

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון יא [תתקצח]

ש"פ כי תשא - פרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

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

וששים שנה לנשיאותו

ב"ה  
ש"פ כי תשא-פרה  
ה'תש"ע  
גליון יא [תתקצ"ה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... להדעות דקריאת פ' פרה הוא מן התורה  
6..... עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים [גליון]

לקוטי שיחות

- 7..... ב' אופנים ב"ברכת הוי' היא תעשיר"   
13..... הניח לו רבו תפילין בראשו [גליון]   
17..... נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

שיחות

- 19..... מנהג שפיכת יין מהכוס

נגלה

- 21..... אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו   
31..... מר לית ליה תקנתא דעולא   
33..... מחלוקת ר"י ור"ע במיטב שדהו ומיטב כרמו   
35..... הידור מצווה עד שליש

חפידות

- 40..... "והא דאמרינן בעלמא" - פירוש המילה 'בעלמא'   
46..... ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]

רמב"ם

- 50..... עד אחד אומר מקודשת ועד אחד אומר אינה מקודשת

הלכה ומנהג

- 52..... פסק דין אדה"ז בשכח יעלה ויבא

- 59..... אכילת עוגות שיש עליהם אותיות
- 61..... זמן מנחה בתענית-ציבור
- 61..... מתי מחיצה חולקת לרשות בפני עצמה
- 63..... נתבשל כל צורכו ונצטנן
- 64..... נט"י בקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין
- 70..... תספורת בל"ג בעומר
- 73..... טיבולו במשקה לענין צוקער [גליון]
- 77..... מיקומו של קו התאריך [גליון]

### פשוטו של מקרא

- 89..... פירש"י עה"פ והאלקים אנה לידו

### שונות

- 91..... שם האם על מצבה



## מוזעָה וּבְקֶשָׁה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה ושמונה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהש"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר, ובוודאי יהי זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו להשתדל ולהזדרזו ביתר שאת בכתיבת ההערות, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שני - ז' ניסן הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים**

**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 718-756-3411**

**אימייל: kovetz@haoros.com**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**www.haoros.com**

## גאולה ומשיח

### להדעות דקריאת פ' פרה הוא מן התורה

– הצפי' לגאולה –

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

כתב בשו"ע המחבר (או"ח סי' קמ"ו סעי' ב'): "כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת, אסור לספר אפילו בד"ת... ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה, שרי. וכל זה אינו ענין לפרשת זכור (דברים כה, יז - יט) (יג) ופרשת פרה (במדבר יט, א - כב), שהם בעשרה מדאורייתא, שצריך לכיין ולשומעם מפי הקורא וכו'", ובסי' תרפ"ה סעי' ז' כתב: "י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא".

והמקור לשיטה זו דפ' פרה הוא מדאורייתא הוא בתוס' ברכות יג, א, (בד"ה בלשון הקודש) וז"ל: וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור (ובדפוסים הראשונים כתוב גם) [ופ' פרה אדומה" (ועי' מהרש"ל שם)! וכן הוא בתוס' הרא"ש שם ובתוס' ר"י החסיד ותוס' ר"פ שם, ועי' גם בחי' הרשב"א שם (בד"ה לימא) שכתב "אלא א"כ יאמר רש"י ז"ל שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופ' זכור וכיו"ב מן התורה" וכ"כ בחי' הריטב"א מגילה יז, ב, (בד"ה הא דאמרין) וכ"כ בשו"ת תרומת הדשן סי' ק"ו: "ובתוס' הקצרות מברכות פ' שני פירש, דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מן התורה", וראה ספר השיחות תשמ"ט ח"א פ' פרה ע' 341 הערה 2.

---

1 וראה בנחל אשכול על ספר האשכול הל' חנוכה ופורים (ע' לג) שהביא מספר אחד דרצה לומר שהיה כתוב בתוס' פרשת זכור ופ"פ, וכוונתם לפ' פורים ויבא עמלק שיוצאין בה נמי לזכירת עמלק, והמעתיק טעה וחשב שר"ל פרשת פרה ע"ש, אבל זה אינו דהרי כתוב שם פרשת פרה "אדומה".

אלא שכבר תמהו רבים דמהו המקור לומר דפ' פרה הוה מדאורייתא?  
 ובלשון המגן אברהם (סי' תרפ"ה): "לא ידענא היכא רמיזא"? וראה  
 פר"ח סי' קמ"ו ס"ק ב ועוד, ובמחצית השקל ולבושי השרד שם.

### משום זכירת מעשה העגל

ובשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' ר"ה) כתב ששמע טעם הגון,  
 דבמעשה העגל כתיב זכור אל תשכח וגו', אלא שלא רצו חכמים לתקן  
 קריאתה בציבור מטעם שכתב המג"א סי' ס' ס"ק ב' "מפני שהיא גנותן  
 של ישראל" עיי"ש, משום הכי תיקנו פרשת פרה שהיא לכפר על מעשה  
 העגל (כדהביא רש"י בפ' חוקת (יט, כב) דכל ענין פרה אדומה היא לכפר  
 על מעשה העגל עיי"ש בכל פרט ובפרט) ובזה מקיים מצות עשה  
 דאורייתא זכירת מעשה העגל.

ועד"ז כתב המלבי"ם בס' ארצות החיים (סי' א' ארץ יהודא ס"ק ד')  
 וז"ל: והנה במעשה העגל כתוב בו ג"כ זכור אל תשכח אשר הקצפת,  
 ובתו"כ דריש ליה ג"כ שמצוה לאומרו בפה, וא"כ צ"ע אמאי לא תיקנו בו  
 קריאת התורה? ועיין מג"א (שם) שכתב מפני שהיא גנותן של ישראל,  
 ונראה שמטעם זה תקנו פרשת פרה, ובפסקי תוס' (פ"ק דברכות)  
 והרשב"א בחידושו שם כתבו שהוא מדאורייתא, והלח"מ (פ"ז דברכות)  
 תמה עליהם למה יהיה מן התורה? ולפ"ז נראה דכיון דא"א לקרות מעשה  
 העגל שהוא גנותן של ישראל, כמ"ש במגילה דף כ"ה, תקנו בעבורו  
 פרשת פרה שכל מעשיה היה נגד מעשה העגל כמ"ש רש"י בפירוש  
 התורה בשם רבי משה הדרשן עכ"ל עיי"ש עוד, הובא גם בס' ילקוט  
 הגרשוני או"ח סי' תרפ"ה, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"ב סו"ס מג,  
 ובתורה תמימה במדבר יט, אות קכ"ה עיי"ש.

אבל לכאורה לפי"ז הי' צ"ל הלכה דבעת קריאת פ' פרה צריך לכוון  
 אודות מעשה העגל כיון דזהו עיקר הזכירה ולא אשתמיט בשום מקום  
 לומר כן? ועי' עוד בס' ערוך השלחן סי' תרפ"ה ס"ז שהביא מקור אחר,  
 ובס' משך חכמה ריש פ' חוקת ועוד (הובא גם בס' מקראי קודש' פורים  
 סי' ח').

### טעם הרבה מהאחרונים משום דכתיב "לאמר"

ובס' עבודת ישראל (להמגיד מקוזניץ זצוק"ל) פ' פרה כתב וז"ל: וידבר ה' כו' זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר. נראה לפרש מלת "לאמר" מורה כדעת האומרים שפרשת פרה מדאורייתא, ולזה בא הרמז בתורה אשר צוה ה' לאמר שאפילו בזמן הזה, שאין לנו בית לעשות פרה לתיקונה צריך לקרות הפרשה ונשלמה פרים שפתינו ותהי' אמירת הפרשיות במקום עשיית הפרה וזהו לאמר עכ"ל.

וכ"כ החתם סופר בס' 'תורת משה' ר"פ חוקת וז"ל: אשר ציוה ה' לאמור דבר אל בני". והלשון תמוה משאר פרשיות? אולי משמיענו זאת חוקת התורה שציוה ה' לאמר ולקרות הפרשה, ובזה מרומו שפ' פרה ג"כ דאורייתא לקרותה, כדאיתא הנוסחא בתוס' פ' שני דמגילה ובשו"ע או"ח סי' קמ"ו סעי' ב' וסי' תרפ"ה סעי' ד' וק"ל עכ"ל. וכ"כ בס' אגרא דכלה ר"פ חוקת בד"ה זאת, ובספרו מגיד תעלומה על מסכת ברכות ברא"ש פ"ז סי' כ', ובס' תורת חיים - תשובות רי"ח זוננפלד - סי' ק"ה ועוד בכ"מ. ובשו"ת דברי יציב חו"מ סי' נ"א אות י"ח, ובחאו"ח סי' רפ"ח אות ב' כתב וז"ל: ואולי דאתינן עלה ממקרא שכתוב (במדבר י"ט ב') זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר וגו', ובאור החיים הק' למה הוצרך לומר מאמר זה עיי"ש, וי"ל שמכאן סמכו לפרשת פרה מן התורה ויהיה הפירוש אשר צוה ה' לאמר שיש מצוה באמירה עכ"ל, וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג סי' תע"ו אות י"א: "ונלע"ד לדקדק מכפל הלשון דקרא דכתיב (חוקת פי"ט א-ב') וידבר ה' אל משה "לאמור" זאת חוקת התורה אשר צוה ה' "לאמור" דכפל שני פעמים לאמור לכן יש לפרש דה"ק זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמור שהקב"ה צוה לאמור אותה הפרשה".

### הכנה להקרבת ק"פ בשנה זו

אלא דהא גופא צריך ביאור למה נשתנה פ' פרה משאר הפרשיות שדוקא בזה יש מצות קריאה מן התורה?

ויתכן לומר דענין זה קשור בזה שאנו מאמינים ומצפים בכל יום שיבוא משיח צדקנו ויבנה ביהמ"ק וכו' ונוכל להקריב קרבן פסח [שהוא חיוב על כל אחד ואחד] עוד בשנה זו, לכן צייתה התורה (לפי דעות הנ"ל) לקרות פ' פרה בכדי שנדע הלכותיה להכין את עצמינו להיטהר, וההזאה הרי טעונה זמן וכו'.

ובפרט לפי דעת הסמ"ק במצוה א' שכתב: "לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות כדכתיב אנכי ה' אלקיך וגו' כו', ובזה תלוי מה שאמרו חכמים (שבת לא, א) ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה, והיכן כתוב מצוה זו? אלא שמע מינה בזה תלוי, [במצות אנכי ה' אלקיך] שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך כו'" כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם, כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלוהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם וכן יושיענו ברחמי שנית כדכתיב ושב וקבצך וכו'" הרי דסב"ל דהענין דהצפיה להגאולה נכלל במצות עשה דאנכי ה' א וגו' וכ"כ בס' מאה שערים (ה, א) מבעל המחבר ספר הריקאנטי עיי"ש, גם הרמב"ם (הל' מלכים ריש פ"א) כתב וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו וכו', הרי דזהו מן התורה.

ואולי אפשר להוסיף בזה גם מה שמבואר בלקוטי שיחות חכ"ח פ' חוקת א' אודות דברי הרמב"ם בהל' פרה אדומה ספ"ג: "והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אכ"ר" שענין הגאולה קשור במיוחד להל' פרה אדומה, כיון שיש מצוה תמידית שהאפר יהי' מוצנע "למשמרת" (עיי"ש בארוכה ובחט"ז ע' 304) נמצא שמצות פרה אדומה "תובעת" שגילוי המשיח יהי' יותר מהר, כדי שיהי' אפשר לעשות את אפר הפרה, כיון שכל רגע ורגע שאין אפר פרה בשום מקום שבו נמצאים בני"ו ומשמרים אותה, חסר בשלימות קיום הציווי שצריך להיות תמיד אפר פרה למשמרת עיי"ש בארוכה, נמצא שענין הצפיה הוא גם מצד המצוה דפרה אדומה עצמה וקשורים זה בזה.



## עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים [גליון]

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

בנוגע למה שכתב ידידי הגראיב"ג שליט"א בגליון תתקצג שהביא מהבן יהודיע שיש שני סוגי יצה"ר א' רע שבא מצד הקליפה והב' מצד החומר המוטבע באדם בעת הלידה, ועפ"ז ביאר שם בגליון שמה

שאמרינן בתקופה הראשונה שהקב"ה שוחט ל"צה"ר זהו סוג הראשון אבל סוג השני לא יתבטל לגמרי וכו' יעו"ש.

הנה בסה"מ עטר"ת (עמ' תקטו) כתב גם כן עד"ז שבימות המשיח לפני התחי'; אף שיקויים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ "ולא יהי' תאוה חומרית כלל ולא יהי' בזה שום תערוכות רע" אבל עדיין יהיה התאוה והרצון הטבעי . . כמו הרצון לאכילה ולא למלאות תאות נפשו וכו'" ולכן יצטרכו להגיע לזיכוך של מיתה "דהגם שלא יהי' בו תערוכת רע, מ"מ מאחר שנולד מאו"א גשמי בתאוה גשמית כנ"ל יצטרך לזיכוך זה האחרון שיזדכך מגשמיותו ומטבעו לגמרי" ע"ש בארוכה. ולא באתי אלא להעיר.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

**ב' אופנים ב"ברכת הוי' היא תעשיר'**

**הת' מנחם מענדל מישולבין**  
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש חל"א פורים (א) מבאר כ"ק אדמו"ר חומר הענין ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע" עד שמשום זה "נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלי", ומסביר "שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע" . . אלא שבחסדו של הקב"ה . . מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע",

אבל זהו דוקא "כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילים וישמרום. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" [האומות] וכוחותיהם הטבעיים - הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע".

וליתר ביאור מקדים בסעיף ד :

ידוע מה שאמרו רז"ל דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה "וברכך ה'א בכל אשר תעשה" דוקא - דאף ש"ברכת הוי' היא תעשיר", מ"מ אין



ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל" אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק "כלי" לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו. כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע - הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב את העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש"ברכת ה'" היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) - אלא עוד זאת, ועיקר - שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע, והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע.

ולפי"ז, זה שע"מ לקבל ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע ולכן הליבש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע - "בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" - למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...]. עכ"ל השיחה.

ויש לעיין:

(א) המשל הוא לאחרי שמציע האופן הב' - "בעומק יותר", ולכאורה הי' מתאים המשל יותר לאופן הא' ששם פשוט יותר שיש ההשפעה, והכלי - שע"י מקבל ההשפעה משא"כ לאופן הב', כמעט ואין מציאות של כלי.

(ב) מה מוסיף המשל בהבנת הענין.

ב. ונ"ל הביאור בהקדים עוד ב' דיוקים:

(א) מהו הכוונה ב"מבלי להרגיש כדבעי".

(ב) "קלאץ קשיא": שלכאורה אין דמיון בין המשל להנמשל; בהנמשל: העסק הוא הכלי שע"י מקבל ההשפעה ובלעדו לא יקבל. משא"כ בהמשל: כיס; אין לו שום קשר לקבלת השפעת הכסף<sup>1</sup>, (אלא שרוב בנ"א כשלוקחים כספם אתם נושאים את הכסף בכיסם).

וי"ל שהא גופא שאין שום קשר בין הכיס לקבלת הכסף הוא סיבת היותו משל לאופן הב' - "בעומק יותר".

והענין הוא: לפי האופן הא' יש כאן ב' ענינים: (א) ההשפעה מהקב"ה. (ב) הכלי שבו שורה ברכת הוי' - ע"פ הטבע ש"הוא ית' קבעו וטבעו בעולם", דהיינו שהכלי הוא מציאות בפני עצמו - שלפי הכללים שקבע הקב"ה בעולמו - צריך להיות, והיות ומדובר ב"עולמו של טבע" א"כ הכלי הוא מציאות,

וכפי שכותב הוד כ"ק אדמו"ר הצ"צ בסהמ"צ מצות תגלחת מצורע: "כשיהי' לו עסק נכון שלפי טבע העולם יכולים להרויח סך הנצרך לו בעסק זה הרי זה לבוש טוב שבו יעלים ה' ברכתו ויתננה דרך לבוש זה. . והנה אחר כל הדברים האלה כל אדם החרד על נפשו ואינו רוצה לתת מגרעות בבחי' החסד עליון שנקצב על נפשו בר"ה ויוכ"פ להמשיכו כולו בממון וכה"ג ואינו אץ להעשיר אלא למלאות נפשו כי ירעב ונפשות בני

<sup>1</sup> ובההנחה הבתלי מוגה מהתוועדות פורים תשכ"ז שממנו (ומפורים תשכ"ב) נעשה הליקוט הזה: "וכידוע דער משל אין דעם, אז מען זאל צוגרייטן א גרויסע קעשענע אויף אויפצונעמען א גרויסן סכום געלט, איז ניט דורך דעם באקומט מען די געלט, בשעת ער פארדינט די געלט בהמקום וואו דאס געלט געפינט זיך, און דערנאך וויל ער האבן א גרויסע קעשענע אין וואס דאס אריינצולייגן".

ביתו ומלבושים ודירה המצטרך לפרנסתו כדי לעבוד את ה', זאת ישים אל לבו ויחשוב ערך סך מעות הנצרך לו להוצאות אלו ויבקש רחמים מה' שישלח חסדו הטוב שיהי' ממנו שפע זו ואח"כ יכין לו לבוש לפי ערך לבד כגון אם הצטרכותו חמשה מאות רובל למשל ימצא לו עסק שעל ידו יכולים להרויח סך כזה במדה ממוצעת כגון שיהי' העסק מסך אלף או ט"ו מאות וכה"ג לפי ערך הנהוג להרויח כמה למאה ממו"מ זה ובהכינו לבוש זה ישלח לו ה' ברכתו" עכלה"ק.

ומכ"ז נראה ברור שהכלי הוא מציאות, אלא שמהכלי עצמו לא יגיע שום השפעה וע"ז צריך "ברכת הוי'".

משא"כ לאופן הב' - "בעומק יותר", הכלי אינו מציאות כלל וכש"כ שאינו מציאות בפ"ע כי הן ההשפעה והן הקבלה הם למעלה מהטבע, והכלי - העסק - אין לו שום "צוטרעף" לכ"ז, אלא מאי "שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור ע"י הטבע".

ולכאורה י"ל שזוהי הכוונה בהמשל מתפירת כיסים - שאין להם כל קשר לקבלת הכסף, כי דוקא משל זה מתאים לפי הפירוש בעומק יותר - שהכלי אינו מציאות אלא רק חלק מהטבע שדרכו "רצה" הקב"ה שילך השפע, משא"כ לאופן הא' כנ"ל.

ג. אלא שאכתי צ"ב, כי גם אם נאמר שהכלי אינו מציאות וכו' מ"מ לאחרי ש"רצה הקב"ה" שההשפעה תעבור ע"י הטבע מוכרחים לומר שיש איזשהו תפיסת מקום להכלי שהרי הוא א' הגורמים שהאדם יקבל השפעתו וא"כ אינו כמו כיס שגם בלעדו יקבל הכסף?

וי"ל שאה"נ כשמרגיש שכל חיותו הוא למעלה מן הטבע והכל "כדבעי" והשפע נמשך וכו', אז שפיר יש תפיסת מקום להכלי (- שחשיבותו - ע"י ש"רצה הקב"ה" שילך השפע דרכו), כמובן תפיסת מקום פחות משבאופן הא', מ"מ "פארט עפעס".

הנפק"מ הוא, כשאינו מרגיש בברכת ה': שלפי אופן הא' מ"מ יש כאן מציאות של כלי ומיד שיפקח את עיניו וירגיש הדברים כפי שהם באמת יוכל לקבל השפעה ע"י אותו הכלי דהיינו שמצד הכלי מוכן הוא לקבל ההשפעה והמניעה הוא מצד האדם שלא הכשיר ועשה את עצמו ראוי לברכת הוי'. משא"כ לאופן הב': אם אינו מרגיש שההשפעה היא ברכת

הוי' אין שום תפיסת מקום למה שהי' נחשב להכלי, כי אינו "מקבל" כ"א שדרכו עובר ההשפעה דהיינו שהוא חלק מההשפעה וממילא כשאין השפעה א"א לומר שיש עכ"פ הכלי.

ועפ"ז יש לבאר אומרו "והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי" דלפי אופן הא' אם הוא מרגיש קצת עכ"פ שהקב"ה זן ומפרנס, (אלא שאינו הנחה חזקה אצלו עד שלא ישתקע כלל בעסקו), אינו סותר לגמרי ההשפעה כי עכ"פ הוא בעולמו, ועוד ועיקר, לפי אופן הא', אי אפשר לדמות הכלי לכיס (- שאינו שום מציאות לגבי הכסף) רק משום שאינו מרגיש "כדבעי" ה"ברכת הוי'", כי הרי הכלי מציאות עד כדי שכשירגיש כדבעי ה"ברכת הוי'" אזי יוכל לקבל ההשפעה דרך הכלי הזה.

ודוקא לאופן הב' - שההשפעה היא משם הוי' שלמעלה מן הטבע "והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע", וכיון שאין "קצת" הרגשה שההשפעה למעלה מן הטבע ממילא אם אין ההרגשה כדבעי חסר כל הענין. ובאותיות אחרות: יכול להיות שמאמין שהקב"ה בורא העולם אבל כל זמן שחסר אצלו ההרגשה בלמעלה מן הטבע אין לו צינור לקבל השפעתו - שהוא דוקא "בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע".

(ומה שלכאורה יוצא לפי הנ"ל שהמאמין כאופן הא' חסר לו בעיקרי האמונה יש לבאר בכמה אופנים ואכ"מ.)

ד. ולפי כהנ"ל יש לבאר כמה פרטים בה"אויספיר" של השיחה.

בסעיף ה' כותב: . . כאשר אחשוורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף . . אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, שקיומו של עם ישראל אינו תלוי כלל באחשוורוש ח"ו (אע"פ שהי' מולך בכיפה), כ"א אך ורק בידי הקב"ה; ועוד זאת, שקיומם של בני"ו הוא בגדר נס המלוכש בטבע, ולפעמים נס גלוי . . ששומר את בני ישראל בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

וזהו התוכן הפנימי במה שאמרו שחטאם של בני ישראל הי' בזה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בסעודה זו לא היתה מפני

כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחשוורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי בחסדו של (המלך אחשוורוש) רשע".

וע"פ המבואר לעיל י"ל שלפי אופן הב' בברכת הוי' היא תעשיר די בזה שהחשיבו את אחשוורוש עד ש(הזמנתם ל)סעודתו הוא הנאה להם; גם אם לא החשיבו אותו "עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי בחסדו",<sup>2</sup> כי כשמחשיבים את אחשוורוש הדבר מתפרש ששמים את עצמם תחת הגבלות הטבע ששם הוא חשוב ובהגבלות הטבע אין מקום לקיומם. ודוקא לפי זה (ה"בעומק יותר") מתורץ הדיוק בתחילת השיחה מ"ש "נהנו", דלפי האופן הא' עדיין ק"ק תיבת "נהנו" כי סו"ס לא זה היתה סרחונם, כי זה שנהנו אינו צריך להתפרש שחשבו "שקיומם תלוי בחסדו", משא"כ לאופן הב'; כי אם נהנו צ"ל שהחשיבו אותו, ולא באו מתוך הכרח.

ועפ"ז י"ל מ"ש בסעיף וא"ו: "על פי הנ"ל בגדר חטאם של ישראל בימי גזירת המן, יבואר היטב גם אופנו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים. דימי פורים באה על ידי נס המלובש בטבע (שהרי "לא הי' נראה לעין שהוא למעלה מהטבע") -

דיש לומר, שזהו בהתאם לסיבת הגזירה בימים ההם [שבני ישראל הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע, עד להנהגה של (אחשוורוש - בהיותו) אותו רשע, ועד "שנהנו מסעודתו של אותו רשע"].

דלפי אופן הא' ב"ברכת הוי' היא תעשיר" הכל הוא נס המלובש בטבע - ואינו אופנו המיוחד של פורים, ועוד והוא העיקר: לפי אופן הא' עיקר הצרה הוא כשמורידים את עצמם תחת שלטון האומות, ולא ש"הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע" כי לפי אופן הא' הלא הוא ית' "ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו" ואף שאינו אלא

<sup>2</sup> ולהעיר שבהתוועדות דפורים תשכ"ז הנ"ל לומד רבינו הוראה מזה לאלו שעשו "דייעלאג" עם גלחים: "און דא קומט ארויס נאך אן ענין, . . . וואס דאס איז דער ענין פון נהנו מסעודתו של אותו רשע, אין אט דעם ענין - וואס די גאנצע הנאה פון די וואס האבן זיך משתתף געווען אין דעם "דייעלאג", איז דאס וואס א גוי לאדט אים איין און פרעגט ביי אים שאלות אין וואס עס באשטייט די אידישע תורה", ובענין הזה לא טעו לחשוב שקיומם תלוי בהגלחים רק שהיו חשובים בעיניהם עד כ"כ שלהנאה יחשב ה"דייעלאג" אתם", וד"ל.

כלי, מ"מ עיקר הדגש באופן הא' הוא שידע וירגיש שהקב"ה הוא המשפיע - בטבע.



## הניח לו רבו תפילין בראשו [גליון]

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

בגליון הקודם הקשה הרב י.א.ר. על מה שביארתי בגליון תתקצג את דברי הרמב"ם בהל' עבדים (פ"ח הי"ז) שעבד שהניח לו רבו תפילין בראשו יצא לחירות שהדגיש שם הרמב"ם בראשו אף שבגמ' גיטין (מ, א) הלשון הוא הניח לו רבו תפילין סתם ולא מוזכר בראשו דוקא - ע"פ המבואר בלקוטי שיחות (חל"ט ואתחנן (ב)) דבתש"י כשאחד קושר לחבירו אנו צריכים בזה לדין של שליחות, וזה אינו שייך בנדו"ד שהאדון יעשה כשליח להעבד, וממילא לא קיים העבד בזה מצוה בזה כשהאדון מניח לו התש"י ולכן כתב הרמב"ם הניח לו תפילין בראשו דוקא ע"ש.

וע"ז העיר הרב הנ"ל ממכתבו של רבינו (לקו"ש ח"ט עמ' 257) בנוגע למי שמפני החולשה אחר מניח לו תפילין והשאלה הייתה האם מותר לו (וצריך) לברך? והמענה שם הוא "ולפענ"ד מברך בק"ו מניקף דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מה"ת (מכות ב, א) ופשיטא שבנדו"ד מברך ואין חשש ש"ש לבטלה".

ומכאן הוציא הרב הנ"ל כלל ש"לא אכפת לך כלל מי מניח לו הן בתש"י והן בתש"ר, כי העיקר הוא שגם מצד המניח יעשה איזה פעולה וא"כ אין זה שייך כלל לחילוק של הגאון הרוגוצ'בי בשיחה שם בין תש"י לתש"ר.

ובמח"כ לא דק בזה, משום שאין במכתב הנ"ל שום משמעות כזו: שלא איכפת לך כלל מיהו המניח, דכל השאלה הייתה בנוגע להברכה, דאף שזה שמניח לו הוא נעשה שלוחו, ואפשר לעשות שליח על מעשה הקשירה כיון שההנחה הי על זרועו של המשלח (ובלשון החת"ס (שו"ת או"ח סי' רא) הנה הקשירה כיון שההנחה היא ע"י שליח שיקשור לו תפילין על זרועו כאלו כאלו אני קשרתי אבל להניח על זרועו וכו'")

אלא השאלה היא האם המשלח יוכל לברך ע"ז כיון שמצדו לא היה כאן מעשה? וע"ז היה מענה רבינו שיכול לברך כיון שגם מצדו יש כאן מעשה בדוגמת המעשה שעושה הניקף שדי בזה לחייבו מלקות, ואם לענין מלקות חשיב מעשה הרי שכ"ש בנדר"ד שיכול לברך ע"ז, דבזה שהוא מזמין את זרועו להשליח שעושה את מעשה הקשירה הרי זה מצטרף יחד ויכול לברך ע"ז.

וגם כל המשך המכתב ממשיך בהוכחות מהפוסקים שגם כשאחר מניח לו יכול לברך כי המניח הוא שלוחו של זה שמניח לו שהרי הלשון שם הוא "ולפענ"ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפילין הוא בגופו דהמשלח ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח ע"ש הטעם (ולכן בהמכתב - דהטעם הוא מצד מה שמזמין את גופו נחשב למעשה שיכול לברך ע"ז) אבל מהיכי תיתי שגם כשלא שייך דין שליחות "לא אכפת לן כלל"?!

וא"כ לפענ"ד אין כל סתירה מהמבואר הנ"ל למה שביארנו בדעת הרמב"ם עפ"י השיחה הנ"ל. אמנם גם אם הרב הנ"ל ירצה לטעון שהמכתב הזה כן מבואר שאין משמעות למעשה הקשירה וההנחה וכל המעשה זה רק מצד זה שמניחים על זרועו שבזה שהוא מזמין את זרועו זהו כל מעשה המצוה של תש"י.

אם כן מה לו כי ילין על מה שביארתי דברי הרמב"ם - עפ"י השיחה הנ"ל - מתוך מה שמבואר במכתב רבינו הנ"ל, והרי גם לולא דברי יש כאן סתירה בגדר המצוה של תש"י בין המבואר בהשיחה לבין מה שמבואר בהמכתב הנ"ל (לפי ביאור בהמכתב) אך לפענ"ד ברור שהפשט במכתב רבינו הוא כמשנת"ל, ואין מזה כל סתירה לא לשיחה הנ"ל ולא למה שביארתי אבל מדברי רוב הפוסקים אכן נראה שגם מי שפטור מהמצוה כגון אשה וקטן יכולים להניח תפילין ומשמע מזה דגם בשל

---

<sup>1</sup> וכפי שנראה גם מהמשך דבריו בגליון שם שבא לתרץ למה יצאה מצות תפילין מכל שאר המצוות שהם פסולים בשמאל וכאן המצוה היא דוק בשמאל וביאר ע"ז שלפי חילוקו של הרוגוטשובי, המבואר בשיחה הנ"ל יש לתרץ דבתש"י עיקר הוא המצוה היא פעלת הקשירה, ולא ההנחה לכן פעולת הקשירה "נעשה בהיד הימני שקושרו על היד השמאלי" אך מיד מעיר על דברי עצמו שתירוץ זה לא יתאים לפי תשובת רבינו שישנו פעולה ביד שמאל במה "שמסייע וא"צ בכלל הקשירה מיד ימינו של האדם".

תש"י לא בעינן לדין שליחות<sup>2</sup>, וא"כ לדבריהם לכאור' אין מקום למה שביארנו בדעת הרמב"ם, אבל ראשית כל אין מזה קושיא משום שכבר בהגהות מימוניות פ"א מהל' ציצית אות ט' הביא ב' דעות בראשונים האם אשה יכולה לקשור את התפילין לאיש. וא"כ הרמב"ם בודאי יוכל לסבור שאשה או קטן אינם יכולים להניח תפילין לאחר וזהו שיטתו כפי שנת' בשיחה הנ"ל, שבש"י עיקר המצוה הוא מעשה ההנחה והקשירה, ולכן צריך להגיע לדין שליחות ובמקום שאין גדול בן תורין שיקשור לו התפילין, הרי באמת יחסר בקיום המצוה.

משא"כ לדעות הפוסקים שאין כל מניעה שקטן או אישה יניחו באמת לא כנ"ח בדעת הרמב"ם כפי שנת' בשיחה הנ"ל ואני גם אין מקום לחלק לעניין עבד מה שחילקתי בדעת ברמב"ם (וראה בשו"ת שבט הלוי הנ"ל שבאמת כתב להחמיר לכתחילה שרק מי שמחויב במצוות תפילין יקשור לאחר מצד שמהרמב"ם משמע שהקשירה זהו גוף המצווה וממילא בעינן לדין שליחות.

והנה אף שדי בהנ"ל להבין שבאמת אין קושיא על מ"ש בדעת הרמב"ם ממה שכתבו הרבה מהפוסקים שגם אשה וקטן רשאים להניח תש"י לאחר, כיון שבאמת לדעת הרמב"ם אינו כן, ולדעתו אכן צריכים לדין שליחות בזה, אבל לפילפולא בעלמא נראה לומר שגם אילו היינו אומרים לדעת הרמב"ם שאישה וקטן יכולים להניח תש"י לאחר, עדיין יש לחלק שלעניין עבד שאני, והעבד לא יקיים המצוה אם רבו יניח לו התפילין על ידו, וכדלקמן.

משום שבעבד הרי אנו צריכים לייחס המעשה לאדון בכדי שעיי"ז ישתחרר העבד, משא"כ כשאישה או קטן מניחים סתם לאיש את התש"י, הרי שלא נוגע לנו לבאר שהמעשה מתייחס אליהם, ושפיר י"ל שכאילו שהוא בעצמו עשה את המצוה בזה שהזמין גופו שיניחו עליו, ודל מהכא את מה שאישה או הקטן עשו ויחשב כאילו שהכל נעשה על ידו, ויוצא בזה י"ח המצוה.

<sup>2</sup> בשו"ת מהר"ם שיק רצ"ל שאשה יכולה לקשור התפילין לאיש מצד שגם היא יכולה לקיים מ"ע שהז"ג וגם כשאינה מחוייבת, וכבר תמה עליו בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ח') מכמה טעמים ע"ש, אבל רוב הפוסקים לא נחתו לדין זה מדין שליחות כלל, וכנ"ל.



אבל בעבד לא שייך לסלק את מעשה האדון שהרי אם נתייחס לזה שכאילו הכל עשה העבד בעצמו, הרי שלא יצא בזה לחירות, כיון שאין כאן מעשה מצד האדון והוא ע"ד מה שמביא הרבמ"ם בהל' עבדים שם בסוף הל' י"ז שאם העבד "הניח תפילין בפני רבו" לא יצא לחירות, ורק "כשהניח לו רבו תפילין" יוצא לחירות ולכן בתש"י שהמצוה היא לא הנפעל אלא הפעולה הרי ממ"נ אם אנו רוצים שהפעולה תתייחס להאדון שהוא עשה את הפעולה אזי החסרון הוא שכיון שהאדון אינו יכול לעשות את הפעולה בשליחות העבד הרי שפעולת האדון אינה פועלת שהעבד יקיים בזה את המצוה ואם נרצה לבאר שזה לא פעולת האדון אלא פעולת העבד הרי אין זה שרבו הניח לו תפילין, אלא רק ע"ד עבד שהניח תפילין בפני רבו וממילא אינו יוצא לחירות.

אמנם בתש"ר הרי מלכתחילה כל המצוה הוא הנפעל ודי בזה שרבו בפועל הניח התפילין על ראשו ובזה גרם שהוא יקיים את המצוה עכשיו שהתפילין מונחים על ראשו וזה נחשב שרבו הניח לו תפילין ולכן יוצא לחירות.<sup>3</sup>

והנה מה שכתב שם הרב הנ"ל לבאר למה באמת הרמב"ם כתב שרבו הניח לו תפילין בראשו דוקא, שבש"ר ניכר יותר ענין החירות ולא בשל יד שהרי והיו לך לאות ולא לאחרים לאות הנה כן ביאר התפארת יעקב בגיטין שם, אבל עדיין צ"ב לפי"ז למה בגמ' סתמו הניח לו רבו תפילין סתם ומשמע שגם בתש"י יוצא לחירות, ומניין להרמב"ם לחלק שבזה נוגע דוקא החירות כמו שהוא בתש"ר ולא מספיק שיניח לו תש"י שג"ז סו"ס נכלל בהדברים שאין חייב בהם אלא בן חורין?

---

<sup>3</sup> וייתכן לומר שבתש"ר גם אם רבו יניח לו תפילין קודם שהאיר היום אבל היות שכמבואר שם בהשיחה, בשל ראש אין צריך לשמש מש כשיגיע הזמן, וממילא מקים המצוה כשזוהה מונח עליו בלי כל מעשה, הרי כיון שרבו הוא כזה שהניח לו את התפילין בראשו ובזה פעל שעכשיו שהגיע הזמן יש כאן קיום מצוה הרי יוצר בזה לחירות. משא"כ בתש"י אילו יצוייר שלדעת הרמב"ם גם בזה ה"י יוצא לחירות, אבל לענ"ד ברור שבאופן כזה שהאדון הניח לו את התש"י קודם הזמן, ועכשיו כדי שיקיים את המצוה צריך למשמש בהן, הרי שזה שעכשיו העבד ימשמש לא יועיל להוציא לחירות כיון שזה כבר לא מתייחס לאדון, וזה כבר רק כעבד שמניח תפילין בפני רבו וכנ"ל (ודו"ק היטב בזה כי הזו - אף שאינה אמיתית - מחזקת את החילוק הנ"ל שבין פעולת האדון בתש"י לפעולת האדון בתש"ר).

אבל לדברינו א"ש, דבאמנת בגמ' "שלא חיקו בין ש"י לש"ר משום שס"ל כהשיטות שהוזכרו לעייל, שגם בש"י מעשה ההנחה אנו מגוף המצוה, אלא רק כמו הכשר מצוה, וממילא אין מה לחלק לעניין עבד, אבל הרמב"ם, לשי' בכלל - בעניין תש"י (שהי' לו ע"ז ראיות והכרח מסוגיות אחרות כמובן) הי' מוכרח לחלק שדוקא בשל ראש יוצא העבד לחירות וכן"ל בארוכה.

ומה שכתב עוד שם הרב הנ"ל בסוף דבריו לחלק בין תש"י לתש"ר "שכרגיל בתש"י האדם מניחו בעצמו, ואין מסייע לו אחר זולת בקטן כשמתחיל להניח או חולה ל"ע, אבל בתש"ר הרי נהוג לשאול אדם אחר לדייק ולאות אם התש"ר שלו מכוון באמצע "בין עיניך" ואורחא דמילתא נקט" הנה לא זכיתי להבין כוונתו בזה, דהרי אנו מדברים בעבד שאנו מניח תפילין וא"כ הוא מאלו שכן זקוקים לסיוע בתש"י? וכן מה שייך זה ששואלים אדם אחר אם התפילין מכוונות באמצע, לזה שלכן נקט דוקא הדוגמא בראש בנוגע להנחת תפילין על ראשו ובכלל אין כל הכרח דוקא לשאול אדם אחר כדי לכוון התפילין וכידוע.

ובכ"א איני רואה כלל איך זה יכול לשמש כביאור למה שינה הרמב"ם מדברי הגמ' שכתב מניח לו תפילין סתם, וכי מה היה קשה בזה; שהרמב"ם הוצרך לשנותו ולנקוט הדוגמא בראשו דוקא,

(עוד הביא שם בסוף דבריו את דברי הערוך השלחן שה"ה גם בהלביש לו רבו ציצית שיוצא בזה לחירות, הנה יש להעיר שרבינו ירוחם בנתיב כ"ז סוף ח"א כתב במשבצות זהב סק"ב רוצה לחדש כן מדעת עצמו ע"ש הטעם, וראה גם בפתיחה כוללת לפמ"ג שהאריך בזה ואכמ"ל).



## נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען [גליון]

הת' יוסף יהודה שטראקס  
קראון הייטס

בגליון הקודם הבאתי מה שהקשו (ע"פ יסוד מ"ש בלקו"ש ח"ה עמ' 228 הע' 3, עיי"ש) על דברי רש"י בפ' ויחי (נ, יג) שיעקב צוה שרק בניו ישאו ארונו ולא אחד מנכדיו "שהם מבנות כנען", דלמה פרץ וזרח בני

יהודה בן יעקב לא נשאו ארונו של יעקב - הרי תמר אמם היתה בתו של שם ולא כנענית.

ותירצתי ע"פ מה שמוכיח בלקו"ש חל"ה עמ' 184 הע' 39 ממעשה יהודה ותמר שלא שמרו השבטים את התורה בהיותם לא במקומם של יעקב אביהם. דלפ"ז י"ל דכשם שלא רצה יעקב שלא ישאו מטתו ילדי השבטים שהיו מבנות כנעניות עאכו"כ שלא ישאו מטתו פרץ וזרח שנולדו ממעשה יהודה ותמר שאילו היה במקום מגוריו לא היה מקובל על יעקב.

וציינו ע"ז המערכת שכבר דנו על תירוץ זה בגליון תקצד ודחו אותו.

אבל המעיין שם יראה ברור דאין בזה דחייה כלל. כי הכותב שם הביא לקו"ש ח"ה עמ' 185 דלא היה פגם ביחוד יהודה ותמר. אבל לפי מה שהבאתי מלקו"ש חל"ה לא מטעם פגם אתינן עלה, אלא שלא היה מקובל המעשה על יעקב אילו היה במקום מגורו. והדברים ק"ו אם על בני השבטים שנולדו מנשואין שהיה מקובל על יעקב אביהם במקום מגוריו אעפ"כ לא רצה שישאו מטתו, עאכו"כ שלא ישאו מטתו בני יהודה ותמר שנולדו ממעשה יהודה ותמר שלא היה מקובל עליו אילו היה במקום מגורו.

ובפשטות: אם בני השבטים שנולדו מבנות כנען לא רצה יעקב שישאו מטתו בגלל ענין של עדיפות והנהגה מיוחדת השייכת רק אצל האבות לבד ליבדל מבנות כנען (לא בגלל איסורי התורה כלל - דהרי מנשואיהם אלו של השבטים באה כלל ישראל וכו'), עאכו"כ מעשה יהודה ותמר דאף לאחר כל הלימוד זכות דלא היה בזה פגם כי היתה מותרת ליהודה ע"פ התורה (ומלידה זו באה משיח וכו') - הרי פשוט דלא היה הנהגה מיוחדת של עילוי ובודאי לא רצה יעקב שלא ישאו מטתו, וכמ"ש בשם הגראיב"ג בגליון תקפט עמ' 22.

ומה שדייק המקשן שם בגליון תקצד מלקו"ש ח"ה שכתוב ד"מפשטות לשון רש"י "ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען" משמע שהטעם על כל "אחד מבניכם" הוא "שהם מבנות כנען" - פשוט שאינו כלל, דלא בא להוציא הפגם דמעשה יהודה ותמר שבודאי גרוע הוא מנשיאת בנות כנען, אלא בא להוציא אחד מבני השבטים באם לא היה מבנות כנען וגם לא היה בו חסרון אחר כלל, כפשוט מהמשך הביאור שם.

## שיחות

### מנהג שפיכת יין מהכוס

#### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רצו ס"ה וז"ל "ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב שכל בית שאין יין נשפך בו כמים אין בו סימן ברכה על כן עושין סימן ברכה בתחילת השבוע ואין בזה איסור משום ביזוי משקה ששופכו לאיבוד כיון שאינו שופך אלא דבר מועט, ויש לנהוג שפיכה זו בשעה שממלא הכוס על כל גדותיו יערה עליו עוד מעט בעניין שישפך ממנו מעט על הארץ אבל אין לשפוך על הארץ מיין שהכוס נתמלא בו שהרי אם ישפוך ממנו לא יהיה הכוס אלא על כל גדותיו כראוי כו'".

ויעויין בתורת מנחם התוועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1692 שכתב ע"ז "בנוגע למנהג זה, כאן המקום להבהיר פרט מסויים, איתא בשו"ע (או"ח רסקפ"ג) "עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'" ובהמשך שם (ס"ד) "מלא כמשמעו, שיהא מלא על כל גדותיו, ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה ומניח קצת ריקן למעלה, אין לחוש, שעדיין שם מלא עליו". ולכאורה, ע"פ המבואר בשו"ע משמע שכאשר נשפך יין מהכוס הרי"ז עניין של בזיון (ישפוך ויתבזה), וא"כ כיצד נוהגים למלא את הכוס על כל גדותיו עד שישפך ממנו מעט יין.

והביאור בזה, שפיכה שיש בה משום בזיון היא כאשר נשפך יין על הארץ, משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי. ולכן צריכים להזהר להניח כלי שלם תחת כוס היין ואז כאשר ממלאים את הכוס על כל גדותיו עד שנשפך ממנו מעט יין, ישפך היין לתוך כלי שלם. . ובמילא לא יהיה בזה עניין של בזיון".

[ובהמשך הדברים שם מוסיף ד"עדיין אינו מובן, גם כאשר נשפך מעט יין בתוך כלי, הנה למרות שאין בזה עניין של בזיון (כנ"ל), הרי"ז לכאורה "לבטלה" מאחר שאין משתמשין ביין זה, והביאור בזה בפשטות, מאחר ששפיכת היין היא כדי שיהיה בבית "סימן ברכה", מובן

שפעולה זו היא לשם תכלית חשובה והכרחית ביותר "סימן ברכה", ופשיטא שאי"ז לבטלה ח"ו".

ולהעיר שבעין סברא זו מבואר גם בפמ"ג להל' שבת סי' רצ"ו מש"ז סק"א וז"ל "עיין ט"ז, האריך דאין לשפוך מכוס יין . . הוה ביזוי משקין, ואע"ג דעושה לשום סימן טוב, הא בחתן וכלה נמי עושין לשמחה ואסור, וי"ל התם לית ליה שמחה במה שאזיל לאיבוד, משא"כ כאן שעושה לסימן טוב, וכל צרכי אדם עושה וכו'".

האומנם דלכאור' יש להעיר ולדייק מל' השו"ע אדה"ז שכתב "ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ וכו'", וכ"ה גם ברמ"א שם "ונוהגין לשפוך מכוס של יין על הארץ כו'" ובנו"כ שם.

ב. עוד יש להעיר באותו עניין מדברי המהרש"א לעירובין סה, א שכתב בתו"ד על מאמר הגמ' שם "כל שאין יין נשפך בתוך ביתו כמים אינו בכלל ברכה כו'" וז"ל ". . ולא דווקא נשפך כמים ממש בידיים דהא אסור לאבד אוכלין ומשקין אלא שאין מדקדקין ביין כמו במים ולפעמים שהוא נשפך ממילא".

ועפ"ז יש לבאר טעם מנהג השפיכה "בשעה שממלא הכוס על כל גדותיו יערה עליו עוד מעט בעניין שישפך ממנו מעט על הארץ, אבל אין לשפוך על הארץ מיין שהכוס נתמלא בו" (לשון אדה"ז הנ"ל), והיינו כי בשפיכת היין בידיים יש בזה עניין של בזיון ואיבוד, משא"כ כשנשפך בדרך ממילא.

ויש לדייק כן גם מל' הגמרא, שהוא המקור למנהג שפיכת היין בכוס של ברכה, "כל שאין יין נשפך וכו'", ע"כ יש לנהוג באופן של "נשפך" בדרך ממילא.

וכן הוא בדברי הט"ז שם סק"א שכתב וז"ל "ותו נראה דאין מנהג זה יפה לברך ברכה ולשפוך על הארץ . . אלא נראה לנהוג כמו שמצאתי בספר אחד נקרא יש נוחלין [בהגהות אות לח] חברו החסיד מהר"ר אברהם שעפטלש ז"ל שמ"כ שבשעה שממלאין הכוס של ברכה להבדלה ימלאנו על כל גדותיו וישפוך עוד, בענין שישפוך על הארץ מחמת שהכלי מלא מאד וזהו לסימן יין שנשפך כמים ואח"כ לא ישפוך כלום וכו'". ונראה כוונתו כמוש"נ לעיל ע"פ דברי המהרש"א ולשון הגמ'.

[ולהעיר מהמשך דברי הט"ז שם שדייק מל' הגמ' "נשפך" דיעבר, אל שביארו באו"א עיי"ש].

אלא שהאדה"ז לא הביא טעם זה כנ"ל עיי"ש וצ"ע בכ"ז.



## נגלה

### אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו\*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

#### כמה מדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בהמשך הסוגיא

א. מבואר בגמרא (ג, ב וגם ו, א) ד"אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו . . אי בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש, מ"ש אש דכאמ"ב וממונך ושמירתו עליך הני נמי כאמ"ב וממונך ושמירתו עליך".

וכתב רש"י (ג, א) דזה שכתוב בגמרא שמדובר ב'רוח מצויה' דוקא הוא משום "דאי ברוח שאינה מצויה הוי אונס ולא מחייב, אבל ברוח מצויה הוי תולדה דאש שהרי האש נמי הרוח מוליכה".

ומביא אדמו"ר הצ"צ בחידושו (ריש ב"ק) קושיית הלח"מ ע"ז: "קשה דהרי תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא שהרי היו יכולין ליפול ברוח מצויה כשהניחן בראש גגו". והיינו דגם אם נפלו ברוח שא"מ דהוי אונס הי' צריך להתחייב מחמת זה שהי' תחלתו בפשיעה, בזה שהניחן בראש גגו באופן שיכולים ליפול ברוח מצויה?

ומתרץ (הלח"מ): "ווי"ל דה"ק אם נפלו ברוח שא"מ כלומר שלא היו יכולים ליפול באופן אחר אז פטור". והיינו דאה"נ באם היו יכולים ליפול

---

\* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה

ברוח מצויה אז חייבים ע"ז גם אם נפלו ברוח שא"מ, והא דמבואר ברש"י שפטורים על נפילה ברוח שא"מ מדובר במקרה דגם לא היו יכולים ליפול ברוח מצויה, ושוב לא הי' בזה שום פשיעה גם בתחלה.

ומוסיף ע"ז הצ"צ: "ויש להעיר שמא ה"ל תחלתו בכעין גניבה ואבידה וסופו באונס".

ביאור ה'הערה' של הצ"צ לכאורה: ישנם אופנים שונים איך שאדם יכול להתחייב על איזה היזק שעשה או גרם; ישנה מצב שהוא 'פשע' בזה ושלכן מתחייב, וישנם מצבים שלא 'פשע' ממש ומ"מ מתחייב, וכמו שומר שכר שמתחייב גם על גניבה ואבידה, והרי כשנגנב או נאבד ממנו אין הפירוש שהוא פשע בזה, כדמוכח מהא דש"ח שחייב על הפשיעה פטור על גניבה ואבידה, ובכל זאת חייב הש"ש גם על מצב כזה שמ"מ אינו אונס גמור - דעל אונס גמור ה"ה פטור.

[ובתוספות לקמן (כו, ב ד"ה ושמואל אמר) מבואר דהא ד'אדם המזיק' חייב גם על 'אונסין', פירושו, שמתחייב על אונסין כאלו שהם בדרגת 'אבידה' (דש"ח הי' פטור במצב כזה), אבל פטור על אונס שהוא בדרגת 'גניבה' (וכמובן גם על אונס גמור). ובתור"פ שם מבואר - לחד שיטה - דאדם המזיק חייב גם על אונס כעין גניבה, ופטור רק על אונס גמור. ואילו שיטת הרמב"ן היא דחייב גם על אונס גמור (כמו שואל). ועכ"פ רואים מכ"ז איך שישנה דרגות ואופנים שונים בחיובי אדם גם במקרה שלא פשע].

והנה בתוספות בב"מ (צג, ב ד"ה אי הכי) כתוב: ". ויש ללמוד מכאן דתחילתו דכעין גניבה ואבידה וסופו באונס דפטור". והיינו דאף שהדין הוא דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, מ"מ אם תחלתו הי' במצב שהאדם הי' מתחייב ע"ז לא מחמת פשיעה אלא מחמת זה שהוא מתחייב על כעין גניבה ואבידה, אז אם לבסוף קרה ההיזק ע"י אונס כבר אינו מתחייב על היזק זה.

וזהו מה שמעיר כאן הצ"צ על דברי הלח"מ; דהלח"מ נקט בפשטות דכשמניח אסו"מ בראש גגו באופן שיכולים ליפול ברוח מצויה, מתחייב ע"ז מדין פשיעה, ושוב נאמר בזה הכלל דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב (ושוב צריכים לפרש דכשהגמרא אמרה שחייבים רק במצב שנפלו ברוח מצויה, פירושו, שהניחם באופן שראויים ליפול ברוח כזה, ואז

מתחייב גם אם נפלו ברוח שא"מ כנ"ל), וע"ז 'מעיר' הצ"צ דאפשר שחיוב האדם כאן אינו מדין פשיעה אלא שמתחייב כעין החיוב על גניבה ואבידה, ושוב לא יתחייב בזה על מצב של תחלתו בפשיעה וסופו באונס (ויתפרשו דברי הגמרא כפשוטם - דרך כשנפלו ברוח מצויה חייבים, משא"כ ברוח שא"מ דאז פטורים בכל ענין).

ב. ובהמשך הגמרא (ו, א) מבואר דא' הדינים שלמדים מהצד השוה דמשנתנו הוא דין אסור"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי. ומקשה ע"ז הגמרא דאם מדובר בדאפקרינהו אז "בין לרב בין לשמואל היינו בור, מ"ש בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתן עליך ה"נ תחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך וכו'".

ומביא הצ"צ (בהמשך דבריו על הסוגיא) מש"כ בשטמ"ק לבאר הא ד'תחלת עשייתו לנזק'; ". כל דבר שאין רשות בנ"א להניחם שם והנזק מצוי לו משם קרי ליה עשייתו לנזק וזהו בור ברה"ר שאין רשות לבנ"א לעשותו ברה"ר מפני שהוא מקלקלו והנזק מצוי בו. וכן אבנו וסכינו שהניחן בראש גגו אין דרך בנ"א להניחם בראש הגג מפני שהנזק מצוי משם דאינו מקום הצנעה כלל וכשהפקירן ברה"ר ה"ה כבור ברה"ר".

וממשיך הצ"צ: "ומכאן ראייה לדברי הלח"מ. . דאסור"מ שהניחן בראש גגו ויכולים ליפול ברו"מ נקרא תחלתו בפשיעה, מאחר דנקרא תחלת עשייתן לנזק". מיהו בשטמ"ק שם כתב תחלה דלענין שיהיו מזקי בשעת נפילתן אין תחלת עשייתן לנזק. ואח"כ מצאתי בפרישה סי' תי"א עמש"כ הטור נפלו ברוח שא"מ כו' פי' וע"י רו"מ לא היה יכול ליפול דאל"כ תחלתו בפשיעה הוי ופשוט הוא עכ"ל".

ביאור דבריו לכאורה: מזה שביאר השטמ"ק איך דאסור"מ שהניחן בראש גגו נקראים "תחלת עשייתן לנזק" - "מפני שהנזק מצוי משם דאינו מקום הצנעה כלל וכו'" - יש להביא ראייה לדברי הלח"מ דלעיל דחיובו של אדם בזה אכן הוה מדין פשיעה, אמנם מאידך מדברי השטמ"ק לעיל מיניה יש לדחות ראייה זו, מאחר שכתב דלענין היזק בשעת נפילה באמת אינו נחשב תחלת עשייתו לנזק ושוב א"צ לומר שהחיוב הוא מדין פשיעה (ויכולים לפרש שהוא מדין 'כעין גניבה ואבידה' כנ"ל).



אלא דהצ"צ מסיים שמצא ב'פרישה' דבאמת נאמר כאן דין 'תחלתו בפשיעה וסופו באונס', והיינו שגם הוא למד - כהלח"מ - דהחיוב כאן הוא מדין מעשה של פשיעה.

ג. והנה עד כאן הי' עיקר הדיון לענין החיוב באסו"מ שהזיקו בשעת נפילה (שדין 'אש' ע"ז) - האם מתחייב מחמת דין פשיעה, ושוב יתחייב גם אם סופו באונס, או לא. אמנם בהמשך הדברים מתייחס הצ"צ גם לדין אסו"מ שהזיקו אחרי דנייחי, אשר דין זה נלמד מצה"ש של 'בור' ו'אש' ביחד כמבואר בגמרא; מהו הדין כשהניחם על הגג באופן שיכולים ליפול ברו"מ ונפלו ברוח שא"מ;

וכתב הצ"צ "והנה הטור כתב ואם נפלו ברוח שא"מ פטור, אפ"ל אפילו תחלתו בפשיעה לגבי רו"מ פטור כשסופו באונס משום דכיון דלא דמו לגמרי לבור שכן אין כאמ"ב כלל משא"כ בהני אלא דילפינן בהצה"ש, ע"כ אין לחייבו אלא כשכח אחר המעורב בו בא ע"י פשיעה לא ע"י אונס אף אם תחלתו בפשיעה, דכולי האי אין לדמותו לבור שאין כאמ"ב כלל".

והיינו דכאן מצדד הצ"צ לומר, דלענין אסו"מ שמחייבים אותם מדין בור בצה"ש של אש ובור (דהיינו כשמזיקים בתר דנייחי), לא מהני הסברא הרגילה של תחלתו בפשיעה וסופו באונס, דמאחר שעצם הענין של בור ע"י כח אחר הוה חידוש, ורק דילפינן אותו מהצה"ש, אז אין לחייבו בכח אחר כזה שבא ע"י סופו באונס.

ולסיכום בקצרה יש לנו כאן ג' 'דיונים' מהצ"צ:

א) תחלה מסתפק אם אסו"מ שהניחן בראש גגו הוה חיוב מדין פשיעה או מדין 'כעין גניבה ואבידה'. אשר הנפק"מ בזה הוא לענין תחלתו בפשיעה וסופו באונס, האם דין זה שייך כאן - כדברי הלח"מ - או לא. (ב) אח"כ מביא הוכחה להצד דהוה חיוב מדין פשיעה, מדברי השטמ"ק דזה נקרא תחילת עשייתו לנזק. אמנם דוחה הוכחה זו מדברי השטמ"ק (לעיל מיניה) דנקרא תחלת עשייתו לנזק רק לענין היזק בתר דנייחי ולא לענין היזק בהדי דאזלי. ומביא גם דהפרישה סב"ל כהלח"מ דבאמת יש כאן חיוב מדין פשיעה. (ג) אח"כ מביא די"ל דלענין ההיזק בתר דנייחי לא נאמר דין תחלתו בפשיעה וסופו באונס משום דלא נתרבה כאמ"ב לענין בור אלא כשהכח אחר בא ע"י פשיעה ולא ע"י אונס.

## ש"פ כי תשא ה'תש"ע

### כמה תמיהות בדברי הצ"צ

ד. וצלה"ב:

א) מהו יסוד והסברת כל הדיון הזה באם החיוב כאן הוה מחמת פשיעה או מחמת 'כעין גניבה ואבידה'? ומהיכי תיתי דחיוב זה שונה מחיוב נזיקין ע"ד הרגיל שהוא בפשטות מדין פשיעה? ובפרט אחרי שגם הלח"מ וגם הפרישה נקטו כן בפשטות אז מהו הסיבה לזה שהצ"צ כאילו 'מחפש' לבאר שאין כאן דין פשיעה רגילה אלא 'מחייב' אחר?

ויש להוסיף: לכאורה אינו פשוט בכלל איך מגיע 'מחייב' זה של כעין גניבה ואבידה ל'ממון המזיק', דהרי בפשטות זהו ההבדל בין החיובים של ממון המזיק להחיובים של אדם המזיק; דבממונו ה"ה מתחייב (רק) מדין פשיעה בשמירה, משא"כ באדם עצמו שחייב גם על אונסים ישנה (גם) לחיובים אלו של כעין גניבה ואבידה וכיו"ב (וכמו שציינתי לעיל מדברי התוספות ושאה"ר על הסוגיא לקמן כז, ב בענין חיובי אדם המזיק באונסין).

וע"כ צ"ל לכאורה דאפשר דהמזיק של 'אש' שונה בזה משאר ממון המזיק, והוא ע"פ השיטה - דהלכתא כוותיה - ד'אשו משום חיציו', וא"כ יש לו דין אדם המזיק (וכדמוכח מזה דמחייב בד' דברים ועוד), ושוב אפשר להתחייב גם ב'כעין גניבה ואבידה'.

ונמצא דאין כאן רק 'שינוי' קטן באם החיוב הוה מדין פשיעה או מדין 'כעין גניבה ואבידה', אלא הוה שינוי בעצם הגדרת המזיק, האם הוה כממון המזיק דעלמא (וא"כ הוה מדין פשיעה) או כגדר אדם המזיק (וא"כ יתכן שישנה 'מחייב אחר'). ואשר לפ"ז מתחזקת השאלה דמהיכא תיתי לחדש ולומר דשונה כל גדר המזיק והמחייב כאן, משאר כל הדינים והמזיקים בסוגיין?!

ב) בדברי השטמ"ק שמביא הצ"צ דאסו"מ שהניחן בראש גגו נק' תחלת עשייתן לנזק רק לענין מה שיזיקו בתר דנייחי ולא לענין ההיזק בהדי דאזלי, אשר לכאורה חילוק זה תמוה הוא; דהרי 'תחלת עשייתן' של שני מזיקים אלו - אסו"מ שהזיקו בהדי דאזלי, ואסו"מ שהזיקו בתר דנייחי - הן באותה פעולה ממש, מה שמניח אסו"מ על ראש גגו באופן

שיכולים ליפול ולהזיק, אז איך אפשר לחלק ולומר שלענין מעשה זה הוא תחלת עשייתן לנזק ולא לענין מעשה אחר?

(והנה אם נפרש כהרש"ש בסוגיין דהא דנקראים תחלת עשייתן לנזק כשהזיקו בתר דנייחי, פירושו, דתחלת עשייתן ברה"ר הוא לנזק, והיינו דמיד שנפלו לרה"ר ונהיו בור הוה עשייתן לנזק כמו כל בור - אז מבואר בפשיטות ההבדל לענין זה בין הזיקו בהדי דאזלי להזיקו בתר דנייחי, דכל הענין של תחלת עשייתן אינו מתייחס בכלל אל הזמן שהניחן בראש גגו אלא להזמן בתר דנייחי. אמנם נראה דהראשונים בכלל לא סב"ל כן (וכמו שהרש"ש כותב בעצמו שפירוש זה הוא 'לולי' דברי רש"י), וגם אינו משמעות דברי השטמ"ק הללו שמביא הצ"צ, וגם לא משמעות דברי הצ"צ עצמו).

וראיתי דיש מפרשים הסברא לחלק בזה ע"פ המבואר בשטמ"ק דסברא זו של תחלת עשייתו לנזק קשור עם זה שההיזק 'מצוי' מהתחלתו, ועפ"ז - מפרשים - דההיזק של בתר דנייחי יותר מצוי מההיזק בהדי דאזלי, ד'בתר דנייחי' ישאר שם המזיק לזמן מרובה משא"כ 'בהדי דאזלי' דהוה רק למשך זמן של כמה רגעים, אינו מצוי כ"כ שיזיק משהו ברגעים אלו, ולכן כבר מהתחלה - היינו מאז שהניחם בראש גגו - נחשב עשייתו לניזק לענין המזיק של בתר דנייחי שמצוי טפי ולא לענין בהדי דאזלי שאינו מצוי כ"כ.

ואף שיש מקום לכאורה להסברה זו, אולי יש לבאר הענין באופן מרווח יותר כמשי"ת לקמן (ומה גם שיש להעיר בסברא זו, דבדברי השטמ"ק הר"ז 'עירבוב' של שני שיטות שונות; דהשיטה שכתב דתחלת עשייתו לנזק הוא לענין בתר דנייחי ולא לענין בהדי דאזלי, לא הזכיר בכלל 'תנאי' זה דתחלת עשייתו לנזק צ"ל שהנזק 'מצוי' משם, דזהו שיטה אחרת בהמשך הסוגיא, וא"כ יל"ע אם זה 'חלק' לומר שדבריו מיוסדים על סברא שהוא בעצמו אינו מזכיר).

ג) מה שכתב הצ"צ לענין ההיזק דבתר דנייחי הנלמד מצה"ש, דלא נאמר שם הדין דתחלתו בפשיעה וסופו באונס מחמת זה דלא נתרבה כאמ"ב באופן של אונס; הנה כאן לא הזכיר הצ"צ כל הדין הנ"ל דאולי אין החיוב באסו"מ בתורת 'פשיעה' (ושלכן אין כאן תחלתו בפשיעה וסופו באונס). וצלה"ב מדוע באמת לא הזכיר כאן כל הסברא דלעיל?

ולאידך צלה"ב מהו ביאור סברא זו דאף שנתרבה כאמ"ב לענין בור מ"מ לא נתרבה באופן שבא ע"י אונס; הרי ממ"נ, אם יש כאן דין של תחלתו בפשיעה וסופו באונס אז חייבים גם על ציור זה, ואם ליתא לדין זה אז צ"ל פטור, ומה נוגע זה שיש כאן כאמ"ב בציור של אונס אשר זה לא נתרבה בבור? (ויעויין בשיעורי ר"י עבער הי"ד שכתב ביאור בזה - לא לבאר דברי הצ"צ כאן אלא על דעת עצמו - אבל לכאורה אין לזה רמז בדברי הצ"צ שנוכל לומר שלזה נתכוין).

ויש להוסיף: ציינתי לעיל מה שהצ"צ מביא דברי הפרישה דזה 'פשוט' שחייבים כאן על תחלתו בפשיעה וסופו באונס, והנה הצ"צ הביא דבריו בנוגע למצב של הזיקו בהדי דאזלי, ולאידך לגבי הזיקו בתר דנייחי אינו מזכירו בכלל, אמנם להמעייין נראה דהפרישה לא חילק בכלל בין המקרים, אלא דכתב בנוגע לשניהם ביחד דיש כאן הדין דתחלתו בפשיעה כו', והר"ז מחזק השאלה בהבנת דברי הצ"צ שחילקם לשני דינים ושני סברות שונות! ?

### יישוב התמיהות על יסוד ב' אופנים בהגדרת המזיק דאש

ה. ואולי י"ל הביאור בכ"ז בהקדם עיון וביאור בדברי התוספות דלעיל דמחד גיסא פסקינן דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ומאידך במצב של תחלתו בכעין גניבה ואבידה וסופו באונס ה"ה פטור;

דהנה בדין זה של תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, 'מונח' לכאורה, דכשאדם מתחייב באיזה דבר שנעשה בפשיעתו הרי עיקר המחייב הוא עצם פשיעה ולא המעשה שנעשה על ידה, והיינו דמאחר שהוא פשע ה"ה כבר מתחייב בכל ההזיקות שיבאו אחרי זה. וזהו הביאור הפשוט בדין זה: דמאחר שעיקר המחייב הוא הפשיעה ולא מעשה ההיזק עצמה, לכן אינו משנה איך נעשה מעשה ההיזק - בפשיעתו או באונס - דבכל אופן כבר נתחייב בההיזק מחמת הפשיעה הקודמת.

ואשר לפ"ז נראה לבאר החידוש של התוספות כך: במקרה שאדם אינו מתחייב מחמת 'פשיעה' אלא באופן של כעין גניבה ואבידה, אז באמת אין כאן ענין של פשיעה המחייבו, אלא חיובו בא מחמת עצם מעשה ההיזק שנעשה באופן זה, ושוב אינו מתחייב אם המעשה נעשה באופן של אונס - דהא 'רחמנא פטריה' על מעשה כזה כמו בכל אונסין דעלמא.

(והחידוש בזה הוא: יש מקום לפרש דגם כשאדם חייב באופן של כעין גניבה ואבידה הרי הפירוש הוא שאז מוטל עליו שמירה יתירה, ושוב כשאינו שומרו בדרגא זו הר"ז ענין של פשיעה, ואשר לפ"ז הי' באמת מתחייב על הפשיעה, ושוב הי' חייב גם אם סוף ההיזק נעשה באונס. וע"ז מחדשים התוספות שאינו כן אלא דכ"ז שאין כאן פשיעה ממש, הרי החיוב בא על גוף מעשה ההיזק ולא על פשיעתו שקדמה לה, ושוב אינו מתחייב על ההיזק באם נעשה ע"י אונס כנ"ל).

באותיות פשוטות: יש אופן שמתחייבים בעצם על מעשה הפשיעה שקדם למעשה ההיזק עצמה, ואז מתחייבים גם במקרה של 'סופו באונס'. ויש אופן שמתחייבים על מעשה ההיזק עצמה, ובמקרה כזה לא מתחייבים עליו באופן שנעשה באונס.

ונראה דשני אופנים אלה י"ל גם לגבי המזיק של 'אש'; דמחד גיסא י"ל דאדם מתחייב ע"ז שהדליק האש במקום וציור כזה שאפשר שיתפשט ויזיק ברו"מ, וא"כ מתחייב על הפשיעה בהדלקתו, או י"ל דהחיוב בא מצד עצם מעשה ההיזק של האש בהתפשטותו והליכתו ממקום למקום. ואשר לפי הנ"ל נמצא שהנפק"מ בין שני האופנים הוא לענין ציור של תחלתו בפשיעה וסופו באונס - דאם מתחייב על הפשיעה אז יתחייב גם בציור זה, משא"כ אם מתחייב על מעשה ההיזק כמשנ"ת.

ונראה דזהו עומק הספק והדיון של הצ"צ כאן (בשני 'דיונים' הראשונים הנ"ל) באם החיוב באסו"מ שהניחן בראש גגו והזיקו בהדי דאזלי - והיינו מדין אש - האם הוה החיוב באופן של תחלתו בפשיעה או בכעין גניבה ואבידה, דהשאלה הוא באם מתחייב על הפשיעה במה שהניח שם אסו"מ או במתחייב מחמת גוף ההיזק שנעשה בהליכתן, ואשר הנפק"מ בין שני אופנים אלו הוא - כנ"ל - לענין 'סופו באונס', והיינו כשנפלו ברוח שא"מ.

ובזה תלוי נמי אם נחשב תחלת עשייתו לנזק או לא; דבאם מתחייב על הפשיעה של הנחתן שם אז מובן שהנזק היא כבר בתחלת עשייתו, משא"כ אם החיוב מגיע אח"כ ע"י הילוכן, נמצא שהנזק לא הי' בתחלת עשייתן.

ו. אלא דכ"ז ביאר רק יסוד הספק, אבל לא הסביר מהו הסברא והסיבה לומר דבר זה - שהחיוב לא בא מחמת פשיעתו בהנחתן על ראש גגו, אלא מחמת הליכת האש עצמה;

הנה התוספות בסוגיין (ה, ב ד"ה כי שדית) מבארים, דהא דהוכיח הגמרא (ו, א) מ'אש' דכאמ"ב חייב, הרי הפירוש הוא כך: "אע"ג דכאמ"ב וחיבי ליה כאילו בעצמו עושה את הכל וחיבי משום חיצו (ה"נ אע"ג דכאמ"ב חשובים כאילו בעצמו עושה את הכור בלא כח אחר)". והיינו שהתוספות פירשו דהא דחייבים על כאמ"ב הרי הפירוש בזה הוא דבאמת אינו נחשב כמו שנעשה בכח אחר אלא שכל ההליכה של האש נחשבת כאילו היא פעולתו וכחו של האדם המדליק, וכמו חיצו (וכבר שקו"ט בזה באם כוונת התוספות היא למ"ד אשו משום חיצו ממש, או שהדברים נכונים גם למ"ד דאשו משום ממונו ואכ"מ).

ואשר לפ"ז נראה דמכאן יסוד גדול לומר דבאש אין החיוב מחמת פשיעתו בהדלקת האש (דהרי בזה עדיין צריך לכת אחר לקחת את האש ממקומו ולהעבירו כו'), אלא על עצם ההילוך של האש שנחשב לכחו ופעולתו של האדם המוליכו (והיינו כחו של המדליק), ועד שמחמת זה אפשר להחשיב המזיק של אש כמו 'אדם המזיק' (אשר כן הוא לפי האמת לשיטה זו של אשו משום חיצו כנ"ל).

ועפ"ז נמצא דבאמת י"ל דחלוק אש בענין זה משאר האבות; דבשאר האבות (יתכן עכ"פ) שהחיוב בא מחמת עצם פשיעתו, וזה מחייב אותו על מה שיוצא ממנו אח"כ, משא"כ באש - מחמת ה'חיסרון' שיש בה דכאמ"ב - הרי החיוב אינו במעשה הפשיעה של הדלקת האש באופן שיוכל להתפשט כו' אלא דגוף ההילוך וההתפשטות של האש נחשב לכחו ופעולתו, ומחמת זה מתחייב.

וזהו ביאור עומק השאלה גם לגבי תחלתו בפשיעה וסופו באונס כמשנ"ת (ועד"ז ממש כתוב ב'ברכת שמואל' במכילתין סי' יא, דבאש הרי הפטור של רוח שאינו מצויה אינו רק מה שהוא אנוס בזה אלא שחסר עיקר החיוב, והוה כמו גרמא בעלמא, ולכאורה הן הן הדברים).

והרווחנו לפ"ז דכל הדיון של הצ"צ אינו אלא לגבי המזיק דאש, משום דמזיק זה שונה משאר המזיקים בזה שאינו מסובב מפשיעתו כנ"ל באורך.

ועפ"ז יש לבאר היטב דברי השטמ"ק שמביאם הצ"צ דרק לגבי אסו"מ שהזיקו בתר דנייחי י"ל דנקראים תחלת עשייתן לנזק משא"כ כשהזיקו בהדי דאזלי; דהרי כשהזיקו בתר דנייחי מבואר דיסוד החיוב הוא מדין בור (ובפרט לדעת הרא"ש הידועה דכל דיני בור יש להו), והרי בבור בעלמא כן מתחייב מחמת פשיעתו דמעיקרא, ושוב י"ל גם כאן לענין אסו"מ שעיקר החיוב הוא מחמת הפשיעה בזה שהניחן על ראש גגו, וא"כ נחשב לתחלת עשייתו לנזק. משא"כ כשהזיקו בהדי דאזלי דאז החיוב הוא מדין אש, אשר גדרה הוה מה שמתחייב על עצם הליכת והתפשטות האש, שוב א"א להחשיבו תחלת עשייתו לנזק מאחר שאין תחלת עשייתו עיקר גורם החיוב כמשנ"ת.

(ובדרך אגב הרווחנו ביאור גם לשאלה הידועה - שדנו בה רבים - מדוע באמת אין אש נחשב לתחלת עשייתו לנזק? לדברינו הר"ז משום שגדר ההיזק והמחייב באש אינו בתחלת עשייתו אלא המשך הילוכו כמשנ"ת).

ולפ"ז יש לבאר גם מדוע לענין ההיזק בתר דנייחי - בציוור של תחלתו בפשיעה וסופו באונס - אין הצ"צ מזכיר סברא זו דדלמא אין החיוב מחמת דין פשיעה (אלא כעין גניבה ואבידה) דהא לדברינו הרי כל סברא זו שייכת רק לענין המזיק של אש, אשר אכן אינה נקראת תחלת עשייתו לנזק מחמת זה, משא"כ בהמזיק של בור שכן מתחייבים עליו מחמת עיקר הפשיעה (וכן נקרא תחלת עשייתו לנזק), באמת א"א לפטרו מדין זה.

אלא דלזה ביאר הצ"צ דמ"מ יש לפטור תחלתו בפשיעה וסופו באונס גם במקרה זו של בור (היינו אסו"מ שהזיקו בתר דנייחי), דאה"נ דמאש נלמד דגם כאמ"ב יכול להתחייב בבור, אבל זהו רק בכאמ"ב שהוא ברו"מ דאז אפשר להחשיב מה שנעשה על ידו שכאילו נעשה ע"י האדם עצמו (דזהו עיקר החידוש של כח אחר באש כנ"ל מהתוספות), משא"כ בכאמ"ב כזה שנעשה ע"י אונס, בזה לא נאמר החידוש שדבר שנעשה על ידו מתייחס להאדם (ואשר לכן הי' פטור באש מטעם זה לסברת הצ"צ לעיל). ושוב נמצא דבור הנעשה ע"י כח אחר כזה מעולם לא נהי' לבור, ושוב א"א להתחייב עליו (גם) מדין בור.



## מר לית ליה תקנתא דעולא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בב"ק (ח, א): רבינא אמר בדעולא פליגי דאמר עולא דבר תורה ב"ח בזיבורית שנא' בחוץ תעמוד וכו' מר אית ליה תקנתא דעולא מר לית ליה תקנתא דעולא". וברש"י ד"ה בדעולא: "ואפי' הוי ליה נמי עידית דהשתא הואי ליה בינונית גמורה בין לדידיה בין לעלמא כו'", ועיין היטב בפנ"י שמבאר דברי רש"י, ושלדעתו תי' רבינא אזיל הן למ"ד בשלו הן שמין והן למ"ד בשל עולם הן שמין.

והקשו הראשונים לפי' רש"י מדוע אמרו בגמ' דפליגי בתקנתא דעולא, הלא דינא דב"ח בבינונית הוא משנה מפורשת בגיטין ריש פ' הניזקין?

ועכצ"ל דלרש"י אין כוונת הגמ' דהוי זה תקנתא דעולא ממשי, אלא דעולא פירשה לדינא דמתני' באופן מסוים, ולפי פירושו מתפרש כאן הפלוגתא בין ב' הבריייתות. ביאור הדבר, דהנה בגיטין (מט, ב) קאמר ר"ש (והובא בתור"ה מר) מפני מה ב"ח אין דינו בעידית כדי שלא יראה שדה נאה. . ויאמר אקפוץ ואלונו, ובראב"ד בסוגיין מפרש דלר"ש מדאורייתא היה צריך לשלם עידית. ועפ"ז מובן בפשטות, דביאור הפלוגתא בין הבריייתות אי ב"ח גובה מבינונית או זיבורית שייך רק לפי פירושו של עולא, כיוון שהוא ס"ל דמדאורייתא ב"ח בזיבורית ורבנן תיקנו בינונית.

אמנם הרשב"א בגיטין מפרש דלכו"ע מדאורייתא ב"ח בזיבורית, ולא בא ר"ש אלא ליתן טעם דכיוון דתקנת חכמים הייתה כדי שלא תנעול דלת מדוע לא אוקמוהו אעידית, ולכן קאמר דאיכא חשש דיאמר אדם אקפוץ ואלונו.

ונראה דגם לדעת הרשב"א אפשר לפרש מה דנקט הכא עולא דווקא. דהנה י"ל דעולא פליג על ר"ש וס"ל דלא בעי טעם מיוחד על מה שלא תקנו עידית לב"ח.

ביאור הדבר, הא דמדאורייתא ב"ח בזיבורית, בפשטות פי' הדבר הוא, שמדאורייתא ליכא קביעות מהיכן יגבה ב"ח אלא בידו של לווה ליתן ממה שרוצה אפי' מזיבורית. וא"כ כשבאו חכמים לתקן שיגבה דווקא



מבינונית, הרי לא עקרו בזה מה שקבעה התורה לגבות מזיבורית, שהרי לא קבעה התורה כלום. ואם נאמר כן, אכן צריך טעם מיוחד מדוע לא תקנו מטעם לא תנעול דלת שיגבה מעידית, וזהו דקאמר ר"ש דאיכא חשש שיאמר אקפוץ ואלונו.

אמנם ע"ז פליג עולא, שהרי הביא דאמר קרא "בחוץ תעמוד", שמשמעו שהמלווה אית ליה זכות גביה דווקא מזיבורית, היינו שמדאורייתא נקבע מהיכן יגבה, וחכמים בתקנתם אמרו שלא יגבה אלא ממה דאמר קרא מזיבורית. וא"כ פשוט הוא מה דקבעו לגבות דווקא מבינונית ולא מעידית, דכיון דמדאורייתא צריך התשלומין להיות באופן של "בחוץ תעמוד", אוקמוהו אבינונית, שיתקיים בזה במקצת מה שאמר קרא "בחוץ תעמוד" שאינו יכול לגבות מעידית. ולא צריך לטעמו של ר"ש דחששו שמא יקפוץ כו'.

וזהו דהביא הגמ' דווקא מתקנתא דעולא, דדווקא לשיטתו מובן דאיכא דינא דקרא ד"בחוץ תעמוד", ולכן שפיר אפשר לומר דברייתא חדא ס"ל להא תקנו חכמים לעקור דינא דקרא שיגבה דוקא מזיבורית. וזהו ביאור ל' רש"י "בתר קרא אזיל", דהוא המובן מקרא דיגבה דווקא מזיבורית, ודלא כדעת ר"ש שצריך טעם מיוחד מדוע אינו יכול לגבות אפי' מעידית, כיוון דס"ל דליכא קרא דדווקא מזיבורית.

ולהוסיף עוד לפ"ז, דבפשטות הגמ' אינו מובן, מהו ביאור פלוגתת הברייתות אי תקנו חכמים משום לא תנעול דלת דבע"ח בבינונית, וכי פליגי במציאות אי איכא האי חששא שלא תנעול דלת? ולומר דס"ל דמשום חששא דלא יקפוץ לא תקנו לגבות מבינונית (כמ"ש בתוס') הרי מסברא חידוש הוא דחששו לזה בבינונית דהוי עידית שלו (וחולק הראב"ד ועוד על תוס' זה), והרי ברש"י אינו מבואר זה כלל, אלא שנחלקו אי בתר קרא אזיל כנ"ל.

ולהנ"ל מובן, דזה קשה רק לדעת ר"ש דלא קבעה תורה דווקא מזיבורית, וא"כ אין שום סיבה שלא יבואו חכמים לתקן מטעם לא תנעול שיגבה דווקא מבינונית, אבל לדעת עולא דחוץ תעמוד היינו שיגבה דווקא מזיבורית, מובן דפליגי אי בתר קרא אזיל, או דעקרו חכמים לקרא ואוקמוהו אבינונית כנ"ל.



## מחלוקת ר"י ור"ע במיטב שדהו ומיטב כרמו

הת' יוסף חנינא ביינדמן  
תו"ת ליובאוויטש 770

א. ב"ק (ו, ב) "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית וק"ו להקדש". ומפרש"י בסוגיין משמע בפשטות שמחלוקתם של ר"י ור"ע היא - א. מהיכן גובה - משדה המזיק או משדה הניזק. ב. וכמה גובה - לר"י גובה מעידית גם באם העידית שווה יותר כסף. ולר"ע אמנם משלם מעידית אך משלם "שווה אותם דמים" דהיינו שמשלם רק באיכות יותר. וכן פירש ברבינו פרץ.

במילים אחרות י"ל שר"י ור"ע חולקים מה על הניזק לשלם יותר בכמות? או באיכות? ר"י ס"ל שמשלם בכמות יותר. ור"ע ס"ל שמשלם באיכות יותר.

ובהמשך הגמ' "הכא במאי עסקינן כגון שאכלה ערוגה בין ערוגות וכו'" היינו שהגמ' מעמידה את המחלוקת בנזק של שן.

ב. בביאור סברת ההו"א בגמ' צ"ל ג' עניינים עיקריים: א. מה הם סברות מחלוקתם של ר"י ור"ע - שר"י סובר שגובים לפי שדה הניזק ומשלם בכמות יותר. ור"ע ס"ל שגובים משדה המזיק ומשלם באיכות יותר. ומדוע כ"א מהם נוקט דווקא דעה זו. ב. מדוע מעמידה הגמ' את המקרה (ההו"א) דווקא בנזק של שן ולא בנזק של רגל. הרי הפסוק מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מדבר על נזק של שן ורגל ("ושילח את בעירה" ושילח זה הרגל, וכן ושילח זה השן, דף ג' ע"א)? ג. מדוע ר"י נוקט הלשון מיטב ור"ע נוקט הלשון עידית ומהו החילוק ביניהם?

ג. וי"ל הביאור בזה, ובהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו (עמ' 123) שמסביר מחלוקתם של ר"י ור"ע ע"פ שורש נשמתם: ר"י היה כהן שעבודתו היא ע"ד עבודת הצדיקים. ור"ע היה בתנועה של תשובה שהגיע מגרים והחל ללמוד תורה אחרי 40 שנה. ובחילוק שבין עבודת בע"ת לצדיק, באותיות פשוטות היא, שהצדיק כבר מכיר את אופן הלימוד ולכן יחד עם איכות לימודו ילמד בכמות גדולה יותר משא"כ בע"ת שאת אופן הלימוד הוא אינו מכיר אזי אצלו הדגש יהיה יותר על אופן ואיכות הלימוד מאשר על כמות לימודו. היינו שהחילוק שבין ר"י

לר"ע בא לידי ביטוי בג' ענינים א. בנוגע אליהם אישית, היינו שאצל ר"י הדגש (בלימודו) הוא יותר על הכמות ואצל ר"ע על האיכות. ב. הם יחלקו בנוגע לנפש האדם ממה האדם נהנה יותר, ולדוגמא שני אנשים ששניהם ילמדו את אותם כמות חומר יש אדם שאופן לימודו הוא לעיון, אזי ההנאתו תודגש יותר על איכות הלימוד שהבין היטב את כל הפרטים שבסוגייה ויש אדם שאופן לימודו הוא למיגרס ואזי הנאתו מהלימוד תודגש בכמות שלמד. ג. אותם כיווני מחשבה יבאו לידי ביטוי גם בנוגע לבהמה, ולדוגמא: לפנינו ערוגה ששיכת לראובן ושבהמת שמעון אכלה את הערוגה ממה הבהמה נהנתה באכילתה? מהכמות שאכלה היינו מעצם אכילתה או מטיב ואיכות הערוגה.

ד. הגמ' בדף ג' ע"א מגדירה את החילוק שבין הנזק של שן לנזק של רגל בכך ששן יש הנאה להזיקה ורגל אין הנאה להזיקה ולפי"ז ניתן אולי לומר שזוהי הסיבה בכך שהגמ' מעמידה את הסוגיין דווקא בנזק של שן כיוון שבכך חלוקים ר"י ור"ע היינו שר"י ור"ע חלוקים (באופן כללי) ממה יש הנאה יותר מכמות? או מאיכות?

ובנדו"ד בסוגיין בהו"א של דיברי הגמ' וודאי שמדובר שידעינן מה היתה גודלה של הערוגה שאכלה בהמת שמעון אך כיוון שבאים אנו לקנוס את המזיק על שבהמתו הזיקה שדה חברו (ובפשטות הקנס הוא אינו על עצם ההיזק דע"ז משלם בלאוו הכי אלא על הנאתו בשעת ההיזק) יחלקו ר"י ור"ע במה יקנסוהו האם בכך שישלם בכמות יותר ממה שהזיק או באיכות יותר ממה שהזיק?

והדעות השונות נובעות מכיווני המחשבה השונים, ר"י שהיה צדיק אצלו הדגש הוא יותר על הכמות (ובפשטות יסבור כן בנוגע לאדם וכן בנוגע לבהמה) יסבור שהקנס צריך ליהיות בכמות יותר על ההיזק כיוון שבכך היתה הנאת הבהמה ור"ע שהיה בע"ת שאצלו הדגש הוא על האיכות (ובפשטות יסבור שכן הוא בנוגע לאדם וכן בנוגע לבהמה) יסבור שהקנס צריך ליהיות באיכות יותר על ההיזק שעשה. כיוון שבכך היתה הנאתה.

ועפ"ז יובן הא דר"י נקט לשון מיטב ור"ע נקט לשון עידית דבדעת ר"י מודגש ע"כ שהתשלום צריך ליהיות בכמות יותר על ההיזק- אכל כחושה

משלם שמינה אך לא באיכות יותר דלר"י ניתן לשלם זאת גם משדה זיבורית. משאכ"כ לר"ע.



## הידור מצווה עד שלישי\*

הת' מנחם מענדל שוחאט  
תלמיד במתיבתא

### יבאר טעם ההגבלה דשלישי בהידור מצווה

בב"ק (ט, ב): אמר ר' זירא בהידור מצווה עד שלישי, (שאם מוצא ב' ס"ת לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שלישי הדמים ויקח את ההדור דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות עשה לך ס"ת נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה, רש"י). במערבא אמרי משמיה דר' זירא עד שלישי משלו (דהיינו אותו שלישי שיוסיף בהידור מצווה משלו הוא שאינו נפרע לו בחייו כדאמרינן היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, רש"י) מכאן ואילך משל הקב"ה (מה שיוסיף בהידור יותר משלישי יפרע לו הקב"ה בחייו, רש"י).

וכך גם פסק בשו"ע בסי' תרנו סעיף א'.

השיטמ"ק הביא בשם הראב"ד: "קשיא לי וכי יש דמים למצוות ואיך יכול הוא לומר שלא יקנה לולב ואתרוג אלא כדי כך וכך ומי שם להם דמים והלא מצווה אחת תשווה כל ממונו וי"ל עד כדי שלא יבוא לידי עוני ויצטרך לבריות כמו שאמרו (כתובות נ, א) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש [שמא יעני ויפיל עצמו על הציבור וכמו שאמרו (פסחים קיב, א) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות והעני כמיתה הוא] עכ"ל<sup>1</sup>.

דהיינו שלדעתו אם יש לו ממון הרבה יכול להדר יותר משלישי.

\* לרפ"ש קרובה ומהירה של השליח הרה"ת שניאור זלמן בן דאברושא

<sup>1</sup> ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רפ"ד) כתב טעם דומה שיש לחוש העוני יעבירו על דעת קונו ויבטלו ע"י כך ממצוות הרבה, וע"כ מוטב שיבטל מצווה אחת משיבטל הרבה מצוות ועיין עוד בשיטמ"ק המבואר שם הערה 906.

על שיטת ה"מערבא" כתבו התוס' בד"ה משל הקב"ה: "אוכל פירות בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב", והיינו כשיטת רש"י, שהחידוש דהמהדר יותר משליש הוא, שמקבל שכר גם בעוה"ז.

והנה הר"ח פ"י: "במערבא אמרי עד שלישי משלו: כלומר מוזהר הוא להתנאות במצוה עד שלישי מכאן ואילך עם מוסיף יתר על שלישי מדה יתירה עושה כגון המפרנס עני ומוסיף לו יתר שנמצא חיננו ואין הקב"ה מקפח שכרו אלא משלם לו גמולו.

.. ד"א מכאן ואילך משל הקב"ה: שאם בא להדר המצווה ביתר משליש בדמיה [אינו חייב] כ"ז מיגיעו שחייו קודמין להידור מצווה אבל אם זימן לו הקב"ה ממון שלא מיגיעו וביקש להדר המצווה ביותר משליש הרשות בידו, והמהדר המצווה משובח כדתנינן בנ"ח (שבת כ, ב) והמהדרין נר לכאו"א והמהדרין מן המהדרין וכו'.

### שיטת כ"ק אדמו"ר בהידור מצוה

במכתב מכ"ד טבת: כותב כ"ק אדמו"ר לא' שרצה לחלק הידור מצוה - ע"פ הר"ח - לג' דרגות: (א) מה שהעיר מב"ק (ט, ב) די"ל דהידור מצווה עד שלישי הוא כדוגמת מהדרין ויותר משליש הוא בדוגמת מהדרין מן המהדרין ולכן שכר מיוחד הוקבע לו שהוא משל הקב"ה.

הנה לפענ"ד אינו כן, וכמ"ש גם במכתבי הקודם דכיוון דלא אישתמיט הש"ס לחלק בהידור גופא שיש הדור והדור מהמ"ה עדמ"ש בנ"ח, אין לנו יסוד והכרח לחלקו לסוגים, ובפרט שהן שלישי והן יותר משליש - המחיבם אחד הוא (פסוק דזה אלי גו' התנאה לפניו). וכמו שלא נאמר בשמן למנחות שצ"ל נאה ומובחר שיש מהדרין ומה"מ וכו' עד חמש פעמים כנגד ה' מעלות שיש בשמן (מנחות פו, ב) - וכן בשאר המצוות שהעירות עליהם במכתב הקודם. וכמו שנא' במנחות שמצד החיוב להביא מן המובחר נתחייב תיכף בשמן שאין למעלה הימנו אם רק ישנו תח"י, כמו"כ גם בהא דב"ק אם חפצו לקיים ציווי דהתנאה לפניו במצוות הנה תיכף נתחייב - אליבא דמערבא משמיה דר"ז - בהיותר נאה שמוצא גם אם הוא יותר משליש - (משא"כ בנ"ח, שאם ברצונו להדר אין

<sup>2</sup> במכתבו, ונדפס בלקו"ש ח"ה עמ' 453 ובאג"ק ח"א אגרת קכו.

לחייבו לעשות דווקא כמהדרין מן המהדרין כיוון שהוא סוג אחר במקיימי מצוות).

כי פשיטות הלשון בב"ק משמע דמערבא משמיה דר' זירא מחלקים בין שלישי ליותר משליש לענין אם פורעין לו בחייו או לא, אבל לא בעניין החיוב. וכ"מ גם לשון הרשב"א הובא בש"ט"מ.

וצ"ע דמשמע קצת בפ"י הר"ח שגם לענין החיוב מחלק.

והא שבפ"י הר"ח הביא ברייתא דנ"ח, אין הכרח לומר שדעתו שגם בב"ק הוא עניין דמהדרין מ המהדרין (וכמו שא"א לומר כן אליבא דפירוש השני דר"ח שמפרש "משל הקב"ה" אם הרחיב לו הקב"ה בממון) אלא כוונתו להביא סמוכין עוה"פ בש"ס לענין הידור מצווה. עכלה"ק<sup>3</sup>.

דהיינו שלשיטת כ"ק אדמו"ר: א. אליבא דמערבא משמיה דר' זירא חיוב הידור מצוה לכתחילה הוא לקנות היותר נאה. ב. א"א להסיק מהר"ח שיש ג' דרגות בהידור מצוה כמו שיש ג' דרגות בחנוכה, ושאינן לר"ח שום כוונה אחרת לבד מלהביא סמוכין.

ויש לבאר שיטת כ"ק אדמו"ר ע"פ מ"ש ברשימה משנת תשכ"ח (נדפס בלקו"ש ח"א עמ' 241): והרי פסק רבינו הזקן בשולחנו הל' ציצית (סכ"ד ס"ג) מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה וה"ה כל המצות צריך לעשות בהידור בכל מה דאפשר שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות. [ובנוגע לס"ת מפורט (שבת קלג, ב) בדיו נאה בקולמוס נאה וכורכן בשיראין נאין] ומסתימת לשונו (וכן ממש"כ בסתרנ"א ס"ב: ומצוה מן המובחר כו') משמע דס"ל לרבינו דהתנאה לפניו במצות הוא מן התורה. . . עכלה"ק.

ועפ"ז י"ל: היות והידור מצוה הוא דאורייתא ממילא אי אפשר להגבילו רק עד שלישי, אא"כ כשאינן לו.

3 ובודומה לזה גם באג"ק ח"א אגרת קכה ונדפס ג"כ בלקו"ש ח"ב עמ' 449.

## שיטת הגרי"ז בהידור מצוה

והנה בחידושי רבינו הגרי"ז הלוי על הרמב"ם<sup>4</sup> כותב וז"ל: "אולם הרי קי"ל בב"ק ד"ט דהידור מצווה עד שליש במצווה ויותר אינו מחוייב ליתן בעד הידור מצווה ובנ"ח הרי לעולם ההידור יותר משליש, וממילא דאינו מחוייב בהידור זה . . . אבל חיובא ליכא בזה משום דהוי יותר משליש . . . ובנ"ח לא יצויר זאת משום דלעולם ההידור הוא יותר משליש . . .

ולמדתי זה מדברי ר"ח בשבת שם<sup>5</sup> שכתב וז"ל פ"י המהדרין מהדרי המצוות כדאמרין להידור מצווה עד שליש במצווה עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מה שהביא הכא דעד שליש במצווה, אולם נראה דכוונתו למה שכתב, דלשון המהדרין משמע דאין חיובא להדר ואין בזה אף מצווה לכתחילה, רק למי שרוצה להדר, וע"ז הוא שהביא מהך דינא דעד שליש במצווה וכו"ל.

שוב מצאתי בפ"י ר"ח בב"ק ד"ט וז"ל עד שליש משלו כלומר מוזהר הוא להתנאות במצווה עד שליש מכאן ואילך אם מוסיף יתר על שליש מצווה יתירה עושה וכו'. ד"א מכאן ואילך וכו' שאם בא להדר המצווה ביתר משליש בדמיה אינו חייב כ"ז מיגיעו אבל אם זימן לו וכו' ובקש להדר המצווה ביותר משליש הרשות בידו, והמהדר המצווה משובח כדתנינן בנ"ח, והמהדרין נר לכאו"א והמהדרין מן המהדרין וכו' עכ"ל הר"ח. וכמדומה שהן הן הדברים שכתבתי עכ"ל הרי"ז הלוי.

יוצא מדבריו שלדעתו הר"ח הביא "כדתנינן בנ"ח" לא רק ל"סימוכין" - כמ"ש כ"ק אדמו"ר, כי אם ללמדך שכמו שמהדר יותר משליש מצווה יתירה עושה, כמו"כ המהדרין בנ"ח ג"כ אינו חלק מהמצווה,

ואולי יש לבאר שיטתו: שסובר כשיטת האומרים הידור מצוה אינו דאורייתא וא"כ היות והם (החכמים) תקנו (הידור מצוה) והם תקנו (עד שליש) תו לא קשיא איך הגבילו המצוה.

<sup>4</sup> הל' חנוכה הל"א.

<sup>5</sup> דכ"א ע"ב בנוגע להידורים דנ"ח.

[וע"פ הסברת כ"ק אדמו"ר בר"ח בב"ק, י"ל שכן הוא גם ההסבר בר"ח דשבת - שהביא הגרי"ז - שכוונת הר"ח כשמדמה נ"ח להידור עד שלישי דב"ק הוא רק להביא סמוכין מעוד מקום בש"ס שמוזכר העניין].

### סיכום השיטות דהידור – בנר חנוכה

והנה הגרי"ז פסק שהידור מצוה נחשב כחלק מהמצוה רק עד שלישי, וההידורים דנ"ח שהם יותר משליש - אינם חיוב, ועפ"ז הסביר דברי הר"ח בשבת ובב"ק, וכמו שהסברנו לעיל.

ולשיטת כ"ק אדמו"ר; שהחיוב להדר יותר משליש הוא ג"כ מדאורייתא - וממילא כחלק מהמצוה כמו ההידור עד שלישי, א"כ גם המהדרין דחנוכה כחלק המצוה יחשב.

ולהעיר שגם לשיטת הגרי"ז יש מקום להדר יותר משליש בנ"ח, דמכיוון שנ"ח הוא פרסומא ניסא הרי עניין זה דוחק את ההגבלה דשלישי, כמו שמצינו לגבי ההלכה שעני המחזור על הפתחים חייב למכור כסותו<sup>6</sup> שע"ז כותב בהגהות הגרעק"א שאפי' שלפעמים מכירת כסותו היא יותר משליש לא חיישינן כי זה פירסומא ניסא. [ולפ"ז יש לעיין אי החיוב לחזור על הפתחים ולמכור כסותו חל גם על ההידור דנר לכאו"א או לא].<sup>9</sup>



<sup>6</sup> ודוחק קצת להסביר הר"ח בשבת כמו שהסביר הרי"ז, וכמו שהרי"ז עצמו כותב; שאינו מובן למה הביא הר"ח העניין דהידור מצוה עד שלישי בנוגע לנ"ח, ותירץ בדוחק שכוונתו לומר שהוא כמו מצוות הרגילות שמחוייב רק עד שלישי וכו', וקשה להעמיס כל זה בדברי הר"ח באותו הפירוש, וכשאיין זה משמע כלל מפשטות לשונו.

<sup>7</sup> וראה בכגון זה בסוכ"ד על מס' בב"ק (ט, ב) אות נו.

<sup>8</sup> בשו"ע סי' תרעא ס"א.

<sup>9</sup> עוד בגדר ההידור דנ"ח לשיטת כ"ק אדמו"ר (והגרי"ז הנ"ל) ראה בשיעורי הגה"ח הרב אברהם גערליצקי שליט"א - בעניין ההידורים דנ"ח (באתר דהערות וביאורים - מדור השיעורים).



## חסידות

### “זהא דאמרינן בעלמא” – פירוש המילה ‘בעלמא’

הרב יצחק אלישביץ

משפיע בישי“ק תות”ל קרית גת, ארה”ק

בפרק א’ בתניא כותב רבינו הזקן: “זהא דאמרינן בעלמא דמחצה על מחצה מיקרי בינוני ורוב זכויות מיקרי צדיק, הוא שם המושאל לענים שכר ועונש”.

א. עיינתי בספרים המפרשים את התניא, וראיתי שמפרשים את המילה “(דאמרינן) בעלמא” בסגנון זהה, כדלהלן:

א) בס’ שיעורים בספר התניא מפרש: ‘מה שאנו אומרים בכל מקום’ (“אומעטום”).

ב) בביאורו של הרב שטיינזלץ מפרש: ‘מה שאומרים בכמה מקומות’.

ג) בס’ תניא מבואר להר”א אלאשוילי מפרש: ‘מה שאנו אומרים בדרך כלל’.

ד) ב’משכיל לאיתן’ להר”י גרין לא מבאר במפורש, אך משמע מדבריו שמפרש את ‘דאמרינן בעלמא’ - מקומות אחרים.

ה) בפניני התניא מפרש: ‘בהרבה מאוד מקומות’.

ו) בפ’ חסידות מבוארת (היכל מנחם) מפרשים: ‘השתמשו חז”ל (במקומות שונים)’.

ויש להעיר על זה:

זה ודאי שלא בכל מקום אומרים שבינוני זה מחצה על מחצה, וכן זה ודאי שלא בכל מקום אומרים שצדיק זה רוב זכויות. וכמו שכתוב בפרק זה עצמו ריבוי דוגמאות ממאמרי רד”ל שבינוני אין לו שום עבירה והצדיק אין לו אפי’ יצר הרע.

ואפי' לפירושים שהכוונה היא "בריבוי מקומות", גם זה צריך לעיין ואי"ז פשוט - האם יש יותר מקומות שכתוב בשם המושאל מאשר בשם התואר?

ועוד קשה, מה חסר בשאלה אם לא נאמר שזה 'בכל המקומות' או 'בריבוי מקומות' או 'במקומות שונים'? - הרי אותה השאלה ישנה אם זה כתוב במיעוט מקומות, או אפי' אם זה כתוב במקום אחד! ומה היה חסר אם היה כתוב "והא דאמרינן דמחצה על מחצה" וכו', בלי המילה "בעלמא"?

והשאלה העיקרית: איך כל הפירושים הנ"ל, נלקחו מהמילה "בעלמא"?

ב. ראשית נשתדל לבאר את המילה בעלמא ללא קשר למה שכתוב כאן בתניא, אלא פשוט מה פי' המילה "בעלמא".

הנה זה ודאי שתרגום המילה הארמית "בעלמא" הוא "בעולם" בלשון הקודש. וכמו שכתוב בגמ' יבמות ס"ט ע"ב ש"עובר עד ארבעים יום מיא בעלמא היא" (ולכן יכולה האשה הזאת לאכול תרומה כי אינה נחשבת למעוברת), והרמב"ם בהלכות תרומות פרק ח' הלכה ג' מתרגם ומבאר את דברי הגמ' ללשון הקודש שהעובר עד ארבעים יום "מים בעולם הוא חשוב".

והנה, הרמב"ם לא רק מתרגם ש"מיא בעלמא" זה "מים בעולם", אלא גם מוסיף את המילים "הוא חשוב", דהיינו שמבאר שהמשמעות של "בעלמא" היא, שזה מראה על כך שאין לזה חשיבות גדולה אלא חשיבות מועטת. וכמו בנוגע לעיבור עד ארבעים יום, שאין לזה חשיבות גדולה שיש לה עובר בבטנה, אלא חשיבות מועטת, וזה חשוב כמו מים בלבד.

ולעניות דעתי (אף שלא בדקתי בכל הש"ס וכו'), כך הוא הפי' של המילה בעלמא בכל מקום.

(אלא אם כן מתכוונים לפירוש הפשוט של המילה, ולא למשמעות של המילה. לדוגמא: בקדיש לכאור' הפירוש הוא פשוטו כמשמעו - עולם - "בעלמא די ברא כרעותיה", "דאמירן בעלמא" - ללא שום משמעות של חשיבות וכו').

ובתניא עצמו בפרק ל"ב זה הפירוש של "בריות בעלמא" - לא בריות משוכחות, אלא בריות פשוטות שאין להן שום מעלה מיוחדת, רק זו שהן בריות של הקב"ה, עיין שם.

[ג. אמנם בגמ' בבא מציעא דף ב' ע"א איתא " . . . הו"א בעלמא דקתני מצאתיה - בראי' בעלמא קני, תנא . . . ", ומפרש רש"י: "בעלמא דקתני מצאתיה - בכל מקום ששנינו שהמוצא מציאה קנאה . . . ". עיי"ש.

הנה גם שם נראה לענ"ד, שמשמעות המילה בעלמא הוא גם כן מלשון "חשיבות מועטת", דהיינו שבמשנתינו כתוב "מצאתיה וכולה שלי", אבל אם לא היה הלימוד ממשנתינו, כי אז במקום שכתוב "מצאתיה" בלבד הייתי סבור שבראיה בלבד קונה גם בלי הגבהה.

- ו"בעלמא דקתני" הפירוש, כשכתוב בלשון סתמית (לא מפורטת ומבוארת) "מצאתיה" בלי להוסיף "וכולה שלי" וכו'.

ואת העובדה שזה פי' המילים של הגמ' לא צריך רש"י לומר לנו, כי זה פשוט. אלא שרש"י בא לפרש, דלכאור' קשה דגם אם במשנתנו לא יהיה כתוב "וכולה שלי", נלמד זאת ממקום אחר שלא מספיק ראיה וצריך גם הגבהה?

ועל זה מדייק רש"י ואומר "בכל מקום ששנינו וכו'", שמלבד המשנה שלנו לא מצאנו בשום מקום שיהיה כתוב "וכולה שלי" וכדו', אלא בכל המקומות כתוב רק הלשון מצאתיה. וכהמשך הרש"י שם "דלא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה".

אבל הפי' של המילה "בעלמא" הוא כמו בכל מקום, וכמו שהפירוש הוא בב"מ שם " . . . בראיה בעלמא קני", שוודאי שהפירוש הוא, בראיה בלבד, ללא הגבהה, דהיינו בראיה סתמית שאינה חשובה כל כך, כי היא בלי הגבהה. ואת זה לא צריך רש"י לפרש.

אמנם ראיתי ב"מילון תלמודי שיח ישראל השלם", וזה לשונו: בעלמא: אי שם, סתם. בבא מציעא ב' ע"א, בעלמא דקתני. עד כאן לשונו.

ההנה לענ"ד צדק המילון שהמילה בעלמא פירושה סתם, וזה מתאים בדיוק לפרש את המילה בעלמא בב"מ שם "בעלמא דקתני מצאתיה", וזה מעין הפירוש בלי חשיבות וכדו' ("מיא בעלמא").

אבל מה שכתב במילון שזה גם מלשון אי שם, לענ"ד זה מתאים דווקא כשאומרים מעלמא או לעלמא, שבא מאי זה מקום או הלך לאי זה מקום, מאי שם או לאי שם. אבל המילה בעלמא לענ"ד אין פירושה אי שם.

ושוב צריך להדגיש: עלמא זה עולם, ללא ספק, וגם כשכתוב בעלמא או מעלמא או לעלמא, בוודאי שזה מלשון עולם. וכל הדיון הוא מה המשמעות, למה מתכוונים כשאומרים בעלמא או מעלמא וכו'.

ד. לפי כל הנ"ל פירוש דברי התניא הוא כך:

"והא דאמרינן", זה שאומרים (לדוגמא רש"י ותוס' בר"ה ט"ז:), "בעלמא", בלשון פחותה, (לא כמו שזה "מהות מדריגת הבינוני" - שאין לו בכלל שום עבירות, אלא) "דמחצה על מחצה מקרי בינוני", (וכן הצדיק, לא אומרים שאין לו יצה"ר, אלא בלשון פחותה) "ורוב זכויות מקרי צדיק", "הוא שם המושאל . . .".

[ולפי זה גם אפשר לומר בפירוש התניא בהמשך, "אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה . . .", שהמילים שם התואר הם כנגד שם המושאל - והמילה והמעלה היא כנגד בעלמא<sup>1</sup>].

ואין לשאול דאם כן מדוע רבינו כותב בהערתו - "והא דאמרינן בעלמא (לדוגמא פירש"י ותוס' ר"ה ט"ז:)", ולכאור' למה מעתיק הרבי גם את המילה בעלמא, הרי מסביר רק את המילים והא דאמרינן?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" (פרקי אבות פרק ו' משנה ו'), ואינין שכמדומני שאת דיוק זה אמר א' מתלמידי שיחיו. וכפי שאמרו רז"ל - מתלמידי יותר מכולם (תענית ז' ע"א).

<sup>2</sup> בתחילה חשבתי לתרץ שאלה זו כך: כמו שכבר הסברנו, זה ודאי שיסוד המילה בעלמא הוא עולם, אלא שהשימוש במילה זו בא לבטא סתמיות וחוסר חשיבות, ואם כן הפירוש "והא דאמרינן בעלמא" הוא - "זה שיש מקומות בהם אומרים בלשון פחותה" ואם כן המילה בעלמא היא גם חלק מה"כתובת", וגם מגדירה את תוכן האמירה ותוכן

דאדרכא: לפי המפרשים שבעלמא הפי' בכמה מקומות וכדו', דהיינו שזה מעין מראה מקום, אם כן לפי זה היה צריך כ"ק אדמו"ר להעתיק רק את המילה בעלמא ועל זה להביא את הדוגמא.

אך לפי מה שפירשנו שבעלמא מגדיר את הענין (וזה לא מראה מקום), מובן מה שרבינו מעתיק גם את המילה בעלמא, שיש בה את התוכן של השאלה, ועל זה מביא כ"ק את הדוגמא.

ה. לפי זה גם מובן מדוע כתוב כאן רק שמחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכיות מקרי צדיק, ויש לשאול - מדוע לא כתוב גם ש'רוב עוונות מקרי רשע'?

אך באמת כיון שכתוב "והא דאמרינן בעלמא", אי אפשר לכתוב בהמשך לזה ש'רוב עוונות מקרי רשע'.

דהנה, ראשית צריך להבין מיהו הנק' רשע בעלמא דהיינו "רשע פחות" (פחות בניקוד שורו"ק): זה שיש לו רוב עוונות, או זה שיש לו רק עבירה אחת? דהיינו: האם הרשע שיש לו הרבה עבירות הוא "רשע מעולה", או "רשע פחות"?

והנה, את ענין זה אפשר לדייק מהביטוי "לכלוך בעלמא", שאין פירושו "לכלוך גדול", אלא "לכלוך קטן - מעט לכלוך". (וזה לשון אדה"ז בשו"ע שלו סימן ע"ו סעיף ה': "מי שידידו מטונפות מקיננה בית הכסא, אם אין בהם ממשות צואה אלא לכלוך בעלמא, והיא יבשה והלך ריחה, מותר לקרות אע"פ שהיא מגולה על ידיו").

---

ה"כתובת" - מקומות בהם אומרים בלשון פחותה (וכן בריות בעלמא - בריות פחותות שנמצאות בעולם).

ולפי זה הרבי מביא שתי דוגמאות ששם כתובים הדברים בלשון פחותה. (אבל הרבי לא צריך להסביר את המילה בעלמא, כי משמעותה כמו בכל מקום בש"ס, וכמו משמעותה בתניא עצמו, בביטוי "בריות בעלמא", כנ"ל).

אך זה דוחק, ויותר נראה שמשמעות המילה בעלמא זהו רק "באופן לא חשוב", וכנ"ל בפנים. וע"כ תירצתי באופן אחר, כפנים.

וכמו כן גם בעניינינו "רשע בעלמא" זהו רשע שיש לו אפי' רק עוון אחד, ולא רשע שיש לו רוב עוונות (רשע בשם התואר, לא בשם המושאל).

ועפ"ז מתורץ: בהמשך למילים "והא דאמרינן בעלמא", אפשר לומר "דמחצה על מחצה מקרי בינוני", שזהו בינוני פחות. (ואי אפשר לומר שבינוני הוא מי שאין לו בכלל עוונות, כי זהו בינוני מעולה).

וכן אפשר בהמשך למילים "והא דאמרינן בעלמא", לומר שרוב זכויות מקרי צדיק, שזהו צדיק פחות. (אבל אי אפשר לומר שצדיק הוא מי שאין לו יצר הרע, כי זהו צדיק מעולה).

אבל אי אפשר לומר בהמשך ל"והא דאמרינן בעלמא", שרשע הוא מי שיש לו רוב עוונות, כי זה לא רשע 'בעלמא', אלא זהו רשע מעולה!

ו. ואין לשאול שהרי כ"ק אדמו"ר כותב - "צע"ק שבכל פסקא זו נשמט רשע". - ולפי מה שאמרנו הרי מובן לכאור' למה לא מוזכר כאן הרשע שהוא רוב עוונות, משום שזה לא מתאים ללשון "והא דאמרינן בעלמא". ואם כן מה הצריך עיון קצת של רבינו?

שאלה זו אינה שאלה, כי שאלת כ"ק אינה מצד הסגנון של התניא, אלא מצד עצם הענין, מדוע בקטע הזה לא מוזכר בתניא הרשע. דזה ודאי שאם אדה"ז היה רוצה להזכיר כאן את הרשע, היה מוצא את הלשון המתאימה שתתאים גם לרשע (ובמיוחד שה'צע"ק' הוא על כך ש"בכל פסקא זו נשמט רשע").

אבל כיון שאדה"ז, מאיזה טעם שיהיה, לא מזכיר כאן את הרשע, לכן יכול אדה"ז לכתוב בסגנון כזה שלא מתאים להזכיר את הרשע גם מבחינה לשונית.



## ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]

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

בגליון תתקצג (עמ' 39) השיג הרב פ.ק. על מה שכתבתי בגליון תתקצב עמ' 59 וכתב: "אבל מה שכתב אח"כ שזה שכתב בפכ"ח "אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה", זה אפילו קודם שעלה ההרהור במחשבתו, זה לא משמע כלל, כי בתניא כותב מפורש "רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסיר מדעתו". הרי ברור שמדובר בהרהורים שכבר נפלו לו, וא"כ מה שכתב אח"כ אודות ב' סוגי היסח הדעת לכאורה אינו מתאים", עכ"ל.

והנני בזה להסביר, דודאי ברור 'שמדובר בהרהורים שכבר נפלו לו', רק שתלוי איפה הם נפלו לו, כי יש הרבה דרגות בנפילה זו. ובהקדם, דהנה רואים הבדלים גדולים בין מ"ש רבנו הזקן בפכ"ז למ"ש בפכ"ח:

(א) בפרק כז נאמר ה' פעמים איפה נופלים לו ההרהורים: 'שנופלות במחשבתו', 'שנופלות לו במחשבתו', 'שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו', 'שמדחה ממחשבתו', 'וכן בהרהורי מחשבתו', ולא כתב "שנופלות לו בלבד [בלי "במחשבתו"]', משא"כ בפרק כח כתב: 'אם נופלים לו הרהורי וכו'', ולא כתב "אם נופלים לו במחשבתו הרהורי וכו'".

(ב) בפרק כז נאמר: "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר" וכו', ובפרק כח נאמר: "אל ישית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע", מדוע רק בפרק כח נאמר 'כרגע' ולא בפרק כז?

(ג) בפכ"ח העצה והפתרון הוא: ש"יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה בחדוה ושמחה יתירה. . ואל ישית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע. . שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מטוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע, ולקיים מה שכתוב אל תען כסיל באולתו פן תשוה לו גם אתה, כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה, כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ, רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח

כוונתו, "משא"כ בפכ"ז העצה והפתרון הוא אחרת לגמרי, ואין לו אז שום מחשבה כלל שיתחזק בו יותר וכו', אלא שם העצה הוא . . ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולהאבק עמו כדי לגרשו ממחשבתו ולדחותו בשתי ידיים.

והיינו שבפכ"ז מיירי גבי מלחמה להאבק "לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים" לגרשו ממחשבתו, משא"כ בפכ"ח מיירי ש"יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה וע"י שיטריד מחשבתו בתפלה ממילא יסיח דעתו מהמחשבות המבלבלים, ואינו צריך מחשבה אחרת כי עוסק הוא כבר בתורה ותפלה[עד"מ בענין ספירת שטרות הכסף הנ"ל שאם מבלבלים אותו אזי אדרבה מוסיף אומץ בכח כוונתו בספירת הכסף].

והיינו שבנפילת ההרהורים במחשבתו של אדם יש הרבה דרגות, דגבי אדם שמחשבתו טרודה מאד כמו "בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה" אזי ההרהורים מגיעים רק עד השער והמפתן של מחשבתו שבמוחו, וקשה לו להכנס לתוך מחשבתו, כיון שמחשבתו כבר תפוסה - "בתורה או בתפלה", [ולמשל כשהוא עסוק ומרוכז ומונח בלספור שטרות כסף] ולכן אין מקום לשום מחשבה אחרת זולתה,

לפיכך נראה דכשהוא טרוד ואינו יכול לקלוט שום מחשבה אחרת אזי גם אם נופלים לו "הרהורים רעים ותאוות רעות" והוא מסיח דעתו מהן כרגע [מפני שהן מטרידות ומפריעות לו בדבר שהוא מונח ומרוכז בו כעת], אזי אין נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, כיון שלא כפה כאן היצר, כי דוקא ע"ז נותנים השכר [ד"לא תתורו"], וזה דומה בעצם - להך, שמעיקרא לא בא לפניו דבר עבירה, דבזה פשוט שאין שום שכר דקיום הלאו ד"לא תתורו", [ועל מה שכפה את היצר הזה שרצה לבלבל את התפלה שלו ע"ז בודאי שמקבל שכר, אבל לא את השכר של קיום הלאו ד"לא תתורו" כמובין]. ובזה מדובר בפכ"ח.

ויש אופן של נפילת הרהורים במחשבתו של אדם כשמחשבתו אינו טרודה כ"כ, ואז ההרהורים אכן מגיעים לא רק עד שער ומפתן מחשבתו שבמוחו, אלא נכנסים לתוך מחשבתו, ואז ברגע "שהרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח, מיד בעלייתו לשם דוחהו בשתי ידיים, ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע, ואינו מקבלו ברצון, אפילו להרהר בו



ברצון", ואז נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, שהרי כאן כפה היצר שע"ז דוקא נותנים השכר של קיום הלאו ד'לא תתורו", וזה מה שנאמר בפכ"ז.

ויש עוד אופן של נפילת הרהורים במחשבתו של אדם שנכנסים בעומק יותר לתוך מחשבתו, והיינו שלא דחהו מיד בשתי ידיים והסיח דעתו מיד כשנזכר שהוא הרהור רע, רק שקבלו להרהר בו ח"ו, שברגע זה הוא רשע גמור. אלא שאח"כ, כשבכל זאת מתגבר ודוחהו בשתי ידיים ומסיח דעתו ואינו מקבלו יותר להרהר בו ברצון, ואז בודאי ג"כ נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, כיון שבכל אופן גם כאן כפה היצר שעליו דוקא נותנים השכר של קיום הלאו ד'לא תתורו", וזהו ג"כ מה שנאמר בפכ"ז. וע"ז קאי גם מה שנאמר שם: "וכן בהרהורי מחשבתו אפי' במעט מזעיר דאתכפיא ס"א לתתא אסתלק יקרא דקב"ה וכו'. [ועי' בפ"ל: "מה לי בחי' סור מרע ומה לי בחי' ועשה טוב הכל היא מצות המלך הקדוש יחיד ומיוחד ב"ה"].

ועפ"י הנ"ל א"ש מדוע בפכ"ז נאמר שההרהורים נופלים ונכנסים לו 'במחשבתו' [כי הוא פנוי ואינו עסוק ומונח כ"כ במחשבה אחרת], רק ברגע שנכנסו במחשבתו הוא בודק איזה הרהור נכנס, ואם היא רעה מיד נלחם נגדה ומגרשת אותה ממוחו [כמ"ש בפ"ב-יג], ולכן נאמר 'במחשבתו', משא"כ בפכ"ח דמיירי שהוא מונח 'בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה', ואזי ההרהור אפילו מעיקרא לא קונה שביתה במחשבתו ואינו מגיע אלא עד השער והמפתן של מחשבתו בלבד, וקשה לו להכנס לתוך מחשבתו, כיון שמחשבתו כבר תפוסה, כמו ב'העבודה בתורה או בתפלה בכוונה' או למשל כשהוא עסוק ומרוכז ומונח בלספור שטרות כסף, ולכן אין מקום לשום מחשבה אחרת זולתה. ומלכתחילה מתעלם ממנה לחלוטין, כי המחשבה כעת תפוסה ועסוקה בהעבודה בתורה או בתפלה בכוונה, ולכן לא נאמר שם 'במחשבתו'.

ולפי"ז א"ש, מדוע בפכ"ז לא נאמר "כרגע" כי הדחיה אינו תיכף, כי לכתחילה ההרהורים אכן נופלים ופולשים לתוך מחשבתו (כי הוא פנוי ואינו עסוק ומונח כ"כ במחשבה אחרת כנ"ל), רק שברגע שנכנסו במחשבתו הוא בודק איזה הרהור נכנס, ואם רעה היא, מיד נלחם כנגדה ומגרשה ממוחו. משא"כ בפכ"ח דמיירי שהוא "בשעת העבודה" ומונח "בתורה או בתפלה בכוונה", לכן מעיקרא אין מקום שיכנס לשם שום מחשבה אחרת, כי מחשבתו כבר טרודה, וההרהור לא קנתה שביתה בתוך

מחשבתו אפילו לרגע, ואינו מגיע אלא עד השער והמפתן של מחשבתו שבמוחו בלבד, ואז הוא מתעלם ממנה כרגע; ולכן נאמר שם "כרגע". [ויש עוד אופן של "כרגע", והוא "כרגע ממש", והוא מ"ש בפכ"ג: "ד"מ כמו שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל וכל כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו הן נשמעות לרצונו תכף ומיד בלי שום צווי ואמירה להן ובלי שום שהייה כלל אלא כרגע ממש כשעלה ברצונו"].

עכ"פ לפ"ז, בהחלט שיש כמה סוגי היסח הדעת כנ"ל, ובודאי שמדובר בהרהורים שכבר נפלו לו, רק שתלוי איפה הם נפלו לו - עד כמה נכנסו לעומק, שבפכ"ח נפלו לו בהשער והמפתן של מחשבתו שבמוחו בלבד, [ולכן לא נאמר שם "במחשבתו"], ובפכ"ז נפלו לו בתוך מחשבתו, [ולכן נאמר שם "במחשבתו"], וז"פ.

והנה בנוגע למה ששאלתי מדוע חילקו אדה"ז לב' פרקים, כתב הרב הנ"ל: "שהביאור למה לא יהיה בעצבות הוא שונה, כי בפ' כז שההו"א לעצבות הוא מצד עצם המחשבה, הרי הביאור למה לא יהיה בעצבות הוא מצד שאדרבה צ"ל בשמחה מאחר שמקיים מצווה, אבל בפ' כח שההו"א לעצבות הוא מצד שמבלבל לתפלה, ומצד שאפשר מכאן ראייה שתפלתו אינה כלום, הנה ע"ז שמבלבל לתפלה כותב "אל ישית לב אליהן", וע"ז שלכאורה מכאן ראייה שתפלתו אינה כלום ע"ז כותב שאינו כן, אלא אדרבה "כשנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה" - דוחק גדול הוא, כי אלה הם דברים צדדיים שעדיין אפשר היה יכולים לכותבן ביחד בפרק אחד [ולציין בכל פרט את המענה והעצה השייך לו], משא"כ לדברינו שהחילוקים הם בדברים של מהות שהם פעולות שונות לגמרי א"ש מדוע נחלקו לב' פרקים.



## רמב"ם

### עד אחד אומר מקודשת ועד אחד אומר אינה מקודשת הרב מנחם מענדל כהן שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות אישות פ"ט הל"א "אמר עד אחד מקודשת היא והיא אומרת לא נתקדשתי הרי זו מותרת, אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי" עכ"ל הרמב"ם.

ומשיג ע"ז הראב"ד "א"א זה המחבר נראה שבא לפרש ואינו אלא סותם, מתחלה אמר כשהיא מכחשת את העד שאמר מקודשת היא מותרת ולבסוף אמר אפילו כשיש עד אחד שמסייע אותה לא תנשא, אבל בא וקבל דבר אמת שאם היתה היא מכחישתו מותרת היא וכל דכן הוא אלא (סיפא דהרמב"ם מיירי) בשאינה מכחשת כגון דאמר עד אחד אביה קידשה ועד אחד אמר לא קידשה אי נמי פלוני זרק לה קידושיה והיו קרוב ליה ועד אחד אומר קרוב לו היו והיא אינה מכחשת כלל בזה אמרו תרווייהו בפנויה קא מסהדי וכו' לכתחילה לא תנשא וכו'" עכ"ל הראב"ד. ושיטת הרמב"ם צריך ביאור דאם היא נאמנת נגד ע"א כשאין ע"א מסייעה למה לא תהא נאמנת כשעד אחד מסייעה? ואי אפשר להעמיס בדברי הרמב"ם שיטת הראב"ד שהיא אינה יודעת והיא מסופקת, שהרי הרמב"ם כותב "שהרי היא אומרת לא נתקדשתי". והמגיד משנה רוצה לפרש בדברי הרמב"ם דכשהיא אומרת לא נתקדשתי ועד אחד מסייעה הרי מעיזה פניה, משא"כ להראב"ד אפי' אם היא בעצמה מסופקת לא תצא כיון שהיא בחזקת פנויה, ולהרמב"ם אפי' אם היא מכחשת והיא אומרת בבירור "לא נתקדשתי", לא תנשא - ודברי המגיד משנה צריכין ביאור דהרי סברא זו מצינו רק בגירושין דיש חזקה דאשת איש, וצריך סברא דאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה, א"כ אם עד אחד מסייעה ליכא חזקה זו - אבל כאן הרי יש חזקת פנויה ולמה תגרע כחה כשיש עד אחד המסייעה - ולא מצינו בגמ' מפורש סברא כזאת.

ב. והראשונים; המאירי ועוד, פירשו שנחלקו בהאוקימתא דאביי בכתובות כ"ג - דלהראב"ד והתוס' מדובר כשהיא בעצמה מסופקת אם

היה קרוב לו או לה, כדעת הראב"ד, משא"כ להרמב"ם האוקימתא דאביי מדובר כשהיא צווחת דאינה מקודשת ואעפ"כ כשהעדים מכחישינן זה את זה לא תנשא לכתחילה וצ"ב בהסברת פלוגתתם?

ג. ולעוצם הקושיא רוצה בעל מרכבת המשנה לפרש, דלא נחלקו הרמב"ם והראב"ד. והראב"ד בא רק לסייע ולפרש דברי הרמב"ם עיי"ש באריכות דבריו (ומשמע כן מלשון הראב"ד בהשגתו "זה המחבר נראה שבא לפרש ואינו אלא סותם"). ועייג"כ בערוך השולחן שרוצה להעמיס בדברי הרמב"ם שסב"ל כהראב"ד (סי' מ"ז סק"ח) ומדייק בלשונו "שהרי היא אומרת לא נתקדשתי" ע"י הנישואין ולפיכך אם ניסת לא תצא, דעצם הנישואין שלה הוה כאילו אומרת שברי לי שלא נתקדשתי" יעוי"ש האריכות.

אך פשוט לשון המגיד משנה, הובא דבריו בבית שמואל סי' מ"ז סק"ד, משמע שנחלקו ולשיטת הרב המגיד דעת הרמב"ם היא דגם בעד אחד אומר לא נתקדשתי ועד אחד אומר נתקדשתי אינה נאמנת לכתחילה להינשא משום דסומכת על העד האומר לא נתקדשתי, ולכאורה הרי היא הלכה פסוקה בש"ס דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ודברי הרמב"ם צריכין ביאור?

ד. והנראה לומר בזה, דהרמב"ם מיירי באופן שהיא לא אמרה אינה מקודשת מיד, אלא רק לאחר שהעד אומר אינה מקודשת, אבל אם אמרה בתחילה קודם שאמר העד אינה מקודשת, היא גם נאמנת לדעת הרמב"ם כמבואר בארוכה בערוך השולחן ריש סימן מ"ז. א"כ הראב"ד סב"ל דכיון דעד אחד בהכחשה לאו כלום הרי התורה פוסקת דכאילו אינם נמצאים כלל ויש כאן חזקת פנויה והרי היא נאמנת. אבל הרמב"ם פוסק דמתחשבינן עם גדרי העולם וכלשון הידוע "אין עשן בלי אש" וכיון שהיא רק אמרה לא נתקדשתי לאחר שהעד סייע לה, הרי משום לזות שפתיים, (גדרי העולם) לא תנשא, אבל אם יש לה החוצפה והולכת ונישאת הרי"ז ע"ד ניסת לא' מעדיה שאמרה מת בעלך ומראה, שבטוחה היא לגמרי שלא נתקדשה ואין כאן אפילו לזות שפתיים, ובלשון הרמב"ם "שהרי היא אומרת לא נתקדשתי".



# הלכה ומנהג

## פסק דין אדה"ז בשכח יעלה ויבא

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפעג, קנדא

פסק אדה"ז בשולחנו סי' קכו ס"ג דש"ץ שטעה ולא אמר יעלה ויבא בחזרת התפילה או שלא הזכיר שבת או יו"ט בחזרתו תפילת שחרית, אינו מתפלל פעם שני' כמו היחיד, כי הש"ץ סומך ע"ז שתפילת המוספין לפניו, שבה הוא מזכיר של ר"ח ושל שבת ויו"ט. דין זה מקורו בברכות (ל, ב) כפירושו של הבה"ג. ואדה"ז פסק שם בהמשך הסעיף דלא רק ש"ץ, אלא שגם יחיד שלא הזכיר ר"ח בשחרית, אף שלכתחילה צריך לחזור ולהתפלל פעם שני', מ"מ "אם לא חזר עד אחר שהתפלל מוסף א"צ שוב לחזור ולהתפלל שחרית שאין להחמיר בדיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים". (במג"א שם סק"ג מביא סברא זו בשם שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' כה).

הפרי חדש (קכו, סק"ג) חולק ע"ז וס"ל דגם אחר שהתפלל מוסף חייב היחיד לחזור על תפילת שחרית ששכח בה יעו"י. והמור וקציעה (שם סי' קכו) מאריך להקשות על גוף סברתו של הרמ"ע, ומתמה איך יכולים לדמות את הפטור של הש"ץ מלחזור על תפילתו המוזכר בגמ' לדין יחיד ששכח, כי הפטור של הש"ץ הוא דין מיוחד משום טרחא דציבורא, כמ"ש רש"י בשם הבה"ג (בגמ' דברכות ל, ב), וכמו"כ די לש"ץ במה שכבר הזכיר ר"ח כשהתפלל לעצמו בלחש, וכ"ז אינו שייך לתפילת היחיד.

### אדה"ז פסק בודאות יותר ומטעים אחר דהרמ"ע

אכן אדה"ז פוסק שלא כהפר"ח והמו"ק כ"א כדעת הרמ"ע. ולא עוד אלא שאדה"ז פוסק כן בתוקף יותר מהרמ"ע בעצמו, שהרי הרמ"ע (כמו שמובא לשונו במג"א) עצמו מהסס לסמוך אסברא דנפשי' וכ' "אי לא דמסתפינא הייתי אומר... ודברים של טעם הם להלכה". היינו שאף שכן מסתברא לי' מ"מ היה חושש לפסוק כן. והמג"א מביא שם מכנסת הגדולה (סי' תכב) שהוא פוסק למעשה כסברת הרמ"ע "דנכון למעשה שלא יתפלל דלא יהא אלא ספק". ז.א. דהכנסת הגדולה חשש עכ"פ

לסברת הרמ"ע כספיקא דדינא ומשום ספק ברכה לבטלה פוסק דלמעשה לא יחזור היחיד על תפילתו כשכבר התפלל מוסף.

אמנם אדה"ז פוסק לגמרי כסברת הרמ"ע, בתכלית הודאות בלי שום ספק. רא"י לזה הוא, מהא דאין אדה"ז כותב שיש לו לחזור ולהתפלל בתורת נדבה; כמו שפוסק (בד"כ) בכל מקום שיש ספק אם חייב להתפלל, דהדין הוא שחזור על תפילתו בתורת נדבה (שו"ע אדה"ז סי' קז ס"א. קח ס"ז, יח), כמו שהעיר המור וקציעה על הכנסת הגדולה הנ"ל. וא"כ ע"כ דס"ל לאדה"ז דסברת הרמ"ע היא סברא אלימתא והוכחה ברורה, בלי שום ספק.

ונראה דטעמי' הוא שהרי (כלשון אדה"ז שם) "כל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל, ש"ץ חוזר ומתפלל אם טעה כמותו כשמתפלל בקול רם". ז.א. שחייב תפילת הש"ץ הוא חוב גמור, ולא מספיק מה שהתפלל לעצמו בלחש לפוטרו מכל חומרת חובת התפילה בתפילת הש"ץ, וגם טרחא דציבורא אינו מפקיעו מחובה זו. א"כ זה שש"ץ שטעה ולא הזכיר ר"ח בשחרית, אינו חייב לחזור עוה"פ את תפילתו, אין זה משום טרחא דציבורא גרידא (כפי שהיה משמע משטחיות לשון הטור), כ"א משום שמעיקר הדין יצא ידי חובת הזכרת היום כשיזכירנו אח"כ במוספין, וכלשון הגמרא "שיכול לאומרה במוספין" (- כפי הגירסא הנפוצה) או (כגירסת הרי"ף והרא"ש) "שתפילת מוספין לפניו" וכפי שמוסיף ע"ז בשו"ע הב"י ודאדה"ז "שהוא מזכיר בה של ר"ח ושל שבת ויו"ט". דהיינו שהזכרת היום במוסף נחשב כהזכרה גם בעד תפילת שחרית, כפי שביאר הרא"ש (מובא בב"י) שרגילין להתפלל שחרית ומוסף כאחד שלכן נחשבין כתפילה אחת ולא כשתי תפילות נפרדות. אלא שלכתחילה מקום ההזכרה הוא בשחרית עצמה, ורק ע"ז שייחשב כדיעבד מועיל טרחא דציבורא, כי עכ"פ בדיעבד עולה ההזכרה דמוסף גם לשחרית.

והרי זה ע"ד החיוב לשאול מטר בברכת הארץ, דהשוכח לשאול במקומו, אומרו בשמע קולנו. היינו שאף שלכתחילה מקומו הוא בברכת הארץ, מ"מ בדיעבד יוצא כשאומרו בשמע קולנו. עד"ז עיקר מקום הזכרת היום הוא בשחרית, אלא שמשום טרחא דציבורא כשטעה הש"ץ ולא הזכיר את היום במקומו, סמכין על הזכרתו במוסף. וממילא יוצא מזה דהוא הדין ליחיד, עכ"פ כשכבר התפלל מוסף.

וכ"ז סבירא לי' לאדה"ז כסברא פשוטה ופסק ברור, עוד יותר מהר"ע עצמו ומהכנה"ג, וכנ"ל שהוא פוסק כן בודאות עוד יותר מהרמ"ע עצמו והכנסת הגדולה.

### יש שרוצים לפסוק כהרשב"א נגד אדה"ז כי לדעתם לא ראה הרשב"א

בהתקשרות גליון תשצ"ה מביא את פסק אדה"ז הנ"ל ומעיר שאולי יש לפסוק בדין זה דלא כאדה"ז, מכיון שבשירי ברכה מביא בשם תשובת הרשב"א כת"י שיחיד ששכח יעו"י חוזר על תפילת שחרית גם אם כבר התפלל מוסף. ובמשנ"ב סי' תכב מביאו. וכותב בהתקשרות שם שתשובה זו (ומקורותיו?) לא ראה אדה"ז, על כן יש לפסוק כדעת הרשב"א שהוא ראשון ולא כמו שפסק אדה"ז כדעת הרמ"ע.

(תמוה מה ענין הערה זו לגליון התקשרות הנועד לחזק ההתקשרות להוראות רבותינו נשיאינו.)

כסמוכין לזה מביא בהתקשרות את שיחות כ"ק אדמו"ר בנידון כעין זה. בשיחת ר"ח אלול תשמ"ב (תו"מ אות כו) דן כ"ק אדמו"ר על הזכרת גשם ושאלת מטר בחצי כדור הדרומי: דאף שהיו אחרונים שפסקו לומר בכל מקום לפי זמן המתאים אליו, אבל מכיון שהם לא ראו את הכתוב בשו"ת הרא"ש (כלל ד' סי' י') שמבטל דעתו בזה נגד המנהג שנקבע לומר בכ"מ בשוה, והרי אדה"ז כ' בהל' מכירת חמץ (סי' תמח) שאין להקל עפ"י מ"ש האחרונים נגד דברי ראשונים שלא ראו אותם, כי אילו היו רואים את דברי הראשונים היו פוסקים כמותם. וממשיך כ"ק אדמו"ר דכ"ה גם כאשר בדברי הראשונים יש קולא, כמ"ש אדה"ז בהל' נדה (קפט, יג) שפוסק כהרמב"ן נגד האחרונים שלא ראוהו.

ובשיחת ט"ו תמוז תשמ"ו (תו"מ שם אות ד-ו) דן במה שנמצא מהדורות המשנה תורה בכת"י הרמב"ם שכ' אחר המהדורה הנפוצה שעל"י בנו הפוסקים את פסקיהם. דלכאורה לפי מ"ש אדה"ז בהל' מכירת חמץ הנ"ל, דאילו ידעו הפוסקים האחרונים את הנמצא בדברי הראשונים היו משנים את דעתם, היה לנו לפסוק כפי הנמצא בכת"י. ומסיק לא לשנות את פסק הדין הנפוץ רק לחומרא אבל לא לקולא, כלשון אדה"ז בהל' פסח (וצ"ע לתוון שיחה זו עם שיחת תשמ"ב הנ"ל ששם מסיק דגם לקולא עושים כפי הנמצא בראשונים עפ"י מ"ש אדה"ז בהל' נדה, כנ"ל).

## בפשטות ראה אדה"ז דברי הרשב"א; החיד"א פסק מכלל דדברי הרשב"א

סברא זו שכ' בהתקשרות לשלול את דעת הרמ"ע מפני שו"ת הרשב"א, כי אילו ראה אדה"ז את מ"ש הרשב"א לא היה פוסק כהרמ"ע, כבר כתב כן החיד"א בשירורי ברכה שם, אבל החיד"א כתב כן על הרמ"ע עצמו ועל המגן אברהם שהעתיק את דבריו להלכה, והם באמת לא ראו את מה שמצא החיד"א בכת"י הרשב"א. אמנם ספר ברכי יוסף עם שירורי ברכה להחיד"א כבר נדפס בשנת תקל"ד, בזמנו של אדה"ז, א"כ ייתכן שבאמת ראה אדה"ז את מה שהביא החיד"א בשם הרשב"א! ואעפ"כ פסק אדה"ז כסברת הרמ"ע דיחיד ששכח יעו"י וכבר התפלל מוסף, שוב אינו חוזר על תפילת שחרית, דהזכרת מוסף עולה בעד שחרית - למרות מה שכ' החיד"א שם הרשב"א.

והנראה דמ"ש החיד"א בשם הרשב"א, לאו בפירוש איתמר אלא מכלל איתמר, ולדעת אדה"ז לית בי' שום ראי' נגד דברי הרמ"ע.

דז"ל החיד"א בשירורי ברכה [שנדפס בסוף ספרו ברכי יוסף בתור קונטרס אחרון] (סימן קכו): "בפנים [היינו בספרו ברכי יוסף] (אות ג) כתבתי דהעיקר כהוראת הרמ"ע, וזה היה קודם ראותי תשובת הרשב"א כ"י, ואשר להיות כבר היה על מזבח הדפוס לא הוה בידי לכתוב לפנים אלא "ועיין בקונטרס אחרון". וכבר לעיל סי' קח בקונטרס זה הבאתי תשובת הרשב"א דסבר דלא כהרמ"ע. ואחרי הודיע א' אותנו דברי הרשב"א, כן ראוי להורות".

וזה"ל בשירורי ברכה - קונטרס אחרון - לסי' קח אות ב: "כתבתי [בפנים ספרו ברכי יוסף] דנקיטין כהרמ"ע והרב כנה"ג. ועתה אמת אגיד שאחר זמן רב שכתבתי זה וכבר היה מונח על מזבח הדפוס, ראיתי במכתב משם גדול המורים הרשב"א בתשובה כ"י, דמי שלא זכר יעלה ויבא בשחרית ר"ח, ולא נזכר עד שהתפלל מוסף, והגיע מנחה, מתפלל מנחה שתיים. ואם נזכר בשעת מוסף אינו מתפלל התשלומין אלא במנחה. זהו תורף דברי הרשב"א בתשובה כ"י. וזה מבואר כדעת הרב פר"ח, ודלא כהרמ"ע והרב כנה"ג. ומעתה הואיל ונפק מפומי' דהרשב"א הכי נקיטין, ואפשר דגם הרמ"ע אילו שמיע לי' סברת הרשב"א היה מבטל



דעתו, ונמצאו דברי הפר"ח ומהר"י זיין [דגם הוא סבר כהפר"ח] שהבאתי לפניו קיימין".

כיום כבר התפרסם גוף לשון תשובת הרשב"א והיא מכתב יד (סי' ט'), וזהו לשונו: "שאלת מי שטעה ולא הזכיר בשחרית של ראש חודש ולא נזכר עד המנחה, מהו שיתפלל מנחה שתיים, מי נימא דאינו מתפלל כיון דאיכא הפסקה בתפילת המוסף ועבר יומו ובטל קרבנו, שלא תקנו תשלומין אלא בתפילה הסמוכה לה.

תשובה: מתפלל הוא מנחה שתיים, ואין דעתי נוטה לדעת האומרים דדוקא בתפילה בסמוכה לה, אלא אפילו בשאינה סמוכה לה מתפלל שתיים".

מה שכתב הרשב"א "ולא נזכר עד המנחה" פרשוהו החיד"א שכבר התפלל גם מוסף, ומ"מ פוסק הרשב"א דעליו להתפלל מנחה שתיים ואין הזכרת מוסף עולה בעד הזכרת יעו"י ששכח מלאמרו בשחרית, שזה דלא כמ"ש הרמ"ע.

### מה שהכריחו להחיד"א לפרש דברי הרשב"א כשכבר התפלל תפילת מוסף

אמנם, פירוש זה בדברי הרשב"א לכאורה פלאי הוא, כי אדם ששכח שהוא ר"ח ולא אמר יעו"י, איך זה נזכר להתפלל מוסף דר"ח, דאם נזכר שהוא ר"ח, היה עליו אז להתפלל של שחרית עם יעו"י\*, עוד לפני שיתפלל מוסף. אלא ע"כ דמיירי שלא נזכר עד אחר עבור זמן תפילת שחרית, דהיינו אחרי חצות, וכלשון הרשב"א "ולא נזכר עד המנחה". אבל א"כ מי יימר שכבר התפלל מוסף, שהרי לפי הדין מי שעדיין לא התפלל מוסף, וכבר הגיע זמן המנחה, צריך להתפלל מנחה לפני מוסף. א"כ דברי הרשב"א מתפרשים בפשוטם דאדם זה שכח שהוא ר"ח עד שהגיע העת להתפלל מנחה, ואז עליו להתפלל תפילת המנחה שתיים כדי להשלים את השחרית שחסר מכיון שלא אמר יעו"י, ורק אחרי כ"ז יתפלל אז גם מוסף.

---

\* לכאורה הלא אדה"ז ג"כ מיירי (כותב בפירוש) כשהתפלל מוסף דר"ח ורק אח"כ זכר שלא הזכיר ר"ח בשחרית. המערכת

אלא שכפה"נ שהחיד"א לא היה ניחא לי' לפרש את דברי הרשב"א במי שעדיין לא התפלל מוסף, כי השאלה שעלי' מוסבת תשובת הרשב"א היא, דלפי הדעה שאין תשלומין לתפילה ששכחה כ"א בתפילה הסמוכה אלי' ממש, דהשוכח מעריב למשל, אין לו תשלומין רק בשחרית הסמוכה אלי' אבל במנחה שרחוקה שתי תפילות ממנה, כבר אין תשלומין, ולסברא זו נשאל הרשב"א; האם יש תשלומין לשחרית של ר"ח במנחה, שהרי תפילה המוספין מפסיקה ביניהן. ואם כפירוש הנ"ל דמיירי באדם שעדיין לא התפלל מוסף, והוא יתפלל מוסף אחר מנחה כדין הנ"ל, אז מה המקום לספק, הרי אין שום תפילה מפסיקה בין תפילת שחרית שחסרה ותפילת המנחה שעומד להתפלל, כי תפילת המוסף יתפלל רק אח"כ.

ומזה הכריח החיד"א לפרש דמיירי במי שנזכר שהוא ר"ח לאחר עבור זמנה של שחרית, שלכן לא התפלל עוה"פ שחרית, ואז התפלל מוסף לפני מנחה - כמנהגנו, והשאלה היא באם זה שלפועל התפלל מוסף נחשב כתפילה המפסיקה בין התפילה החסירה לבין התשלומין. והרשב"א משיב שס"ל דבכלל יש תשלומין גם לתפילה שאינה סמוכה, וזה מתאים לשיטתו (חי' לברכות דף כו ושו"ת ח"א סי' תמז) דאדם שהיה חולה או בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל כמה ימים, דמשלים את כל התפילות שחסר לכשיתרפא או יצא לחירות.

אמנם להלכה קיי"ל דלא כהרשב"א בזה, אלא דאין תשלומין לתפילה ששכח כ"א בתפילה הסמוכה אלי' (שו"ע סי' קח סעיף ד עפ"י הרשב"ם, הרא"ש, רבנו יונה, והרמב"ם). ומ"מ פוסק המג"א (סימן קח ס"ק ו') דמי שלא התפלל שחרית בר"ח או שבת יש לו תשלומין במנחה, ואין תפילת המוספין חשובה הפסק בינתיים.

וישנם שתי דעות בביאור פסק זה.

### הסברא לשלא יוכל להשלים שחרית דשבת – במנחה

בנחלת צבי כ' (שם ק"ח אות ו') "נראה לע"ד דאף שאין תשלומין למוספין אפ"ה במי שאנוס ולא התפלל שחרית בשבת, שיש לה תשלומין למנחה, אף שאין השלמה מועיל אלא בתפילה הסמוכה לה וכאן בתפילת מוסף אין לה השלמה להתפלל מוסף שתים הואיל דמוסף עצמה אין לה השלמה א"כ ודאי שהיא אינה משלימה, אפ"ה נראה שיש השלמה

לתפילת שחרית במנחה הואיל ותפילת מוסף זמנה כל היום כדלקמן סי' רפו, ואם יש לפניו ב' תפילות צריך להתפלל של מנחה קודם מוסף כמו שמבואר בס"ד בסימן הנזכר, א"כ ודאי לא שייך למימר הי' כיון דאין לה השלמה בזמן הסמוכה לה אין לה תשלומין, דהא תפילת המוספין עדיין זמנה אף אחר תפילת מנחה כו"ל. הפרי מגדים (אשל אברהם שם) מביא את מ"ש הנ"צ ומעיר דהמג"א לא ס"ל כסברת הנחלת צבי שהרי לשון המג"א הוא "מתפלל מנחה שתיים אע"פ שכבר עבר זמן מוסף, דזה מקרי תפילה הסמוכה", דמכיון שהמאחר מלהתפלל מוסף עד אחר שבע שעות נקרא פושע כמובא בשו"ע סי' רפו, א"כ אחר שבע שעות נחשב כעבר זמנו של מוסף, ומ"מ יש לשחרית השלמה כאשר יתפלל מנחה שתיים.

והטעם לשיטת המג"א ביאר רבינו הזקן (סי' קח סעיף ח') "אם טעה ולא התפלל שחרית בשבת מתפלל מנחה שתיים אע"פ שכבר עבר מוסף, לפי שאין ענין למוסף עם שחרית ומנחה שהם במקום התמידים, ולכן הם נקראות סמוכות זו לזו אע"פ שהמוסף מפסיק ביניהם כיון שהוא ענין אחר לגמרי."

והרי לפי סברת הנחלת צבי דזמנו של מוסף אינו עובר עד סיום זמנה של מנחה, לפי זה לא יתכן מ"ש הרשב"א דזה שיש דין תשלומין לתפילת שחרית שחיסר הוא רק משום דס"ל להרשב"א כשיטתו דמשלימים תפילה גם אחר הפסק של תפילות אחרות, אבל אלולי כן היה הרשב"א פוסק דאין לשחרית זו תשלומין, הרי אין זה מובן כלל כי אין כאן שום הפסק של תפילה אחרת כלל, כי עדיין לא עבר זמנו של מוסף.

ונראה שהחיד"א סבר כסברת הנ"צ ומשום זה הוכרח לפרש את מ"ש הרשב"א ותפילת מוסף מהוה הפסק בין שחרית לבין מנחה, דמיירי באיש שכבר התפלל בפועל מוסף, וזה עצמו מה שהפסיק בתפילה אחרת לפני עת ההשלמה, זה עצמו הוא ההפסק שדן עליו הרשב"א.

**הדוחק לפרש כהחיד"א; אתי שפיר לאדה"ז; הרשב"א מיירי  
כשעדיין לא התפלל מוסף**

אמנם, לבד הדוחק בעצם סברא זו, דבאם עדיין לא עבר גוף הזמן של תפילה הסמוכה מאי נפקא לן בזה שהוא כבר התפלל לפועל מוסף. לבד זה, דוחק מאד לצייר דהרשב"א מיירי באדם שמתחילה שכח שהוא ר"ח ודלג יעו"י ושוב נזכר שהוא ראש חודש והתפלל מוסף וכפליאה - לא

עלה בדעתו להתפלל אז שחרית עם יעו"י עד שעמד אחרי מוסף להתפלל מנחה. אשר כ"ז הוא פלאי.

אמנם זה יתבאר בפשיטות לשיטת אדה"ז (שהוא דעת המג"א כפי שדייק הפרמ"ג) דאחר שעה השביעית שנק' פושע באם עדיין לא התפלל מוסף, נחשב אז כעבר זמן המוסף. דלפי"ז מובן דעת הרשב"א דס"ל דאילו היה דין תשלומין רק בתפילה הסמוכה, אז לא היה יכול להשלים במנחה את תפילת שחרית, כי בינתיים עבר זמן תפילה אחרת דאיהו מוסף. אלא שהרשב"א ס"ל דגם אחר הפסק של כמה תפילות עדיין ניתן להשלים. ואילו המג"א ואדה"ז פוסקים דגם לדידן דקיי"ל דרך בתפילה הסמוכה יכולים להשלים, גם לדידן יכולים להשלים את שחרית במנחה, אע"פ שכבר עבר זמן המוסף, מפני שתפילת המוסף היא סוג תפילה אחרת דלא שייך לשתי התפילות של שחרית ומנחה שהם כנגד התמידים ומוסף שאינו מכללם אינו מפסיק ביניהם.

נמצינו למדין שהרשב"א לא מיירי כלל במי שכבר התפלל מוסף, אלא באדם ששכח שהוא ר"ח ולא אמר יעו"י בשחרית וגם לא התפלל מוסף, ולא נזכר שהוא ר"ח עד זמן מנחה, דאז הדין הוא שמתפלל מנחה קודם מוסף. והשאלה שדן עליו הרשב"א היא האם אומרים דהוי זמן מוסף (עד לשבע שעות) הפסק אשר לכך כבר א"א לו להשלים את השחרית. זהו דיונו של הרשב"א, אבל באם אדם ששכח יעו"י בשחרית כבר התפלל מוסף, אז יכול להיות כפסק דין של הרמ"ע, וכך ס"ל לאדה"ז בוודאות, דעולה הזכרת מוסף גם בעד שחרית. ופסק דינו של אדה"ז הוא הלכה ברורה.



## אכילת עוגות שיש עליהם אותיות

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר וועסט בלומפילד, מישגן

בשו"ע רבינו סי' שמ סעי' ד' כותב: הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכה הוא וכו'. . ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכויץ רק לאכילה מפני שהוא מוחק. .

הוא דעת הרמ"א סי' שמ סעי' ג'.

ועיין בדגול מרבבה על אתר שמביא הצ"ע של המג"א בס"ק ו' שא"כ יש איסור של מחיקה במקום שנכתב צורות על העוגות, וכותב שם ". שאם יש איסור באותיות, גם בצורה יהיה איסור, וזה אי אפשר שהרי אמרו יוצאין בסירקן המצויירין בפסח (פסחים מז, א) והיינו בלילה הראשונה שביו"ט שאף לכתחילה לא אסור עשייתן רק משום חינוס אבל אם כבר עשויים יוצאים בהם לכתחילה וכו'".

בדגול מרבבה שם מיקל לגמרי וחולק על הפסק של הרמ"א. ובמשנה ברורה בסקט"ו הקל במקום שהכתיבה הוא מהעוגה עצמה דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מיחקה. ועל ההיתר של הדגול מרבבה כותב המשנה ברורה שיש לסמוך עליו שאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה.

והנה אין שום רמז בדברי אדה"ז להקל כדעת הדגול מרבבה שמקיל לגמרי אפילו באותיות הכתובות על העוגה, וכן אין שום רמז בדברי אדה"ז להקל כדעת המ"ב (ובשערי הציון כותב שזכו הסכמת האחרונים כהר"ש הלוי) שמותר במקום שהכתיבה היא חלק מהעוגה עצמה.

אבל לכאורה מהגמרא בפסחים שם בסוגיה של סיקרין המצויירין מוכח שמותר לשבר עוגה שיש בה ציורים. והנראה לומר שאם באמת דעת רבינו הזקן שאסור לאכול שום עוגה שנעשה בדפוס של אותיות וציורים צריך לומר שיש חילוק בין ציורים שהם בתבנית של שום חי' או בית או כלי שציור כזה נקרא כתיבה של אותיות, משא"כ כשמשרטטין שורות בעוגה לנוי בעלמא ואין להשורות שום מסר והודעה, אז אין שום איסור כתיבה או מחיקה בנוי כזה. ואם כנים הדברים שאדה"ז מתמיר בכל כתיבה או נוי אפילו כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה צ"ל שהגמרא בפסחים מיירי בציורים שאין להם שום מסר או מודעה וכיו"ב.



## זמן מנחה בתענית-ציבור

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגמ' תענית (כו, ב) אמרו: שבתענית-ציבור שאין בו נעילה - מתפללים מנחה "סמוך לשקיעת החמה", ו"היא דומה לתפילת נעילה, ואינה מתחלפת במנחה של שאר הימים [שאותה היו נוהגים להתפלל בשעה מוקדמת יותר] לפיכך יש בה נשיאת כפיים", והובא בטור, בשו"ע הב"י ובשו"ע אדה"ז בסי' קכט ס"א.

אמנם הדברים נאמרו רק כעובדה קיימת (בזמן חז"ל), ולא כהלכה פסוקה שכך יש לנהוג.

אך בלקוטי-דיבורים נאמר שהקפידו בזה, בח"א (קח, ב) הובא: "אין ליובאוויטש ביום התענית פלעגט מען דאווענען מנחה שפעט. דאס איז געווען א דיוק. איך מיינ ניט שפעט נאך דער זון אונטערגאנג, נאר אין די שפעטערדיקע שעות, למשל, זייגער אכט אום שבעה עשר בתמוז, און זייגער זיבען אום תשעה באב",

הובא בספר המנהגים עמ' 48 הערה 20. המנהג עצמו נכתב שם בפנים הספר בלשון זו: "תפלת מנחה - בשעה מאוחרת".

במניין של כ"ק אדמו"ר, התפללו בימי התענית; מנחה, באותה שעה שבה התפללו בכל יום, דהיינו 3:15, ובשנים קודמות היו מתפללים כנראה בשעה 2:00.

האם ידוע מה טעם הדבר, והאם זה קשור עם סיבה מיוחדת שהיתה אצל כ"ק אדמו"ר?



## מתי מחיצה חולקת לרשות בפני עיצמה

**הרב אלימלך הרצל**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בשו"ע אדמו"ר הזקן דיני אוהל בשבת (סי' שטו ס"ג באמצע הסעיף): ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה כמו שיתבאר בסי' תרל או להתיר טלטול על דרך שיתבאר בסי'

שסב או להתיר שאר איסור, כגון שעושה מחיצה גבוה י' טפחים בפני הספרים בפריסת סדין או מחצלת כדי שיהא מותר לשמש מטתו באותו חדר או כדי לעשות שם צרכיו אסור לעשותה בתחלה בשבת,

לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה, כגון כשמתרת איסור טלטול היא עושה אותו מקום רשות היחיד וחולקת אותו מרשות הרבים או כרמלית שאצלו. וכן בחדר שבו הספרים היא חולקת אותו לשתי רשויות, הספרים הם ברשות בפני עצמה, והוא משמש ועושה צרכיו ברשות בפני עצמה, וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלוק רשות בפני עצמה הרי זה כעושה אהל. עכ"ל.

והנה רבנו הזקן הביא כאן ג' דוגמאות ממחיצת ארעי שמתרת איסור: (א) בסוכה. (ב) בטלטול בשבת. (ג) שימוש מטתו ועשיית צרכיו. ויש כאן ב' חלקים (א) כשנותן דוגמאות ממחיצות שאסורות מפני שמתירים איסורים. (ב) כשמסביר הטעם שאסורים מפני זה. והנה בחלק הראשון כשמסביר שמחיצת ארעי מותרת, אא"כ הוא עושה את המחיצה "כדי להתיר"; נותן דוגמא ממחיצה המתירה: או סוכה או טלטול או שימוש ועשיית צרכיו. בחלק השני כשהוא מסביר הטעם שמחיצה שמתרת את האיסור אסור לעשותה בשבת כי היא חולקת רשות בפני עצמה הביא רק שתי דוגמאות האחרונות; ב"טלטול" שהמחיצה עושה אותה רה"י; ובשימוש מטתו ועשיית צרכיו שמחיצת הארעי חולקת עושה לשתי רשויות נפרדות לכן היא מתרת, אבל סוכה שבחלק הראשון הביא אותה כדוגמא מיד בתחילתו כמחיצה המתרת - הסוכה, הנה בהמשך דבריו כשהסביר טעם האיסור שזה בגלל שהמחיצה עושה אותה רשות בפני עצמה; הביא הדוגמאות מטלטול בשבת ושימוש מטתו, והדוגמא דסוכה לא הביא, וי"ל את ההסברה בזה.

ונ"ל בזה עפ"י מ"ש רבנו הזקן בדיני קידוש במקום סעודה סי' רעג ס"ד וז"ל: וסוכה שהיא בתוך הבית אף על פי שמחיצות הסוכה מפסיקות בין חלל הסוכה לחלל הבית אינה כחדר בפני עצמו כיון שאין מחיצות עשיות לתשמיש אלא לשם מצות סוכה, ולפיכך אם קידש בבית ואח"כ נמלך לאכול בסוכה או להיפך אין צריך לחזור ולקדש שהרי זה כמו מפנה לפנה. עכ"ל.

יוצא מדברי רבנו הזקן חידוש נפלא לגבי מחיצות הסוכה, שמצד אחד הסוכה אינה כשרה ואין לה דין סוכה אם אין לה המחיצות; והמחיצות מתירות את האדם לאכול בתוך הסוכה רק אם הם כשרות בתור מחיצות. ומצד שני בגלל שהמחיצות הם רק למצות סוכה ולא לצרכים גשמיים - אינם חולקים אותה כרשות בפני עצמה, ואם עשה קידוש בבית מותר לאכול בתוך הסוכה ולא נחשב כאוכל בחדר שני, כי אם כאוכל באותו חדר מפינה לפינה.

ולפי"ז מובן למה לגבי אהל בשבת הביא אדה"ז מחיצת הסוכה כדוגמא - רק למחיצה שנעשית כדי להתיר, ולא הביאו כדוגמא למחיצה החולקת רשות בפני עצמה, כמו שהביא מטלטול בשבת ושימוש מיטתו,

כי מחיצות הסוכה אכן אינן חולקין רשות בפני עצמן, אלא שמתירות ועושות את הסוכה כשרה לקיים בתוכה מצות סוכה, ומתירות אותה להשתמש בה כסוכה כשרה לכל דבר.



## נתבשל כל צורכו ונצטנן

**הרב שמואל דאוועראו**  
תושב השכונה

בשו"ע סי' שיח ס"ו כתב המחבר: "כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו, מותר להניחו בשבת ע"ג קדירה הטמונה כדי שישמור חומו ולא יצטנן. . . וכתב הט"ז: אפי' לא נתבשל כ"צ. . . שאני הכא שא"א לבוא לידי בישול גמור. . . מותר שאין כאן אלא שמירת חומו ולא יבא לידי בישול גמור. . .".

והנה בפמ"ג הקשה על הט"ז, דכ"ז הוא למ"ד דנתבשל כ"צ ונתצטנן אין בו משום בישול, וא"כ הברייתא שמתיר לשים ע"ג קדירה ע"כ בנתבשל רק כמאכל בן דרוסאי (דבכ"צ מאי קמ"ל) אבל לדידן דס"ל (בס"ד) דאף בכ"צ אם נצטנן יש בו משום בישול, אפי' דקאי הברייתא בנתבשל כ"צ וקמ"ל דכיון שחם מותר (משא"כ בלא נתבשל כ"צ ה"ז אסור) ונשאר בצ"ע.

והנה בשו"ע אדה"ז בסי"ד כתב וזלה"ק: כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו מותר להניחו בשבת על גבי קדרה. . . ואפילו לא נתבשל כל



צרכו . . . מכל מקום כאן אי אפשר לו כלל לבא לידי בישול גמור ולא אפילו לידי הוספת בישול אלא להעמיד חומו בלבד . . .".

וצלה"ב איך יפתר קושיית הפרמ"ג הנ"ל.

ונראה לבאר בהקדים מ"ש הט"ז לעיל ס"ד, דהטור כתב דתרי בישול איכא - א) לא בשל ומבשל, ולכן עד שמתבשל כל צורכו, הוא מהר בשולו וחיים חטאת. ב) שנתבשל בר ושוב נצטנן, ואז ג"כ חייב, והט"ז בסק"ג פליג ע"כ וס"ל דאינם דומים זל"ז, דכשנצטנן ומחממו אכן חייב, אך בנתבשל כל צורכו כבר כמב"ד ומחממו עוד אין בו משום בישול דאורייתא ואסור מדרבנן.

ועפ"ז יש לבאר כאן שאלת הט"ז. דמכיון דהוא ס"ל דהוי איסור דרבנן בלבד, ע"כ יכול לומר דהם אמרו והם אמרו, ואינו אסור אלא כשיכול לבא לידי בישול גמור, דאז הוי דמובה לגמרי לבישול דאורייתא ואסרוה. אך כשא"א שיבא להתבשך לגמי שוב לא אסרוה ומותרת.

אך כ"ז לדעת הט"ז עצמו, אך המחבר דס"ל דגם הוספת בישול (אף לאחר כמב"ד) חייב משום בישול ממש, ה"ה כאן דאסור לשומו כשבא להוספת בישול.

וזהו דיוק דברי אדה"ז שיכול לשים מאכל שלא נתבשל כ"צ, בתנאי שלא יבא גם להוספת בישול, וק"ל.



## נט"י בקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין

הרב שניאור זלמן גולדברג  
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אדה"ז הלכות נטילת ידים, סי' קנח סעיף א' . . . כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא צריך ליטול ידיו תחילה, אע"פ שאינן מלוכלכות ואינו יודע להם טומאה, . . . ולא תקנו אלא בפת לפי שרוב התרומות הן בפת, . . . וגם בפת חולין לא הצריכו אלא בפת שרגילין בה תדיר לקבוע סעודה עליהם, אבל פת הבאה בכיסנין ולחמניות דקות שאין מברכין עליהם המוציא לפי שאין רגילין לקבוע סעודה עליהם כמ"ש בס"י קסת, א"צ נטילת ידים כמו שא"צ לדגן קודם שנעשה פת, אע"פ שתרומתו היא

מן התורה אלא שאינה רגילה ומצויה כל כך בבית לפיכך לא גזרו בשבילה בחולין. ומכל מקום אם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין ולחמניות דקות כשם שמועלת קביעות זו לעניין המוציא כך מועלת לעניין נטילת ידים שלא לחלוק ביניהם לפת גמורה כיון שקובע עליהם כמו על פת גמורה ויברך ג"כ ברכ(ו)ת על נטילת ידים. עכ"ל.

ויש לעיין באריכות לשון אדה"ז בנוגע לאיזה פת נוטלים ידים, דלכאורה במקום לכתוב באריכות שצריכים ליטול ידים רק בפת שקובעים עליו סעודה בדרך הרגיל, ובשאר פת (כמו פת הבאה בכיסנין) אין צריכים נט"י לפני אכילתו (עפ"י דין), ומ"מ אם קבע סעודה גם על פת שבדרך כלל אין קובעין עליו סעודה, אזי גם כאן צריך ליטול ידיו, היה לו לכתוב בפשטות שעל פת שרגילים לקבוע סעודה צריך לנט"י, ועל שאר פת תלוי אם קובעים סעודה עליו או לא.

זאת ועוד, דמסתימות לשונו מובן, שיש כאן ב' דינים נפרדים.

(א) שעל פת שרגילים לקבוע סעודה עליו נוטלים הידים.

(ב) אם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין, אז יועיל הקביעות סעודה להצריך נט"י.

ויש לעיין דמאחר שבפשטות, נוטלים הידים רק לפני אכילת פת שקובעים סעודה, ע"כ גם בפת הבאה בכיסנין, כשקובעים עליו סעודה היה לו לומר בפשטות, שצריך נט"י, וצ"ל הטעם שנכתב כדין בפ"ע.

ולבאר כ"ז נקדים דברי הב"י והמג"א בזה, וז"ל הב"י בסי' קנח: וכתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות ברכות (הלכה א) אע"פ . . . וכתב עוד שם כל האוכל הפת שמברכים עליו המוציא צריך נטילת ידים תחלה וסוף. משמע מדבריו דנטילת ידים תלויה בברכת המוציא דכל פת שאין מברכין עליו המוציא כגון פת הבאה בכיסנין או לחמניות דקות וכיוצא בהן כמו שיתבאר בסימן קס"ח הוא הדין נמי דאין טעונין נטילת ידים וכן משמע נמי מדברי רבינו שמשון בפרק קמא דחלה (מ"ה) אמתניתין דתחלתה עיסה וסופה סופגנין ולפי זה היכא דקבע סעודתיה על פת הבאה בכיסנין או לחמניות שצריך לברך עליהם המוציא נראה שצריך נטילת ידים ומיהו קשה בעיני שעל לחם אחד בעצמו פעם יצטרך לו נטילת ידים ופעם לא יצטרך ואפשר דלא מיקרי פת שמברכין עליו המוציא לא פת שמברכין

עליו לעולם המוציא אפילו כשאינו קובע עליו אבל פת דכשאנו קובע עליו אינו מברך המוציא אף כשקובע עליו אינו צריך נטילת ידים ואין לומר איפכא דכיון דכשקובע עליו מברך המוציא מיקרי פת שמברכין עליו המוציא ואף כשאנו קובע עליו צריך נטילת ידים דהא משמע בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) דפת הבאה בכיסנין אינו צריך נטילת ידים וכמו שאכתוב בסי' זה (ד"ה סוף פרק) בסייעתא דשמיא אלא שמצאתי להרשב"א שכתב בתורת הבית (הקצר ב"ו סוף ש"א) האוכל כעכין וכיוצא בהן לתענוג ואינו קובע סעודתו עליהם נוטל ידו אחת ומשמע מדבריו שאם קובע סעודתו עליהם צריך נטילת ידים. עכ"ל הב"י.

ובביאור דברי הבית יוסף, רצונו לקבוע מתי צריכים ליטול ידים "כשבא לאכול" (דברי הטור). וע"ז הביא הרמב"ם בהל' ברכות פ"ו ה"א, ודייק הב"י שעל פת שמברכים המוציא, צריך ליטול ידים, ובזה נכלל פת הבאה בכיסנין - כשקובעים עליו סעודה, שאז מברכים עליו המוציא. ומקשה הב"י, שדוחק לומר, שעל לחם א' פעם יטול ידיו ופעם לא יטול ידיו. ולכאורה י"ל, שקושיא זו, נובע מהבנתו בהרמב"ם כי דיוק לשונו של הרמב"ם הוא "כל האוכל הפת", שמשמע שמדובר על פת מיוחד, ולא על פת שלפעמים מברכים המוציא ולפעמים לא, ולכן נתקשה בה. (ולהעיר שבהה"א, פי' הב"י את הרמב"ם לפי התיבות "שמברכים עליו המוציא", שנט"י תלוי באם מברכים המוציא על הפת, ועכשיו פי' הב"י את הרמב"ם לפי התיבות הראשונים "כל האוכל הפת" שתלוי בהפת שצ"ל פת מיוחד בכדי להתחייב בנט"י).

ומסיק הב"י, שלכן לפי הרמב"ם צריכים לפרש, שנוטלים ידים רק בפת שקובעים עליו סעודה לעולם. משא"כ בפת הבאה בכיסנין, ולחמניות דקות, אין נוטלים ידים לפני אכילתם לעולם, אפי' במקרה שקובעים עליו סעודה.

אבל הב"י "מצא" רשב"א, (בתורת הבית הארוך בית י' סוף שער א'), שכתב בנוגע לפת הבאה בכיסנין, שאין חיוב נט"י, רק במקרה שאין קובעין עליו סעודה, (ולפי הבנת הב"י בהרמב"ם, חיוב נט"י הוא רק בפת אמיתי, שקובעים עליו סעודה לעולם), רק בהרשב"א מצא משמעות לדין זה.

וכך פסק הב"י בשו"ע סי' קנח סעיף א' שכשאוכל פת שמברכין עליו המוציא, יטול ידיו, אבל כשאוכל פת שאין מברכין עליו המוציא, כמו פת הבאה בכיסנין, אם אינו קובע סעודה עליו, אין צריך נט"י.

והמג"א סק"ב כתב וז"ל: ואם קובע סעודתו עליו דצריך לברך המוציא. . כיוון שסיים אח"כ בשם הרשב"א שצריך נט"י משמע דפשוט ליה בתר דאיבעיא ליה, וכ"כ הרמב"ם רפ"ו כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא יטול וכו', ובבד"ה ובמשמרת הבית כתבו להדיא דצריך נטילה כשקובע עליו ע"ש ולכן יברך ענ"י. עכ"ל.

והנה מדברי המג"א "וכן כתב הרמב"ם פ"ו כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא יטול וכו'" נראה שסובר, דגם לפי הרמב"ם צריך נט"י כשקובעים סעודה על פת הבאה בכיסנין, כמו ההו"א של הב"י ודלא כמסקנתו.

ובפשטות, המג"א הביין בדברי הרמב"ם "כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא", שהעיקר הוא, אם מברכים על פת זו המוציא, צריך נט"י, אף אם לפעמים אין מברכים המוציא על פת זו, כמו בפת הבאה בכיסנין כשאין קובעין עליו סעודה, אעפ"כ, במקרים שכן מברכים עליו המוציא, צריך נט"י. (כדלעיל בביאור ההו"א של הב"י בהרמב"ם)

ולסיכום כהנ"ל, יש ב' הבנות בדברי הרמב"ם: (א) הבנת הב"י במסקנתו, שנוטלים ידים רק על פת שלעולם מברכים עליו המוציא.

(ב) הבנת המג"א שנוטלים ידים בכל מקרה שמברכים המוציא על פת, שבזה נכלל לפעמים פת הבאה בכיסנין.

ומעתה צריך ביאור בדברי אדה"ז, לאיזה פי' בדברי הרמב"ם מסכים אדה"ז;

שמצד אחד כותב אדה"ז "כיון שקובע עליהם כמו על פת גמורה. . יברך ג"כ ברכ(ו)ת על נטילת ידים".

שמזה נראה שתפס כפי' המג"א בהרמב"ם, ומצד השני הוסיף כמה מילים "שרגילין בה תדיר. . שאין רגילין וכו'" דהיינו שנט"י תלוי במין פת שקובעים עליו סעודה ברגילות, שזה משמע קצת כמו פי' הב"י בהרמב"ם - שתלוי בפת שקובעין עליו סעודה לעולם.

ואולי י"ל בדרך אפשר שבאמת כן הוא, ואדה"ז משלב ב' הפי' דלעיל בהרמב"ם.

שאדה"ז מסכים עם הב"י שפת שקובעין עליו סעודה לעולם, יש דין מיוחד שצריך נט"י, ובפת הבאה בכיסנין, יש דין מיוחד, שבמקרה שקובעין עליו סעודה גם צריך נט"י;

ומאידך גיסא, מסכים הוא עם המג"א שהסיבה לברכת המוציא היא הקביעות סעודה על הפת.

וכך מפרש אדה"ז את הרמב"ם: כל האוכל הפת, שמברכין עליו המוציא, מאחר שרגילין לקבוע עליו סעודה צריך נט"י, וכל האוכל הפת שאין מברכים עליו המוציא מאחר שאין קובעים עליו סעודה, א"צ נט"י.

דהיינו שהטעם לזה שמברכים המוציא על איזה פת, תלוי בהרגילות לקבוע סעודה על פת זה. שבוזו אנו רואים ב' דברים:

(א) שברכת המוציא (ולכן נט"י) תלוי בקביעות סעודה, כהבנת המג"א בהרמב"ם.

(ב) שביחד עם הנ"ל, ברכת המוציא תלוי בזה, שרגילים תמיד לקבוע סעודות על פת זו. דהיינו שברכת המוציא תלוי בהמין פת, כהבנת הב"י בהרמב"ם.

ולכן, אף שלפי אדה"ז, נט"י תלוי בזה שרגילים לקבוע סעודה על הפת הזה, מ"מ מאחר שנט"י תלוי גם בחלקו עכ"פ, בעניין קביעות סעודה, לכן במקרה שקבע סעודה, על פת שאינו רגיל לקבוע סעודה, מועלת הקביעות לעניין נט"י, אעפ"י שאין צריך נט"י מעצם הדין, מאחר שאין רגילים תמיד לקבוע סעודה על פת הבאה בכיסנין.

ועפ"ז מובן דיוק לשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו כאן, שמאחר שנט"י אינו תלוי בקביעות סעודה סתם, אלא נט"י תלוי בקביעות סעודה על פת אמיתי, במילא כל פת שאינו בגדר זה, א"צ נט"י.

אעפ"כ יש דרך להצריך נט"י גם בפת הבאה בכיסנין, וזהו ע"י קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין, אבל לא שזהו באותו גדר של פת אמיתי, אלא שיש לפת הבאה בכיסנין אותו דין של פת אמיתי.

ולפי זה מובן שיש כאן ב' דינים :

(א) דין פת אמיתי, ושדין זה אינו בפת הבאה בכיסנין. מאחר שאינו רגיל לקבוע סעודה על פת הבאה בכיסנין.

(ב) שגם בפת הבאה בכיסנין, אפשר לומר אותו דין של נט"י, כמו בפת אמיתי, באיזה מקרים, כמו במקרה שקובע סעודה על פת הבאה בכיסנין.

ועל פי כהנ"ל יש לבאר דברי אדה"ז באמצע הסעיף: "כמו שא"צ לדגן קודם שנעשה פת אע"פ שתרומתו היא מן התורה אלא שאינה רגילה ומצויה כל כך בבית לפיכך לא גזרו בשבילה בחולין";

ולכאורה צ"ב, לשם מה מסתעף אדה"ז להביא דוגמא (לפת הבאה בכיסנין) מדגן קודם שנעשה פת, שמאחר שאינה רגילה בבית, לכן לא גזרו נט"י בשבילה?

וע"פ הנ"ל אולי י"ל, שכוונת אדה"ז להדגיש שאע"פ שנט"י תלוי בקביעות סעודה, מ"מ מעיקר הדין נט"י נוגע רק במקרה שאוכלים פת שרגילים תמיד לקבוע עליו סעודה, ולכן הביא דוגמא מדגן שגם אצלה אין חיוב נט"י מאחר שאינה רגילה, ודו"ק.

ויש לדייק עוד שכשהעתיק אדה"ז דברי הרמב"ם, כתב "כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא", ולא כתב "הפת" עם "ה" לפני המילה פת.

(ואין לדייק דיוק זו בהמחבר בשו"ע, מאחר שמוכח מדבריו שמדבר על מין פת שבדרך כלל מברכין עליו המוציא או לא, כמו פירושו במסקנת הב"י).

וי"ל כדלעיל שאדה"ז בפירושו על דברי הרמב"ם כולל גם פת אמיתי, מאחר שבעיקר מברכים "המוציא" עליו, כפי"ה הב"י בהרמב"ם, וגם פת הבאה בכיסנין שקבוע עליו סעודה, כפי"ה המג"א בהרמב"ם.

ולכן אם היה כותב לשון הרמב"ם "כל האוכל הפת וכו'", היה נשמע; או כפי"ה הב"י ששולל נט"י על פת הבאה בכיסנין בפירושו על הרמב"ם, מאחר שהוא מפרש "הפת שמברכין עליו המוציא", שזה מדבר אודות פת מיוחד, דהיינו רק פת אמיתי, או היה נשמע כפי"ה המג"א שכולל נט"י על פת הבאה בכיסנין, בפירושו על הרמב"ם.

ולכן כותב אדה"ז כל האוכל פת בלי "ה", לומר שאף על פי שמדבר כאן על פת אמיתי (כפי' הב"י), מ"מ מזה שלא כתב "ה" אפ"ל שחלק מהגדר של פת אמיתי היא לא רק פת אמיתי אלא גם העניין של קביעות סעודה (ברגילות כמובן),

ולכן אע"פ שאדה"ז מפרש הרמב"ם כמו הב"י, אין זה שולל פי' המג"א, מאחר שנכלל כאן הגדר של קביעות סעודה, ובמילא גם הדין של קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין נכלל בדברי הרמב"ם, כדברי המג"א, (ולא נשלל כפי' הב"י כדלעיל).



## תספורת בל"ג בעומר

הת' יעקב אלישביץ  
קרית גת, אה"ק

בשוע"ר סי' תצג סעיף ה כתב שביום ל"ג לעומר מותר להסתפר, (ולפמש"כ שם, ולמנהגנו שלא לומר תחנון במנחת ערב יום ל"ג (כ"כ בסידור), מותר להסתפר כבר בליל ל"ג). אך לכאו"ל לדעת האר"י אין להסתפר ביום זה, וא"כ כדבריו יש לנהוג (ראה שער-הכולל בתחילתו).

שהרי, בשערי תשובה (על השו"ע תצג, ד) הביא שמנהג האר"י שלא להסתפר אפי' ביום ל"ג, וכן הביא בכף החיים (שם, יג) ובכ"מ. ומקור הדברים הוא בפע"ח (שער ספה"ע פרק ז), ושם איתא בזה"ל: "מורי זלה"ה לא הי' מסתפר מערב פסח עד ערב שבועות כלל ועיקר, לא בר"ח<sup>2</sup> ולא בל"ג בעומר".

<sup>1</sup> ראה רש"י כתובות נד. ד"ה לכאורה.

<sup>2</sup> ולהעיר שמן ההדגשה "לא בר"ח" משמע שבר"ח יש סברא שכן להסתפר, ומזה מובן שהאר"י לא הקפיד כלל על צוואת ר"י החסיד (המובאת בשוע"ר רס, א) - אף שר"י החסיד קדם לו במאות שנים (ראה מש"כ בשם הגדולים אצל ריה"ח), ומסתמא ידע מצוואתו.

ולהעיר משו"ת צ"צ אה"ע סי' קמג, שכותב שצוואת ריה"ח אינה אלא לצאצאיו. וראה בשו"ת שם-ארי' יו"ד סי' כז, אודות הסיפור הידוע על מהרש"א שהביא את שמו ושם אביו כראי' לכך (אפי') צאצאי ריה"ח אינם מקפידים על צוואתו.

והביא הר"י מונרדישין את הדבר כמנהג חב"ד<sup>3</sup> (באוצר מנהגי חב"ד ניסן-סיון עמ' רפג), וכתב בזה"ל: "המנהג הפשוט הוא כדעת האריז"ל שגם בל"ג בעומר אין מסתפרים, (ראה כה"ח (תצג, אות יג) ונטעי גבריאל (ג, עמ' רכג))."

והמשיך: "כ"ק אדמו"ר זי"ע הזכיר כמ"פ שכך יש לנהוג, ואעפ"כ אירע פעם (קודם קבלת הנשיאות) שהסתפר בל"ג בעומר, ופעם אחת גם אחר קבלת הנשיאות, מטעם הידוע לו (שמעתי מהרה"ח רי"ל גראנער שי)".

אך הנה כבר הבאנו לעיל שהשע"ת והכה"ח הציגו את מנהג זה כמנהג האר"י<sup>4</sup>, ומדברי רבינו הידועים ל"י משמע שאכן אין בזה ענין ע"פ קבלה, אלא שכך נהג האר"י הק' לעצמו.

דהנה כתב כ"ק אדמו"ר במכתב (נדפס בשערי הלכה ומנהג חלק ב, עמ' קסו): "ויש לבארו ע"פ הטעם המובא בכתבי האריז"ל ובפע"ח וכו' על אודות השייכות בנטילת שערות דווקא עם ימי הספירה, שמזה גופא מובן ההידור בתספורת בל"ג בעומר (וצ"ע קצת מהמובא באיזהו מקומן שהאריז"ל לא הי' מסתפר אפילו בל"ג בעומר)".

משמעות ציטוט זה הוא, שכל הענין שע"פ סוד זהו בכל ספה"ע, משא"כ ביום הל"ג מותר להסתפר (אפי' מבוגרים בעלי קבלה. כן מוכח מהבאת מנהג האר"י), ללא מניעה.

ואכן בפע"ח (שם) אחרי שמביא את מנהג האר"י, מבאר הטעם להימנעות מתספורת ע"פ סוד, והטעם מבוסס על הטעם שע"פ נגלה,

<sup>3</sup> וכן הביא את הדבר כמנהג חב"ד הרב ש. הלוי הורביץ בשבח-המועדים (עמ' 235).  
<sup>4</sup> וראה בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ד סי' ס) שכתב לגבי ענין ההימנעות מתספורת גם ביום ל"ג: "דאין מנהג זה אלא לגדולים [למעוטי קטנים, י.א.] ובעלי קבלה [למעוטי גדולים שאינם בעלי קבלה, י.א.]".

ועוד יש להוסיף שגם בנטעי - גבריאל (הלכות פסח, חלק ג, בהוצאה שתח"י בעמ' רפז, וכנראה שישנם שינויים בין המהדורות) כתב "ע"פ האריז"ל", ולא "דעת האר"י".

<sup>5</sup> והי' טוב לו הי' מצויין מקור בס' אוצר מנהגי חב"ד לדברי כ"ק אדמו"ר שהביא. ואולי אכן אין לזה מקור בשיחה וכדו' אלא זוהי שמועה בע"פ, שכבר ידוע עד כמה ניתן לסמוך על כל שמועה - ראה בהע' 7. ויש לברר את הדבר.



וכפי שמסכם "ולכן לפי שמתו תלמידיו אסור להסתפר בימים האלו".  
וא"כ ביום ה'ג' ש"פסקו מלמות", אין צורך להימנע מלהסתפר.

וא"ת כיצד אני מביא רא"י ממכתב, והרי לנו דברים מפורשים שאין להוכיח ממכתב פרטי לאדם א', לגבי הנהגת רעהו (ראה בס' המלך-במסיבו חלק א, עמ' כו')?

ובכן, אין זו שאלה כלל כי הנ"ל שייך דווקא בהוראות, ולא בהצעת סברות, כפשוט.

וכמו"כ אין להוכיח מידי מניסוח המכתב, שכ"ק אדמו"ר השאיר בצ"ע על הוראתו ולא על מנהג האר"י, שהרי: א. אעפ"כ לא נרתע מלהורות למעשה שכן להסתפר (ולא חילק כחילוק המנח"א שבהע'). ב. המדובר כאן הוא על אודות הלכה פשוטה שמוותר להסתפר, רק שהיו והביאו את מנהג האר"י כרא"י שע"פ קבלה אין להסתפר, וכ"ק אדמו"ר דוחה את סברא זו.

וא"כ אלו שרוצים לנהוג כמנהג האר"י המובא בכו"כ פוסקים - תבוא עליהם ברכה, אך אין לקבוע את מנהג זה ל'מנהג חב"ד' - שכל המשנה ממנו הרי הוא כ'פורץ גדר' וכו'.

<sup>6</sup> ומאוד מאוד נפלאו לי דברי הרב "שולחן הטהור" (סי' רס ע"ח. הובא בנט"ג הנ"ל, בעמ' רפד (פרק מט הע' כד)), שכתב: "ואסור לגלח בימי העומר מן ערב פסח עד ערב שבועות, והמגלח בל"ג בעומר הוא עבריין ועובר על דברי מרן האר"י ששקול כשבעים סנהדרין של משה רבינו, ויותר".

ואין דבריו מובנים כלל, היכן מצא שהאר"י אמר והורה לעשות כן? ובאם קבלה היא – אי"ז אלא למי שקיבלה בתורת מתנה משמי שמיא, אך הרי בספרים המצויים בידינו אין הוראה כזו. ואולי אי"ז אלא דברי תלמיד טועה שתלה את דעת עצמו ברבו הק'.

<sup>7</sup> ומפני חביבות הדברים וחשיבותם, אצטט משם את ל' כ"ק אדמו"ר: "פשוט [במקור ב' קוים תחת המילה, י.א.] – שאינני אחראי למה שכאו"א אומר בשמי, ומפורסם [במקור קו א' תחת המילה, י.א.] – שאמירתי-מענה לא' אין בה הוראה לשני".

ואדגיש: אמנם גם ציטוט זה לקוח ממכתב כ"ק אדמו"ר, אך מובן לכל אשר מוח בקדקדו דשאני הכא שאי"ז אלא 'גילוי דעת'. וגם לא הבאתי את מכתב זה אלא כרא"י לדבר ברור והגיוני (שהרי אין הקורא יודע בדיוק את ניסוח השאלה ומהותה, והתשובה אינה מיועדת עבורו, אלא למי שכתב את השאלה). ואכמ"ל בזה.

[ובשולי הדברים יש להעיר שגם אם הציטוט אודות "טעם מיוחד" הוא מפיו של כ"ק אדמו"ר, אפשר לומר שהתכוין בזה שמפני טעם מיוחד נמנע מהא ד"מצוה על האדם לגלח בערב יו"ט" (שוע"ר תקכט, ב) ובנדו"ד ערב-פסח, וע"כ הסתפר ביום ל"ג לספה"ע. וק"ל.]



## טיבולו במשקה לענין צוקער [גליון]

**הרב חיים דוד א. טיפענברויך**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בגליון תקצ"ב עמ' 65 הבאתי תשובה בענין טיבולין במשקין מאת הגאון רבי מרדכי הענא ז"ל התשובה האמורה נמצאת היום בכתובים בספרו "דברי מרדכי" (כעת באוסף גאסטר - לונדון)

ותוכנה: השגה חריפה על פסק הלכה המובא בספר עמק בנימין שנדפס בתקופה דאז - שנת תקי"ג באמסטרדם מאת החכם השלם עניו נעים זמירות ישראל מוהר"ר בנימין רפאל דיאש בראנדון.

והנה ראה ראינו וגם שמענו רבים מבין חובשי ביהמ"ד מתמיהין על תוכן הדברים, וכאילו מה שהעיר הגאון הנ"ל אין לו שחר, וכל חריפות לשונו ה"ה למותר ומה גם התקפת חנם, ולחנם באנו, ושפתותיו עקומות דובבות (ח"ו).

ולכן אינו אלא ראוי ונכון לבע"ח לשלם חובותיו עם קצת הסברה בדרך אפשר, להבהיר מה העיקר על הגאון הנ"ל להעיר ולהשיג על בעל העמק בנימין.

ואם כי אין כוונתינו לפסק הלכה דזה תלוי במנהג המקום והכרעת פוסקי הזמן, מטרתנו בזה אולם, להבין דבריו, דיבור ודבר מתוך דבר ולהעלות פתוחין מן הסתומין, וכדלקמן:

והנה בשו"ת עמק בנימין סי' ג' מביא שאלה "אם יש בהסוקר"י קאנדי"ל שטובלין במשקה שקורין קאור"י משום דבר שטיבולו במשקה להצריך נטילת ידיים או לא, מי אמרינן דכמשקה עצמו חשיבה דסופו להתפשר מתוך המשקה ודינינן לי' בתר סופו, או דלמא כיון דבשעת

טיבולו עדיין הוא בעין לא חשיבה כמשקה וצריך נ"י כדין כל דבר שטיבולו במשקה".

ומסיק: "דבנ"ד בנגיעה תליא מילתא דמה טעם דנגזור ב"י רבנן נ"י משום דגזרינן שמא יגע באותו דבר המטובל, והעיקר אצלנו שהידים שניות. . וכיון דבשעת נגיעתו בו עצמו עדיין לא נפטר ודאי ואין ספק דבעי נ"י כדין כל דבר שטיבולו במשקה".

ומסיים: "ולא דינינן ל"י בתר סופו כיון דבנגיעה תליא מילתא ובשעת נגיעתו בו עדיין לא נפטר ולית דין צריך בשש עד כאן".

ואם כי נראים דבריו כפשוטים ונכונים, מצאנו וראינו שהרה"ג ר' שמואל בורשטיין (בעמח"ס מנחת שבת ומנחת יו"ט ומעדני שמואל) בספרו שערי עדן על הל' נטילת ידים סי' מ' סעיף יז ס"ק קי"ג (עמ' 48) מסתפק בדבריו וז"ל שם: "והנה לא ביאר דבריו אם כוונתו שמניח הצוקער לתוך הקאווע והצוקער מונח שם בתוך הקאווע עד שמתפטר שם ונעשה כמים וימתיק הקאווע ועכ"ז כיון שבתחלת נפילתו לתוך הקאווע קודם שיתפטר שם הוא דבר גוש כעין אוכל לכן יש לו דין דבר שטיבולי במשקה או אולי כוונתו שטובל הצוקער קאנדל בתוך הקאווע עד שנתלחלח קצת ואח"כ משים לתוך פיו ומוצצו בשעת שתייתו את הקאווע והוא מתפטר בתוך פיו". ע"כ.

ובחריפות יותר כתב הגאון רבי מרדכי כרמי בספרו 'מאמר מרדכי' סי' קנח ס"ק ט' על תשובה זו דכד ניים ושכיב אמרה להא מילתא" וא"כ אין זה מילתא דפשיטותא וכדלקמן.

וז"ל מאמר מרדכי שם: מ"ש בס' 'עמק בנימין'. . וראיותו מהא דתנן בפ"ז במקוואות אלו מעלין ולא פוסלין השלג. . והרמב"ם הצריך ריסוק. . דזה משמע דלא דייני' להו בתר סופן. . ה"ה הכא כיון דבשעת נגיעתו הוה אוכל לא אזלינן בתר סופו שעומד להתפטר. . ואני שמעתי ולא אבין דאיפכא מסתברא, ומשם ראי' להיפך דכיון דבשלג אעפ"י שאינו מים כל שריסקו עד שנעשה מים טובלין בו ולא אזלינן בתר תחילתו ה"נ בסוקר"י קאנדי"ל כיון דבשעת אכילה כבר נפטר דיינינן ל"י כמים ולא אזלינן בתר תחילתו שהי' אוכל. דבשלמא אם אוכל אותו בעין וטובלו במשקה אז הוי דומה ממש לההיא דשלג דלא אזלינן בתר סופו אלא בתר השתא ה"נ הכא דבשעת אכילה הוי אוכל לא אזלינן בתר סופו שעומד להתפטר אלו עומד

בתוך המשקה, אבל בנדרון שלפנינו שמניחו בתוך הקאווי עד שמתפזר והוי למים הוי ממש דומה לשלג אחר ריסוק.

ומ"ש דבנגיעה תלוי מילתא . . היינו דוקא נגיעה דבשעת אכילה, והראי' דהמאכיל את חבריו א"צ נטילה אעפ"י שנוגע בדבר שטיבולו במשקה, והאוכל, צריך נטילה אעפ"י שאינו נוגע . . הנה מוכח בהדיא דלא בנגיעה בלחוד תליא מילתא, אלא שהצריכו נטילה לאוכל משום הנגיעה, אבל בנגיעה בלחוד פשיטא דא"צ נטילה.

ומעתה ברור הדבר דא"צ נטילה כיון דבשעת שתיית הקאווי כבר נפשר והי' למים . . עכ"ל.

וראה שם עוד כמה טעמים דא"צ נטילה ואכ"מ.

מכל הנ"ל מובן שמדובר במטבילין הצוק"ר קאנד"ל בתוך הקאווי ומניחים שם עד שתתפשר (ולא מדובר בכך שתופשו בידו ומוצצו דאז נראה לכ"ע דהוה לי' טיבולין במשקה וחייב נטילה) והסיבה לשאלה היא, היות דבשעת טיבולו (ולא בשעת אכילה) עדיין הוא בעין ולא חשיבה כמשקה (ובנגיעה תליא מילתא, לכן) צריך נט"י כדין כל דבר שטיבולו במשקה (שאוכלו מיד אחר טיבולו) הגם דאינו אוכלו מיד ומניח שם בפנים.

וע"ז משיג הגאון רבי מרדכי הענא, וגם בעל 'מאמר מרדכי' שם.

ומתגובת הנ"ל בדברי ה'עמק בנימין' נראה דכך הי' אז מנהג העולם הנפוצה לשתות הקאווי באופן האמורה.

והנה מדיוק לשונו של רבי מרדכי הענא אפשר להוציא עוד כמה נקודות במציאות דבר הנשאל, דבזה שכותב: ". . חדא שחושב לסוקרי המגדל בקנים ועושים ממנו צוקע"ר קאנדי"ל ע"י בישול (לדבר שטיבולו במשקה) משום שחושב . . בין המשקין י"ד שח"ט ד"ם אחד מהם דבש . . ולא דבש קנים . . משמיע לנו שמדובר במציאות שהצוקע"ר קאנד"ל נעשה ע"י בישול, ונעשים קנים ע"י שנקרשים אח"כ, וא"כ הצוקער בעצמו היא מציאות של פירות מבושלים במשקין, והיא טיבולין במשקין; וע"ז כותב דבש שמכשיר היא דבש דבורים ולא דבש קנים ותמרים, ועוד יותר היות דאחר הבישול נקרש א"כ אינו עוד משקין כלל

אפי' חזרו ונימוחו אח"כ (הגם שיש בזה דיעות שונות בהפוסקים) אלא דינם כפירות, והנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח.

ומה שכותב הגאון רבי מרדכי: "ועוד לא ידע הא דמובא בשם 'מטה יוסף' אם הטיבול הוא במשקה שהוא מבושל ואם אוכל בכף אף למאן דמחמיר ליטול במבושל אבל תרי חומרות לא עבדינן, וא"כ במשקה קאווי מבושל במים ואין נוגע כלל במשקה רק שותה מכלי' וכלים שונים אין להחמיר. .", הרי מפורש שמדבר בצוקר שכבר מטובל בהקאווי ונשאר שם במים או נימוח קצת או נמס לגמרי, ואינו אוחד בידו אלא שותה מהכלי. וכל השקו"ט הי', אם דבר שטיבולו במשקין שהרגילות היא לטובלו - חייב בנט"י, אפי' כשאוכלים בכלי; אמנם אם המשקין מבושל, אז תרי חומרות לא עבדינן, וכאן הרי הקאווי מבושל וגם אוחדו בכלי - היינו הכוס ששותה ממנו. ומכ"ז רואים שמדובר בשכבר הניח הקנדל תוך הקאווי.

ולכן מביא ג"כ משו"ע סי' קנח ס"ו שהשותה א"צ אפי' ידו אחת הטעם שאין נוגע במשקין לעולם. וגם מסיים שם "ואיך יעלה על דעת אדם בטובלין דבר נימוח מעיקרא ולבסוף לחשוב לדבר שטיבולו במשקין".

מכל הנ"ל מובן שדין הטובל צוקר בקאווי יש בזה דיעות בהפוסקים (ראה כף החיים סי' קנח ס"ק מב) וגם תלוי בהמציאות אם טובל ומוצץ מיד כמנהג אנשים זקנים קדמונים (ראה כדי השלחן בסי' לו ס"ק ט' בשם ס' ישועות חכמה כדי שיהא נוח ללעסו, או מטעמו של הבדי השלחן שם שמסתפקין אם לברך על הטיי או על הצוקר, וטובלים כדי שהברכה יהא על שניהם, ועוד כדי לאחוז בימין כל דבר שמברך עליו). או שטובל הצוקר בהקאווי ואינו אוכל מיד אלא טובל וטובל (ואף מניח בפנים) עד שמתפשר ומתפזר דבש הצוקער תוך הקאווי ואז שותה, האם נקרא בשם טיבולין במשקין היות דטובל במשקין, שהוא מה שמדובר כאן.

ודעת ה'עמק בנימין', שעודנו נקרא טיבולין במשקין דבנגיעה תליא מילתא, וצריכין נט"י, ודעת הגאון רבי מרדכי וכן ה'מאמר מרדכי' דאינו טיבולין במשקין; כל אחד עם נימוקו.

ולגבי פסק הלכה, הנה כל מורה הוראה יפסוק לפי רוחו והבנתו, ובאנו רק להעלות תשובתו של הגאון רבי מרדכי ז"ל מעמק הבורה על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, ועי"ז יהא שפתותיו דובכות בקבר.



## מיקומו של קו התאריך [גליון]

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

א. בגליון תתקצא בארתי בארוכה דמכיון שבסיפור התורה על תחלת יצירת מציאות היום בשימ"ב לא מצינו כלל מושג של מקום, על כרחך דאין גדר של מקום במדת היום שע"פ התורה (שמימ"ב). ומזה יש ללמוד - דאין מקום קבוע לקו התאריך משימ"ב. ובגליון 992 (לי' שבט) הפליג הכותב בקושיות על דברי, ואציע חלק מדבריו ותשובתי בצידם.

הקשה לפי מהלך דברי הנ"ל נוכל להמשיך ולומר דכיון שלא אמרה תורה בפירוש ענין הפשוט כ"כ ששתיים ועוד שתיים הם ארבע ולא חמש, ע"כ שאין המציאות כן. הלא בענינים של מציאות איירינן!

הנה מה דפשוט לו דקביעת מנין הימים שבהיקף כדור העולם הוא ענין של מציאות - הרי טועה בפשטות מציאות הדברים. דהנה מן התורה זמן תחלת היום הוא מהערב. א"כ נאמר אנן לדוגמא עכ"פ - שתליית השמש היתה בשעת הערב (של יום הד' של שימ"ב). הנה זמנה של תליית

<sup>1</sup> עיקר תרעומתיו של הנ"ל נסובו על מה שהבין מדברי שמקום הקו התאריך הוא מציאות הסכמי ולא מציאות אמיתי, שע"ז כותב בזה"ל: "אם רק נאמר שאינו מציאות משימ"ב הרי פי' הדבר שאין זה מציאות מצד טבע הבריאה, אלא הוא ענין הסכמי ע"פ התיישבות המקרית של בנ"א ואינה מציאות אמיתית כלל.. וא"כ, הרי בזה הפך הקערה על פי' וחולק הוא על מה דפשיטא לי' לרבינו במכתביו והשיחה בענין זה אשר קו התאריך הוא מציאות אמיתית ע"פ תורה".

הנה בגלל חומר אריכות דבריו בביטויים ובהסוואת שמו כו' בעת אשר פשוט שלא ידע לתפוס מושגי השאלה על נכונם, כי אני כתבתי ברור שע"פ התורה מקום הקו התאריך נקבע ע"י בנ"א, ופשוט שמציאות המאושרת ע"י התורה - היא מציאות אמיתי, לכן בקשתי, לפני שידרוש ממני לענות לו עוד על כל ענין שהוא בנושא זה, שבביל תועלת בירור הדברים - שיבאר לי מה מצא בדברי ועל יסוד מה הוחלט אצלו לטעון עלי דמקום הקו התאריך הנקבע ע"י בנ"א אינו מציאות אמיתי, או שיודה שטעות היה בידו.

השמש בהערב דוקא יכול להיות מכוון לשעת הערב של מקומו של נקודה אחת מהיקף כדור העולם, אבל בשאר המקומות של היקף כדור העולם על כרחך לא תהיה זמנה של תליית השמש מכוון לשעת הערב של מקומן, וא"כ האיך נקבעה זמן תחלת היום במקומן - ע"פ זמנה של תליית השמש - מהערב דוקא?

אם לא שנאמר שזמן תחלת היום בכל נקודה מהיקף כדור העולם - מהערב דוקא - הוא מציאות שקבעה אותה התורה. אך גם זה א"א לומר - ומאותו הטעם. כי אמירת מאמר התורה ויהי ערב ויהי בקר גוי שבכל יום משימ"ב ע"פ פשטות המקראות נאמרה ג"כ רק פעם אחד [על סוף והסה"כ של היום], אשר לפ"ז גם מאמר זה היה נכון לשעת סוף היום של נקודה אחת מהיקף כדור העולם.

אם לא שנאמר שבאמירת המאמר עצמה היתה כלולה תנאי - שהיום תתחיל בכל אופק לפי הערב שבו דוקא (או באו"א קצת: שהאמירה הוגבלה רק לנקודת המקום אשר שם היה שעת סוף היום בהרגע ההוא, והיתה אמירה נפרדת לכל נקודה ונקודה מהיקף כדור העולם). שעל זה כתבתי - דזה א"א לומר, כי לא מצינו תנאי של גדר המקום כלל במציאות היום של התורה.

היוצא מכל זה הוא, דעל כרחך צריך לומר (כמ"ש בגליון 992 ע"פ לקו"ש ח"ח נשא ג') שמנין ימי השבוע הכתובים התורה בשימ"ב היו הקדמה ליום השביעי, שהוא השבת הראשונה של הבריאה - שהתקיימה במקום שביתתו של אדה"ר (עי' בלקו"ש ח"כ ע' 203, והערה 46 שם, ולקו"ש ח"ח שם הע' 48, ולהעיר גם מלקו"ש חל"ה עמ' 107 ואילך), שלכן קביעת תחלת מהיום מהערב הכתוב בתורה (ויהי ערב ויהי בקר גוי) קאי רק על נקודה אחת של היקף כדור העולם - על עיקר הבריאה שבו נברא אדה"ר ואשר שם שבת שבתו הראשונה, שרק במקום ההוא - התחיל היום מהערב של האופק שלו דוקא.<sup>2</sup> וכל שאר המקומות שבהיקף

<sup>2</sup> והנה בספרי החוקרים והתוכנים מגדו"י הראשונים מצינו שפירושו הכתוב ויהי ערב ויהי בקר גוי' שהערב והבוקר היו בב' קצות העולם ערב בקצה האחד ובקר בקצה השני. לפי דבריהם, זה שתחלת היום בכל יום הוא בכל אופק מהערב שלו דוקא - מפורש בקרא.

כדור העולם, היום במקומם לא התחיל מהערב של האופק שלהם - אלא מהערב של האופק של מקום שביתתו של אדה"ר.

כי כל מקום שאין בו שביתה שע"י האדם - זריחת השמש שם על המקום אינו קובע כלום בשעות היום אלא הוא כמו זריחת השמש בתוך שטח חלל הרקיע על הכוכבים וגלגלי השמים שאינו משפיע כלום על שעות היום. [וכדוגמת מהלך השמש מעל הרקיע בלילה לפי שיטת חכמי ישראל בגמ' (פסחים צד ב) - שאינו המשך נוסף של מציאות היום אלא חזרת השמש למקומה לזריחת הבקר של יום המחרת (כמ"ש בגליון 992 אות ט)].

והדרך היחידה לקבוע שעות היום לפי האופק של מקום מסוים דוקא, הוא רק ע"י ציווי התורה על השבת החלה על הגברא - הנמצא שם במקום ההוא. כי מכיון שהתורה והשו"ע מחייבים האדם לשמור את השבת (מתחלת הערב של יום השביעי), ולא קבעו התורה והשו"ע שום תנאי של מקום, א"כ אדם העובר ממקום למקום (ממזרח למערב או להיפך), פשוט שחל עליו חיוב של שמירת השבת כתיקונו וכהלכתו - לפי הערב של המקום שבו הוא נמצא עכשיו, ובדרך ממילא עי"ז - נקבעת מציאות היום מן התורה לפי האופק של המקום ההוא.

ברם ע"י כן, סוף סוף באיזה נקודה שתהיה - תהיה התנקשות במנין הימים של ימי השבוע, דהעובר ממקום למקומם יתקל עם בני"א אחרים

ברם פירושם של החוקרים אינו לפי פשטות המקראות ולא לפי ההלכה, כי המציאות של ערב ובקר לפי הפשט ולפי ההלכה - הם מושגים טהורים של זמן לבד, ולפ"ז פירוש המקרא של ויהי ערב ויהי בקר גו' לפי פשוטו - אינו מרמז על ענין המקום כלל.

גם י"ל בשיטת החוקרים, ע"ד המבואר בלקו"ש ויצא ח"כ עמ' 136 אות ד' ואילך דהבריאה נבראת בשביל התורה ובשביל ישראל ולכן מקבלת חשיבות עצמית מעין מעלת התורה - מטעם 'הכשר מצוה' [ומבאר שם עפ"ז שיטת הרמב"ם דס"ל דשחיטת עכו"ם מטמאה במשא מד"ס]. וי"ל עדי"ז בנדו"ד, דכיון שזמניו היום במקום שביתתו של אדה"ר - תלויים בהשמש, מקבלת השמש חשיבות עצמית לקבוע מנין ימים טבעי גם בהיקף כדור העולם שמחוץ למקום שביתתו (כמ"ש בגליון 992). אבל פשוט דקביעות זו שע"י השמש - אינו מחייב האדם להלכה כלל.

ברם אפ"י לשיטת החוקרים קביעות זו שע"י השמש שמחוץ למקום שביתתו של אדה"ר אינה אלא בחצי כדור העליון, כי בחצי כדור התחתון גם לשיטת הראשונים אין מציאות של יום כלל, כמ"ש להלן.



שאצלם יום השבת (לדוגמא) הוא ביום אחר. ומכיון שמנין היום של ימי השבוע אינו משתנה מאדם לאדם (אלא רק - קביעתו לפי האופק של המקום הוא ע"י האדם) לכן ע"י פגישת העובר בבנ"א שאצלם מנין הימים שונה משלו - מתברר שיום השביעי שלפי מנינו תו אינה קיימת במקום ההוא, ועי"כ פקע מהעובר מציאות חיוב השבת שעליו שלפי מנינו. כתוצאה מכך לפי התורה נוצר שם על יד המקום ההוא מציאות של קו התאריך - המבדיל בין מנין הימים שממנו באה העובר למנין הימים של מקומו עכשיו. זוהי שורת הדין על מקומו של קו התאריך - המוכרחת באופן של בדרך ממילא מפשטות ההלכה של מצות השבת עצמה.

[הנה הנ"ל הוא המחשת הדברים בציור של אדם העובר ממקום למקום. אבל התנקשות זו קיימת במציאות (בידיעת האדם ובציור המחשבה עכ"פ) מאז שגילו יבשת חצי כדור התחתון (ונהיה חצי כדור התחתון בכללו - חלק מחיי הישוב של בנ"א). שלכן קבעו בעדינו בעלי תריסין (שהם הרבנים מדור האחרון) שהביאם רבנו בלקו"ש ח"ז (עמ' 285) - מקום קבוע להקו התאריך.<sup>3</sup> אבל גם לפי דבריהם י"ל, אם למעשה מחזיקים בנ"י מקום להקו התאריך שלא כמותם - הרי העיקר הוא כפי המנהג, כמ"ש בגליון 221]

ב. עוד הקשה על מה שכתבתי בגליון ההוא דאפשר שישתנה מקום הקו התאריך ע"י שינוים במקום הישוב או ע"י שינוים במנין הימים שאצל בנ"א, ולאידך הרי כתבתי, דע"י התפשטות מקום ישוב בנ"א מסביב לכדור העולם בחצי כדור התחתון נקבע מקום קו התאריך 'לנצח'. ונתפס על הלשון 'לנצח' - שלכאורה סותר לדברי הקודמים שאפשר שישתנה מקום הקו התאריך.

וצדק בדבריו, כי אפשר לצייר מקרה - בציור שע"פ הדמיון עכ"פ - שגם בימינו ישתנו תחומי הישוב או מנין הימים שאצל בנ"א, ואז יתכן

<sup>3</sup> והבעלי תריסין קבעו בזה על פי מה שמצאו סמוכין לשיטותיהם ממסורת התורה שלפנים - בדברי ראשונים. אבל פשוט שאין תוקף למקומות אלו ע"פ המקורות לבד אם לא שקבעום הבעלי תריסין והחזיקו בהם בנ"י. דעפ"ז יובן איך הכריעו הבעלי תריסין ע"פ מקורות אלו בענינים של שמירת שבת וכו', הרי אפי' לפי דבריהם עצמם יוצא דעיקר הכרעתם בזה הוא לא מדברי הראשונים אלא מדעת עצמם, אלא על כרחך צריך לומר דעיקר הקביעות הוא ע"י שהחזיקו בה בנ"י.

להלכה - שיועבר הקו התאריך למקום אחר. אבל במציאות - רחוקים הדברים מאוד שישתנה תחומי הישוב וכו' לאחר שהתיישבו בנ"א מסביב לכדור העולם. אבל מדורות הראשונים עד לימינו הרי השתנו תחומי הישוב בפועל (דהרי בימיהם כל מקום הישוב היה רק בחצי כדור העליון), וא"כ יתכן - שגם מקום קו התאריך השתנה בפועל.

וזאת להעיר - שהרעיון על שינוים במקום הקו התאריך היא שיטה מפורשת של הר' טוקצינסקי בהכוזרי והרז"ה, כמ"ש בספר היומם סי' י"א אות ג'. ועי' גם בנ"צ ח"א סימן י"ד אות ד'.

ועוד זאת להעיר נקודה והבהרה בכללות גדר המושג של הקו התאריך - אפי' לפי דעת החוקרים מגדו"י הראשונים שכתבו שמנין הימים בהיקף כדור העולם נקבעו בשימ"ב ע"פ מקום תליית השמש:

דאין הקו התאריך אלא תואר למושג המשמש לדבר אחר - להבדלה שבין מציאות מנין הימים שבהיקף כדור העולם. שלכן הגדרתו המדויקת של קו התאריך - תלוי במצב הקביעות של מנין הימים. לפ"ז בזמנם של הראשונים שמקום הישוב של בנ"א היה רק בחצי כדור העליון, מקום ההבדלה שבין קביעות מנין הימים שע"י קו התאריך - לא היה ע"י קו, במובן של קו צר ודק, אלא ע"י שטח ענקית - שהתפשטה על כל ההיקף של חצי כדור התחתון, שבכל ההיקף הזה - לשיטתם לא היה שם מציאות של יום כלל<sup>4</sup> [כי לשיטתם, חצי כדור התחתון (שלפי הידיעה של ימים

<sup>4</sup> כך מפורש בספר העיבור (מאמר ב' שער ז', הביאו הבנ"צ ח"א סי' יד אות ד'), וכן בהיסוד עולם (מאמר ב' פרק יז), ששניהם כתבו דמציאות היום הכתובה בתורה בשימ"ב הוא רק על 'הארץ' - שהוא היבשה של חצי כדור העליון, ששם מקום הישוב של בני אדם. וכן כתב הראב"ד על הבעל המאור (ר"ה כ ב) שהיום מתחיל מהמזרח. ברם יש להעיר מדיוק לשון הראב"ד שכתב 'מהמזרח' (סתם) ולא 'מקצה המזרח', די"ל שאין כונתו לקצה מזרח הישוב של חצי כדור העליון כשיטת החוקרים הנ"ל, אלא למזרח הישוב של בנ"א - איך שיהי' מקום ישובם, וכמו אצל אדה"ר שמקום שביתתו היתה רק בירושלים. כי הראב"ד לא נחית כלל לשיטת החוקרים בפירוש הכתובים (כמו שהאריך בדבריו נגדם) דארץ שבהתורה קאי על חצי כדור העליון, אלא לפי ההלכה, ולכן לפי דעתו המזרח נקבע לפי מקום שביתתם של בני"ו ומקום הישוב של בנ"א - איך שהוא.

ועי' גם ביסוד עולם שם בקושיתו על שיטת ספר העיבור. ואם נאמר דמציאות היום קיימת גם בחצי כדור התחתון, כל קושיות היסוד עולם קיימים בדמותם ובצלמם ממש גם על שיטת עצמו. עיי"ש.

ההם - היה כולו שקוע במים) אינה כלל בכלל 'הארץ' הכתובה בתורה שנבראה בשימ"ב (אלא הוא בכלל (וכדוגמת) הרקיע, כמ"ש לעיל משיטת הכמי ישראל בגמ' פסחים).

לפ"ז החילוק בין קו התאריך של ימינו לקו התאריך של ימי הראשונים אינו רק בשטח הרוחב של ה'קר', אלא גם בעיקר המושג:

כי לפי דברי הראשונים, קביעות מנין הימים נאחזת במציאות של ממש כאן למטה על הארץ - על שטח המקום של חצי כדור העליון נוכל יום מובדל מהשני ע"י הבדלה של ממש, ע"י הפסק בזריחתה של השמש בהזמן שהיא מאירה על שטח חצי כדור התחתון - שאינו משמשת אז בתפקידה הכתובה בתורה 'להאיר על הארץ' (בראשית א טו). וכל דיון הראשונים על מקומה של תחלת קביעות מנין הימים, אינו כדי לברר מקומה של קביעות מנין הימים של ימיהם שלמטה כאן על הארץ, אלא חקירה טהורה על העבר לבד, לברר מקומן של תליית המאורות שברקיע השמים של שימ"ב - שיתאימו למקומה של קביעות מנין הימים שלמטה כאן על הארץ, כמובן מדברי היסוד עולם ועוד.

[אלא דלשיטת הכוזרי (מאמר ב סי' כ) והרז"ה (ר"ה כ ב) יש דין של קביעות במנין הימים בהשטח של חצי כדור התחתון שעליה סמכו החכמים בנוגע לענין חשבון קביעות ראשי חדשים. דמכיון שבחצי כדור התחתון עצמו - אין מציאות של יום כלל (כנ"ל), לכן לענין חשבון קביעות ראשי חדשים, ע"פ קבלת החכמים וע"פ המסורת (שמאדה"ר ומ"ת), דנים כאילו קביעות מנין הימים שמתחילה לפי דבריהם -

יש שפירשו בדברי הרדב"ז (תשובות הרדב"ז ח"א סע"ו) דס"ל בשיטת היסוד עולם - שהקו התאריך הוא בחצי כדור התחתון (ע"י אגן הסהר פרק ו', ועוד). וז"ל הרדב"ז: "ודע כי נפל מחלקות בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום, וגם מאיזה מקום מתחיל השבת עיין מ"ש הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים בקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים".

אך דוחק גדול מאוד להעמיס בכונת הרדב"ז יותר (ועוד היפך) מהמפורש בהיסוד עולם עצמו. וז"ל דכונת הרדב"ז הוא להמפורש בהיסוד עולם - על הפלוגתא אם תחלת מנין הימים הוא מירושלים (או בינו לקצה המזרח, כמ"ש בהערה הבאה) כשיטת הכוזרי, או מקצה המזרח כשיטת היסוד עולם. והעיקר להרדב"ז הוא, לדעת כולם - למעשה (ע"י הע' הבאה) "השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים".

מירושלים ונמשכת עד לקצה מעריב הישוב, נמשכת גם הלאה - מסביב לחצי כדור התחתון עד לקצה המזרח הישוב (כאילו חצי כדור התחתון אינו, וקצה המעריב מחובר לקצה המזרח), ומשפיע - גם מעבר לקצה המזרח - על חוט היבשה שעל יד קצה המזרח. ועל יסוד זה סומכים - על ראיית הלבנה של חוט היבשה שעל יד קצה המזרח, כמבואר בדבריהם<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> ביאור הדברים הם על יסוד מ"ש רבנו במכתבו לר' אח"צ (אג"ק שם) - דלשיטת הרז"ה מקום קו התאריך הוא באיזה נקודה בין קצה המזרח לירושלים. והוא כמפורש בדברי היסוד העולם בשיטתם של הכוזרי והרז"ה. והוא דלא כמו שכתבו כמה מהאחרונים דלשיטת הכוזרי והרז"ה הקו התאריך קבוע בקצה המזרח ממש. והחילוק בין דברי רבנו לדברי האחרונים אינו רק במקומו של קו התאריך אלא בעצם גדר הקביעות.

דנ"ל ברור בשיטת רבנו והיסוד עולם (דלא שמספקא להם בפירושו דברי הרז"ה והכוזרי, אלא) דפירושו כן בכונת דברי הכוזרי והרז"ה שבהשטח שבין קצה המזרח - אין קביעות כלל. כי לשיטת הכוזרי והרז"ה יש ב' גדרים במנין הימים: א) גדר של קביעות [ש"ע מסורת (משימ"ב) - על תחלת מנין הימים מירושלים דוקא כמ"ש הרז"ה, והכוזרי הוסיף לפרט שתחלת המסורת היא מאדה"ר או מתן תורה]; ב) הנהוג בפועל אצל בני אדם.

גדר הקביעות הוא, מירושלים - עד לקצה המזרח (מסביב לכדור העולם לפי המהלך של מסלול השמש), שבכל השטח שמירושלים עד קצה המזרח יש דין קביעות שם במנין הימים כצד המעריב של ירושלים (פירוש: מנין היום הוא כירושלים אך באיחור של כמה שעות). אך מקצה המזרח והלאה - עד לירושלים, אין קביעות, רק שנהגו שם בנ"א למעשה במנין הימים כצד המזרח של ירושלים (דהיינו, בקדימה של כמה שעות מעל ירושלים).

[כך מובן מפשטות שאלת הכוזרי ותשובת החבר, שלמעשה מקצה המזרח והלאה - נהגו כצד המזרח של ירושלים. ברם במכתב הנ"ל כותב רבנו בשיטת הרז"ה - דרק מירושלים עד בכל נהגו כצד המזרח של ירושלים, והוא ע"פ המוכרת מדברי הש"ס. ועיקר כונת רבנו בזה הוא להוכיח נגד שיטת האחרונים שכתבו שמקום הקו התאריך ע"פ הקביעות הוא - בקצה המזרח.

וצריך לומר בדברי הכוזרי, דבהנהוג בפועל במנין הימים שאצל בנ"א - יש גם ב' ענינים: א) כללות הענין של ימי השבוע - זה שכל בני האדם כולם מונים אותם מנין הימים בשבוע ולאותו היום של ימי השבוע, שבזה אין נפק"מ אם מונים כצד המזרח של ירושלים או כצד המעריב של ירושלים; ב) הדיוק במנין הימים - אם מונים כצד המזרח של ירושלים או כצד המערב, שבהשטח בין ירושלים עד קצה המעריב - יש קביעות, ובהשטח שבין קצה המזרח עד ירושלים - אין קביעות (אלא שנהגו שם בנ"א מעצמן כצד המזרח של ירושלים)].

והנה דין הקביעות במנין הימים - מועיל לב' דברים, ששניהם אינם ענין של הלכה (החלה על האדם), שהם:

(א) ענין של השקפה - להחשיב ירושלים מעל שאר מקומות בעולם שממנו דוקא היא תחלת מנין הימים;

(ב) ענין שע"פ קבלת החכמים - בקשר לחשבון קביעות ראשי חדשים.

דע"פ קבלת החכמים בחשבון קביעות ראשי חדשים סומכים על הראייה של קצה המזרח דוקא (ולא לאחרי קצה המזרח, עי' לשון הרז"ה) לקבוע בו יומו של ראש חודש. שע"ז מועיל דין הקביעות, דמכיון שבשטח חצי כדור התחתון עצמו אין מנהג במנין הימים שע"י ישוב בנ"א (ולא מציאות של יום כלל, כנ"ל) - חשבינן כאילו דין הקביעות שעל קצה המעריב הישוב (הנמשך מירושלים) נמשכת מסביב כל ההיקף של חצי כדור התחתון - עד לקצה המזרח הישוב, ומשפיע גם על מנין הימים של יושבי היבשה של קצה המזרח הישוב (דהיינו היושבים על חוט היבשה שעל גבול קצה מזרח ממש הרואים את פני הים של קצה המזרח). כי ליושבים אלו של קצה המזרח - להם עצמם אין קביעות במנין הימים, בהיותם נמצאים בהשטח שבין קצה המזרח לירושלים - ששם אין דין של קביעות (כנ"ל), ברם מחמת סמיכתם של יושבי קצה המזרח להשטח של חצי כדור התחתון - ששם דין הקביעות הוא כמנין הימים של צד המעריב של ירושלים כנ"ל, ראוי להם ליושבי קצה המזרח - למנות כמנין הימים של צד המעריב של ירושלים. ומהני דין ראוי זו (שעל יושבי קצה המזרח) - לסמוך עליו לענין קידוש החודש.

ולכן כתבו הכוזרי והרז"ה 'יושבי קצה המזרח' ולא 'קצה המזרח', כי בקצה המזרח עצמו (בהחלק חצי כדור התחתון שבו) - אין מציאות של יום כלל. ולכן נמשכת גם דין הקביעות (שע"פ המסורת מאדה"ר או מ"ת) - רק עד לקצה המזרח ולא חזרה עד נקודה הראשונה שהיא ירושלים, כי עד לקצה המזרח בכל ההיקף של חצי כדור התחתון - אין מציאות של יום כלל, משא"כ מקצה המזרח והלאה דיש שם מציאות של יום (ואפשרות של התנקשות במנין הימים של צד המזרח של ירושלים) שלכן נמשכת הקביעות שמקצה המעריב [שבדרך טבעי ע"פ מהלך השמש] רק עד לקצה המזרח.

ולפ"ז אין שום צורך לפרש בדברי הכוזרי והרז"ה שהעידו על מציאות של ימיהם - שיושבי קצה המזרח מנו כצד המעריב של ירושלים, אלא קבעו דין לבד - שראוי להם ליושב קצה המזרח למנות כך (ומהני ראוי זו לענין קידוש החודש, כנ"ל).

לפי ביאור זה בדברי הכוזרי והרז"ה יתורצו כמה פליאות עצומות שבדברי האחרונים: (א) אם נאמר כדברי האחרונים שקו התאריך קבוע בקצה המזרח אי"מ כלל עיקר דברי הכוזרי דקביעות מנין הימים מתחילה מירושלים (דלפי דברי האחרונים יש קביעות בקצה המזרח, משא"כ לפי הנ"ל הקביעות היא רק מירושלים); (ב) מדוע סתם הרז"ה את דבריו ולא פירש כלום על איפה מקום גבול סוף היום (דלפי הנ"ל יובן, כי לא קאי הרז"ה כלל על מנין הימים שאצל בנ"א אלא על דין הקביעות (ששייך ליושבי קצה המזרח לבד) בשביל קידוש החודש); (ג) מיושב כל תמיהות האחרונים מסביב לגדר ענינם של יושבי קצה המזרח וכו'.

[והנה אף שגם הרז"ה הזכיר ע"ד הכתוב ויהי ערב ויהי בקר גו' דקאי על ב' מקומות שונים בעולם (כפירוש החוקרים והתוכנים הנ"ל), הרי הרז"ה כתבו רק להביא סמך מן התורה שהערב והבוקר הם במקומות שונות, ולא כיון לומר שע"פ פסוקים אלו נקבע מקום תחלת היום מהערב בהיקף כדור העולם כדברי החוקרים.]

אבל לחלק בקביעות מנין הימים למטה כאן על הארץ כשהשמש זורח מכאן וזורח מכאן בתכיפות זא"ז - באמצעות מושג של קו התאריך על יסוד מקומו של תליית השמש בהרקייע בשימ"ב - שאינו נתפס אלא במחשבת הדמיון לבד, מושלל לגמרי בדברי הראשונים<sup>6</sup> וגם דין הקביעות שעל קצה המזרח לענין קביעות ראשי חדשים שלשיטת הרז"ה - בטלה בימינו, מכיון דעיקר הקביעות לכתחילה - אינו אלא בגלל שאין שם בחצי כדור התחתון קביעות שע"י ישוב בנ"א (כנ"ל). והקו התאריך של ימינו נתחדשה ונקבעה מציאותה מעיקרא רק בכח התורה לבד (בציווי השבת שעל הגברא) - ע"פ מנין הימים הנהוג אצל בני"י כשהתיישבו בחצי כדור התחתון.

ג. וזאת להעיר מה שכבר הבאתי בגליון 992 (הערה 16) מ"ש בלקו"ש ח"ח נשא ג' אות ה' שמנין ימי השבוע תלויים בהספירה שע"י בני"י, וז"ל: " . . . אז די קביעות פון שבת הענגט אפ אין דעם וואס ער איז דער זיבעטער טאג אין דעם מנין וואס ווערט געציילט דורך אידן. [נאר עס פאדערט זיך ניט אז אידן זאלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג דער במילא'דיקער מנין, וואס אידן ווייסן אז דער טאג איז דער יום השביעי]. בשעת אבער אז ער ווערט איבערהויפט ניט געציילט דורך אידן, אפילו ניט דורך א במילא'דיקן אופן, ווי אין פאל ווען אלע אידן

---

ועי"פ הרז"ה על מ"ש הגמ' 'לאכחושי סהדי' דקאי כשקובעין הבי"ד חדשים בחוצה לארץ, דמשמע - שהבי"ד עצמו נמצאים בחו"ל מעבר השני של קו התאריך. ואין מזה קושיא על דברי רבנו דבזמן הש"ס לא היה נמצא אף אחד מבני"י מעבר השני של קו התאריך, כי כבר כתב הרז"ה, דנקטה הגמ' נפק"מ 'לאכחושי סהדי' רק כדי להסתיר הסוד של עיקר הדין דנולד קודם חצות שלא רצו החכמים לגלותו, א"כ י"ל דנקטה הגמ' - נפק"מ שלא היתה קיימת במציאות בימים ההם. וא"כ י"ל כן - גם לפי מה שכתבתי דמה שכתבו על יושבי קצה המזרח דאינו אלא דין ראוי לבד.]

ברם היסוד עולם חלק על הכוזרי והרז"ה, כי לשיטת היסוד עולם אין ערך כלל לדין קביעות אם לא נהוג בפועל אצל בני"א ולכן הק' על שיטת הכוזרי והרז"ה: ממ"נ וכו' (עיי"ש בדבריו).

<sup>6</sup> ולכן בקושיות היסוד עולם על ספר העיבור מקשה דלפי שיטתו בשימ"ב לא היו הימים שלימים ואינו מקשה דיוקבע מקום קו התאריך לנצח על יד ירושלים (כעין שהקשה על שיטת הכוזרי והרז"ה) כי אצל הראשונים מושלל לגמרי המושג של קביעת מקום הקו התאריך על הארץ לפי מקום תליית השמש.

האבן פארלארן דעם חשבון פון די טעג . . איז עס ניט קיין מציאות פון "יום השביעי".

וחוב קדוש על כותב הנ"ל והאוחזים בשיטתו - ליישב דברי הרבי האלו, מדוע לא חלה ציווי התורה של "ביום השביעי תשבות" - על יום השביעי הטבעי הקיימת לפי דבריהם מאז שמי"ב, ולהיכן פקעה חיוב השבת - שע"פ פשוטם של מקראות! [ועיי"ש מ"ש גם מלקו"ש ח"ז ע' 292 אות ה'.] ועל כרחק צריך לומר כמו שכתבתי, שבלא הספירה (וההכרה) שע"י בני - אין מציאות כלל לימי השבוע מצ"ע משימ"ב.

ד. והנה ח"א הקשה לי ממכתב רבנו להראח"צ (אג"ק חכ"א ע' שי), שמביא רבנו דברי הראח"צ בספרו האגן הסהר, שהקשה על יסוד דברי המכילתא עה"פ "אות היא לעולם" (שמות לא יז) שאומר "מגיד שאין השבת בטלה מישראל לעולם. וכן את מוצא שכל דבר ודבר שנתנו ישראל נפשן עליהן נתקיימו בידן וכל דבר ודבר שלא נתנו ישראל נפשן עליהן לא נתקיימו בידן, כגון השבת והמילה ותלמוד תורה וטבילה שנתנו נפשן עליהן נתקיימו בידן, וכגון בית המקדש והדינין ושמיטין ויובלות שלא נתנו ישראל נפשן עליהן לא נתקיימו בידן". והקשה האגן הסהר, דאפשר שכל בני יעברו קו התאריך ברגע דנשיק עש"ק ושבת - ויבטל עי"ז האות דשבת זה לגמרי.

והקשה החכם הנ"ל, דאם הוא כמו שכתבתי שמקום הקו נקבע לפי מנין הימים שאצל בני, א"כ כשעוברים כל בני יחד את קו התאריך - בדרך ממילא יחד איתם יעקר מקום הקו, ואצל בני עצמם ישארו מנין הימים כסדרם ותיקונם כמקודם ויכנס השבת אצלם בעתו ובזמנו כמקודם ולא יבטל השבת כלל.

והנה ראשית הכל, עיקר הנחתו דכשיעברו כל בני את הקו בדרך ממילא יחד אתם יעקר מקום הקו, ע"פ הפשטות - אינה נכונה כלל. דודאי כדי לקבוע מנין הימים מעיקרא לפי אופקו של המקום צריך להיות המקום מיושב ע"י בני, כי לולי כן דין המקום - הבלתי מוכרת לגמרי לחיי הישוב של בני - הוא כדוגמת דין חלל הרקיע, שזריחת השמש עליו אינו קובע כלום במנין הימים (כשיטת חכמי ישראל בגמ' פסחים כנ"ל, וכמבואר כל זה לעיל באר היטב). ברם כשהמקום נהיה מיושב ע"י בני ומשותפת לחיי הישוב של בני, אין סברה כלל שישתנו מנין

הימים ע"י העתקה זמנית של בני"מ מהמקום [ואינו דומה למ"ש לעיל דכשנתכחה מנין הימים מבנ"א - אפשר שישתנה מקום הקו כו' (כנ"ל)].

[שלכן מספקא לי' לרבנו (לקו"ש ח"ז ע' 287) דין נוסע על הים שעבר את הקו התאריך. כי שטח הים מצד עצמו הרי אינו מיושב ע"י בני"א, אבל לאידך משותפת היא לחיי הישוב של בני"א (שעל היבשה), לכן לא ברירא לי' לרבנו - אם דינו לכאן או לכאן. וגם מקום הקו מעיקרא לפי שיטות ג' הבעלי תריסין (התלוי לפי מה שכתבתי - בהקביעות שע"י בני"א) קבוע בשטח מקום המוכר לבנ"א (של ימינו) ולא על יד הישוב ממש של בני"א, כמ"ש לעיל].

ה. אבל באמת נ"ל הבנה אחרת בכלל במכתב רבנו. ובהקדים הצעת דברי רבנו.

דאלו הם סדר דברי רבנו על שאלות האגה"ס: על מ"ש האגה"ס על יחיד שעובר את הקו ברגע דנשיק כו', כותב הרבי "אבל - אין שבת ביום הששי או ביום הראשון", כלומר, דאין אצל יחיד העובר חשש של ביטול האות כלל כי אין אצל העובר מציאות של יום השביעי שיחול עליו מצות השבת מעיקרא. שלכן אינו דומה לדברי מכילתא, כי ביהמ"ק דינין וכו' - המצוה בתוקפה, אלא שאין בדינו לקיימה, אבל המדלג על יום השביעי אין אצלו המצוה של שבת כלל.

ועל שאלת האגה"ס מכל בני"מ שעברו הקו, מעיר רבנו תחלה מפירוש הצפע"נ על המכילתא דהרי גוים שהקיפו א"י כו', דלפי פירוש הצפע"נ עכ"פ מוכרח לומר דבכגון זה - אין גדר של ביטול האות. ברם מסגנון המכתב נראה - דאין רבנו מכריע בזה. אך עי' בלקו"ש ח"ח (שם אות ד') שרבנו כותב בפשטות (כפירוש הצפע"נ) וז"ל: "ווי אין פאל ווען אלע אידן האבן פארלארן דעם חשבון פון די טעג . . . איז עס ניט קיין מציאות פון "יום השביעי", ויעי' יתירה מזו בהערה 48 עיי"ש - הרי דלא חושש רבנו כלל מביטול האות.

ברם מיד לאחר זה מסיק רבנו בהמכתב ומסיים בזה"ל: "אבל מציאות זו שכל ישראל יעברו בב"א קו התאריך אי אפשרית היא עפמש"כ בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנג, אשר חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח כו".



ולכאורה תמוה, מנ"ל לרבנו לחלק בכל זה בין יחיד לכלל בני"י, דביחיד פשוט לו לרבנו דאין ביטול האות, ואילו בכל בני"י - פשוט לו לרבנו דמציאות זו בלתי אפשרית היא.

והמעייין בכל זה יראה ברור - דלא נמשך רבנו כלל אחרי דברי האגה"ס [שהמציא שאלה בהיכא תימצא - בעובר קו התאריך ברגע הנשיק כו'], ולא נחית רבנו כלל לחשש ביטול האות ע"י דילוג על יום השביעי, דאילו כן, יש לחשוש לביטול האות - אפי' כשעובר באמצע ימי השבוע, דהרי חסר אצלו יום אחד מימי השבוע ולא תקיים אצלו ציווי התורה ביום השביעי (דוקא) תשבות [ולפ"ז - נתערה מיסודה כל המושג של קו התאריך!]. אלא ודאי דכשאין מציאות של יום השביעי - אין ביטול האות כלל, כמו שהניח רבנו בתחלת דבריו (בדין יחיד העובר) ד"אין שבת ביום הששי או ביום הראשון".

ברם אם כל בני"י יעברו קו התאריך, אפי' באמצע ימי השבוע, עי"ז יוצר סתירה ממ"נ - במציאות מנין הימים, דמנין ימי השבוע שאצל בני"י ע"פ פשטות ציווי התורה לבני"י דביום השביעי תשבות - יסתרו למציאות מנין ההיקפים של השמש, ובאופן דממ"נ:

אם ידלגו בני"י במנינם על יום אחד מימי השבוע - יחסר לתמיד יום אחד במנין הימים שאצל בני"י, ומאז ואילך - לא יתקיים כלל ציווי התורה שעל בני"י דביום השביעי תשבות;

ואם בני"י יחזיקו במנין ימי השבוע כסדרם כמקודם, סוף סוף יסתרו במנינם - לסיכום חשבון מנין הימים שע"י היקף סיבוב השמש. דאפי' יצויר שכל בני"י יעברו ממקום למקום מסביב לכל כדור העולם - אפי' במשך של שנים רבות, סוף סוף יודחה כניסת יום הבאה שאצל בני"י (אפי' אם נעקר מקום הקו) - באיחור (השעות של סה"כ) של יום שלם, וכתוצאה מכך, מנין הימים שאצל בני"י לא יתאימו עם המציאות של מנין ההקפים של השמש (מאז שימ"ב) מסביב לכדור העולם.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> ואין בכל זה נפק"מ ע"פ השקו"ט דלעיל אם מקום קו התאריך נקבע ע"י בני"י או משימ"ב, כי לפי ב' האופנים צריך ציווי התורה לבני"י דביום השביעי תשבות להתאים עם המציאות של סיבוב השמש.

ועל שאלה זו - משיב הרבי דמציאות זו בלתי אפשרית היא ע"פ מ"ש הרמב"ם: דמארץ ישראל - מעולם לא יעקרו כל בני"י.<sup>8</sup> [ודייק רבנו לכתוב בתשובתו 'יעברו' סתם, ולא כתב 'ברגע דנשיק' דוקא, כי בשאלה זו - אין נפק"מ אם עוברים ברגע דנשיק או באמצע ימי השבוע, כנ"ל.]

דהיוצא מזה הוא דקושייתו של הנ"ל מהחזקת מנין הימים של אצל בני"י כשעוברים את הקו, היא הקושיא שהכריח רבנו להגיע למסקנתו - שמציאות זו בלתי אפשרית.



## פשוטו של מקרא

### פירש"י עה"פ והאלקים אנה לידו

**הרב יעקב הלפרין**  
ירושלים עיה"ק תובכ"א

א. על הפסוק "והאלקים אנה לידו" (משפטים כא, יא) פירש"י: "במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם אחד הרג שוגג ואחד הרג מזיד ולא היו עדים בדבר שיעידו; זה לא נהרג וזה לא גלה, והקב"ה מזמנן לפונדק אחד זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג שוגג עולה בסולם ונופל על זה שהרג במזיד והורגו, ועדים מעידים עליו, ומחייבים אותו לגלות, נמצא זה שהרג בשוגג גולה וזה שהרג במזיד נהרג".

והקשה באור החיים דאם כן חייב ב' פעמים גלות, ואילו לפועל גולה רק פעם אחת.

ונראה ליישב, עפ"י מה ששינונו ברפ"ב דמכות במשנה: היה יורד בסולם ונפל עליו והרגו הרי זה גולה כו' היה עולה בסולם ונפל עליו

---

<sup>8</sup> לפ"ז יש ליישב דברי הראב"ד (על הרז"ה, ר"ה שם) שכותב דאף שדבר ידוע הוא שהימים מתחילים מן המזרח הרי השבתות והמועדים אינו אלא לפי חשבון יושבי ארץ ישראל. וכבר תמהו ע"ז (ספר היומם סי' יח) מה ענין שבתות לחשבון יושבי ארץ ישראל הלא השבתות מקדשא וקיימא. אך לפי מ"ש בפנים מובן דעיקר קביעת השבת הוא בא"י. ולפ"ז דברי הראב"ד הם יסוד ברור למ"ש רבנו ע"פ דברי הרמב"ם.

והרגו הרי זה אינו גולה, זה הכלל כל שבדרך ירידתו גולה ושלא בדרך ירידתו אינו גולה.

והנה החוש יעיד שבדרך כלל בין בדרך ירידה בסולם ובין בדרך עליה בו - כמעט ושווים בצורתם ואופנם, והמסתכל בו לרגע קטן, יכול לטעות ולהחליף ביניהם, ומעתה יש לומר, דאין כאן חיוב גלות מהפעם השניה, דבאמת היה זה דרך עליה, אלא שלהעדים נדמה שהוא דרך ירידה ובית דין קבלו עדותם לחייבו גלות, ואף שעתה באמת לא היה חייב גלות, אבל זה מתכנו של עילת העילות שהרי זה כבר היה מחוייב גלות מהפעם הראשונה כדברי חז"ל.

וזה מדוייק להפליא בדברי רש"י "וזה שהרג בשוגג עולה בסולם וכו'" - "עולה" דווקא.

ומישוב בזה הערת הרא"ם וס' הזכרון שהוצרכו לפרש דבאמת כוונת רש"י לדרך ירידה דווקא, ומה שכתב רש"י "עולה" הוא מפני שלא יתכן ליפול דרך ירידה אלא אם כן קודם לזה עלה בסולם.

ב. ואולי יש לומר בזה עוד, דהנה רש"י שינה בזה מלשון הגמרא דשם איתא "זה שהרג שוגג יורד בסולם". ואם כן יהדר קושיא לדוכתיה שמחוייב פעמיים גלות. וי"ל, דהמהרש"א מכות (דף י, ב. חי' אגדות) הקשה: "וק"ק דמשמע מזה שהרג בשוגג בלא עדים שהוצרך לגלות, ולא ידענו על מה, דהא הגלות לערי מקלט אינו רק מפני גואל הדם שיהרגנו ואם אין עדים בדבר היאך יהרגנו הגואל".

ואם כן יש לומר, דבאמת אינו חייב גלות מפעם הראשונה כסברת המהרש"א ומחוייב הוא גלות מעכשיו (הפעם השני) כיוון שבגירסת הגמרא "זה שהרג בשוגג יורד בסולם" בדברך ירידה הוא.

וי"ל שבפשש"מ, דין גלות להורג בשגגה אינו רק להצילו מיד גואל הדם, אלא גם (ומהדברים העיקרים בו, שהוא) כפרה - לכפר על דם הנהרג, ואי אפשר לפטור אותו בפעם הראשונה מטעם המהרש"א, ולכן שינה רש"י מלשון הגמ' וכתב: "זה שהרג עולה בסולם".



## שזנרת

### שם האם על מעבה

#### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטא

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם בענין הזכרת שם האם במצבה, אולי יש להעיר גם ממנהג חב"ד שהובא בהסדור בהזכרת נשמות [ל"ע] להזכיר פלוני בר פלונית ופלונית בת פלונית.

דיוק זה נסמן בסדור רבינו הזקן עם ציונים והערות (להר' ראסקין) ע' תצה והובא שם (בין השאר - עיי"ש) מס' המלך במסיבו (ח"ב ע' קסו) שתמה כ"ק אדמו"ר בזה ואמר שכיון שכ"ק אדמוהריי"צ למד הסדור ולא העיר בזה, מסתמא נהג כן (ע"פ רשימת השומעים).

והנה אנא לידי אגרת קודש שנדפסה לאחרונה ב"פרסום ראשון" [ואולי משם לא' מהמכת"ע?] בספרון "טיים מיד טיימלעס" והוא זכרונות הרבנית חוה דבורה תחי' שוסטערמאן (מבוססות על דברי' בע"פ) אשת להבחל"ח הרב צבי ז"ל משיקאגא (נמען המכתב) וי"ל ע"י בנם ר' שמרי' שי' והמשפחה.

והנני להעתיקו מצילום המכתב (ו"מקרא מלא דיבר הכתוב" בנוגע לענינו),

יא ניסן תש"ט

הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ עוסק בצ"צ וכו' מהורצ"ה שי'

שלום וברכה.

ראיתי אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הביולעטן לפסח שמו"ל בביה"ס שלו, ושם בתחלת ע"ג של"זיכור" צ"ל שם האב. ובאתי בזה להעיר, אשר מנהגנו הוא להזכיר שם האם, וכמושנ"ד בסידור תורה אור וסי' תהלת השם - הקצר. וכדאי לתקן.

בברכת חה"פ כשר ושמח והצלחה בעבודתו בקודש.

הפו"ש כהדו"ש

- חי"ק - [בבלאנק המל"ח]

זוה מדגיש האמור, שעל אף התמיהות והקושיות המנהג הוא כנ"ל, והמקור הוא הסדורים שהדפיסם כ"ק אדמו"ר! ובטח יש בזה ענין (ונראה שהמבואר הוא באופן של מגלה טפח ומכסה טפחיים . .).

[ולהעיר מגודל הדיוק של כ"ק אדמו"ר ובפרט בעניני דפוס ואפילו ב"ביולעטן" היו"ל בבי"ס בשיקאגא, בע' ג', בדבר שאומרים (בד"כ) מתוך הסידור, וכידוע! ומצא לנכון ולנחוץ לרשום מכתב ביום הולדתו הק' לתקן!]

ואולי עוד יעירו ויאירו בזה.



לעילוי נשמת  
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה  
השקדן בלימוד התורה  
עושה צדקה וחסד בכל עת  
משכיל על כל דבר טוב  
נהנו ממנו תמיד בעצה ותושיה  
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות  
בעל מדות תרומיות  
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו  
ר' גדליה ירחמיאל ע"ה  
ב"ר מיכל ע"ה  
שייפר

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה  
בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה  
שטאק

נלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת  
זוגתו מרת מאטיל ע"ה  
בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה  
נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנם  
הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא  
ומשפחתם שיחיו  
שטאק

לעילוי נשמת  
איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק  
בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן  
הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה  
שורפין

נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעלוי נשמת  
אי"א מלאכתו מלאכת שמים  
הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן ע"ה  
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה  
כצמאן  
נלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו  
הרה"ח יוסף יצחק הכהן  
ומשפחתו שיחיו  
כצמאן



לזכות  
הילד **מנחם מענדל שיחי**  
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום חמישי י"א אדר ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
וירו ממנו רוב נחת חסידותי  
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' **שמואל זאנוויל שיחי** וזוגתו מרת **לאה תחי**  
ויוצ"ח הילדה **חנה תחי**  
**קליין**

## ברכת תנחומין

משגרים אנו את תנחומינו הכנים להאי גברא רבה

איש מופת מורם מעם חריף ובקי

תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

מפיץ מעינות החסידות בכל אתר ואתר

חסיד ומקושר המסור בלו"ג

לכל עניני כ"ק אדמו"ר נשי"ד

הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר עזרא בנימין שליט"א

על פטירת רעייתו

בעלת חסד בגופה ובנשמתה

חנכה את יו"ח שיחיו כמסירה ונתינה

הרבנית החשובה והכבודה

שרה רחל ע"ה

בת הרכ מרדכי שלמה ז"ל

נלב"ע ביום הרביעי י' אדר

והובאה למנוחות בע"ש אחר חצות היום

לסדר "להעלות נר תמיד.." ה'תש"ע

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

וישלח לקץ הימין משיחנו לגאולת עולמים

'ובלע המוות לנצח' ו'הקיצו ורגנו שוכני עפר' והיא בתוכם

בקרוב ממש עם מלכינו בראשנו

ת. נ. צ. ב. ה.

סג • סג

תלמידיו בישיבת אהלי תורה