוב בתוכם (ע"ד צדוקים וקראים) לא מצויים כלל במדינתנו (וממילא, כשמערבים לא את העיר כולה כ"א רק החצרות בפני עצמם, אפשר לברר את המציאות בקל), ורובא דרובא גדרם בעוה"ר לעת עתה "כנכרים גמורים", ע"ד כותים שנפסק לגביהם בדיני עירוב שהם "כנכרים לכל דבר" (שוע"ר סי' שפה ס"ב) היינו לרבות שדירתם אינה אוסרת בעצם אלא רק כדי שלא ילמדו ממעשיהם, ודי בשכירה משכירם ולקייטם במקומם. ואף שסוגיה זו מפוזרת בין סימני השו"ע ופוסקים, וגם אין כאן המקום להתמקד בה, נזכיר רק עיקרי הדברים המובאים בשוע"ר:

דהנה מוצאים אנו בהל' שחיטה סי' ב בקו"א ס"ק יד בנוגע לכותים, ש"בתחילה היו גרי אמת ואחר כך [היינו בזמן המשנה] נתקלקלו וכפרו בהרבה תורה שבעל פה", אבל נשאר עדיין דינם כיהודים (והיינו כצדוקים, שדור השני שלהם נחשבים לאנוסים כתינוקות שנשבו (שוע"ר סי' שפה ס"ג)), רק ש"אח"כ נתקלקלו הרבה, וגם מצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה, ועשאו חכמים כנכרים גמורים".

ויש לעיין בחילוק בין "נתקלקלו וכפרו בהרבה תורה שבעל פה" ל"נתקלקלו הרבה". ובפרט אינו מובן, דאם הענין של "אבותיהם הדיחו אותם" נחשב כאונס ומגן עליהם באיזה מידה - מדוע כשבאיזה דור הם מתקלקלים הרבה בניהם לא יחשבו לאנוסים ע"י אבותיהם גם על קלקול המרובה הזה?

אמנם לשון ע"ד זה ממש מוצאים אנו מפורש בשוע"ר גם גבי הקראים, דזהו לשונו בהל' ריבית ס"פ: "ויש אומרים<sup>2</sup> שהקראים עכשיו

בטעם ש"הכל הוא של המלך, וכל רשות של האוסרים ניתנו להם ממנו רק בתנאי שלא יאסרו על ישראל וכו'". וזה שייך לומר רק במדינה עם הנהגה מלכותית. אבל במדינות אזרחים שבזה"ז - ספק גדול אם ניתן לסמוך על יסוד שכזה. אמנם כתב שם גם שיש לו עוד תירוץ נכון ומספיק, אבל אינו כותבו "מטעם הכמוס אתו", ואיך נדע שגם הוא נכון ומספיק למציאות שבזמננו, שנשתנו הדינים וכללי החיים, וצ"ע.

(2) ומסתבר, כדי שלא ליצור מחלוקת במציאות האם כותים בזה"ז קלקלו מעשיהם ביותר או לא, לפרש את ה"יש אומרים" באחד משני הדרכים:

אם נפרש שהי"א מוסב על ש"קראים עכשיו. . כנכרים גמורים", הרי י"ל שפליג על מ"ד בסעיף הקודם באם בעי לפסק שכזה (נתינת מעמד של כנכרים גמורים) עמידה במניין (כמו שזה היה לגבי כותים ש"בימי חכמי הגמרא נמנו עליהם חכמים ועשאו כנכרים

קלקלו מעשיהם ביותר והם כנכרים גמורים ומותר להלוותם ברבית לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה ואסור להחיותם". וכאן אצל ביטויים של "קלקלו מעשיהם ביותר" ושלכן "הם כנכרים גמורים" מוסיף ומבהיר: "לפי שהם כאילו כופרים בכל התורה", ומובן שמי שבאמת כופר בכל התורה, למרות היותו כתינוק שנשבה לבין הנכרים והוא אנוס בדעותיו (כמוסבר בפרטיות בהל' ריבית שם סע"ט) הרי דינו בכל זאת כנכרי! משא"כ לפני קילקולא יתירא, הרי כפרו רק בתושבע"פ (דזהו עיקר שיטת הקראים כמפורסם), ואז דוקא הועיל לימוד זכות של "מעשה אבותיהם בידיהם, והם הדיחום".

ומסתבר לפרש כן גם לגבי הכותים, שבימי הגמרא הם כפרו לא רק ב"הרבה תושבע"פ" כלפני זה, אלא כפרו בכל התורה היינו עיוותו גם תושב"כ, וכפרו בה כפי שהוא במסורתנו, וזהו הפירוש ב"נתקלקלו הרבה".

וחילוק על דרך זה ממש (בין כפירה גם בתושב"כ לכפירה בתושב"ע בלבד) מוצאים בשוע"ר בפירוש גבי דין מומר בהל' שחיטה, דמומר להכעיס שחיטתו נבלה, אבל: "כל זה בעבירות המפורשות בתורה, אבל שאינן מפורשות בה אלא בתורה שבעל פה, אף על פי שעובר מפני כפירתו שאינו מאמין בה או אפילו בתורה שבעל פה כולה, אינו כנכרי לענין שחיטה. אף על פי דמיקרי אפיקורס וגרוע מנכרי לענין שמורדין ואין מעלין מה שאין כן בנכרי שלא מעלין ולא מורדין, מכל מקום כיון

---

גמורים"), שכן ס"ל למ"ד שבסעיף הקודם, או שחכמי הגמרא גזרו על כותים ועל כיוצא בהם, וזהו השיטה של הי"א הנידון.

או שיש לפרש שהי"א פליג רק בגדרי הפטור מאיסורי ריבית דוקא, וס"ל שהיתר לקיחת הריבית תלוי באיסור להחיותם, משא"כ מ"ד הראשון תולה הדין בכלל של מי שגופו וממונו מופקר. וכך נראה יותר מהקשר הדברים, וגם כדי שלא לאפושי במחלוקת, וגם לפירוש הראשון (שחולקים אם אפשר ללא עמידה במניין לתת לקראים מעמד של כנכרים גמורים וממילא אסור להחיותם) נוצרת סתירה מהלכה זו למפורש בהל' שבת גבי היתר ליילד אשת קראי (שוע"ר סי' של ס"ב), שאדה"ז פסק שקראים כיון שהם שומרים שבת מותר ליילד אותן בשבת רק משום איבה ובשכר ובדבר שאין בו חלול שבת, שמזה מוכח שבעצם אסור מדינא להחיותם. ואם נאמר שכל הדין שהם נחשבים כנכרים גמורים לענין איסור להחיותם שנוי בהל' ריבית במחלוקת ונפסק שם לגבי ריבית להחמיר באיסור תורה, א"כ איך מקילים בספק נפשות בדיני שבת? אלא ע"כ שצריך לקבל את פירושנו השני.

שמודה ומאמין בתורה שבכתב כולה הרי הוא כישראל בתורת שחיטה וכו" (שוע"ר הל' שחיטה סי' ב קו"א ס"ק ח).

ולפ"ז נראה לדינא שמי שכופר רק בתושבע"פ דינו מבחינה זו עדיף על מי שכופר בכל התורה, והיינו שגבי דור שני י"ל שאבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, (אף שברור שבדור הראשון הם מינים שמורידים ואינם מעלים), ומחויבים להחיותם.

אבל מי שכופר בכל התורה, היינו גם בתושב"כ, דינו כנכרי גמור, ואסור להחיותו מדינא כמפורש בהל' ריבית ס"פ הנ"ל (רק משום דרכי שלום, שוע"ר סי' של ס"ב). ורק גבי קראים, שבאמת מאמינים בעצם בתושב"כ, רק שעיוותו אותה באופן חמור<sup>3</sup>, כתב שהם כאלו כופרים בכל התורה, ואכה"מ להאריך.

ואם כן, יהודים המתבוללים שבזה"ז, שהם ממש ולא "כאלו" כופרים בכל התורה, הרי בזה אינו מועיל גדרי האונס ושביה בידי אבותיהם כנ"ל, וא"כ עליהם צ"ל נפסק הדין של "כנכרים לכל דבר" - והיינו לרבות גם אפשרות לשכירת רשותם מהשכירים ולקייטים, וכמו כן משלטונות.

אבל יהודים שקשורים קצת למסורת (בעיקר בכלל זה עדות המזרח) הרי מאמינים גם בחז"ל, רק שיש לדון לגביהם, אם נחשבים למחללי שבת בפרהסיא, ומסתבר שנחשבים בזה כאנוסים (אפילו כשאבותיהם עוד הקפידו על דיני שבת, הרי היו אנוסים גמורים על העברת המסורת לבניהם אחריהם וד"ל). אלא שיש לעיין אם שייך פטור מדין אנוס בדעותיו לגבי חילול שבת בפרהסיא באיסורי תורה, דמשוע"ר סי' שפה ס"א וג' גבי צדוקים אפשר להבין שהצריך שיהיו לפחות שומרי שבת בדאורייתא, ושרק לגבי חילול שבת בדרכנן מועיל פטור כזה (וצ"ע במקורות של שיטה כזו בראשונים ואכ"מ<sup>4</sup>).

(3) ונראה שעיוות בעל משמעות מעשי הוא המבחן של כפירה בתושב"כ, ולא כשינויי מסורת בין עדות אשכנז ספרד ותימן.

(4) ובאמת שכך מסתבר, דגבי עובד ע"ז (שהוא נחשב ממילא למומר לכל התורה) באונס שכזה (היינו בנה של משומדת), רואים בהל' ריבית ס"פ הנ"ל שאסור להחיותו לכ"ע (ורק לגבי דין של "מורדים" אינו נחשב למין בישראל, אלא כאנוס, ודינו שווה לנכרי, עי' סע"ט שם), ואין אונס של "אבותיהם הדיחו אותם" מצילו מגדר הזה, ע"ד כמו שאינו עוזר לכופר בכל התורה כמו שהוכחנו בפנים.

אבל בנידון דידן אין בזה נפק"מ, ויש לפסוק לגביהם ממה נפשך: אם נחשבים למחללי שבת - הרי "ישראל מומר לע"ז או לחלל שבתות בפרהסיא . . . הרי הוא כנכרי לכל דבריו", וא"כ אפשר לשכור את רשותם גם משכירו ולקטנו כנ"ל, ובנדו"ד מרשויות של עיר. ואם נחשבים כאנוסים - הרי מאמינים הם בחז"ל ובערוב, ומזכים עירוב גם להם ומערבים אתם.



## הפתרון לספק בברכה אחרונה של דגן שלם

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בסדר ברה"נ פ"א ה"ח, כותב אדה"ז אודות אכילת דגן שלם, וכותב ש"אינו מברך אלא בפה"א ולאחריו בנ"ר ולא מעין שלש כי לא נשתבחה ארץ ישראל באכילה זו". ומוסיף, "ויש מסתפקים בזה אם לברך אחריו בורא נפשות רבות או מעין שלוש, ומספק זה אומרים שאין לאכול ממנו כשיעור כי אם בתוך הסעודה". ומסיים: "ונכון לחוש לדבריהם לכתחילה, אבל אם אירע שאכל שלא בתוך הסעודה יברך בורא נפשות רבות".

וב'ביאור' שם להר"י גרין שי' הביא (בהערה 6): "יש שכתבו שבמקום "בתוך הסעודה", "שיאכל עוד דבר שברכתו ודאי מעין שלש ודבר שברכתו בורא נפשות רבות ויפטור את זה ממה נפשך". - אולם רבינו אינו מביא אפשרות זו כאן, למרות שהוא כן מציעה במקומות אחרים". והיינו, שלדעתו הרי מתוך דברי רבינו מבואר שפתרון זה לא יועיל, אלא דוקא אם יאכלנו בתוך הסעודה ממש, וראה מה שמבאר שם בטעם הדבר.

והנה באמת כן כתב במפורש הגרא"ח נאה ז"ל, בכדי השולחן סי' מח סקל"ג - שהפתרון הוא דוקא אכילה בתוך הסעודה ממש, ולא ע"י אכילת

---

ומסתבר שעל דרך זה הוא דינו של מחלל שבת בפרהסיא (שדינו ג"כ כמומר לכל התורה בדומה לעובד ע"ז הנ"ל) שאין אונס שכזה מצילו ממעמד של "כנכרי לכל דבר". רק שחשוב לציין גם החילוק, שגבי מחלל שבת בפרהסיא אפילו במזיד גמור אין איסור להחיותו, דבסעיף פ' הנ"ל כתב במפורש שלמ"ד השני (שדיני ריבית תלויים באיסור להחיות דווקא) משתנה דינם של קראים בזה"ז ושל בנה של המשומדת, אבל לא של מחלל שבת בפרהסיא ושל מומר לכל התורה חוץ מע"ז ושבת, וק"ל.

ב' דברים אחרים וממה נפשך - ומטעם זה גופא, עיי"ש [ולפלא שבהערותיו של הר"א אלשווילי שי' - שי"ל לאחרונה - לא התייחס כלל לסוגיא זו].

אולם לכאור' צע"ג בזה, ולענ"ד ברור מתוך דברי אדה"ז שאם יברך גם מעין שלוש וגם בורא נפשות בודאי יועיל מטעם ממה נפשך. והוא מפורש בדבריו שם פ"א הי"ט: "כל דבר שנסתפק בברכתו אם הוא מעין שלוש או בורא נפשות רבות, ורוצה לאוכלו שלא בתוך הסעודה, יאכל עמו דבר שברכתו בנ"ר ודבר שברכתו מעין שלוש. . ופוטר תבשיל זה ממה נפשך".

ומהלשון "כל דבר שנסתפק בברכתו" - מובן שכולל בזה את כל האפשרויות, כולל אפשרות זו דדגן שלם שיש ספק בברכתו.

ולהוסיף בזה, דהנה בלוח ברה"נ (פ"א ה"ז), כאשר כותב הלכה זו דדגן שלם שיש ספק בברכתו, כתב: "ויש מסתפקים בזה, ומספק זה אומרים שאין לאכול ממו כשיעור כי אם בתוך הסעודה" - ולא ביאר מהו הספק; אולם ב'סדר', אף שלשונו שם הוא ממש הל' בלוח, הוסיף לבאר את מהות הספק: "ויש מסתפקים בזה אם לברך אחריו בורא נפשות רבות או מעין שלוש".

וי"ל שהטעם להוספה זו, הוא בשביל ללמדנו הנ"ל: כאשר אומרים סתם "יש מסתפקים בזה" - הרי כיון שאיננו יודעים מהו הספק אי אפשר לפותרו, כמובן [אלא ע"י אכילה בתוך הסעודה ממש]; ובזה שב'סדר' הוסיף וביאר מהו הספק - שהוא האם מברכים בנ"ר או מעין שלוש - הדגיש שבעצם אפשר לפתור ספק זה ע"י אכילת שני דברים, א' שברכתו בנ"ר וא' שברכתו מעין שלוש, וכמפורש בדבריו בהי"ט הנ"ל.

ובכלל, כיון שכל המדובר כאן הוא ליתר שאת - "ונכון לחוש לדבריהם לכתחילה" - ולא כ"כ מעיקר הדין, הרי לכאור' יש להקל בזה (גם אם יש טעם לומר אחרת), ולהורות שגם לכתחילה אפשר לפתור ברכת הדגן השלם באופן דממה נפשך, כנ"ל.

ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



## שיטת אדמו"ר הזקן במי ששכח להבדיל במוצאי יו"ט

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בדין מי ששכח להבדיל במוצאי יו"ט הובא באנציק' תלמודית ערך הבדלה (עמ' פט) ד' שיטות באחרונים: שיטה אחת (הובאה בכרכ"י) ס"ל שיכול להבדיל כל השבוע, הקובץ על הרמב"ם וסייעתו ס"ל דדינו בג' ימים כשבת, רע"א וסייעתו ס"ל שיכול להבדיל עד סוף יום איסרו חג, והברכ"י עצמו ועוד ס"ל שאין להבדלה במוצאי יו"ט תשלומין כלל.

וראיתי שכתב חכם אחד לדייק מדברי רבינו הזקן בשולחנו (סי' רצט ס"ח) לענין הבדלת שבת "עיקר מצות הבדלה בלילה", שעיקר המצוה הוא בלילה אבל יש מצוה כל יום ראשון, שכן הוא גם לעניננו, ואם כן יש להבדלת מוצאי יו"ט תשלומין כל יום איסרו חג. ואף שדברים אלו כתב רבינו לגבי שבת, מ"מ דבר זה ש"עיקר מצות הבדלה בלילה" למדים מדין קידוש (ראה פסחים קו, א. שו"ע אדה"ז סי' רעא סט"ז), ובקידוש (בפשטות) אין הבדל בין שבת ליו"ט, שיכול להשלים הקידוש ביום, וא"כ גם גבי הבדלה היינו הך.

אך לכאורה צ"ע למעשה אם אפשר ללמוד מדיני הבדלה דשבת לדיני הבדלה דיו"ט.



## עשרה פתיתים - מקורות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' נטעי גבריאל (מהדורת תשנ"ג) הל' פסח ח"א, פ"ח הערה ה', בקשר לעשרה פתיתים בבדיקת חמץ, מציין לס' קב הישר סי' פח, ולא מצאתי שם (או בפרקים הסמוכים) מאומה מזה.

הענין דעשרה פתיתים מופיע בפרי עץ חיים שער כא סוף פ"ה בשם האריז"ל, כמובא בכף החיים סי' תלב סוף ס"ק לא, ובנטעי גבריאל הנ"ל ועוד. ולפלא שבס' 'אבן השהם - שו"ע מכתבי האר"י ז"ל' לא מופיע מאומה על סי' זה בשו"ע (תלב), רק בהערותיו 'פתוחי חתם' לסי' תכט ס"ק ב ד"ה כתב, הביא זאת רק מס' משנת חסידים (מס' ניסן פ"א מ"ב -



למרות שכמדומני במקומות אחרים מובאים אצלו דברי הרש"ש וכדומה שאינם סומכים על ספר זה). ואם חשש הרהמ"ח לדעת היעב"ץ בספרו מו"ק בשו"ע שם, שאביו החכם צבי שהיה בקי בכל מנהגי האריז"ל לעג על מנהג זה ומכאן מסיק שלא יצאו הדברים מפי האר"י (כמובא בנטעי גבריאל שם), היה לו להזכיר זאת כהסתייגות רק לאחר שיביא את הדברים מהמקורות הידועים ובמקומם בשו"ע.



## מקצת היום שבל"ג בעומר

**הרב מנחם מענדל סופרין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדז אנגלי'

בשו"ע אדמוה"ז הלכות פסח סי' תצג ס"ו איתא, וז"ל: "ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות ואע"פ שיותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר מכל מקום כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו לכן עולה הל"ג בעומר ג"כ לחשבון הל"ג ימים שנוהגין בהם אבילות".

וממשיך שם: "ועל פי דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה אלא שהם אין מסתפרין ונושאים בר"ח אייר אלא עד ר"ח בלבד ולא עד בכלל כדי שיהיו נוהגין אבילות ל"ג ימים שהן מתחילין בר"ח אייר ומסיימין ביום ראשון של ההגבלה ומקצת אותו יום האחרון הוא ככולו ולכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך".

ובהוצאה החדשה ציון מד ביארו שכוונת אדמו"ר הזקן בכתבו "ועל פי דבריהם" היינו לפי מה שאומרים שמקצת היום עולה לחשבון ל"ג.

ולכאורה צ"ב, הבנתי דהא כלל זה שמקצת היום עולה לחשבון ל"ג כתב אדמו"ר הזקן גם לדיעה הראשונה שהל"ג ימים מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר, דכתב שם (בס"ה) "ואף שמתו מקצת מהם ביום זה מכל מקום הרי לענין אבילות יום האחרון אנו אומרים מקצת היום ככולו". וא"כ למה כתב אדמוה"ז דעל פי דבריהם של הדיעה השני' דוקא שמקצת היום עולה לחשבון ל"ג לכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך?

ואוי"ל שהסיבה שכ' אדה"ז "ועל פי דבריהם" היא, שלדיאה הא' מקצת היום דל"ג בעומר שהוא באמצע ימי האבילות עולה לחשבון ל"ג ימים משא"כ לדיעה הראשונה הכלל דמקצת היום ככולו אומרים רק ביום האחרון של הל"ג ימים.

אמנם יש לבאר כוונת אדמו"ר הזקן בכתבו "ועל פי דבריהם" באופן אחר והוא שעל פי דיעה השני' שהל"ג ימים שמתו תלמידי רבי עקיבא מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה (מפני שהם ימים מיוחדים ימי הכנה למתן תורה) אבל היות שתלמידי רבי עקיבא מתו בל"ג ימים לכן משלימין אותם על ידי שמתחילים ביום א' דר"ח אייר וזהו דוקא לפי דבריהם דהא לפי דיעה הראשונה כבר נשלם הל"ג ימים בל"ג בעומר וא"כ מותר להסתפר ולישא אפילו קודם שלשת ימי הגבלה.

והיינו דגם לה"יש נוהגין" תלמידי רבי עקיבא מתו מיום ב' לחודש אייר עד עצרת אלא שלא רצו לנהוג אבילות בשלשה ימי הגבלה והעדיפו להתחיל מיום א' דר"ח אייר.



## קידוש קודם אכילת מזונות לפני התפלה

הת' שמואל הכהן כהן  
תלמיד בישיבה

בשו"ע סי' רפט ס"ב כותב אדה"ז: "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה . . ומכל מקום גם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה ושלא יטעום כלום קודם לו כמו בקידוש הלילה אך מותר לשתות מים קודם תפלת השחר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש".

ובסי' פט ס"ה מפרט יותר וז"ל: "לפיכך מותר לשתות מים קודם התפלה אע"פ שהם צורך הגוף הואיל ולא שייך בהם גאווה ואפילו בשבת ויום טוב שצריך לקדש על הכוס לפני הסעודה אין הקידוש אוסרו מלשתות קודם תפלת השחר כיון שעדיין לא הגיע זמנו שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי אי אפשר לו לאכול כלום קודם תפלת השחר".

וממשיך שם "ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משקין ששייך בהם גאווה מותר לאכלם ולשתותם לצורך רפואה שאין ברפואה משום גאווה אבל לרעבו ולצמאו אסור אלא א"כ אינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה..."

ויש לברר מה יהי' הדין במיני אוכלים שמותר לאוכלם לצורך רפואה קודם התפלה בנוגע לקידוש בשבת. ולכאור' מזה שכתב בסי' רפט דאף בקידוש היום אסור לטעום קודם לו, משמע דאם רוצה לאכול לפני התפלה צריך לעשות קידוש.

אך ידוע מ"ש ב'היום יום' (יו"ד שבט) הוראת כ"ק אדמו"ר הצ"צ להרבנית רבקה "בעסער עסען צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסען", וכן כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו צוה לכו"כ לאכול לפני התפילה ולא הזכיר בשום מקום שביום השבת צריכים לעשות קידוש לפני האכילה, וגם לא ראינו שנוהגים כן (לקדש).

[בסימן רפח ס"א כותב: "צריך למהר לאכול סוף שעה ששית שאסור להתענות בשבת עד חצות", ומשמע מזה שמצד ההלכה ג"כ צריך לאכול לפני חצות, אם גומר התפילות אחר חצות.

אך בבאר היטב סי' פט ס"ק יא כותב: "ולאיש זקן וחלש שאינו יכול לעמוד על נפשו עד עת יציאת הציבור מבהכ"נ, בפרט בשבתות ויו"ט שלפעמים מתעכבים עד חצות, יותר טוב להתיר לו להתפלל בביתו בנחת ויקדש ויאכל מיד בצפרא ואח"כ ילך לביהכנ"ס ויכוין לבו כו' ולא שישתה הקאוב"ע או הגיקלואט"י בלא קבלת עול מלכות שמים תחילה, כי ודאי ע"ז נאמר ואותי השלכת אחר גויך". ואכ"מ].

ולכאור' היו אפשר לתרץ בפשטות דהרי בסי' רפט שם מתיר אדה"ז לשתות מים קודם קידוש, ולכאור' הטעם הוא מפני שאף שישנו איסור טעימה לפני קידוש הרי מים שאני, ובפשטות זהו מפני שאין שתיית המים נק' סעודה, מפני שאינו נחשב וכו'.

וכמו"כ היו יכולים לומר כע"ז בנוגע לאכילה לצורך רפואה או לצורך כוונה בתפלה דמכיון שאינו אוכל לסעוד אלא מפני רפואה או לכוונה אי"ז נחשב לסעודה ואינה חייבת בקידוש.

וכע"ז כתב הרב ולפא שי' בספרו 'ותורה יבקשו מפיהו' וז"ל: "וטעם הדבר מובן, כי האוכל לרפואה או בכדי שיוכל לכוין, הרי אכילתו היא כשתי' לענין הקידוש, כיון שלא חל עליו עדיין חובת קידוש דאין זה אצלו "קודם סעודת שחרית", כיון שסעודת שבת הן לעונג, והוא אינו אוכל עתה לעונג אלא לרפואה או כהכנה לתפילה".

אך לכאור' אי אפשר לומר כן דהנה כתב הב"ח בסי' פט (ד"ה ומ"ש ודוקא בחול) וז"ל: "אבל לכתחלה אסור לטעום כלום והלכך אפילו מים אסור". וגם כשאדה"ז כותב שמותר לשתות מים לא הזכיר שהטעם הוא מפני שמים מותר לשתות קודם הקידוש אלא שמותר מפני ש'עדיין לא הגיע זמנו", ומשמע מכ"ז שבאמת מצד חובת קידוש גם מים אסור לשתות אלא שלפני התפלה מותר לשתות מים מפני שעדיין לא הגיע זמן קידוש.

וגם אי אפשר לומר שאכילה לצורך רפואה לא מקרי סעודה דהרי כתב אדה"ז בסי' רעג ס"ז וז"ל: "הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה", דלצורך מקום סעודה די אם אוכל כזית מחמשת מיני דגן וכו', ולכאור' אם אכילה לצורך רפואה לא מקרי סעודה, הו"ל לאדה"ז לפרט ולומר שאם אוכל לצורך רפואה אין זה נחשב כמקום סעודה וצריך לאכול דוקא שלא לצורך רפואה.

ועוד דאם אומרים שאכילה לצורך רפואה אינו נחשב לסעודה הרי אינו יוצא חובת מצות שלש סעודות באכילה לצורך רפואה וזה לא אשתמיט בשום מקום לומר כן.

וא"כ לכאור' צריך לומר דטעם ההיתר לשתות מים קודם התפלה הוא כדעת הרא"ש, דהנה האבי עזרי (הובא בטור סי' פט) כתב: "שמותר לשתות מים דלא שייך בהו גאווה ודוקא בחול אבל בשבת וי"ט כתב דאסור משום הקידוש וא"ז"ל היה שותה מים בשבת בבקר קודם תפלה שאין הקידוש אוסרו כיון שעדיין לא הגיע זמנו".

ומשמע מדבריו שאם הגיע זמנו של קידוש הי' אסור גם לשתות, וכן מובן מל' הב"ח (סי' פט ד"ה ומ"ש שהרא"ש הי' שותה מים בשבת

בבוקר קודם התפלה וכו') וז"ל: "נראה דסבירא לי' דהא דאסור לטעום לכתחילה קודם קידוש היינו דוקא בבוקר לאחר התפילה".

וא"כ מזה שההלכה הוא שאף שלאחר התפלה אסור לשתות מים מפני שחל עליו חובת קידוש מ"מ לפני התפלה מותר לשתות, וכמ"ש הב"י (טור סי' רפט ד"ה וא"א ז"ל הי' שותה מים וכו') "ודבר פשוט הוא דכהרא"ש נקטינן", וכן כתב אדה"ז בשולחנו, א"כ הרי מצד חובת קידוש הי' מותר לאכול גם כן, דהא לא חל עליו עדיין חובת קידוש, כיון שעדיין לא הגיע זמנו. וזה שהזכיר בשו"ע רק מים אינו מטעם קידוש אלא משום "לא תאכלו על הדם" ו"אותי השלכת אחר גויך" דאסור לאכול קודם התפלה ולכן התיירו רק מים, אבל אם אוכל לצורך רפואה או להוסיף בכוונת התפילה דאינו אסור מצד התפלה וכמ"ש אדה"ז בסי' פט, א"כ מותר גם בלי קידוש דהרי לא חל עדיין חובת קידוש ולא הגיע זמנו.

ואולי יש לבאר זה דלכאור' אינו מובן למה לא חל עליו חובת קידוש לפני התפלה דלכאור' אין הקידוש תלוי בתפלה אלא בסעודה, וא"כ אם אוכל לפני התפלה היו צריכים לקדש, ולמה תלוי בתפלה.

ואוי"ל בד"א בהקדם דברי אדה"ז בסי' פט ס"ה וז"ל: "ואפי' בשבת ויו"ט שצריך לקדש על הכוס לפני הסעודה אין הקידוש אוסרו מלשתות קודם תפילת השחר כיון שעדיין לא הגיע זמנו שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי א"א לו לאכול כלום קודם תפילת השחר".

והנה הטעם ש"עדיין לא הגיע זמנו" כבר כתב הב"ח שזהו טעמו של הרא"ש לשתות קודם התפלה בלי קידוש, אך אדה"ז הוסיף טעם לזה ש"אין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי א"א לו לאכול כלום קודם תפילת השחר".

וי"ל דבזה מבאר אדה"ז הטעם לזה שלא חל חובת קידוש על שתיית מים, דחכמים תקנו קידוש היום דוקא לפני סעודה, ומכיון שחכמים אסרו לאכול לפני התפלה לכן אין זמן זה זמן סעודה, דבעצם אסור לאכול בזמן זה. ולכן זמן זה פטור מחובת קידוש דהתקנה היתה רק על אחרי התפלה מפני שאז הוא זמן הסעודה.

וא"כ אפילו אם אוכלים לפני התפלה מכיון שאז אינו זמן סעודה בעצם, הר"ז פטור מחובת קידוש.

וא"כ י"ל דכשאוכל לצורך רפואה או לצורך כוונה לפני התפילה אינו צריך לקדש - דלא הגיע זמנו דהא לא תקנו חכמים לעשות קידוש קודם התפילה.

וכן משמע מזה שאדה"ז כותב "ואפי' כל מיני אוכלים . . ששייך בהם גאווה מותר לאוכלם ולשתותם לצורך רפואה" קודם התפילה בהמשך להיתר לשתות מים, וא"כ כמו שמים מותר לשתות קודם התפילה, כמו"כ מותר לאכול שצורך רפואה כו".\*

וכמובן כ"ז הוא רק בדרך אפשר ואם יש למי מן הקוראים ביאור טוב יותר שיעיר ויאיר להגדיל תורה ולהאדירה.



## הבטת בצפרנים בעת הבדלה\*

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'שער הכולל' (פל"ג סק"ג) כתב: "וז"ל המהרי"ל כל מצוה יאחז בימין, וכן כוס הבדלה בימין ומברך ב"פ הגפן, ויתפוס הכוס בשמאל והדס בימין ויברך על בשמים, ואח"כ יחזיר הכוס לימינו ויברך בורא מאורי האש והבדלה עכ"ל, ותמיה שבמהרי"ל לא נזכר מענין יביט בצפרנים. אבל מדברי אדמו"ר שכתב ואח"כ יביט בצפרנים ויחזור ויאחז הכוס בימינו מובן שאחר ברכת בורא מאורי האש נתן הכוס בשמאלו ומביט בצפרנים".

דברי ה'שער הכולל' אלו נעתקו בהערות ל"פסקי רבנו הזקן בסידורו" בשו"ע מהדורות קה"ת הישנים ח"ב עמ' תיח הערה 36.

הרה"ג רי"ה הנקין בשו"ת 'בני בני' ח"ב עמ' רלח כתב בנושא הנ"ל ואלו דבריו: "ובהוספות לשלחן ערוך בעל התניא בהלכות הבדלה הביא בשם מהרי"ל שיש לברך תחילה ואחר כך להסתכל בצפרנים ובהערות שם תמה שלא נמצא כן במהרי"ל, ובאמת במהרי"ל נמצא הפך מזה, כי

(\* ועיין ג"כ אג"מ או"ח ח"ב סו"ס כח. המערכת.

(\* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ואכיל לרפואה שלימה וקרובה.

בהלכות תשעה באב כתב ואם במוצאי שבת מרים ש"צ אצבעותיו כנגד הנר הדולק לפניו ומברך בנחת בורא מאורי האש עכ"ל.

רואים בעליל שטעה בהבנת דברי השער הכולל. הוא הבין כנראה שאדמו"ר הזקן או אדם אחר "הביא בשם מהרי"ל שיש לברך תחילה ואחר כך להסתכל בצפרנים", וע"ז תמה בשעה"כ "שלא נמצא כן במהרי"ל". אמנם אין זה פשוט הדברים. השער הכולל העתיק לשון המהרי"ל מה שכתב בהלכות שבת סעיף מא "אבאר לך סדר הבדלה...", ואחרי שהעתיק לשונו תמה מדוע "לא נזכר מענין יביט בצפרנים", כאילו אינו מכיר מנהג זה.

אמנם גוף הערת ה'בני בנים' בסוף דבריו נכונה מאד, שלמרות שבהל' שבת לא פירט המהרי"ל דעתו בנוגע להבטת הצפרנים, הרי במקום אחר הדברים כן מפורשים.



## אפיית מצות בערב פסח לפני חצות [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקלו (עמ' 123-115) הבאתי מנהגו של כ"ק אדמו"ר מוהר"יי"צ, שהיה אופה מצות מצוה בערב פסח במאפיה "פולישע בעקערי" באיסט-סייד, שהיה שייך להרה"ג ירחמיאל ישראל ז"ל סקולא, הסאדאנאווער רב.

על אפיית המצות לפני וקרוב לחצות מעיד כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתב מניסן תשי"ב להרא"א יאלעס<sup>1</sup>: "גמר זמן האפי' של המצ[ה] [ש]מורה] שלנו הוא בערך בחצות". וכך נהגו עד שנת תשי"ד, שאז "ציוה אדמו"ר שליט"א לאפות אחר חצות, לא כמו בכל שנה. ומאז ואילך נהגו כן בכל שנה ושנה"<sup>2</sup> (ומעניין לברר מה נשתנה בשנת תשי"ד שאז החליט הרבי לשנות את זמן אפיית המצות? האם אז נפתחה המאפיה בקראון-הייטס?).

(\* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה וקרובה.

(1) 'אגרות קודש' חלק ה עמ' שיב (ההדגשה שלי).

(2) 'אוצר מנהגי חב"ד', ניסן, עמ' קא.

מנהג זה צריך ביאור, שהרי בפשטות באם לא אופים לאחרי חצות איזה מעלה ישנו בין לפני חצות בערב פסח לבין שאר הימים שלפני פסח. והנה למרות ש"רוב ישראל אין נוהגין ליהדר אפילו במצת מצוה ללוש בערב פסח" ו"בשנות המאות האחרונות כמעט שבטל הדבר ולא נזהרו החכמים והסופרים בהיא מנהג", אבל הרי "עם התפתחות החסידות נתחדש האי מנהג, וגדולי החסידות היו נזהרין בזה מאד מאד"<sup>4</sup>.

וכתבתי שם לכאר מנהג זה שזה מתאים לשיטת הרבה ראשונים שעיקר ההקפדה אינו דוקא לאפות בערב פסח אחרי חצות:

(א) יש אומרים שהעיקר שזה בערב פסח, שאז כולם זהירים ביותר מפני חמץ, ואפילו בימים הקרובים לפסח דינו הכי. וכעת מצאתי שכן כתב הרב יום טוב ישראל, רבה של קהיר, בספרו 'מנהגי מצרים' אות מז (עמ' טז במהדורת מכון ירושלים): "ופה מצרים המנהג הוא לאפות מצות מצוה של הבתי כנסיות, שמחלקים אותו ליחידים, ביום י"ג. אך יש מעט מזער מאנשי מעשה, שנזהרים בעצמם לאפות אותה בי"ד אחר חצות".

(ב) ויש אומרים שהעיקר שיהיה לאחר ביעור חמץ, ואפילו לפני חצות נמי. וכעת מצאתי ב'הלכות פסחים בקצרה' בסוף פסקי הרא"ש למס' פסחים שם נכתב: "ואחר שהוציא החמץ מן הבית והצניעו את כלי החמץ אז מתחילין לתקן ענין המצות...", והעיר ב'משנת יעקב' (קאפיש): "ולא הזכיר מלאחר חצות. נראה דסובר הרא"ש דאין קפידא בזה, רק הקפידא לאחר ביעור חמץ. וחידוש שהטור כאן לא הזכיר זה". וממשיך שם: "וראיתי כמה אנשים אופין מצת מצוה קודם חצות, אבל לאחר ביעור חמץ. ותמהו עליהם. אבל עפ"י דברי רא"ש יש מקום לעשייתם".

וכן מצאתי ב'יוסף אומץ', שרושם את מנהגי פרנקפורט, כותב באות תשכד: "לדקדק ללוש עיסת המצה מהמצוות אחר חצות, ולפחות שלא יתחיל ללוש מצות המצוה ועדיין החמץ קיים בתוך ביתו", הרי שהחזיקו

(3) 'משנה ברורה' סי' תנח סק"ג.

(4) 'יסודי ישרון' ח"ו עמ' 82-83.

(5) ועד"ז בשו"ת הרא"ש כלל יד סוף סי' ג.

(6) ח"ב עמ' קלה.



לעיקר להקפיד שלא לאפות את המצה בערב פסח כשהחמץ קיים, אבל לא הקפידו כ"כ שיהיה דוקא אחר חצות.

וע"פ כל זה מבואר מנהגו של אדמו"ר מוהריי"צ. ומדברי הרבי לעיל משמע שהיה מקפיד שתהיה האפייה דוקא קרוב לחצות, וזה מתאים לשיטת כמה ראשונים ודברי ה'חות יאיר' שעיקר הקפידא היא שיהיה לאחרי זמן ביעור חמץ.

[בענין זה ראה עוד 'תורה שלמה' חלק י-יא עמ' ריג-רטו; מאמרו של פרופ' י"מ תא-שמע "מתי אופים מצות של פסח?", בספרו 'מנהג אשכנז הקדמון' עמ' 237-248. ושם בתחילת המאמר ציין למאמר מקיף בנושא זה של נ' גרטנר ב'סיני' פב (תשל"ח) עמ' כג-קלט. וראה הערתו של י' תבורי ב'סיני' פד (תשל"ט) עמ' פג-פה].

והעירני חכ"א: "עברתי על מאמרך בענין אפיית המצות קודם חצות ועשית עבודה יפה בסידור השיטות, אבל ברור שלא ע"ז סמך הרבי הקודם, שהרי אדה"ז לא הביא כל זה ולדעתו רק בשעת הדחק יש להקל ער"פ קודם חצות, ומאוד לא מסתבר שהרבי הקודם יקל כדעיה שלא הובאה בשו"ע בכלל ובשו"ע"ר בפרט. וגם לא מסתבר שהוא הקפיד שיהיה רק לאחר ביעור חמץ, ובטח שבאם היה התנור ראשון קודם זמן ביעור חמץ ג"כ היה אופה אז. ולדעתי מכיון שהיה לו ענין גדול בתנור ראשון וא"א לו לקבל תנור ראשון קודם חצות לכן היה זה אצלו ענין של שעת הדחק ולכן הקיל".

אמנם דבריו תמוהים שהרי גם לפי ביאורו שאדמו"ר מוהריי"צ אפה לפני חצות כיון שזו היתה האפשרות היחידה שלו לקבל "תנור ראשון", הרי עדיין נהג בזה שלא כפי המבואר בשו"ע הב"י ובשו"ע"ר, שאינו מבואר בשום מקום שלפי שיטת רש"י מוטב לוותר על אפייה אחרי חצות כדי לזכות בתנור ראשון.

ואין מנוס מלומר שאדמו"ר מוהריי"צ נהג כאן כפי דעה שאינה מופיעה בשו"ע. והן נכון שמסתבר לומר שמה שהביא את אדמו"ר מוהריי"צ לידי אפייה קודם חצות היתה החשיבות הגדולה שייחס למצות מ'תנור ראשון', אמנם עדיין צריכים אנו לבאר, שבאם היה לו סיבה לאפות לפני ערב פסח אחרי חצות א"כ למה הקפיד שיהיה קרוב לחצות וכי מה זה מעלה או מוריד? וכי באם מישהו מתפלל קרוב ולפני תחילת

זמן תפילה ג"כ יחשב לו! למה לא אפה יומיים לפני פסח שהרי בפשטות אין שום חילוק בין ערב פסח לפני חצות ויומיים לפני פסח! וע"ז כתבתי לבאר שזה אינו, כיון שישנם הרבה דעות בראשונים, וכן מנהגים נפוצים של כמה קהילות, שאפייה בערב פסח לאחרי ביעור חמץ יש לו את כל המעלה של מצות ערב פסח.

ולפי כל זה אותם מאפיות שאופים מצות ערב פסח לפני חצות כדי לזכות את הקהל הגדול במצות מהודרות, ועי"ז חוסכים מריבות בשביל המצות שלאחרי חצות, יש להם על מה לסמוך: כמה דעות בראשונים ומנהגי כמה קהילות בישראל.



## מניני התפלות שע"י הציון הק' [גליון]

**הרב יהודה ליב גראנער**

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליונות תתקלו-ז נדפסו מאמרים ע"ד מניני תפלה שע"י האהל הק'.

וראיתי לציין לדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע בנושא זה.

א. באגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרש"ב ח"א עמ' שע-שעא נדפס:

"והנה בדבר הפתח, זאת אומרת שלא יהי' פתח מביהכנ"ס אל האהל כ"א מהפרוזדור לבד, זאת אי אפשר להתקבל, כאשר מתחלה נעשה פתח כזה וכן הוא בכל אהלי כ"ק אבותינו רבותינו הק' צוקללה"ה נ"ע. ואין לעשות שיהי' האהל דבר בפ"ע מביהכנ"ס וא"א לי להסכים ע"ז. ובלתי ספק הוא אשר פתיחת הפתח אל האהל זה סיוע אל התפלה שבביהכנ"ס. ואם מפני הכהנים, הרי יש תשובה אודות זה מהרה"ג החסיד מוהרי"ל ז"ל כנודע. ואם יש מאנ"ש שמחמירים על עצמן, אנו לא נעשה דבר ח"ו נגד פסק מוהרי"ל ז"ל בענין כזה".

ב. בכרך ב עמ' תריג, באגרת קודש לבנו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "בדבר [האהל] בהאדיץ. . וגם שיהי' מנין מתפללים לכה"פ בש"ק ירו"ט".

ג. בספר השיחות ה'תש"ה (עמ' 23 טור ב): "מורי החסיד הרשב"ץ פלעגט זיך נוהג זיין צו גיין אויף גאנץ יוכ"פ אויפן אהל אין ליובאוויטש. . דארט ביים אהל איז געווען א מנין שבת און יו"ט, און בחיי הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש איז דארט געווען א מנין אויך בימי החול".

ד. בתחלת שנת תשי"א התבטא כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו באם הי' לי שופר כשהייתי על האהל הק' ערב ר"ה - הייתי נשאר שם בר"ה.

[דא"ג: לפי הידיעות שקבלתי, אלה שנמצאים בשבת ויו"ט אצל האהל, אינם מתפללים על הציון אז, רק מתפללים בחדר הקטן הסמוך להציון].



## שכח ולא ספר העומד ושמע ביום מאחר בלא ברכה [גליון]

הרב שרגא פיוויל רימלער  
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 54 ואילך) מסתפק הרב וו. ר. שי' במי שלא ספר בלילה ומחר ביום שמע הספירה מאחר, אם יכול להמשיך לספור בלילות הבאות בברכה, ואם יש לחלק בין שמע ממי שסופר לצאת י"ח ובין שמע ממי שכבר ספר בלילה ואינו סופר ביום לצאת י"ח.

הנה לפי מסקנת רבינו בשו"ע שבנדו"ד מצוות אין צריכות כוונה ושומע כעונה, שהפירוש בזה שכוונת האדם אינו נוגע לקיום המצוה כלל, והמעשה הוא העיקר, והמצוה נעשית ומתקיימת ע"י המעשה בלי שום כוונה, נראה פשוט שבצירוף הכלל דשומע כעונה, הרי נעשית המצוה של הספירה, ויכול להמשיך לספור בלילות הבאות בברכה.

וכן משמע מדברי רבינו בסי' תפט סי"ד שאינו מחלק לגבי השומע אם המשיב מכוון לא לצאת י"ח שאז אין המשיב מקיים המצוה, משמע שספירת המשיב בין יצא בין לא יצא, הטעם שהשומע יכול לברך על ספירתו מכיון ש"הי' בדעתו (של השומע) לחזור ולספור".

ומה שנסתפק אם מזמור אלקים יחננו ואנא בכח ורבש"ע שאומרים  
אחר ספירת העומר נחשבים כדברים אחרים הרי רבינו כותב בפירוש  
שהספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו,  
ופשוט שהמזמור וכו' אין זה הדבר שבירך עליו, כי הברכה על הספירה  
בלבד.



## בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שעוזה [גליון]

**הרב יוסף יצחק יהושע העכט**  
מח"ס אתפשטותא דמשה על הרמב"ם

בגליון תתקלו (עמ' 169 ואילך) העיר הרב ג.א. שי' בענין מנהג חב"ד  
להדלקת נרות שבת בנר של שעוזה.

ברצוני להעתיק מה שכתבתי בזה בס' אתפשטותא דמשה על הרמב"ם  
הל' חנוכה (אה"ק תשס"ה) עמ' רמה [לאחר ביאור מקיף (לפי"ע)  
בהנתבאר בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רעז ס"א-ג בהזהירות שצ"ל בנר  
של שמן לענין מבעיר ומכבה בניגוד לנר של שעוזה וכיו"ב, ע"ש עמ' רכג  
ואילך].

וז"ל שם (בשינוי לשון קצת): אף שכ' בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי'  
רסד סי"ב: "מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית [להדלקת נר שבת]  
כמו לנר חנוכה כו' ואם אין שמן זית מצוי מצוה יותר בשאר שמנים  
שארין זך וצלול מבנרות של חלב ושל שעוזה הכרוכים לפי שיש אוסרים  
אותן שאינן מחלקים בין השמן הפסול המונח בכלי לכוון סביב  
הפתילה". ע"כ. כ' ע"ז בלקו"ש חל"ה עמ' 320 הע' 21 "אבל פוק חזי מה  
עמא דבר, מנהג ישראל". ובלקו"ש חכ"א עמ' 382: "בבית כ"ק מו"ח  
אדמו"ר לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בנש"ק  
ויו"ט, כ"א בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה. טעם ע"ז לא שמעתי".  
ע"כ.

וי"ל, מיוסד על המבואר בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רעז ס"א-ג  
שצריך ליזהר בנר של שמן, מה שאצל"כ בנרות שעוזה וכיו"ב, עד"ז י"ל

בנדון זה. ובפרט שכ"ה אם מדליקין נרות שבת על השלחן שאוכלין עליו, שאז צריכין זהירות יתירה.

ובלשון ס' 'ישועות חכמה' (למח"ס מסגה"ש) סע"ה ב'חוסן ישועות' שם (הועתק בקיצור בקצות השולחן סק"ו בדי השולחן סקי"א): "להזהר שלא יעמידו הלאמפין של נפט על השולחן שאוכלין עליו דסתם שולחן מתנענע ולפעמים דוחפין אותו בידים מפני שדחוק לישיב שם ועי"ז מנענע הנפט ומקרבו אל הפתילה ונמצא מבעיר כמבואר בפוסקים סרע"ז לדעת הש"ע וט"ז שם אם נר של שמן קבוע בדלת אסור לפתוח ולנעול הדלת אפי' בנחת מטעם שבזה מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנו ויש בזה משום מבעיר או מכבה כו'. ואפי' לדעת מג"א ומהרז"ש [אדה"ז] שם דבנחת מותר לפתוח ולנעול, מ"מ בענין דחיפת השולחן אא"פ ליזהר בדבר שהוא כהרף עין שיהי' בנחת דוקא ולכן טוב יותר שלא יעמדו הלאמפין של נפט על השולחן שאוכלין עליו". ע"כ.

(וע"ש מ"ש לענין נרות של חלב ולענין הגדלת הלהב מס' מנחת שבת, ובבדה"ש שם מעיר עליו).

וי"ל שזהו א' מהטעמים שנמנעו מהידור זה, ודוקא מצד זהירות יתירה בשמירת השבת.

[וראה משנ"ב סי' רסד ס"ק כג (שמן זית מצוה מן המובחר) "...ונ"ל דכ"ז לפי ענין הנר, דבנר שלנו שצלול בודאי יותר מן השעוה ואינו רגיל להטות בו אפילו בחול זה עדיף מנר שעוה ואולי אף מכל השמנים דהרי בודאי לא אתי להטות כו'". ע"כ. (העתיקו גם הרב ג.א. בגליון הנ"ל).

ולהעיר מס' 'מעשה רב' (להגר"א) הל' שבת סקי"ב: "הוא ז"ל הי' מרבה מאד בנרות שמן עד שמנעוהו הרופאים להדליק שמן זית רק של חלב גם לא ריבוי גדול כמקדם".

ובגוף הענין שדן שם דשמן זית מצוה מן המובחר בנר שבת, ובדברי שו"ע אדה"ז בזה, ראה בס' הנ"ל הערה 365.



## בענין ברכת על הנסים [גליון]

### הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 79) העיר הרב ב.צ.ח.א. שי' על מ"ש הגרעב"ש בגליון תקיא (עמ' 39 ואילך) לפרש בלשון אדה"ז בסידורו בשכח עה"נ "כשיגיע אצל הרחמן יאמר כו"ש שכוונתו שיאמר מיד אחרי "על יחסרנו", שכ"כ האדר"ת בלשכת חשאים (נספח לס' ילקוט דוד. אה"ק תשס"ו). ע"כ.

הנה בספרי אתפשטותא דמשה על הרמב"ם הל' חנוכה (כסלו תשס"ה) עמ' רפח ואילך נמצא כמה מההערות והדיוקים שהעיר הגרעב"ש שם בארוכה, ע"ש. ובכללם (עמ' רצג) הדיוק בלשון אדה"ז בסידורו ודברי האדר"ת הנ"ל ע"ז, הנדפס משמו בלוח ארץ ישראל ובס' תפלת דוד להאדר"ת (אה"ק תשס"ד), ע"ש.



## בטעם המנהג של שלום זכר [גליון]

הת' ברוך שלום דייוידסאן  
תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 75 ואילך) העיר הת' א.ל. שי' במה שהובא בתוס' (ב"ק פ, א ד"ה לבי ישוע הבן) בטעם המנהג לעשות שלום זכר משום "שהולד נושע ונמלט ממעי אמו", ומה שהקשה ע"ז בהגהות דגול מרבבה ליו"ד סי' קעח למה אין עושים סעודה כזו גם לנקבה לפי דברי התוס'.

ובסוף דבריו ביאר שהשמחה היא על עצם לידת התינוק ומכיון שהשמחה בלידת זכר היא יותר גדולה מבלידת הבת, קבעו השמחה רק כשנולד בן. ע"כ תו"ד.

ויש להעיר שלכא' ביאור זה מתאים למה שכתב כ"ק אדמו"ר באג"ק חכ"ג (אגרת ח'תתקעג') וזלה"ק: "להערתו דלפי' התוס' ונת' ביש"ש

---

1) מכתב זה נדפס ג"כ בלקו"ש חל"ב עמ' 233 והועתק ב'אוצר מנהגים והוראות' על שו"ע יו"ד עמ' קסז, אלא ששם נדפסה בסוף "ע"פ ב"ר (ט"ז, ב)" וכנראה הוא טה"ד.

(ב"ק פ' סע"א) בטעם שלום זכר צ"ל כן גם בלידת נקבה, י"ל דשאני נקבה דאז אין השמחה שלימה ע"פ ב"ב (טז, ב), "עכלה"ק.

ולכאור' הכוונה בזה הוא לזה דאיתא בגמ' שם "ר' שמעון ברבי אתילידא ליה ברתא הוה קא חלש דעתיה וכו'" עיי"ש בהמשך דברי הגמ'.

אלא שלכאור' צ"ב שביש"ש שם כותב המהרש"ל "ולפי ר"ת לפרסם הנס שנמלט הזכר והנקבה" ומשמע מדבריו שאין הכוונה רק לשמחת עצם הלידה, אלא (גם) שנמלטה האשה מחבלי הלידה וכו'. ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שהשמחה היא על ב' הדברים ביחד, ובכך יש שמחה שלימה על עצם הלידה וגם על הצלת האם, ובכת הצלת האם יש, אבל שמחת הלידה אינה שלימה.



## פשוטו של מקרא

### פירוש תיבת 'צהוב' [גליון]

**הרב יוסף יצחק סאסקינד**  
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 82) העיר הרב י.ש.ג. שי' על מש"כ בפירוש"י פ' תזריע (ויקרא יג, לז): "ושער שחור - מניין אף הירוק והאדום שאינו צהוב? תלמוד לומר 'ושער'. ולמה צהוב דומה? לתבנית הזהב...". ושאל הרב הנ"ל מדוע המתין רש"י לפרש תיבת "צהוב", שנזכרה שלוש פעמים (בכל התנ"ך, וכולן בענייננו) בפסוקים ל, לב, לו - עד פסוק לז?

והנה מצאתי בס' 'מלכה של תורה' מובא בשם האמרי שפר (בעהמ"ח מבוא שערים על ספר שערי דורא - קראקא ש"נ) ששואל שאלה הנ"ל, וז"ל התירוץ (כפי המובא בספר הנ"ל): "משום דלעיל איכא למימר דלשון צהוב דומה לתבנית אודם, דהיינו צהוב היינו אדום, אבל השתא דקתני בהך ברייתא אף הירוק והאדום שאינו צהוב כו', דאלמא צהוב אינו אדום הוקשה לו א"כ מהו צהוב. לפיכך השיב ואמר שלשון צהוב אינו דומה לתבנית אודם, אלא הרי הוא דומה לתבנית הזהב", עכ"ל.

## שזנות

**הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע ל'פסקי הסידור' שנשמטו\***  
**הרב ברוך אבערלאנדער**  
 שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

'פסקי רבנו הזקן בסידורו' נדפסו בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת הישנים בצירוף הרבה הערות - שנשמטו במהדורת קה"ת החדשה. באם נעיין בהערות נגלה שאכן רוב ההערות הארוכים אינם אלא העתק דברי 'שער הכולל', אבל ניתוספו שם גם הערות חשובים שיש בהם ציונים ומראי מקומות וגם חידושים במנהג ובהלכה.

ולדוגמא: בהל' שבת עמ' 830 הערה 8 בנוגע לאמירת כגוונא "כמדומה ברור שבאמירת מאמר זוהר זה אומרים השם כתיקונו", ובהמשך לזה בא פלפול קצר. ועוד הרבה הערות עד"ז.

לכאורה ברור שהערות אלו (עכ"פ אלו שיש בהם תוכן וחיידוש) הרבי בעצמו כתב אותם. נדמה לי שסגנון ותוכן הערה הנ"ל מוכיח שנכתב ע"י הרבי ולא ע"י הריל"ג.

כמה מהערות אלו אף נעתקו ב'ספר המנהגים חב"ד' בתוספת ציון מקור בסופה שזוהי רשימת הרבי. אציין בזה כמה דוגמאות:

א) הערה 8 הנ"ל נעתקה בספר המנהגים עמ' 27 בתוספת ציון מקור בסופה: "רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א". [והעיר על כך גם הרב רסקין בהערותיו לסידור עמ' רנז הערה 38 ועמ' רנח הערה 41. על תחילת הערה זו הוא כותב: "כנראה שהוא מכ"ק אדמו"ר זי"ע...". הרב רסקין לא ידע שמקור ההערה הוא מ'פסקי הסידור', והוא העתיקם מההערות וציונים לסידור עם דא"ח].

ב) גם הערה 1 שם נעתקה בספר המנהגים עמ' 25 בתוספת ציון מקור בסופה: "רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א", הרי מפורש שהערות אלו הם משל הרבי [ולפלא שבספר המנהגים שם השמיט המעתיק את ההערה שבשוה"ג להערה 1!].

(\* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה וקרובה.)



ג) להעיר גם שהערה 20 שם נעתקה (בהוספת קטע בסופו) בספר המנהגים עמ' 29 בתוספת ציון מקור בסופה: "ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א". [אבל אולי כוונת הציון רק לקטע הנוסף שמקורה (בשינוי) מאגרות קודש חלק יג עמ' רכו].

ד) הערה 30\* נעתקה בספר המנהגים עמ' 34 בצורה מקוטעת.

וחבל שהערות אלו נשמטו במהדורת קה"ת החדשה של שו"ע אדמו"ר הזקן, וודאי יחזירו את האבידה לבעליה בהדפסות הבאות של השו"ע.



## קפחינהו ר' ספרא בטעותא

**הרב אלחנן לשם**  
מנהל ביהמ"ד

במס' גיטין (כט, ב) מסופר אודות בעל ששלח גט לאשתו ע"י שליח שלא ידע זהות האשה, והבעל צוה למוסרו לאדם פלוני שמכירה. כשלא מצא אותו השליח, בא לפני ג' דיינים והוה ר' ספרא יתיב גביהו. הם אמרו להשליח: מסור מילך קמי דידן, דכי ייתי כו'. אמר להם ר' ספרא: והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא? ואיכספו הדיינים. לאח"ז ממשיך הגמ' לבאר הטעות דר' ספרא, ובאמת קפחינהו ר' ספרא בטעותא (דהרי הבעל לא צוה בפירוש שאסור להשליח ליתנו), עיי"ש.

ומעניין הדבר שיש מאורע בדומה להנ"ל, שר' ספרא חשב ליכסוף הדיינים ע"י סברתו ולהראותם שפסק דינם אינו שייך להמציאות, אבל באמת מוכיחים הגמ' דלא צדקו דבריו. והוא במס' ב"מ (לא, ב) דמסופר שם שר' ספרא עבד עיסקא בשותפות עם איסור, והלך לחלוק העיסקא בלא דעת' דאיסור, ועשה זה בפני שנים. כשבאו לפני רבה בר ר' הונא לדין, צוה לו להביא שלשה דיינים [או שנים מהשלשה כו']. שאל לו ר' ספרא למקור הפסק, ולאחר ששמע המקור, הנה ג"כ טען כנ"ל דלא דמי הפסק להמציאות, ובהמשך הגמ' שם מבואר טעותו דר' ספרא, עיי"ש.

ולא באתי אלא להעיר.



## הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה

הרה"ת לוי יצחק חזקלביץ'

שליח כ"ק אדמו"ר - פילדלפי, פענסילווייניא

תנן ברפ"ב דאבות: "רבי אומר . . והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. הסתכל בשלשה דברים . . דע מה למעלה ממך, עין רואה, ואזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים".

ומפרש בזה הרמב"ם (בפיהמ"ש), שבנוגע למצוות עשה "לא התבאר שכר כל אחת מהן מה הוא . . כדי שלא נדע... " ושעל ידי זה נהיו נוהרים עליהם כולם. אבל ממשיך לומר שאף על פי כן אפשר ללמוד ממדת גודל העונש המבואר בנוגע להעדר עשיית מצוה כמה הוא שכרה. ועפ"ז מבאר המשך המשנה "הוי מחשב הפסד מצוה (העונש) כנגד שכרה (ללמוד מדת השכר שלה).

ויש להקשות הרי מהי התועלת בזה שיחשב מדת שכר המצוות ע"פ עונשם? והרי הוראת המשנה היא "והוי מחשב הפסד מצוה... " כענין חיובי, ולא רק אומרת שהדבר אפשרי.

והנה בלקו"ש (ח"ד עמ' 1191, וראה ג"כ פירוש המאירי לאבות שם) שואל את השאלה שלפי פירוש הרמב"ם, הרי מה מהני שהתורה אינה מספרת לנו שכר מצוות עשה, הרי עפ"ז נלמוד שכרה מהמל"ת, ועדיין לא נהי' זהירים מקלה כבחמורה?

והביאור בהשיחה היא, שאכן מדובר בשני סוגי שכר במקביל לשני ענינים בקיום מצוה: א. קיום רצון העליון, והוא בכל מצוה בשוה. ב. ה"זיכוך" שנפעל על ידה, והוא בכל מצוה באופן שונה. ובשכר: א. שכר של "צוותא וחיבור" לה' והוא בל"ג. ב. שכר פרטי, שהוא מוגבל (בגלל היותו קשור לזיכוך העולם, שהוא מוגבל) וכאן אפשר לחשב גודל השכר.

לפ"ז מסביר איך שאין סתירה מרישא לסיפא של המשנה (לפירוש הרמב"ם) מכיוון שמדובר בשני סוגי-חלקי שכר. אבל עדיין הדבר דורש ביאור, מהי המעלה והתועלת שהמשנה אומרת לנו לחשב שכר מצוה כנגד הפסדה?

עוד יש לשאול, ע"ד שאלות כ"ק אדמו"ר בכ"מ, מהי הקשר להמשך המשנה "הסתכל בשלשה דברים . . דע מה למע' ממך...?"

ואולי אפשר לתרץ כהנ"ל על פי הביאור בשיחה הנ"ל, שענין הב' במשנה (השכר ועונש) הוא על פי מדת הפעולה (הזיכוכ או הפגם) הנפעלת באדם, בהספירות ובהעולם. ועפ"ז אפשר לומר שפירוש המשנה כך היא: (א) כל מצוה היא קיום רצון העליון ו"צוותא" להקב"ה ("הוי זהיר בקלה כבחמורה"). ובאם יחשוב האדם שיוכל להתחבר להקב"ה על ידי איזו מצוה, אבל מה הרעש שלפעמים יכשל במצוה זו או אחרת ח"ו, ממשיכה המשנה (ב) שישנה פעולה בעולם ע"י כל מצוה, וזה אפשר ללמוד מזה שישנה עונש, וגם לחשב עי"ז שכרה, ז"א פעולתה החיובי בעולם (עיין בלקו"ש ח"ד עמ' 1196 אודות פעולתה הנצחי) [ולפ"ז ההדגשה כאן הוא לא שבפועל יחשבו איזה מצוה גדולה מחברתה, אלא שזה גופא שאפשר "לחשב הפסד כנגד שכרה" מוכיח שכל מצוה פועלת בעולם, ועוד, שישנה לפעולה מיוחדת לכל אחת שאינה בחברתה]. אבל באמת המשנה עדיין מדברת בענין חיובי, ונותנת עידוד למקיימי מצות, ע"י חישוב השכר, ולכן ממשיכה לומר גם (ג) שכל פעולה עושה רושם נצחי למעלה ולמטה ("דע מה למעלה ממך, עין רואה . . וכל מעשיך בספר נכתבים", וכפירוש הרב המגיד ממעזריטש שמה שלמעלה בספירות, הוא "ממך", מפעולתך וכו').

וזהו על דרך המבואר בתניא (ספכ"ד) שמדגיש ש"אפילו עבירה קלה הרי העובר עובר על רצון העליון ברוך הוא והוא בתכלית הפירוד...", וזה שישנו הבדל בענין המירוק והעונש, זהו רק בנוגע להפגם הנפעל בנפש ובשרשה בעליונים. שההדגשה שם הוא לומר שכל מצוה הוא חיבור להקב"ה וכל עבירה הוא פירוד מהקב"ה באופן שוה, ולאח"כ מסביר ומבהיר שישנה צד של הפעולה בעולם וכו'.

ולהעיר שבלקו"ש ח"י"ג (עמ' 69) איתא שהרגש הנ"ל שכל מצוה הוא צוותא וכו' [ובלשונו שם "נגיעה קלה" בדבר שהוא היפך רצון העליון נוגעת היא לכללות התקשרותו באלקות"] שייכת לכל אחד מישראל מצד עצם הנפש שבו, ובסה"ש תש"נ ח"ב עמ' 424 בהערה 78, איתא שסדר זה של המשנה הוא באופן של "לכתחילה אריבער", שאע"פ שתחילה צריך להזהר מעבירה, מתחיל בענין הנעלה של "קלה כבחמורה" ורק לאח"ז ב"הסתכל בשלשה דברים, ואין אתה בא...".

ולכאורה י"ל שאפשר לדבר ליהודי באופן של "לכתחילה אריבער" בגלל עצם נשמתו (או כמו שמדגיש בתניא שכל אחד יכול לפעול בעצמו בגלל האהבה המסותרת שבו).



## ניקוד "עם שאתך" [גליון]

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

בגליון תתז (עמ' 85) הערתי על הניקוד במארז"ל (שהובא בתניא פל"ב) "את עמיתך" - "עם שאתך", שבדרך כלל מבטאים את תיבת "עם" עם העי"ן בחירי"ק (כמו "התלכי עם האיש הזה") במשמעות של "ליד", ויש המנקדים "עם" הע' בפת"ח.

והעירני ח"א, שאכן הניקוד הוא בחירי"ק, אבל פירוש תיבת "עם" כאן אינו מלשון "ליד" אלא במשמעותה בלשון חכמים שהיא כמו "בשעה", "כאשר", כמו בלשון חז"ל במקומות רבים ש"עם ש..." משמעה "כאשר", ולדוגמא בשמות רבה פמ"ב, ח: "עם שהיתה משחקת וכו'".

אמנם בחדושי אגדות מהרש"א לשבועות (ל, א) כתב: "לשון עמית הוא כמו חבר כמו וכחש בעמיתו וכו' ואל אשת עמיתך וכו' והרבה כמוהו". ולפי זה הניקוד הוא בפת"ח. [ובש"ס שוטנשטיין ניקדו בפתח והביאו המהרש"א וכתבו ש"עם שאתך" הוא בניגוד ל"עם הארץ"...].



לזכות

הרה"ת אי"א נו"נ עוסק בצ"צ באמונה

הרב **מנחם מענדל שיחי' סופרין**

שליח כ"ק אדמו"ר בליעדז אנגלי'

לרגל יום הולדתו ביום ו' אייר (מלכות שבת"ת)

יה"ר שיהי' לו שנת הצלחה בכל עניניו בגו"ר

וירוה נח"ר רב מכל יוצ"ח ומתלמידיו שי'

ויגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

החתן התמים

הרב **דוד שיחי'**

**טילסאן**

והכלה מרת **שרה גיטל שתחי'**

**קראסניאנסקי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי ז' אייר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' **יצחק וזוגתו מרת פערל צירעל שיחיו**

**קראסניאנסקי**

לעילוי נשמת  
הרבנית רבת פעלים אשה יראת ה'  
מרת צבי' מרים בת ר' יצחק הכהן ז"ל  
גורארי'

שלוחה של כ"ק אדמו"ר זי"ע  
קרוב לשלושים ושש שנה

נפטרה ביום ד' פ' אמור י"ב אייר ה'תשס"ו  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת  
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה  
ב"ר אהרן ע"ה  
קופערמאן  
נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' חיים אהרן  
וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו  
קופערמאן

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל  
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש אצל כ"ק אדמו"ר נשי"ד  
בתור "בעל קורא"  
קרוב לארבעים שנה  
נלב"ע כ"ב אייר ה'תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה שיחיו  
קליין



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי  
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה  
מאשקאוויטש  
נפטר י"ח אייר,  
ל"ג בעומר, ה'תשס"ג  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא שיחיו  
מאשקאוויטש  
הרה"ת ר' אליהו ארי' וזוגתו מרת חנה אסתר שיחיו  
סלאווין  
הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית שיחיו  
דייטש

לזכות

הילד **מנחם מענדל** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **מאיר רפאל** וזוגתו מרת **העניא** שיחיו  
**פרייגר**



לזכות

הילד **מענדל הלוי** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק ב' אייר ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **מאיר אלכסנדר** הלוי  
וזוגתו מרת **צפורה קריינדל** שיחיו  
**פישער**



נדפס ע"י זקניו

הרה"ח ר' **דוד צבי** הלוי וזוגתו מרת **רעכיל** שיחיו  
**פישער**



לזכות

החתן התמים  
הרב שמואל פנחס שיחי'

מרזוב

והכלה מרת הינדא שתחי'

פרוס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי ח' אייר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' יצחק וזוגתו מרת חי' שיחיו

פרוס



לזכות

הילד יהודה שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום ראשון י"א אייר ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' חיים אליעזר וזוגתו מרת חנה שיחיו

זלמנוב



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת שרה שיחיו

זלמנוב

לזכות

הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום שלישי ו' אייר ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **חיים הלל** וזוגתו מרת חי' שיחיו  
**מטוסוב**



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **משה הלוי**  
וזוגתו מרת **מנוחה קריינדל שיחיו**  
**קליין**