

קובץ

# הערוות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון ח [תתקנב]

ש"פ ויחי - שבת חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

# מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע. ונ"ח שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור בימים הסמוכים ליו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאחר מיום ג' לפרשת בא ראש חודש שבט, וכל המקדים ה"ז משובח.

בהזדמנות זו מפרסמים אנו עוה"פ הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר שכתב לאחד מהכותבים בקובצינו בשנת

תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה שצריך להיות בקובצים אלו, וזלה"ק:



**"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) – אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן".**

ומבקשים מהכותבים החשובים שיחיו לכתוב בהתאם להוראה זו.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

## בתודה ובברכה

## המערכת

עש"ק פרשת ויחי י"ב טבת ה'תשס"ח  
קראון הייטס, נ.י.  
כאן צוה ה' את הברכה

”זייער חילם וותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובעים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו”  
(שיחות קודש תשמ”א ח”א עמ’ 776 – ע”ד קובץ ”הערות וביאורים”)

ב"ה  
ש"פ ויחי - שבת חזק  
ה'תשס"ח  
גליון ח [תתקנ"ג]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

- 5..... זמני המועדים דלעתיד לבוא של ימי הצומות  
12..... אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש [גליון]

**לקוטי שיחות**

- 18..... בענין חיוב שבועה בכך נח  
19..... שערות ארוכות מעכבות בתפילין של ראש  
24..... גדר מהדרין מן המהדרין בנר חנוכה  
25..... עצירת ה"מטר" וה"ברד" באויר  
28..... חידוש בתורה בניגוד לדברי חז"ל כשאינו להלכה  
30..... חוטא בשוגג פסול לעדות

**שיחות**

- 31..... יעקב אבינו לא מת

**אגרות קודש**

- 34..... טעם כיסוי הראש בנשואות  
35..... אמרי נא אחותי את ושחיטה לחולה בשבת

**נגלה**

- 36..... אחזק להורדי אחזיק לכשורי  
39..... חלוקת הכותל כשנפל לרשותא דחד מינייהו  
44..... גבייה לצרכי ציבור לפי נפשות או ממון  
49..... קיום מצוות שמחה לר' אליעזר

## הסידות

- 54..... ניקוד תיבת "גדלות" בתניא פרק ז'  
55..... יום כלות דפוס התניא  
55..... חיות כללי וחי בעצם בעבודת האדם  
60..... שקו"ט אדה"ז עם המינים הכופרים בהשגח"פ [גליון]  
61..... כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו [גליון]

## רמב"ם

- 62..... עצה טובה לנכרי ולעבד  
66..... החמרת הרמב"ם בספק בדיקת חמץ ובדמאי

## הלכה ומנהג

- 70..... אמירת תחנון בימים שא"א תחנון  
72..... זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת  
74..... צואת האוזן לענין חציצה וחפיפה  
77..... הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן [גליון]  
79..... קדיש אחר תפילת י"ח [גליון]  
80.. פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדתו במקום שהרוח שולטת [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 81..... "טפכם - בנים קטנים"  
82..... האם קיימו השבטים כל התורה

## שונות

- 87..... "הקם לנו רועה שבעה".



**הערות לקובץ הבא**  
**שיצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר יו"ד שבט**  
**יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ר"ח שבט**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: [haoros@gmail.com](mailto:haoros@gmail.com)

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[www.haoros.com](http://www.haoros.com)

## גאולה ומשיח

**זמני המועדים דלעתיד לבוא של ימי הצומות**

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
**ר"מ בשיבה**

**זמן המועדים לעת"ל בצום שהוא נדחה ליום ראשון**

כתב הרמב"ם בסוף הל' תעניות: "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה שנאמר (זכריה ח) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

ובקובץ מוריה (שנה ז גליונות ו-ז עמ' מא, נדפס גם בס' 'קובץ המועדים' - חנוכה פורים עמ' תקמו) כתב בזה הג"ר שמואל הומינר ז"ל, שיש להסתפק בזה אם יהיו ימים טובים כמו פורים או כמו שבועות, ונפק"מ גם לענין הסעודה כשיחול בשבת, דאם הוא כיו"ט ה"ה כסעודת יו"ט שעושים בשבת, אבל אם הוא כפורים יעשו את הסעודה ביום ראשון עכ"ד.

וכבר הביאו ע"ז מ"ש בי'נחל אשכול' (הל' תשעה באב ח"ב עמ' 17-18) שהקשה על הא דתנן (מגילה ה, א): "אבל זמן עצי כהנים, ותשעה באב, חגיגה, והקהל - מאחרין ולא מקדימין", וקשה למה מזכירה המשנה תשעה באב בין זמן עצי הכהנים וחגיגה, שהרי זמן עצי כהנים וחגיגה הוא בזמן שביהמ"ק קיים משא"כ תשעה באב, וא"כ הי' לו למנות תשעה באב בסוף? (וכן הקשה בטורי אבן שם ד"ה ת"ב, ובמרומי השדה שם), וכתב לתרץ וז"ל: "הא דסמיך זמן עצי כהנים וחגיגה לתשעה באב להורות דבזמן המקדש לעת"ל דתשעה באב יהי' לששון ולמועדים טובים, ומחויב בסעודה דאיתקש למועד כמש"כ הטור גבי ר"ח, לא יכול לעשות הסעודה בשבת כדאמרינן גבי סעודת פורים משום שאינו ניכר, דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואמר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד בתחילתה) "לעשות אותם" את ששמחתו תלוי בבי"ד יצא שמחת

שבת שאין תלוי בבי"ד, ר"ל סעודת יום זה אין היכר לפורים<sup>1</sup>, והכי נמי קמ"ל דאף תשעה באב לעתיד לבוא סעודתו מאחרין ולא מקדימין<sup>2</sup> עכ"ל. הרי דסב"ל להנחל אשכול שהמועדים דימי הצום לעת"ל כשחלים בשבת יהיו ביום ראשון כמו בפורים.

ועי' גם בס' 'תורת משה' להחת"ס (ס"פ דברים דרוש לו' אב) שכתב שהי' קשה לו למה אין אומרים תחנון בת"כ שנדחה ביום ראשון שהרי אותו היום אינו מועד, ונהי דתענית של שבת נדחה למחרתו מ"מ המועד שבו לא נדחה? ותירץ דלהכי כתיב צום החמישי וגו' יהי' לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים ולא אמר י"ז תמוז וט' באב וגו' יהי' לששון ולשמחה, ומאי טעמא תלה בצום? אלא על כרחך שאין היום גורם המועד כיום ט"ו ניסן וכדומה אלא הצום גורם, ולכשיבנה בית המקדש ויחול התענית בשבת יהי' יום הששון והמועד ג"כ ביום ראשון שאחריו ביום שהיו צמים עיי"ש.

הרי יוצא מדבריו דסב"ל ג"כ שהמועד יוקבע ליום ראשון אבל הוא מטעם אחר, כיון שיום הראשון הוא יום הצום בפועל, ורק מעשה הצום הוא הפועל שיהי' למועדים כו'.

### נפק"מ בין הנחל אשכול והחת"ס בי' בטבת

ונראה שיש בין ב' טעמים אלו נפק"מ לדינא, דידועים דברי האבודרהם (הובא בב"י או"ח סי' תקנ) דעשרה בטבת משונה משאר תעניות שאם הי' חל בשבת (כשמקדשים ע"פ הראי') לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו (יחזקאל כד) בעצם היום הזה כמו ביוה"כ<sup>2</sup>, וא"כ לפי טעם הנחל אשכול אם לע"ל יחול י' בטבת בשבת,

(1) וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סי' תרפח ס"ז ובמג"א שם. וכבר שקו"ט הרבה למה פסקינן כהירושלמי דהרי מהבבלי מגילה (ל, א) לא משמע כן כמ"ש בשו"ת מהרל"ח סי' לב, וראה שו"ת הרדב"ז סי' תקח, וקרבן נתנאל מגילה פ"א סי' ז אות ד, ושו"ת נוב"י קמא חאו"ח סי' מב, ושו"ת אבני נזר חאו"ח סי' תקיד, ואבן הראשה סי' יז, ושו"ת בית יצחק חו"ח סו"ס קיד, ובית שערים חאו"ח סי' שעב, וחלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל מהדו"ת סי' כ, וראה שו"ת יחיה דעת ח"א סי' צ וש"נ ואכ"מ.

(2) וראה באליה רבה שם ס"ג שהביא שכן איתא בתשובות הגאונים, ובאור שמח פ"ה מהל' תעניות ה"ו ביאר זה, וראה לקו"ש חט"ו עמ' 421 וחכ"ה עמ' 267, ושם עמ' 447 ועוד בכ"מ.

אף שהצום הי' צ"ל נקבע בשבת, מ"מ ידחה ה'יו"ט ליום א', דלא שאני מפורים שחל בט"ו ומ"מ נדחה הסעודה ליום ראשון משום דבעינן שיהי' יו"ט ניכר מצ"ע.

משא"כ לפי טעמו של החתם סופר יוצא, דעשרה בטבת שאני משאר הצומות, כיון ששם הצום כפועל הי' צ"ל בשבת במילא גם ה'יו"ט יהי' אז בשבת.

אבל צ"ע בדברי הנחל אשכול, בדירושלמי שם איתא: "סעודת ראש חדש וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין רבי זעורה בעא קומי רבי אבהו ויעשו אותן בשבת? אמר ליה "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", את ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים" [ופי' בקרבן העדה שם: "לעשות אותם משמע דבעשייה הדבר תלוי, והיינו ע"י ב"ד שאימת יקבעו ר"ח אדר יהי' י"ד בו פורים, יצא זה - שבת שאי"צ קידוש ב"ד ואין ניכר שקובעין אותו לשמחה שבלאו הכי יום שמחה הוא"], הרי שבפורים יש קרא מיוחד שצריך להיות באופן ד"לעשות אותם", וא"כ מהיכי תיתי לומר כן גם לגבי המועדים לעת"ל, ששם לא כתיב דבעינן עשייה מיוחדת אלא שימי הצום יהיו מועדים וימים טובים?

ואף שהפר"ח (באו"ח שם) ביאר טעם הירושלמי שזהו משום ד"אין מערבין שמחה בשמחה" ומבאר דבדין זה פליגי הבבלי והירושלמי אם עושים סעודת פורים בשבת או ביום א' עיי"ש, ולפי דבריו י"ל שהוא דין כללי ששייך גם לענין המועדים לע"ל - הנה בקרבן נתנאל (מגילה פ"א סי' ז אות ד) כתב דאין לומר כדבריו, דהרי רב ושמואל בעלי מימרא שם בבבלי אינהו גופייהו אמרי כמו"ק (ח, ב) דאין מערבין שמחה בשמחה וא"כ אי אפשר לומר שזהו הטעם עיי"ש, ועי' גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' נא שהקשו על הפר"ח דאי נימא כדבריו למה צריך דרשה מיוחדת דלעשות אותם וכו' ששמחתו תלויה בב"ד, תיפוק ליה בלאו הכי דכיון שיש שם חיוב שמחה אין מערבין שמחה בשמחה? ומה שתירץ בציץ אליעזר שם שצריך קרא לומר שיש חיוב שמחה בפורים עיי"ש, דבריו תמוהים, דהרי נראה ברור מהירושלמי דבעינן דרשה מיוחדת לדין

(3) הובא בלקו"ש חל"ג פ' בהעלותך (ב) ונת' בארוכה בענין דין שמחה בשבת, שמירושלמי זה משמע שיש דין שמחה בשבת עיי"ש.



זה דבעינן שמחה בידי בי"ד דוקא, ולא ראי' סתם שיש בפורים חיוב שמחה?<sup>4</sup>

ועי' בחי' הריטב"א מגילה שם (ד"ה עוד אמרו) שהביא הירושלמי וכתב הטעם בזה כדי תהא שמחת פורים ניכרת ולא תתערבב בסעודת שבת, ועי' גם בקרבן נתנאל שם שפירש טעם זה דאם יהי' נעשה בשבת אין לה היכר שהוא משום שמחת הנס כי אם משתה ושמחת שבת ובעינן שיהא ניכר לכל שהוא משום תיקון מרדכי ואסתר זכר לנס עיי"ש, ובלבוש שם כתב "לעשות אותם וגו' מי ששמחתו תלוי בתקנת מרדכי ובית דינו יצא שבת ששמחתו אינו תלוי בתקנת מרדכי וב"ד אלא בידי שמים", ועי' גם בשו"ת 'האלף לך שלמה' להג"ר שלמה קלוגר (סי' שפה) שהביא הירושלמי והקשה דהלא בשבת לא מצינו חיוב שמחה כלל? אך נראה הכוונה דמ"ש ימי משתה ושמחה היינו דע"י המשתה יהי' שמחה, דהמשתה גורם לו השמחה, ולכך תינח בפורים בחול דאז לולי דהוי פורים לא הוי משתה, ואם לא הוי משתה לא הוי שמחה, ולכך שמחתו תלוי' בבי"ד, דהם קובעים ימי הפורים ונעשה בהם משתה וממשתה נמשך שמחה, אבל בשבת כיון דכתיב וקראת לשבת עונג, א"כ לולי פורים נמי מחויב לאכול ולשתות וממילא הם גורמין שמחה בנפש אדם, לכך הוי שמחתו בידי שמים דממה שמחויב עונג ממילא הוי שמחה עכ"ד, ולפי כל זה נראה שזהו לימוד מיוחד בפורים דילפינן מ"לעשות אותם" ומנלן לומר כן גם לגבי המועדים דלעת"ל?

### לפי דעת הרבי דשבת הוא ה"יום רצון"

והנה בלקו"ש חל"ג שיחת י"ז תמוז (נדחה) הביא שקו"ט האחרונים<sup>5</sup> בצום הנדחה משבת ליום א': א) אם חיוב הצום הוא בתורת "תשלומין",

(4) אבל ראה שיחת יום שמח"ת תש"מ ס"נ שהביא דברי ה'קרבן העדה' הנ"ל בביאור דברי הירושלמי, וזלה"ק: "ד.ה. אז דאס האט דעם זעלבן גדר פון "אין מערבין שמחה בשמחה", וואס דאס איז כדי יעדער שמחה זאל זיין ניכר בפ"ע, וממשיך שם בשעת די חכמים האבן מתקן געווען דעם ענין פון שמחת פורים האבן זיי מלכתחילה געמאכט די תקנה אין א אופן אז קיין זאך זאל דאס ניט מבלבל זיין אויך ניט שמחת שבת", עכלה"ק.

(5) בהערות שם ציין בענין זה לשו"ת הרשב"א ח"א סי' תקכ, ושו"ת אבני נזר או"ח סי' תכו וכתב סופר או"ח סי' קא וצפצפ"נ בכ"מ, ועי' גם בקובץ 'מבית לוי' (חוברת ח עמ' סז) והלאה שהאריך בכל זה עיי"ש.

(ב) או שכן היתה התקנה מעיקרא שכשחל בשבת נקבע זמן התענית ליום ראשון, וכתבו כמה נפ"מ לדינא: (א) בקטן שנתגדל ביום ראשון דאם זהו עיקר הקביעות בשנה זו על הקטן להתענות, אבל אם הוא בתורת תשלומין ליום השבת פטור, (ב) מתי חל החומרא דשבוע שחל בו ת"ב, (ג) לענין אבילות בדברים שבצנעה בשבת.

ובתחילה ר"ל דעד"ז יש לבאר פלוגתת רבי ורבנן (מגילה ה, רע"ב) בנוגע לת"ב שחל בשבת, דרבי אמר הואיל ונדחה ידחה ורבנן חולקים עליו, דרבי סב"ל דיום ראשון הוא בגדר דחי' ותשלומין, ולשיטתו יום ראשון קל יותר מת"ב עצמו, משא"כ רבנן סב"ל דיום ראשון הוא "זמנו" של התענית עצמו עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאי נימא כרבי שיום ראשון הוא בתורת תשלומין, אבל עיקר חלות התענית הוא ביום השבת, מסתבר לומר שגם המועד לעת"ל יוקבע בשבת, משא"כ אי נימא כחכמים (דקיימ"ל כוותיהו) הרי בשנה זו הוה עיקר קביעת התענית ביום ראשון, וא"כ מסתבר לומר דגם המועד יוקבע ליום הראשון.

אלא דבהשיחה מסיק דדוחק לומר שזהו פלוגתתם דהרי קיימ"ל כרבנן, ומ"מ סבירא לן להלכה דיום ראשון אינו חמור כ"כ כת"ב עצמו, הרי נראה דלכו"ע הרי זה בגדר "דחיה" ולא שזהו עיקר הקביעות, ולפי"ז לכו"ע נימא שהמועד יהי' בשבת, וראה שו"ת 'יד סופר' (סי' נד) שהביא דברי החת"ס הנ"ל והעיר עליו ג"כ שזה תלוי איך הי' התקנה מעיקרא כשהצום חל בשבת.

והנה הרבי מסיק שם לבאר דגם לפי רבנן התענית ביום ראשון הוא בגדר דחי' ואינו עיקר הקביעות<sup>8</sup>. ומבאר דפלוגתת רבי ורבנן הוא בגדרו

(6) וראה כעין זה בלקו"ש ח"י"ז שיחת ערב פסח בנוגע לערב פסח שחל להיות בשבת, ותענית בכורים הוא ביום חמישי שלפניו.

(7) אבל ראה שם הערה 16 שכתב בדעת המחבר דאפשר דסב"ל להלכה דבשנה זו עקרוהו לגמרי מיום השבת וקבעוהו ליום ראשון.

(8) ראה גם עד"ז בגליון פה (עמ' 1) מ"ש על המכתב מ"א אדר שני תשמ"א (נדפס בלקו"ש חכ"א עמ' 489) שכתב בנוגע ליום א' ט"ז אדר שני בפרזות שטוב מאד להוסיף ביום זה בענינים של שמחה, כיון שבמוקפין חייב בסעודת פורים, ולא כתב שזהו מעיקר הדין ע"ד שכתב הרמ"א סי' תרצה ס"ב דגם בפרזים חייבים במשתה ושמחה קצת גם ביום ט"ו כמו במוקפין? כי שאני יום ט"ז דאין שם חלות יום של פורים, כי החיוב סעודה שביום א' הוא רק תשלומין ליום ט"ו, עיי"ש בארוכה.

של יום השבת שהתענית שבו נדחת, וע"פ המבואר באחרונים שבתענית ישנם ב' ענינים: א) חלות שם תענית על היום, ובלשון הכתוב (ישעי' נח, ה) שיום זה הוא "יום רצון לה'", ב) חלות דיני וחיובי התענית על האדם.

ומבאר דפליגי רבי ורבנן אם הדחי' בשבת היא רק בנוגע לקיום דיני התענית, אבל נשאר בו הענין שהוא יום תענית - "יום רצון", וזוהי דעת רבנן, או שנדחה בשבת גם הענין ד"יום התענית" וזוהי דעת רבי, ז.א. דרבי ס"ל שלגמרי נדחה משבת חלות יום התענית, ולכן קאמר דהואיל ונדחה ידחה, משא"כ רבנן סבירא להו דרק חיובי האדם נדחו משבת, אבל עצם היום דהוה "יום רצון" הוא בשבת (וראה שם ההמשך בס"ו).

וממשיך לבאר - דע"פ מה שנת' דיום התענית ענינו הוא "יום רצון", יובן מש"כ בזכר"י (והובא ברמב"ם להלכה) דלעתיד לבוא לא רק שיבטלו כל הצומות אלא שיהפכו לימים טובים וימי ששון ושמחה, דלפי פשוטו צ"ע, בשלמא ביטול הצומות לעת"ל מובן, כיון שהצומות הם לזכר הצרות שאירעו לאבותינו לכן בהבטל זכרון הצרות על ידי הגאולה בטלים בדרך ממילא הצומות, אבל למה יהפכו ימים אלה לששון ולשמחה, דלכאורה לשמחה מה זו עושה? אבל ע"פ הנ"ל מובן כי עיקר התענית אינו העינוי שבו, כ"א זה שהוא "יום רצון לה'", אלא שבזמן הגלות כשעדיין לא בטלו "חטאינו" שגרמו ל"גלינו מארצנו", הרי הדרך להרגיש ולנצל מעלת היום היא על ידי עינוי הגוף, שזה מעורר את האדם לתשובה וכו', משא"כ לעתיד לבא כאשר "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" אין מקום לעינוי הגוף אלא להוספה בעבודת ה', ועבודה זו ה"ה מתוך שמחה וטוב לבב, ולכן יהיו ימי רצון אלה ימי שמחה שיהפכו לימים טובים.

ובהערה 36 הוסיף שזה מוכח גם מזה גופא שלעת"ל יהפכו ויהיו לששון וכו' שזהו אמיתית תוכן הענין דצומות, שהרי לעת"ל כל המצות תהיינה על מילואן ובשלימות עיי"ש. (וראה בזה גם לקו"ש ח"י"ח שיחת י"ב-י"ג תמוז ועוד).

הרי מבואר בזה: א) דגם כשחיוב התענית בפועל נדחה ליום ראשון מ"מ אכתי הוה שבת "יום תענית - יום רצון". ב) דימי רצון אלו הם עצמם יהיו לעת"ל ימי שמחה וימים טובים, ובלשון השיחה: "ולכן יהיו ימי רצון אלה ימי שמחה שיהפכו לימים טובים".

ונמצא עפ"ז לכאורה דדעת הרבי הוא שהמועד לע"ל יוקבע ליום השבת עצמו - ולא כהחת"ס - כיון שאז הוא ה"יום רצון", והא דדייק החת"ס מהא דלא קאמר בקרא יום י"ז בתמוז וכו' אלמא דלאו יומא קא גרים אלא הצום, הרי כבר ידועים מ"ש המנחת חינוך (מצוה שא) דמדברי קבלה ליכא חיוב על יום מסויים בהחודש להתענות בו אלא על יום אחד בחודש זה, ואתו רבנן אח"כ ותיקנו יום מסויים, ולכן לא כתוב בקרא יום מסויים, אלא צום הרביעי וצום החמישי וגו' ולפי"ז לא מצי קרא לכתוב י"ז בתמוז וכו', גם לפי השיחה הרי תוכן ענין הצום - הוא מה שהוא "יום רצון" וא"ש הא דקאמר בקרא שהצום יהי' לששון וגו'.

### חידוש בהמועד די' בטבת

(ב) הנה במנ"ח הנ"ל הביא הגמ' (ר"ה יט, א) דהצומות הללו הם "דברי קבלה", ולפי"ז נמצא שהם כדאורייתא דספיקן לחומרא, ועפ"ז רצה לחדש בנוגע ללעת"ל כשימים אלו יהיו למועדים וכו', דבמקומות הרחוקים שלא ידעו מתי קידשו בי"ד החודש, יצטרכו להחמיר ולנהוג שני ימים של מועדים משום ספיקא דיומא, אבל אח"כ דחה זה ע"פ מה שחידש (כנ"ל) דמצד "דברי קבלה" ליכא חיוב על יום מסויים שצריך להתענות בו, דהרי כתיב "צום הרביעי וצום החמישי וגו'" שיש חיוב להתענות ביום אחד מחדשים אלו, אלא דרבנן אח"כ קבעו יום מסויים, וכיון שמצד "דברי קבלה" הרי גם אם התענה ביום קודם או יום שלאחריו ממה שקבעו בי"ד יצא ידי חובתו, ורק מדרבנן לא יצא יד"ח, א"כ ספיקא בזה הוא בדרבנן ולקולא, ולכן מסיק דגם לע"ל לא יצטרכו לעשות ב' ימים למועדים, כיון שמדברי קבלה יצא יד"ח באיזה יום שהוא, ואי משום דרבנן תיקנו יום מסויים הרי ספיקא דרבנן לקולא עיי"ש בארוכה.

והנה בקונטרס "חנוכה ומגילה" (להגר"ח א טורצ'ין) עמ' לט, הביא בשם הגר"י שאמר ע"ד המנ"ח דכל התעניות לא הוקבעו דוקא על יום מיוחד, אלא רק על חודש הרביעי וחמישי וכו' ומשום זה הרי הם נדחין אם חלים בשבת, אבל בעשרה בטבת דכתיב ביה "בעצם היום הזה" א"כ הרי התענית הוקבע מעיקרא ליום העשירי בטבת דוקא, וזהו הביאור בדברי האבודרהם הנ"ל דבאם היה עשירי בטבת חל בשבת היה דוחה שבת משום דכתיב בעצם היום הזה וכו' עכ"ד.

ולפי מ"ש המנ"ח דספיקא בדברי קבלה לחומרא דהוה כדאורייתא, נמצא לפי"ז חידוש גדול, דבעשרה בטבת יש קביעות מדברי קבלה שהוא דוקא ביום זה, א"כ לעת"ל יצטרכו הרחוקים לעשות - בעשרה בטבת - ב' ימים של מועדים משום ספיקא דיומא, כיון דבדברי קבלה ספיקא לחומרא, משא"כ בשאר התעניות.

אבל ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' מז וסי' פה) שהובא שהרבי אמר (שיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ט אות ז) שלעת"ל ישתמשו באמצעיים החדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש, ולע"ל ידעו מיד בכל מקום מתי קידשו בי"ד החודש, וא"כ לא יצטרכו כלל לעת"ל לנהוג ב' ימים כיון שלא יהי' ספיקא דיומא כלל, וראה בגליון תחקי עד"ז לענין מ"ש המנ"ח בנוגע לט' ימי חנוכה לע"ל.



## אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש [גליון]

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון תתקמט (עמ' 9) עמד הגראי"ב גערליצקי שליט"א על הא דאיתא בסנהדרין (צח, ב) "אמר רב אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש, אי מן מתיא הוא - כגון דניאל איש חמודות", דלפירוש הראשון ברש"י האי "כגון" לאו דוקא אלא ר"ל שאם משיח הוא ממש מאותן החיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש. והביא הגאון הנ"ל קושית הגה"ק ממונקאטש דהרי מפורש בכתובות (סד, ב) דרבינו הקדוש לא הי' מזרע שלמה כ"א מזרע שפטי' בן אביטל, וברמב"ם בספה"מ (ל"ת שסב) ובפה"מ (פרק חלק) מבואר דמלכות ב"ד שייך רק לזרע שלמה.

עוד הק' מהמבואר בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג וכתובות פ"ב ה"ג) ומובא בתוס' סנהדרין (ה, א) דרבי בא מנקבות דבית דוד, והרי כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז) ד"כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם", ע"ש בארוכה שלקט כל הנאמר בענין זה באחרונים, והעיר עליהם כדרכו וכיד ה' הטובה עליו.

אלא שאחרי כל זה, הדברים עדיין מעורפלים אם באמת הי' רבינו הקדוש ראוי (מצד יחוסו) להיות משיח.

ולבסוף הביא מס' 'בן יהוידע' להגאון רבי יוסף חיים בעל ה'בן איש חי' דמה דאיתא בגמ' שם דרבי ה' ראוי להיות משיח היינו משיח בן יוסף. דהיתה קבלה בידי חז"ל כי נשמת משיח בן יוסף מתלבשת בצדיקי הדור מזרע דוד, ולכן בתפלת העמידה בברכת "ולירושלים עירך" מכונה משיח בן יוסף "כסא דוד" כמש"כ בכתבי האריז"ל. וזהו שאמר רב "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", דכוונתו על ניצוץ משיח בן יוסף שנתלבש ברבינו הקדוש שהי' מזרע דוד ע"ה מנוקביא, וסבל יסורין רבים להגן על הדור. אשר לפ"ז לק"מ מה שמתייחס לנקבות וגם לא לשלמה. ואם כי תירץ זה עולה על כולנה, סיים הגאון הנ"ל דפשוטות הגמ' משמע דאיירי במשיח בן דוד.

ולכאור' קושיתו חזקה, דהרי בכל הסוגיא של גאולה ומשיח בסנהדרין שם (צז-צט) לא מוזכר דבר וחצי דבר אודות מב"י, (ובכלל מב"י לא נזכר בכל הש"ס כ"א ב' פעמים במס' סוכה דף נב), וא"כ כשהגמ' דנה בשמו של משיח "דבי רבי שילה אמרי שילה שמו כו"י" בפשוטות הכוונה לשמו של משיח בן דוד, וכן כשנאמר מיד אח"ז "אמר רב נחמן אי מן חייא הוא כגון אנא כו"י אמר רב כו"י כגון רבינו הקדוש כו"י", בפשוטות הכוונה על משיח בן דוד.

אמנם נראה דיש מקום גדול לדברי הבן יהוידע, ואדרבה מסתבר מאד דזהו כוונת הש"ס. דהנה רש"י כתב דרבינו הקדוש ה' ראוי להיות משיח משום דסבל תחלואים וחסיד גמור הוא, ועד"ז בדניאל. ועד"ז אי' להדיא בש"ס מיד לפנ"ז דרבנן אמרי חיוורא דבי רב שמו שנאמר (ישעי' נג, ד) "אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם גו". הרי דלפי הש"ס מפורש בקרא דמשיח סובל יסורים. וכן אי' שם בע"א שגילה אליהו לרבי יהושע בן לוי "דמשיח יתיב ביני עניי סובלי חלאים". וכן אי' במדרש שמואל (פרשה יט) "רבי הונא בשם רבי אחא, לשלשה חלקים נתחלקו היסורין . . ואחד למלך המשיח, הדא הוא דכתיב והוא מחולל מפשעינו וגו'".

אולם הרי מפורש בפסיקתא דר"כ (פרשה לו) דגזירת היסורין שייך דוקא למשיח בן יוסף:

---

(1) ולא כדפרשו רוב מפרשי המקרא דלא קאי על משיח. ובפשוטות היינו להרחיק מדעות הנוצרים כידוע.

...אמרו לפניו רבונו של עולם מי הוא זה שאנחנו (השטן וכל שרי אומות העולם) נופלים בידו מה שמו מה טיבו אמר להם הקדוש ברוך הוא משיח, ושמו אפרים משיח צדקי, ומגביה קומתו וקומת דורו ומאיר עיני ישראל ומושיע עמו. . התחיל הקב"ה מתנה עמו ואומר הללו שגנוזים הם אצלך עונותיהם עתידים להכניסך בעול ברזל ועושים אותך כעגל הזה שכהו עיניו ומשנקים את רוחך בעול ובעונותיהם של אלו עתיד לשונך לידבק בחיכך, רצונך בכך, אמר משיח לפני הקדוש ברוך הוא. . בגילת נפשי ובשמחת לבי אני מקבל עלי על מנת שלא יאבד אחד מישראל ולא חיים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם שגנוזים בעפר ולא מתים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשיו וכו', ע"ש דברים נפלאים.

הרי להדיא דגזירת היסורין שייך למשיח בן אפרים בן יוסף<sup>2</sup>, ואם כל ההוכחת הש"ס דרבינו הקדוש ודניאל היו ראויים להיות משיח הוא מחמת היותם סובלי חלאים, א"כ הר"ז שייך למשיח בן יוסף ולא למשיח בן דוד.

ואין להקשות דפשטות הגמ' משמע דקאי על משיח בן דוד, דהרי מבואר בכ"מ בקבלה וחסידות דשניהם - מב"י ומב"ד - משתייכים לאותה הנשמה, אלא דקודם הגאולה מתגלה במשיח בן יוסף חלק ה"ח"י של אותה הנשמה, ואילו בזמן הגאולה מתגלה בצדיק אחר חלק

---

(2) בתפילה המובא בסו"ס קול התור: "אבינו שבשמים רחם נא על שארית יוסף עמך. . משיח בן יוסף נושא חליינו וסובל מכאובינו כו'".

ובשל"ה הקדוש (פרשת וישב מקץ ויגש, תורה אור אות ז) "...כי מתחילה יבא משיח בן יוסף ואח"כ משיח בן דוד. ואז יתקן בית יוסף מה שקלקלו בהתחלקות מלכות בית דוד, כי לא יבא משיח בן יוסף לצורך עצמו, רק יבא בשביל משיח בן דוד, כי הוא ימסור נפשו והערה נפשו למות, ודמו יכפר על עם ה', באופן שיהיה אחר כך מלכות בית דוד בעם ישראל נצחיית. ואז יהיו מקוימים שני החלומות של יוסף, דהיינו הקדמות המלוכה שלו במצרים, ואח"כ לעתיד הקדמות מלוכה שלו למשיח בן דוד. ובשני המלוכות אלו כוונתו בשביל מלכות יהודה, ושניהן שוין לטובה".

והרי ענין זה של "אשר הערה למות נפשו" נאמר באותו פרשה (ישעי נג) ובהמשך להכתוב "אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מכה גו'". והיינו כבפנים דכל הפרשה קאי במשיח בן יוסף.

ה"יחידה" מאותה הנשמה גופא<sup>3</sup>. וא"כ כששאלו התלמידים "מה שמר" רצו לומר בזה, "באיזה צדיק שוכן נשמת משיח עכשיו קודם הגאולה", והיינו מי הוא בבחינת משיח בן יוסף. ועד"ז מה שאמר רב "אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש", ור"ל דאם יש בין החיים צדיק אשר בקרבו שוכנת נשמת משיח, הרי זה ודאי רבינו הקדוש, אבל אין זאת אומרת כלל דהוא יהי' משיח בן דוד אם נזכה להגאולה.

ויש להוסיף בזה, דהנה בשפת אמת על התורה (ויגש שנת תרמ"ה) כתב לענין משיח ב"י ומשיח ב"ד ש"בחי' יוסף הוא גבוה ביותר אבל הוא בהסתר ובחי' יהודה בהתגלות". ובתורת חיים לאדמו"ר האמצעי פ' ויגש האריך בזה הרבה בענין עוצם מעלת יוסף הצדיק שהי' גדול גם מהאבות, ועיקר הכח המקיים כלל ישראל בזמן הגלות הוא כחו של יוסף, וכן הוא ענין מב"י שכל ההשפעות באות על ידו וכו'. ואלה קצת מדבריו:

"וזהו הטעם שלא הכירו השבטים ליוסף שהוא עברי כשהיה מלך על כל מצרים והיו סבורים שהוא מצרי גמור, וזה פלא גדול על נשמות גבוהות כמו השבטים שהיו מרכבה . . איך לא השיגו בנשמתו שהוא עברי עכ"פ ולא מצרי. אך הענין הוא מטעם הנ"ל שמצד עוצם התרחקותם כ"כ ממעלת ומדריגת יוסף . . על כן לא השיגוהו כלל וכלל, כי נבדל היה ומרומם מערכם בתכלית, ואדרבה היו סבורים שהוא מצרי.

"אלה תולדות יעקב יוסף". ולכאורה עיקר תולדות יעקב היה השבטים אלא זהו מצד השרש של הכח ועוז לתולדות יעקב בע' נפש שלו ביי"ב שבטים בדור אחר דור עד ימיה"מ והעוה"ב הכל ע"י יוסף שהוא שרש ומקור הראשון לבחי' התיקון שלזה נק' בן פורת שמפליא להרבות ולהפרות בריבוי התחלקות דתיקון מפני שהיה פותר ותופר בתיקון דתוהו.

---

(3) ורבינו באג"ק כתב דיתכן דהנוסח "אני מאמין כו' בביאת המשיח", הכוונה למשיח בן יוסף ע"ש. ולכאז' הוא תימא, דודאי פשטות כוונת כל אחד ואחת מבנ"י במשך הדורות באמירת ה"אני מאמין" הי' על מב"ד. אכן לפי המוזכר בפנים מובן, דאם כי הכוונה הפשוטה היא על מב"ד, מ"מ הרי נשמה זו ממש מתגלה במב"י.



"וזהו שאמר יוסף לאחיו 'אל תעצבו כו' כי למחיה שלחני אלקים לפניכם גו' וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה גו'. וגם אחרי מות יעקב אמר להם אל תיראו גו' אלקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב'. דהנה התורה נצחית היא בכל דור ובכל זמן כידוע. והענין הוא כידוע שבנ"י בכל דור ודור נשלח להם בגלות בחי' יוסף צדיק עליון, שז"ס למחיה שלחני אלקים כו' עד לפליטה גדולה להיות שמבואר למעלה בשרש יוסף שהוא במקור של בחי' התיקון תורה ומצות, ובכל דור שישראל עושים תורה ומצות שזהו בבחי' הבירור דק"נ לא היה ביכולתם כלל לעשות בחי' יחו"ע ע"י המצות באהוי"ר שלהם אם לא ע"י בחי' יוסף שנשלח בגלות לעזורם כו'". ע"ש באריכות גדולה.

ואם כי הדברים הללו שייכים לחלק הסוד שבתורה, מ"מ נראה לבאר הדברים בפשטות; דהנה בספר משך חכמה בהקדמתו לחומש שמות כ' דמזה שהבטיחה תורה "וגם בך יאמינו לעולם", ולכאן איך שייך להבטיח, והרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"? ובע"כ שהשי"ת שלל ממשוה כח הבחירה, ע"ש בארוכה<sup>4</sup>. ולגוף הדברים, נראה דכן יוצא ג"כ מדברי רבינו בלקו"ש חכ"ו שמות (א) שביאר בארוכה גודל מעלת נשמת משה רבינו שהאיר בעוצם טהרתו בגלוי משעת לידתו "נתמלא הבית כולו אורה", והיינו משום שנשמתו קשורה במהותה עם אמיתתה ונצחיותה של תורת אמת, ולכן לא שייך בה שום שינויים, והאיר בגלוי משעת משעת לידתו, וכן לא נפסק לעולם, "לא מת משה" (סוטה יג, ב). וכן כל פעולותיו נצחיים. ע"ש באורך.

וזהו גם מה שמביא רבינו במאמר באתי לגני תשי"א דעיקר מעלת משה רבינו "כל השביעין חביבין" הוא להיותו שביעי לאברהם אבינו שזכה א"א ע"י גודל מסירת נפשו שהתורה ינתן ע"י דור שביעי מיוצ"ח. וע"ש במאמר דעד"ז הוא במשיח דעיקר מעלתו מצד היותו שביעי לראשון.

ונראה דדברים האלו שייכים דוקא למשיח בן דוד, שעיקר סיבת

---

(4) ולכאן יש לדון בההוכחתו, דיתכן דכיון דהקב"ה ידע שמשה רבינו יעמוד בצדקתו שייך הבטחה.

בחירתו הוא להיותו שייך לדוד ולא מצד עבודת עצמו, דהרי גם אצל משיח שייך דברי המשך חכמה הנ"ל, דכיון דישנה ריבוי הבטחות אודות מעלותיו ופעולותיו של משיח, והרי "הכל בידי שמים וכו'"?? ובע"כ דגם ממנו נשלל הבחירה. ועד"ז יוצא לפי דברי רבינו הנ"ל דמעלת אמיתות ונצחיותו של משה שייך למה שניתנה תורה על ידו, והרי גם במשיח ינתן על ידו תורה חדשה כדאי' בתנא דבי אליהו זוטא (פרק כ) "עתיד הקב"ה להיות יושב בגן עדן ודורש וכל הצדיקים יושבים לפניו . . והקב"ה יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן על ידי משיח". (ועד"ז בויק"ר יג, ג).

ואף דביאר רבינו (נד' בשערי גאולה ח"ב סי' כט) דאין זה חדשה ממש ח"ו, דהרי אין נביא רשאי לחדש כו', מ"מ זה גילוי חדש ששייך דוקא לנביא העומד בדרגת משיח "קרוב" למעלת נבואת משה (כמש"כ הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב), וא"כ הרי משיח שייך ג"כ לדרגא זו שאמתתה ונצחיותה של תורה מאיר בו בגלוי ובאופן תמידי מיום הולדו עדי נצח, וא"כ מושלל ממנו ענין הבחירה.

ולפ"ז נמצא דאף דמצד המעלות שיתגלה בו, וכח מלכותו ונבואתו וכו' הרי מב"ד הוא למעלה ממב"י, "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", ומב"י הוא בדוגמת משנה למלך למב"ד, מ"מ מצד הגברא הרי כיון שכל מעלותיו של מב"ד הן מצד היותו מצאצאי דוד, ולא זכה לזה מחמת עבודת עצמו, א"כ מבחינה זו הרי מב"י הוא למעלה ממב"ד.

ולכן לא עסקו כלל התלמידים בסוגיא דסנהדרין שם על זהותו של מב"ד, כ"א על משיח בן יוסף<sup>5</sup>, דכל תלמיד הכיר שעוצם מעלת עבודת ה' של רבו היא בדרגא כזו שראוי לזכות ע"י עבודת עצמו שנשמת משיח תשכון בקרבו בזמן הגלות, והיינו בחי' משיח בן יוסף. וכן כשהגמ' רוצה

(5) ובלקוטי הש"ס להאריז"ל (מסכת סנהדרין) "דע כי משארז"ל ביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח (סנהדרין צד, א) זה הוא משיח בן יוסף ולא משיח בן דוד". הרי דכשארזו חז"ל על אדם אחד שהי' ראוי להיות משיח (סתמא) הכוונה היא מב"י לא מב"ד.

ועד"ז ר"ש ויטאל כתב על אביו הרח"ו (בשער הגלגולים, הקדמה לו) שהי' ראוי להיות משיח בן יוסף "האמנם בזמן אבא מארי זלה"ה יתכן, שאם יעשו ישראל תשובה, שיהיה אבא מארי ז"ל משיח בן יוסף . . ולכן ראה ראיתי, כי היה מפחד אבי זלה"ה מאד מאומות העולם שלא יהרגוהו ח"ו, ואח"כ בעונות הדור, גם זה חלף חלף לו כו'".

להאדיר ולהגדיל מעלותיהם של רבינו הקדוש ודניאל<sup>6</sup> שהיו חסידים גמורים, וסובלי חלאים, ומקבלים יסוריהם באהבה, הכוונה היא דוקא לדרגת מב"י, שדרגא זו היא מה שזוכה לה הצדיק ע"י עבודת עצמו, וזהו בניגוד למשיח בן דוד, שכל המעלות והכוחות שלו ניתנו לו מלמעלה במתנת חנם: "ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה וכו'".



## לקוטי שיחות

### בענין חיוב שבועה בבן נח

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

**ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו**

ידועים דברי הרבי בלקו"ש ח"ה ויצא (ב) בענין הטעם שנשא יעקב שתי אחיות, מכיון שגם בני נח גדרו עצמם בענין שלא לרמות זה את זה, ולכן הי' מחוייב לקיים השבועה וההבטחה שלו, עש"ב.

ויש להעיר משו"ת אבני נזר ח"י סי' שו, שהביא קושיית המל"מ הל' מלכים פ"י "בשבועות שקודם מתן תורה אברהם ויצחק לאבימלך. עשו ליעקב. אליעזר לאברהם. הלא שבועה אינה מז' מצוות שנצטוו ב"נ" וא"כ מה הי' החיוב לקיים שבועתם? והוסיף האבנ"ז עוד "ול"י קשה עוד על שבועת הר סיני שהוא יסוד קבלת התורה. והרי כ"ז שלא קיבלו התורה

---

(6) בקונ' בית רבינו שבבל (נד' בסוף ספה"ש תשנ"ב) נאמר דמסתבר דמשיח יהי' קודם בחירתו נשיא הדור כדרך שנאמר בגמ' לגבי רבינו הקדוש שהי' ראוי להיות משיח והרי הוא הי' נשיא הדור. וצע"ג, דהרי דניאל לא הי' מנהיג הדור (באופן גלוי) וכל ימיו הי' שר בבית מלכי בבל ופרס, ובימיו הרי הי' יחזקא' הנביא, מרדכי, וזרובבל וכו' שהם היו מנהיגי הדור בגלוי. וגם הרי משה רבינו לא הי' מנהיג הדור כשנבחר לגאול את ישראל, ומהיכא תיתי שמשיח אכן יהי' מנהיג הדור בגלוי קודם שנבחר? ועוד הרי רש"י כתב דהטעם שדניאל ורבינו הק' ראויים להיות משיח קשור עם חסידותם והיסורים שסבלו, ואינו שייך לתפקידם בתור נשיאים כל עיקר. ומה שמובא שם בהערות משדי חמד (אינו מבעל השד"ח, כ"א שמעתיקו מאיזה רב אלמוני בלתי ידוע) שהי' משוער אצלם בכל דור מיהו הראוי להיות משיח, תמוה, דמהו המקור שהי' משוער אצלם (היינו אצל חכמי הדור) בכל דור? והרי בכל תולדות עם ישראל לא מצינו כ"א איזה רמזים קצרים על מספר קטן מאוד של גדולי ישראל שתלמידיהם חשבו עליהם שהם משיח. וצע"ג.

לא נצטוו על השבועה. ועוד שאפי' הי' מצווים. מ"מ כל כח השבועה משום שמצוה לא יחל דברו ומה יותר אזהרה זו משאר אזהרות שבתורה. ומה יוסיף כח השבועה באזהרות שבתורה כיון שהשבועה ג"כ אינה רק אזהרה?".

ומתוך: "אשר ע"כ נראה ברוך של דברים, דודאי מי שנשבע לאחר, זה הסברא מכרעת שמחויב לקיים וא"צ לזה שום אזהרה והיינו שבועת אברהם ויצחק ואליעזר כו' וה"ה הנשבע להקב"ה. אך מי שנשבע לעצמו שלא יעשה דבר או יעשה, בזה אין סברא. כי למי נתחייב, אם תאמר להקב"ה, מניין שהקב"ה חפץ בחיוב או איסור זה, לזה הוצרכה התורה לצוות לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. וע"כ נחא נמי שבועת הר סיני שנשבעו להקב"ה לקיים מצוותיו. וזה מצד הסברא וע"ש עוד מ"ש בזה. ולפי המבואר בהשיחה א"ש, דחייב זה הי' גם בב"נ, דהי' ממה שגדרו עצמם.

ועי' בחיד"א מדבר קדמות מע' י אות נה, שהק' בשם מהרי"ז, על המבואר בפרשתינו שיעקב השביע את יוסף לקבור אותו כו', והלא לדעת הרמב"ן שהאבות לא קיימו התורה כ"א בא"י ולא בחו"ל, א"כ כאן שהי' באר"מ דהיינו בחו"ל, איך סמך יעקב על שבועתו (ותי' מה שתי').

ולפי המבואר בהשיחה, גם זה מיושב, וק"ל. ובאתי רק להעיר.



## שערות ארוכות מעכבות בתפילין של ראש

### הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

א. בלקוטי שיחות ח"א עמ' 157 (משיחת יום שמחת תורה ה'תשט"ו) איתא: "אויף אידן אפילו אין שווערסטן גלות, גלות מצרים, שטייט, מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, שלא שינו את שמם לשונם ולבושם<sup>1</sup>,

(1) בכ"מ במדרש (ויקרא רבה פל"ב, ה; שהש"ר פ"ד, א [יב]. ועוד) איתא: "בשביל ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם ואת לשונם, ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה". וב'פסיקתא זוטרית' (הנקרא ג"כ בשם מדרש 'לקח טוב') עה"כ (תבא כו, ה), איתא: "ויהי שם לגוי, מלמד שהיו ישראל מצוינים

און אנשטאט דעם, האט מען אין אונזער צייט אין זיך ניט קיין תוקף, און מען זוכט אלע תחבולות, עס זאל ניט זיין קענטיק אויפן קינד אז ער איז א איד<sup>2</sup>.

“דארפן דארף זיין, אז בשעת א אידישער קינד גייט אין גאס דארף נאך פון דער ווייטן זיין קענטיק אז עס גייט א איד, ווארום ישראל איז דאך א שם המעלה, איז אנשטאט דעם, שעמט מען זיך גאר דערמיט און מען זעט מיט אלע מעגלעכקייטן עס אויסצובאהאלטן”. עכ”ל.

והנה בשיחת יום שמחת תורה הנ”ל ישנה תוספת דברים להנ”ל בהנחה בלתי מוגה, והדברים הובאו ונדפסו גם בספר ‘תורת מנחם - התועדויות’ ה’תשט”ו ח”א עמ’ 73 ואילך, וזה לשונו:

“וכמו כן כאשר הילד נעשה בר-מצוה, ומתחיל להניח תפילין - הרי למרות שעל תפילין נאמר (פ’ תבא כח, י) “וראו כל עמי הארץ כי שם הוי’ נקרא עליך ויראו ממך”, כמארז”ל (ברכות ו, א) “אלו תפילין שבראש”, היינו, שכאשר ילד יהודי המניח תפילין הולך ברחוב, יש בכחו שגם הגדול שבגדולים מאומות העולם יפול לפניו - הרי בסופו של דבר, מסתירים את מקום התפילין בשיער, שלא יבחינו שמניח תפילין!...”

וכאשר קראתי קטע זה לא הבנתי, דהרי פשוט, דכאשר הילד הולך ברחוב הלא אינו לבוש בתפילין, ואיך שייך שיבחינו או לא יבחינו אם הוא לובש תפילין ברחוב? וגם: מה ענין השערות לכאן; הלא בדרך כלל,

---

שם; שהי’ מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצריים, מסומנין היו וידועין שהם גוי לבדם חלוק מן המצריים”. וזה”כ (בלק כג, ט) “הן עם לבדר ישכן ובגוים לא יתחשב” איתא בילקוט שמעוני (שם רמז תשסח): “...אמר לו [בלק לבלעם] אם אי אתה יכול לקללן [בפני עצמם] קלל אומה אחרת וערב אותה עמה. אמר לו [בלעם לבלק] איני יכול, הן עם לבדר ישכון, מובדלין הן מן העובדי אלילים בכל דבר, בלבושיהן ובמאכלן ובגופיהן ובפתחיהן” [על פי אגרות קודש רבינו זי”ע, חט”ו, עמ’ קיח (אגרת ה’תלג), בביאור דבריו ב’מכתב כללי’ לחג הפסח (יא ניסן ה’תשי”ז) - נדפס ב’אגרות קודש’ שם עמוד לו (אגרת ה’שנז)].

2) וב’הנחה בלתי מוגה’ ניתוסף: “האט ער פיאות פארקאטשעט מען אים די פיאות, אויב מען קאן ניט אפשערן אינגאנצן; האט ער ציצית, פארבאהאלט מען די ציצית” (שיחות קודש’ ה’תשט”ו, עמ’ נב).

גם אם ארכו שערותיו מאד אינן מסתירות את התפילין של ראש המונחים על גבי השערות (אא"כ התפילין הם קטנים ביותר).

ועל כן עיינתי בהנחת השיחה כפי שפורסמה באידיש בקופיר, וזה לשונו: "און בשעת דער אינגל ווערט בר מצוה און הייבט אן לייגן תפילין, וואס אויף תפילין שטייט 'וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך ויראו ממך', בשעת עס גייט אין גאס א אידישער אינגל וואס לייגט תפילין האט ער בכח אז דער גרעסטרער, דער גדול שבגדולים פון די אומות, זאל פאלן פאר אים, ולבסוף נעמט מען יעמולט און דער מקום התפילין דארף מען פארשטעלען מיט האר, וואו איז דער תוקף?" (שיחות קודש ה'תשט"ו עמ' נב).

ולכאורה הכוונה להמבואר בספרי האחרונים דמי שמגדל בלורית צריך להזהר שלא תהי' חציצה בין ראשו לתפילין שעל הראש, כי לפי כמה שיטות אפשר להכשל ולחסר מצות תפילין של ראש ע"י השערות הארוכות. וזהו שאמר רבינו זי"ע, שע"י הגדלת שערותיו של הנער (כדי לחקות את דרכי הגוים) גורמים שלא יקיים (עכ"פ בכל יום) מצות תפילין כתיקונה (עכ"פ לכתחילה), ובמילא (גם כאשר הולך ברחוב) לא תהי' אימתו נופלת על אומות העולם.

ואיך שלא יהי' הפירוש בדברי רבינו מבואר דמאד לא ניחא לי' בגידול הבלורית, וכמבואר בכמה ספרים שהדבר אסור מדינא (משום ובחוקותיהם לא תלכו) או עכ"פ משום דגידול שערות לנוי (באנשים) יש בו משום דרך שחץ וגאווה, ואין הדבר מתאים לישראל אשר כך אתפאר. ואכמ"ל בזה.

ב. ולגופו של דבר (שהשערות הארוכות יכולות לחצוץ בין ראשו לתש"ר), הנני לציין למ"ש בזה כמה אחרונים:

בספר 'מחצית השקל' (על המג"א), או"ח סי' כז ס"ק ד (הו"ד במשנ"ב שם סי' קטו ובקיצור שו"ע סי' י ס"ו), כתב: "רע עלי המעשה אותן המגדלים בלורותיהן, מלבד כי הוא דרך שחץ וגאווה. . . יש בו איסור בהנחת תפילין, כיון שגדולים הרבה ליכא למימר היינו רבותייהו וחוצצים, ומשום מעשה האנשים הללו ליכא למימר היינו רבותייהו.

ואפילו לדעת הרשב"א<sup>3</sup> שאמר להלכה ולא למעשה שבראש לא קפדינא אחציצה מ"מ כה"ג אפשר מודה הרשב"א, וכמו שאסור לדידי' על כובע עבה<sup>4</sup>. . . וה"ה הני שערות מרובים ה"ה ככובע עבה<sup>5</sup>.

וראה גם 'חתן סופר' (להגר"ש עהרנפעלד ז"ל) על שו"ע או"ח (ירושלים תשכ"ג), ב'שער הטוטפת' סי' כז בשולי הגליון: "ומכאן אזהרה רבה ותוכחה מגולה לאותן אנשים מגודלי שער, מלבד שמכוער ומתועב הוא דבר זה, להגדיל ולהרבות השערות שהמה מותרות, וראוי לכל ירא שמים למנוע מזה כמבואר בספרים הקדושים, עוד זה יש חשש ביטול מצות עשה דאורייתא בכל יום בהנחת תפילין מחמת חציצה, וגם דררא דברכה לבטלה החמורה ר"ל".

אבל בכמה אחרונים צידדו דאין השערות חוצצות (עכ"פ בדיעבד ובשעה"ד), ומהם:

א) בשו"ת קרן לדוד או"ח סי' י, נשאל אם מותר להשאל תפילין של ראש לאדם שיש לו בלורית בראשו כלפי פניו, דאולי יש בזה משום ולפנ"ע ל"ת מכשול, שהרי גורם לו לברך ברכה לבטלה על תש"ר, והשיב שמעיקר הדין אין לחוש לזה, שהרי בגמרא (זבחים יט, א) הר"ז איבעיא דלא איפשטא אם שערו כגופו דמי ואין בו דין חציצה או לא, ואם כן יש כאן ספק ספיקא להקל, שמא הלכה ששערו כגופו דמי ואינו חוצץ, ואם תמצא לומר שחוצץ, שמא קיי"ל כשיטת הרשב"א שאין דין חציצה בתפילין של ראש, ע"ש. וסיים בזה"ל: "ע"כ נראה פשוט דאף דלכמה אחרונים אין לברך על ס"ס, מ"מ אין למנוע ממנו מצות תפילין, אלא דנכון להזהירו שלא לברך רק על של יד ולא על של ראש. . . ואם לא ישמע לו ויברך גם על של ראש, אין לחוש".

(3) בחידושי למס' מגילה כד, ב (הו"ד בר"ן שם). וראה גם תשובת הרשב"א בארחות חיים הלכות תפילין סי' יח; שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפב; שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רלג. וראה גם שו"ת הריב"ש סי' קלז.

(4) ראה מגן אברהם או"ח שם ס"ק ז וט"ז שם ס"ק ה.

(5) ובמשנ"ב שם הוסיף: "ובלאו חציצה נמי בשביל הני שערות המרובים א"א לצמצם שיהיו מהודקין ומונחין על מקומן כדין".

(ב) גם בשו"ת ארץ צבי סי' ו פלפל בזה, וסיים בזה"ל: "מי שיש לו שערות כאלו טוב יותר להניח תפילין בברכה מלבטל מצות תפילין לגמרי, ואין בזה לפני עור לא תתן מכשול [להשאיל תפילין למגדלי בלורית] דהתיקון רבה על המכשול ביתרון בכשר, וניחא דליעבד עם הארץ איסורא קלילא של לכתחלה מלמעבד איסורא רבה להיות בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין ח"ו".

ויעויין עוד בספר 'ארצות החיים' להמלבי"ם סי' כז ב'המאיר לארץ' סוף סי' קיט שהעיר דאי נימא דבשערות ארוכות אי אפשר לקיים מצות תפילין של ראש, אם כן "נזיר איך יניח תפילין".

ויעויין גם בספר 'אות חיים' (לבעהמח"ס מנחת אלעזר) על הל' תפילין סי' כז אות ו דכיון דקיי"ל (יעויין טושו"ע יו"ד סי' קעח ס"ב ובנו"כ) ד"מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם" מותר לגדל בלורית, ע"כ דאינו חציצה לענין תפילין.<sup>6</sup>

ויש להאריך עוד בכ"ז. ולא באתי אלא להעיר.




---

6 אבל ראה 'ערוך השולחן' או"ח שם סי"ד: "ויש רוצים להחמיר גם כשהשיער גדול מאד [שתהא נחשבת כחציצה]. ואיני רואה בזה שום טעם, דאיזה גבול תתן להשיער? ושיער הראש כעצם הראש דמי. ואולי אם יש לו בלורית שמסבב גם צדדי השיער של מקום אחר למקום הנחת תפילין בזה וודאי יש חציצה, אבל לא השיער הטבעי הגדל במקום זה. וכן המנהג פשוט, ואין לפקפק כלל בזה".

ומבואר לכאורה דגם להמתירים, אין זה אלא בשערות המונחות במקומן, משא"כ כאשר "מסבב גם צדדי השיער של מקום אחר למקום הנחת תפילין". וכ"כ בשו"ת דעת סופר (להגאון ר' עקיבא סופר ז"ל, מהדורא שני', הוצאת בני המחבר, מכון ירושלים, תשנ"ג) או"ח סי' ה, ד"כיון שעל פי רוב שערות הבלורית מרובים אי אפשר לצמצם שיהי' התפילין מונחים דוקא על השערות שצומחים במקום התפילין, ורגיל שיסבבו שערות הבלורית את השערות שבמקום הנחת תפילין, ויש בזה חציצה אפילו לפי דעת הערוך השולחן". ויעויין גם שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ד. ועצ"ע.



## גדר מהדרין מן המהדרין בנר חנוכה

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 208 ואילך חוקר בגדר דין מהדרין מן המהדרין במצות נר חנוכה, האם הוא דין בגברא, שזה מוסיף בהידור הגביר בקיום המצוה, אבל הנרות עצמם בגדר רשות; או דילמא זה דין שנאמר בהמצוה עצמה, הנרות אלו הוא חפצא דמצוה.

ומוסיף בהערה 16 ע"פ לשון הרמ"א (ר"ס תרעד) "עיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ", דאפי' אם נאמר שגם הנרות הנוספים נעשים חלק מהמצוה עדיין אפ"ל ב' אופנים: "א) דחל עליהם שם המצוה ומ"מ אינם כעיקר מצותו (ואין מברכין עליהן בפ"ע?). ב) דנעשים כעיקר המצוה".

ולא הבנתי כראוי הפירוש בב' אופנים אלו, דבשלמא מה שחוקר בפנים השיחה אי הנרות עצמם רשות או מצוה מובן היטב תוכן הספק, אבל מהו תוכן החקירה אי נרות הנוספים הוא כעיקר המצוה או לא?

ואולי יש לפרש, דהנה יש לעיין בהא דלב"ה מדליקין מהדרין מן המהדרין כנגד ימים היוצאין, האם הוא דין נוסף לעיקר מצות נ"ח, דנוסף לעיקר המצוה דהדלקת נ"ח שהוא נר איש וביתו, יש עוד דין להוסיף נר בכל יום כנגד מה שבכל יום נתגדל הנס יותר (כדברי הלבוש שמצוין אליו לקמן בהשיחה); או דילמא מה שלב"ה מדליקין כנגד ימים היוצאין אין זה דין נוסף, אלא (כשהדלקה הוא באופן דמהדרין מהמהדרין) היא הגדרת עצם קיום מצות נ"ח, דעיקר מצותו נתקיים באופן שמדליקין כנגד ימים היוצאין. ולכאורה זהו ביאור ב' האופנים בההערה אם נרות הנוספים הם חלק מעיקר המצוה או לא.

וי"ל בסגנון אחר: כשמדליקין נ"ח בליל ראשון, לכ' אין זה אלא קיום עיקר המצוה דנר איש וביתו, ואינו כנגד ימים היוצאין, ובפרט לפי הלבוש הנ"ל לא שייך הענין שנתגדל הנס ביום הראשון. אמנם י"ל דכל זה רק אם נאמר דהדלקה כנגד ימים היוצאין הוא דין נוסף לעיקר המצוה דנר איש וביתו, אבל י"ל דלב"ה מה שמדליקין כנגד ימים היוצאין הוא עצם הגדרת קיום המצוה כנ"ל, וא"כ גם בליל הראשון הוא הדלקה כנגד ימים היוצאין (אחר שרואין שמדליק בימים שלאח"ז כנגד ימים היוצאין).

ועפ"ז י"ל דהנה בחכמת שלמה (ר"ס תרעא) כתב דכשהדליק בליל ראשון ב' נרות יצא, דנר הנוסף אינו מגרע לעיקר המצוה שקיים עיי"ש. וי"ל דכ"ז אם נאמר דבליל ראשון בא לקיים רק עיקר המצוה דנר איש וביתו, דאין נר הנוסף מגרע; אבל אם נאמר דגם בליל ראשון הוי זה הדלקה כנגד ימים היוצאין, יהא הנר הנוסף גרעון בקיום ענין זה.

עוד יש להעיר דע"פ המבואר בהערה 16 נמצא דהמחבר דפליג על הרמ"א ס"ל דכל הנרות הנוספים הם חלק מעיקר המצוה, ואינם נרות נוספים דשם נרות הידור עלייהו. ואולי יבואר קצת מה שהעיר הרבי כמ"פ על שלא הביא המחבר כלל בשו"ע דישנו קיום מצות נ"ח מעיקר הדין, מההדרין ומההדרין מן המהדרין. ולכאור' בפשטות צ"ל דכיון שכבר נתפשט כמנהג פשוט אצל כולם להדליק באופן דמההדרין מן המהדרין (וכמ"ש הרמב"ם בענין זה בהל' הנוכה), לכן לא הביא שאר אופני קיום המצוה. ובפרט לפי מה שביאר הרבי כמ"פ (ראה לקו"ש חט"ו חנוכה וחכ"ד שופטים) דהשולחן ערוך ענינו להביא הדינים כפי שנוגע למעשה בפועל, שלכן אחר שכבר נתפשט המנהג אינו נוגע למעשה בפועל להביא עיקר הדין.

ולפמשנ"ת יש להוסיף, דלכ' עדיין צ"ע מדוע לא הזכיר כלל דזהו קיום המצוה באופן דמההדרין מן המהדרין, וי"ל דהוא משום דס"ל דכשמקיימין המצוה באופן זה אין לחלק כלל בין גדר חשיבות הנרות דזה עיקר המצוה וזה רק נר הידור, אלא הגדרת עצם המצוה הוא הדלקה כנגד ימים היוצאין, והכל מעיקר המצוה. (אבל כמובן שעצ"ע מה שלא הזכיר המחבר עיקר הדין כיון שנפק"מ בפועל למי שאין לו אלא נר א', וע"ז בא ביאורו של הרבי שהוא לרמז דכל ענינו של חנוכה הוא מס"נ למע' מטו"ד, ולכן נעשה הענין דמההדרין מן המהדרין להלכה פשוטה בשו"ע).



## עצירת ה"מטר" וה"ברד" באויר

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

**קריית גת, אה"ק**

בלקו"ש ח"ו פ' וארא (ב), מבאר ב' הפירושים שברש"י ס"פ וארא (ט, לג), בפירוש המלים "ומטר לא נתן ארצה", "לא הגיע" ו"לא נתן" - לא הוצק לארץ", שלפי הפירוש השני הרי לאחר שפרעה הסכים לשלח את

ישראל ומשה התפלל לה' שתפסיק מכת ברד הרי שאותם טיפות מטר שהיו בדרך לרדת למטה בטלה מציאותם, משא"כ לפי הפירוש הראשון לא בטלה מציאותם של טיפות אלו אלא שנעשה נס ונשארו במקומם ולא המשיכו לרדת ארצה. עיי"ש בארוכה.

ובהמשך השיחה מבאר תוכן הענין, שלכאור' הרי הפירוש השני יותר מסתבר בשכל, לומר שהקב"ה עשה נס ובטלו טיפות המטר, ולמה לפי הפירוש הראשון ס"ל שהיה נס מתמשך "להחזיק" את טיפות המטר למעלה כל הזמן ? !

ומבאר, שכיון ויש כלל שמשמיה מיהב יהבי מישקל לא שקלי, לכן אדרבה - יותר מסתבר לומר שהטיפות נשארו במציאותם ורק שנשארו במקומם, מאשר לומר שבטלה מציאותם לגמרי, שאז הרי זה "מישקל שקלי" וכו'.

ומבאר גם ע"ד החסידות, שכיון ואין בכח התשובה של אוה"ע לבטל את העבר כאילו לא היה, לכן זה מתבטא גם באופן הפסקת המכה, שאין הטיפות מתבטלות לגמרי, אלא הם נשארים במציאותם ורק שאינם יורדים ארצה וכו'. וכמשנ"ת בהשיחה בארוכה.

והנה, בהשיחה מבאר את כל זה בדברי רש"י בפי' עה"ת, היינו ב"פשוטו של מקרא"; ובהערה 13 מבאר אליבא דרש"י, בדרך הפשט, שכל השקו"ט הנ"ל אינה אלא בנוגע לטיפות המטר, אבל בנוגע להברד הרי ברור שבטלה מציאותו לגמרי, וז"ל: "בנוגע להברד - אין ברירה, כביכול, כי אם לבטל מציאותו (וכפירוש השני שברש"י בנוגע להמטר). דאי לאו הכי, הרי - או שצריך להיות תלוי עד היום, או שירד אחר כך ברד ואש מתלקחת בתוכו וכו' - ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט. משא"כ בנוגע להמטר - לפי פירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר - יש לומר שירד לאחר זמן".

ובשולי הגליון שם מביא מדחז"ל (ברכות נד, ב. וראה תורה שלימה עה"פ וש"נ), שבאמת "גם הברד לא ניתך ארצה וירד בימי יהושע" - ומסיק שאינו מתאים בדרך הפשט, וז"ל: "היינו שהיה תלוי באויר מא שנה (ונעתק מאויר ארץ מצרים לאויר ארץ ישראל ושם ירד) - ומוכן שאין זה לימוד על דרך הפשט".

עד כאן תוכן המבואר בהשיחה; ויש להעיר, לכאורה, שאף שבכללות השיחה מתייחס לדברי רש"י בפירושו, ומדבר רק בנוגע להמטר כנ"ל, הרי כללות תוכן הביאור הנ"ל בפירוש הראשון ברש"י - ובב' האופנים, הן ע"ד ההלכה שמשמאי מישקל לא שקלי, והן ע"ד החסידות שלא היה בכח תשובת פרעה לבטל העבר לגמרי - מתאים הוא גם לפי מדחז"ל הנ"ל, בנוגע להברד: שלכאורה אפשר לשאול על דברי חז"ל למה עשה הקב"ה כזה נס שיצטרך להחזיק את הברד במציאותו כל כך הרבה זמן - וע"ז לתרץ, שהוא משום שמישקל לא שקלי או ע"ד החסידות משום שלא היה בכח תשובת פרעה לבטל עצם מציאות הברד.

ובמלים פשוטות: אף שכל השיחה נראית כמו "רש"י-שיחה" ולכן היא מתייחסת להמטר בלבד מתאים לדרך הפשט - הרי באמת תוכן עיקרי מתוך השיחה מתאים להיות ביאור על דברי חז"ל בדרך הדרש, ואז זה מתייחס (לא רק להמטר, אלא) גם להברד.

ובאמת כד דייקת הרי אדרבה - תוכן הביאור הנ"ל מתאים יותר לפי המבואר במדרשי חז"ל, מאשר לפי המבואר בדרך הפשט, כי:

לפי מה שמבואר בדרך הפשט, שכל השקו"ט היא רק על המטר, ואילו הברד ברור שבטל ממציאותו - הרי לכאורה שני הביאורים הנ"ל (ע"ד ההלכה וע"ד החסידות) אינם עולים כ"כ חד וחלק, ומשני טעמים:

לפי הביאור ש"משמאי מיהב יהבי מישקל לא שקלי", ולכן לא מסתבר שהמטר בטל ממציאותו אלא עכצ"ל שנשאר במציאותו ורק שלא ירד ארצה - הרי איך יתכן שבנוגע להברד כן אומרים שבטלה מציאותו? וממה נפשך. ועד"ז להביאור שבחסידות, שתשובת פרעה לא היה בכחה לבטל העבר לגמרי ולכן נשארו טפות המטר במציאותם - איך תשובתו כן הצליחה לבטל מציאות הברד לגמרי? ! ושוב ממה נפשך.

והוא העיקר: אם ברור שהברד בטל ממציאותו, וכל הדיון הוא על טיפות המטר, שעליהם אומרים שנשארה מציאותם ו"יירדו לאחר זמן" (כלשון השיחה) - הרי אינו מובן כ"כ מה כל ה"עסק" שעושים מזה, שהרי טיפות מטר (בלי ברד) אין בהם (לכאור') ענין של עונש, והראיה - שירדו לאחר זמן לא בתור עונש, וא"כ לשם מה היה צורך לעכב אותם באויר ושירדו לאחר זמן, וכי מה איכפת כ"כ לפרעה שיהיו יורדים מיד? !

ודוקא לפי המבואר בד' המדרש, שטיפות הברד נשארו במציאותם וירדו לאחר זמן בימי יהושע כחלק מהמלחמה והעונש לאויבי ישראל - הרי מובן שפיר למה היה צריך לעשות נס מיוחד כדי לעכב ברד זה באויר, שהרי כל ירידה נוספת של ברד זה יש בה ענין של פורענות ממש; וגם מובן לפ"ז שאכן אומרים את הכלל של "מישקל לא שקלי" בצורה מוחלטת, וכן ע"ד החסידות שתשובת פרעה אין בכוחה לבטל העבר כלל.

ואכן בה"הנחה" מהשיחה (ש"פ וארא תשכ"ה, כפי שנדפס ב"שיחות קודש") נראה שהביאור במקורו (כפי שנאמר בהתוועדות בקיצור) מכון היה כלפי דברי חז"ל על הברד שהתעכב באויר וירד בימי יהושע.

ודו"ק בכ"ז.



## חידוש בתורה בניגוד לדברי חז"ל כשיאינו להלכה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק יז (עמ' 349) מאריך כ"ק אדמו"ר, ותוכן דבריו הק' דמצינו במסכת אבות וכמה וכמה משניות שישנם פירושים רבים מגדולי ישראל (כרש"י, רמב"ם, מחזור ויטרי ועוד - עד לגדולי האחרונים) שפירשו באופן שונה (ואפילו הפכי) מהפירושים שבאבות דרבי נתן, ואף עודדו את תלמידיהם להתעמק לחדש וכיו"ב - כמובן, בתנאי מוחלט שהדברים יתאימו לכללי ודרכי לימוד התורה, מתוך זהירות אמתית בכבוד גדולי התורה וזהירות הכי גדולה שלא לגלות פנים בתורה שלא כהלכה ופסק הדין וכן הלאה. [תוכן הדברים בקצרה ראה גם 'תורת מנחם' (תשט"ז) כרך יז עמ' 62].

ולהעיר שמצינו יסוד זה - האפשרויות לחדש בניגוד למדרשים - בין השאר בפירושו של האור החיים הק' בפירושו עה"ת אשר טרח להדגיש יסוד זה כמה פעמים:

(א) בהקדמתו לפירושו כתב: "לפעמים אמשוך בקסת הסופר בפשטי הכתובים בדרך משונה מדרשת חז"ל, וכבר גיליתי דעתי שאין אני חולק ח"ו על הראשונים אפילו כמלא נימא, אלא שהרשות נתונה לדורשי תורה

לעובדה ולזורעה אור זורע לצדיק. . רק לדבר הלכה אל אשר יהיה שמה הרוח אשר תיכנו ראשונים, אחריהם לא ישט[ה] [ובדפוסים שלפנינו: ישנו]."

(ב) בראשית (א, א אופן ג): "דע כי רשות נתונה לנו לפרש נתיבות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת, הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר, כי ע' פנים לתורה, ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן".

(ג) ויגש (מו, ח ד"ה ואלה שמות): "ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושינו היפך דברי חז"ל כי כבר הודעתך כי בפשטות התורה שאין הלכה יוצאת מהם, הרשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש".

(ד) מצורע (יד, לה): "והגם שדרשו חז"ל לדרוש הכתובים בסדר זה, אעפ"כ כל עוד שנוכל ליישב הדרשה בסדר הכרחי - הוא יותר נכון, ובזה הרווחנו את שלנו. . וכבר כתבתי כמה פעמים, כי רשות נתונה לנו לדרוש הפסוקים בכמה פנים, משונים מדבריהם ז"ל, כל שמתיישבים הפסוקים על נכון, כל שאין הפניות דברי חז"ל בהלכות.

(ה) האזינו (לב, א): "והגם שקדמונינו בחרו דרך אחר, כבר אמרנו שע' פנים לתורה, ובענין האגדה יכולים לפרש הגם שיהיה הפירוש מנוגד לדבריהם, כל שאין הניגוד בדבר הלכה.

[וראה גם בראשית (א, ט) אחרי שהביא הפדר"א כתב: "וזה משונה מפירושו, זה דרך דרש, ודרכנו דרך פשט והכתוב יכולין לכל"].

אבל האוה"ח מדגיש גם החלק השני - שהדבר מחוייב להיות מיוסד על כללי חז"ל - בהקדמתו לתורה:

"גם שלא לבדות מדעת אנוש דברים חדשים אשר לא שערום נוחלי תורה מפה אל פה, אלא על פי הקדמותיהם אשר קבלו דלי מדלי אשר דלה לנו איש האלקים מהם יקחו הקדמותיהם בני תורה לעמול ולעשות מסילת הכתובים". ע"ש.



## חוטא בשוגג פסול לעדות

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

בלקוטי שיחות ח"י"ח עמ' 419 כותב: "די שלימות התשובה והכפרה אויף א חטא (בשוגג) איז דורך וידוי דברים מיט א קרבן. פונדעסטוועגן זעט מען אז בזמן הגלות ווען ס'איז ניט מעגלעך צו מקריב זיין א קרבן, ווערט דורך תשובה (און וידוי דברים) אויפגעטאן שלימות הכפרה, מ'איז מקיים בשלימות מצות התשובה; וכידוע די נפק"מ להלכה בפועל בנוגע לאל תשת גו' רשע להיות עד חמס". ובהערה 51 כותב: "ראה בכל הנ"ל שיחת ו' תשרי תשמ"א".

ולא זכיתי להבין, הרי זה שרשע פסול לעדות הוא רק בעבר עבירה במזיד ולא כשחטא בשוגג. א"כ איך כותב דנפק"מ בנוגע לענין אל תשת גו' רשע גו' - בחטא בשוגג!

(עי' בשו"ע חו"מ סי' לד ס"ב וס"ז. וברמב"ם הל' עדות פ"י ה"ב וה"ד שרשע פסול לעדות בעבר בזדון עבירה שחייבים עליה מלקות או מיתת ב"ד או עבירה שיש בה חימוד ממון. (ובפתחי תשובה שם אות ד מביא מהשבו"י דחוטא בשוגג אפי' הרג נפש בשגגה כשר להיות עד). ובשיחת ו' תשרי תשמ"א הנ"ל (שיחות קודש עמ' 6 - בלתי מוגה) מביא מהחת"ס דמי שעבר בזה"ז עבירה שחייבים עליה מלקות או מיתת ב"ד לעולם לא יכול להיות עד כשר, כי אין עונש מלקות בזה"ז וכל שלא נתקיים בו "ונקלה" אינו "אחיק").

והנה לפי מ"ש דבחטא בשוגג נהי' שלימות הכפרה ע"י תשובה בזה"ז, לכאורה צ"ל דכן הוא גם בעבירה שחייבים עליה מלקות או מיתת ב"ד - דבזה"ז נהי' שלימות הכפרה ע"י תשובה (לא כדברי חת"ס הנ"ל). ולפי"ז אי"מ עוד, מדוע נקט נפק"מ בחטא בשוגג ולא בעבירה שחייבים עליה מלקות או מיתת ב"ד.

וי"ל, ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ד עמ' 111 הע' 41 חילוק בין חיוב גלות לרוצח בשוגג לחיוב חטאת על חטא בשוגג - דרוצח בשוגג בזה"ז חייב בגלות לעת"ל אבל החוטא בשוגג אינו חייב בקרבן לעת"ל. והחילוק הוא, כי גלות היא גדר "עונש" וקרבן הוא גדר "כפרה", ותשובה מועלת במקום כפרה ולא לפטור מעונש גלות. ולפי"ז, צ"ל כך במלקות או מיתת

ב"ד, דתשובה בזה"ז לא תועיל להצילו מהעונש לעת"ל. לפי"ז מובן מדוע נקט בלקו"ש ח"ח חטא בשוגג ולא עבירה שחייבים עליה מלקות או מיתת ב"ד.

ולפי"ז אולי יש ליישב קושי' הא' דלעיל. די"ל דמ"ש בלקו"ש "וכידוע די נפק"מ להלכה בפועל בנוגע לאל תשת גו' רשע להיות עד חמס" - לא קאי אמ"ש לעיל מיני' (חטא בשוגג), אלא לצדדין קתני, וקאי על דין נשבע לשקר בזדון, שנפסל לעדות (שו"ע שם ס"ה) ומחויב להביא קרבן בכדי שיתכפר לו (רמב"ם הל' שגגות פ"ו ופ"י), שעל זה אומר בהשיחה דאם עשה תשובה שלימה בזה"ז כשר לעדות אע"פ שלא הביא קרבן. ומה שנקט בהשיחה חטא בשוגג - היינו למעוטי עבירה שחייבים עליה עונש מלקות ומיתת ב"ד (כמ"ש לעיל מלקו"ש חכ"ד). וצ"ב בכ"ז.

והנה בשיחת ו' תשרי שם מחדש (ע"פ מ"ש אדה"ז באגה"ת פ"ב ופ"ג) דאפי' בזמן המקדש אם עשה תשובה שלימה - הקרבת החטאת אינו מעכב עליו מלהיות עד כשר. ולפי"ז יוקשה עוד על מ"ש בלקו"ש ח"ח דלעיל לחלק בין זמן המקדש לזמן הגלות בנוגע לענין לאל תשת גו' רשע גו' - הרי (לפמ"ש בשיחת ו' תשרי) כן הוא אפי' בזמן המקדש דהחוטא בשוגג כשר להיות עד אפי' קודם שהביא חטאת. וצ"ל דמ"ש בלקו"ש ח"ח ושיחת ו' תשרי הנ"ל לא אזלי באותה שיטה.



## שיחות

### יעקב אבינו לא מת

**הרב יהודה ליב גראנער**

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בשיחת כ' מג"א תשל"א הזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו השאלה: למה דוקא בנוגע ליעקב אבינו אמרו חז"ל: יעקב אבינו לא מת, משא"כ בנוגע להאבות אברהם ויצחק, אעפ"י שבנוגע להם, ועד"ז - לשאר הצדיקים, אמרו חז"ל: צדיקים במיתתן קרויין חיים. והרבי מסביר



ההבדל: אצל האבות ושאר הצדיקים הם קרויין חיים רק בנוגע לנשמתם, ובנוגע ליעקב - גם הגוף שלו הוא חי.

ולכאורה, מצינו בש"ס שגם אצל כו"כ צדיקים נשאר הגוף שלהם חי.

במס' בבא בתרא (נח, א), ר' בנאה רצה ליכנס לקברו של אאע"ה אבל אליעזר עבד אברהם לא הרשה לו, והטעם: כי אברהם גאני בכנפה דשרה וקא מעיינא לי' ברישי'.<sup>1</sup> ובחדא"ג מהרש"א שם: דהצדיקים במיתתן קרויין חיים והמיתה אינה אלא כשינה לגביהו כמ"ש מקיים אמונתו לישיני עפר, עיי"ש בארוכה. [וזה ששרה קא מעיינא ברישי' דאברהם, הוכחה שגם היא חי']. החיד"א בס' שם הגדולים מערכת גדולים אות א סי' קצט מביא שאאע"ה פעם השלים למנין של עשרה.

במס' כתובות (קג, א) בנוגע לרבינו הקדוש: כל בי שמשי הוה אתי לביתו - בכל ערב שבת בא לביתו לעשות קידוש עבר בני ביתו. ובס' חסידים (סי' תתשכט) - הובא בגליון הש"ס שם: "והי' נראה בבגדי חמודות שהי' לובש בשבת ופוטר את הרבים בקידוש ולא כשאר מתים שהם חפשים ממצות, כי צדיקים חיים ופוטרם בקידוש".

החיד"א הנ"ל מוסיף: שישנה אגרת מרבינו יהודה בנו של הרא"ש שכותב אודות זקנו הר"ר יחיאל, שאחרי הסתלקותו, נתגלה בגוף לחבר שלו ואמר לו שיש לו רשות לבוא לביתו כבתחילה, ואינו עושה זה שמא יאמרו כמה מתגאה עצמו צדיק זה יותר מכל הצדיקים. ומוסיף החיד"א דכל הצדיקים יש להם כח זה.

ובהמשך דבריו כותב החיד"א: כמה שנים הייתי תמי' על מנהג ישראל שמתפללים אצל קברות הצדיקים, ואין לקרות ק"ש או להתפלל בתוך ד"א של מת או בבית הקברות כמ"ש באו"ח סי' עא, ולהרמב"ם לא יצא אף בדיעבד. וכיוצא בה הייתי תמיה על מ"ש בעמק המלך שאאע"ה השלים מנין, וכן על מעשה שעשה באר"י זצ"ל בבהכנ"ס וכיוצא. עד

---

1) אגדתא זו - נתבארה בארוכה עפ"י פנימיות בד"ה רב בנאה (אוה"ת בראשית ח"א קיט, ב).

(\* ראה בס' נחמד למראה ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג (הובא בשדי חמד פאת השדה מערכת ג' סי' יח) דרבינו הק' הי' גלגול של יעקב אבינו עיי"ש בארוכה. המערכת.

שמצאתי בס' חסידים [ומעתיק לשונו הנ"ל, ומסיים:] ובזה תנוח דעתנו בכל החקירות הנ"ל ויותר מהמה. [עיי"ש ההמשך].

במס' בבא מציעא (פד, ב) שר' אלעזר בר' שמעון נשאר חי כ"ב שנה לאחר הסתלקותו, ולא נקבר כל אותם שנים, והי' עונה על שאלות ע"י אשתו.

במס' שבת (קנב, ב) מסופר ע"ד רב אחאי שמהקבר שלו דיבר עם רב נחמן, ואמר שלמרות שהוא קבור, הוא במצב של חי.

האור החיים הק' עה"פ ותמת שרה בקרית ארבע (חיי שרה כג, ב) כותב: "ח"ו לא יתייחס המיתה לצדיקים... כי הצדיקים הגם שימותו הגוף אינו מושלל מהחיים כי צדיקים במיתתן קרויין חיים, צא ולמד ממעשה ברב אחאי ב"ר יאשי' [המובא לעיל]".

גם להעיר מזהר פ' אחרי (ע, ב) - שאומרים קטע זה במענה לשון: ואינון נפשן דצדיקייא משתכחין בהאי עלמא לאגנא על חייא והאי אקרי נפש ודא לא אסתלקא מהאי עלמא ושכיחא בהאי עלמא וכו'.

והרח"ו בשער רוח הקודש בהקדמה ב' וד' כותב: בכל היחודים שבעולם אם מייחד אותם בהשטתחך על קבר הצדיק ממש, צריך שתכוין כי ע"י השטתחותך עליו, אתה גורם שגם הצדיק ההוא ג"כ ישתטח נפשו ותתפשט בעצמותיו אשר שם בקבר, כי אצל הצדיק חלק הנפש אינו מסתלק ממנו ונשאר רוחך על גוף הצדיק, וחוזר לחיות... והרי הצדיק ההוא באותה שעה כאלו הוא חי בגוף ונפש ונעשה חי ממש.

וראה באלשיך בפ' ויחי עה"פ ויקרבו ימי ישראל, שמבאר שם שכל הצדיקים קרויין חיים גם במיתתן, כי חלק הנפש נשאר בהם תמיד. ומביא הוכחות מג' מאורעות הנ"ל.

ולהעיר גם מאוה"ת פ' חקת (עמ' תתט) שמבאר להנאמר שיעקב לא מת, הכוונה שנשמתו נפרדה מהגוף אבל לא טעם טעם מיתה, אלא עלה מחיל אל חיל, כמו המחליף לבוש.

יש להוסיף בזה, ולא באתי רק להעיר.



# אגרות קודש

## טעם כיסוי הראש בנשואות

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

באגרות קודש חי"א (עמ' ר) מבואר הטעם שכיסוי הראש הוא דוקא בנשים נשואות: "דכיסי הראש באשה בא כעונש על חטא עץ הדעת שהכשילה את בעלה, ולכן אינו בבתולה".

וראיתי (בתשורת מונדשיין) ששאלו על זה אצל הרבי ממ"ש בשו"ת שארית יהודה (למהרי"ל אחי אדמו"ר הזקן), שער המילואים ח"ב סמ"ג (קה, ב) בענין דין המשנה (כתובות כב, א) "האשה שאמרה אשת איש אני וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר", "וכמה פעמים נשא ונתן בזה רבינו הגאון אחמו"ר ז"ל, דלדין היכא משכחת לה האי דינא דמתני', מאחר שהנשואות דוקא נשואות צעפי' ולא הבתולות, וכמדומה שדקדק מכאן שבימיהם גם הבתולות לא היו הולכות פרוצי הראש, ובאמת כן משמע גם בתמר שנאמר ותקח הצעיף ותשב בפתח עינים וארז"ל [סוטה י, א] שנתנה עיניה לדברים שלא היו בה קידושין כו' [כמ"ש בסוטה שם: "שמא אשת איש את אמרה לו פנויה אני"] וכן גבי רבקה כתיב ותקח הצעיף ותתכס כו'".

אך לכאורה בהכרח לומר (וכך העירני ח"א) שאין הכוונה בדברי רבינו הזקן שבזמן הש"ס היו כל הבתולות מכסות השיער, אלא כוונתו שהיו בתולות שנהגו כן. וההכרח לדבר פשוט הוא, דהא מסיפור תמר ורבקה אין הכרח שכן היה מנהג כולם, ואדרבה, לפני שבא יצחק לא כיסתה רבקה שיערה אלא רק לכבודו, ועוד, דאם זה היה מנהג כל הבתולות בזמן הש"ס, כיצד נשתנה, וכדברי הרבי באגרת שם "והרי בהנ"ל ראו מנהג הבתולות מדור לדור". אמנם הלשון "שבימיהם גם הבתולות לא היו הולכות פרוצי ראש" משמעו לכאורה שכן הי' מנהג הכל. ועצ"ע.



## אמרי נא אחותי את ושחיטה לחולה בשבת

### הנ"ל

באגרות קודש ח"ב עמ' קפא ואילך (נדפס גם בלקו"ש חט"ו הוספות לפ' לך עמ' 487 ואילך) איתא: "במדרש ע"פ אמרי נא אחותי את מכאן ששוחטין לחולה בשבת . . וליישב זה: ידועה הקושיא, לחדודי מנ"ל לאברהם שהמצרים יהרגו אותו, ויעברו על שפיכת דמים, בשביל שלא לעבור על עריות דאשת איש, שלכן אמר אמרי נא גו', ואחד התירושים הוא דכשיהרגו אותו לא יעשו העברה כ"א פעם אחת, משא"כ כשיקחו את שרה ואברהם עודנו חי הרי בכל ביאה וביאה עובר על ג"ע - ולומד במדרש בכגון דא בחולה, אשר שוחטין לחולה בשבת ואין אומרים נאכילנו נבלה והטעם הוא ע"ד הנ"ל שבנבלה עובר על כל כזית וכזית משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד (ר"ן הובא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שכח סט"ז).

"והנה יש להקשות דעדיין מנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה - שהוא איסור מיתה - פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה - שהוא איסור לאו - כמה פעמים, דבעובדא דאברהם - שרוצה ללמוד ממנו - הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה.

"וי"ל דגם באברהם מנ"ל שיהרגו אותו ויעברו על שפ"ד, איסור מיתה פעם אחת כדי להמלט מאיסור מיתה דג"ע והרי יכול לבוא עלי' שלא כדרכה, שגם בזה נהנה (עיין רש"י ד"ה למעוטי סנה' סו, ב) ועל זה אינו נהרג (סנה' נח, ב) ? אלא עכצ"ל דכיוון דגם בשלא כדרכה מכוער הדבר (ראה תוד"ה לנערה סנה' נז, ב) וכן לא יעשה אפילו באו"ה כי גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול (ב"ר פ"פ, וא"ו וקושית הרמב"ן בראשית לד, ז ראה בפי' מהרז"ו שם), הרי בטח יהרגו אותו, כי מוטב לעבור על איסור חמור פעם אחת כדי שלא יעבור על איסור קל הרבה פעמים, ולכן אמר אמרי נא גו', ושפיר ילפינן דשוחטין לחולה כו'.

"עו"ל באופן אחר: דאם היו המצרים לוקחים אותה בחזקה ולא הי' יכול למנוע אותם מזה, הרי זה בגדר יאוש וכדין לסטים (ב"ק קיד, א) וי"ל שע"ז מתגרשת, כי בבן נח אין להם גירושין בכתב אלא ע"י שפורשין זה מזה (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ח) וא"כ שוב לא הוי אשת איש אלא שמכוער הדבר כו' וכן"ל...

"זה עתה ראיתי בתורה שלימה פ' לך לך אות קמה שהביא מדרש הנ"ל בשם מדרש פליאה ופי' כנ"ל ע"פ סברת הר"נ. אבל לא עמד על הקושיא דשאני באברהם דאיסורם שווה, משא"כ בנבלה ושחיטה". עכ"ל.

והעירני ח"א מדברי הלקח טוב לר"י ענגל כלל טו אות יח:

"שמעתי אומרים שמה שנתירא אברהם באומרו והרגו אותי ואותך יחיו אע"פ ששפיכות דמים אסור לב"נ כמו אשת איש היינו משום דשפיכות דמים יהי' רק פעם אחת משא"כ אם לא יהרגוהו תהי' כל ביאה וביאה באיסור אשת איש וע"כ אם לא יוכלו להתגבר על יצרם עכ"פ יבחרו להם לעבור פעם אחת מלעבור הרבה פעמים ע"כ שמעתי. [הוספת המעתיק: ובמ"א הובא זה בשם ס' חנוכת התורה לר' העשל מקראקא, אך בחנוכת התורה הישן לא מצאתיו ושמעתי שנמצא בחנוכת התורה השלם אך אינו תח"י לעיין]. והנה אם כנים הדברים יש מזה ראייה דריבוי הכמות מכריע את האיכות דהא שפיכת דמים ענשו בסייף ואשת איש בחנק. . ואולם. . גבי ב"נ שניהם שווים דכל המצוות שלהן כולם עונשין בסייף", וממשיך לבאר שבב"נ שפ"ד הוא ביהרג ואל יעבור משא"כ גילוי עריות, ומסיק שניתן להביא ראייה מזה שריבוי הכמות מכריע האיכות.

ולכאורה הביאור של הר"י ענגל מסיר גם הוא את הקושיא שלא עמד עליה ב"תורה שלימה" לענין המדרש פליאה דידן, ומאידך ניתן ללמוד מדברי הרבי על מ"ש בלקח טוב שם. ולא באתי אלא להעיר.



## נגלה

### אחזוק להורדי אחזיק לכשורי

**הרב יהודה ליב שפירא**

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

אי' בב"ב (ו, א): "אמר רב נחמן אחזוק להורדי [להניח ראשי רהיטים דקים על כותל חבירו. רש"י] לא אחזיק לכשורי [להניח עליו קורות כבדות תחת אלו. רש"י]. לכשורי אחזק להורדי: רב יוסף אמר אחזיק להורדי אחזיק לכשורי, איכא דאמרי אמר ר"נ אפי' אחזוק לכשורי לא

אחזיק להורדי. איכא דאמרי אמר ר"נ אחזוק להורדי אחזיק לכשורי לכשורי אחזיק להורדי". עכ"ל הגמ' (כפי שתיקן הב"ח בהגהותיו).

וכתב הרשב"ם בתוספותיו לרש"י וז"ל: "כל חזקות הללו אינן חזקות שלש שנים, דלא שייך שלש שנים אלא גבי חזקת קרקע, שמחזיק בשדה חבירו ואומר לקחתיו ממך, אבל הכא בחזקת תשמישין דעלמא מיירי, משתמש בשל חבירו, ובשעה אחת משתמש בפניו ושותק הוי חזקה. . וכיון דמשתמש זה לפניו ושותק, י"ל דנטל רשותו ממנו או נתן לו ממון ומכר לו תשמיש זה. והני מילי דהויא חזקה, כגון שטוען הוא מכר לי או נתן לי במתנה, אבל אם טען נשתמשתי בפניו ושותק, אינה חזקה, כדתנן לקמן בחזקת הבתים (מא, א) כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, כיצד א"ל מה אתה עושה בתוך שלי, והוא א"ל שלא אמר לי אדם דבר מעולם, אינה חזקה כו', ובכל חזקות מיירי, לא שנא חזקת שלש שנים, ל"ש חזקת יום א' כי הני". עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם לקמן (שם).

ידוע ששיטת הגאונים היא שאי"צ טענה בנדו"ד, ותיכף כשמשתמש לפניו ואינו מוחה, ה"ז גופא מחילה היא, וכ"כ הרמב"ם (הל' שכנים פ"א ה"ד. פ"ז ה"ו. פ"ח ה"א. וראה מ"מ שם).

ויש לעיין במה תלוי מחלוקתם?

וי"ל בזה בהקדים תחילה להבין מחלוקת ר"נ ור"י, שלר"נ אחזיק רק למה שאחזוק, ולר"י אחזוק לכל, שבפשטות נחלקו במ"ש הרא"ש (סי' יא-יב) וז"ל: "מיסתברא דהילכתא כר"י, לפי שהקונה מחבירו ליתן לו רשות לבנות בכותלו, לא שכיח שיקנה לחצאין, ולפי שעה לא הוצרך אלא להורדי". עכ"ל. כלומר: כשטוען הלוקח שיש לו רשות גם להשים הדבר הכבד, כי כשהוא קנה להורדי קנה גם לכשורי, אמרי' שמסתמא גם המוכר נתכוין לזה, כי לא שכיח למכור לחצאין, ולכן אם המוכר טוען שלא מכרו כן, כ"א לחצאין, על המוכר להביא ראיה, כי החזקה היא עם הלוקח.

ומזה יש להבין שסברת ר"נ הוא שסו"ס המוכר, בעל הכותל, המוחזק, והיות ובפועל הרי אפשר שאכן קנה לחצאין, לכן על הלוקח להביא ראיה שאכן קנה הכל.

אמנם יש לבאר המחלוקת באופן אחר: גדר "השתמשות" הוא זכות שיש למישהו להשתמש באיזה דבר שבעצם אינו שלו. ז.א. שזהו דין בה"גברא", שהוא מותר להשתמש בחפצו של חבירו. אבל אין לו בגוף החפץ כלום.

לאידך ידוע מ"ש בלקו"ש חי"ט ואתחנן (ג) אודות דינא דבר מצרא, שמביא ב' אופנים בזה. האם זהו רק "זכות" להכיר מצרא בהשדה, או שע"י הזכות נפעל שיש לו גם קצת קנין בשדה זו, היינו שהיות וסו"ס יש לו "זכות" בשדה זו, אמרינן שזה גורם שיהי' לו שייכות לעצם השדה, כמבואר הענין בכ"מ.

עד"ז י"ל בנדר"ד, שיש לחקור האם אומרים שהיות ויש לו זכות תשמישין בחפץ של חבירו, יש לו גם קצת קנין בחפץ זה או לא, ומזה מסתעף, האם המוכר נק' המוחזק או הלוקח, דאם זכות השתמשות הוא רק זכותו ותו לא, פשוט שהמוכר, שהוא הבעלים של החפץ, הוא המוחזק. אבל אם גם להלוקח ישנו קצת קנין בזה, אז הלוקח נק' המוחזק, כי מה שיש לו זכות ההשתמשות ה"ז ודאי, אלא שיש כאן ספק עד כמה, הנה היות ויש לו קצת קנין בהכותל להשתמשות, ה"ה כעין הבעלים בהכותל בקשר להשתמשות שלו, וה"ה המוחזק, ועל המוכר להביא ראי'.

וזוהי סברת מחלוקת ר"נ ור"י, שר"נ ס"ל שזכות ההשתמשות הוה רק "זכות", ולכן בעל הכותל הוא המוחזק, ולכן אם טוען שלא נתן לו רשות לדברים כבדים יותר, על הלוקח להביא ראי', וכ"ז שלא הביא ראי' נאמן בעל הכותל. ור"י ס"ל שיש ללוקח קצת קנין בהכותל, ולכן הוא המוחזק, ועל המוכר להביא ראי'.

והנה עד"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים האם צריך טענה בזכות ההשתמשות, שתלוי בהנ"ל, (אבל פשוט שאין לומר שנחלקו הראשונים במחלוקת ר"נ ור"י, ולכן פשוט שאם נסביר מחלוקת הראשונים בחקירה הנ"ל יהי' מוכרח לומר שמחלוקת ר"נ ור"י הוא מטעם אחר - כפי שנמצא מהרא"ש, כנ"ל, או באיזה אופן אחר).

דהנה א' מהאופנים שמסבירים מחלוקת הראשונים הנ"ל, הוא עפ"י מ"ש הקצוה"ח (סי' קנג ס"ק ג) - דהוא מקשה על שיטת הגאונים שאיך אפ"ל שאי"צ טענה בנדר"ד, וע"י ההשתמשות שלו עכשיו קונה זכות ההשתמשות, והרי לא עשה שום קנין לקנות זכות זה. בשלמא לשיטת

הרמב"ם (הל' מכירה פ"א הט"ז) שקרקע נקנית באכילת פירות מטעם חזקה, גם כאן הוה ההשתמשות קנין חזקה, אבל לשיטת שאר ראשונים החולקים וס"ל שאין לקנות ע"י אכילת פירות או ע"י השתמשות, איך קנה כאן זכות השתמשות?

ומחדש הקצוה"ח שאכילת פירות או השתמשות אינו קנין לקנות גוף הקרקע, אבל לקנות ההשתמשות אפשר ע"י אכילת פירות או השתמשות, ולכן, בנדרו"ד שקונה רק ההשתמשות, ה"ז אפשרי ע"י ההשתמשות גופא.

ועפ"ז מתבאר סברת מחלוקת הראשונים הנ"ל, שאכן הגאונים והרמב"ם ס"ל כמ"ש הקצוה"ח, אבל הרשב"ם וסיעתו, ס"ל שהשתמשות אינו קנין גם להשתמשות עצמה, ולכן מוכרח להיות כאן טענה שאכן קנה הזכות לפנ"ז.

וי"ל שזה גופא תלוי בהנ"ל - אם זכות השתמשות "זכות" גרידא, מובן שמספיק לזה קנין השתמשות, אבל אם ע"י הזכות יש לו קצת קנין בגוף הקרקע, אז אין מספיק השתמשות גרידא להיות קנין לזה. ולכן צ"ל כאן טענה, כי ההשתמשות שעושה ה"ז השתמשות גרידא, והקנין שזה צריך לגרום הוא קצת קנין בגוף הקרקע.



## חלוקת הכותל כשנפל לרשותא דחד מינייהו

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
**ר"מ בישי"ג מנצ'סטר, אנגלי'**

ביד רמ"ה ס"ג מבואר דהא דאמרינן דבגלל "לפיכך" חולקין הכותל אף אם נפל ברשותא דחד כמבואר בגמ' (ד, א) היינו דוקא באופן שזה שהכותל נמצא ברשותו טוען כולה שלי וזה שרוצה להוציא טוען חצי' שלי דכיון שזה שרוצה להוציא טוען ששניהם בנאוהו וה"לפיכך" מסייעו משו"ה שפיר אמרינן יחלוקו [ולולא ה"לפיכך" ס"ל להיד רמ"ה דה"י הדין שזה שטוען כולה שלי נוטל שלושה חלקים ואידך חלק אחד].

אבל באופן דשניהם אומרים כולה שלי לא שייך להשתמש בה"לפיכך" לפתור הדין דהא שניהם מכחישים הלפיכך דכ"א טוען כולה שלי היינו אני בניתיו לבדי לא כסתמא דהלפיכך.



וב'חידושי ר' נחום' הוסיף שכמו"כ אפשר לדייק שכן ס"ל התוס', אבל מפשטות משמעות הפוסקים לא נראה כן. וכן מהא דהקשה הרשב"א על שאלת הגמ' פשיטא דלוקמא באופן שא' טוען כולה שלי והשני טוען חצי' שלי משמע דס"ל להרשב"א דפשטות המשנה איירי באופן דשניהם טוענים כולה שלי. וצ"ע מהו יסוד השאלה האם באופן דכ"א טוען כולה שלי האם סמכין על ה"לפיכך".

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה בהא דאהני הלפיכך שיהו המקום והאבנים של שניהם נח' הראשונים. דהא בתוס' מבואר שהגדר ע"י הלפיכך הוא אנן סהדי ומשו"ה מהני אפילו כנגד מיגו אבל בר"י מיגאש ועוד מבואר דשפיר מהני מיגו נגד הנאמנות דלפיכך.

והנה הגמ' הקשתה על המשנה דאמר לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם "פשיטא" ומפרש רש"י דאפילו לולא הדין דבונין בין שניהם הי' ג"כ שייך להיות דין דיחלוקו "דיד מי מהם תגבר" ומשני הגמ' "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מהו דתימא ליהוי אידך המע"ה קמ"ל".

והנה להתוס' השאלה על פשיטא הוא אפילו בנפל לרשותא דחד שיהי' יחלוקו דכיון דכבר הי' כח לחלוק קודם שנפל לא יפסיד האחר כחו ע"י הנפילה וע"ז תי' הגמ' דאיירי בשוה ברשותו הרבה ולולא הלפיכך הי' נאמן לומר בניתי במיגו דלקוח, ומחדשת המשנה דהלפיכך יש לו דין של אנן סהדי ומשו"ה אפילו במיגו אינו נאמן נגדו.

אבל לרש"י בפשטות הגמ' מיירי כפשוט שקושיית הגמ' פשיטא הי' כנ"ל שבלי הלפיכך ג"כ צ"ל יחלוקו "שהרי ברשות שניהם מונחין ויד מי מהם תגבר" היינו בפשטות דכשנמצא אצל שניהם הי' הדין יחלוקו.

וע"ז תי' הגמ' שהלפיכך צריך היכי דנפל לרשותו דחד שאז הי' זה שנפל לרשותו נחשב למוחזק וא"כ ה"ל אידך המע"ה קמ"ל דלא.

[ומשו"ה פרש"י לקמן (ע"ב) על הקושיא לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה והיינו שזה יהי' הסימן שזהו של שניהם ובתוס' שפירשו שהכוונה שאי"ז סימן ולרש"י אם לא יהי' סימן יש חשש שיפול לרשותא דחד וא"כ א"א לשאול שלא יעשו סימן וא"כ ע"כ השאלה הוא שזה גופא יהי' הסימן כמבואר ברע"א].

הפשט הוא דבאמת אין הלפיכך בדרגת ראי' ממש אלא הפשט הוא דמכיון שלפני שנפל הכותל הי' הכותל בחזקת שניהם בגלל הלפיכך, משו"ה אף שנפל הכותל לרשותא דחד עדיין אין הוא נק' מוחזק דהא ידעינן שהי' ברשות שניהם ואין תפיסתו שום הוכחה שנשתנה המצב הקודם.

והנה ככל הדברים האלה הוא בסוגיא שלנו כשאנחנו רואים האבנים ברשותא דחד באמת אומרים שהאבנים בחזקת שניהם בגלל הלפיכך והנה כשזה שלא נמצא האבנים אצלו טוען שבאמת הוא בנה הכותל בעצמו היינו שמכחיש הלפיכך הנה סו"ס טוען שהכותל [חצי'] שלו כמו שאמרנו קודם אבל לא מאותו טעם והוא מכחיש הטעם שלנו אבל סו"ס המסקנא הוא אותו מסקנא שהכותל שלו וא"כ נאמן.

וזהו הטעם שלא מציאנו שיהי' נפ"מ אם זה שלא נפל ברשותו טוען כולה שלי או חצי' שלי ובשניהם יש לו חצי הכותל כנ"ל.

והנה כל הנ"ל הוא לשיטת רש"י הנ"ל דהא דמהני הלפיכך לומר יחלוקו הוא מצד שחשבינן שהכותל עדיין בחזקת שניהם כיון שקודם שנפל הכותל הי' בחזקת שניהם אבל לשיטת התוס' הכי איירי באופן שהי' גם ברשותו הרבה, והיינו שבעצם הוא בחזקת זה שנמצא ברשותו ומשו"ה יכול לטעון לקוח (כידוע תי' הגרנ"ט על קושית רע"א) והא דמהני הלפיכך הוא משום שאנן סהדי ששניהם בנאוהו והאנן סהדי מועיל אפילו כנגד מיגו.

וא"כ י"ל דאם הטוען מודה להאנן סהדי של הלפיכך שפיר יכול לתבוע מכח האנן סהדי אבל אם הוא מכחיש האנן סהדי הרי נמצא שזה שנמצא ברשותו שהוא מקרי מוחזק בלי אנן סהדי נגדו ואף דיש להטוען מיגו דהי' יכול לומר חצי שלי (ולא כולה) אבל מ"מ מכיון שאידך מוחזק לא מהני מיגו להוציא.

[בסגנון אחר, מכיון שזה שנמצא ברשותו יכול לטעון לקוח, נמצא שהוא המוחזק ואם טוען אני בנתי אינו נאמן שהוא נגד האנן סהדי אבל אם השני ג"כ מכחיש האנן סהדי נמצא דנשאר מוחזק ואף אם יש להטוען מיגו מיקרי מיגו להוציא].

והנה ביד רמ"ה למד בפי' הגמ' "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מ"ד להוי אידך המע"ה קמ"ל" ובסי' הנ"ל פי' היד רמ"ה מ"ט דשותפין לא קפדי אהדדי", והיינו שהיד רמ"ה למד דהא דלא מהני כשנפל לרשותא דחד הוא משום דשותפין לא קפדי אהדדי.

[וידוע דרש"י דלמד מכאן דשותפין לא קפדי אהדדי אין הכרח דזהו הפשט בה"קמ"ל" אלא דייקו זה מהא דתי' הגמ' "א"נ דנפל לרשותא דחד" שג"כ איירי באופן דאין עדים כמבואר ברשב"א ואעפ"כ אינו יכול לטעון לקוח וג"כ דשותפין לא קפדי אהדדי. אבל מהרמ"ה מוכח דס"ל דזהו גופא הקמ"ל דמהני (ר' בחי' ר' נחום)]

וידועה השאלה בזה דממ"נ אי נקטינן דידעינן שהן שותפין א"כ למה צריך להכליל דשותפין לא קפדי, הא כיון דנפל לרשותא דחד ואין תפיסתו שום הוכחה שהוא שלו א"כ פשוט שלא נק' מוחזק לגבי השני שלא יצא מחזקתו כנ"ל.

ואי לא נקטינן שזה של שניהם אחר שנפל ליד אחד א"כ מה מועיל הא דשותפין לא קפדי אהדדי שיהי' בחזקת שניהם, ומנין לנו שהם שותפים.

וידוע הבי' בזה (עי' בהנ"ל) דהנה בהסוגי' דהבית והעלי' שמבואר שם דחולקים האבנים שואל הגמ' וליחזי ברשות דמאן קיימא ולהוי אידך המע"ה. והיינו דכיון דאין כאן חזקת מ"ק א"כ צ"ל הדין ששייך להמוחזק כיון שאין מוחזק זה נגד מ"ק (כנ"ל מהתוס' הרא"ש שם)

וע"ז תי' הגמ' "שותפין לא קפדי אהדדי", ומבואר ברש"י שם והיינו דכיון דמעלי' לי' מקום א"כ אין אחד מהם מוחזק לגבי השני.

והנה בגמ' הקשה דלחזי ברשות דמאן קיימא היינו שצריך לראות מי תפוס אף שאינו מוחזק באופן שיש הוכחה שזה שלו. וע"ז תי' הגמ' שותפין לא קפדי אהדדי והיינו מכיון שהם שותפין א"כ אף אחד לא מקרי תפוס כיון שזה נמצא ברשות שניהם (עי' קצוה"ח סי' קפט ס"ק א.).

היוצא מכל הנ"ל דשותפין לא קפדי אין הפשט רק דאין תפיסת השותף נחשב חזקה על כל מה שתח"י אדם א' נגד השותף השני ובדוגמת גודרות אין להם חזקה אלא הכוונה הוא דאינו נק' אפילו תפוס לנגד השותף השני.

ועפ"ז ביארו היד רמ"ה הנ"ל, דהנה כשהכותל ה' קיים ה' נחשב של שניהם אבל עכשיו שנפל הכותל הנה לולא "שותפין לא קפדי אהדדי" היינו אומרים שעכשיו שנמצא ביד אחד אין בכח זה שה' נחשב של שניהם להוציא מיד מוחזק [שאין הא דנחשב של שניהם מספק גורם שעדיין יחשב בחזקת שניהם אלא מקרי בחזקת זה שנפל וא"א להוציא ממנו אלא בראי' ולא ב"לפיכך"].

אבל מכיון ששותפין לא קפדי אהדדי א"כ לא נחשב זה שנפל ברשותו למוחזק וא"כ שפיר הו' כמו קודם שנפל והו' עדיין בחזקת שניהם.

ועפ"ז שהלפיכך להרמ"ה הוא שונה לגמרי מהלפיכך לשיטת רש"י. דלרש"י הלפיכך הוא דכיון דכשה' הכותל קיים הרי ה' בחזקת שניהם עכשיו שנפל הכותל עדיין נשמר בחזקתם שהתפיסה של זה שנפל א"א להוציא מחזקתם והו' כאילו תופס בשביל שניהם.

אבל להרמ"ה דעדיין אמרינן יחלוקו אין הפשט שנמצא בחזקת שניהם למרות שנפל ברשותא דחד דאדרבה אם היו מסתכלים על זה שנפל ברשותו כתפוס היינו אומרים שהוא המוחזק ואין הלפיכך יכול לפעול שלא יהי' מוחזק ורק מכיון דשותפין לא קפדי אהדדי משו"ה אינו אפילו תפוס והו' כקודם שנפל ומה שאומרים חולקים הוא מספק [והדין בזה שחולקים מספק משהו אותם שותפים שלא קפדי אהדדי ומשו"ה התפוס מקרי מוחזק].

ועפ"ז אולי אפשר לומר דלשיטת הרמ"ה אם זה שלא נפל לרשותו טוען חצי' שלי היינו שטוען ששניהם בנאוהו והיינו שהם באמת שותפין א"כ שפיר אמרינן שותפין לא קפדי אהדדי ולא נחשב שזה שנפל אצלו למוחזק ומשו"ה חולקין.

אבל אם טוען כולה שלי היינו שמודה שאינם שותפים א"כ לא שייך שותפים לא קפדי אהדדי וא"כ זה שנפל אצלו מקרי שפיר מוחזק והוא אינו מוחזק דהא לשיטתו אם השני ה' תפוס ה' נחשב מוחזק וזה שאינו מוחזק הוא בגלל שאפילו אינו תפוס בגלל ששותפין לא קפדי אהדדי.

ולא שייכי לומר ליהמני דכולה שלי (על חצי') במיגו דאי בעי אמר חצי שלי דלא שייך לומר אלא דאם טוען שהוא מוחזק, שפיר יש לו כח הטענה דמיגו אבל באופן שאם ה' טוען חצי' שלי לא ה' נותנים לו בגלל

שהוא מוחזק אלא בגלל שאין השני מוחזק וממילא הוי של שניהם כמו קודם שנפל הכותל (ועדיין הוי חלוקת ספק) וא"כ עכשיו שטוען שכולה שלי היינו שמודה שאינם שותפים וא"כ שזה שנפל אצלו הוא תפוס ומוחזק אין לו כח הטענה ע"ז דהא מודה שהשני מוחזק והוא אינו מוחזק וא"כ זה שטוען שהוא שלו הוי מיגו להוציא.

(ועדיין צריך לבאר יותר דלכאורה זהו הנקודה שאין לו כוח הטענה של חציו שלי, אלא אי יסוד הטענה הוא שהוא מוחזק, אבל אי יסוד הטענה הוא שהוא אינו מוחזק בגלל ששותפין לא קפדי אי טוען שאכן אין השני מוחזק הא שנקטינן בפשטות "לפיכך" שפיר אמרינן יחלוקו אבל אם מכחיש ה"לפיכך" וטוען כולה שלי א"כ שפיר הוי אידך מוחזק ואין לו נאמנות על החצי במיגו דהי' נאמן אם הי' טוען חצי' דאם הי' טוען חצי' שלי לא הי' נאמן שזה שלו ורק היו נותנים לו בגלל שאין השני מוחזק אבל עכשיו שמודה שהשני מוחזק צריך נאמנות ממש שזה שלו דאין לו כח הטענה על מיגו].

ועד"ז י"ל לשיטת התוס' דס"ל דה"לפיכך" הוא גדר של אנן סהדי והיינו דאף דשהו ברשותו הרבה ועכשיו בפשטות השני הוא המוחזק אבל הלפיכך מוציא מהמוחזק ע"י אנן סהדי וזהו רק באופן כזה שאינו מכחיש האנן סהדי אבל כשמכחיש האנן סהדי ורוצה להוציא מן המוחזק מכח מיגו הוי מיגו להוציא ולא אמרינן. ויש להאריך בזה.



## גבייה לצרכי ציבור לפי נפשות או ממון

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא**

א. מבואר במתניתין פ"ק דב"ב (ז, ב) דכופין את בני העיר להשתתף בהוצאות של "חומה דלתיים ובריה".

ובגמרא (שם): "בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן כשהן גובין לפי נפשות גובין או דילמא לפי שבח ממון גובין? אמר ליה לפי ממון גובין וכו'".

ומבארים הראשונים (על הסוגיא) דהסיבה לזה שגובין לפי ממון ולא לפי נפשות הוא משום שהחומה באה לשמור ממוןם מגנבים, ולא עבור

שמירת נפשם, וזהו הכלל דכל דבר הבא מחמת ממון גובין אותו לפי ממון משא"כ כשבא עבור נפשות אז אכן גובין לפי נפשות.

ומקור דבר זה מביאים מהגמרא בב"ק (קטז, ב) דמבואר שם ד"שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות, ואם שכרו תייר ההולך לפנייהם מחשבין אף לפי נפשות", אשר ביאור דין זה הוא, דהגייס בא עבור הממון שלהם ולכן גובין לפי ממון, משא"כ התייר ששומר אותם מלטעות במדבר הר"ז ענין של סכנת נפשות ולכן גובין לפי הנפשות.

ומסיק הרא"ש "וכן נראה כל מה שמחדשין עכומ"ז גזירות ופורענות על ישראל אפילו מענין אותן ביסורין ובמניעת מאכל ומשתה גובין הכל לפי ממון דעיקר כוונתם על הממון".

והנה הב"י (חו"מ סי' קסג) מביא דבריו אלו של הרא"ש, ומעיר ע"ז הדרכי משה "ולא משמע כן בתשובת הרשב"א סימן אלף צא, דכתב שם דהוצאה שהוצרכו להוציא משום שלא רצו למכור להם לחם גובין לפי נפשות, וכן שלא יבטלו השחיטה ועיי"ש". והובאו ב' השיטות בהגהת הרמ"א בשו"ע כאן ס"ג.

ויל"ע באיזה סברא פליגי כאן הרא"ש והרשב"א, והיינו מדוע להרא"ש נקטינן דכל הני גזירות של הגויים נחשבין כגזירות על ממון (ושלכן גובין לפי ממון), משא"כ הרשב"א אינו מחשיבם כן (ושלכן גובין לפי נפשות).

ב. והנה מצינו שהרשב"א יש לו שיטה מיוחדת בענין זה גם במק"א ;

דהנה באו"ח סוף סי' נג מביא הב"י מתשובת הרשב"א (ח"ג סי' שפא) לענין שכר הש"ץ שגובין מן הקהל "שאע"פ שהוא מוציא את הדל כעשיר מ"מ אין יד העני משגת כיד העשיר, וכל מה שהוא תקנת הציבור ונעשית ע"י ממון נותנין לו לפי ממון".

ואח"כ מביא - הב"י - תשובת רב האי דבעצם ישנה בענין זה סברא לכאן ולכאן ; דמחד גיסא הרי הצורך לש"ץ הוא שוה בעני ועשיר ומצד זה היו צריכים לשלם לו לפי נפשות, ומאידך גיסא יש סברא לומר שהעשיר ירצה לשלם יותר עבור ש"ץ טוב יותר (עם קול נעים וכו'), ולכן מסיק שמשלמים חצי לפי נפשות וחצי לפי ממון.

ויעויין בשו"ע אדה"ז בסימן זה (ס"ל) איך שמביא ב' השיטות ומסבירם.

ויל"ע ולהבין מהו עומק פלוגתתם.

ובעיקר צ"ע בדברי הרשב"א ד"כל מה שהוא תקנת הציבור ונעשית ע"י ממון נותנין לו לפי ממון", דאיך זה מתאים עם המבואר לעיל - מהגמרא בב"ק - דכשגובין עבור דבר שאינו קשור לממון אכן גובין לפי נפשות! ? ובפרט לפי דברי עצמו (בתשובה הנ"ל) שחלק על הרא"ש וסב"ל דלא אזלינן בתר ממון במקרים שאינם קשורים לממון במיוחד! ?

ג. והנה בב"י או"ח סו"ס נה הובא דיון נוסף; והוא בענין עיר שיש בה רק שמנה או תשע יהודים וצריכים לשכור עוד יהודי או שתיים להגיע לעיר עבור ר"ה ויוהכ"פ בכדי שכולם יוכלו להתפלל בציבור - האם גובין לפי ממון או נפשות?

ומביא סברת המרדכי (על סוגיין בב"ב) לגבות לפי ממון משום שהעשירים צריכים לזה יותר דהא עניים יכולים בקלות לעזוב בתיים וללכת לעיר אחר בכדי להתפלל משא"כ עשירים, וכ"ה בהג"מ.

ושוב הביא סברא לגבות חצי לפי ממון וחצי לפי נפשות - אשר עומק סברא זו היא (ע"ד סברת רב האי הנ"ל) משום שאכן מחד גיסא ישנה הסברא שהעשירים צריכים לזה יותר, ומאידך ישנה סברא כמובן שכולם צריכים להתפלל בציבור בשוה ולכן עושים פשרה זו (וכן מבואר הסברא בשו"ע אדה"ז כאן).

אמנם אינו מזכיר כלל סברת הרשב"א הנ"ל לגבות לפי ממון מחמת זה ד"כל מה שהוא תקנת הציבור ונעשית ע"י ממון נותנין לו לפי ממון". ויעויין נמי בשו"ע אדה"ז סי' זה (סכ"ג) שאינו מזכיר שקיימת שיטת הרשב"א במקרה זה.

ולכאורה צלה"ב מדוע גם כאן לא נאמרה שיטה - וסברא - זו?

ד. ואולי יש לבאר ולתרץ כל הנ"ל בהקדם ביאור נוסף בהשקו"ט בין ר"א לרבי יוחנן בסוגיין באם גובין עבור החומה לפי נפשות או לפי ממון;

דהנה לפי הסברת הראשונים הנ"ל דהא דאמר ר"י דגובין לפי ממון הוא מחמת זה שהחומה הוא עבור שמירת ממונם, יל"ע מה היתה עומק השאלה של ר"א, הלא דבר זה - דכשגובין עבור ממונות אז גובין לפי ממון - כבר מבואר בהסוגיא בב"ק הנ"ל (בדיני שיירא כו') ?

וראה בנמוק"י שביאר דהשאלה היתה בזה גופא האם גייסות באות עבור ממון או עבור נפשות, ובריטב"א ביאר דהשאלה היתה האם מתחשבים בזה דלפעמים מגיעות הגייסות על עסקי נפשות עיי"ש.

ואשר לפ"ז נמצא דתירוצו של ר"י היתה ב'מציאות', היינו שהגייסות (ועכ"פ רובן) באות עבור ממון ושלכן מסתכלים ע"ז כענין של ממונות (אבל במקרה שאנחנו יודעים שבאות על נפשות אכן תשתנה הדין ונגבה לפי נפשות - כמפורש בהמשך דברי הנמוק"י).

יש להוסיף בזה :

הראשונים כאן (תוספות, נמוק"י ועוד) הקשו דאיך אפ"ל דגייס הבאק לטרוף הר"ז רק ענין של ממונות, הלא סוגיא ערוכה היא (סנהדרין עב, א) דהבא במחתרת מותר להרגו מחמת זה דאף אם בא רק עבור גניבת ממון מ"מ ה"ה מוכן להרוג ג"כ באם יעמדו נגדו ! ? ותירצו דמ"מ הרי מכיון שכוונת הגייסות היא על עסקי ממון לכן נחשב כענין של ממונות לענין הגבייה (וכבר האריכו בסברא זו מפרשי הסוגיא ואכ"מ).

ועכ"פ נמצא דהשקו"ט והחידוש של רבי יוחנן בסוגיין הוא איך להסתכל על גייסות הבאות עלינו (במקרה שלא יודעים בבירור מהו המצב); דאנחנו צריכים להחשיבן כסכנת ממונות גרידא, ואף שיתכן שיבוא הענין לסכנת נפשות ג"כ (ואכן לפעמים הרי זהו כוונתם ג"כ כדברי הריטב"א הנ"ל) - מ"מ אנחנו לא מתחשבים עם זה אלא עם כוונת רובן, והן באות על ממון כמשנ"ת.

ה. ואולי י"ל דהרשב"א למד השקו"ט והחידוש בסוגיין באופן אחר לגמרי ;

דהנה יש הבדל פשוט בין הדיון בסוגיין לענין חומת העיר והדיון בהסוגיא בב"ק לענין השיירא, דשם מדובר במקרה פרטי של אנשים



שיוצאים בשיירא ועמד עליהן גייס או שצריכים לשכור לעצמן תייר, משא"כ כאן מדובר על תקנות קבועות בכל עיר ועיר.

ואשר לפ"ז י"ל דזהו מה שאיבעיא לי' ר"א מר"י כאן; דאה"נ דבמקרים פרטיים ובודדים כשצריכים לגבות כסף מכמה אנשים עבור איזה צורך פרטי, אז כבר מבואר באותה סוגיא (בב"ק) דזה תלוי בהצורך - האם הוה צורך של נפשות או ממונות, אבל כאן הרי השאלה בקשר לתקנות שמתקנים על הציבור בכלל, האם גם כאן מסתכלים על הצורך הפרטי שבכל תקנה (באם הוה עבור ענין של ממון או נפשות), או שכאן אומרים דכשחכמים תיקנו תקנות של ממון על הציבור תיקנום לכתחילה באופן דיוגבו לפי ממון?

ולפ"ז נמצא דר"י פסק שאכן בתקנות של ממון שמתקנים על כל הציבור אין מסתכלים על פרטי התקנות השונות אלא גובין כולן לפי ממון! והר"ז מתאים בדיוק ללשון הרשב"א דלעיל ד"כל מה שהוא תקנת הציבור ונעשית ע"י ממון נותנין לו לפי ממון".

ואם כנים הדברים נמצא דיש כאן שני דרכים שונים לגמרי בהבנת חידושו של רבי יוחנן בסוגיין; דרכם של רוב הראשונים שהחידוש הוא איך להסתכל על סכנה כמו גייסות (דהיות דכוונת רובן הוה עבור ממון לכן מסתכלים ע"ז כהצלת ממון), ודרכו של הרשב"א שהחידוש הוא איך גובין עבור תקנות הציבור (תמיד לפי ממון).

ו. ואשר לפ"ז נראה דיתבאר ויתורץ היטב כל החילוקים הנ"ל שמצינו בענין זה בין הני ראשונים;

הא דנחלקו הרא"ש והרשב"א בענין "כל מה שמחדשין עכומ"ז גזירות ופורענות על ישראל", דדעת הרא"ש הוה לגבות לפי ממון מחמת זה "דעיקר כוונתם על הממון" משא"כ להרשב"א אין זה פשוט אלא צריכים לדון על כל סכנה בפנ"ע ולראות באם הוה אכן על ממון או לא, מבואר היטב, דהא להרא"ש הרי זה היתה עיקר החידוש של ר"י להחשיב סכנות כגון אלו כדיני ממונות הואיל וזהו עיקר כוונתן, משא"כ להרשב"א שמעולם לא דיבר ר"י על איך להסתכל על סכנות כאלו כמשנ"ת.

ומאידך הא דהרשב"א חולק על שאר הראשונים בענין הגבייה עבור ש"ץ, וסב"ל דתמיד גובין בזה לפי ממון, הוא משום שכן הבין חידושו

של ר"י - דבתקנה קבועה על הציבור אין מקום לחשוב באם הוה תקנה עבור ממונם או לא כמשנ"ת, משא"כ לשאר הראשונים שלא הבינו כן חידושו של ר"י הרי גם כאן צריכים להתחשב עם מטרת הגבייה האם קשור עם ממון או לא.

ומבואר היטב גם הא דלא נאמרה שיטת הרשב"א לענין שכרן של האנשים שמביאים להשלים הציבור, דהא זה אינו תקנה קבועה עבור קהילות ישראל - שצריכם לשכור אנשים עבור מנינים - אלא הוה גבייה מחמת מצב פרטי שנוצר בקהילה שאין בה מנין, ואכן במקרה זו לא נאמרה דבריו של ר"י בסוגיין (לדעת הרשב"א) כמשנ"ת.



## קיום מצוות שמחה לר' אליעזר\*

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**  
ברוקלין, נ.י.

בפסחים (סח, ב): "תניא רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם".

ויש לעיין בשיטת לר"א דליכא חיוב לאכול ביו"ט ומותר להיות יושב ושונה כל היום - הא מקרא מלא דיבר הכתוב "ושמחת בחגיך"? דבשלמא בזה"ז, י"ל דס"ל דאינו נוהג מה"ת דאין שמחה אלא בבשר שלמים, ובזה"ז דליכא שלמים ליכא חיוב שמחה מה"ת, אבל בפשטות הא מיירי גם בזמן הבית דהא נחלקו בפ"ה הפסוקים דעצרת לה' וגו', וא"כ תמוה כיצד מפרש ר"א האי קרא דושמחת בחגיך דמיניה ילפינן דאין שמחה אלא בבשר שלמים, הא לדידי' יכול ללמוד כל היום ואינו חייב לאכול? והגם דקושיא גמורה לא הוי דהא יכולים לפרש הקרא דושמחת

---

(\* לז"נ אא"ז הרה"ג ר' אברהם בן הר' יצחק אייזיק הכהן ז"ל נפטר בש"ט ביום כ"ו חשון ה'תשס"ח ת.נ.צ.ב.ה.)

בחגיג לצדדין, דבאינו יושב ושונה מתקיים הקרא כפשוטו בשמחת שלמים<sup>1</sup>, ובמי שיושב ושונה כל היום, נתקיים השמחה ע"י לימוד התורה דפיקודי ד' ישרים משמחי לב (וכן ר"ל בספר 'ברכת שי' עמ"ס פסחים שם עיי"ש).

ב. והנה בבעה"מ שם איתא דאפי' לר"א לא נפקא שמחת יו"ט מכלל מצוה לגמרי, אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה, ולפיכך הוא קורא אותה רשות- ומשמעות לשונו היא דיושב ושונה היא חליפין לשמחה הגשמית<sup>2</sup>.

וראה גם במאירי (ביצה טו, ב) דמקשה על שיטת ר"א דהאיך מותר להתענות ביו"ט, הא ר"א עצמו סובר דחייב לאכול י"ד סעודות בסוכה (סוכה כז), ומתריך ב' תירוצים: א) דהא דחייב בי"ד סעודות מיירי באינו יושב ושונה, "הא כל שיושב ושונה כבר הוא שמח בגדולה הימנה ואף זה אפשר שיעלה ג"כ לסעודות הסוכה". ב) "או שמא סוכה שאני ולא משום שמחה, שהשמחה מ"מ ביושב ושונה רשות, אלא משום סוכה ואף ביושב ושונה"<sup>3</sup>. הרי מבואר בתירוקן א' של המאירי דביושב ושונה נתקיים ג"כ שמחת יו"ט, ועד כ"כ שלשון המאירי הוא ד"שמח בשמחה גדולה

(1) דזה פשוט דגם לר"א הא דמותר להיות יושב ושונה, היא רק בלומד, דזה דוחה החיוב של אכילה ביו"ט, אבל באינו יושב ושונה ברור דגם לדעת ר"א חייב בשמחת יו"ט [וראה במהרש"א ביצה טו, ב] דהא כתוב עצרת תהי' לכם.

(2) ראה גם בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ק דגם לר"א אם נשבע שלא לטעום כלום ביו"ט אין השבועה חלה דחשוב נשבע לבטל את המצוה, אע"ג דאפשר ביושב ושונה עיי"ש (ומובא בגליוני הש"ס שם). וא"נ דלר"א ליכא כלל קיום מצוה באוכל ביו"ט אמאי חשיב מבטל מצוה. וע"כ דגם לר"א יש כאן חיוב וקיום באכילת סעודה ביו"ט, רק דיש לה תחליף ביושב ושונה וכדברי בעה"מ (אכן באמת אינו מוכרח דבשבועה הולכין אחר לשון בנ"א וכיון דאצל בנ"א חשיב למצוה שפיר חשיב שבועה נגד מצוה ויל"ע).

(3) בצפנת פענח (הלי' יו"ט פ"ו הי"ח) כתב דודאי גם לר"א חייב לאכול ביו"ט, רק לא משום שמחה ויצא גם בבשר עוף. ומביא מירושלמי דהא דקאמר ר"א רשות, ר"ל דיכול לאכול שאינו מבושל אף דבחי ליכא שמחה, ולכן סובר ר"א דיכול להשלים סעודת יו"ט (סוכה כז) משום דל"ה גדר שמחה רק משום גדר דין עיי"ש - ודבריו מתאימים קצת לדברי המאירי בתירוץו הב' דסוכה שאני ולא משום שמחה. דר"ל דאיה"נ דיושב ושונה לא היו תחליף להחיוב שמחה, דלר"א ליכא חיוב שמחה, והא דחייב לאכול י"ד סעודות, אינה מטעם שמחה, והוי מחיוב אחר של סעודה. ולפי הצ"פ הפי' הוא דודאי איכא חיוב שמחה גם לר"א רק דאי"צ להגדירים של שמחה.

הימנה", והיינו שהשמחה הרוחנית גדולה מהשמחה הגשמית, ועד שעולה ג"כ לחשבון הסעודות בסוכה שחייב לר"א (וראה גם בשאג"א סי' סט שנקט ג"כ דמקיים מצות שמחה ע"י לימוד התורה יעו"ש).

ולפי"ד הראשונים הנ"ל דמצות שמחת יו"ט נתקיים לר"א ע"י לימוד התורה, א"כ י"ל ג"כ בנוגע לשלמי שמחה לר"א.

ג. אמנם באמת יש לחלק דהנידון בראשונים הנ"ל הוא אודות החיוב סעודה ביו"ט דחייב מחמת כבוד ועונג דיו"ט נקרא ג"כ מקרא קודש (ראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו ה"ז, ובשוע"ר סי' רמב בקו"א), ובזה שפיר כתבו דהשמחה מחמת היושב ושונה הוי תחליף להשמחה הגשמית, כיון דבזה יש לו ג"כ עונג ושמחה, משא"כ בנוגע להחייב להקריב שלמי שמחה, צ"ע אם יש לו תחליף ע"י שמחה רוחנית דהאיכא חובת הקרבה ואכילה דשלמי שמחה ואינו תלוי בעונג ושמחה שנאמר דהשמחה רוחנית הוי תחליף להחייב קרבן דשלמי שמחה.

והנה הרמב"ם כתב בהל' יו"ט (פ"ו ה"ז-יח): "ז' ימי הפסח וח' ימי החג עם שאר יו"ט כולן אסורין בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו וב"ב וכל הנלוים עליו שנא' ושמחת בחגיך וגו'. אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין וכו'". עכ"ל. הרי מבואר ברמב"ם דמ"ע ד"ושמחת" נוהג מן התורה גם בשאר שמחות ולא דוקא בבשר שלמים.

ולפי"ז מוסיף השאג"א (בסי' סה) דאפי' בזה"ז שאין לנו שלמי שמחה נוהג ג"כ מ"ע ד"ושמחת" מה"ת והיא בשאר מיני שמחה. ומבאר הטעם בזה, דמצות שמחה שנצטוינו ברגל אינה שמחה פרטית, אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח, ולא דמי לשאר מצות ששוין בכל אדם והעני והעשיר שוין. משא"כ בשמחה זו כל אדם מחויב לשמוח כפי יכולתו יעו"ש ב.

ולפי"ז דמצות שמחה ביו"ט היא לאו דוקא להקריב שלמי שמחה, אלא גם שאר מיני שמחות נכללים בה, א"כ י"ל עד"ז בנוגע לדעת ר' אליעזר דס"ל דגם בשמחה רוחנית ע"י לימוד התורה מקיימים מצות שמחה, כיון דיסוד המצוה היא שמחה כללית, וניתן לכאור"א כפי יכולתו, א"כ באדם ששמח כשיושב ושונה, זהו קיום מצותו של שמחת יו"ט.

ד. אמנם עדיין אינו מיושב כ"צ, דבנידון הרמב"ם והשאג"א סו"ס היא שמחה גשמית דשאר מיני שמחות, אך מהיכי תיתי דגם שמחה רוחנית נכלל בזה ג"כ? ויש להוסיף, דמלשון הרמב"ם מוכח דהפסוק ד"ושמחת" מיירי בקרבן שלמים רק דבזה נכלל ג"כ שאר שמחות, וכן מדויק בלקו"ש חל"ג עמ' 65 ואילך, דלדעת הרמב"ם השמחה דקרבן שלמים והשמחה דלשמוח הוא ובניו וב"ב הם שני דינים וב' סוגי שמחה, וזהו דיוק לשון הרמב"ם דאע"פ דהשמחה האמורה כאן היא בקרבן שלמים "יש בכלל אותה שמחה" לשמוח הוא ובניו וכו', והיינו דהשמחה האמורה בכתוב היא קרבן שלמים, רק שבזה נכלל עוד שמחה דשאר שמחות.

ולפי"ז עדיין צ"ב האיך יפרש ר"א הכתוב ד"ושמחת", כיון שגם להרמב"ם השמחה האמורה בכתוב היא קרבן שלמים, רק שנכלל בזה גם שאר מיני שמחות.

לכן נראה לומר עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ג שם בדעת אדה"ז בסי' תקכט ס"ו-ז, דשינה קצת מלשון הרמב"ם וכתב דביו"ט "חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים אליו ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו'.

"כיצד משמחן הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו, והאנשים, בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין בשר שלמים לשמחה ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש.

"אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומכל מקום מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה, והואיל ואי אפשר לנו לשמוח בו בעיקר השמחה שהיא אכילת בשר שלמים יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות". עכ"ל.

ומדייק בלקו"ש: א) דהרמב"ם הקדים בתחילת דבריו דשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, ואעפ"כ נכלל בזה שאר שמחות, משא"כ בשוע"ר לא הזכיר בתחילת דבריו דשמחה שנאמרה בכתוב היא קרבן שלמים, רק לאחר שפרט השמחה של כל סוג בפנ"ע, קאמר דבזמן המקדש השמחה היה אכילת בשר שלמי שמחה.

ב) הרמב"ם כתב שהשמחה האמורה כאן היא "קרבן שלמים", ואילו אדה"ז כתב "היו אוכלין בשר שלמים לשמחה". ומבאר בארוכה דלהרמב"ם השמחה האמורה בכתוב היא קרבן שלמים, רק שנכלל בזה גם שאר סוגי שמחה, והחיוב שמחה אינה אכילת בשר המעוררת שמחה, אלא שמחה מיוחדת שמביא קרבן לד' וזה גופא מעורר השמחה ד"ושמחת בחגיך", דכללות קרבן השלמים כולל הקרבתו ואכילתו היא מעשה השמחה, רק דבנוסף לזה יש בכלל אותה שמחה לשמות הוא ובניו וב"ב וכו', ושמחה זו אינה רק מעשה של שמחה אלא עשיית דברים המעוררים ומביאים שמחה לכל א' כראוי לו. משא"כ לדעת אדה"ז יסוד המצוה דושמחת בחגיך היא השמחה דכל א' וא' כפי הראוי לו, אלא שאצל האנשים נשתנה אופן קיום השמחה, דבזה"ב היו אוכלין שלמים ועכשיו שאין ביהמ"ק השמחה היא ע"י יין, ונמצא דהוי קיום אחד של שמחה, דיסוד החיוב הוא אכילת בשר שלמים ושתיית יין המעוררין מביאים לידי שמחה רק שבשר שלמים הוא עיקר השמחה.

ולפי"ז יתפרש הכתוב דושמחת בחגיך להרמב"ם, "בחגיך" היינו קרבנך, והיינו שחייב בהבאת קרבן לשלמי שמחה, משא"כ לאדה"ז ושמחת "בחגיך" היינו הזמן של החג שחייב לשמוח במועדים, אלא שהתורה קבעה והוסיפה שעיקר קיום השמחה הא ע"י אכילת בשר שלמים, ויעוש"ב.

והנה לפי המבואר בדעת אדה"ז דיש רק קיום אחד של "ושמחת" ויסודו עשיית דברים המעוררין שמחה, א"כ י"ל בדעת ר' אליעזר דגם ע"י לימוד התורה ניתן לקיים חובת "ושמחת", כיון דיסוד החיוב הוא הרגש של שמחה, נמצא דהדברים המעוררין השמחה, כמו הבשר והיין הם רק בגדר "הכשר וגורם" לגלות השמחה שבלב, וכיון דאדם זה מתענג ושמח

ע"י לימוד התורה, לא חסר כלום בקיום השמחה שלו, ושפיר יכול לצאת החיוב ד"ושמחת בחגיך" ע"י יושב ושונה וכנ"ל<sup>4</sup>.



## חסידות

### ניקוד תיבת "גדלות" בתניא פרק ז'

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

בתניא ספ"ז איתא: "ולכן לא הוזכר עוון ז"ל בתורה בכלל ביאות אסורות, אף שחמור מהן וגדול עווננו בבחינת הגדלות וריבוי הטומאה והקליפות שמוליד ומרבה במאד מאד בהוצאת ז"ל יותר מבביאות אסורות..."

ושמעתי ממו"ר הרה"ח המשפיע ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה שקרא תמיד את תיבת "הגדלות": גימ"ל בשבא, דלי"ת בקמץ, וא"ו בחולם - מלשון הגדלה. וגם בשיעורים בספר התניא (וינברג) במקור באידיש, תירגם זאת "פארגרעסערונג". ובמהדורא-קמא הגירסא "הגדלת" בלא וא"ו.

וזה דלא כמובא בס' 'משכיל לאיתן' עמ' 272-273 מביאורי הרה"ח ר' יואל שי' כהן, הלשון "גדלות וריבוי", דהיינו שניקוד תיבה זו בתניא הוא (כמו שניקדו בקובץ 'דבר מלכות' בימים אלה): גימ"ל בפתח, דלי"ת בשבא, וא"ו בשורוק/מלאפום - מלשון גדלות.




---

(4) רק שעדיין צ"ע בזה דבשיחה שם ס"ז מפורש דהחילוק בין שבת ליו"ט הוא דביו"ט מצות שמחה אינה מעשה השמחה השייכת לשמיא, אלא שמחה טבעית הבא ע"י אכילת בשר ושתיית יין, משא"כ השמחה דשבת היא "וביום שמחתכם", והיינו שמהותה של שמחה זו היא שמחה דשמיא ולא שמחה טבעית הבאה ע"י אכילת בשר יעוי"ש.

ועפ"ז בדעת ר' אליעזר דיכולין לצאת החיוב שמחה דיו"ט ע"י שמחה רוחנית דלימוד התורה, צ"ב מאי שנא מחיוב שמחה דשבת דהוי שמחה דשמיא, ואולי לא ס"ל לר' אליעזר הלימוד דביום שמחתכם אילו השבתות. ויל"ע בזה.

## יום כלות דפוס התניא

### הנ"ל

בסיום הקדמת התניא, איתא: "שלא להדפיס קונטרסים הנ"ל. . משך חמש שנים מיום כלות הדפוס".

ב'שיעורים בספר התניא' (תח"י מהדורת ברוקלין תש"מ) אין ביאור על ההקדמה. בתרגום ס' זה ללה"ק ס"ע xxxv הערה 26, נאמר על תיבות אלו: "כנ"ל יום ג' פ' תבא תקנ"ו - ראה לעיל בהסכמות".

ולכ' הרי יום כלות הדפוס היה כידוע כ' כסלו תקנ"ז (ואולי עוד לאחר-מכן - כי אז רק יצאו הספרים הראשונים מבית הדפוס), ואילו התאריך שהזכירו הוא יום חתימת ההסכמות של מוהר"ר זושא מאניפולי ומוהר"ר יהודה לייב הכהן!



## חיות כללי וחי בעצם בעבודת האדם

### הת' שמחה יצחק זאיאנץ

ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

א. בתחילת המשך ר"ה תרפ"ה (תש"ח) מבואר בארוכה ג' המדריגות שבחיות הנפש המלובשת בגוף, שהם, הכחות פרטיים המתלבשים בכל אבר ואבר לפ"ע, החיות הכללי המחי' את הגוף בכללו ובחי' חי בעצם שהיא הנקודה העצמית של הנפש המלובשת בגוף. עיי"ש בארוכה.

ובהמשך לזה מבואר (ס"ח ואילך) ענינם של בחי' ומדריגות אלו בעבודת האדם. ומבאר תחילה (סעיפים ח-י) את האופן הא' בעבודת האדם, והוא מה שהנה"א מתלבשת בנה"ב, והיינו עבודת הנה"א לברר ולזכך את הנה"ב. ולאח"ז מבאר (סי"א) את האופן הב' בעבודת האדם, והוא עבודת הנשמה עצמה, מה שהנשמה בעצמה משכלת ומתבוננת באוא"ס ב"ה, שאין לזה שייכות כלל עם השכל דנה"ט. ועיי"ש בארוכה בביאור ב' אופנים אלו.



והנה, בתחילת הביאור (ריש ס"ח) כתב, ד"כשם שבחיות יש ב' מדרי' חיות, הא' הוא חיות הכללי שמחי' את הגוף בכללו כנ"ל, והב' הוא חיות פרטי המתלבש בכל אבר בפרט, הנה כמו"כ הוא בעבודה הרי יש ב' מיני עבודה". עכ"ל.

ומזה שב' האופנים בעבודת האדם באים בהמשך לב' המדריגות דחיות כללי וחיות פרטי, מובן, שהאופן הא' בעבודה (והיינו מה שהנה"א מתלבשת בנה"ב בכדי לברר את הנה"ב) שייך למדריגת החיות הפרטי, והאופן הב' בעבודה (והיינו עבודת הנה"א עצמה שאינה מתלבשת בנה"ב) שייך למדריגת החיות הכללי.

וכמוכן גם ממש"כ בפירוש במאמר (בה"קיצור" שברד"ה שיר המעלות) בין ביאור האופן הא' (סעיפים ח-י) לביאור אופן הב' (סעיף יא), וז"ל: "יש להקדים תחלה משנת"ל דבאור וחיות הנפש שמחי' את הגוף הרי יש ב' מדרי', הא' הוא אור כללי, והב' אור פרטי שבא בהתלבשות ממש באברי הגוף, וכן הוא בעבודה הרי יש העבודה מה שהנה"א מתלבש בהנה"ב וע"י התלבשות זו הוא מברר ומזכך את הנה"ב עד שגם הוא בא באהבה לה". עכ"ל. ובהמשך לזה כתב (בריש סעיף יא) ש"יש עוד אופן עבודה, והוא עבודת הנשמה עצמה, מה שהנשמה בעצמה משכלת ומתבוננת באוא"ס ב"ה, שאין לזה שייכות כלל עם השכל דנה"ט". דמזה מובן שב' האופנים בעבודת האדם הם בהתאם לב' המדריגות דחיות כללי וחיות פרטי.

ב. אמנם, בהמשך הענין (סעיף יג) מבואר, שעבודת נה"א מצ"ע שייך למדריגת חי בעצם, ואילו החיות הכללי נכלל בעבודת הנה"א לברר ולזכך את הנה"ב וכמש"כ שם בפירוש, וז"ל: "וזהו בחי' חי בעצם, היינו בחי' חיות הנשמה עצמה בעבודה שמצד עצמה, שאינו שייך להגוף ונפש הבהמית כו', דבחי' חיות להחיות הוא בחי' עבודת הנשמה לברר את הנה"ב כו', שיש בזה ב' המשכות, היינו ב' מיני חיות, א' בבחי' גילוי אור וחיות כללי מהנה"א לפעול הכנעת הנה"ב בכלל, וז"ע מה שתחלת עבודת היום הוא בהודאה . . דענין ההודאה הוא גילוי אור כללי מהנפש האלקית מה שנותן ומוסר את עצמו לאלקות בכל מהותו למעלה מטעם ודעת וזה פועל בהנפש הבהמית ההכנע[ע]ה וההגבלה בכלל . . ואח"כ צ"ל עבודה פרטיות במוח ולב לפעול הביטול בהכחות פרטי' דנה"ב כו', אמנם בחי' חי בעצם היינו עבודת הנשמה עצמה בהשכלתה והשגתה

הרוחניות בבחי' העצמות דאלקות שבההשגה שמאיר בגילוי ממש בהנשמה . . וזהו ב' הבחינות שבחיות איך שהם בעבודת הנפש האדם". עכ"ל (וראה גם ב"קיצור" לסעיף יג).

[בסעיף ז כ' שחי בעצם הוא "נקודת החיות הכללי טרם שמתפשט בגוף". - אבל, מהלשונות הנ"ל מובן בפשטות, שאי אפשר לומר שכוונתו במש"כ שעבודת נה"א מצ"ע שייכת למדריגת החיות הכללי היא לבחי' נקודת החיות הכללי - בחי' חי בעצם].

ובאמת, בד"ה ובחודש השביעי תרס"ג (שעליו מיוסדים המאמרים הנ"ל) מבואר מלכתחילה באופן זה, שעבודת נה"א מצ"ע שייך למדריגת חי בעצם, ובחי' החיות הכללי הוא חלק מהעבודה של הנה"א לברר את הנה"ב. [וכהלשון שם בתחילת הביאור<sup>2</sup>: "בחי' חי בעצם . . שזהו ענין עבודת הנשמה מצ"ע"]. וכ"ה גם בד"ה אשרנו ת"ש<sup>3</sup> (המיוסד גם הוא על ד"ה ובחודש השביעי הנ"ל).

ולכאורה יש לומר, דמה שבהמשך ר"ה תרפ"ה (תש"ח) שם מבואר בתחילה שחיות הכללי אינו עבודת הנשמה לברר את הנה"ב, ובסיום הביאור מבואר שגם החיות הכללי שייך לעבודת הנשמה לברר את הנה"ב, הוא בהתאם להביאור בתחילת ההמשך בנוגע למדריגת חיות הכללי עצמה.

דהנה, בתחילת ההמשך מבואר<sup>4</sup>, ש"האור והחיות הכללי אינו בא בבחי' התלבשות באברי הגוף להחיותם, ומה שאור וחיות הנפש מחי' את הגוף בכללו הוא ג"כ לא בבחי' התלבשות . . ולא ע"י עסק והכנה, ואינו שייך לומר בזה שהוא בבחי' חיות להחיות כו', אחרי שהוא בדרך ממילא" (כמבואר בארוכה בהמשך הנ"ל סעיפים ג-ו).

אמנם, לאח"ז מבואר ש"מכל מקום, הנה על האור והחיות כללי א"א לומר עליו שהוא חי בעצם, שהרי מ"מ הוא מתפשט בגוף להחיותו, אלא

(2) סה"מ תרס"ג ח"א עמ' ו קרוב לסופו. ח"ב עמ' טז.

(3) סה"מ ת"ש ס"ע 35 ואילך.

(4) לאחר ההקדמה הכללית (בסוס"ב) ש"ענין חי בעצם לכאורה במשל היינו בנפש האדם, צריכים לומר שהוא עצמות הנשמה מה שלמעלה גם מבחי' האור והחיות הכללי".

שהוא בדרך ממילא, אבל מ"מ ה"ה בבחי' חיות שמחי' את הגוף, ואיך נאמר עליו חי בעצם ולא בבחי' חיות להחיות . . [ו]גם, בהאור והחיות כללי יש שינוים . . ובבחי' חי בעצם צ"ל שאין בו שום שינוי כלל מצד הגוף" (המשך הנ"ל סעיף ו).

ולכן, כיון שהעבודה לברר את הנה"ב היא ע"י ההתלבשות בנה"ב, דענין ההתלבשות הוא ע"י עסק והכנה דוקא, לכן, גילוי האור והחיות הכללי (שאינו בבחי' התלבשות בגוף, ואינו בא ע"י עסק והכנה) אינו שייך לעבודת הנה"א לברר ולזכך את הנה"ב. וכיון שכאשר הנה"א אינו מתלבש בנה"ב ה"ה מובדל מהנה"ב, לכן, העבודה בבחי' זו היא עבודת נה"א מצ"ע.

אבל, כיון שגם החיות הכללי מתפשט בגוף להחיותו, ויש לו שייכות אל הגוף בזה שהגוף פועל בו שינוי, לכן, גם גילוי האור והחיות הכללי שייך אל העבודה של הנה"א לברר ולזכך את הנה"ב, כיון שהנה"א מצ"ע אינה שייכת כלל אל הנה"ב ואינה בבחי' התפשטות לברר ולזכך אותה. ורק, שבכירור הנה"ב גופא הנה העבודה השייכת למדריגת החיות הכללי היא העבודה הכללית לפעול הכנעת הנה"ב, והיינו ענין ההודאה. וכ"ז מדויק בלשונות שבהמשך הנ"ל.

ג. ולהעיר, שבסד"ה אשרנו ת"ש (שגם הוא מיוסד על ד"ה ובחודש השביעי הנ"ל) מבואר, שג' המדריגות בחיות הנפש מרומזות בנוסח התפלה "אשרנו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו". וז"ל<sup>5</sup>:

"וזהו ומה יפה ירושתנו, שהוא נקודה העצמית שבנפש שהוא חי בעצם שאין לו הפסק כלל, והוא נקודת היהדות, דאס פינטעלע איד שהוא חי בחיות נצחי, ואמר בזה התואר יפה שהוא המעלה הט"ו בהט"ו מעלות דאמת ויציב, וגורלנו הוא החיות כללי, ואומרו נעים שהו"ע התענוג שהוא כח כללי, וחלקנו הם הכחות פרטים, ותוארו טוב שהו"ע הגילוי . . וזהו אשרנו מה טוב חלקנו בעבודת הלב, ומה נעים גורלנו בעבודת

(5) סה"מ ת"ש ס"ע 36.

המות, ומה יפה ירושתנו לראות ולהרגיש האלקות בכל דבר ולהשלים הכוונה העליונה לעשות לו ית' דירה בתחתונים". עכ"ל.

ומהמשך הענינים מובן, דמדריגת הכחות הפרטים (מה טוב חלקנו) יש לה שייכות לעבודת הלב, ומדריגת החיות הכללי (מה נעים גורלנו) יש לה שייכות לעבודת המוח. [ביאור זה הוא באופן אחר מהביאור בד"ה ובחודש השביעי ומהביאור בהמשך ר"ה הנ"ל, דשם מבואר שהעבודה בבחי' החיות הפרטי היא "עבודה פרטיות במוח ולב", והעבודה בבחי' החיות הכללי היא העבודה הכללית בהודאה (כנ"ל), וכאן מבואר שהעבודה בבחי' החיות הפרטי היא "עבודת הלב" בלבד, והעבודה בבחי' החיות הכללי היא (לא עבודה כללית, אלא) "עבודת המוח" ].

ולא זכיתי להבין כ"כ מהו הקשר שבין הכחות הפרטים לעבודת הלב והחיות הכללי לעבודת המוח.

ואולי אפשר לומר (בדרך אפשר), שהכחות הפרטיים שייכים לעבודת הלב דוקא, כיון שענין ההתחלקות ופרטים הוא בעיקר במדות שבלב ולא במוחין (כמבואר בכ"מ - ראה לדוגמא סהמ"מ ח"ה עמ' נח. וש"נ) ;

ובנוגע לחיות הכללי אולי אפשר לומר, ששייכותו לעבודת המוח דוקא היא מפני שהחיות הכללי שייך לבחי' התענוג, וכמש"כ במאמר ש"גורלנו הוא החיות כללי, ואומרו נעים שהו"ע התענוג שהוא כח כללי, וכיון ששרש השכל הוא בבחי' התענוג (כמבואר בדא"ח בכ"מ ששרש המדות הם בבחי' הרצון שבנפש ושרש המוחין בבחי' התענוג שבנפש), לכן, החיות הכללי שייך לבחי' התענוג. ועצ"ע.

ד. הערה: בסד"ה אשרנו שם מבאר, דמש"כ בנוסח התפלה אשרנו מה טוב חלקנו כו' הוא בסדר מלמטלמ"ע (תחילה חלקנו - חיות פרטי, לאח"ז גורלנו - חיות כללי, ולאח"ז ירושתנו - חי בעצם), והטעם לזה הוא, כי "עם היות שירושה הוא דבר הבא ממילא, אבל הכוונה האמיתי הוא שגילוי נקודת הנפש תהי' ע"י עבודת האדם בכח עצמו, שזהו דוקא

---

(6) אבל, צ"ע אם הכוונה במאמר היא לזה שהחיות הכללי שייך דוקא לבחי' התענוג, או ששייכותו היא לכחות מקיפים בכלל (מהטעם וסברא שהוא חיות כללי) - כולל גם בחי' הרצון, שרש המדות שבלב.

ע"י העבודה בסדר והדרגה מלמטלמ"ע, דתחלה היא העבודה בקבעומ"ש ואח"כ בהעבודה דהשגה בעילוי אחר עילוי, וזהו אשרנו מה טוב חלקנו בעבודת הלב, ומה נעים גורלנו בעבודת המוח, ומה יפה ירושתנו לראות ולהרגיש האלקות בכל דבר ולהשלים הכוונה העליונה לעשות לו ית' דירה בתחתונים". עכ"ל.

ולכאורה הכוונה, שעבודת הלב (אשרנו) ועבודת המוח (גורלנו) הם ב' מיני עבודה "בהעבודה דהשגה בעילוי אחר עילוי" גופא. ואילו "העבודה בקבעומ"ש" היא רק היסוד לעבודה בכלל (ולא שהעבודה דקבעומ"ש היא העבודה הנק' אשרנו - כפי שמשמע מהמשך הענינים, וגם, ממש"כ "ואח"כ בהעבודה דהשגה . . מה נעים גורלנו בעבודת המוח").



## שקו"ט אדה"ז עם המינים הכופרים בהשגח"פ [גליון]

### הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון תתקנ (עמ' 53) מביא הת' ב.צ.א. שי' משער היחוד והאמונה פ"ב בענין תשובת המינים הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה ומקשה ע"ז ובאריכות. ובתוך דבריו "וא"כ צ"ע מה הוי יסוד הסברא של המינים, ותו האיך אשתמיט מנייהו סברא פשוטה כזו של כח המחדש".

ולדידי אין זו סברא פשוטה כלל וזה חידוש גדול, ולא רק לגבי המינים אלא גם לגבי מאמינים, וכידוע שזהו חידוש הבעש"ט, והגם שמקשים ע"ז שיש גם במדרש שוחר טוב עד"ז, א' התירוצים שהכוונה "ופירש הבעש"ט" שבעש"ט פירסם והפיץ ענין זה, ובמוחש רואים שהרבה מאמינים אינם יודעים מזה, וגם הרבה מחוג החסידים.

ואף שאדה"ז מבאר זה עפ"י שכל, ה"ז חידושו של אדה"ז ולא כו"ע יודעים מזה.

ומה שאדה"ז מדבר כאן ע"ד המינים, מפני שכאן מדבר ע"ד השגח"פ ואותות ומופתי התורה שה"מאמינים" ה"ה מאמינים בזה מפני שכן כתוב בתורה וזהו מהי"ג עיקרים ואין להם שום קושיות, אבל ה"מינים" שהם רק מאמינים או מבינים שיש בורא עולם ואין דבר עושה את עצמו, אבל

אין מאמינים שיש השגח"פ ואותות ומופתים לפי שזה מוקשה כבהמשל של הצורף. ולכן מסביר להם אדה"ז עפ"י שכל ומפריך ראייתם מהמשל של הצורף.



## כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו [גליון]

הרב זלמן וואסערמאן  
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 74) הק' הרב א.מ.ו. שי' אמאי באגה"ת כ' אדה"ז להרבות בצדקה במקום התענית, ובקו"א בסופו כ' ללמוד הל' שבת.

ויש להעיר דהקושיא מתחזקת עוד יותר: דבאגה"ת (ועד"ז באגה"ק ס"י) מבאר דלא שייך בזה "אל יבזבו יותר מחומש" דלא גרעא מרפואת הגוף, ולכא' עפמ"ש כ' בקו"א הרי יש עצה ליזהר בשמירת שבת, וא"כ תו למה הותר לבזבו יותר מחומש\*?

ואולי י"ל קצת ביאור: עפמ"ש כ' בלקו"ש חי"ז (עמ' 199) דמצות התשובה שייכת דוקא להגוף ועם הגוף (ולכן באגה"ת הביא רק ג' חילוקי כפרה ולא הביא חילול השם שזהו רק כפרה להנשמה לאחר מיתה).

ובהע' 46 (בסופו) כ' דמ"ש אדה"ז ע"ד פדיון התענית בצדקה זהו בדוקא ולא שיכול לפדותה, כיון שהתשובה צ"ל מצד הגוף, עיי"ש.

ואולי י"ל עפמ"ש כ' בתניא פל"ז (מח, ב) "במצות אלו היה יכול לקנות חיי נפשו", ולכן דוקא פדיון התענית בצדקה שייכת להגוף (ולא רק שלילת התענית).

ועפ"ז מובן: א) באגרת התשובה מביא לפדות בצדקה בהתאם למצות התשובה (מצד הגוף). ב) באגה"ק ס"י ג"כ מביא ע"ד צדקה שזהו תוכן

---

(\* בפשטות אין קושיא זו קשה כ"כ, דאטו משום דישנה עוד רפואה לא הותר להוציא הוצאות רבות עבור רפואה אחרת (ואולי אף מעולה הימנה)? המערכת.

רוב האגרות המבארים מעלת הצדקה. ג) בקו"א הביא ע"ד הל' שבת כיון שזה ג"כ עצה לכפרת עוונת (אע"פ שא"ז שלימות ענין התשובה), ובקו"א דמבאר ע"ד לימוד התורה (סיום הש"ס) הביא ג"כ הענין דהל' שבת, ועצ"ע.

[ולמעשה: דבשיחת יו"ד שבט תשכ"ט ס"ז (שיחות קודש ח"א עמ' 315) מדובר על ב' העצות בחדא מחתא (צדקה והל' שבת) - אבל לא ביאר בנוגע להנ"ל].



## רמב"ם

### עצה טובה לנכרי ולעבד

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פי"ב הט"ו: "ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע, ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור, ולא נתנסה דניאל אלא על שהשיא עצה לנבוכדנצר ליתן צדקה שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך". ע"כ.

ומקור דין זה היא מסוגיין במס' ב"ב (ד, א) דאיתא שם: "(שאל הורדוס לבבא בן בוטא) השתא מאי תקנתיה דההוא גברא א"ל הוא כבה אורו של עולם, דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, ילך ויעסוק באורו של עולם. [ובהמשך הסוגיא מקשה הגמרא] ובבא בר בוטא היכי עבד הכי והאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא ר' יהושע בן לוי מפני מה נענש דניאל מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר, שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאוך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגו', וכתוב כולא מטא על נבוכדנצר מלכא וכתוב ולקצת ירחין תרי עשר וגו'? איבעית אימא: שאני עבדא, דאיחייב במצות. ואיבעית אימא שאני בית המקדש, דאי לא מלכות לא מתבני".

וכתב ע"ז הכסף משנה שם: "ואסור להשיא עצה טובה לעכו"ם או וכו'. בפרק קמא דבתרא (ד, א) וכשינויא בתרא דקאמר ואי בעית אימא

שאני בית המקדש דאי לאו מלכותא לא מתבניי", ע"כ. ר"ל דהרמב"ם ע"כ פסק כלישנא בתרא, דאי כלישנא קמא, הרי מותר להשיא עצה לעבד מפני שמחוייב במצוות, וא"כ איך כתב הרמב"ם שאסור, וע"כ סובר כלישנא בתרא.

והנה, מצינו ב' שיטות אחרות בסוגיין, ושניהם כנראה חולקים על הרמב"ם בין בהכרעתו בין לישני הגמרא ובין בהבנתו באיסור עצה טובה:

המאירי כתב: "כבר ידעת בהרבה עברות שמדרכי ה' בעונשיהן שלא להספיק בידו לעשות תשובה. . כל שנתברר לחכם. . על איזה שהוא מזה הכת אין ראוי לו להשיאו עצה למרוק חטאיו. . אלא יתנהג בו במדת קונו והוא שאמרו לא נענש דניאל. . ומ"מ כל שהוא מוטבע בעשיית המצות אפילו באותן שהנשים חייבות בהן לבד א"א להיותו מזה הכת רק על צד רחוק".

ביד רמ"ה אות לו כתב: "ש"מ דכותי דאעיק לישראל אסור לאוסובי עצה למעבד דבר מצוה והנ"מ במידי דסגייא להו ישראל בלא ההוא כותי. . אבל היכא דלא סגייא להו אלא בההוא כותי שרי לאוסובי עצה, והנ"מ בכותי אבל עבד דשייך במצות שרי".

מבין שניהם יוצא דכל האיסור להשיא עצה טובה לגוי היא רק במילי דמצוה, ולדעת היד רמ"ה היא בנוגע לכל מצוה, ורק לגוי "דאעיק" ל"י לישראל, ולדעת המאירי, היא נוגע למצוה הגורמת "למרוק חטאיו", ולכל גוי שבכלל אלו שאין מספיקין בידם לעשות תשובה. ושניהם פסקו שלעבד מותר מפני שחייב במצות.

ושיטת הרמב"ם בזה: (א) שזה נוגע לכל עצה טובה, (ב) ובגדר עצה טובה נכלל גם עצה שיעשה דבר מצוה, (ג) שזה גם בנוגע עבד, בתנאי שעומד ברשעו.

ויש לעיין מנ"ל להרמב"ם דין זה דקאי על כל עצה טובה, מאחר דהמקור הוא מדניאל ושם היתה עצה על מצות צדקה, כמ"ש הרמב"ם עצמו. וא"כ מהיכן למד איסור של נתינת עצה טובה גרידא. גם צ"ע דמדבריו נראה שכל ענין של עצה לעשות מצוה היא חידוש בנוסף לדין



עצה טובה כדמוכח מלשוננו, "ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור".

ובקובץ שיעורים הקשה דלפי שיטת הרמב"ם מאי שנא עבד מסתם ישראל שעומד ברשעו, מאחר שתלוי במי שעומד ברשעו, אין חילוק בין ישראל ועבד, דשניהם מחוייבים במצוות, ושניהם עומדים ברשעם.

ואולי אפשר לתרץ, בהקדים, דנראה מוכרח בדברי הרמב"ם דאין איסור מיוחדת להשיא עצה לעשות מצוה, רק כל עיקר האיסור היא להשיא עצה טובה ובכלל זה היא גם עצה לעשות מצוה. ובזה חלוק שיטת הרמב"ם מהיד רמ"ה והמאירי, דלדבריהם יש איסור מיוחד ליעצו לעשות מצוה, ולהרמב"ם אין איסור כזה בכלל, רק שהיא נובע מאיסור להשיא עצה טובה לגוי ולעבד.

ובביאור שיטת הרמב"ם אפשר לומר, דדין זה של הרמב"ם בא אחרי מש"כ בהל' יד, כל שאסור למכור לגוי אסור למכור לישראל שהוא ליסטס, מפני שנמצא מחזק ידי עובר עבירה ומכשילו, וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת או שחזיק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנ' ולפני עור לא תתן מכשול. הבא ליטול ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו. ואח"כ מביא הדין "ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע".

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם בסוף הל' יד, אחר שמביא הלאו דלפני עור, ממשיך בקום ועשה, הבא ליטול ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו. ולכאורה צ"ע הרי בכמה מצות ל"ת יכולין למצוא ענין קום עשה, ולא הדגישם הרמב"ם, וא"כ למה כאן במיוחד הדגיש הרמב"ם ענין הקום עשה אחר הל"ת. ולהעיר דבסה"מ של הרמב"ם לא הביא ענין זה רק הל"ת.

והנה החינוך אזל בדרך הרמב"ם כאן וכתב במצוה רלב: "לא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה, במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה, שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול. וגם מדבריו משמע שנתנית עצה טובה היא חלק מציווי דלפני עור".

ולפ"ז מיושבת קושית המנ"ח על החינוך דהקשה דאינו מבין כוונת הרב המחבר שכתב בני ישראל, הלא גם לגוי יש את הלאו דלפני עור

כמבואר אחר זה בדבריו, וש"ס מפורש הוא (ע"ז ו, ב) ובכמה מקומות דלא יושיט אבר מן החי לבן נח. ולשון הר"מ פ"ב מהל' רוצח הי"ד: "כל המכשיל עור וכו'", לא כתב דוקא ישראל, וכתב שם לתרץ: "ואף שמבואר בב"ב ד' ע"א ופסקה הר"מ כאן הט"ו דאסור להשיא עצה טובה לגוי, והקשה ע"ז, מכל מקום דוקא להשיאו עצה טובה אסור, לסלק עצמו מעצה, אבל להשיאו עצה רעה גם לגוי אסור, ואיני יודע מנא ליה להרב המחבר דבר זה, רצ"ע. ואולי לפי מה שנראה מדברי החינוך דהקום עשה היא חלק מהל"ת כאן, א"כ אין מצב כזה "לסלק עצמו מעצה", ואם אסור ליתן עצה הוגנת ע"כ שאין לאו של לפני עור. וא"ש שיטת החינוך בזה".

רק דצ"ע שיטת הרמב"ם דמדייק המנ"ח מדלא כתב דוקא ישראל א"כ גם גוי בכלל, וא"כ איך זה מתאים עם הדין של איסור ליתן עצה טובה לגוי, ובפרט שהקום עשה הוא חלק מהל"ת.

וי"ל דמשו"ה כתב דין זה אחר דין של איסור לחזק ידי עוברי עבירה מפני שסובר שאיסור נתינת עצה הוגנת נובע מאיסור לחזק ידי עוברי עבירה, דלסתם בני ישראל יש דין ליתן להם עצה הוגנת, משא"כ גוי ועבד העומד ברשעו, כל שמצליחים או חושבים שמאריכין לו אף, הוי חיזוק ידי עוברי עבירה, וא"כ אסור מדין לפני עור, ונמצא דלהרמב"ם אסור ליתן עצה הוגנת לאלו משום דין דלפני עור, ובזה פליגי החינוך והרמב"ם. ולפ"ז אתי שפיר מנין לו להרמב"ם דאיסור זה היא לא רק במיעצו לעשות מצוה כשיטת הרמ"ה והמאירי, דמאחר דהענין היא שלא לחזק ידי עוברי עבירה, א"כ בכל אופן שמחזקו אסור.

ועדיין נשאר לבאר קושית הקובץ שיעורים, כמה חלוק עבד מסתם ישראל מאחר שמחוייב במצות כאשה. ויש להוסיף לקושיתו אם כדברינו שיסוד האיסור היא מטעם מחזק ידי עובר עבירה, האם נאמר שישראל שהוא מומר ועובר עבירות שיש ח"ו איסור להשיא לו עצה ההוגנת או לעוררו לעשות מצוה. וראיתי באחרונים שרצו להוציא דין כזה מסוגיין, ובודאי אינו כן.

וע"כ צריך לומר שיש חילוק בין ישראל ועבד אע"פ שהעבד חייב במצות, ואפ"ל דעבד ישנו בכלל מצות אבל המצות אינן חלק ממציותו, וא"כ כשעומד ברשעו ואינו עושה מצות אז חסר לו בהקשר להמצות, וממילא שייך האיסור להשיא לו עצה הוגנת לעשות מצוה.

ואולי יש להוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווה . . ואע"פ שיש לה שכר צור חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות".

ובהלכות עבדים פ"ח הי"ח כתב: "ואסור לאדם ללמד את עבדו תורה ואם למדו לא יצא לחירות". הרי שאע"פ שעבדים חייבים במצות כאשר מ"מ בנוגע לת"ת יש חילוק ביניהם, ומדברי הרמב"ם לא משמע שהוא מדרבנן כ"א מדאורייתא מאחר שכתב שיש חידוש שאינן יוצאין לחירות, ובודאי אם הי' רק מדרבנן לא היה בזה שום חידוש.

והנה מצינן לשון מעניין ברמב"ם בכל מקום שמזכיר חיוב מצות של עבד כותב "שישנו במקצת מצות" וכדומה ואינו כותב בשום מקום "שמחוייבין במצות", ואולי זה מתאים עם מה שכתבנו דסובר דאין כאן חיוב מצות כישראל רק דהוא בכלל המצות, היינו שאין זה ענין השייך לעצם מציאותו כישראל דאמרינן עליהם אפילו ריקנים שלהם מלאים מצות כרמון, רק דהוא שייך לענין של מצות ובמקום שהוא עומד ברשעו שייך לומר שאם עושה מצוה לכפרה הוי מחזק ידי עוברי עבירה, משא"כ אצל ישראל גמור כל מצוה שעושה מחזירו לטובה ולא שייך אצלו בעשיית מצוה מחזק ידי עוברי עבירה. ודוק.

וראה ברשימות חוברת קנט מענה הרגצ'ובי לרבינו בנוגע צדקה מן העכו"ם שלמד שם שהאיסור של עצה טובה היא משום לא תחנם, ע"ש.



## החמרת הרמב"ם בספק בדיקת חמץ ובדמאי

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ב הי"ב: "...או שבא עכבר ונטל החמץ וספק נכנס לבית זה או לא נכנס, בכל אלו צריך לבדוק". והראב"ד משיג עליו, וכותב "בא עכבר ונטל חמץ וספק נכנס לבית זה או לא נכנס אינו צריך בדיקה".

ונתחבטו המפרשים בדברי הרמב"ם דהרי לעיל בהי"א פוסק "שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס . . בכל אלו אין צריך לבדוק" - וכפי שדייק שם המשנה למלך בדעת הרמב"ם דלא כדעת הטור ושאר פוסקים דהרמב"ם מקיל בשתי בתים בדוקין אפי' בבאו בבת אחת לשאול (משום דאפשר לומר דהעכבר אכל ואין הכרח נמצא בשום א' מהבתים). ולמה פה בהי"ב מחמיר בבית א' עם עכבר וספק נכנס?

והמגיד משנה תי', דבשני בתים כיון דיש בית אחד שבודאי לא נכנס בו, יכול לומר על כל בית שהוא הבית שבודאי לא נכנס העכבר בו ולפיקך אי אפשר להצריך בדיקה לשניהם, כיון דאיכא חד דבודאי לא נכנס בו, אבל הכא הספק בבית אחד, ומפני שתחילתה של בדיקה על הספק נתקנה דנו ספק זה לחומרא.

והקשו המפרשים דהרי ישנו בית אחד שבודאי נכנס בו - ומצד זה הו"ל להרמב"ם להחמיר בשני בתים בדוקים, דכל אחד ה"ה ספק אולי הוא הבית שבו נכנס העכבר והו"ל כהדין בהלכה יב דספק נכנס עכבר - ומאי שנא האי ספיקא מהאי ספיקא?

ועי' קובץ שעורים פסחים סי' מב (ובערוך השלחן סי' תלט בסופו רוצה לשנות הנוסח בהרמב"ם מחמת עוצם הקושיא).

ובאמת לא על הרמב"ם תלונתם כי אם על הגמ' פסחים (י, א), דצבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקים ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על - מדמה הגמ' לספק טומאה ברשות הרבים וטהור, ובית אחד וספק על וספק לא על - מדמה הגמ' לספק טומאה ברשות היחיד וטמא.

וזוהי קושיית התוס' בד"ה ספק על שנשאר הר"י בתימה "ולעיל דימה אותו לספק טומאה ברשות הרבים והכא מדמי לספק טומאה ברשות היחיד".

ובמרכבת המשנה להלכה יא ביאר בארוכה שי' הרמב"ם דאפי' שבדרך כלל הרי אומרת המשנה דאין חוששין שמא גררה חולדה וכו', אבל היכא שבודאי נכנס העכבר לחצר ויש שם רק בית א'. הוה כאילו ודאי נכנס להבית כמו גבי בקעה עיי"ש בארוכה. ובלשון הגמ' - אומדנא

דמוכח הרבה, וכן בצפנת פענח על הרמב"ם מיישב הקושי, דהרי"ז בדוגמת מאמר המשנה בטהרות פ"ד מ"ו, דשני רווקין א' טמא ואחד טהור דאז רק תולין וברווק א' ספק שורפין. דהספק חזק יותר, ואכמל"ב.

ב. אבל עדיין נשאר לנו להבין בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד, מפני מה מחמיר הרמב"ם בספיקות גבי בדיקת חמץ גבי ספק על, ותשע צבורין וכו', ומצריך לבדוק עזה"פ והראב"ד מיקל כי הוה ספיקא דרבנן ולקולא.

ומסביר בזה הרגצ'ובי דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר ספק בבדיקת חמץ דלהראב"ד הוה ל' ספק נוסף, והוה ספק ספיקא וספיקא דרבנן לקולא וכו', משא"כ הרמב"ם אזיל בשי' הרא"ה דבדיקה על הספק נתקנה וממילא כל ספיקות שאתה יכול להרבות לה הוה ל' גדר ודאי ומחייבין אותו לבדוק [וכפי שביארנו בזה בגליון תתקנ (עמ' 73) משו"ע אדמו"ר הזקן דצריך להיות ספק כזה דמרעא לה לחזקת בדוק של הבית].

ומביא בזה הרגצ'ובי מהלכות מעשר פי"א הי"ג דהרמב"ם פוסק דהמוליד חיטיו לטוחן נכרי הרי הם דמאי שמא החליפן בחיטיו של עם הארץ. ומקשה ע"ז הראב"ד, הרי זה ספק ספיקא; (א) שמא החליפן, (ב) ואפי' אם החליפן יוכל להיות שהעם הארץ הפריש מעשרות? ומתיר ע"ז הרדב"ז שם בדעת הרמב"ם, "כיון דעיקר תקנת הדמאי היה מפני הספק חששו אפילו לספק ספיקא דשכיח, וכה"ג מתרצינן לענין חמץ בפסח" עיי"ש.

שוב אנו רואין דלהרמב"ם כל ספיקות שאתה יכול להרבות בדמאי הוה ל' גדר ודאי ואסור, משא"כ להראב"ד הוה ל' עוד ספק והוה ליה ספק ספיקא ומותר.

ובסברת מחלוקתם, י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים (ב) דהרמב"ם מחשיב עבודת המטה. ועפ"ז י"ל בעניננו, דסב"ל דתקנת חכמים (המטה) של בדיקת חמץ ודמאי הוה להו גדר ודאי. ולכל הספיקות תיקנו חכמים שצריך לבדוק ולעשר שוב, משא"כ להראב"ד לאו תורת ודאי אית לה עליה אלא תורת ספק, ולפיכך אם נולד בו ספק אחר הו"ל ספק ספיקא וספיקא דרבנן לקולא. ומובן מדוע הרמב"ם מחמיר בספיקות גבי בדיקת חמץ והראב"ד מיקל.

ואין לזה סתירה ממה שפסק הרמב"ם לעיל בהלכות מעשר פ"ט ה"ד: "כשמפרישין מן הדמאי תרומת מעשר ומעשר שני אין מברכין עליהן לפי שהוא ספק" - כי מכיון שדמאי הוא עבודת המטה שקיבלוהו על עצמן מחמת הספק אין מברכין עליהן אשר קדשנו במצותיו וציוונו - מלמעלה, רק בלי ברכה - עבודת המטה, אבל קיבלוהו עליהם בתורת ודאי.

ג. ועפ"י יש ליישב עוד דבר פלא, דהרגצ'ובי שם מביא ראי' ממחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"י, דהרמב"ם פוסק "אשם תלוי". שהקריבן בחוץ פטור שהרי לא נקבע האיסור, היינו דגדר ספק אית לי' על האשם תלוי ואינו חייב מחמת שחוטי חוץ.

והראב"ד פליג עלי' וס"ל דחייל עלי' תורת ודאי, ובלשון הראב"ד: "אבל אשם תלוי יש ממנו למזבח דמי אימוריו, ובשרו נאכל ככל אשמות שבתורה הילכך הוי ככל הקרבנות הראויים בפנים, ואם הקריב דמו או אימוריו בחוץ חייב חטאת".

ולכאורה הוי ראי' לסתור ? !

ועוד צריך ביאור, למה גבי בדיקת חמץ סב"ל להרמב"ם דהוה בתורת ודאי וגבי אשם תלוי סב"ל להרמב"ם דהוה בגדר ספק?

ועפ"י המבואר בלקו"ש הנ"ל הכל יבא על מקומו בשלום - דגבי אשם תלוי ג"כ נחלקו הרמב"ם והראב"ד במה תלוי עיקר קדושתו, דלהרמב"ם הוה עבודת המטה במה שהאדם הקדיש הבהמה עיקר - ולפי שהקדישו רק מחמת ספק, רק תורת ספק אית לי' - ואינו חייב מחמת שחוטי חוץ.

ולהראב"ד עיקר קדושתו הוה מצד המעלה, מזה שיקריבו אותו ע"ג מזבח ה' - ולפיכך יש ע"ז תורת ודאי וחייבין עליו משום שחוטי חוץ - משום שודאי היה עולה על המזבח, והוא הוציאו מתחת ידי המזבח והו"ל שחוטי חוץ.

והחילוק בין בדיקה ודמאי לאשם תלוי, הוא פשוט, דבדיקת חמץ ודמאי הם תקנת חכמים, ולהם יש כח לאשוויי תקנתם תורת ודאי, לדעת הרמב"ם, משא"כ גבי אשם תלוי דהוה רק נדבת איש פרטי בישראל שמסופק, שונה הדבר ואין בכחו לעשות מהאשם תלוי שלו תורת ודאי.

ד. וכמו שמצינו ענין זה לגבי תקנת חכמים בבדיקת חמץ ובדמאי, מצינו ענין זה גבי תקנת חכמים בגבינות עכו"ם ;

בפרי חדש סי' קי כללי ספק ספיקא סי"ד מביא בשם האיסור והיתר, וז"ל: "גבינות של ישראל שהיו בבית הגוי, וספק אם נחלפו בגבינות הגוים, יש להחמיר בספק חליפתן. ואפילו אם היה רק ספק לנו אם מעמידין בקיבת נבילה, לא היו ניתרין הכא מכח ס"ס, ספק לא הוחלפו ואת"ל הוחלפו שמא לא הועמדה בקיבת נבילה, דמאחר שאסרו חכמים גבינות מחמת אותו ספק, ודאי אסור הוא והרי הוא כאילו ראינו בהדיא שהועמד בקיבת נבילה", יעו"ש בארוכה.

היינו דבתקנת חכמים מצד גזירה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, משא"כ אם נתקנה על הספק הרי חכמים אמרו דבזה לא אמרינן ספיקא לקולא.



## הלכה ומנהג

### אמירת תחנון בימים שא"א תחנון

**הרב יוחנן גורארי'**

**רב הראשי חולון וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק**

נשאלתי: בימים שאין אומרים בהם תחנון, אם התחיל לומר תחנון, האם עליו להפסיק מלומר, או להמשיך ולגמור תחנון? כמו"כ נשאלתי: בימים שאומרים בהם תחנון, אלא שיש יארציט של צדיק שחלק מהחסידים נוהגים שלא אומרים תחנון, או אצל חסידי חב"ד שביומא דפגרא אין אומרים תחנון, אם התחיל לומר תחנון, האם עליו להפסיק או להמשיך ולגמור לומר תחנון?

הנה בספר מעורר ישנים (וורשא תרפ"ו, מהדו"ש ירושלים תשל"ב, להרה"ג ר' מרדכי פרידמן, עמ' לו) כתב, וז"ל: "כשהש"ץ מכה על הבימה בסוף החזרה להודיע שאין לומר תחנון, יש לו להזדרז להכות תיכף ומיד אחר אמירתו בשלום, בכדי שלא יתחילו לומר או"א וכו'. ומי שהתחיל, צריך לומר איזה תיבות בכדי שלא יהא שם שמים לבטלה. ואם

אין מכין על הבימה, רק יש סימון בהפרוכת וכיוצא, צריך הש"ץ למהר בהתחלת הקדיש".

מפשטות לשונו, מדובר בימים שאין אומרים תחנון, שאם התחיל, צריך לומר איזה תיבות בכדי שלא יהא שם שמים לבטלה ואין צריך לומר כל התחנון.

וכן בשו"ת להורות נתן ח"ז סי' ו דן באריכות בשאלה זו, והעלה, שבימים שאין אומרים תחנון, אם התחילו לומר, יש להפסיק מלאמרו, אך סגי אם ימשיך עד 'ואל תתעלם מתחנתנו'. עיי"ש.

והנה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' כד מחלק בין יום שאינו יום תחנון על פי הלכה, ע"ד המבואר בשו"ע (או"ח סי' קלא), לבין אם הוא רק יום יארציט שישנם חלק מהחסידים שאינם אומרים תחנון. וז"ל: "אם הוא יום שאסור לומר תחנון מן הדין, והתחיל 'אלוקינו ואלוקי אבותינו', יסיים עכ"פ 'תבא לפניך תפילתנו', כדי שיחול אמירת 'אלוקינו' על איזה תפילה ולא יסיים עד 'אבל אנחנו ואבותינו חטאנו' שאינו יום הזכרת חטא. אע"פ שבאמת גם זה ה' אפשר לומר, דהא גם בימים כאלו אומרים 'סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו', הרי דבאמירת הזכרת חטאים אינו אותה דרגה כאמירת תחנון, ובודאי כן הוא עפ"י סודן של הדברים, מכל מקום אין הפסד בזה אם יפסיק אחר תבא לפניך תפילתנו. אבל אם הוא רק יום יארציט, פשוט בעיני דיכול לומר עד 'אבל אנחנו ואבותינו חטאנו' ויפסיק שם אם רוצה".

אמנם בספר דרכי חיים (מנהגי הרה"ק ר' חיים מצאנו, ה, ב אות כח) כתב: "פעם אחת אמר רבינו, העולם אומרים עלי שאני מחמיר באמירת תחנון, באמת אינני מחמיר כלל לומר, רק כשהבעל תפלה עם העולם כבר התחילו לומר תחנון וכבר אמרו השמות הקדושים 'אלוקינו ואלוקי אבותינו' וכבר התחילו אשמנו, ואז מתחילין לדפוק שלא לאמור תחנון, זה רע בעיני מאד, [א] שכבר אמרו שמות בחנם, [ב] גם במה [ש]נשאר אצל 'גזלנו' או 'דברנו דופי' וכדומה, על זה הנני מקפיד, אבל כשהי' הש"ץ אומר תיכף אחר גמר שמונה עשרה קדיש לא הייתי מקפיד". עכדה"ק.

במה שכתב הדברי חיים זצ"ל "שאני מחמיר באמירת תחנון", נראה הכוונה בימים שאומרים תחנון, ורק מפני שאותו יום חל יארציט לא נהגו



לומר תחנון, ומכיון שהש"ץ התחיל לומר תחנון, הקפיד שימשיך לגמור לומר תחנון, ואין די במה שכותב השבט הלוי שיכול לומר עד 'אבל אנחנו ואבותינו חטאנו'. וכן נלענ"ד.



## זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

ידועה השאלה איך לנהוג בקיום מצות שבת באותם מקומות שהשמש לא שוקעת במשך כמה חודשי הקיץ. ואעתיק בזה מדברי כמה פוסקים שדנו בדבר ושספריהם נמצאים תחת ידי, וגם הערה לענ"ד.

שיטה א: התפארת ישראל בסוף פ"ק דמס' ברכות כותב בתו"ד, וז"ל: "י"ל שם סימן אחר יש לו, דשם השמש מקיף מכל הד' רוחות כל כ"ד שעות, א"כ יודע שכל הקפה א' שתעשה השמש ידע שהוא יום אחד, וא"כ אם יבוא לשם לפי חשבוננו ביום א' ידע שהקפה השביעית שתעשה השמש הוא יום שבת, ואע"ג שזמן שחרית וערבית שלו לא ידע, ועי"ז לא ידע ג"כ מתי זמן כניסת ויציאת השבת, והאיך יתנהג אם כפי תושבי איירפא או כפי תושבי אמעריקא. . ואם גם נאמר שנותנין עליו חומרות וקולות המקום שיצא משם, עדיין יש להסתפק היכי יכול לידע מתי יתחיל ערבית ושחרית של מקום שיצא משם, י"ל דגם חשש זה אפשר לצדד בשיחשוב למפרע ע"פ אוהר [שעון?] נכונה באיזה שעה הוא וכו'". עיי"ש.

והיינו דלדעת התפא"י הפירוש 'מעת לעת' לא תלוי בזריחת השמש ושקיעתה, אלא פירושו הוא הקפת כדור הארץ סביב עצמו (ומבואר הוא בכמה ספרים), ולפי"ז שבת הוא היום שבו תהיה ההקפה השביעית של השבוע [לפי היום האחרון שהיה במקום שהכיר עדיין את ימי השבוע], ולכן מציע התפא"י שכניסת השבת ויציאתה תהיה באותו יום של ההקפה השביעית ולפי המקום שיצא משם.

שיטה ב: הבן איש חי בספרו 'רב פעלים' (סוד ישרים ח"ב סי' ד) כותב בזה"ל: "וצופה הייתי להרב מהר"י שווארץ ז"ל בדברי יוסף תשובה ח' שהעלה לדינא ליושבי הצפון וליושבי הצירים לחשוב כל כ"ד שעות

לילה ויום, ונראה דין זה אמת ויציב", ועיי"ש הוכחה יפה משהות נח בתיבה בשעת המבול, ומסיים תשובתו: "ואם כן הוא הדין ליושבי הצירים אע"פ שרואין משך כמה חדשים אור השמש, ומשך כמה חדשים חושך, אין נחשב להם כל הזמן הזה יום ארוך או לילה ארוך, אלא צריכים לחלק כל כ"ד שעות לילה ויום, והם מוכרחים לחשוב הלילה ב"ב שעות והיום ב"ב שעות כמו מקומות העומדים תחת קו המשוה, דאין רואים דבר שראוי להאריך ולקצר על ידו הימים או הלילות".

והנה, הגם שלא כותב במפורש איך לנהוג למעשה, לכאורה נראה דעתו שנשווה את השעות, וכשמגיע יום הששי בשבוע בשעה שש בערב תכנס השבת, ובשבת שש בבוקר יתחיל יום השבת, וא"כ שבת תתחיל בשעה שש שהוא זמן השקיעה, ותסתיים למחרת בערב. רק כיון ששבת לא מסתיימת בשקיעה אלא בזמן צאת הכוכבים, נוסף עליו עוד שבעים ושתיים דקות כחומרת רבינו תם בצאת השבת, כדי להחמיר במצב מיוחד זה על שמירת השבת.

שיטה ג: בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' מב) מבאר אודות כתיבת ספר תורה ע"י משה רבינו ביום מיתתו שחל בשבת, ובתו"ד כותב: "וגם נחשב לענין זמן מיתת משה שהיה שבת, היינו לפי השעות נמצא כיון שלא שקעה החמה בערב שבת עדיין, נמצא דעדיין היא יום ערב שבת, לענין דמותר בעשיית מלאכה, ואיפתר לפי"ז בעיין דאיבעיא לכולי עלמא באותן המדינות שהוא יום ארוך חדש תמוז שאין החמה שוקעת וכו', מה יעשו בשמירת יום השבת וכיוצא בדיני התורה שתלויים ביום ובלילה, דאזלינן לקולא דכיון שלא שקעה החמה בערב שבת, הוי עוד ערב שבת ומותר בעשיית מלאכה". ועיי"ש שמביא ג"כ דברי התפא"י הנ"ל וכותב שדעתו הוא רק חומרא מדרבנן בשמירת שבת שם במקומות האלו.

לשיטה זו הפירוש 'מעט לעת' הוא הזמן בין שקיעה אחת לשנייה, והכל תלוי בזריחת השמש ושקיעתה, כך שישנם ימים שאכן ימשכו כמה חודשים, ולפי"ז יוצא שלכאורה קשה מאד ליהודי לנסוע ולטייל במקומות כאלו, כי מפקיע את עצמו מקיום מצות שבת ומעורר חיובי מצות התורה שתלויים ביום ולילה, ואכ"מ.

להלכה ולא למעשה: אולי י"ל שנחמיר לפי כל השיטות, דהיינו יתחיל שבת קצת לפני שעה שש בערב (כדעת הרב פעלים), או בזמן כניסת

השבת במקום מוצאו (כדעת התפארת ישראל) תלוי מה יוצא מוקדם יותר, והשבת המוקדמת יותר יקבל עליו לחומרא. וכן יציאת השבת תחול שבעים ושתיים דקות לאחר שש בערב או בשעת צאת השבת במקום מוצאו, תלוי מה המאוחר יותר, ובזמן המאוחר יותר תחול צאת השבת, ולחומרא.

מסרו לי שיש עוד שיטות בזה ובכמה ספרים שאינם נמצאים אצלי, מהם: 'מועדים וזמנים' (שטרנבוך), 'תורת השבת והמועד' (גורן) - שסוברים שהן כניסת השבת והן יציאתה יחולו בחצות הלילה, והיות שאין לי הספרים לא ידעתי על מה יסמכו, אבל אם יוכחו דבריהם, אפשר עכ"פ לצרף גם אותם לחומרא, שצאת השבת תהיה בחצות לילה אם הוא מאוחר יותר משעת צאת השבת במקום מוצאו.



## צואת האוזן לענין חציצה וחפיפה

**הרב שניאור זלמן שניאור**

**'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

בשו"ע יו"ד סי' קצח סמ"ג כתב הרמ"א וז"ל: "יש אומרים שאשה להטיל מים קודם טבילתה אם היא צריכה לכך, גם צריכה לבדוק עצמה בגדולים ובקטנים שלא תהא צריכה לעצור עצמה, ולא יהי' ראויים לביאת מים. גם צריכה להסיר צואת החוטם".

ובהגהות והערות לשו"ע החדש (מכון ירושלים התשמ"ט) ס"ק נא הביא מהחכמת אדם שיש לתקן ולהוסיף ברמ"א "גם צריכה להסיר צואת החוטם וצואת האוזן" וכן הוא בדרכי משה. ע"כ. וכן כתב הטהרה כהלכה פרק יט הערה 98.

על דין של הרמ"א כתב הש"ך ס"ק נה "מיהו כל זה אינו מעכב בדיעבד, וכן משמע בב"ח ע"כ. ובסדרי טהרה ס"ק סג כתב "ואף צואת החוטם אינו מעכב בדיעבד".

והקשו על זה כאן בבית המדרש דמהיכא תיתי, שצואת החוטם אינו מעכב בדיעבד? דממ"נ בין חציצה בחוטם ובאוזן לחציצה בשאר בית הסתרים דמעכב בדיעבד? ותי' בדוחק.

ועוד יש להקשות דהמקור של הרמ"א הוא בשערי דורא (הלכות נדה סי' יד) וז"ל שם: "ואשה צריכה להטיל מים קודם שטובלת אם צריכה כדמסיק פרק יוצא דופן (נדה מב, א) גבי זבה שנעקרו מי רגלי' ורצה וטבלה מהו תיקון. וגם יש לה לבדוק עצמה ולנקות עצמה במקום גדולים וקטנים ולהסיר הצואה בחוטם ובאזנים" עכ"ל.

וצ"ב למה השמיט הרמ"א הדין שהאשה צריכה לבדוק ולנקות במקום גדולים וכו', ויותר יוקשה כד דייקת שפיר בלשון הרמ"א יש לפרש דאין הרמ"א חושש כלל לזה שהאשה צריכה לנקות במקום גדולים וקטנים רק שלא יהא צריכה לעצור עצמה וכו'.

המקור של הדין קבצה (קמצה) שפתי', נמצא במשנה מקואות פ"ח מ"ה שלא עלתה לה טבילה, ומפורש בר"ש (שם) "שהדביקה שפתותי" (זו לזו) ולא נכנסו מים בפיו, ונהי דביאת מים לא בעינן בבית הסתרים, ראוי לביאת מים בעינן וכו', עכ"ל.

וראים איפוא שלפי שיטת הרמ"א יש לדרמות זה שהאשה צריכה להטיל מים קודם טבילה, להדין שקבצה שפתי' דלא עלתה לה הטבילה משום דאינו ראוי לביאת מים.

ועפ"ז מובן שפיר דברי הרמ"א כפתור ופרח, דז"ל: "גם צריכה לבדוק עצמה בגדולים וקטנים שלא תהא צריכה לעצור את עצמה ולא יהו ראויים לביאת מים" ע"כ, והמקור לחשש הוא בהגהות שערי דורא שהבאנו [לפי תיקון הרמ"א], ולא כמו שנעתק בשו"ע מהשערי דורא וראב"ן - דשם החשש, משום מעיינות, (או משום חציצה - שערי דורא).

והרמ"א ממשיך וז"ל: "גם צריכה להסיר צואת החוטם" ע"כ, וי"ל דכאן אין החשש מטעם חציצה אלא משום דאינו ראוי לביאת מים. דאם יש להאשה הטובלת, צואה בחוטם באמצע הטבילה, אז היא צריכה לעצור את חוטמה, ואז לא הוי החוטם ראוי לביאת מים, ומובן וגם פשוט דחשש זה אינו שייך כלל בצואת האוזן.

[ויש להביא ראיה, דאין הרמ"א חושש דצואת האוזן הוי חציצה כמו שסובר השערי דורא, דא"כ הו"ל לכתוב דגם צריך לבדוק ולנקות מקודם גדולים וקטנים. ודו"ק]

אלא על כרחך י"ל דהרמ"א השמיט דין זה בדוקא. ועפ"ז שגם זה שהשמיט הרמ"א הדין של צואת האוזן הוא בדוקא. [ולא כמו שדייק החכמת אדם והטהרה כהלכה - ומה שהביא מהדרכי משה הוא משום שלא הבין מה שכתוב שם וכדלקמן] ועפ"ז יובן גם הש"ך.

ובהקדים דהשואלים בבית המדרש וכן החכמת אדם והטהרה כהלכתה הבינו שהדין כאן ברמ"א (וכן צריך להסיר צואת החוטם) הוי מטעם חציצה (כמו שכתוב בשערי דורא), אבל באמת אין לומר כן בדעת הרמ"א.

דהנה בהגהות שערי דורא (על הדין הנ"ל של שערי דורא סי' יד) הק' וז"ל: "כתב רבי עובדי' בצפנת פענח בשם ראב"ן, (הדין הראשון בשערי דורא מובא לראשונה בראב"ן) אשה שטבלה ולא הטילה מי רגלי' לא עלתה לה טבילה וראי' מזבחה שנעקרו מי רגלי' וכו', וכתבתי לו ואני תמה בעיני אם יצא דין זה מהגאונים מעולם, דבעיא היא משום מעיינות הזב ולענין טהרות, אבל אינה נאסרת משום זה לבעלה, ואי משום שצריכה לעצור את עצמה, ולא יהו אותו מקום ראוי לביאת מים אין ראי' מקמצה שפתייה". עכ"ל.

לפום ריהטא משמע שהגהת שערי דורא דוחה לגמרי את דין של השערי דורא (וגם הראב"ן) דלא נמצא המקור בגמ' וגאונים.

אבל בדרכי משה סי' קצ"ס"ב כתב וז"ל: "כך מצאתי בהגהה (הלשון הנ"ל של הגהות שערי דורא) אך נראה דמוטעית וכך יש להיות הגירסא, א"כ אין ראי' מזבחה שנעקרו מי רגלי', (במקום אין ראי') אלא מקמצה שפתייה" ע"כ.

ובזה יתו' קושית השואלים בהבנת הש"ך דמה שכתב רמ"א הוא רק לכתחילה ובדיעבד אינו מעכב, דמכיון דאין החשש כאן משום חציצה אלא משום דלא הוי ראויים לביאת מים, י"ל בפשטות, דהא הש"ך כתב לפני זה (ס"ק נא) דהר"ן חילק בין קבצה שפתי' - דלא עלתה לה טבילה, ועצמה עיני' ביותר דעלתה לה טבילה, וז"ל: "י"ל דכי עצמה עיני' לא מעכבי קמטים כולי האי שיהיו מעכבים מלבוא בהם מים". עכ"ל.

וא"כ מובן בפשטות דעצירת גדולים וקטנים, וצואת החוטם ג"כ אינו מעכב כולי האי.

אבל עדיין צ"ב למה באמת אין הרמ"א חושש לשיטת השערי דורא, שצואת החוטם ובאוזן מעכב בדיעבד לטבילה.

ויש לתרץ בכמה אופנים: (א) השערי דורא הוא דעת יחיד. (ב) יש לדמות צואת האשה למה שכתוב בגמ' (יבמות עח, ב) דהיינו רביתי'. (ג) דאין האשה מקפדת על צואת עצמה.

ולהעיר ממ"ש רעק"א (חידושים שו"ע יו"ד קצח ס"ק ב) וז"ל: "לפלוג יבש שבתוך החוטם, לא נתנה תורה למלאכי השרת ומה שהוא בחלל הגוף אפילו ראוי לביאת מים לא בעינן אלא במקום שדרכו להיות מתגלה לפעמים כגון תוך עין ובית הסתרים וקמטים ונכון ליהזר מאד על שפת החוטם בפנים, שלא יהי' בו לפלוג יבש אבל בחלל הפנימי פשיטא שאינו מעכב, והמחמיר לא הקפיד אלא בצואת החוטם ואין צואה אלא יוצאת לאפוקי הדבוקה בגובה החוטם או בחללו בפנים שאינה יוצאת עדיין עכ"ל תשובת מנחם עזרי' סימן קז" עכ"ל<sup>1</sup>.

וכל זה הוא רק לפלפולא בשיטת רמ"א ולא למעשה כלל.



## הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן [גליון]

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגליון הקודם (עמ' 97) העיר הרב ל.י.ר. שי' בענין הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן, ומביא דברי הפוסקים (שהובאו להלכה בנו"כ השו"ע סי' תרעג) ד"אם הדליקה בפני הרוח וכבתה, צריך עוד לחזור ולהדליק במקום שאין הרוח. שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד

(1) ועיין ב"י סי' קצח ד"ה לפלוג שבעין מה שכתב בסברת הרמב"ם, להשוות שריטה בבשרה ללפלוג שבעין, וז"ל: "דכשם שדם היוצא משריטות אלו משכחת לה דחוצצין אע"פ שדם הזה מגוף האשה יצא... מפני שאנו חוששין שנתפשט חוץ למקום השריטה... כך לפלוג שבעין כו", עכ"ל. וראים שחידוש לומר שדבר שיצא מגוף האשה הוי חציצה.

בפני הרוח הרי הוא כמי שלא נתן בה שמן כשיעור". ומחלק ע"פ דברי החכמת שלמה דכאן תלוי בגדר כל הראוי לבילה, והיכא שיש מניעה צדדית חשיב ראוי לבילה כו'.

ויש לציין לדברי הרבי (באג"ק ט"ז טבת תשט"ו, נדפס בלקו"ש ח"ל עמ' 306) וז"ל: "ומ"ש אודות הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי כבר דשו בזה רבים והם בשו"ת בית יצחק, פקודת אלעזר, לבושי מרדכי וראה ס' מאורי האש וכמדומה ששקיל וטרי בזה גם בהירחון קול תורה היו"ל בירושלים.

"אבל מ"ש הוא במכתבו - וכן עד"ז הוא גם בשו"ת פקודת אלעזר - שאין יוצאים בזה משום דבעי שיעור בעת הדלקה, ואפשר שיסגרו הזרם העלעקטרי או כמו שכותב דבבר מצוי סגירה, והפסק הנ"ל לא נראה לי כלל, כיון שהסגירה והפסק באים מסיבה חיצונית של בעל בחירה ואינו ודאי כלל וכלל שמפני שני טעמים אלו אינה דומה לרוח מצוי ושכיחא וכיו"ב".

ומבואר בזה ב' דברים :

א) דיש חילוק בין הכיבוי ע"י הרוח לכיבוי ע"י בן אדם (וזהו בדומה להסברא שכ' הרב הנ"ל בהמשך דבריו בדברי החכמת שלמה).

[ועי' בקידושין (ה, א) "...ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה, מיבעי ליה לדבר הכורת בינו לבינה, כדתניא הרי זה גיטיך ע"מ שלא תשתי יין על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות, כל שלשים יום הרי זה כריתות". ובתוד"ה ע"מ שם הק' דהא אם מת אביה יכולה היא ליכנס להבית ושוב אינה נאגדת בו, ותי' "וי"ל דבית אביה קרוים כל יוצאי חלציו של אביה אע"ג שמת כדכתיב גבי תמר שבי אלמנה בית אביך אע"פ שמת אביה כדמוכחי קראי", ועד"ז תי' התוס' בגטין (כא, ב ד"ה שלא).

ולכ' צ"ע, דהא ק' גם ממכר (דמבואר ג"כ במשנה דנדרים שהזכיר התוס' דמותר), ובשא"ר (הריטב"א ושיטה לנ"ל לקידושין שם והרשב"א לגטין שם) באמת תי' באו"א שיתורץ גם הקושיא ממכר, אבל בדברי

התוס' צ"ע (ועי' בתפא"ש לגטין שם) ? ועי' במל"מ פ"ח מהל' גירושין שעמד ע"ז, אבל תי' צע"ג, כמבואר במ"א ?

ולכ' אפשר לבאר זה ע"ד סברא הנ"ל, דמכירה באה מסבה חיצונית של בעל בחירה, ולכן מצד החפצא של התנאי חשיב זה אגידא בו לעולם, משא"כ מיתה דהוי כמו הכיבוי של הרוח, שמצד זה נחשב כאילו התנאי גופא אינו אוגדה לעולם].

(ב) אמנם עוד מבואר להדיא דיש חילוק בין ודאי לאינו ודאי.

אלא שיש מקום לפרש כוונת הרבי בב' אופנים ; או שמ"ש "שמפני שני טעמים אלו אינה דומה לרוח מצוי' ושכיחא וכיו"ב", היינו שדוקא מצד ב' הטעמים ביחד הוא דאין לדמותה לרוח מצויה. - וא"כ בנידוד, אף שהכיבוי בא ע"י בעל בחירה, מ"מ מכיון דעכ"פ הוי ודאי שיכבה שוב הוי בדומה להדליקה במקום הרוח. או שהכוונה במ"ש "מפני שני טעמים אלו" היינו שהם ב' טעמים אשר כ"א בפני עצמו הוי טעם לחלק בין זה לרוח מצויה. - וא"כ בנידוד, אף שהכיבוי הוא ודאי, מ"מ מכיון שבא ע"י בעל בחירה, אינו דומה להדליקה במקום הרוח\*.



## קדיש אחר תפילת י"ח [גליון]

**הרב שרגא פייוויל רימלער**  
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 103) כותב הרב מ.מ. שי' שהעיר לו ח"א שלכאורה יש סתירה בשו"ע רבינו בסי' נה, דבס"א כותב שתפילת י"ח היא מצוה בפ"ע ואינה דבוקה למה שלאחרי' ולכן מפסיקים בקדיש, ובס"ד כותב דאפי' התחיל ברכות אבות בקול רם ויצאו מקצת גומר אפי' קדושה וכל תפילת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחרי' שלא בעשרה, שכ"ז מגמר תפילת י"ח הוא, ולכן אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו, ואותו קדיש שלם חוזר על תפילת י"ח שהרי אומר

---

(\* להעיר שהרב הנ"ל ציין לאגרת זו בסוף דבריו. המערכת.)



תתקבל צלותהון וכו'. ומסיים הכותב שלפ"ז צריך ביאור למה אומרים קדיש אחרי תפילת י"ח [שהוא החצי קדיש שקודם אשרי ובא לציון].

ופשוט שאין כאן סתירה, דמה שרבינו כותב שתפילת י"ח היא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה למה שלאחרי', פירוש, שתפילת י"ח אינה תלוי' באמירת אשרי ובא לציון שלאחרי' - חזרת הש"ץ של תפילת י"ח בקול רם היא מצוה וענין בפ"ע, ואמירת אשרי ובא לציון או העדר אמירת אשרי ובא לציון אינו נוגע כלל למצות חזרת התפילה. ומה שכותב בס"ד הוא טעם למה מותר לומר הק"ש שלאחר אשרי ובא לציון כשיצאו מקצת העשרה באמצע חזרת התפילה, בשלמא להמשיך ולגמור חזרת התפילה מובן מכיון שכבר התחיל החזרה בעשרה מותר לגמרה, אבל מדוע מותר לומר הקדיש שלם שלאחר סדר קדושת ובא לציון בלי עשרה? וע"ז מבאר שאשרי ובא לציון והקדיש שלם "כל זה מגמר תפילת י"ח הוא, ואותו קדיש שלם חוזר על תפילת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו'". ז"א שאע"פ שחזרת התפילה ע"י הש"ץ אינה תלוי' במה שלאחרי', מ"מ אשרי ובא לציון נחשב כגמר התפילה וטפילה אלי' ואינה כדבר חדש ונפרד לגמרי מהתפילה שקדמה לה, ועכ"ז נשארת תפילת י"ח מצוה בפ"ע ולכן צריכים להפסיק תמיד בקדיש אחרי' או בקדיש שלם כמו שעושים במנחה ובמעריב, או עכ"פ בחצי קדיש כמו שעושים בתפילת שחרית כשאין בו תפילת מוסף.



## פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדת נר במקום שהרוח שולטת [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקנ (עמ' 77) שאל הר' וו.ר. שי' למה משנה רבינו בענין פתיחת דלת כנגד נר דולק בסי' תקיד ממה שכותב בסי' רעז.

ואיני יודע מה קשה לו כאן, דהא בסי' תקיד בסוף ס"י כותב רבינו "וכן אסור לפתוח דלת או חלון כנגד נר הדולק אפי' אין רוח מנשבת כלל כמו שנכתב בסימן רעז לענין שבת". הרי חוזר רבינו כאן בדיוק אותו הדין שכתב בסימן רעז. ואיסור זה שייך בין בשבת ובין ביום טוב. ובתחילת הסעיף כותב דין (השייך רק ביום טוב) שאז מותר לטלטל נר דולק

ולהניחו במקום שחפץ, ובזה כותב שאסור להעמיד נר דולק במקום שהרוח שולטת שם - כמו באכסדרה או בחצר, מקום פרוץ - שאסור להעמיד שם ביו"ט נר דולק אפי' אין רוח מנשב כלל גזירה שמא יעמידנה שם בשעה שהרוח מנשב ונמצא בא לידי כיבוי.

והחילוק בין אלו ב' האיסורים מובן מצד טבע הדברים. כשמעמידים נר דולק במקום שהרוח שולט ואין רוח מנשב כלל, הנה בדרך הטבע אינו מצוי שפתאום יתחיל לנשב רוח, ולכן לולא הגזירה שמא יעמידנה בשעה שהרוח מנשב, הי' מותר להעמיד שם נר דולק ביו"ט.

אבל בפתיחת הדלת או החלון שהם מפסיקים וחוצצים בין הבית שהוא מקום סגור לבין החוץ שהוא מקום שהרוח שולט שם, הנה בדרך הטבע יש לחוש שבעת פתיחת הדלת או החלון ינשב פתאום רוח לתוך הבית ויהי' פסיק ריש' לכיבוי הנר.



## פשוטו של מקרא

### "טפכם - בנים קטנים"

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
רב אזורי - עומר, אה"ק

בס"פ ויגש, עה"פ (מז, כד) "ולאכול לטפכם" פירש"י "טפכם - בנים קטנים".

ולכאורה, תיבת "טף" מופיעה לראשונה במעשה שכם (לד, כט) "ואת כל טפם שבו", ואף תיבת "טפכם" עצמה מופיעה כמה פסוקים קודם לכן (בפס' יט) "עגלות לטפכם", ובשני המקומות לא פירש"י מאומה.

וצריך להבין מה הקושי בפסוק זה שהכריח את רש"י לפרש כאן.



## האם קיימו השבטים כל התורה

### הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת וישב (לח, טו-יח): "ויראה יהודה ויחשבה לזונה . . ויאמר הבה נא אבא אליך . . ויבא אלי' ותהר לו". ע"כ.

ולכאורה יוקשה עפ"י הידוע<sup>2</sup> דהאבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה, וכן גבי השבטים מבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 184 "און אין פשטות לייגט זיך צו זאגן אז די שבטים בחיי יעקב עכ"פ האבן געהיט כל התורה עד שלא ניתנה" והלא לכאורה עבר יהודה בזה על הלאו "דלא תהי' קדשה"<sup>3</sup>?

ויש להבין למה רש"י, ראש המפרשים פשוטו של מקרא, לא נחית לבאר הנהגת יהודה להבן חמש למקרא? [ואין לתרץ שהבן חמש למקרא לא למד עדיין פ' תצא, שהרי לא מצינו שיפרש רש"י הנ"ל כשבא לפרשת תצא - עיין לקו"ש ח"ה ויצא (ב) שמקשה עד"ז גבי חתונת יעקב עם ב' אחיות].

ב. והנה, הרמב"ם בהל' אישות (פ"א ה"ד) כותב: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגש אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה" ע"כ.

ויעוין בהשגת הראב"ד על אתר: "כתב הראב"ד אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המייחדת עצמו לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לא וכו'", עיי"ש.

(2) ראה רש"י תולדות (כו, ה) בנוגע לאברהם. שם (כו, ג) בנוגע ליצחק. ובפ' וישלח (לב, ה) בנוגע ליעקב.

(3) וידוע שיטת הרמב"ן בזה, בהא שקיימו כה"ת וכו' הוא דוקא בהיותם בא"י, אבל אי"ז מתרץ נדו"ד, דמפרש"י על דברי הגמ' סוטה (י, ב) "כתיב וירד שמשון תמנתה, אלמא וכו' ושמשון ויהודה תרווייהו בא"י הו", דמשמע מדבריו שתמנת הי' בא"י (ותו הרבי דוחה שיטת הרמב"ן בפשש"מ לפי פרש"י, מדברי רש"י "תרי"ג מצוות שמרתי" בחרן שהיא חו"ל).

ועד"ז מפ' רש"י עה"ת פ' תצא עה"פ "לא תהי' קדשה מבנות ישראל: מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות". [ואף בשיטת הרמב"ם יש שמפ' דסובר דקדשה היא דוקא זה שמופקרת ומזומנת לזנות, אבל המייחדת א"ע לאיש אינה נחשבת לזונה. עיין כס"מ להל' נערה בתולה פ"ב הי"ז ועוד, מצויין במנ"ח החדש. ויעויין בקובץ רשימות שיעורים לאאמו"ר שליט"א שמבאר שיטת הרמב"ם כמין חומר עיי"ש].

ולהעיר מלקו"ש ח"ה עמ' 194 הערה 71 "כי אפשר שנתייחדה לאיש אחד או שזה הי' רק פעם אחת (כשבאופן זה אינה זונה)". ובהפנים בס"ו "אויף 'הכזונה יעשה את אחותינו' זאגט רש"י 'הכזונה - הפקר'. וואס דער פי' דערפון איז אז 'זונה' הייסט דוקא אזא וואס איז זיך מפקיר צו זנות וכו'" עיי"ש.

שעפ"י הנ"ל הי' אפשר"ל דלא עבר יהודה על "לא תהי' קדשה" שהרי תמר "הפקירה עצמה אצל יהודה שהיתה מתאווה להעמיד ממנו בן" (לשון רש"י לעיל לח, ד ד"ה כי ראתה), ולזאת אינה נחשבת לזונה כנ"ל.

אבל אין לת' כן דנהי דמבואר לפי"ז הנהגת תמר ואיך שהיא לא עברה א"לא תהי' קדשה" [וגם איך שבפועל לא עבר יהודה בזה], הרי יהודה לא ידע על כך והוא חשבה לזונה, כמפורש בקרא "ויראה יהודה ויחשבה לזונה" [והבן חמש למקרא כבר למד פרש"י (לד, לא) "הכזונה: הפקר", וממילא יודע מהו הפי' "ויחשבה לזונה"].

ג. והנה בלקו"ש ח"ה עמ' 266 איתא: "ס'איז דאך ידוע אז די אבות האבן אפגעהיט אלע מצוות התורה וכו' און וויבאלד אז עס שטייט (גבי אברהם'ען) "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" איז די סברא מחייב אז אויך ביי יעקב'ן איז געווען "יצוה את בניו" און די בני יעקב - לכה"פ זייענדיק בסמיכות מקום צו יעקב'ן - האבן אפגעהיט אלע מצוות וכו'".

ובהערה 23 אף שהדורות שלאחריהם לא שמרו כל המצוות קודם שנצטוו שהרי עמרם נשא את יוכבד דודתו (וארא, י, כ) וגם השבטים (כשהיו בריחוק מקום מיעקב) לא קיימו כה"ת כדמשמע ממ"ש (מקץ מג, טז) "וטבוח טבח גו' כי אתי יאכלו האנשים גו'" והרי חשבו שהשוחרט

הוא עכו"ם אלא שי"ל (ברוחק עכ"פ) שהשבטים לא אכלו את הבשר לפי שחשבו שהוא נבילה וכו' עיי"ש אריכות השקו"ט בזה.

שעפ"ז י"ל דאין כל תימה על הנהגת יהודה, דזה שקיימו גם השבטים כה"ת עד שלא ניתנה הי' דוקא "בסמיכות מקום צו יעקב"ן" משא"כ "כשהיו בריחוק מקום מיעקב לא קיימו כה"ת".

ומעשה יהודה ותמר הרי אירע שלא בסמיכות מקום ליעקב כמ"ש "ויהי בעת ההיא וירד" יהודה מאת אחיו ויט וגו' וירבו הימים וגו' ויעל על גוזזי צאנו וגו' תמנתה וגו' ותשב בפתח עינים אשר על דרך תמנתה וגו'.

ומצאתי כתוב כן כמעט מפורש בלקו"ש חל"ה עמ' 183 "ולכן נראה לי כי בפשוטו של מקרא לא מצינו שגם השבטים בני יעקב קיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה. אצל האבות מביא רש"י שקיימו כה"ת כולה וכמ"ש אברהם קיים אפי' גזרות דרבנן וכן ביעקב כ' "ותרי"ג מצוות שמרתי" אבל בנוגע לשבטים לא נזכר בפרש"י עה"ת בשום מקום: שהיו נזהרים בשמירת תרי"ג מצוות".

---

(4) ודברי רש"י בד"ה ויהי בעת ההיא "ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו" אינם באים לפ' דברי הפסוק "וירד יהודה מאת אחיו" שלא כפשוטם, שהרי באים בפשטות לבאר סמיכות הפרשיות "למה נסמכה פרשה זו לכאן וכו'". ועוד דאם באים לפ' המלה "וירד" למה אינו מעתיק רש"י מילת "וירד" בפירושו. אבל יעויין בלקו"ש ח"י שם הע' 17, דע"פ דברי הרבי שם לכאן משמע שלומד דכוונת רש"י לפ' תיבת וירד ג"כ - דלא כפשוטו אלא - "ירד מגדולתו".

(5) ואין להקשות ממצוות יבום שקיים יהודה כמ"ש "ויבם אותה והקם זרע לאחיו" [להעיר מלקו"ש שם הערה 14 "וראה ב"ר פפ"ה 'יהודה התחיל במצות יבום תחילה'. אבל ממה שהרמב"ם (הל' מלכים רפ"ט) לא הזכיר זה גבי המצוות שהיו לפני מ"ת משמע שלא סבירא לו כן]. די"ל דעשה כן לא בתור א' מתרי"ג מצוות, אלא מצד המנהג שנהגו ב"נ אז כמ"ש כמה מהמפרשים. ולשון רש"י ד"ה "כי על כן לא נתתיה: כי בדין עשתה על אשר לא נתתיה לשלה בני" פירושו שעשתה כן בצדק לפי המנהג אז. וראה לקו"ש ח"ה יושב (ב) ובהערות שם דשקו"ט אודות מצוות יבום לפני מ"ת.

(6) ובהערה 37: "ברש"י ויחי (מח, ט) 'שטר אירוסין ושטר כתובה'". אבל ראה בארוכה לקו"ש ח"ל עמ' 243 ואילך שאין כוונת רש"י לאירוסין כמו לאחר מ"ת ע"ש.

ואדרבה: רש"י מביא בפירושו עה"ת (דעת ר' יהודה) ש"אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום", שלדיעה זו לא היו נזהרים בכל תרי"ג מצוות שהרי נשאו אחותם<sup>8</sup>.

ובהערה 39: "ולכאורה כללות מעשה יהודה ותמר יוכיח וכו'" (לשון המגיד משנה הלכות אישות פ"א ה"ד)

ובהמשך הפנים: "ואע"פ שהסברא נותנת שכיון שיעקב שמר כל התרי"ג מצות כאברהם בטח שגם הוא "ציוה את בניו ואת ביות אחריו" לשמור "דרך ה'" והשבטים שמרו תרי"ג מצוות - אולי י"ל שהי' זה רק בהיותם בבית יעקב (בסמיכות אליו)". ע"כ.

ד. והנה עה"פ (יחי מט, ח) "יהודה אתה יודוך אחיך" מבאר רש"י "לפי שהוכיח את הראשונים בקנטורים התחיל יהודה לסוג לאחוריו (שלא יוכיחנו על מעשה תמר) וקראו יעקב בדברי רצוי יהודה לא אתם כמותם". ואכן מסוף דבריו "וקראו יעקב בדברי רצוי וכו'" מוכח כמו שבארנו דלא הי' במעשה יהודה ותמר חסרון.

אמנם לכאורה יוקשה מתחילת דבריו "התחיל יהודה לסוג לאחוריו שלא יוכיחנו על מעשה תמר", דמשמע דיהודה אכן חשב שהי' במעשיו חסרון, ואם כדברינו [וכדמוכח מדברי יעקב עצמו] שלא הי' במעשיו חסרון, למה חשש שיוכיחנו אביו?

ואין לומר שהי' חושש שיוכיחנו אביו על שעבר על האיסור דכלתו; חדא, דמעיד הפסוק ד"לא ידע כי כלתו היא", ותו, בלקו"ש ח"ה וישב (ב) מוכיח הרבי בפש"מ דלא עבר יהודה על הלאו ד"ערות כלתך לא

---

(7) ולכאור' צ"ב מהוכחה הנ"ל שבפשטות היו בסמיכות מקום לאביהם כשנשאום (ומוכח מהא דפי' רש"י "אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ונשאום" הוא על דברי הפסוק "ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וגו'", הרי דבאו לנחם יעקב), וא"כ מוכח דאף בסמיכות לאביהם לא קיימו כה"ת, ודלא כדברי הרבי בכ"מ (מהם - הובאו לעיל) דקיימו כה"ת "לכה"פ זיענדיק בסמיכות מקום צו יעקב", וכמ"ש שם גופא בהמשך השיחה כנ"ל. ועצ"ע.

(8) ועיין שם בהמשך דבריו שמבאר דעת ר' נחמי', פי' השני בפרש"י עה"ת.

תגלה" מכמה טעמים עיי"ש. [וכמו"כ מוכיח שם דלא עבר על האיסור דיבמה לשוק].

ואין לומר דחשש שיוכיחנו על שלא נתנה לשלה בנו ליבמה, שהרי פרש"י לעיל "דוחה ה' אותה בקש שלא ה' בדעתו להשיאה לו", "כי אמר פן ימות: מוחזקת היא זו שימותו אנשיה" ולכן לא נתנה לשלה. ולהעיר מלקו"ש ח"ה וישב (ב) הע' 29 שכ' וז"ל: "ומ"ש (פרשתנו לח, טז) 'כי לא ידע כי כלתו היא' הכוונה שבאם ה' יודע שכלתו היא לא ה' בא אליה כיון 'שמוחזקת היא שימותו אנשיה'".

ואולי ירא שיוכיחנו על שהיתה זונה [לפי מחשבותיו עכ"פ] ודלא כדברינו !

ויובן זה בהקדם דברי רש"י (לח, כג) ד"ה פן נהי לבוז "אם תבקשנה עוד יתפרסם הדבר ויהי גנאי וכו'" דמדברי יהודה עצמו מוכח שהי' בזה ענין שלא כדבעי?

ומזה משמע דנהי דלא ה' בזה איסור, הרי לא ה' מתאים לאדם חשוב כיהודה וכו' וזהו דיוק הלשון "גנאי" השייך לענין של כבוד (ולא לענין של איסור).

וי"ל דבנוגע לזה חשש יהודה שיוכיחנו אביו, וע"ד הוכחתו בנוגע לראובן שמעון ולוי [לפי שהוכיח את הראשונים בקנטורים התחיל יהודה וכו'"], שהוכיחם לא בענין של עבירת איסור [עיי' בלקו"ש ח"ה וישלח (א), וישב (ב) הערה 41 בנוגע לשמעון ולוי] אלא הוכיחם על אופן הנהגתם "פחו כמים [הפחו והבהלה אשר מהרת להראות כעסך. רש"י]", "שמעון ולוי כלי חמס מכרתהם וגו' ארור אפם וגו'", ובפ' וישלח "עכרתם אותי וגו'".




---

9) ולכאורה סותר דבריו לקמן "כי בדין עשתה על אשר לא נתתיה לשלה בני"? וי"ל דלאחר אשר נגלה דזה שבא עלי' היא כלתו "שמוחזקת שימות אנשי", ולא מת - נתגלה מילתא למפרע שמתו בניו על שחטאו ולא מצדה, וא"כ "בדין עשתה על אשר לא נתתיה לשלה בני", כי באמת ה' מחוייב ליבמה לשלה. ויעויין בלקו"ש ח"ה שם הערה 37 דשקו"ט בזה.

## שזנרת

### "הקם לנו רועה שבעה"

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

**נחלת הר חב"ד, אה"ק**

בפיוט העתיק 'מעוז צור' לכבוד חנוכה [העותק הראשון של 'מעוז צור' הוא מתחילת הדפוס מלפני חמש מאות שנה - פראג רע"ה - וראה 'קולמוס' טבת תשס"ח (גליון 57 עמ' 18 ואילך) שנמצא כתב יד של פיוט זה שתאריכו בין מאה למאות שנים לפני תחילת הדפוס], בבית האחרון הפותח במילים 'חשוף זרוע קדשך' (ראשי תיבות 'חזק') מסיים במילים: 'הקם לנו רועה שבעה'.

והנה בפירוש על פיוט 'מעוז צור' מאת הרב יוסף קוזלובסקי שי' מעיר על הסיום: "יש גורסים הקם לנו רועים שבעה", עכ"ל. ולכאורה היא באמת פליאה עצומה דאין אומרים 'רועה שבעה' בלשון יחיד כשמדובר ברכים?

וב'קולמוס' שם נכתב: "הקם לנו רועה שבעה [מיכה ה, ד] שבעה רועים. סוכה נב, ב. מאן נינהו שבעה רועים? - דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב משה בשמאלו. ויש גורסים "רועים" שבעה וכן גירסת קיצור של"ה שהוא המקור, ולא כמו החושבים שהכוונה לשבעת האושפזין של חג הסוכות" עכ"ל. אולם בפירוש הרב קוזלובסקי הנ"ל כותב: "ויש שפירשו שהשבעה רועים הם: אברהם יצחק יעקב, משה, אהרן, יוסף, דוד".

והנה במיכה כתוב: "שבעה רועים", והכי נמי מובא בגמרא סוכה הנ"ל. ונראה לבאר מה שנאמר בפיוט 'רועה שבעה' בלשון יחיד עפ"י מה דאיתא בלקו"ש חלק יח (עמ' 463): "דהנה הנשיא כ"ק אדמו"ר הכ"מ הוא הוא הנשיא הבעש"ט אלא שהוא בגוף אחר, דהרי ענין ההשתל' אינו שייך בהמאור עצמו, כי העצמי אויב ער איז, איז ער אינגאנצען כמו שהוא, אשר משום זה הנה יפתח בדורו - לענין ובאת אל השופט - כשמואל בדורו, מפני שבדור הזה הוא הוא הבעש"ט והמשה רבנו שבדורינו, כמאמר התפשטותא דמשה בכל דרא - ויתרה מזו ארז"ל (ב"ר פנ"ו, ז) אין לך דור שאין בו כמשה רבינו". עכ"ל.



ועייג'כ לקו"ש ח"א (עמ' 132): "בכלל זיינען אלע רביים, נשיאי ישראל, ביז כ"ק מו"ח אדמו"ר ועד בכלל, איין זאך". עכלה"ק.

ונראה להביא מקור לזה מגלה: דאיתא במשנה בכורים (פ"א מ"ד): "אלו מביאין [בכורים] ולא קורין [מקרא בכורים מארמי או בד אבי עד סוף הפרשה]: הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו".

וכתב ברע"ב שם: "שאיין אבותיו מישראל והגרים לא נטלו חלק בארץ, ורמב"ם כתב שאין הלכה כמשנה זו, אלא הגר מביא וקורא, ומצי למימר לאבותינו לתת לנו מפני שהארץ ניתנה לאברהם והוא אב לגרים כמו לישראל דכתיב (בראשית יז) כי אב המון גוים נתתיך ודרשינן ב' [ברכות יג, א] לשעבר היית אב לארם עכשיו אתה אב לכל העולם". עכ"ל.

ובתוס' אנשי שם כ' שם: "והתוס' הקשו ע"ז, דנהי דיכול לומר לאבותינו אבל איך יכול לומר ארמי או בד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה? וע"כ כתבו דמשבשתא הוא ע"ש. והרמב"ן תירץ: דכל האבות כחד חשיבי, וכיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו וגם הגר חייב במצוות המורות על יצ"מ כפסח וכדומה" עכ"ל. התוס' (ד"ה למעוטי כו') והרמב"ן (ד"ה והכתיב כו') הם בב"ב (פא, א), ע"ש - הרי שענין זהו הוא ע"ד מ"ש רמב"ן.

ועוד מקור נראה להביא ממה שכתוב בשמות רבה (כח, א): "באותה שעה [שעמד משה במרום ונאבק במלאכים לקבל את התורה], בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה עשה בו הקב"ה קלסטירין [תואר ודמות] של פניו של משה דומה לאברהם. אמר להם הקב"ה: אי אתם מתביישין הימנו, לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו, אמר לקב"ה למשה, לא נתנה לך תורה, אלא בזכות אברהם, שנאמר: לקחת מתנות באדם, ואין אדם האמור כאן אלא אברהם, שנאמר (יהושע יד, טו) האדם הגדול בענקים, הוי ומשה עלה אל האלקים", עכ"ל.

והנה ה'בן איש חי' צ"ל בספרו 'בן איש חיל' ח"ב (לה, א) מבאר דזה שעשה הקב"ה תואר ודמות פני משה דומה לאברהם ומלאכי השרת חשבו שמדובר באברהם, אין בזה חשש רמאות ח"ו: "כי הצדיקים שהם

שבעה כורתי ברית כולם נחשבים גוף אחד, ונוכל לומר על אברהם הוא משה ועל משה הוא אברהם, ואין בזה חשש רמאות חס ושלום". עכ"ל.

ולפי"ז א"ש מאד מה שאמר בפיוט, 'רועה שבעה' בלשון יחיד, כי השבעה רועים נחשבים באמת לגוף אחד כנ"ל, ולק"מ\*.




---

(\* לכאור' עדיין יוקשה דהיא סתירה מינ' ובי', דאם 'רועה' אזי לא 'שבעה' ואם 'שבעה' אזי לא 'רועה' ? ואוי"ל דזה גופא בא להשמיענו, שכל הרועים הם גוף א', ולכן נקט דוקא בלשון זה, אלא דצ"ב מה טעם בחר הפייט לגלות חידוש זה בפיוט זה. ועצ"ע. המערכת.

לזכות  
החתן התמים  
הרב בצלאל שיחי'  
והכלה מרת רחל שתחי'  
לאופער

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום רביעי ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"ח

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו גרליק  
הרה"ת ר' פסח שמעון וזוגתו מרת אלישבע שיחיו לאופער

ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו גרליק  
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה שיחיו קליין  
מרת העניא חאשא שתחי' שוסטערמאן  
מרת פייגא ציפא שתחי' לאופער  
מרת ביילא שתחי' שטילערמאן

לזכות

החתן התמים

הרב **שאול יחזקאל שיחי' פערלשטיין**  
והכלה מרת **ראשה ראזה שתחי' דוכמאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ב' ר"ח טבת נר ו' דחנוכה ה'תשס"ח

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



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' **משה בנימין** וזוגתו מרת **לאה רבקה שיחיו**  
**פערלשטיין**



לזכות

החתן התמים

**ישעי' שיחי' גופין**  
והכלה מרת **שיינא שתחי' גרשביץ**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"ח

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



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **גבריאל** וזוגתו מרת **צבי' שיחיו גופין**  
הרה"ח הרה"ת ר' **אפרים** וזוגתו מרת **חנה שיחיו גרשביץ**

לזכות  
החתן התמים  
**פנחס הכהן שיחי' פינק**  
**והכלה מרת מנוחה רחל שתחי' וויינבוים**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי י"א טבת ה'תשס"ח

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



נדפס ע"י  
משפחת **וויינבוים** שיחיו



לזכות התאומים  
הילד **אברהם מאיר הכהן שיחי'**  
לרגל האפשערניש שלו  
והילדה **מינדל שתחי'** ליום הולדתה

בשעה טובה ומוצלחת  
ביום ה' י"א טבת ה'תשס"ח

יה"ר שירוּו ממנם רוב נחת חסידותי  
לאריכות ימים ושנים טובות  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' **מנחם מענדל הלל הכהן**  
וזוגתו מרת **זעלדא רחל שיחיו**  
**זרחי**  
**שלוחי כ"ק אדמו"ר למדינת פורטה ריקה**

לזכות  
הרך הנולד שיחי' לרגל הולדתו  
ביום שלישי ט' טבת ה'תשס"ח  
יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת איידא שיחיו נפרסטק



נדפס ע"י הוריהם וזקניו  
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו נפרסטק  
הרה"ת ר' אליעזר ליפמאן וזוגתו מרת פייגא דינה שיחיו דובראווסקי



ולזכות  
התמים לוי שיחי' נפרסטק  
לרגל היכנסו לעול המצוות  
ביום שלישי ב' טבת אור לזאת חנוכה ה'תשס"ח  
יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות  
החתן התמים  
הרב מנחם מענדל שיחי'  
והכלה מרת איטא שתחי'  
וועג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום חמישי ח"י טבת ה'תשס"ח  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' יהודה בער וזוגתו מרת עטל דבורה שיחיו וועג  
הרה"ת ר' ישראל שמעון וזוגתו מרת חנה שיחיו קלמנסון

לעילוי נשמת  
איש תם וישר ירא אלוקים  
מזקני חסידי חב"ד  
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל  
ב"ר לוי יצחק ז"ל  
שקליאר  
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"נ  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו  
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך



ולע"נ  
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל  
ב"ר מרדכי ז"ל בלאך  
נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א



לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה  
בן ר' יעקב ע"ה  
טייטלבוים  
נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו  
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה  
ומשפחתם שיחיו  
טייטלבוים

לעילוי נשמת  
האשה הצנועה והחשובה  
מרת **ריקל** בת ר' **יהושע דוד** ע"ה  
**ראזענבלום**  
נפטרה בעש"ק כ"ה טבת ה'תשמ"ה  
**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת  
הרבנית **בינא** בת ר' **יהושע** ע"ה  
נפטרה כ"ה טבת ה'תשל"ח  
**ת. נ. צ. ב. ה.**  
  
נדפס ע"י בנה  
הרה"ח ר' **מאיר יהודא ישראל**  
וזוגתו מרת **צפורה** ומשפחתם שיחיו **הארליג**



לעילוי נשמת  
ר' **חיים יצחק בער הלוי** ע"ה  
בן הרב ר' **בנימין זאב הלוי** ע"ה  
**פיפ**  
נפטר י"ז טבת ה'תשד"מ  
**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת **רחל לאה**  
בת ר' **אהרן ע"ה**  
**פאפאק**  
נפטרה ר"ח שבט ה'תשל"ה  
**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י בנה  
הרה"ת ר' **שמואל אייזיק הלוי**  
וזוגתו מרת **מרים** ומשפחתם שיחיו  
**פאפאק**



לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל ע"ה**  
בן ר' **יוסף ע"ה**  
**דייטש**  
נפטר ביום כ' טבת ה'תשכ"ז  
**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י נינו  
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **בתי'**  
ומשפחתם שיחיו  
**דייטש**



לעילוי נשמת  
מו"ה ר' **נתן ע"ה**  
בן ר' **נחמן יהודא לייב ע"ה**  
**ת.נ.צ.ב.ה.**



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' חיים ע"ה  
בן הר"ר אריה לייב ע"ה  
מאריס  
נפטר ד' טבת ה'תשס"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.

ולזכות  
בני משפחתו שיחיו

ימלא השי"ת כל משאלות ליבם  
לטובה ולברכה בטוב הנראה ונגלה בגו"ר

ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד  
'הקיצו ורננו שוכני עפר'  
והוא בתוכם בביאת משיח צדקינו

✡

נדפס ע"י חברי בנו  
התמים מנחם מענדל שיחי'