

ב"ה  
 שי"פ נח  
 ה'תשס"ו  
 גליון ב [תתקצו]  
 תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 ..... חזרת נבואה בתחילת ימות המשיח  
 10 ..... הצפי' לגאולה בכל יום [גליון].

לקוטי שיחות

- 11 ..... תיקון טעות

נגלה

- 12 ..... צידת נחש  
 19 ..... קרה"ת דחג הסוכות  
 22 ..... פטורי דאתי לידי חיוב חטאת  
 31 ..... בירורים בעניני תקיעת שברים של ראש השנה  
 36 ..... בגרסת המשנה דיציאות השבת  
 37 ..... בענין הנ"ל  
 37 ..... מסככין בנסרים  
 39 ..... חמטה מרובה מצלתה [גליון].  
 40 ..... שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ברה"ר [גליון].  
 44 ..... "הוצאות הוה לי' למתני" לפי שיטת רש"י [גליון].

חסידות

- 45 ..... המלכות נקראת שם  
 50 ..... התנהגות באופן שלמעלה ממדרגתו של אדם [גליון].

רמב"ם

- ..... ציונים (ומעין מ"מ?) לרמב"ם הל' ע"ז (לס' מ"מ וציונים  
 51 ..... קה"ת)  
 52 ..... אי גזרין דמחזי כמגיס לבשל  
 55 ..... מינוי אישה שררה על הציבור

## הלכה ומנהג

- הידור מצוה ונוי סוכה וביאור מנהגי רבינו בהידור מצוה ... 55  
מקורות על סדר לבישת בגדים [גליון] ..... 61  
קידוש ביום שמח"ת לפני ההקפות ..... 61  
מיעוט השנה בר"ה – חידוש בהוראת מוהריי"צ והטעם .... 61  
הפסק אחר ברכת 'לישב בסוכה' ..... 62  
יו"ט שני של גליות להנוסע לארה"ק ..... 66  
בישול עכו"ם ב"פאטיטא צ'יפס" [גליון] ..... 67  
תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת [גליון] ..... 68  
בענין הנ"ל ..... 70  
בענין הנ"ל ..... 71

## פשוטו של מקרא

- בענין עבודת אלילים ..... 72  
בצלמנו כדמותינו ..... 75

## שונות

- שינויי הצנזורה בסידור אדה"ז ..... 79  
דעת הרבי: נוסח אדה"ז כנוסח המגיד ? ..... 83  
לבני נשא ..... 84  
ענין מצות לינה בזמננו ..... 85  
ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון] ..... 88  
תפילה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון] ..... 89

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת וירא,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ג חשוון

---

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

---

---

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

---

# גאולה ומשיח

## חזרת נבואה בתחילת ימות המשיח

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

**דעת הסמ"ג דעד שיבוא אליהו לא יעמוד נביא**

כתב הסמ"ג בהקדמתו למ"ע וז"ל: "ואחר פטירת משה רבינו עמדו נביאים לישראל . . , ועל ידי כך אמרו הגוים כי הנביאים נתנבאו בתורה חדשה שלהם, לכך שלח להם הקב"ה ביד מלאכי שהוא אחרון לכל הנביאים ואמר שני דברים בסוף דבריו לחתום כל הנבואות הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בא יום הגדול והנורא, כלומר הנני אחרון לכל הנביאים וממני עד שיבוא אליהו לא יעמוד נביא, והנני אומר לכם בשם הקב"ה זכרו תורת משה עבדי אשר צייתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים, כלומר אל יעלה על לבבכם שהנביאים שעמדו לפני נתנבאו בחילוף תורת משה כי כולם לחזק תורת משה באו". עכ"ל<sup>1</sup>.

[גם הגר"ח<sup>2</sup> הקשה על פסוק זה ד"הנה אנכי שולח לכם וגו'" דצריך להבין השייכות בין פסוק זה דהנה אנכי שולח לכם וגו' להפסוק שלפניו "זכרו תורת משה עבדי וגו'" ? וביאר ע"פ מה דאיתא בגמ' (יומא ט, ב, סוטה מח, ב): "משמתו נביאים אחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל", וזהו מה שאמר הכתוב בסיום נבואתו של מלאכי "כי מעתה תסתיים ותסתלק הנבואה מישראל ולא ישאר לנו אלא התורה" ובא להזהיר על שמירתה, וז"ש "זכרו תורת משה עבדי וגו'", הוא מזהיר אותנו כי מעתה עלינו לזכור כמ"ש בתורת משה כי

---

(1) ועי' גם במלכ"ם שם שכתב עד"ז וז"ל: "זכרו תורת משה: כאשר בדבריו אלה חתם הנביא, והיא הנבואה האחרונה שאחריו לא ינבא עוד נביא וחזוהי עד עת קץ, הודיע להם שמעתה לא יקו עוד להשיג דבר ה' בנבואה, רק יזכרו תורת משה לעשות כל הכתוב בה והיא תורם את אשר יעשו". עכ"ל.

(2) כתבי הגר"ז עה"ת מלאכי שם, קובץ מוריה שנה ג' גליון ח-ט, מובא בס' תורת חיים על תנ"ך עמ' רלו, מאורי המועדים ח"ב עמ' צד.

בה כל סמכותנו ושעד ביאת הגואל אין לנו לקבל שום נבואה או נביא, וא"כ צ"ע כיון שנאמרה נבואה ע"י מלאכי דנסתלקה הנבואה מישראל איך תחזור שוב הנבואה לע"ל, והלא לא שייך עוד הך גזה"כ דאליו תשמעון שנצטוינו בזה להאמין לנביא שאומר שהוא נביא מה' (כמבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ז עיי"ש), אחרי שיש לנו נבואה מנביא מוחזק שנסתלקה נבואה מישראל, וע"ז באה התשובה בדברי הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו', שהרי הוא כבר נביא מוחזק מקודם ועל ידו תחזור הנבואה לישראל. עכ"ד].

### שיטת הרבי בענין נבואה בזה"ז

והנה ידועה שיטתו של הרבי בלקוטי שיחות ח"י"ד פ' שופטים ב' דאף שאמרו (יומא ט, ב, וש"נ) "משמתו נביאים האחרונים חגי . . . נסתלקה רוח"ק מישראל", שמזה משמע לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז, עכצ"ל דזה אינו, דמפורש בכ"מ בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוח"ק. ועכצ"ל דמה שאמרו "נסתלקה" הכוונה שמאז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא שבטלה לגמרי, כלומר דמכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות אין בני אדם ראויים לנבואה, אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזרה מלמעלה, ומדוייק בזה הלשון "נסתלקה" ולא "בטלה" או "פסקה" כהלשון בגמ' שם בנוגע לכמה דברים שבטלו, כי לא בטל ולא נפסק גילוי הנבואה אלא שנסתלק מלמטה כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה, אבל באם יהי' בן אדם הראוי לקבלתה תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה, ולכן לא הביא הרמב"ם בס' הי"ד שפסקה הנבואה וכו' עיי"ש בארוכה, ועפ"ז מבאר הא דשקו"ט בסוף מסכת זבחים בדיני הקרבה בבמה, דלכאורה מאי דהוה הוה? כי זה נוגע גם בזמן הזה, דאם יבוא נביא ויצוה להקריב קרבן בבמה בזמן הזה, מצווים לשמוע אליו מצד הוראת שעה, עיי"ש בארוכה. וראה גם לקוטי שיחות ח"ב עמ' 588, וחל"א תצוה א' הערה 16 לגבי לבישת אפוד גם לפני ביאת משיח, דגם לאחר הזמן שנסתלקה רוח"ק מישראל שייך ענין הנבואה . . .<sup>3</sup>.

ויש לעיין אם אפשר לתווך זה עם דברי הסמ"ג הנ"ל שמלאכי ניבא ש"ממני עד שיבוא אליהו לא יעמוד נביא".

(3) ועי' גם בחי' הגרי"ז על התורה פ' שופטים עה"פ (יח,טו) "נביא מקרבך מאחריך וגו'" שביאר ג"כ דענין הנבואה מצ"ע הוא ענין נצחי עיי"ש.

## קמי שמיא גליא וגדר ההלכה

ולכאורה יש לומר בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ט פ' שופטים ב' שביאר בארוכה הטעם שהרמב"ם לא מנה שום מספר קבוע במצוות דרבנן, היפך דרכו שבכל דבר ודבר מדייק למנות בפרטיות מספר מדויק וכו', ומבאר בזה משום דכיון שכל הענין של מצות דרבנן הם "מצות שנתחדשו" שיש להם לחכמים לתקן בכח התורה "כדי לחדש הדת ולתקן העולם" (כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א ה"ב) נמצא שכל ענינם של מצוות אלו דרבנן הם היפך מספר קבוע, שהרי אפשר להיות שיבוא אח"כ שעה שיהי' להם חיוב להוסיף עוד מצוות דרבנן לצורך השעה, ואפילו אי נימא דבפועל עכשיו ליכא מציאות של ביי"ד שיוכל לחדש מצוה, מ"מ הרי אכתי יש ההלכה והמצוה שבזה דאם יש ביי"ד צריך להוסיף מצוה לצורך שעה, לכן לא שייך למנות "מספר קבוע" במצות דרבנן, וממשיך עוד דאעפ"י שבכמה ספרים מצינו שמנו מצוות דרבנן במספר קבוע והמספר הוא "שבע מצוות דרבנן" שמשלים המספר ד"כת"ר", וזהו בדיוק ובדוקא, מ"מ אין זה סתירה להמבואר לעיל, כי שם מדברים איך יהי' הדבר בפועל, שמלמעלה נקבע שלא יהיו יותר מז' מצוות דרבנן, אבל מ"מ מצד גדר ההלכה שבזה ליכא שום הגבלה ואדרבה אם יש צורך שעה ושייך להוסיף הרי יש חיוב להוסיף עיי"ש עוד.

ולפי זה לכאורה י"ל כן גם בעניננו דאח"כ שכן ניבא מלאכי דעד שיבוא אליהו לבשר הגאולה לא יהי' עוד נבואה - כי לא יהיו ראויים לזה, הנה כל זה הוא מצד נבואה, אבל מ"מ מצד גדר ההלכה שבזה כיון שנבואה לא פסקה ה"ז שייך גם בזמן הזה.

אלא דאכתי יש להקשות, דהרי בהשיחה שם הביא דברי הרמב"ם באגרת תימן: "שזה שאמר בלעם (במדבר כג, כג) כעת יאמר לי עקב ולישראל מה פעל א-ל, יש בו סוד שמן העת ההיא יש לחשב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל ואז יאמרו להם הנביאים מה פעל אל, ונבואה זו נאמרה בשנת הארבעים לצאתם מארץ מצרים, ותמצא התחלת החשבון עד אותה העת אלפים ותפ"ח שנה שהסימן בתפ"ח גאולים. ולפי ההקש הזה והפירוש הזה תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תתקע"ו ליצירה" וממשיך שם אודות אחד (שהי' קרוב לזמנו) שניבא כל כו"כ דברים וכולם נתקיימו, ומוסיף: "המופת הזה (המבואר שם לפנ"ז - אודות האיש ההוא שניבא) הוכיח לעיני כל שהוא נביא באין ספק" עיי"ש,

זה אכן סותר למ"ש הסמ"ג שמלאכי ניבא ש"ממני עד שיבוא אליהו לא יעמוד נביא"?

והנה לולי מה שנת' בהשיחה הי' אפ"ל שהנבואה דמלאכי איירי בנוגע לנבואה אחרת לגמרי שהיא באופן נעלה הרבה יותר ממדריגת הנבואה והשראת רוח"ק המדובר בגמ' ובאגרת תימן, ועל מדריגה זו שבש"ס וכו' לא קאי נבואת מלאכי כלל שזה לא יחזור עד ביאת אליהו<sup>4</sup>, ואין כאן שום סתירה ביניהם, אבל הרבי הרי הוכיח מכאן דגם נבואה ממש כמו בזמן הנביאים לא נתבטל שלכן יכול להיות נביא בזמן הזה שיתיר הקרבה בבמה וחל ע"ז הדין ד"אליו תשמעון", הרי דלא סבירא ליה לחלק?

### דרגות שונות בהשראת השכינה

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה בהערה 20 שם כתב וז"ל: "ואף שאין זה באותה הדרגה של השראת רוח"ק שהיתה אצל הנביאים [וראה אגה"ק (סכ"ב): "ההיתה כזאת . . אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים . . כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרוואה . ."], מ"מ בכללות ה"ז דרגא בנבואה (וכמ"ש שם: "אשר כל רז לא אניס להו ונהירי להון שבילי דרקיע", וגם בהשלילה כותב: "נביאים ממש") וראה בפנים מאגרת תימן". עכ"ל.

שהפירוש בזה הוא, דאף שמוכח מלשון אדה"ז דכל השראת רוח"ק וכו' שהי' אחר זמן הנביאים אינה באותה הדרגה של השראת רוח"ק שהיתה אצל הנביאים ממש, וא"כ מהו הראי' מזמן הגמ' וכו' שנבואה ממש שייכת בכל הזמנים, הלא י"ל דנבואה ממש כבזמן הנביאים אכן פסקה לגמרי? לזה מבאר דאף שאין זה באותה המדריגה של נביאים מ"מ ה"ז עכ"פ דרגא בנבואה ונכלל כ"ז בגדר נבואה, ואילו היתה גזרה מלמעלה שבטלה הנבואה, הי' זה כולל כל מה שנכלל בגדר ענין הנבואה אף שאינה במדריגה של נבואה כמו בזמן הנביאים, ולכן שפיר יש להוכיח מזה שכל ענין הנבואה כולל גם נבואה ממש נמי לא פסקה מצד גזרה מלמעלה.

---

(4) ראה בס' עבודת הקודש חלק "סתרי תורה" פכ"ד, ובס' עבודת המלך הל' יסודי התורה פ"ז ה"ה, במה שחילקו בין נבואה שבזמן הנביאים להשראת השכינה ורוה"ק דאח"כ, והובא שם ממדרש שוח"ט סי' נ' שנבואה נעלה הרבה יותר מרוה"ק וכו', וכן האריך הגר"ר מרגלית ב"פרקי גילויים" פ"א שבריש ספר שו"ת מן השמים עיי"ש.

ולפי"ז שוב אפ"ל כנ"ל ע"פ השיחה בחכ"ט, דנבואת מלאכי אכן היתה רק בנוגע לנביא שהוא במדריגה כמוהו וכשאר הנביאים שבזמנו [דרך נביא במדריגה זו אפשר לו לשנות דין תורה למגדר מילתא להוראת שעה וכו', ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"ג] דבזה הוא הוא האחרון עד ביאת אליהו ב"ב, אבל כ"ז הוא מצד נבואה דקמי שמיא גליא שכן יהי', אבל מצד גדר ההלכה<sup>5</sup> כיון שכל ענין הנבואה לא הופסקה מצד גזירה מלמעלה, והוא רק משום החסרון בבני אדם שאינם ראויים לזה כנ"ל, לכן צריך לדון בהלכה פרטי דיני במה אם יבוא נביא ממש ויצוה להקריב בבמה, ועיי"ש בהמשך השיחה שהקשה דמ"מ עדיין דוחק הוא כיון שאין זה שכיח כלל וכו'? ולכן מכריע לומר גם כאותה השיטה דציווי נביא להקריב קרבן בבמה בשעת איסור במות, אין זה העברה על ד"ת, אלא שזהו דין מסויים בדין במה עצמו, שכן ניתן הדין בתחילה שע"פ נביא מותרים להקריב בבמה, ובמילא מובן שצריכים לדעת כל פרטי הדינים, וכיון ששייך המציאות [בהלכה] שיבוא נביא ויצוה להקריב בבמה, לכן צריך לבאר כל פרטי הדינים שבבמה כמו שצריכים לבאר כל דיני התורה אף שהן מציאות רחוקה עיי"ש בארוכה.

ועי' בס' המצוות להרמב"ם בההקדמה (לאחר הי"ד שרשים) שכתב וז"ל: "וידוע ג"כ שהנבואה והמלוכה כבר נסתלקו ממנו עד שנסור מן העונות שאנחנו מחזיקים בהם, ויכפר לנו וירחמנו כמו ששיעדנו ויחזירם לנו, כמו שאמר בחזרת הנבואה והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם . . .", דמשמע מכאן שהנבואה לא תחזור עד ביאת משיח, ולכאורה זה סותר למ"ש באגרת תימן כנ"ל? ולפי מ"ש לעיל י"ל שבאגרת תימן נתכוון למדריגה הפחותה של נבואה שזה שייך גם בפועל בזמן הזה, משא"כ נבואה ממש כמו בזמן הנביאים תחזור בביאת המשיח, ומ"מ כיון דענין הנבואה בכללות לא פסקה מצד גזרה, הנה מצד ההלכה יש לדון גם בנוגע לנביא ממש בזמן הזה וכפי שנת', ויל"ע בכל זה עוד אם כנים הדברים, ועי' עוד בענין זה בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ד'.

---

(5) דוגמא לזה מצינו במנ"ח מצוה צה במה שהקשה שם דלמה לא פירש הרמב"ם דיני עשיית ארון וכו'? וכתב דאין לתרץ משום דידוע בחז"ל שהארון נגזו וכשיבא הגואל בב"א יתגלו הלוחות והארון ובמילא אין צורך לזה, כי הרי ידוע שהתורה וההלכה לא תסמוך על נסים וצריך לפרש כל פרטי הדינים עיי"ש, וראה בזה גם בהערות וביאורים גליון רכ"ג עמ' כ"א.

## גיד הנשה לעתיד לבוא [גליון]

במ"ש בגליון הקודם אודות האיסור ד"גיד הנשה" בימות המשיח אם יתבטל וכו', העירני הרה"ת הנעלה והמצויין וכו' ר' מ"מ שי' רייצעס, שהרבי דיבר בענין זה ב"שיחות קודש" מוצאי כ"ב שבט תשנ"ב (אות ה-1) ותו"ד הוא שהביא שם מ'אור התורה' (וישלח רמז, ב), דבביאת הגאולה האמיתית והשלימה יהי' התיקון בהענין דגיד הנשה דיעקב, וממשיך - אלא שזה אינו ברור איך תהי' ההנהגה לע"ל בנוגע להאיסור דגיד הנשה: מצד אחד, הרי מצוות אינן בטלות לע"ל עכ"פ בתקופה הראשונה, ובמילא גם אז יהי' קיים האיסור דגיד הנשה, ומאידך - הרי לא שייך לומר שלע"ל ישאר אצל יהודי ענין שמזכיר דבר בלתי רצוי בנוגע ליעקב אבינו, בלתי רצוי עד כדי כך שפעולתו נמשכה על כל הדורות כולם וכו'? וממשיך לבאר שם דלע"ל שיתגלה הבחינה ד"אחד עשר" שבתורה, במילא יתגלה עי"ז ג"כ תכלית השלימות שבגיד הנשה - הענין חיובי שבזה עי"ש, וציין גם לספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 305 ואילך שמבאר שם בארוכה אודות מהותם של שס"ה מצוות ל"ת לע"ל עי"ש.



## הצפי' לגאולה בכל יום [גליון]

## הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתצה (עמ' 4) האריך הגר"י"ב שי' גערליצקי בענין האם יש להתחשב בזה"ז בנוגע לענינים שכשיבנה המקדש ישתנה הדין וכו' ע"ש בארוכה.

ויש להעיר ממ"ש בשו"ת בנין שלמה (בסוף הספר) בהשמטות לסימן כ"ט: "יש להדר לשלם על הד' מינים לפני החג, גם בשנה שיום א' דסוכות חל בשבת - שאז לכאור' אין בעי' של "לכס" (דהרי "לכס" אמור רק לגבי יום ראשון של חג), דמשום שאנו מצפים לביאת המשיח ואז הרי יטלו גם ביום הראשון שחל בשבת, וכן דבביהמ"ק כל שבעה יש צורך שיהי' "לכס", וממילא יש לחשוש לזה גם בזה"ז ולהקפיד לשלם מראש על הד"מ. ובפרט בנוגע לסוכות יש לחשוש שמא יבנה המקדש דאיתא בזהר כי משיח עתיד לבוא בחג הסוכות ועל שם זה נקרא חג האסיף שיקבץ פזורנו מארבע כנפות הארץ" (ועי' שם מה שמבאר בזה דברי הפייטן לסוכות), אלא שבסוף מסיים "מיסתפינא

לומר דבר חדש בזה מה שלא נמצא בשום פוסק ראשון ואחרון שיכתוב כן, אך לא באתי אלא לעורר".

ועפ"ז י"ל שה"ה בנוגע לאותם פסולין שנמנו בשו"ע סי' תרמט, שהם רק ביום הראשון ולא בשאר הימים כמו "חסר" באתרוג וכיו"ב, הנה ישנם כאלו שבשנה שיום א' דסוכות חל בשבת, שבין כך לא נוטלים לולב ביום הראשון, הרי שקונים לכתחלה לחג, אתרוג חסר כיון שהוא מהודר במראהו וכיו"ב.

ולפי הנ"ל י"ל שוודאי שלכתחלה אין כדאי לעשות כן, דמצד ה"אחכה לו בכל יום שיבוא", ראוי לקנות ד"מ שיהיו כשרים גם אם נזכה שמשו"ח יתגלה, לפני חג הסוכות ואזי יטלו את הלולב גם בשבת, ואפי' מי שירצה לבוא למקדש בשביל העלי' לרגל רק בחוה"מ, וביום הראשון של החג, יהי' בגבולין, הנה נראה פשוט שאז גם בגבולין יטלו את הלולב בשבת, ואם יהי' לו אתרוג "חסר" וכיו"ב לא יוכל לקיים את המצוה ביום הראשון, "ולא באתי אלא לעורר" וכלשון הבנין שלמה הנ"ל.

[דא"ג, מה שכתבתי לעיל שלעת"ל גם בגבולין יטלו את הלולב בשבת, הנה בספר עדת יעקב להגר"י פערלאו שליט"א, האדמו"ר דנובומינסקי כתב בסי' יט דלא כדברינו, ולענ"ד אין ראיותיו מוכרחות ואדרבה ישנם כו"כ טעמים חזקים לומר כדברינו שגם בגבולין יטלו בשבת ויתבאר בעז"ה בהזדמנות הקרובה, בל"נ].



## לקוטי שיחות

### תיקון טעות

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהדרן עמ"ס תענית (לקו"ש חכ"ד שיחה א' לט"ו באב) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהטעמים שט"ו באב הוקבע ליום-טוב הרי תוכנן ההיפך מהסיבות שגרמו לט' באב, ולכן נקטו בגמרא שהטעם העיקרי (בין הטעמים) הוא מפני שביום זה פסקו לכרות עצים למערכה, כי

טעם זה מדגיש איך שבט"ו באב נפעל ההיפך מ- א. חורבן הבית – המתבטא בכך שאין נעשים עבודות המקדש. ב. סיבת החורבן – שנאת חנם.

והיינו שכריתת עצים וכו' גורמת ל- א. "בית מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", ב. צדקת חנם – שע"ז יכולים כל ישראל (הן הכלל והן הפרט) להקריב קרבנות וכו'. עיי"ש דברים נפלאים.

והנה בספר 'מעין חי' (כרך ה' עמ' 27) שהופק ע"י מכון לוי יצחק בכפר חב"ד (תשנ"ד) עיברו שיחה זו והוסיפו פסקא זו: "משחרב ביהמ"ק א"א להקריב קרבנות, אבל ע"י שכתרו עצים לביהמ"ק יכלו להקריב קרבנות, מצב זה הוא מצב השלימות במטרה שלשמה נבנה ביהמ"ק..."

פשוט יש כאן אי-הבנה לפענ"ד, כי פשוט שמשחרב ביהמ"ק – אי"צ בכריתת עצים!

כוונת כ"ק אדמו"ר היא: א. שט"ו באב בעצם הוא יום הפכי מט' באב. ב. בזמן בית שני הי' ט"ו באב תיקון לחורבן בית א'. ראה הערה 58. ופשוט.



## נגלה

### עידת נחש

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת ג, א: "אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר, צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא". ומעיר ע"ז רעק"א בגליון הש"ס, וז"ל: "עיינ סנהדרין דף קא ע"א ברש"י ד"ה ולוחשין, ובבאר שבע שם".

וכוונתו היא: בסנהדרין שם אי' "ולוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת". ופרש"י: "בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה". ובבאר שבע שם, מקשה על רש"י, דהרי ממימרא הנ"ל דשמואל נמצא שמותר

לכתחילה לצוד הנחש ממש, כדי שלא יזיק, ומה החידוש שמותר ללחוש על הנחש ואינו אסור משום צידה. ולכן מפרש לא כרש"י, אלא שהחידוש בדין זה הוא שאין בזה משום רפואה, ועפ"ז מבאר מדוע בטור הביא דין זה בסי' שכח, בהסימן המדבר אודות דיני רפואה בשבת, ומתמה על הב"י שהעתיק שם על הטור מ"ש רש"י שהחידוש הוא שאין בו משום צידה, דא"כ הו"ל להטור להביאו בסי' שטז במקום שמדבר אודות דיני צידה.

כלומר שמקשה ב' קושיות: א. מה החידוש שאין בלחישה על הנחש משום צידה. ב. אם זה משום צידה, מדוע נכנס דין זה בסי' שכח ולא בסימן שטז.

ופשוט שקושיות אלו קשות גם ע"ז שהב"י הכניס דין זה בשו"ע שלו בסי' שכח (סעי' מה), ומוסיף "ואין בו משום צידה". וכן קשה על אדמוה"ז שג"כ כתב דין זה בסי' שכח (סעי' נט) וג"כ כותב "ואין בזה משום צידה". דלכאור': א. הו"ל בסי' שטז. ב. מהו החידוש בזה, שהרי כבר כתב בסי' שטז הדין דשמואל הנ"ל, וז"ל השו"ע שם (סעי' ז): "הצד נחשים ועקרבים בשבת או שאר רמשים המזיקים, אם לרפואה חייב, ואם בשביל שלא ישכנו מותר". עכ"ל. וכ"כ אדמוה"ז שם (סעי' יז) וז"ל: "ואפילו לכתחילה מותר לצוד כל מיני רמשים שדרכן להזיק, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם". . . עכ"ל. וא"כ פשוט שמותר ללחוש על הנחשים. ולמה להם להביא דין זה.

והנה לתרץ הנ"ל י"ל שכוונת רש"י במ"ש "ואין בכך משום צידה". הוא שאי"ז בגדר צידה כלל, היינו שאין בזה גדר המלאכה כלל. ובזה שונה הוא מצידת נחש שבדברי שמואל, כי שם ה"ה בגדר המלאכה, אלא שמותר מטעם צדדי, משא"כ בלחישה על הנחש אי"ז בגדר מלאכה כלל, (וכדלקמן), ובמילא מתורצת ב' הקושיות אחת בחברתה, שבדוקא לא הביאו דין זה בסי' שטז, כדי להראות שאין זה אותו הענין המדובר שם, כי שם מדובר אודות צידת נחש, שהוא בגדר צידה, אלא שמותר מטעם צדדי, משא"כ לחישה על הנחש אין בו משום צידה כלל, שאין בו גדר המלאכה כלל. (וגם נפק"מ להלכה כדלקמן).

ואף שבפשטות לומדים שמ"ש בשו"ע ובשו"ע אדמוה"ז בסי' שכח שמה שמותר ללחוש על הנחש הוא מאותו הטעם שמותר לצוד נחש, וכן משמע לכאור' מלשונו של אדה"ז בסי' שטז, שכותב שם וז"ל: "ואפילו לכתחילה מותר לצוד כל מיני רמשים שדרכן להזיק כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם". . . שכיון שאינו צדן אלא בשביל להנצל

מהזיקן, ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואף שכל מלאכה שאצ"ל פטור אבל אסור מד"ס, כאן התירו חכמים לגמרי מפני חשש היזק הגוף, ואף להאומרים שמשאצ"ל חייב עליה ואין מחללין שבת במלאכה גמורה של תורה בשביל היזק הגוף אלא בשביל סכנת נפשות, מ"מ כאן כיון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי, או מקיף עליהן, או קושרן, כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפילו ברמשים שאינן ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד, עכ"ל.

ובסי' שכח כותב וז"ל: "לוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, אע"פ שאינן רצין אחריו, ואין בכך משום צידה אפילו להמחייבים במלאכה שאינה צריכה לגופה". עכ"ל. שבפשטות משמע שאדמוה"ז חוזר בקיצור בסי' שכח על מ"ש בארוכה בסי' שטז, היינו שמאותו הטעם שכתב שם שמותר, גם כאן מותר. (וכנראה כך למדו המוציאים לאור של ההוצאה החדשה של שו"ע אדמוה"ז).

אבל דוחק לומר כן, כי א"כ מדוע אין אדמוה"ז מציין שזהו כמו שנתבאר לעיל, כמו שעושה בכמה מקומות. ויתירה מזו: בהמראי מקומות אי' בזה"ל "עיינ סי' שי"ו", ולכא' מה יש לעיין שם, הרי זהו אותו הדין, וידוע מה שאמר כ"ק אדמו"ר שאולי נכתבו המ"מ ע"י אדמוה"ז בעצמו, ובכל אופן – ע"י בר סמכא.

מזה ראי' שאי"ז מאותו הטעם שבסי' שטז, כי שם הוצרך לומר ביאור למה זה מותר – לפי שהוא משאצ"ל"ג, ואח"כ צריך להסביר למה אינו אסור להסוברים שמשאצ"ל"ג"כ חייב, משא"כ בדין לחישה על הנחש, אי"צ שום טעם לזה שמותר, כי מעיקרא אין בו משום צידה, ואינו מותר משום שהוא משאצ"ל"ג, כ"א לפי שאין בזה צידה מעיקרא, ולכן בפשטות ה"ז מותר לכו"ע אפילו להמחייבים במלשאצ"ל"ג. וכוונת אדמוה"ז היא בפשטות, כפי שמשמע מפשטות לשונו ש"לוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו. . ואין בכך משום צידה, אפילו להמחייבים במשאצ"ל"ג", ותו לא. ואינו נותן ב' סברות א' לדידן, וא' להסוברים משאצ"ל"ג חייב, וגם אינו מציין למה שביאר בסי' שטז, כי אי"צ מאותו הטעם שכותב שם.

והטעם מדוע אי"ז צידה כלל, מובן בפשטות, כי אינו עושה שום מעשה של צידה, כ"א אומר לחש. ואף שעיי' משתתק הנחש. אי"ז באופן ישיר מפעולתו, משא"כ בסי' שטז שמדובר כשצד בפועל, ה"ז מלאכת צידה, אלא שמותר מטעם צדדי, שהוא משאצ"ל"ג,

ולהמחייבים במשאצ"ג ה"ז ג"כ מותר מטעם צדדי, "שאינו צד כדרכו, אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן, או קושרן כדי שלא יזיקו" (לשון אדמוה"ז שם).

ולבאר הדבר בפרטיות יותר: כותב הרמב"ם (הל' שבת פ"י הי"ז) וז"ל: "המפיש שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה . . . ה"ז חייב משום מכה בפטיש . . . ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה, ה"ז מותר". עכ"ל. ואח"כ (בהכ"ה) כותב וז"ל: "רמשים המזיקין, כמו נחשים ועקרבים וכיו"ב, אע"פ שאינן ממיתין, הואיל ונושכין, מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן, כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן, או קושרין כדי שלא יזיקו". עכ"ל.

ומקשה המ"מ: "דבגמ' משמע שהטעם ששני דינים אלו מותרים, ה"ז לפי שהיה משאצ"ג, שאסור רק מדרכנן, ובשביל צער התירו חכמים לעשות כן, אבל הרמב"ם הרי ס"ל (שם פ"א ה"ז ובכ"מ) שמשאצ"ג חייב, למה פסק ששניהם מותרים, ומתרץ וז"ל: "ונ"ל בתירוץ זה, שרבינו ז"ל סבור . . . שהפסת מורסא הוא גמר מלאכה כשהוא להרחיב פי המכה . . . וכשהוא להוציא ממנה ליחה אינה גמר מלאכה, וא"כ לבוא בה חיוב מכה בפטיש שהוא גמר המלאכה בשום פנים. וכן צידת נחש שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו . . .". עכ"ל.

וכוונתו בהנוגע למפיש מורסא ברור, שהוא כמו שפירש המ"מ בעצמו יותר לקמן (הל' שבת פ"ב ה"ב): בנוגע למלאכת תיקון כלי, וז"ל: "שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק ריש' ולא ימות הוא וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה, וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי". עכ"ל. כלומר: מלאכת תיקון כלי שונה משאר מלאכות, שאין לזה שום ציור עצמי, כ"א איזה פעולה שתהי', אם מכוין לעשותה כדי לתקן כלי, הנה כוונה זו גורמת להפעולה להיות מלאכה. וא"כ כשאינו מתכוין אין כאן מלאכה מעיקרא, וכלשון אדמוה"ז בנוגע למפיש מורסא (סי' שכח סל"ב): "כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה, א"כ כשאין צ"ל לתיקון זה, ואינו מתכוין, אף שנעשה מאיליו, אין זה חשוב תיקון כלל, וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום". עכ"ל.

אמנם בנוגע לתירוצו של המ"מ אודות צידת נחש יש לעיין בכוונתו, כי אפשר לבארו ב' אופנים: א. היות שאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו, אי"ז מלאכה כדרכה. ובדרך ממילא אינו אסור מה"ת, כי מה"ת חייבים רק אם עושה מלאכה כדרכה, ובנדו"ד שאינה כדרכה אינו אסור

מה"ת, וגם מדרבנן, היות שיש כאן צער לא גזרו רבנן. ב. גם במלאכת צידה הויה כמו במלאכת תיקון כלי, שכל תוכן המלאכה נעשית רק כשמכוין לצוד, אבל אם אינו מכוין לזה אלא מתעסק בו, אי"ז בגדר מלאכה כלל.

והנה במרכבת המשנה (הל' שבת פ"י הי"ז והכ"ג) לומד בפשטות כאופן הב'. וכ"כ המחמה"ש על המג"א (סי' שטז ס"ז סקי"ב), שאין הכוונה שמותר לפי שהיא מלאכה שלא כדרכה, כ"א לפי שכשאינו מכוין לצוד אי"ז מלאכה כלל (ולכן ה"ז מותר גם להרמב"ם שס"ל שמשאצל"ג חייב).

אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"ד עמ' 17 שוה"ג להערה 32) כותב בפירוש שבצידה אאפל"כ, וז"ל: "ישנם שרוצים לומר כן גם בנוגע למלאכת צידה. . אבל אינו כן, כי מפורש בביצה (לו, א. וכ"ה בשו"ע שם סי' שטז ס"ד. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה) שמותר לפרוס מחצלת ע"ג כוורת של דבורים. . ובלבד שלא יכוין לצוד ובאופן שאינו פס"ר. ואם בלא כוונה אי"ז צידה כלל, לא איכפת לך אם הוה פס"ר". עכ"ל.

ומוכרח שלשיטת כ"ק אדמו"ר הפי' בדברי המ"מ אודות צידת נחש הוא כאופן הא'. ובפשטות לומד שזהו גם הפי' בדברי אדמוה"ז "ואף לדברי האומרים שמשאצל"ג חייב עלי'. . מ"מ כאן כיון שאין צדין כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן. . עכ"ל. שאין כוונתו לפי שכשאינו מכוין לצוד אי"ז מלאכה כלל, כ"א לפי שעושה הצידה שלא כדרכה.

ומסתבר בלא"ה שכן הוא הפי' בדברי אדמוה"ז כי א' מהראיות שמביא המחמה"ש שאינו מטעם שהוה מלאכה שלא כדרכה הוא כי א"כ הו"ל להמחבר בשו"ע לפרש שלהרמב"ם מותר לצוד הנחשים רק ע"י כפיית כלי וכיו"ב - והרי אדמוה"ז אכן מפרש שזהו ע"י שכופה עליהן כלי וכיו"ב הרי שלדעתו הוא מטעם מלאכה שלא כדרכה.

וכן כשמשוים לשונו של אדמוה"ז במ"ש אודות צידת נחש למ"ש אודות מפס מורסא, רואים שהם ב' ביאורים שונים לגמרי, שהרי אינו מביא בנוגע צידת נחש דבר וחצי דבר שאי"ז מלאכה כלל היות ואינו מכוין לצוד, ואם נאמר כסברת המרכבת המשנה, העיקר חסר מן הספר.

ואף שגם המ"מ עצמו עושה כן, שגם הוא אינו מזכיר בנוגע צידת נחש לפי שאי"ז מלאכה כלל לפי שאינו מכוין לצוד - מ"מ אין זה ראי' נגד המרכבת המשנה, כי המ"מ כותב הביאור בצידת נחש בהמשך ותיכף אחר הביאור במפיס מורסא, ובמילא אפשר ללמוד בדוחק דלכן לא כתב לשונות אלו בנוגע צידת נחש, כי זה מובן מההמשך למ"ש תיכף לפני"ז (וכ"כ המחצה"ש). אבל בשו"ע אדמוה"ז שכותב ב' הדינים בב' מקומות שונים בשו"ע, ברור שבאם לזה התכוין בגדר צידת נחש, הו"ל לכתוב שזהו מטעם שאם אינו מתכוין לצידה אינו מלאכה כלל, ומדלא פירש כן, ה"ז ראי' שלא לזה נתכוין. (ולפלא קצת למה אין כ"ק אדמו"ר מביא שאדמוה"ז אינו מפרש כהמרכבת המשנה – ובכלל למה לא ציין שאדמוה"ז ס"ל כהמ"מ, ואכ"מ).

בכל אופן – מכ"ז נמצא שההיתר בצידת נחש אינו לפי שאי"ז מלאכת צידה כלל, כ"א מטעם צדדי, שהוה מלאכה שלא כדרכה.

ועכשיו כבר מובן מהו החידוש בלחישה על הנחש, וגם מדוע נכתב בסי' אחר מהדין דצידת נחש, כי ההיתר בלחישה על הנחש אינו מטעם צדדי כ"א ההיתר הוא לפי שאינו בגדר צידה כלל, וכנ"ל שאין כאן מעשה צידה. משא"כ בצידת נחש ה"ז לפי שאינה כדרכה. וגם נפק"מ להלכה – שבלחישה על הנחש אפשר לעשות כן גם בדרך הרגיל, משא"כ בצידת נחש מותר (לשיטת הרמב"ם) שחייבים על משאצ"ל"ג) רק אם זהו שלא כדרך, "שכופה עליהן כלי, או מקיף עליהן, או קושרן . . .".

אמנם צריך להבין לאידך גיסא – מהו החידוש שאי"ז צידה כלל, והרי אינו עושה שום מעשה של צידה, ומדוע הי' אפ"ל קס"ד שאכן הוה צידה.

וי"ל בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"א (עמ' 83) וז"ל:

"אי' בגמרא (ב"מ צ, ב. סנה' סה, ב): "אתמר חסמה בקול" (כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה" - פרש"י ב"מ שם) . . . ר' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו") עקימת פיו היא מעשה ("והיא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו" - פרש"י שם), ר"ל אמר פטור קלא לא היא מעשה".

ובתוס' הקשו (שם ד"ה ר"י אמר, ובכ"מ): "תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי'

קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע . . אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'".

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פ' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו – הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין שם) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה – איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב, (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף – כי מגדף דלא קעביד מעשה בדבורי, אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דבדבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל – שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין "מתחייב הנדון") – מה מתרץ בגמרא "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה): הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה – שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה).

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ד שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכת הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו ( - בהדיבור עצמו) מעשה" – מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו היא מעשה": שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק כדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. – דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם.

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי" – אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה". עכ"ל בלקו"ש שם. שמכ"ז רואים דבר חידוש שכשאדם גורם שתיעשה מעשה ע"י דיבורו, ה"ז נחשב שהוא עצמו עשה המעשה. ובמילא גם בנדו"ד יש מקום לומר שאם לוחש על המכה, שזהו דיבור שלו, וזה גורם שתיעשה מעשה אצל הנחש, שהוא ניצוד, ה"ז נקרא שהאדם עשה המעשה, וא"כ יש קס"ד לומר שאכן יש בזה משום צידה. (ואז נצטרך להתירו מטעם הסיבה הצדדית, כמו הצד נחש ממש).

וזהו שמחדש רש"י (וכן ס"ל להמחבר ולאדמוה"ז) שלפועל אינו כן, והטעם י"ל כי אינו בדומה לחסימה בקול, כי שם הדיבור שלו הוא דיבור של חסימה, "כשהיתה שותה לאכול ה' גוער בה", היינו שהוא דיבור של האיסור, אלא שאינו אלא דיבור לבד, בזה אומרים שאם נעשה מעשה עי"ז נחשבת שהוא עשה המעשה, אבל בנדו"ד אין הלחש דיבור של צידה (כן נ"ל), כ"א דיבור שלא יזיקנו, אלא שזה גורם להנחש להשתתק ולהיות ניצוד, בזה אין לצרף מעשה זה לדיבור שלו, ולהחשיבו כאילו הוא עשה המעשה.

אבל עכ"פ ע"פ הלקו"ש הנ"ל מובן איך יש אפשריות לקס"ד שיש כאן צידה.



## קרה"ת דחג הסוכות

**הרב יעקב משה וואלבער**  
**ר"מ בישיבה גדולה מנצ'סטער**

בספר שערי אפרים (ח, מט) על הל' קרה"ת פסק שמי שלא קרא למפטיר בשבת חוה"מ של סוכות הקריאה המתאימה הנה אם קרא הקריאה של היום האמיתי אע"ג דלא קרא הספק אינו חוזר וקורא

הספק עם ברכה אלא חוזר וקורא בלי ברכה אבל אם הוא קרא רק הספק ולא הודאי אזי חוזר וקורא הודאי עם ברכה, והביא את המשנה ברורה סי' קלז.

[ולמשל השנה שיום ג' דחוה"מ היה בשבת הנה באמת הקריאה היא "וביום החמישי" ורק משום ספיקא דיומא קורין ג"כ "וביום הרביעי" הנה אם קרא וביום החמישי ולא קרא וביום הרביעי חוזר וקורא ביום הרביעי בלא ברכה, אבל אם קרא רק וביום הרביעי ולא קרא וביום החמישי היינו שהחסיר הודאי חוזר וקורא וביום החמישי בברכה].

והנה בנוגע להחיוב דקרה"ת דחוה"מ דכל יום צריך לקרוא הספיקא והודאי וצריך שיהא מספיק קרואים (עליות) וסדר קרה"ת הוא שהכהן עולה להספק והלוי להודאי והשלישי להיום שלאחריו ולרביעי קורין הספק והודאי. [ולמשל ביום א' דחוה"מ קורין לכהן וביום השני – שהוא ספק יום שני וללוי קורין וביום השלישי שהוא יום שלישי ודאי, (היינו כדעת רש"י וכן פסק הרמ"א ולא כדעת הכסף שהשלישי קורא ג"כ וביום השלישי, שאין מקום לקרוא וביום הרביעי כיון דודאי אינו יום רביעי ולא הוי מענינא וכן פסק המחבר) ולרביעי קורין וביום השלישי היינו הספק והודאי.

ואם קרה שלא קראו כסדר הנ"ל פסק בשערי אפרים (ח, מז) דאם קרא בין הג' קרואים הספק והודאי (ובמשל הנ"ל שני ושלישי) אף שלא קרא הקרואים בהסדר הנ"ל יצא כיון דקרא ד' קרואים וגם קרא חובת היום של הקריאה. אבל אם לא קראו הספק אף אם קראו הודאי (ובמשל הנ"ל אם קראו ביום שלישי ולא וביום השני) חייבים לקרות וביום השני עם ברכה בתחילה ובסוף.

ושמעתי מקשים, דלכאורה נראה ב' פסקי דינים הנ"ל כסותרים זא"ז, דהנה ביסוד הדברים הנ"ל, הביא המ"א (סי' קלז סק"ו) את תשובת המהר"ם מלובלין, במי שקרא למפטר בשבת, כשחל ביום ראשון דחוה"מ, וקראו רק ביום השני ולא ביום השלישי ופסק המהר"ם לחזור ולקרותו, אבל בלי ברכה כיון דאינו אלא משום ספיקא, עיין שם עוד כמה טעמים.

והמ"מ חולק על המהר"ם וס"ל דצריכין לברך על הקריאה שקורא וביום השלישי, ומהמשך המ"מ שם לכאורה ה' נראה דאף אם שכח הספיקא גם כן מברך דהא אנן בקיאי בקביעי דירחא ומ"מ מברכין ביו"ט שני של גלויות שיש לזה דין ודאי א"כ ה"ה לענין חיוב קרה"ת ה"ז כאילו יש ע"ז חיוב ודאי לקרות הקריאה על הב' ימים.

אבל עיין בפמ"ג שם "ומשמע אם קרא ביום השלישי דבקיאיין כו' אין חוזר ומברך על יום השני" וצ"ב מהיכן משמע.

וא"כ פסק השערי אפרים כמו המג"א וכהבנת הפמ"ג דאם שכח בשבת חוה"מ לקרות את היום ודאי א"כ חוזר וקוראו עם ברכה אבל אם שכח הספק, אזי קוראו בלא ברכה.

[ודא"ג הפמ"ג עצמו פסק בסי' תרס"ג (א"א סק"ב) דאם קרא ביום השני ולא ביום השלישי דחוזר וקורא ביום השלישי בלא ברכה וזהו כפסק הא"ר].

אבל מה שצ"ע הוא דלכאורה ממנ"פ, דהנה בכללות הא דאנן נהגינן שתי ימים טובים אינו מדין ספק אלא כאילו הוא דין ודאי, ומשו"ה עושין קידוש ביו"ט שני של גלויות וכו' דהא אנן בקיאי בקביעי דיומא ומנהג אבותינו בידינו אבל אין עושין המנהג מדין ספק אלא מדין ודאי, וכמבואר בכ"מ.

אבל אי נקטינן לענין חיוב קרה"ת אם לא קרא הספק אין חוזר וקורא בברכה ע"כ לענין קרה"ת לא נקטינן שיש ע"ז חיוב ודאי לכאורה הי' צ"ל אותו הדין בנוגע חוה"מ עצמו (שאם קרא הודאי ולא קרא הספק אינו צריך לחזור ולקרא בברכה).

וא"כ בקיצור איך פסק השערי אפרים דלענין שבת חוה"מ אם שכח הספק אינו חוזר וקורא בברכה ולענין חולו של חוה"מ אם לא קרא קריאת הספק חוזר וקורא גם ברכה.

ואולי י"ל בזה ובהקדים דבאגרות כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ח עמ' רנה וח"ט עמ' עט) מחדש דחלוק דין חיוב קרה"ת ע"ד הרגיל בשבת וביו"ט וכו' להחיות קרה"ת שקורין למפטיר בספר שני במועדות בענין קרבן מוסף של החג.

דהחיוב קרה"ת ע"ד הרגיל הוא דין בקרה"ת והיינו שיש חיוב בימים אלו לקרות בתורה ויש דין מהו החיוב קריאה מתאים להיום ודוקא בקריאה זו יוצא יד"ח בקריאת התורה.

אבל הקריאה של מפטיר (שמבואר בתוד"ה ושאר מגילה ל, ב שאין לזה מקור בש"ס "אך בסדר רב עמרם ישנו") אינו דין בקרה"ת אלא מדין ונשלמה פרים שפתינו והיינו שיש חיוב לקיים ונשלמה גם ע"י קרה"ת ולא שמקיימים החיוב קרה"ת ע"י קריאה בפסוקים אלו (וזהו לכאורה הסבר הדברים המבואר שם בקיצור נמרץ).

ועפ"ז יש לבאר גם ההבדל בין ב' הל' הנ"ל בשערי אפרים, דלענין חוה"מ הא דצריך לקרות, הדין ודאי והדין ספק הוא מהל' קרה"ת, וא"כ י"ל שתקנו קרה"ת בחוה"מ שיכלול הספק והודאי ואם לא קרא הספק הרי לא יצא יד"ח בקרה"ת בודאי.

אבל בשבת חוה"מ אין החיוב (לקרות בס"ת השני) אלא מדין ונשלמה פרים שפתינו וא"כ י"ל דהחיוב ונשלמה פרים שפתינו בשבת חוה"מ יש ע"ז חיוב ודאי רק היום שהוא ודאי, והספק אין החיוב אלא מתורת ספק, ומשום"ה אין מברכין עליו.

ואולי י"ל הטעם דלא תקנו החיוב בתורת ודאי גם על הספק, הוא משום דהוי תרתי דסתרי, היינו דאיך שייכי דיהי' שני חיובי ודאי על יום אחד לומר הקרבנות דשני קרבנות נפרדים.

דבשלמא הא דתקנו לכל יו"ט שני של גלויות דין ודאי, אין זה סתירה, דיום זה הוא ודאי יו"ט אבל הכח לומר שיש ע"ז שני חיובים באופן ודאי דסתרי אהדי זה אולי לא רצו לתקן.

אבל בנוגע לחיוב קרה"ת תקנו שחיוב קרה"ת היום הוא של שני הימים ואף אם שניהם הוא משום ספק אבל החיוב קרה"ת שנעשה הוא דין ודאי.

ועפ"ז יש לבאר גם סברת המהר"ם מלובלין, שהובא במ"א כנ"ל, שס"ל דאף אם קרא הספק אינו חוזר וקורא הודאי עם ברכה. ולכאורה תמוה, הא כיון שזה ודאי למה אינו חוזר וקורא.

וי"ל דס"ל דא"א לומר שיש חיוב ודאי על הודאי, דא"כ ה"ה סותר להחיוב ספק על הספק דאם זה ודאי אין השני אפילו ספק, ומזה שחייב לקרות שניהם ע"כ שהחיוב על כ"א הוא רק מדין ספק.



## פטורי דאתי לידי חיוב חטאת

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושלח בברייתון ביטש

שבת ג, א: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב . .". הנה מצינו בסוגין חמש שיטות.

א. רש"י פי' דקאי על עקירות שהן תחלת המלאכה ואיכא למגזר דילמא גמר לה. ומפרש הלשון "אתי" לידי חיוב חטאת דר"ל שהוא

גזירה על העקירות כיון שיכולים להביא לידי חטאת אם גומר ההנחה ומ"מ גם הנחה בלבד אסור והוא בכלל מתני' "שניהם פטורין" כמ"ש ברש"י לקמן ג, ב ד"ה מבעוד יום כו', וכן משמע במתני' ד"ה ושתיים.

ב. ריב"א בתוס' מפרש דחשיב זה שפושט יד לרשות השניה ומוציא או מכניס. וכן הוא בבעל המאור. והלשון "אתי" לידי חטאת ר"ל שהענין העיקרי בהוצאה שמביא לידי חטאת הוא ההעברה מרשות לרשות, ולא הוי גזירה כ"א ביאור גדר ההוצאה.

ג. שיטת "אחרים" בר"ן ורשב"א דקאי על הנחות שהיא המביאה - "אתי" - לידי חטאת כיון שעל ידה נגמרה המלאכה.

ד. רבותיו של רש"י מפרשים דקאי על פשיטת יד לרשות השניה בין מלאה ובין ריקנית. ברם בתוס' הרא"ש ועוד הבינו ששיטה זו היא כשיטת הריב"א. אבל ברמב"ן נקט דלשיטה זו גזרו על פשיטת יד ריקנית גם קודם שמעביר החפץ מרשות לרשות. וצ"ל דסברי דגזרו על פעולות החשובות להוצאה אע"פ שאינם חלק ממעשה המלאכה של עקירה והנחה.

ה) הרשב"א לפי הבנת השפת אמת סבר דחשיב מלאכות שלימות הוצאה או הכנסה, ולכן העקירה דבעה"ב וההנחה דעני חשיבא כאחת כיון דעל ידי שניהם נעשה מעשה ההוצאה. וזהו שתיים שהן ארבע ר"ל בשתיים חייב משום שעשה כל המלאכה בעצמו ויש עוד שתיים כשנעשית ע"י שניהם ביחד<sup>1</sup>. אולם ברשב"א מביא ענין זה בשם בעל המאור, ובגוף דברי הבעה"מ מפורש כהריב"א.

והנה בתוס' ובראשונים נמצאות כמה קושיות על שיטת רש"י ואחרים עי"ש בתוס' ורמב"ן ורשב"א:

א. בתוס' הקשה על רש"י דעקירה בלא הוצאה הוי טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת (כיון שהעני לא עשה כ"א הגבהה ונתנו

(1) בשפת אמת שם מפרש דחשיב ארבע לעני וארבע לבעה"ב להורות שהעני פטור כשהוא גמר המלאכה שנעשית ע"י שניהם וכן בבעה"ב צריך המשנה להורות שהוא פטור כשע"י נגמרה המלאכה. ונראה דאין זה בדומה לשיטת אחרים דהם סברי דכשגזרו על הנחות הוי גזירה על ההנחה בעצמה אע"פ שלא באתה אחר עקירה (כגון כשעשה העקירה בערב שבת וההנחה בשבת דלרש"י אסור כמ"ש לקמן ג, ב וכן הוא לשיטת אחרים), אבל להרשב"א לפי השפ"א חשיב "אתי לידי חיוב חטאת" משום שנעשה כאן מלאכה שלימה ע"י שניהם וצריך שיהי' כאן עקירה קודם ההנחה.

ליד בעה"ב הפשוטה לחוץ עי' תוס' הרא"ש). וצ"ל דרש"י סבר דכיון שהעקירה היא לצורך הוצאה הוי תורת עקירה עלי' ושפיר יש בזה דררא דחיוב חטאת, ואף שאין בדעתו להוציא החפץ בעצמו כ"א ע"י נתינה ליד בעה"ב והבעה"ב מכניסו ומניחו ברה"י, מ"מ גם זה חשיב עקירה כיון שע"י פעולה זו מתחלת ההוצאה שהחפץ תעבור מרשות אחת לשניה ע"י שניהם. אבל תוס' סבר שאין עלי' תורת עקירה ואינו אלא טלטול בעלמא כיון שאין בדעתו להוציא החפץ בעצמו כשעושה העקירה והוי כדין המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהם להוציאן דפטור כיון שהעקירה ראשונה לא היתה לשם הוצאה כדאיתא לקמן ה, (ב)<sup>2</sup>, ועקירה שייך כשבדעתו להוציאו לרשות השניה אף אם אינו מניחו שם עי' תוצ"ח סי' ט אות י"א. וצריך להבין סברת מחלוקתם.

ב קושית התוס' על רש"י דלפירושו חשיב לבעה"ב ג' יציאות והכנסה א' . . . ומובן דזה קשה גם לשיטת אחרים דקאי על הנחות.

ג. קושית בעל המאור, ולהמהרש"א כ"ה כוונת התוס' (משא"כ להקיקיון דיונה ועוד), למה לי תרתי עקירות בעני . . . וקושיא זו הקשו הראשונים גם על שיטת אחרים.

ד. עוד יש להקשות למה תני מתני' רק פטורי דאתי לידי חיוב חטאת, הרי חשוב יותר למנות הפטורי דלא אתי לידי חיוב חטאת להורות דגם עליהם גזרו לאסור. והרשב"א והר"ן פירשו בשיטת אחרים דהחידוש של המשנה הוא בזה גופא דפטורים על מעשה ההנחה אף שזה מביא לידי חיוב חטאת, ושתיים שהן ארבע ר"ל דעל שתיים חייבים מה"ת ויש עוד שתיים שפטורים עליהם אף שע"י נגמרה המלאכה, ושפיר תני האיסורים דאתי לידי חטאת להורות דגם עליהם פטור. אבל רש"י במתני' פי' שהן ארבע דר"ל שהוסיפו על האיסור דאורייתא עוד איסורים מדרבנן, וא"כ קשה דהו"ל למנות האיסורים דלא אתי לידי חטאת להורות שגם עליהם גזרו.

---

(2) ויש בזה נפ"מ לדינא היכא שעקר ע"מ ליתנו לחבירו שהוא יגמור ההוצאה, ואח"כ נמלך והוציאה בעצמו והניחו ברשות השניה. לרש"י חייב כיון שיש תורת עקירה על עקירתו הראשונה (וכן משמע ברש"י בסוגין שגזרו על עקירות שחשב ליתנו לחבירו "דילמא גמר לה"), אבל לתוס' בכה"ג לא חשיב עקירה לצורך הוצאה והוי כדין המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהם והוציאם דפטור. ראה מקור הלכה סי' לא.

ונראה דזה תלוי בחקירת האחרונים (ראה אבני נזר או"ח סי' רמה, אפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ח', תוצאות חיים סי' ז' אות ג' ובכ"מ, לקו"ש חי"ד ואתחנן הע' 73, וראה רידב"ז על הירושלמי פ"א ה"א ד"ה ר' יוסי) בגדר ההוצאה אם העיקר הוא העקירה והנחה או העיקר הוא ההעברה מרשות לרשות, ואם החיוב הוא מצד העקירה והנחה עדיין יש לחקור אם העיקר הוא העקירה או ההנחה.

רש"י סבר העיקר הוא מעשה העקירה והנחה ולכן גם על עקירה בלבד יש "דררא דחיוב חטאת" ולא צריך שיוציא ידו לרשות השניה. וזהו מה שדייק רש"י לכתוב "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה" להדגיש שיש על עקירה לבדה גדר מלאכה. וכן כתב רש"י בכתובות לא, א ד"ה "שעקירה צורך הנחה ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה". וראה תוצ"ח סי' ז' אות ד'.

וראה עירובין צט, א דהעומד ברה"י ופשט ידו לרה"ר והגביה חפץ והעבירו ד' אמות ברה"ר והניחו שם ברה"ר דחייב, ורש"י שם פי' "דהוא עומד בגבוה והגביהו למעלה מי' והעבירו, לא אמרינן העברת דרך מקום פטור הוא, אלמא בתר הנחה ועקירה אזלינן והרי נטלו מתחילת ד' והניחו לסוף ד'". הרי לפניך דלשיטת רש"י לא נוגע שיהי' ההעברה בתוך ד' אמות שברה"ר אלא בתר עקירה והנחה אזלינן וכשהן נעשו ברה"ר חשיב מלאכה. אולם שם מדובר לשיטת רבא דהמעביר מתחילת ד' לסוף ד' והעבירו דרך עליו דחייב, ואולי החולקים על רבא וסב"ל דצריך העברת ד' אמות למטה מי' היינו משום דסב"ל דגוף ההעברה גורם החיוב ולא רק העקירה וההנחה. ומ"מ י"ל לרש"י אשר לכו"ע העקירה והנחה גורמים החיוב רק שהחולקים על רבא סברי דצריך גם שיהי' ההעברה במקום החיוב בנוסף להחיוב מצד העקירה והנחה. ולהעיר מהגר"ח (סטנסיל) שמחלק דבהעברת ד' אמות גוף ההעברה גורם החיוב משא"כ בהעברה מרה"י לרה"ר ואכ"מ.

ותוס' הולך לשיטתו דהעיקר בהוצאה הוא ההעברה מרשות לרשות כמ"ש לעיל בארוכה, ולכן הקשו דעקירה בעלמא בלי פשיטת יד לרשות השניה הוי טלטול בעלמא ואין בו "דררא דחיוב חטאת". וזהו גם הטעם שפירשו דאתי לידי חיוב חטאת היינו זה שפשט ידו לרשות השניה לעשות מעשה ההעברה מרשות לרשות כיון שמעשה זו דווקא היא המביאה לידי החיוב חטאת והוי עיקר ההוצאה.

ובזה מובן גם מה שהקשו דלרש"י יש לבעה"ב ג' יציאות והכנסה א' כו', דלרש"י י"ל דאין נוגע כ"כ שיהי' הוצאה והכנסה בהדין דרבנן בצורה דומה לההוצאה והכנסה כמו בדין דאורייתא, כיון דסבר דהעיקר הוא מעשה העקירה והנחה ולא ההוצאה והכנסה. וגם בהדין דאורייתא מעשה העקירה עיקר, ולכן כשהוסיפו עליהם עוד שתיים מדרבנן הוא בצורה של עקירה לבדה כעין דאורייתא שהעיקר היא העקירה.

ועד"ז י"ל בשיטת אחרים דהם סברי שעיקר ההוצאה היא ההנחה כיון שהיא מביאה לידי חיוב חטאת, ולכן גם להם לא איכפת להו שיש ג' הוצאות והכנסה אחת כו', דלשיטתם גם בהדין דאורייתא העיקר היא ההנחה לכן גם בהדרבנן שהיא כעין דאורייתא מיירי בהנחה לבדה.

אבל תוס' דסברי שעיקר ההוצאה היא העברה מרשות לרשות נוחא להו יותר לפרש שהשתיים דרבנן הוי בצורה של העברה מרשות לרשות והיינו פשיטת יד לצורך הוצאה ופשיטת יד לצורך הכנסה, והי' קשה להם לפרש כרש"י ג' הוצאות והכנסה אחת כו' כנ"ל.

#### שיטת התוס'

אמנם יש לעי' בשיטת התוס' דפירשו דאתי לידי חיוב חטאת קאי על פשיטות יד להוציא או להכניס, דמזה מוכח דסברי דעיקר גדר ההוצאה הוא ההעברה מרשות לרשות כנ"ל. ולכאור' קשה דבתוס' שלאחר זה בד"ה שניהם . . פירשו דקושית הגמ' הא איתעבידא מלאכה מבינייהו היינו שהעושה ההנחה צ"ל חייב כיון שע"י נגמרה המלאכה, ומשמע מזה שההנחה עיקר דהרי אם עקר והוציא בלי הנחה כתבו שאין סברא שיתחייב חטאת.

אכן מאד מדויקת בזה שיטת האחרים המובאת בראשונים דאתי לידי חיוב חטאת קאי על הנחות, דמזה מובן שגם השאלה הבאה בהמשך לזה "והא איתעבידת מלאכה מבינייהו" היא שיתחייב המניח כיון שע"י נגמרה המלאכה, ועי' ברשב"א שזהו החידוש של מתני' שאף דהמניח "אתי לידי חטאת" מ"מ פטור, אבל שיטת התוס' צ"ע.

ועוד צ"ע דלקמן צג, א כתבו התוס' (ד"ה חד) דבלי הלימוד הו"א שהעוקר והוציא יהי' חייב אע"פ שלא הניח דעל הוצאה והכנסה קפיד רחמנא עי"ש, וכאן כתבו התוס' דאין סברא לומר שהעושה עקירה לבדה יתחייב (ומיירי אף באופן שעקר וגם הוציא).

ויובן כ"ז בהקדים שיש לחקור בכוונת התוס' (ד"ה שניהם) דפריך שיתחייב המניח "לפי שעל ידו נגמרה המלאכה". דיש לפרש דהכוונה היא לכל ההנחות דמתני' היינו גם היכא שהעני פשט ידו לפניו ובעה"ב נטל מתוכה והניח דאזי הבעה"ב עשה הנחה לבד ולא העביר מרשות לרשות דגם בכה"ג הו"א שהוא חייב משום דע"י נגמרה המלאכה, דכן היא שיטת האחרים דעל כל ההנחות נאמר דאתי לידי חיוב חטאת ועל כולן יש להקשות שע"י נגמרה המלאכה, וכן נקט הפנ"י בשיטת התוס'. או דילמא דהכוונה היא הנחה דאתי לידי חיוב חטאת היינו הנחה הבאה לאחר שהביא את החפץ לרשות השני' דאזי יש סברא לומר שיתחייב כיון שהוציא וגם הניח, וכן נקט המהרש"א בתוס'.

ונראה דפשטות לשון התוס' היא כאופן הב', דכתבו שקושיית הגמ' היא דווקא לאחר המסקנא דחשיב פטורי דאתי לידי חיוב חטאת ועל זה גופא הקשו דבאלו הפטורים ה' צ"ל חייב זה שעשה ההנחה כיון דע"י נגמרה המלאכה, ר"ל דרק אלו שבהן עשה ההעברה לרשות השני' ואתי לידי חטאת כמ"ש התוס' בהדיבור הקודם, בהן גופא צ"ל חייב אם עשה הנחה.

ועפ"ז מיושב שיטת התוס' דסברי בכל הסוגיא דגדר ההוצאה הוא ההעברה מרשות לרשות כנ"ל בארוכה, וגם כאן כשהקשו דהמניח צ"ל חייב היינו כשמניח לאחר שהעביר לרשות השני'.

ומה שתוס' כאן תפסו שצריך הלימוד לפטור המניח דלא כתוס' לקמן צג, י"ל דשתייהן הן אמת וצריך ריבוי ללמוד שהמניח פטור אף שע"י נגמרה המלאכה כמ"ש תוס' כאן, וגם צריך ריבוי ללמוד שהעוקר ולא הניח פטור אף שעשה עיקר ההוצאה והושיט החפץ לרשות השני' כמ"ש תוס' לקמן.

דהלימוד שם הוא על עיקר דין הוצאה דצריך עקירה והנחה בכדי להתחייב, ובלי הלימוד הו"א דעוקר והוציא ג"כ חשוב הוצאה ולא צריך הנחה כלל. אבל גם לאחר דילפינן דהוצאה צריך עקירה והנחה עדיין יש סברא לומר דאם ההוצאה נעשית ע"י שניהם ג"כ חייב אף שאחד עשה עקירה והשני הנחה מ"מ סוכ"ס בין שניהם יש עקירה והנחה ואין חסרון בעיקר ההוצאה וממילא יש לחייב המניח כיון שע"י נגמרה המלאכה, ולכן צריך לרבות שגם כשהמלאכה נעשית ע"י שניהם פטור.

ונראה דהסברא של "איתעבידא מלאכה מבינייהו" הוא שמצטרפין העקירה של הראשון להנחה של השני ונחשב כאילו הוא עשה גם העקירה כיון שע"י נגמרה המלאכה. ובפרט לפי המבואר בלקו"ש חי"א עמ' 842 שגדר ההוצאה הוא הנפעל ולא מעשה האדם הפועל ומביא רא"י מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגביה הראשונה פטור (לקמן פ, א), דמוכח מזה דבהוצאה לא נוגע כ"כ שהאדם יעשה מעשה ההוצאה בשלימותה כ"א שתיעשה הפעולה עי"ש. וגם כאן כשעשה ההנחה נעשתה ונפעלה ההוצאה על ידו ונחשב כאילו עשה הכל. (ולפ"ז אם העני עקר בחול ונתנו לבעה"ב והוא הניח בשבת פשוט שלא יתחייב עליו אף שעשה ההנחה משום דא"א לצרף העקירה שנעשתה בחול להנחה שנעשתה בשבת ולא נגמרה כאן שום מלאכה ע"י הנחתו).

ולפכ"ז י"ל דהתוס' בסוגיין סבר דבסוגיא דידן כבר ידעו מהריבוי (דתוס' לקמן צג) דצריך הן עקירה והן הנחה בהוצאה כמפורש ברישא דמתני' פשט העני . . . ונתן לתוך ידו של בעה"ב חייב דצריך שהעני יעשה הן העקירה והן ההנחה, ולכן ה' פשוט לתוס' דבסוגין אין לחייב זה שעשה העקירה לבדה. וקושית הגמ' היתה דאתעבידא מלאכה "מבינייהו" היינו שיש כאן מלאכה בשלימות כיון שבין שניהם ישנו עקירה והנחה ויש לצרף מעשה שני האנשים להחשב כמלאכה אחת, ולזאת פירשו התוס' שזה שייך לומר רק על זה שעשה ההנחה כיון שעל ידו "נגמרה המלאכה" היינו שישנו הגמר של כל המלאכה על ידי פעולתו<sup>3</sup>.

וע"פ המבואר לעיל דתוס' מיירי במניח שעשה גם ההעברה לרשות השני' כבמהרש"א, י"ל דדוקא כשהמניח עשה עיקר ההוצאה דהיינו ההעברה מרשות לרשות אמרינן דמצטרף העקירה של הראשון להנחתו

---

(3) לפ"ז י"ל דאפי' אם נפרש דתוס' סבר דס"ד שהמניח חייב אף שלא עשה שום הוצאה או הכנסה (כמו הפנ"י לעיל), מ"מ אין להוכיח מכאן שההנחה עיקר כיון שטעם החיוב הוא משום דמצטרפים העקירה וההוצאה שעשה הראשון להנחה שעשה זה האחרון ונחשב כאילו עשה הכל.

אלא דעדיין צע"ק שגם באתי לידי חיוב חטאת ה' יכול לפרש שקאי על המניח כיון שע"י נגמרה המלאכה, והוא ע"ד הרשב"א לפי השפת אמת המובא לעיל וע"י בהערה 1, ולכן נראה יותר כמ"ש בפנים.

להחשב כאילו עשה הכל משא"כ אם הראשון שעשה העקירה עשה גם ההוצאה לא אמרין שמצטרף מעשיו להעושה ההנחה כיון שהנחה בלבד לא חשוב כ"כ שהכל יצטרף אליו כיון שעיקר ההוצאה נעשה ע"י הראשון.

ועכשיו נבוא לפרש למה נקט המשנה למנות פטורי דאתי לידי חיוב חטאת ולא נקט פטורי דלא אתי לידי חטאת דהוי חידוש יותר גדול. וי"ל לשיטת רש"י דעיקר הגזירה היתה על העקירות כיון דבכה"ג קרוב מאד לבא לידי חטאת כמ"ש רש"י "דילמא גמר לה", אמנם כשגזרו על העקירות נכלל בגזירה גם הנחות ואסרו לעשות מקצת הוצאה - עקירה או הנחה - שמא יבא לעשות בפעם הבא כל המלאכה בעצמו ע"י לקו"ש חי"ד פ' ואתחנן הע' 22, ולזאת נקטו העקירות דאתי לידי חטאת כיון שהן עיקר סיבת הגזירה.

ברם יש לעי' בשיטת התוס' בזה, דנראה שאין לפרש בתוס' דנקט פטורי דאתי לידי חטאת להורות החידוש שפטורים על אלו אף שיש סברא לומר שחייבים עליהם חטאת כמ"ש הרשב"א בשיטת אחרים, דהרי לתוס' גם עקירות הן בכלל אלו דאתי לידי חטאת (כשעקר ופשט לרשות השני') אף שאין סברא לומר שיהי' חייב על עקירה בלבד לפי התוס' בסוגין.

וצ"ל דתוס' ג"כ מפרשי דנקט חיובי דאתי לידי חטאת משום שהן עיקר סיבת הגזירה, דאם יהי' מותר להוציא בלי הנחה יבא להוציא ולהניח, וכשגזרו ע"ז כללו כל ענין של מקצת הוצאה אף שאינו בציוור של אתי לידי חטאת (ע"ד רש"י).

### ישוב הקושיות

והנה על קושיית בעל המאור, שהקשה דלרש"י למה צריך שתי עקירות בעני כו', תירץ הרשב"א - "כיון שהן משתנות זו מזו, שהאחת עקר והכניס ידו מליאה והשני עקר ולא הכניס כלל, אלא שהטעין ידו של חברו ברשות שהוא עומד בה חשיב להו בתרתי".

ולכאור' עדיין קשה דליתני עקירה בלי הכנסה והוי ידעינן דכל שכן אם עקר וגם הכניס דבודאי גם בכה"ג אסור.

ונראה דאם הוי תני אוקימתא דעקר ולא הכניס הוי אמינא דדווקא בכה"ג אסור מפני שיש בו חומרא דליכא באוקימתא דעקר והכניס. והוא ע"פ דברי הגמ' לקמן ג, ב אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י לא כרה"ר מידו של עני . . , ופרש"י "ממתניתין

דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה נזרקת אחר גופו לגמרי להיות כרשות שהוא עומד בה. . כרה"י לא דמיא מידו דבעה"ב. . דקתני נטל העני מתוכה פטור". הרי לפניך דאם לא מתניתן הו"א דידו בתר גופו גרידא וכשבעה"ב העומד ברה"י פושט ידו לרה"ר הוי אמינא שידו יהי' נחשב כרשות היחיד כיון שהיד נגרר אחר הגוף העומד ברה"י, וא"כ כשהעני נותנו לתוך ידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ הוי כאילו עשה הנחה ברה"י. ומתני' קמ"ל דידו לא נזרקת אחר גופו להיות כרה"י ולכן העני פטור.

ברם אי הוי תני מתני' רק אוקימתא זו הו"א דדווקא בזה פטור אבל אסור אבל כשעקר והכניס אין טעם כ"כ לאסור. דהרי באוקימתא דעקר ולא הכניס, העני עושה עקירה ברה"ר ונותן לתוך ידו של בעה"ב הפשוטה לחוץ היינו שעושה גם ההנחה, והו"א דבזה אסור חכמים וגזרו שיהי' היד נגרר אחר הגוף להחשב כהנחה ברה"י. אבל בעקר והכניס, הבעה"ב לוקחו מתוך ידו של עני ומניחו בפנים נמצא דהעני לא עשה כ"א העקירה לבדה, והו"א דלא גזרו שיהי' בזה דין מלאכת הוצאה אפי' מדרבנן ודו"ק.

ועוד י"ל (ע"ד הפלפול) בהקדים קושית האחרונים (פמ"ג בפתיחה כוללת ח"א ס"ה ובפתיחה להל' שבת, שפת אמת, רש"ש) דלכאור' עקירה בלא הנחה הי' צ"ל אסור מדין חצי שיעור.

ובלקו"ש (ח"ז פ' מצורע וחי"ד פ' ואתחנן) מבאר דגדר חצי שיעור הוא כשיש בהמקצת אותו איכות שיש בשיעור שלם כגון חצי זית נבילה אסורה מה"ת מפני שיש בה אותה איכות של כזית מנבילה, וענין השיעור אינו מוסיף אלא בכמות האיסור להתחייב בעונשי התורה, אבל בעקירה בלי הנחה אין כאן איכות איסור ההוצאה והוי חצי מלאכה ולא חצי שיעור. וזה יהי' תלוי בטעמא דחצי שיעור והפירוש של "חזי לאצטרופי", דיש לומר שהוא גזירה שהתורה אסרה חצי שיעור שמא יבא לעשות שיעור שלם ואזי "חזי לאצטרופי" ר"ל שהחצי שיעור ראוי להצטרף לעוד חצי ואסור לאכול החצי הראשון גזירה שמא יבא לאכול החצי השני שמצטרף אליו, או דילמא החצי שיעור אסור מפני שיש בו איכות האיסור של שיעור שלם וענין השיעור נוגע רק להעונש ולא לעצם האיסור ואזי "חזי לאיצטרופי" ר"ל שכיון שהחצי הראשון מצטרף לחצי השני להענש עליו הר"ז הוכחה שגם בחצי הראשון יש אותו איכות של איסור שישנו בהשיעור השלם ועי' בפמ"ג פתיחה להל' בשר בחלב ובלקו"ש שם בארוכה.

ולפ"ז י"ל דאם הי' כתוב רק דין עקירה בלא הכנסה הו"א דכשעושה גם ההכנסה שיהי' אסור מה"ת ( - לא רק פטור אבל אסור מדרבנן) מדין חצי שיעור כיון שעשה גם מעשה ההעברה מרשות הרבים לרה"י וישנו איכות ענין ההוצאה אף שחסר אצלו ההנחה ברה"י.

ואכן יתירה מזו כתוב בתוס' לקמן צג, א ד"ה חד כו' דס"ד לומר דזה עוקר וזה מניח שהוא חייב על עקירה לבד משום "אהכנסה והוצאה קפיד רחמנא וליחייב בלי הנחה" עי"ש. והו"א דגם לאחר שנתרבה דצריך גם הנחה, דזה רק תנאי בשלימות המלאכה כדי להתחייב עליו כענין כמות השיעור בשאר איסורים, אבל גם כשלא עשה ההנחה הו"א דכשעקר והכניס עדיין יש בזה איסור תורה מדין חצי שיעור דעל "הכנסה והוצאה קפיד רחמנא".

ולזאת הוצרך מתני' להביא גם דין עקר והכניס להורות לנו דגם בכה"ג הוי רק איסור דרבנן והוא פטור אבל אסור כשאר אוקימתות דמתני'. ולפ"ז צ"ל דלאחר שנתרבה שצריך גם הנחה היינו משום דבלי הנחה הוי חסרון באיכות ההוצאה והוי חצי מלאכה ולא רק חצי שיעור.



## בירורים בעניני תקיעת שברים של ראש השנה

**הרב בן-ציון ריבקין**  
ס. לואיס, מיזורי

א.<sup>1</sup> שנינו בפרק רביעי דמס' ראש השנה לג, ב: "סדר תקיעות שלש של שלש שלש, שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות". ע"כ. ופרש"י בד"ה שלש יבבות: "שלש קולות בעלמא כל שהוא". וע' תוד"ה שיעור תרועה כשלש יבבות, שהביאו דעת הריב"א והר"י בן הר"ר מאיר שפירשו דיבבא היא שלש כיחות של כל שהוא, נמצאת תרועה תשע כיחות ושיעור התקיעה כך היא.

ובגמ' לקמן לג, ב: "שיעור תרועה כג' יבבות — והתניא שיעור תרועה כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב יום תרועה יהי' לכם, ומרתגמינן יום יבבא יהא לכון, וכתוב באימ' דסיסרא בעד

---

(1) לזכות ולרפואה שלימה וקרובה להרב שלום בן נעכא פייגל.

החלון נשקפה ותיכב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי לילי". ע"כ.

ובגמ' לקמן לד, א: "ומנין לשלש של שלש שלש, ת"ל והעברה שופר תרועה, שבתון זכרון תרועה, יום תרועה יהי לכם, ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל שביעי שביעי". ע"כ.

ולהלן שם בגמ' לד, א: "אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה (ומקשה הגמ') ממה נפשך אי ילולי לילי לעבד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעבד תקיעה שלשה שברים ותקיעה, (ומתריך הגמ') מספקא לי' אי גנוחי גנח אי ילולי לילי, (ומקשה הגמ') מתקיף לה רב עזירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה דהדר עבד תקיעה תרועה ותקיעה. (ומקשה הגמ') מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה, (ומתריך הגמ') דהדר עבד תש"ת, אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדי' אי ילולי לילי הא עבדי' (ומתריך) מספקא לי' דלמא גנוחי גנח וילילי (ומקשה) אי הכי לעבד נמי איפכא תקיעה תרועה...". ע"כ.

ב. והנה בדעת רש"י שפירש: "שיעור תרועה כשלש יבבות – שלשה קולות בעלמא של כל שהוא". כתב תוס' וז"ל: "וצריך ליזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה ולא שברים, דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות".

אמנם ההגות אשר"י (רא"ש דפרקין סי' י') פליג ע"ז וכתב: "ולי נראה שאין צריך ליזהר שלא יאריך בשברים כשיעור שלשה קולות כל שהוא דהא דעבדינן שברים היינו משום גנוחי גנח א"כ תקיעה לא הוי אלא כשיעור שלשה גניחות והם גדולות יותר, ובשביל קשר"ק לא הוי אלא כשיעור ג' גניחות ושלשה יללות א"כ לא יצריך רק שלא ימשוך כשיעור שלשה גניחות ושלשה יללות גניחות...". ע"כ. וכוונת ההגות אשר"י היא דהנה מה שאנו תוקעין ג' סוגים של תרועה "שברים" "תרועה" ו"שברים תרועה" הוי משום דאנו מסתפקים מהי כוונת התורה ב"תרועה" כמב' ב"אתקין רב אבהו בקיסרי" ולכן בסדרה שאנו תוקעין "שברים" (היינו תקיעה-שברים-תקיעה) הרי זה מחמת שאנו מצדדים שאולי זה "שברים", ובסדרה זו הרי "שיעור תקיעה כתרועה" הוי כשיעור "שברים" ולא רק שלש קולות כל שהוא (שהרי באותה סדרה אנו תוקעים שברים) ואם כן אם יהי' ה"שבר" כשלש

קולות כל שהוא אין לחשוש מכיון דבאותה שעה אנו תוקעים לצאת הצד שהתרועה היא שלש שברים ולא רק כיחות כל שהוא.

והנה שתי דיעות הללו (אליבא דרש"י) מובאות להלכה בסי' תקפ ס"ג: "י"א ששיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלשה יבבות דהיינו ג' כיחות בעלמא כל שהוא והם נקראין טרומיטין, ולפי"ז צריך ליהדר שלא יאריך בשבר כשלשה טרומיטין". וברמ"א: "וי"א דאין לחוש אם האריך בשברים קצת ובלבד שלא יאריך יותר מדי" (ואח"כ הביא המחבר דעת הריב"א והר"י בן הר"ר מאיר דשיעור תרועה כשלשה יבבות היינו ט' טרומיטין. ע"ש היטב).

אמנם, עלינו להבין את דעת תוס' (וכ"ה דעת המחבר) דצריך ליהדר בשברים שלא יאריך בשיעור ג' יבבות (לדעת רש"י) שלא יהא כתקיעה (ששיעורו כג' יבבות) דלכאורה יצדקו ד' ההגהות אשר"י דבשעה שתוקע הסדרה של קש"ק הרי ס"ל ד"תרועה" שאמרה תורה הוי "שברים" וא"כ שיעור תקיעה הוי כשיעור שברים ולא ג' כיחות כל שהוא. ובכלל צ"ב במאי פליגי תוס' וההגהות אשר"י בזה.

ג. ושמעתי ע"ז ביאור נפלא ממו"ר הגר"א הלוי סלובייצקי זצ"ל והוא בהקדים דברי רב האי גאון הידועים (המובאים ברא"ש סי' י) שכתב וז"ל: "כתב רב האי בתשובה אל תחשבו כי נפלה בימי ר' אבהו ספק בדבר זה שהרי משניות קדומות אחת אומרת שלשה יבבות ואחת אומרת שלש שברים, וקאמר אביי בהא פליגי וכך ה' הדבר מימים קדמונים מנהג לכל ישראל מהם עושים תרועה יבבות קלות, ומהם עושים יבבות כבדות שהן שברים, אלו ואלו יוצאין ידי חובתן כי שברים כבדים תרועה הן ויבבות קלות תרועה הן וה' הדבר נראה כחלוקה אע"פ שאינה חלוקה והן התנאים. . . וקאמר אביי בהא פליגי ולא פלוגתא היא שיהו מטעין אלו את אלו אלא מר כי אתרי' ומר כי אתרי' וחכמים של אלו מודים הם כי שברים תרועה הם וחכמים של אלו מודים כי יבבות תרועה הן וכשבא ר' אבהו ראה לתקן תקנה שיהו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יהא ביניהם דבר על הדיוטות נראה כחלוקה". ע"כ. והיינו דהא דאמרה הגמ' בסוגיא ד"אתקין ר' אבהו בקסרי" דמספקא להו מהו תרועה לאו דוקא, אלא שהיו נוהגים בכל מקום באופן אחר מר כי אתרי' ומר כי אתרי' ולא רצה ר' אבהו שיהי' נראה כחלוקה ולכן תיקן שיהו כולם עושים ככל המנהגים, אבל

באמת כל<sup>2</sup> ההנהגות הן נכונות (ועי' בחידושי הריטב"א בסוגיין ד"ה ונשאל רבינו ז"ל שהוסיף ביאור וז"ל: "ובתחילה הי' עושה זה שברים וזה יבבות כפי מה שנראה לו שהוא יותר יפה והיו כולן יוצאין י"ח והחכמים היו יודעין כן אבל המון העם היו טועין שהיו סבורין שיש חילוק ביניהם ושללא יצאו אלו או אלו וכדי להוציא מליבן של הדיוטות וגם שלא תהא תורה כשתי תורות בא ר' אבהו ותקן לעשות כל א' כדברי אלו ואלו וגם הוסיף תרועה א' משלו כי נתן דעתו לתקן התרועה בכל מיני קול נשבר שאפשר הנוהגין ומפני שהי' הדבר נראה להדיוטות שיש מחלוקת ביניהן נקיט לי' תלמודא על דרך מחלוקת ובדרך קושיא". ע"כ).

אמנם הרמב"ם בפ"ג מהל' שופר ה"ב מבאר באופן אחר מרב האי גאון וז"ל: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעין היאך היא . . . אם היא היללה . . . לכך אנו עושין הכל". עכ"ל. ומבריו בהדיא דבאמת מחמת רוב הגלות באמת לא ידעו איך הוא קול ה"תרועה" והוי ספק ממש. (וכמדומה שראיתי במנחת חינוך שהעיר במחלוקת רב האי גאון והרמב"ם, אמנם פשוט הוא להמעין היטב בלשונם וק"ל).

ולפי"ז ביאר מו"ר זצ"ל די"ל בביאור דעת תוס' דס"ל כדעת רב האי גאון, ולדעת רב האי גאון כל ההנהגות של "תרועה" הן אמת, וא"כ גם ה"שיעור תקיעה כתרועה" של כאו"א הוא אמת, וא"כ גם כשהוא הסדרה של קש"ק הרי "מודה" דקר"ק הוא אמת וגם התקיעה כשיעור תרועה של ג' יבבות הוא אמת (כל' רב האי גאון "כי חכמים של אלו מודים כי יבבות תרועה הן") ולפי"ז מובן מאוד הא דס"ל לתוס' דגם כשהוא ב"שברים" צריך ליזהר כשיעור ג' יבבות דאם יעשה כשיעור ג' יבבות יהי' תקיעה של "שיעור תקיעה כתרועה" של ג' יבבות, ודו"ק היטב הדק ותבין.

---

(2) ולפי"ז צ"ל דמה שאמרה תורה "מספקא לי' כו" הכוונה "דין ספק" כדברי הריטב"א הידועים (גמ' יומא מז, ב בד"ה א"ר יוחנן הדר פשיט) וז"ל: "אמר ר' יוחנן הדר פשיט יהודה עזאה בין הבניים ספק – ואיכא למידק דכיון דספק קאמר דהוי מאי פשיטותא הכא לבעיין ואפשר דה"ק בין הבניים ספק לפי שהוא נדון כפנים וכחוץ הספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה הכא נמי יש בו מבפנים ויש בו מבחוץ וכקומץ ושרים המעורבין ביחד". עכ"ל. וה"נ הא דאמרה הגמ' "מספקא לי' וכו'" הכוונה דהוי כמו ספק ולא ספק אמיתי.

וההגהות אשר"י י"ל דס"ל כהרמב"ם דהוי מחמת ספק ממש כנ"ל ואם כן כשתוקע כצד אחד, הרי אז באותה שעה מחזיק דכן הוא ה"תרועה" האמיתית הכתובה בתורה וא"כ כשתוקע בסדר קש"ק הרי אז אין צד שהי' "תרועה" האמורה בתורה כג' יבבות, לכן אין צריך ליהזר. וא"כ י"ל דפליגי הבעלי תוס' וההגהות אשר"י בפלוגתא רב האי גאון והרמב"ם, וק"ל.

(ד) ובהיותי בזה, אוסיף לכתוב מה שהי' חביב למו"ר זצ"ל להזכיר בענין צורת ה"שברים" דהנה יש שני מנהגים בצורת ה"שברים" דיש שנהגו ב"שברים" לעשות קולות קצרים פשוטים והיינו שהיא באמת כקול תקיעה אלא שהוא קצר יותר, ויש שנהגו להריע<sup>3</sup> טו-או וכו' וכה"ג שהוא צורת קול אחר, ואמר מו"ר זצ"ל דשני המנהגים יש להם מקור בראשונים, דהרמב"ן<sup>4</sup> בדרשתו לראש השנה כתב: "וכתב רבינו שמשון בתוס' וצריך ליהזר בשברים שלא יהא מאריך בכל אחת מהן כשיעור שלש יבבות שלש קולות כל שהוא, דאם כן נעשית כל אחת תקיעה, דשיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלש יבבות, ובאמת שיפה עיין וטוב ליהזר (והיינו כדברי התוס' הנ"ל), אבל כפי הנראה מדקדוק הלשון אין ההפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר אלא שזה קול פשוט כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן וזה קול שבור כעין המיילל. וכבר פירשו רבותינו אלינו ד"גובה הקול כשאמרו גנוחי וילולי וכן לשון התורה עצמה תרועה ולשון התרגום יבבא שניהם לשון שבר. . אלא שההפרש וההבדלה שבניהם בדמיון הקול הוא לא בגודלם וקטנם". עכ"ל.

אולם הריטב"א כתב (בד"ה שיעור תקיעה כג' תרועות בסופו) וז"ל: "ונראין דברים שהשבר קטן מתקיעה, דאי לא הוי לי' תקיעה וגם גדול הוא מן יבבא של בני אדם וכיון שכן נמצא שהשבר אינו אלא כדי ב' יבבות ויותר מעט אבל לא ג' יבבות שלמות, שהרי תקיעה של תר"ת שיעורה ג' יבבות. . ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינויו שזה אינו שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכל השבר בעצמו אינו נעשה לשברים...". ע"כ.




---

(3) וכן הוא מנהגינו כנודע.

(4) מצאתי בגליון אבי מורי שליט"א שכתב "דרשה זו של הרמב"ן משמע שאמרו ממש בפני הקהל שהרי אמר 'ויש לנו על התירוצ' הזה קושיות גדולות אלא שמורא הציבור עלי שלא אטריח עליהם". עכ"ל.

## בגרסת המשנה דיציאות השבת

## הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

תנן בריש מסכת שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים וכו'". וגירסא זו היא המקובלת בדפוסים שלנו. אבל בכת"י בפסקי הרי"ד על מס' זו שהוצאתי לאור בשנת תשכ"ב הגירסא היא "יציאות שבת שתיים שהן ארבע בחוץ ושתיים שהן ארבע בפנים". ועל זה כתבתי בהערה 1 שם שכן הגירסא גם במשניות דפוס קעמברידז' תרס"ב, וזכיתי שכ"ק אדמו"ר כתב לי כמה הערות בכ"ג אלול תשכ"ג (נדפס בתחילת הספר, ובלקו"ש חכ"ד עמ' 368) והעיר על הערה זו וז"ל: "יציאות שבת ב' שהן ד' בחוץ כו' בפנים, ובהערה שכן גירסת משניות קעמברידז' תרס"ב [בחוץ ואח"כ בפנים].

והנה כמש"כ בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם לא מצינו לנוסח זה חבר, ואינו מובן איך לא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי"ד בחר בו", עכלה"ק.

ועל זה הקשה לי הר"מ פעלדמאן מבולטימור, הרי בגמרא נדרים דף ב, ב מבואר הענין דפתח במאי דסליק מיני' ומביא דוגמא מפרק שני דשבת במה מדליקין ובמה אין מדליקין, ועל זה הקשה שם הרעק"א למה אינו מביא רא' ממשנה ראשונה דשבת דגם כאן מתחלת המשנה במאי דסליק מיני' "בחוץ, כיצד העני כו'", הרי יש מכאן רא' שלבעל המימרא דנדרים ה' לו הגירסא כמו גירסת כת"י קעמברידז' וג' כתב יד הרי"ד.

כשנכנסתי ליחידות בין כסה לעשור תשכ"ה, הנה בין הדברים הזכרתי שאלת הרה"ח הנ"ל בשמו, וצהבו פניו הקדושים וחשב כרגע ואמר "עס איז אזא אפענע קשיא פון ר' עקיבא אייגער פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם, מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט". השעה היתה מאוחרת באשמורת הבוקר ולא האריך יותר.

עד עכשיו לא ראיתי ולא שמעתי פירוש נכון. דיברתי עם אחד מגדולי הדור שה' בקי בחידושי רעק"א וגם כתב חידושים על ספריו, ואמר לי אם כ"ק לא אמר לך מה אתה רוצה ממני. ואבקש הקוראים לכתוב בזה, ותודה מראש.



## בענין הנ"ל

### המערכת

קושיא זו הקשה הגרעק"א בגליון הש"ס נדרים שם.

ונראה לפרש כוונתו הק' כמ"ש כאן בס' מגדים חדשים\*: דהנה ממשנה זו אין ראייה דפתח במאי דסליק, כי אם לפירש"י כאן דשתים שהן ארבע בפנים, היינו הוצאה והכנסה דבעה"ב, ושתים שהן ארבע בחוץ היינו הוצאה והכנסה דעני. משא"כ לפירש"י בשבועות (ה, א) שהביאו בתוס' כאן, דבפנים היינו הכנסות פנים שתיים דעני ודבעה"ב כו', נמצא דפירש במה דפתח ברישא. וכ"כ בחידושי הר"ן כאן, דלפירוש זה פירש במאי דפתח ע"ש. וכן יש עוד בראשונים כמה פירושים במשנה זו. וכיון דאין הכרח במשנה לפרש דפתח במאי דסליק, לכן לא הביא הש"ס בנדרים רק המשניות שמפורש להדיא דפתח במאי דסליק מיניה. עכ"ד.

ונראה כוונתו של הרבי דכיון שיש מקום לפרש ההמשנה באופן אחר דאינו קאי במאי דסליק מיני, לכן לא הביא הגמ' ממשנה זו.



## מסככין בנסרים

### הרב אפרים פיקרסקי

#### תושב השכונה

במס' סוכה יד, א במתני' יש מחלוקת בין ר"י ור"מ האם מסככים בנסרים, שר"י מתיר ור"מ פוסל. ובגמ' שם מחלוקת רב ושמואל במה פליגי ר"י ור"מ. לשיטת רב המחלוקת בנסרים שרחבים ד' טפחים או יותר, שר"י מכשיר ור"מ פוסל, אבל פחות מד"ט לכו"ע כשר, ולשמואל המחלוקת היא בנסרים שרחבים מג' טפחים עד ד' טפחים אבל ביותר מד"ט לכו"ע פסול.

ובסוף העמוד שם מביאה הגמ' "ת"ש שני סדינין מצטרפין (לד' טפחים לפסול בסוכה וכו', רש"י) שני נסרים אין מצטרפין (לפוסלה דאפילו כולה מסוככת בהן כשרה, ור' יהודה היא, רש"י) ר' מאיר אומר אף נסרים כסדינין". וממשיכה שם הגמ' "לישנא אחרינא, בשלמא

---

(\* וכ"כ הרה"ת שני"ז הלוי העלער בגליון תשלז. המערכת.)

לשמואל דאמר וכו' אבל יש בהן ארבעה ד"ה פסולה, מאי מצטרפין [דסדינין ונסרים, הכותב] מצטרפין לד' אמות מן הצד [דלא אמרינן דופן עקומה (לר"מ?)], הכותב], אלא לרב, בשלמא לר"מ מאי מצטרפין מצטרפין לד' אמות מן הצד אלא לר"י דאמר אפי' יש בהן ארבעה כשרה מאי אין מצטרפין קנים בעלמא נינהו וכו'". [הנה קושיית הגמ' לרב אליבא דר"י מובן, דמאחר שלשיטת רב, ר"י מכשיר בנסרים אפי' רחבים ביותר מד"ט ז.א. שנסרים הם סכך כשר, א"כ מאי קמ"ל דאין מצטרפין לפסול סוכה מד' אמות מן הצד (ז.א. שאין זה דופן עקומה מאחר דרחב ד' אמות), הלא אליבא דרב, ר' יהודה סובר שזה סכך כשר, ומה שייך כאן דופן עקומה, ופשוט].

והנה המהר"ם ומהרש"א עמדו כאן על דברי הגמ' "בשלמא לשמואל וכו' מאי מצטרפין מצטרפין לד' אמות מן הצד", הלא ממ"נ אם מדובר כשהנסרים רחבים ד"ט (שאז אליבא דשמואל לכו"ע פסולות), א"כ מדוע נאמר בברייתא שני נסרים אין מצטרפין, דלמה שלא יצטרפו, הלא הם סכך פסול (גם לר"י) כמו סדינים, ואם המדובר שהנסרים אינם רחבים ד"ט, א"כ הוא אותו הקושיא לשמואל כמו לרב, איזה חידוש יש שהנסרים אין מצטרפין לר"י, הלא הוא סכך כשר, ואיזה שייכות יש לו לשיעור צירוף ד' אמות לענין דופן עקומה, עיי"ש מה שתירצו.

וגם ק"ק מדוע הלשון בגמ' "שני נסרים אין מצטרפין", הלא לכאורה המדובר כאן הוא כנ"ל שאין הנסרים רחבים יותר מד"ט, דאל"כ מדוע אין מצטרפין, וא"כ איך יתכן ששני נסרים (שאין ברוחב כ"א ד"ט) יצטרפו לשיעור ד' אמות.

ואולי משו"ז אפשר לדחוק ולומר שהמדובר הוא שנסר אחד הוא קצת פחות מד' אמות, והנסר השני (שהוא פחות מד"ט) משלימו לד' אמות, וזהו החידוש של ר' יהודה דאף שנסר א' הוא רחב (הרבה) יותר מד"ט (שהוא קרוב לד"א), והוא סכך פסול והנסר השני משלימו לד"א וא"כ יש הו"א לומר שהנסר הב', הקצר, יתבטל ויצטרף לנסר הרחב, מאחר שהוא מינו ונמצא אצלו ולא נאמר דופן עקומה, (או) משום גזירה שלא יטעו להכשיר בנסר רחב ד' אמות, מאחר שגם פה נראה כנסר [א'] רחב ד"א, וכיו"ב, קמ"ל דמ"מ אמרינן דופן עקומה לנסר הא' (שהוא פחות מד"א), והנסר הב' מאחר שהוא פחות מד"ט (שהוא סכך כשר) אין מצטרף להשלימו לד"א. משא"כ לרב, מאחר שר"י

סובר שאפי' יותר מד"ט הוי סכך כשר, א"כ אין שום חידוש שאמרינן שאינו מצטרף לפוסלו מדין דופן עקומה מאחר שהוא סכך כשר.



## חממה מרובה מצלתה [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר (עמ' 42) שקיל וטרי הרב ש.פ. בשיטת רש"י בדין דבעינן צלתה מרובה מחממה בסוכה תחת סוכה או תחת האילן. ומסיק דלשיטת רש"י [וז"ל]: "במקרה שיש סכך פסול ויש מספיק סכך כשר להכשיר את הסוכה מבלעדי הפסול, שלרש"י פסול ולתוס' כשר" עכ"ל בנוגע לענינו.

והנה הראשונים וגם האחרונים בסוגית הגמ' סוכה ט, ב רובם תופסים שרש"י סובר כשיטת התוס', דגם לשיטת רש"י אין סכך פסול פוסל א"כ לא הי' בסוכה סכך כשר כשיעור צלתה מרובה מחממה [וכפי שמוכח מדברי רש"י ט, ב ד"ה הא קא מצטרף וכו', וז"ל "ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צילתה של סוכה", זא שהמדובר שאין בסוכה מספיק סכך כשר לשיעור צלתה מרובה אלא בצירוף סכך האילן], (וגם אז אם סכך הפסול הי' מעורב ובטל במיעוטו לסכך הכשר וביחד בין סכך הכשר והפסול היתה צלתה מרובה מחממה ג"כ כשרה) אבל באם יש בסוכה סכך כשר כשיעור צלתה מרובה מחממה אין סכך פסול פוסלתה, בדיוק כשיטת התוס'. ומה שהקשה הנ"ל מרש"י דף י, א [מד"ה מ"ד ניגזר ועוד], הנה האחרונים כבר הרגישו בזה, ונאמר בזה כמה תירוצים ליישב דברי רש"י שלא יסתרו אהדדי. ועי' בספר אוצר מפרשי התלמוד על אתר סוכה ט, ב ד"ה וכי חמתו מרובה (עמ' רמה) שמביא דברי הראשונים והאחרונים בזה.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תרכ"ו (שמביא בהערתו) שלאחר שמביא השיטות שחולקים על שיטת התוס' (הר"ן וכו') שסוברים שאף שיש סכך כשר צלמרמ"ח, אבל יש סכך פסול פוסל את הסוכה עיי"ש, הנה לאח"ז בס"ט (בסוגריים) כותב וז"ל "ויש חולקין על כל זה ואומרים שאם הפסול מעורב בכשר . . . הן בטלים ברוב הכשר ומצטרפין עמו להשלים לשיעור צלתה מרובה מחממה" עכ"ל. ובמ"מ שם בהתחלת הסעיף מסומן: "רש"י שם ר"ת", הרי להדיא ששיטת רש"י הוא כשיטת התוס' בנדון זה. ע"כ.



## שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ברה"ר [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקה (עמ' 17 ואילך) ביאר הרב אברהם יצחק ברוך שי' געליצקי שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ברה"ר במרובה, דנחלקו הראשונים אם בעינן עקירה והנחה ברה"ר דוקא או לא, ומדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' שבת ה"ט) מתבאר דבעינן עקירה והנחה ברה"ר דוקא. וביאר יסוד פלוגתתם דתלוי בגדר מלאכת מעביר ד"א ברה"ר דיש לפרשו בב' אופנים: א. יסוד המלאכה הוא עצם העברת חפץ ד"א ברה"ר, ואינו דומה למלאכת הוצאה דיסודה משום שינוי רשות. ב. יסוד המלאכה הוא משום שינוי רשות במלאכת הוצאה. דד"א של אדם הוא רשותו וכרה"י דמיא, וכשמוציא החפץ מחוץ לד"א ה"ז כמוציא מרה"י לרה"ר [וכמ"ש הבעל המאור בריש פ' הזורק, וכ"כ הר"ן להלן עג, א].

וכתב לבאר דלאופן הא' כל אמה ואמה היא חלק מהמלאכה, והעקירה וההנחה היא רק תנאי מצד דכן הוא הדרך כו', אבל לאופן הב' אין כל אמה ואמה גורם החיוב.

ועפ"ז ביאר יסוד פלוגתת הראשונים הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל כאופן הב', וכשם דבהוצאה בעינן שהעקירה תהי' ברה"י וההנחה ברה"ר דוקא, דזהו יסוד המלאכה שעוקרו מרשות זה ומניחו ברשות אחר, כמור"כ הוא במעביר דיסודה משום שינוי רשות בעינן שהעקירה נ"הי' ברה"ר דוקא, דהיינו עקירה מתוך הד"א [רה"י] והנחה מחוצה הימנו [רה"ר], אכן שמהשקפה ראשונה ס"ל כאופן הא' דעצם ההעברה היא גוף המלאכה והעקירה נ"הי' היא רק תנאי צדדי ולכן ס"ל דלא איכפת לן איפה עקר והניח.

אמנם הביא אשר לאידך גיסא מצינו שהרמב"ם ס"ל כאופן הא' הנ"ל, דהנה פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' גניבה הי"ב כו' אבין בכתובות לא, א ד"זרק חץ בשבת מתחלת ה' לסוף ד' וקרע בגד בהליכתו . . . הר"ז פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחת". ותמה בשער המלך דהרמב"ם סותר א"ע שם בה"ה כתב וז"ל: "גנב שמכר בשבת . . . חייב לשלם תשלומי ד' וה' שמין במכירה איתה, ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ד' וה', כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת", והרי אם ס"ל כו'

אבין דעקירה צורך הנחה גם אם זרק הגניבה לתוך החצר סתם נימא קם ליה בדרבא מינה, אפי' אם לא התנה דלא תקני עד ההנחה, כיון דמזמן העקירה עד ההנחה אמרינן קלב"מ. וכמו שפסק במעביר הא' דאם זרק מתחילת ד' לסוף ד' או שהחייב חל בעת ההנחה מ"מ חשבינן מזמן העקירה שכבר הותחל האיסור בשבת דעקירה צורך הנחה, וכיון דהחייב דנוקין חל בין העקירה וההנחה פטור מצד קלב"מ.

ומתרץ בזה הגר"ח (עמ"ס כתובות – ועד"ז הוא באבן האזל הל' גניבה שם) דלהרמב"ם חלוק מלאכת הוצאה ממעביר ד"א ברה"ר. דגדר המלאכה במעביר ד"א ברה"ר היא עצם ההעברה וכל אמה ואמה הוא חלק מגוף המלאכה, לכן אם קרע שיראין בהליכתו פטור דשייך לומר קלב"מ כיון דחייב נזקין חל בעת עשיית מלאכת שבת, משא"כ במלאכת הוצאה דגדר המלאכה היא העקירה, ההוצאה מרשות לרשות וההנחה, דכ"ז הוא עצם גדר האיסור, אך כל מה שבינתיים כגון מעת העקירה ועד שינוי הרשות, וכן מעת שינוי הרשות ועד ההנחה אי"ז חלק מהמלאכה כלל, כיון דאין צריך לזה, ולכן אם נתחייב בנזקין בזמן זה לא שייך לומר קלב"מ וכיון דאינו בעת עשיית מלאכה. ולכן בנדו"ד – גנב שמכר בשבת – דמיירי בפשטות שזרק הגניבה למעלה ממחיצות החצר, דשינוי הרשות חל מיד דרה"י עולה עד לרקיע, משא"כ הקנין חל כשירד למטה בפנים המחיצות, נמצא דבזמן הקנין אינו בעת עשיית גוף המלאכה, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר דמיירי דהתנה בפירוש שלא יקנה עד ההנחה, ע"כ.

וכתב הרב הנ"ל דלפ"ז נמצא דהרמב"ם ס"ל כאופן הא' הנ"ל בגדר מעביר ד"א ברה"ר, דיסודה משום עצם העברת ד"א ברה"ר, ולא משום שינוי רשות כשיטת הבעל המאור והר"ן הנ"ל, ולכן כל אמה ואמה הוא חלק מגוף המלאכה וכמוש"נ.

דהרי אם נאמר דיסוד המלאכה הוא משום שינוי רשות שמוציאו בסופו מרשות לרשות, הר"ז דומה ממש למלאכת הוצאה דעד שינוי הרשות אי"ז חלק מגוף המלאכה, ואף דבמעביר ד"א ה"ה מוכרח להעביר כל הד"א בכדי שיתחייב, הנה גם בהוצאה אם החפץ אינו ממש סמוך לרה"ר וצריך ללכת ברה"י כמה אמות בכדי להוציא, אף שהוא מוכרח כעת ללכת אמות אלו בכדי להתחייב, אפ"ה אי"ז נחשב חלק מגוף המלאכה, וגם במעביר ד"א נימא הכי – ומוכח מזה דהרמב"ם ס"ל כאופן הא' הנ"ל דיסודה משום עצם העברת ד"א

ברה"ר וצ"ע - עכת"ד הרב הנ"ל (ויעו"ש מש"כ לבאר בזה בטוב טעם, ואכ"מ).

ולענ"ד נראה לומר דאין סתירה בדברי הרמב"ם, ולעולם דס"ל בגדר מעביר ד"א כאופן הב' הנ"ל דיסודה משום ליתא דשינוי רשות, ואעפ"כ ס"ל דכל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה מה דמסיק הרב הנ"ל בפשטות (בביאור ב' האופנים בגדר מעביר ד"א ברה"ר) דלאופן הא' (דיסודה משום עצם העברת ד"א) כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה, ולאופן הב' (דיסודה הוא משום שינוי רשות) אין כל אמה ואמה גורם החיוב, אינו פשוט כ"כ. דלעולם נראה לומר דלב' האופנים כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה, דהרי גוף המלאכה כשמה כן היא "מעביר ד' אמות ברה"ר", ובל' העברת ד' אמות אין שום חיוב, ולא מיבעי לאופן הא', אלא אפי' לאופן הב' הרי הפירוש הוא רק דיסוד וגדר המלאכה הוא משום לתא דשינוי רשות, דחשבינן לד"א כרשותו של אדם [רה"י] וכשמעביר ד' אמות ה"ז נחשב כאילו מוציא מרשות לרשות, והיינו דגדר המלאכה אינו רק העברת ד"א סתם, אלא העברת ד"א נחשב כאילו מוציא מרשות לרשות, אמנם כדי שיהא נחשב למוציא מרשות לרשות מוכרח הוא להעביר ד"א, דאז יהא נחשב בסופו כמוציא מרה"י [תוך הד"א] לרה"ר [מחוצה הימנן], וא"כ הוה כל אמה ואמה חלק מגוף המלאכה.

וזהו לכאורה כוונת הגר"ח דחלוק מלאכת הוצאה ממעביר ד"א ברה"ר, דבמעביר ד"א כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה – "העברת ד' אמות", ולא משנה מהו יסוד המלאכה אם עצם העברת ד"א או משום לתא דשינוי רשות, דזהו רק יסוד וטעם המלאכה, אמנם גוף המלאכה הוא העברת ד' אמות ברה"ר דוקא, ורשם שבנוגע להוצאה כ' הגר"ח דגדר האיסור הוא העקירה, ההוצאה וההנחה וכל מה שבינתיים אינו חלק מהמלאכה כלל, ולא חילק כלל בחקירת האחרונים הידועה במלאכת הוצאה אם העיקר הוא ההוצאה מרשות לרשות או העקירה וההנחה, דלב' האופנים הוה העקירה, ההוצאה וההנחה חלק מגוף המלאכה, הנה כמו"כ י"ל בנוגע למעביר ד"א ברה"ר וכמוש"נ. (ועצ"ע. אך אין הס' תח"י כעת).

ולכן ס"ל להרמב"ם במעביר ד"א דאם קרע שיראין בהליכתו פטור מן התשלומין דקלב"מ, משא"כ בהוצאה הוצרך לומר דמיירי שהתנה בפירוש דלא יקנה עד ההנחה, דבלא"ה לא שייך לומר קלב"מ, והיינו

אפי' למאי דס"ל להרמב"ם בגדר מעביר ד"א דיסודה משום שינוי רשות, דאינו דומה ממש להוצאה, דבמעביר ד"א בכדי שיתחייב [או בסגנון אחר - שיהא נחשב למוציא בסופו מרה"י לרה"ר] מוכרח הוא להעביר ד"א, וא"כ כל אמה ואמה חלק מגוף המלאכה וכמוש"נ, משא"כ בהוצאה דעד שינוי הרשות אי"ז חלק מגוף המלאכה.

והלא כמ"ש הרב הנ"ל בתו"ד ד"אם נימא דהמלאכה [דמעביר ד"א היא שמוציא בסופו מרה"י לרה"ר, נמצא דזה דומה ממש למלאכת הוצאה, דעד שינוי הרשות אי"ז חלק מגוף המלאכה, ואף דלפועל הוא מוכרח להעביר כל הד"א בכדי שיתחייב, הנה גם בהוצאה אם החפץ אינו ממש סמוך לרה"ר וצריך ללכת ברה"י כמה אמות להוציא, או שהוא מוכרח עכשיו ללכת בכדי להתחייב, מ"מ כיון דזה אינו בהמלאכה לא אמרינן קלב"מ וא"כ גם במעביר ד"א לא נימא כן דאם קרע שיראין באמצע הד"א פטור". ולא הבנתי, דהרי במעביר ד"א מוכרח הוא להעביר ד' אמות בכדי שיהא נחשב למוציא בסופו מרה"י לרה"ר שיתחייב, משא"כ בהוצאה בכדי שיהא נחשב למוציא מרשות לרשות אינו מוכרח להעביר כמה אמות בין העקירה להוצאה ובין ההוצאה וההנחה, ואף אם לפעמים החפץ מונח בתוך כמה אמות מהרה"ר ובמקרה זה מוכרח הוא להעביר אמות אלו, מ"מ אין העברת אמות אלו פועל חלות החיוב בהוצאה, דיתכן חלות חיוב בהוצאה בלי העברת אמות אלו, משא"כ במעביר דאינו רק במקרה זה או אחר אלא פועל חלות החיוב דמעביר ד"א ופשוט.

אמנם שפיר יש לבאר יסוד פלוגתת הראשונים הנ"ל במעביר ד"א ברה"ר אם בעינן עקירה והנחה ברה"ר דוקא כשיטת הרמב"ם או לא, דתלוי בב' האופנים הנ"ל בגדר מעביר ד"א, דאם נימא דיסודה משום שינוי רשות, בעינן עקוה"נ ברה"ר דוקא, דרשם דבהוצאה בעינן שיעקור מרה"י ויניח ברה"ר דזהו יסוד המלאכה שעוקרו מרשות זה ומניחו ברשות אחר, עד"ז הוא במעביר דהיינו עקירה מתוך הד"א – רה"י והנחה מחוצה הימנו – רה"ר [ואף דגם לאופן זה כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה, מ"מ יסוד המלאכה היא שעוקרו מרשות זה ומניחו ברשות אחר, ולכן מסתבר שבנוגע לעקוה"נ בעינן שיהיו ברה"ר דוקא]. משא"כ אם נימא דיסודה משום עצם ההעברה, א"כ לא משנה איפה עקר והניח. ושפיר מתבאר שיטת הרמב"ם בכ"ז.



## "הוצאות הוה לי' למתני" לפי שיטת רש"י [גליון]

הת' לוי יצחק הלוי העלער  
תלמיד בישיבה

בגליון העבר מקשה הת' י.ש.ג. ממתניתין שבת ב, א: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע", דבתוס' ד"ה "יציאות" הקשה: "הוצאות הוה ליה למתני אלא נקט יציאות לישנא דקרא 'אל יצא איש ממקומו'".

וברש"י ד"ה שתיים שהן ארבע כתב: דנפקא לן מ"ויצו משה ויעבירו קול במחנה" לא תפיקו מרה"י לרה"ר, ומשמע מדברי רש"י שמלאכת הוצאה אנו לומדים מהפסוק ויעבירו ולא מהפסוק "אל יצא איש ממקומו" ולפ"ז צ"ע, דלפי רש"י הא הוה ליה למינקט במתניתין לשון הוצאות ולא יציאות (כיוון שזה לא לישנא דקרא כי הרי למדים זה מפסוק אחר). "ע"כ שאלתו.

ולכאורה י"ל דזה שמביא רש"י רק הפסוק ויעבירו קול במחנה, אינו ראוי דלא ס"ל מהפסוק "אל יצא" ויכול להיות דלומד משניהם, ואפילו את"ל דרש"י סבר תחומין מדאורייתא מהפסוק "אל יצא איש ממקומו", יכול להיות דלומד ג"כ הוצאה מהפסוק "אל יצא". דהא הגמרא בפסחים (פה, ב), לומדת בפירוש הוצאה מהפסוק "אל יצא", "אר' אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, דהוצאה כתיב ביה, כשבת, מה שבת דעבד עקירה והנחה, אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה". ובתוס' מבואר דזהו הפסוק "אל יצא". ותוס' שם אומר דזהו לפי כל השיטות אפילו למ"ד תחומין דאורייתא. רואים דהגמרא בפסחים בפירוש לומדת מהפסוק "אל יצא" ובשבת (צו, ב) לומדת מהפסוק "ויעבירו קול במחנה".

וכן הרמב"ם דסבר תחומין דאורייתא בהלכות שבת פכ"ז ה"א, אפ"ה בהלכות שבת פי"ב ה"ח, לומד מלאכת הוצאה והכנסה, מהפסוק "ויעבירו קול במחנה", ובהלכות שגגות פי"ד ה"ב אמר שהמוציא מרשות לרשות חייב משום "אל יצא" אע"פ דסבר תחומין דאורייתא מ"אל יצא".

ולפ"ז י"ל ולכאורה מוכרח, דרש"י סבר דיש ב' פסוקים למלאכת הוצאה גם את הפסוק "אל יצא", וגם "ויעבירו קול במחנה" ומוכח מזה שהגמרא בפירוש לומדת ג"כ מ"אל יצא", וגם הרמב"ם סבר דיש ב' פסוקים אע"פ דתחומין דאורייתא, ולפ"ז גם לשיטת רש"י הלשון יציאות, הוא לישנא דקרא. וזה דרש"י על משנתנו, והרמב"ם בהלכות

שבת מביאים רק הפסוק ד"ויעבירו" הוא לפי דכפסוק "אל יצא" אינו ראוי שהוצאה היא מלאכה, אלא יכול להיות שזהו איסור, ודווקא מ"ויעבירו" דכתיב ביה מלאכה רואים שזה מלאכה ממש (פני יהושע).

אלא דעדיין אפשר להקשות על הרמב"ן דכתב דאין צריכים ב' פסוקים בשביל הוצאה רק הוא לומד מ"ויעבירו" קול במחנה"י, דלכאורה הוה ליה למינקט לשון הוצאות ולא יציאות, וי"ל דלשון הוצאות משמע דדוקא אם הוא נטל בידיו מרשות היחיד לרה"ר יתחייב משא"כ אם הטעינו חבריו פטור. ולכן נקט לשון יציאות דמשמע שאפילו אם הטעינו חבריו ג"כ חייב, כדמסיק בגמ' לקמן (ג, א).



## חסידות

### המלכות נקראת שם

#### הרב בנימין זאב לנדא

בארא פארק, נ.י.

איתא בד"ה החודש ת"ש סוס"ה (ע' 25): "דכשם שכללות ענין השם הוא בשביל הזולת, הנה כן הוא בספי' המל' שהוא גילוי שהוא בשביל העולמות, ועם היות דהשם הוא בשביל הזולת הנה עצם השם הוא בשביל עצמו, שבו ועל ידו הוא המשכת וגילוי החיות, הנה כן הוא בספי' המל' שבה ועל ידה הוא התהוות העולמות וחיותן, ועם היות דכללות התהוות והמשכת החיות הוא ע"י ספי' המל' הנה ספי' המל' נקרא בתואר שם שהוא גילוי שבשביל העולמות".

ופירוש הדברים בפשטות: המאמר מדמה ספי' המל' לענין השם, בשני קצותיו (כידוע שיש בזה כעין סתירה) - שאף שהוא הארה בלבד, מ"מ חיות האדם נמשכת על ידו. ועד"ז במל' אע"פ שהיא הארה בלבד,

---

(1) וצ"ע לשיטת הרמב"ן איך הוא מתאים עם הגמרא בפסחים, דלכאורה משמע דהגמרא בפירוש לומדת מהפסוק "אל יצא".

מ"מ מחי' את העולמות. ולאידך גיסא, אף שמחי', מ"מ היא הארה בעלמא, ולא יצאה מגדר שם.

[יתכן שהבא לקמן הוא דבר פשוט, ובא בסדר שקו"ט, כדי להבהיר הדברים.]

### שאלות וביאור בקיצור

[מקורות יבואו לקמן.]

שאלה א: צלה"ב: בשלמא בשם של אדם, מובן ששני קצותיו סותרים זל"ז. דמצד אחד, פונה בכל עצמותו לקורא בשמו, וגם חיות האדם בא ע"י השם, ומאידך, השם הוא הארה בלבד, ושני הדברים (הארה וחיות) הם בגוף אחד, האדם. משא"כ במל', זה שהיא הארה בלבד, היינו שהיא הארה מלמע', וזה שהיא מחי' את העולמות הוא לגבי למטה. ולפ"ז, לכאורה לא דמי ענין המלכות לענין השם.

וגם, מהי הסתירה שעליה כותב פעמיים "עם היות".

תשובה: אמת שבכ"מ נראה ששני הדברים בשם הם שני קצוות וכעין סתירה.

וכן מצינו לאדמו"ר מהר"ש ואדנ"ע שכתבו, שבענין זה, שהשם מחי', אינו משל למל', כי לא שייך כלפי מעלה ח"ו לומר שהיא מחי'.

אבל במאמרים אחרים נמצא תיווך בין שני הקצוות בשם (מובא לקמן), שלפי תיווך זה אין ב' התכונות ב'שם' סותרות זל"ז, אלא שיש בו ב' ענינים. וב' ענינים אלה ישנם גם במל', 1. שהיא הארה בלבד לגבי למע', 2. ומ"מ היא מחי' כל העולמות.

ואולי י"ל, שבמאמר דידן, שנזכרו שני הפרטים במל', ה"ז גם בשייכות למ"ש אח"כ (סעי' ו) בענין יהללו את שם ה'.

ומה שכותב "עם היות", אין הכוונה שיש בזה סתירה, אלא, שיש בזה חידוש, שאף שהיא הארה בלבד, היא מחי' כל העולמות. ועכ"ז לא יצאה מגדר הארה, ולקמן יבואר בפרטיות.

שאלה ב: מה בין "גילוי בשביל העולמות" ל"התהוות וחיות העולמות"?

תשובה: גילוי בשביל העולמות, שייך לומר גם על המל' כפי שהיא באצי' (למעלה מעולמות), שהגילוי הוא כדי להוות עולמות. אבל

התהוות וחיות העולמות, היינו, בעולמות ב"ע, התהוותם וחיותם בפועל. ולדוגמא, מצינו שבאוא"ס יש מדרגה שהוא גילוי 'בשביל' העולמות. כמובן, אין שם עולמות כלל, ולא שייך לומר שם 'התהוות וחיות העולמות'.

(לשון דומה, נמצא גם בד"ה כי בחפזון תש"ח, שנשמך להלן).

הערה: בשוה"ג למאמר כתוב: ראה לקמן ד"ה בעצם היום. הוא דשנת תש"א. (ומובן ע"פ ההקדמה לסה"מ קיץ ת"ש, שהיה זה חלק מהדפסת מאמרי ת"ש - תש"ה.)

### ביאור בהרחבה יותר

הבא להלן נכתב בעיקר לבאר ד"ה החודש הנ"ל. לשלימות, יובאו עוד פרטים וכו', בקיצור, לפום ריהטא, בלי מ"מ.

א. שם - גדריו ופרטי תכונותיו

מצינו בכ"מ שנתבאר ענין שם, גדריו ותכונותיו, בגשמיות וברוחניות. ומהם (ובלי סדר מסויים):

1. שהוא בהעלם מאד (הוספות לתו"א ויחי).
2. השם ממשיך מן ההעלם (מעורר מהתעלפות).
- 2\*. על ידו פונה לקוראיו בכל עצמותו.
3. אותיות השם מחיות הנברא<sup>1</sup>.
4. אינו מגלה העצם (דלא כמו אור).
5. הארה בלבד.
6. שאינו מציאות כלל (ד"ה קומי אורי תשל"ג, בסה"מ מלוקט ג עמ' ערה).
7. אינו נצרך לאדם בשביל עצמו כלל.
8. החיות שנמשך על ידו אינו נרגש. (החודש תרע"ח<sup>2</sup>)

---

(1 בכמה מקומות מובא זה לראי' שהשם יש לו שייכות לעצם. ובמקומות אחרים מבארים (בפרטיות יותר?) שאינו קשור לעצם.

כמה מ"מ לכל זה: ציונים למקומות שנת' ענין "שם" (בעיקר, בחילוקים שבינו ל"אור"), ראה בהערות לד"ה כי עמך מקו"ח בסה"מ תרלב ח"א. ויש להוסיף לשם, לקו"ש חט"ז שיחת כ"ד טבת. ושיחת ש"פ שמות תשמ"ו (נדפסה גם בלקו"ש חכ"ו בהוספות).

לענין שני הענינים ב"שם" [הארה בלבד, חיות], ושאין סתירה ביניהם, ראה רד"ה לך לך עטר"ת. לעומת המסגרת תרס"ה ע' קנ"א<sup>3</sup>. ויוסף הורד פר"ת.

### ב. שם – משל

בכ"מ מובא ענין "שם" כמשל, כדי לבאר ענין רוחני. ובכל ענין, מביאים רק פרטים אלו שב"שם", המתאימים בנמשל. ומהם (המספרים לגדרים הוא ע"פ הסדר שהובאו למעלה):

1. ספירות [גדר 2, וגם 3, בענין לאתקנא רזא דשמי']
2. שהספירות אינן מציאות לפני שנמשכות [גדר 1]
3. נדו"ד - ספי' המל'. בדרך כלל מובא [גדר 5] שהשם הוא הארה בעלמא, ועד"ז ספי' המל'.

### ג. המל' מחי' עולמות, משל מ"שם" [גדר 3]

1. בכ"מ (ד"ה ויוסף הורד תרל"ד, ויוסף הורד פר"ת, ויאמר גו' מה תצעק תרמ"ג [ונעתק גם בד"ה צאינה וראינה תרנ"ד ע' ש]) מבואר, שבאדם, השם מחי' אותו, אבל בנמשל למע' ח"ו לומר שהשם מחי'.
2. ברד"ה לך לך עטר"ת (ונתפרש יותר בד"ה ויטע אשל תרח"צ) מובא ענין המל', וענין שם, גם לזה שהמל' מחי' העולמות. (ובהנ"ל תרח"צ) בסגנון קרוב לד"ה החודש דידן.
3. בד"ה לעומת המסגרת תרס"ה ע' (קנ"ב קנ"ה) בענין מל' דא"ס, הובאו ג"כ ב' הענינים במל' (הארה, מחי').
4. וכן בד"ה החודש ת"ש סוס"ה (כנ"ל).

(2) יש לעיין גם בכ"מ, בענין שם, לפעמים כתוב שאין נוגע לו כלל. לפעמים כ' מהחיות נמשך יותר אחרי קריאת השם וכו'. ואכמ"ל. (ע' ד"ה לעומת המסגרת תרס"ה. תער"ב חלק א בסופו. ועוד.)

(3) שוב ראיתי שכן כתב בליקוטי תורה בהר ד"ה את שבתותי.

5. וכן בד"ה למען תזכור תרס"ג (בס' תרס"ג ח"ב) ונתפרש יותר בד"ה כי בחפזון תרצ"א (תש"ח) סוף סעיף ו.

6. וכן בד"ה ויוסף הורד פר"ת ע' קצט-ר ע"ש. [ועיין גם ביסודו, ד"ה ויוסף הורד תרל"ד]. ונת' בד"ה ואתה ברחמיך תרפ"ז. אר"י כו' לא אבוא בירושלים תרצ"ט.

7. וכן ברד"ה ואלה שמות פר"ת.

8. בכמה מקומות, אף שנזכרו ב' הדברים לגבי שם (הארה, ומח"י), מ"מ בנמשל (מל') לא נתפרש כל כך ענין ה"מח"י". לדוגמא, בד"ה לך עטר"ת הנ"ל 2. וכן בהמשך ר"ה תש"ט פרק ט בערך. ולא ברור כל כך אם הכוונה שב' הענינים ישנם גם במל', או שהעיקר שמביאים ממשל "שם" הוא רק שהוא הארה [אלא מפני שנזכר ש"שם" היא רק הארה, שלכאורה הוא בסתירה למבואר במ"א ששם שייך לחיות, לכן, ליישב המשל, מבארים שענין זה הוא רק הארה מן הנפש, כמבואר שם].

#### ד. ביאור

הביאור בכל זה הוא בפשטות (ראה ד"ה ויוסף הורד פר"ת הנ"ל). כנזכר לעיל, יש בשם שני פרטים, שהוא הארה בלבד מן העצם (האדם), ושהוא מחי' את האדם. והנה הוא הוא האדם שהשם הוא הארה בלבד ממנו, והוא הוא האדם שהשם מחי' אותו, ובזה לכאורה יש סתירה. וע"ז מבארים, שכן הוא במל', שהיא הארה בלבד ממה שלמע' ממנה. (ולזה בא המשל משם). וכן המל' מחי'. וע"ז מוסיפים, (במקומות שנגעו בנקודה זו), שבזה אין המל' דומה לשם. כי מה שהיא הארה ממנו, לא זה היא ח"ו-י מחי'. לפי סגנון זה, יש סתירה בין שני הענינים בשם, כנ"ל.

על זה כתב אדנ"ע בכ"מ (כנ"ל) לתווך: זה גופא שמחי' גוף האדם, היא מדרגה תחתונה שבנשמה, הארה בלבד. (ודלא כמ"ש למעלה שהוא הוא מה שמחי', והוא הוא מה שהוא הארה ממנו, אלא הארה מה'נשמה' מחי' הגוף). נמצא ש"חיות" ו"הארה" אינם בסתירה זל"ז. ועפ"ז, דומה המל' לענין השם, שהיא הארה מלמע', ומחי' העולמות. ומ"מ, באדם, יש שני הענינים בשם, גם כלפי דבר אחד (הגוף), שהשם הוא הארה בלבד, ומחי' אותו. ובזה, אין המל' דומה לשם, וכנ"ל.

#### ה. עוד הערה בלשון המאמר

עוד יש לעיין בלשון המאמר, שכתב, "עצם השם הוא בשביל עצמו", שיש להסתפק אם עד"ז הוא גם בנמשל או לא. ולהעיר

מהמבואר בסעיף שאח"ז, בענין התנשאות עצמי. או, באופן אחר, מהמבואר במ"א בענין שם העצם ועצם השם. ועצ"ע ואין הזמ"ג להאריך עוד.



## התנהגות באופן שלמעלה ממדרגתו של אדם [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתקנ (עמ' 67) הביא הרב מ.מ.ל. מה שכתב בחי' חת"ס בשם רבו בעל ההפלאה בנוגע למה דפליגי ר' ישמעאל ורשב"י, ואיתא "דהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן" ופירש ההפלאה "כרשב"י ולא רשב"י ממש, דוודאי מי שכוונתו לשם שמים כו' בוודאי . . יעלה בידו אלא הם עשו כרשב"י, נדמו לו ולא בעצם תכוונותם, על כן לא עלתה בידם".

והעיר ע"ז הרב הנ"ל ש"כנראה חולק בזה אדמו"ר הזקן" הן ממה שפירש בתניא פכ"ז "שתעשו עצמכם קדושים כלומר, אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מסוגו" וכו' והן מהסיפור הידוע שאמר שיקויים בהם מאמר המשנה "כל מי שאינו . . ועושה עצמו כאחד מהם וכו'". ומסיים שם שלכאור' גם בדא"ח נשלל הענין של חטיפת ענינים ומדרגות שהן למעלה ממדרגתו האמיתית של האדם "וצריך עיון, חילוק, ותיווך בין הענינים".

ויש להעיר דבעיקר הפי' בנוגע ל"הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם" - שמצד שרצו להיות כרשב"י ולא היו שייכים לזה בעצם, לכן לא עלתה בידם, - הנה כן נמצא כבר מהבעש"ט (בכש"ט אות ד), וממילא לא מסתבר לומר שאדה"ז "יחלוק" על זה.

ומ"ש בתניא פכ"ז לא נראה לי כסתירה לדברי הבעש"ט (וההפלאה), משום שיש לחלק בפשיטות בין ענינים של סו"מ לבין ענינים של וע"ש, דבתניא שמדבר בעניני פרישות והבדלה מסט"א הנה אין כל מניעה שאדם יעמוד בתנועה שהוא ישלול לגמרי מעצמו, בנוגע לפועל, כל שייכות לסט"א, גם אם הוא בעצם עדיין לא הגיע לדרגא של צדיק שהוא קדוש ומובדל באמת גם בתוך המדות שבלב, דמה יש לו להפסיד עי"ז, ואדרבה, משא"כ בענינים של ועשה טוב, הרי, בלשון הבעש"ט (שם), "התופס מדרגתו של חברו, זה וזה לא נתקיימה בידו". דהיינו שאם הוא צריך מצד מדרגתו לעבוד כדי להגיע לאהבה

בדרגה נמוכה יותר, והוא מנסה לתפוס מדריגת אהבה שלמע' ממדריגתו, הרי, שהוא ישאר קרח מכאן ומכאן ולכן "צריך להתנהג עפ"י מדריגתו".

וגם בסיפור, שאמר אדה"ז שיקויים בהם מאמר המשנה וכו', איני רואה סתירה לדברי הבעש"ט, משום שאף ששם מדובר על ענינים של וע"ט, אבל לא מוזכר שם שהם ניסו להגיע למדריגה של איזה צדיק שבאמת אינה שייכת אליהם, אלא שהם עסקו בעבודה פנימית בהתבוננות וכו' שזה בעצם ענינים שכולם מחוייבים בהם, אלא שענינים פנימיים הדבר דורש זמן ויגיעה עד שבאמת מ'האלט דערביי, ולכן גם אם היה איזה צדק בדברי המתאוננים לאדה"ז שהחסידים עוסקים בדברים שהם עדיין לא שייכים אליהם, ע"ז ענה להם אדה"ז שסוכ"ס יגיעו לזה, אבל זה מצד כי בעצם מדובר על ענינים שתבעו מהם וכו', משא"כ אם היה מצב שחסיד יעבוד וינסה להגיע ל"אהבה בתענוגים" וכיו"ב, שע"ז אמר אדה"ז ש"אין כל אדם זוכה לזה" הרי ודאי שע"ז קאי מאמר הבעש"ט הנ"ל ש"זה וזה לא נתקיימה בידו" ויש להאריך בזה עוד, ותן לחכם וכו'.

[דא"ג, ישנם כו"כ ענינים ש"העולם" חוזר עליהם בשם גדולי ישראל שהיו לאחר הבעש"ט, והדברים מופיעים כבר בכש"ט, ולדוגמא, באות רט (שם) ישנו פי' נחמד על הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" ע"ש. ו"העולם" אומר את אותו ווארט בשם רע"ק איגר, וע"ד הפי' הנ"ל מההפלאה, ולא באתי אלא להעיר].



## רמב"ם

**עיונים (ומעין מ"מ?) לרמב"ם הל' ע"ז (לס' מ"מ  
ועיונים קה"ת)**

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

**שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק**

רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ז: "ישב לו קוץ ברגלו לפני ע"ז, לא ישוח ויטלנו — מפני שנראה כמשתחוה; נתפזרו לו מעות בספינה לא ישוח ויטלם — מפני שנראה כמשתחוה לה....".

יש לציין (עכ"פ גם) לגיטין נז, ב: "א"ל קיסר אישדי לך גושפנקא וגחין ושקליה כי היכי דלימרו קביל עליה הרמנא דמלכא....".

- המדובר במעשהו של צעיר הבנים של חנה (ושבעת בניה) (ראה לקו"ש ח"כ עמ' 73 הע' 12 שם צוינו מקבילות במדרשי חז"ל וכו'), שסירב לעשות כן ומסר נפשו על כך בפועל.

ועד"ז רמב"ם שם פ"ב ה"ד: "וכל הכופר בעבודת כוכבים – מודה בכל התורה ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם ועד סוף העולם, והוא עיקר כל המצוות כולן".

יש לציין (עכ"פ גם) למגילה יג, א: "קרי ליה (למרדכי) יהודי על שום שכפר בע"ז שכל הכופר בע"ז נקרא יהודי".

המעלה ב – 2 מקורות אלו להלכות – גם אם יש להם מקורות מפורשים לעצם ההלכה – היא משום שמדובר במעשים בפועל – (כידוע בגודל הענין דמעשה רב – ראה שבת קל, ב. וב"ב קכו, א. ועוד) של מאורעות ושם שנקבע אחרי מעשה המכ"נ.



## אי גזרינן דמחזי כמגיס לבשל

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת פ"ג ה"א: "אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מדרכי הבישול הוא, ונמצא כמבשל בשבת". והשיג ע"ז הראב"ד "א"א. הפריז על מדותיו שאסר אפי' להוציא מן הקדירה במגריפה".

ושקלי וטרי המפרשים בדעת הרמב"ם, והמגיד משנה פי' בדברי הרמב"ם, דמיירי רק בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, דאז עדיין באמצע בישולו הוא, ואם מכניס מגריפה, ומקרב אחד משאר החתיכות להאש, אז ממהר בישולו, אבל בתבשיל שנתבשל כל צרכו כמובן לא סב"ל להרמב"ם דאסור להכניס מגריפה.

ולפי"ז לכאור' מובן השגת הראב"ד עליו, דמשמע מהרמב"ם דגם בנתבשל כל צרכו, אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש, וע"ז כתב "הפריז על מדותיו".

אולם לפי ביאור הה"מ צריך ביאור, וכפי שהקשה בהגהות הרמ"ך "היה לו לפרש בד"א בתבשיל שלא בשל כל צרכו אבל בתבשיל שבשל כל צרכו מותר". ועוד צריך ביאור, דאם הרמב"ם מיירי בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו דוקא, א"כ הי' צ"ל הדין גם בקדירה שאינה על האש. וכפי שפסק בפרק זה לקמן הי"ז דגם בקדירה שאינה על האש, צריך להיות פיה טוח בטיט שמא יגיס בה משחשיכה. – ולמה כתב הרמב"ם הדין שלו דאסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש<sup>1</sup>.

ובמרכבת המשנה ביאר, דסיבת האיסור היא לא משום שהוא מבשל, דהלא דבר שאינו מתכוון הוא, ומותר. אלא משום דמחזי כמגיס לבשל. ולכא' לפי ביאורו גם בתבשיל שנתבשל כל צרכו יש איסור, לא משום שהוא מבשל – אלא איסור חדש שאסרו חכמים, משום דמחזי כמגיס לבשל, ואיסור זה אינו אלא בקדירה שהיא על האש משא"כ באינו על האש לא גזרו חכמים<sup>2</sup>. וצ"ל למה להרמב"ם

---

(1) ומצד טעם זה פ' הכסף משנה, דלאו דוקא שהקדירה היא על האש, אלא כל שהקדירה רותחת על האש מקרי לה – אולם פשטות לשון הרמב"ם והיא על האש לא משמע הכי.

ובאור שמח על הרמב"ם יישב הסתירה, דאם כוונתו להגיס א"כ גם כשהקדירה אינה על האש הוא מגיס וחייב משום מבשל. – כהמבואר בהי"ז – אבל באופן שכוונתו להוציא חתיכת בשר. ומגיס באופן ממילא – א"כ אז דוקא כשהקדירה היא על האש, הוא חייב משום מגיס, באופן דפסיק רישא. אבל כשהקדירה איננה על האש, אינו מגיס באופן דפסיק רישא ומותר. אבל במרכבת המשנה כתב דאינו פסיק רישא ואסור, אלא דבר שאין מתכוון ומותר הוא, ופי' דברי הרמב"ם ככפנים.

ולבאר פלוגתתם בזה יש להאריך בגדרי חיובא דפסיק רישא ופטורא דאינו מתכווין ואכ"מ.

(2) ובאמת יש לדייק מלשון הרמב"ם כדברי מרכבת המשנה שכתב "ונמצא כמבשל בשבת" – ולא כתב ונמצא מבשל בשבת". – ומשמע דזה רק גזירה דמחזי כמגיס לבשל. – וכן משמע משו"ע אדמו"ר הזקן סי' שי"ח סק"ל שכתב "אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה, ואינה על האש", שמכלל לאו אתה שומע הן, שכל שנמצאת על האש, אסורה גם ההוצאה בכף אף שנתבשלה כל צרכה לדעת המחמירין דהיינו הרמב"ם, וכן פ' האבני נזר בדעת הרמב"ם סי' קנ"ט אות כ"ג. וכבר האריך בזה בספר שבת כהלכה להגר"י פרקש, פ"ה הערה ו' וז'.

וזכורני מנעורי כשרציתי לקחת מהטשאלענט, והיתה הקדירה על האש והטשאלענט מבושל כל צרכו, וכבר היה מצטמק ורע לו, ואמר לי אבא מארי יחי' מה

שייך גזירת חכמים דמחזי כמגיס לבשל, ולהראב"ד לא שייך למימר הכי.

ולכאור' י"ל בזה, דהרמב"ם והראב"ד לשטתייהו, דהרי במכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש ומוציא חתיכת בשר, ומקרב שאר החתיכות להאש הלא הוה כמו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולפיכך להרמב"ם דפסק גבי משאצל"ג דחייבין עליה מן התורה, (כמבואר פ"א ה"ז) שייך שפיר למיגזר גבי מכניס מגריפה לקדירה להוציא ממנה בשבת, דמחזי כמגיס לבשל.

אבל להראב"ד דמשאצל"ג פטורין עליה, לא שייך למיגזר באופן כזה דמחזי כמגיס, – ע"ד כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון – וע"ז כתב שהרמב"ם הפריז על מדותיו. – וכבר ביארנו בגליון 904 באורך דפלוגתתם גבי מלאכה שאינה צריכה לגופה, תלוי בהביאור דלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם העיקר מה שנפעל בעולם, ולפיכך משאצל"ג חייבין עליה, ולהראב"ד העיקר היא כוונת האדם, ולפי שלא הייתה לו כוונה שלימה, לאו מלאכת מחשבת מקרי ופטור – יעו"ש.

ולפי כלל זה במלאכת שבת, דלהרמב"ם העיקר היא הפעולה שעושה בהעולם ולהראב"ד העיקר היא מחשבתו, יש להסביר עוד מחלוקת ביניהם: בפ"ו ה"ה כתב הרמב"ם "מת שעשו לו גויים ארון [בשבת] . . הרי זה לא יקבר בו אותו ישראל עולמית . . ומותר לקבור בו ישראל אחר והוא שימתין בכדי שיעשה". והשיג ע"ז הראב"ד "לא הכל מודים לו שיהא ישראל אחר צריך להמתין, ולפי הטעם שהוא מפרש בהמתנה זו (שאם תאמר יהא מותר מיד שמא יאמר לגוי לעשות לו וימצא הדבר ההוא מוכן מיד), דומה שאין ישראל אחר צריך להמתין". היינו דלהרמב"ם כיון שנעשה איסור בשבת, שחפרו קבר בפרהסיא ליהודי בשבת, צריך להמתין בכדי שיעשה, ולהראב"ד כיון שלא כיון במחשבתו להישראל האחר – אין סיבה להמתין כלל.

ובגליון הבא א"ה נאריך עוד בפלוגתות הרמב"ם והראב"ד בנוגע לאמירה לעכו"ם בשבת.




---

אתה עושה הרי מגיס כמבשל – ובטח התכוון לדברי הרמב"ם אדמו"ר הזקן ומרכבת המשנה הנ"ל, ועוד. וכמדומני שכן נהוג ברוב בתי בני ישראל.

## מינוי אישה שררה על הציבור

### חיים אליעזר תמרי

מערב גרמניה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"א ה"ה) "אין מעמידים אישה במלכות . . . וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש".

והרב משה פיינשטיין בספרו האגרות משה יו"ד ח"ב סימן מ"ד מביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ומשיג עליו וז"ל: "ואף שלא ידוע לי בעניי מקום לדבריו, דבספרי שציין הכ"מ והרדב"ז ומ"ע לא הוזכר אלא מלך ולא מלכה, אבל דין כל משימות שלא יהיו נשים לא הוזכר שם וצריך לומר שהוא סברת עצמו". ובהמשך שם: "וא"כ להרמב"ם אין למנות ע"ז אישה אבל משמע לי שלא כו"ע סברי כן דהחינוך כתב דין "ולא אישה" רק במלך ולא מלכה".

אך לכאור' דבריו תמוהים דהנה בספרי דברים פסקא קנ"ז "דבר אחר שום תשים עליך מלך, מצות עשה, לא תוכל לתת עליך איש נכרי, מצות לא תעשה איש נכרי מכאן אמרו, האיש ממנים פרנס על הציבור ואין ממנים האשה פרנסת על הציבור".

שזהו לכאורה מקורו של הרמב"ם (וכפי שצינו הנו"כ), והיינו שזה לא רק "סברת עצמו" של הרמב"ם כפי שחשב האג"מ.

ועיין ג"כ בספר "קרית ספר" שלמד זה מהפסוק "שום תשים", וראה גם שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' רנד בענין זה.



## הלכה ומנהג

### הידור מצוה ונוי סוכה וביאור מנהגי רבינו בהידור מצוה

#### נחום גרינוואלד

לייקוואוד ניו דורסי

אין גדר של הידור מצוה חיצוני במצות שונות

א. ידועה שיחת רבינו נ"ע בענין מנהג חב"ד (מחגה"ס תש"ל) שאין מקשטים את הסוכה בנוי סוכה למרות שהמנהג כבר מוזכר בגמרא,

ולכאורה הרי אנו מחויבים בהידור מצוה, והרי כבר מצינו בחז"ל שנהגו לתלות קרמים וסדינים בסוכתיהם? וביאר רבינו, שהנהגה בדין הידור מצוה שמקורו מהכתוב "זה א-לי ואנוהו" (שבת קלג, ב), "התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו שיראין נאין", יש רק חיוב הידור בגוף המצוה עצמו, שהסוכה עצמה תהי' נאה ויפה מן עצים משובחים וכמו כן הלולב, אך לא מצינו שדין הידור מצוה מחייב להוסיף קישוטים חיצוניים למצוה, שדבר זה אין לו כלום לגדר הידור מצוה שהוא עצם חפצת המצוה.

אך קישוטי הנוי סוכה יסודם מדין אחר. יסוד דינם הוא חובה מיוחדת ומסויימת במצות סוכה שנלמד מ"תשבו כעין תדורו" (סוכה כח ב), שמזה אנו למדים שיהא אדם קובע את סוכת ארעי כבית דירתו הקבע "כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה", ומזה נובע איפוא גם מנהג תליית קישוטי סוכה להפוך את סוכת ארעי למקום נאה המרחיב את דעתו של אדם. ומעתה, יש הבדל גדול בין שני יסודות וקיומים אלו, דלפי היסוד של הידור מצוה, הרי עיקרם הוא גדר בעצם חפצת שלימות המצוה לעשות אותן מתוך יופי ושלימות, אך גדר תשבו כעין תדורו, הרי גדרו גדר בהרגשת האדם מקיים המצוה, וממילא זה תלוי בכל אחד ואחד לפי מדתו, דיש כאלו שלדידם נחוץ קישוטים חיצוניים להפוך הסוכה לבית נאה, ומאידך יש כאלו שבוודאי לדידם העיטור החיצוני לא נחוץ כלל.

ולפי"ז מתבאר מנהג חב"ד שלא מקשטים הסוכה בקישוטים חיצוניים, שכן ענינה של חסידות חב"ד לחנך ולהדריך שהמצוה עצמה כפי שהיא בלי כחל ושרק תהי' אהוב וחביב על האדם כבביתו ממש. [ורבינו מבאר שם הבדל בין דורות הראשונים לבין דורות אחרונים בנוגע הרגשה זו] עכתודה"ק.

ועל פי יסוד האמור ניתן לבאר מנהג אחר שנהג רבינו הגדול, שהלא ראינו שרבינו לא הקפיד להדר להכניס אתרוגו בקופסת כסף ולא כפי שמצינו אצל רבים וטובים שמהדרים מחמת הידור מצוה להחזיק את האתרוג בקופסא מהודרת של כסף או עץ נאה. {אך שמעתי שבשנים שעברו כן הי' לרבי קופסת עץ נאה, אך מזה שרבינו במשך שנים רבות לא הירד בזה שמע מינה דלא הקפיד בזה}, ועל פי האמור הדבר מובן מאד, שהרי לפי דעת רבינו אין בקופסת האתרוג שום גדר של הידור

מצוה, שהרי קופסא זו אין לה דבר בעצם חפצת האתרוג, ועל זה אין דין של הידור מצוה.

יתירה מזו נראה לבאר, נראה שמנהג חב"ד שלא לעטר הטלית בעטרת כסף כמנהג הרבה גדולי ישראל מתבאר היטב לפי יסוד האמור, דהנה ידוע מחלוקת השל"ה והאריז"ל אם יש להקפיד להפוך הטלית מחמת חשש הורדת הקדושה, דהשל"ה סבור שעל יסוד המבואר בירושלמי: "א"ר אמי והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט בעצים אלא קרש שזכה לינתן בצפון ינתן לעולם בצפון וכן בדרום ינתן לעולם בדרום", וכמו כן יש להקפיד בטלית שלא להפוך צד של הראש לצד שלמטה, וכך כותב מהרי"ל בסוכה שיש לסמן דפי הסוכה שלא לשנות צפון ודרום, ולעומת זאת האריז"ל לא הי' מקפיד בזה, ועיין באשכנחא דרבי (עמ' 23) שהאריך בזה, דמנהג חב"ד צ"ב, דמחד הרי גם לפי מנהג חב"ד מקפידים שצד של הראש יהי כל פעם בראש ומקפידים על כך בסימן שתפור לטלית בחלק של הראש מצד הפנים, ומאידך, לא מניחים שום עטרה על הראש, וזה תמוה? ועיי"ש שביאר שזה מצד דעת הלבוש שלא יחשבו שעיקר הוא עטיפת הראש עיי"ש, אולם עדיין צ"ע מדוע אין כאן העדר הידור מצוה?

אולם לפי היסוד המבואר בשיחת רבינו, הרי הדבר מבואר היטב, שאין בעטרת כסף שום גדר של הידור מצוה, שכן על יסוד רבינו אין גדר של הידור מצוה בהידור חיצוני שאינו חלק מן המצוה, והידור מצוה היא בציצית נאה אך לא בעטרת חיצונית כמ"ש. ובאמת אכן ראינו בדברי פוסקים הנ"ל צד השווה בין דופני סוכה לטלית, וממילא גם מובן שגם במנהגי חב"ד אנו רואים צד השווה, שאין בהם שום גדר של עיטור וקישוט חיצוני. [ובגמרא שבת שם נוקט כאחד הדוגמאות "ציצית נאה", דהיינו שעיקר ההידור שייך רק בציצית ובטלית מלכתחילה אין ענין של הידור כי הטלית אינו חפצת המצוה מעיקרא (והרי זה אולי דומה לדופני הסוכה ויל"ע), אולם ראה גירסת הרי"ף סוכה דף רמז מדפי הרי"ף גורס "בטלית נאה" ואכמ"ל].

### הבדל בין הידור מצוה להידור של תורה

ב. אולם לכאורה כל יסוד הנחת רבינו תמוה לכאורה, דהרי מצינו בכמה מקורות דיש אכן הידור מצוה בדברים חיצוניים. ותו, גם אצל רבינו מצינו שלפעמים הידר בדברים חיצוניים.

מצינו שרבינו ה' לו תיק של כסף עבור מגילת אסתר שלו, וצ"ע במה שונה זה מקופסת אתרוג שביארנו לעיל שאין בזה גדר של הידור מצוה?

ועוד תמוה, דמצינו שהקפיד רבינו מאד בספרי תורה לעטרם בכתר תורה ובטסי כסף, ולכאורה יש לתמוה כנ"ל מדוע אין זה הידור מצוה חיצוני? [ומצאתי כתוב בדברי ח"א הבקי בקורות ימי חב"ד שמנהג חב"ד הישן ה' שלא לעטר את הספרי תורה בשום כתר תורה ושום עיטורים חיצוניים, ורק רבינו בהכנסת ס"ת של משיח התחיל בפעם הראשונה אז בהקפדת "כתר תורה" בחב"ד, ואם אין זה מנהג שדעת רבותינו לא ה' נוחה מזה (שהרי אין אנו יודעים אם אי פעם הכניסו רבותינו ס"ת והיאך ה'), אולי יש לפרש כנ"ל שאצל חסידי חב"ד עיטור ס"ת ה' בגדר עטרה לטלית ונוי סוכה שלא הידור חסידי חב"ד באלו, אך לא כן דעת רבינו וכדלהלן].

והנראה בזה, דהנה באמת יש לעיין בהא דמבואר בגמרא שבת שם, כאשר הגמרא מביאה דוגמאות של מצות, נוקטת הברייתא שם "ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו שיראין נאין" דהיינו שמונים שם ספר תורה, דהיינו הקלף, והכתיבה בדיו נאה, שהוא על יופי הדיו, ולבלר נאה, על צורת האותיות, אך בס"ת מוסיפה הגמ' "וכורכו שיראין נאה", דהיינו שגם הכריכה החיצונית תהי' נאה, וזאת לא מצינו בשאר המצות דלעיל, והמוכרח מזה דשאני ספר תורה שגם בכריכתו יש גדר לש הידור מצוה, וצ"ב מה ענינו? ואך הביאור בזה פשוט מאד, דבספר תורה מצינו גדר של כיסוי של ספר תורה והצפנתו במקום מסויים שלא מצינו בשום במצוה אחרת, וזאת מחמת קדושת ספר תורה וקדושת כתבי קודש מחייבות דין הצפנה בהם, כמבואר בהא דכל האוחז ספר תורה ערום, ערום מאותה מצוה, ומכאן הרי כל דין של תשמישי קדושה שהם תיקי הספר ומטפחות שבהם גונזים הספר, והכל יש בהם קדושה. וממילא מובן שכל הכריכות והכיסויים יש בהם חובת עיטור והידור והיינו דברי הגמרא על כריכת ס"ת.

משא"כ בשאר מצות שאין בהן שום דין וחובת הצפנה והסתרה או הנחת מקום מיוחד במצות, וממילא אין בכיסויין ובתיקן שום הסתעפות למצוה וממילא אין שום הידור בהם כלל. ולפי"ז תובן היטב הנהגת רבינו שה' לו תיק של כסף במגילה, שכן במגילה שאף הוא מכתבי קודש יש חובת כריכה בשיראין נאה, וכן כל קישוטי ספר תורה שהם חלק מתשמישי קדושה שהם, וכמשנ"ת וא"ש.

### הבדל בין הידור מצוה להידור מקדש

ג. ברם עדיין צ"ע מהא דמצינו במקומות אחרים עיטור חיצוני למצות דעיין סוכה (מה, א) בנוגע ערכות בשבת "שהיו מלקטין אותן מערב ומניחין אותו בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו", ושוב תמוה הרי מה טעם יש בגיגיות של זהב לפאר את המצוה? וכמו"כ מצינו בביכורים (ביכורים פ"ג מ"ב) "והשור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו", וצ"ב כנ"ל מה טעם לעטר את שור שמביא ביכורים? וצ"ע.

ונראה בזה, דשאני שתי מצות אלו שיסודן מצות המקדש והן חלק ממעשי המקדש, דנראה לומר דמצינו בכל מעשי המקדש דין מיוחד של פאר והדר המיוחד דוקא במקדש, ודבר זה הוא חלק מהא דמבואר בכ"מ שבכל עניני המקדש נעשים מתוך עשירות אפילו כאשר אינו בגדר עבודה וכמבואר לגבי השקאת תמידין (שאני עבודה כלל אלא דבר חיצוני) שהשקו בכלי זהב בגלל שאין עניות במקום עשירות (תמיד כט, א) וברש"י שם "דכל מעשיהם היו בעושר ובשררה", וזה גדר מיוחד המקדש שהכל צריך בעשירות דוקא ומתוך פאר והדר, ונראה שעיקר גדר עשירות היא פאר גם בדברים צדדים וחיצוניים ולא בעיקר כלי שרת. וכמבואר ברמב"ם הל ביהב"ח פ"א הי"א, שנ' "ולרומם בית אלקינו", ומפארין אותן כפי כוחן אם יכולין לטוח אותו כולו בזהב ולהגדיל במעשיו הרי זו מצוה" (ומקורו בכתובות קו, ב ודלא כמצויין ברמב"ם פרנקל) דנראה דזה דין מיוחד שכל עניני מקדש חייבים להיעשות מתוך פאר וגדולה אפילו בדברים שאינם מעיקר שלימות הבנין. (וכידוע שהרמב"ם אינו מביא בספרו דין של זה א-לי ואנוהו, דין הידור מצוה. וראה בלקו"ש חכ"ז ויקרא בארוכה, שלפי הרמב"ם כל דין הידור שייך רק בקרבן ועיי"ש ואכמ"ל).

ומעתה מובנים מנהגי ההידור בגיגיות של זהב למי הערכות, שאף שלא הי' בהם מצוה בעצמן ושום עבודה של עבודת המקדש הן נעשו מתוך עשירות. וכמו"כ נראה שהוא הדין בביכורים שאין ההידור מדין הידור מצוה כללי אלא דין מיוחד שהוא מתנאי עבודת המקדש שפיארו הביכורים בכל מיני פאר חיצוני מצד גדר עשירות שבמקדש וכנ"ל.

### הבדל בין נטילת לולב בגבולין לבין נטילת לולב של אנשי ירושלים

ד. אך עדיין תמוה מהא דמבואר במשנה סוכה (לו, ב): "אמר רבי מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של

זהב אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה", והנה תינח לפי ר"מ הרי מעשה אגודה מגופו של מצוה הוא אך לדברי חכמים שאגדו מלמטה, הרי הידור זה אינו אלא הידור חיצוני בעלמא, ולפי דברי רבינו לא מובן איזה הידור מצוה יש כאן? ודבר זה צ"ע שהרי לפנינו הידור בדבר חיצוני שאינו מגדר המצוה?

והנראה לומר בזה, דהנה דלכאורה יש לעיין מהא דלא מצינו בהידור חיצוני זה רק בין אנשי ירושלים ולא מצינו מנהג זה נהג בשום מקום, וצ"ב בפשר הדבר. ונראה, דהנה במצות לולב ישנן שתי מצות (סוכה מא, א), מצוה שבגבולין מצד "ולקחתם לכם ביום ראשון", ומצוה שבמקדש משום "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ונראה פשוט מלבד שזה רק ביום ראשון וזה בכל שבעת ימי החג, הרי באמת הן חלוקות בעצם מהותן, דמצות נטילת לולב מצד "ושמחתם לפני ה'", הינה בעצם חלק ממעשי המקדש ומהווה מעין קרבן, אך מאידך מצות לולב שבגבולין הינה ככל המצוה.

ואוי"ל דהנה במצות לולב מצינו גדר הרצה שלא מצינו בשום מצוה אחרת, וצ"ב מה יסוד הרצה שבמצות לולב, והי' נראה לחדש שבעצם דין נענועים שבלולב ביסודו הינו דין לולב שבמקדש דוקא, ואף חכמים השוו אותו לדין הנפה שבמקדש (סוכה לח, א), ונראה דזה ביסודו נאמר קיום לולב שמצד ושמחתם דוקא שעיקר קיומו הוא מעשה הנענועים דוקא משא"כ מצות לולב שבגבולין עיקר מצוותה היא בהגבהה בעלמא, אך החכמים כבר תיקנו דין נענועים בכל קיום של לולב גם בגבולין אך ביסודו הוא מעשה שבמקדש דוקא (ובזה י"ל כמה נקודות, ולבאר מנהגם של אנשי ירושלים שהחזיקו בלולב בכל עת, דאיזה קיום יש בהחזקת הלולב, והוי כמו תקיעת שופר כל היום? ואכמ"ל כעת הדורש אריכות ופרטים).

לפי זה יבואר היטב מנהגם של אנשי ירושלים דוקא, דהיינו שנהגו דוקא אנשי ירושלים שעיתרו לולביהם בגימנוסין של זהב, דהנה אנשי ירושלים הלא קיימו מצות לולב מצד חובת ושמחתם שבעת ימים ולדידם הי' בקיומם של מעשי המקדש, וכבר ביארנו דבמעשה מקדש נשנה גדר של עשירות שאינה בשאר מצות, ולכן עיטרו מצוותן גם בקישוטים חיצוניים וא"ש כמשנ"ת.



## מקורות על סדר לבישת בגדים [גליון]

### הנ"ל

בגליון שעבר העיר הרב י.ש.ג. על הערת העורכים בשיחת רבינו בענין סדר לבישת בגדים, ושם ציינו לספר שו"ת תורת יקותיאל של רוזנברג, והעיר שהי' עליהם לציין שמדובר בתורת יקותיאל האחרון שכן קיים ספר תורת יקותיאל הקדמון משל ר' רפאל המבורג (מוזכר על ידי רבינו הזקן), אך תלונתו אינה צודקת, שכן הספר של ר"ה אינו שו"ת אלא ספר על שו"ע יו"ד. ובכל כל כך קשה לברר זהות של ספר? ועל עיקר הערתו שלא ציינו לדרך ארץ רבה וזוטא, לו הי' טורח עצמו לעיין שם הי' רואה שבספר הנ"ל הובאו כל המקורות הנ"ל תוך כדי דיון שלם יעו"ש.



## קידוש ביום שמח"ת לפני ההקפות

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

בסידור תהלת ה' החדש, קה"ת כפר חב"ד, נאמר ב"הנהגות" שלפני ההקפות (מס' 7): "ביום – קידוש והתוועדות לאחר שיר של יום . . .", ולמרות שנסמן בהמשך הקטע שכאילו מקורו בספר 'המנהגים' עמ' 68, הרי זה לא נמצא שם.

במושבי אנ"ש אכן עושים קידושים, אבל נדמה לי שב-770 אצל הרבי היו עושים הקפות מיד אחרי הלל, בלי הפסק בינתיים. וא"כ מאיפה המקור לקביעה שזה מנהג חב"ד?



## מיעוט השינה בר"ה – חידוש בהוראת מוהריי"צ והטעם

### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' מונדשיין (עמ' מט. נא-ב) ובכ"מ נעתקו הוראותיו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בדבר מיעוט בשינה בשני הימים דראש – השנה (וראה גם שם עמ' נ. פז).

הגדיל הרא"י גורארי' ב'חקרי מנהגים' (תדפיס מחלק ב', תמוז תשס"ג, עמ' 70-71) ליקט מדברי גדולי ישראל בדבר מיעוט שינת היום בעיקר כשלצידן מובלט חידושו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שדרש מיעוט שינה גם בלילה.

ברם, העיקר חסר מן הספר:

חידושו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו אשר מבאר אכן את [החידוש ב] "מנהג טוב בפועל – שהונהג ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, שבימי ר"ה ימעטו בשינה" וטעם הדבר כי חז"ל קבעו כי שני ימי ר"ה הינם "כיומא אריכתא דמי" (כדהובא בטור או"ח ר"ס תר, ובשו"ע אדה"ז שם סג-ד) וההדגשה היא על "יומא" שענינו "אור" כמש"נ (בראשית א, ה) "ויקרא אלקים לאור יום" – ואף שמצד "עולם" נראה שגם בר"ה יש את הענין של "לילה" – וכן כמה פרטי מצוות וענינים שונים נעשים דווקא בלילות ר"ה, הרי כללות הענין דר"ה הוא ענין של "אור", ולכן דיוק הנ"ל "יומא (אריכתא)" איננו רק ענין של דרוש, רמז וסוד של תורה, אלא אף ענין המתבטא בפועל של מיעוט השינה. – שיחת יום ב' דראש – השנה תשל"ט סעיפים א-ב – 'שיחות – קודש' תשל"ט כרך א' עמ' 2-3.

ומשמע מהשיחה שם שעל יסוד דיוק זה ביסס כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ הוראתו – שיש בה חידוש – הנ"ל.



## הפסק אחר ברכת 'לישב בסוכה'

**הרב דוד י. אופנר**

לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' תלב ס"ז בעניין שאין לדבר באמצע בדיקת חמץ כתב: "...אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק א"צ לחזור ולברך כיוון שכבר התחיל במצוה שבירך עליה (עיי' סי' תקצב) . . כמו שאין השיחה שבאמצע מצוה חשובה הפסק, מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה . . לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה ה"ז הפסק . . ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו, כשיושב בסוכה, שאין צריך לחזור ולברך 'לישב בסוכה' לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישוב בסוכה הרשות בידו..."

ובגליון תתפז הקשתי דצ"ע הדוגמא שהביא מישיבה בסוכה שמשמע, שהסיבה שאין שיחה באמצע הסעודה חשובה הפסק, היא משום שאינו מוכרח בישיבה שלאחר השיחה, ומובן שאם היה חייב בישיבה זו שלאחר השיחה, היה דומה לשח באמצע בדיקת חמץ, שלכתחילה אין לעשות זאת משום דהוה הפסק. והרי לשיח בסוכה זהו חלק ממצות ישיבה בסוכה, כמ"ש בשו"ע ר סי' תרלט ס"ד: "כיצד מצות ישיבה בסוכה . . ואם צריך לספר עם חברו יספר עמו בסוכה" (ובסעי' טו) "אם שכח לברך לישב בסוכה עד שגמר סעודתו יברך לאחר סעודתו ואע"פ שכל המצות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן, מ"מ הרי גם הישיבה שיושב בסוכה אחר הסעודה הוא ג"כ בכלל המצוה וא"כ הרי מברך קודם עשיית המצוה", ועד"ז כתב בסי"ב "כשמברך לישב בסוכה על אכילתו פוטר בזה גם את השתיה, הטיול והשינה של כל היום", ע"ש. ולכה"פ שיחה באמצע הסעודה, שהיא חלק מהמצוה לא גרועה משיחה שלצורך בדיקת חמץ, שמותרת לכתחילה.

ויש להוסיף נפק"מ שתהי' לפי הבנת העניין הנ"ל: מי שקרה לו, שאחר שבירך לישב בסוכה הפסיק בדיבור לפני האכילה, יש לדון אם צריך לברך שוב לישב בסוכה, דמכיוון שהברכה פוטרת גם את הטיול בסוכה וכו', והוא הרי היה בסוכה, א"כ הגם שבד"כ ע"י הברכה על האכילה הוא פוטר את השתיה, השינה והטיול של כל היום, יש מקום לומר שאם הפסיק בדיבור לפני האכילה, תחול הברכה על הטיול. אלא שמלשון אדה"ז דלעיל: "ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו", משמע שאם הפסיק לפני אכילתו צריך לחזור ולברך, וטעמא בעי.

ונראה לומר: דהנה בסי' רו סי"א כותב אדה"ז וז"ל: "נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד, או נמאס עד שאינו ראוי לאכילה ויש ממין זה לפניו עוד צריך לחזור ולברך עליהם אפילו היתה דעתו עליהם כשבירך לפי שהברכה חלה על זה שאחז בידו כשבירך וזה פוטר את כולם אבל כשלא אכל את זה, לא נפטר בברכה שבירך על זה . . ויש אומרים שהברכה חלה על כל מה שמוכן לפניו ודעתו עליו ואי"צ לחזור ולברך עליו אם נפל מידו הפרי שבירך עליו. וכן אם בירך על הכוס ונשפך וחוזר וממלאו מן הקנקן שעומד לפניו על השלחן או על הספסל שאצלו מוכן לשתייה אין צריך לחזור ולברך עליו. וכן עיקר להקל בספק ברכות והוא שהיתה דעתו בברור לאכול ולשתות ממה שלפניו, אף אם לא היה נופל מידו, מה שבירך עליו, אבל בסתם אין

הברכה חלה אלא על מה שבידו בשעת הברכה ואפילו אם היתה דעתו בבירור לאכול ולשתות עוד אין הברכה חלה על זה אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה אבל אם אח"כ הביאוהו לפניו צריך לחזור ולברך עליו אם נפל מה שבידו ממנו, אפילו במקום שלא היה צריך לברך עליו אם היה אוכל או שותה ממה שבידו כשבירך "עכ"ל.

והנה ממ"ש בהדעה הא' "ויש ממין זה לפניו עוד צריך לחזור ולברך", משמע שבב' מיני פירות אזי גם להדעה הב' אין מועיל שדעתו לפוטרו מן הברכה.

ולפ"ז, מכיוון שכאן ישנם כמה אופנים של החיוב ד"לישב בסוכה", והוא התכווין לברך על האופן דאכילה של מצוה זו, ובכך לפטור את האופן של קיום מצוה זו שע"י טיול וכדו', א"כ הוה כב' מיני פירות שאין מין א' יכול לפטור את המין השני (ואפי' שלשניהם אותה הברכה). ולכן גם בנדו"ד יש לברך שוב "לישב בסוכה".

ובאמת אפשר לומר, שגם לדעה הב', שא"צ לחזור ולברך, הוא אם מיירי בב' מיני פירות, עדיין יש לחלק ולומר דלגבי "לישב בסוכה", (המקרה ו) הדין שונה.

דמכיוון שכשבירך 'לישב בסוכה' כוונתו בברכה זו הייתה על מה שיאכל מיד, ולפטור את מה שאח"כ, ובמשך היום יטייל וכו' בסוכה, א"כ הטיול בסוכה אינו בגדר "מוכן לפניו", ובזה הרי הדין ש"אין הברכה חלה על זה אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה, אבל אם אח"כ הביאוהו לפניו צריך לחזור ולברך עליו, אם נפל מה שבידו ממנו, אפילו במקום שלא היה צריך לברך עליו אם היה אוכל או שותה ממה שבידו כשבירך". ואפי' שביכולתו לעשות זאת עכשיו מ"מ לא הייתה דעתו ע"ז בשעת הברכה, וגרע מפירות שבפועל הם לפניו בשעת הברכה.

אבל מיד כשהתחיל בסעודה כבר התחיל במצווה שבירך עלי', ואז המשך הסעודה, וכן הטיול בסוכה נפטרים בברכה זו.

ובזה יובן גם מדוע יש מקום לשלול שדיבור (שהוא חלק ממצוות "לישב בסוכה") באמצע הסעודה יהווה הפסק, דהו"א, שכיוון שדעתו בשעת הברכה הייתה להתחיל בקיום המצוה ע"י אכילה, ודיבור הוא הפסק בין הברכה לאכילה, ולכן יהווה הפסק עד סוף האכילה (וכמו שהוא בבדיקת חמץ), וע"ז אומר שאינו כן, אלא מיד שהתחיל בסעודה (ויצא מאפשרות של ברכה לבטלה מצד הפסק בדיבור וכדו') שוב

המשך סעודתו היא כטיול ודיבור בסוכה. וכלכוש בתפילין, שאין הדיבור מפסיקו מן המצווה.

שהרי לגבי ההפסק שגורם הדיבור בין הברכה לאכילה אין כל משמעות כיוון שהוא חלק מן המצווה. ולכך הוא גם גרע מדיבור שלצורך המצווה (אף שהוא עצמו אינו חלק מן המצווה) שאינו מהווה הפסק אפי' בין הברכה למצווה.

ולפי כהנ"ל יובן עניין נוסף: דהנה בברכת 'על ביעור חמץ' שמברך קודם הבדיקה, פוטרים את הביטול שאחר הבדיקה, והביעור שביום י"ד, כמבואר בריש סי' תלב.

ולכאורה להדעה שדיבור באמצע הבדיקה הוה הפסק (ושכן אנו נוהגים לכתחילה), הי' צריך לאסור להפסיק בדיבור ושינה וכדו' עד לאחר הביעור שביום י"ד, שהרי הוא עדיין מחויב בזה כפי שהוא חייב בבדיקת כל ביתו.

אלא שכנ"ל כיוון שכפי שתקנו חכמים, הברכה חלה על הבדיקה, והביטול והביעור רק נפטרים בברכה זו, לכך סיום הבדיקה הוא בדוגמת סיום תחילת האכילה (ואפי' שאח"כ מפסיקים בשינה וכדו') שלגבי ברכות הנהנין הוה הפסק גמור, מ"מ כאן לכתחילה כך הייתה תקנת חכמים).

ונמצנו למדים לפ"ז שהאיסור להפסיק בדיבור בב"ח הוא רק עד סוף הבדיקה, ובין סיום הבדיקה לביטול שאחר הבדיקה מותר להפסיק לכתחילה, כמו שמותר להפסיק בין הבדיקה להביעור שביום י"ד.

ומשמעות זו מובנת גם משוע"ר שם ס"ה דז"ל: "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי דהיינו שנשאר לו עדיין לבדוק מקום אחד . . חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום כיון שכבר עשה".

ז.א. שברכה שלאחר סיום הבדיקה (אפי' קודם הביטול) אינו "עובר לעשייתן". והמצוה שעלי' חלה הברכה, ושאינן להפסיק בה, מסתיימת בגמר הבדיקה.



## יו"ט שני של גליות להנוסע לארה"ק

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו

נתברר לי ע"י אחד מב"ב השוהים בארה"ק במשך שנה זו כי רוב רבני ארה"ק עדיין מורין שתלמידים ותלמידות הבאים מחו"ל ודעתם מפורש לחזור במשך השנה או מיד אחריו, דמ"מ עליהם לשמור רק יום אחד יו"ט. וכן ראיתי ב"התקשרות" שי"ל לחגה"ס השתא. והוא עפ"י מכתב רבינו משנת תשח"י (אג"ק ח"ז) שבשערי הלכה ומנהג ח"ב מובא מכתב זה והוסיף המערכת שזו חזרה ממכתבי שנת תשי"א (אג"ק ח"ד) ושנת תשי"ג (אג"ק ח"ז) בהם מפורש להיפך.

ותימא גדולה היא, דהרי נתברר ע"י שארי הרה"ת וכו' לוי"צ ראסקין שיחי' בקונ' שפירסם בשנת תשמ"ה שזהו טעות ברורה. כי רבינו גילה דעתו בהדיא בהתוועדות אדר"ח תמוז תשד"מ (תורת מנחם, התוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 2089) שאין כאן שום חזרה כלל, ודעתו עומדת כדעת אדמו"ר הרי"ץ ואדמו"ר הרשב"ב שתלמידים הבאים מחו"ל לארה"ק ישמרו ב' ימים יו"ט. וע' גם מענה המועתק בשערי הלכה ומנהג, ח"ה ע' ע. וא"כ דעתם של רוב רבני אנ"ש בארה"ק הנ"ל, לכאורה מופרכת. וע' בקונ' הנ"ל עוד כו"כ הוכחות חותכות שא"א בשום פנים לפרש המכתב משנת תשח"י כחזרה מעמידתו של רבינו בשנים שלפנ"ז.

ואגב, אעיר על מש"כ בקונ' הנ"ל לבאר מש"כ אדה"ז בשו"ע מהדו"ב ס"א סק"ח "וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות, ולכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור".

ובשער הכולל רצה להוכיח מזה שדעת אדה"ז במהדו"ב לפסוק כהראב"ן, אבל בקונ' הנ"ל פירש שזה מתאים גם לדעת בעה"מ דאינו חייב לעשות יו"ט שני כ"א דבפרהסי' אסור במלאכה משום מחלוקת, וכוונת אדה"ז לפרש דעפ"י קבלה הטעם של איסור מלאכה נובע מזה שבחו"ל צריך ב' ימים לקבל קדושת היום.

ולענ"ד פי' זה מופרך. הלא אדה"ז כותב בהדיא ש"חייבים בקדושת היום", ואיך אפשר שקדושה זו חייל לחצאין ואוסרת רק מלאכה בפרהסי'. וגם הרי הוא מביא באותו הקונ' מה שאמר רבינו (המלך במסיכו ח"ב ע' ר"ה) לאחד ששאל דלכאו' מוכח ממהדו"ב הנ"ל

דדעת אדה"ז שחייבים בב' ימים אף שדעתם לחזור, וע"ז ענה רבינו "זהו עפ"י קבלה". והיינו דאין זה עפ"י הלכה, ואינו מתאים להלכה. והכוונה בפשטות הוא דאדה"ז מפרש עפ"י קבלה דעת הראב"ן אף דלא קי"ל כן, וכדמצינו ריבוי פעמים בחסידות שנתבאר איזה הלכה עפ"י קבלה אף אם להלכה לא קי"ל כן.

עוד העיר בקונ' הנ"ל בענין הנוסע עם ב"ב, דלפי הרבדב"ז וכןפסק בשו"ע אדה"ז סתצ"ו ס"י, באופן זה נוהג כמנהג המקום שנמצא בו עכשיו אף אם דעתו לחזור.

והעיר, שלכאור' הסברא נותנת דבזה"ז אין זה נחשב כ"עוקר דירתו" כלל כיון שהנסיעות דהתם להכא קל מאד ומהיר, א"כ זה שבא עם ב"ב אינו הוכחה כלל שמתישב שם. והביא שכן הוא דעת האג"מ ועוד פוסקי זמנינו. (ונתברר לי שכן מורין עכשיו רוב רבני ה"עולם"). אבל רבינו הורה כמ"פ דנוהג כמנהג המקום שנמצא בו עכשיו אף בזה"ז. והוא רוצה לפרש דכיון שנקבע המנהג מקדמת דנא דהבא עם ב"ב נחשב כעוקר דירתו נשאר המנהג כן אף דבטל הטעם

ולענ"ד טעם זה דחוק מאוד. והפשוט הוא דס"ל לרבינו דסברת הרדב"ז הוא דזה גופא שהוא עם ב"ב חשיב כקביעות, דאינו נגרר אחר בית של אבנים ואפר וגם לא אחרי דעתו, כ"א אחרי המציאות שהוא כאן עם ב"ב, וזה גופא הוא חלות של קביעות, וכדיוק לשון רבינו (שהביא שם בקונ' הנ"ל מהתוועדות דתשד"מ) "דמכיון שבני ביתו נמצאים יחד עמו הרי זה פועל ענין של קביעות במקום זה".

ואגב, הלשון בשו"ע אדה"ז הוא "העוקר דירתו עם אשתו", ולא הזכיר ילדיו, אבל בתשובת הרדב"ז הלשון הוא "אשתו ובניו". ולכאור' תלוי בהנ"ל, דאם הוא משום גדר של קביעות, לכאור' העיקר הוא אשתו. דאין סברא שאדם נגרר אחרי ילדיו. אבל אם זה שבא עם אשתו הרי זה רק הוכחה שבא להתישב במקומו החדש, עכ"פ באופן ארעי, א"כ מזה שילדיו שוהין במקומן מוכח שדעתו לחזור, שהרי ודאי לא ישאיר בניו הקטנים למשך זמן ארוך.



## בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתקה רצה הת' ממ"ו להוכיח דאין בפאטייטא צ'יפס שאלה של בישול עכו"ם כיון שודאי בצורה זו אינם ראויים לעלות בסעודה חשובה של מלכים. והוכיח מכ"מ דמצינו דלא אזלינן בתר המין הכללי

כ"א על המאכל הפרטי וכמו דגים שהב"י כותב דדגים מלוחים עולים עש"מ, משא"כ אינם מלוחים. ורוצה להכריע עפ"ז נגד הגר"מ פיינשטיין והגר"ש וואזנר שחשו להחמיר בזה.

ודבריו אינם מתקבלים לענ"ד, דאף דזה פשוט דאין הולכין אחר כללות המין לומר דכל סוג דגים יאסרו משום דיש דגים העולים עש"מ, מ"מ גם זה פשוט דאין הולכין אחר המאכל באופן הכי מצומצם לומר דצריך שיהי' מוכנת בדיוק באותו האופן כמו שהוא עולה על שלחן מלכים, דודאי סתם בן אדם אינו עושה שום מאכל ממש באותו האופן ובכל הפרטים כפי שנראה אצל מלכים. ולכן אנו צריכים לדון על החפצא של המאכל ולא המין. ולדוגמא אם נאמר שעוף אפוי עולה עש"מ ולא עוף מבושל, פשיטא שכל סוג עוף יאסר ולא רק אם נאפה באופן מהודר ובתבלינין מיוחדים וכו' כפי שנעשה בבית המלך.

והשאלה בפאטייטא צ"פס הוא אם אנו מחשיבין את זה לחפצא של מאכל מיוחד, או דנימא דזה רק תפוחי אדמה מטוגנים, וזה שהם דקים מאד אינו מעלה ומוריד דאין זה משנה השם והחפצא של המאכל. דאופן הבישול ודאי ניתן להכריע בשם המאכל, וכמו שמצינו בהלכות ברכות דיש נפק"מ אם נעשה ע"י אפי' או בישול או טיגון. אבל זה שהם דקין לכאור' אינו משנה הגדר והחפצא של המאכל. וכיון שבזה"ז ודאי דיש אופנים שתפוחי אדמה מטוגנין בשמן עולין עש"מ, שוב ודאי יש לחוש שגם פאטייטא צ"פס נכלל בזה.



## תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת [גליון]

**הרב יהודה ליב גראנער**  
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר בעמ' 55 כותב הרשב"ל ש' ע"ד תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת, והוא תמה על מנהגן של הנשים שאומרות התחינות וכו' לפני שמסירות ידיהן מעל העינים, ולדעתו זהו הפסק בין הברכה וקיום המצוה. ומציע לבטל מנהגן זה ולהורות להן שלפני שאומרת התחינות, יסירו ידיהן מעל העינים ולהביט על הנרות בכדי ליהנות מהן, ורק אחרי זה להתפלל וכו'.

ולהעיר: בס' הליכות בת ישראל (ירות"ו, ה'תשד"מ) בפרק ט"ו סעי' נד: לאחר ההדלקה . . מתפללים . . והיא עת רצון להתחנן לפני ה'.

ובהערה קמד מציין למשנה ברורה סי' רס"ג סק"ב: "ולכך ראוי שתתפלל האשה אחר שתגמור ההדלקה והברכה וכו'". [ולכא' מזה שאינו מוסיף: שתתפלל אחרי שתסיר ידי' מעל עיני', דעתו שאין זה הפסק].

הנ"ל מוסיף סעי' נ"ה: "ויש שכתב, שאת התפילות והתחנונים יש לומר בעת הבטה בנרות", ובהערה קמה מציין לכף החיים סי' רס"ג ס"ק לד: "נמצא דסדר ההדלקה הוא . . . תדליק . . . ותשים ידי' כנגד שלהבת הנר . . . ותברך . . . ואח"כ תראה הנרות ותתפלל", ז.א. שדעת כף החיים היא שלפני התפילה האשה צריכה ליהנות מהנר. ומוסיף שם בהמשך ההערה: ואכן למדליקות קודם הברכה יש לומר את התפילות ותחנונים לאחר הסרת הידים מן העינים שהרי יש ליהנות מן האור בסמוך לאמירת הברכה שאל"כ אין הברכה עוברת לעשייתה.

ומכיון שעפ"י הנ"ל – יש חילוקי דיעות בזה, ואין הכרעה ברורה, יש לומר שבכגון דא חל הוראת חז"ל: פוק חזי מאי עמא דבר.

והנה נוסף על מה שראיתי הנהגת אמי ע"ה, שהיא קבלה מאמא ומעלין בקודש, - התפילות והתחנונים היא התפללה לפני שהסירה ידי' מן העינים. גם שאלתי אצל כמה זקנים וזקנות, וכולם פה אחד – שאומרים התפילות והתחנונים לפני הסרת הידים. מה שמוכיח שהנשים שבדורנו שנוהגות ככה – לא חידשו את זה, אלא ממשיכות בדרך אמותיהן וכו'.

וידוע המובא בפוסקים שמנהג נשים תורה הוא, ומועתק בזה דעת גדולי הפוסקים [כפי שנקבצו בהקדמה לס' מנהג ישראל תורה] עד כמה צריכים להתייגע להצדיק מנהג שנראה כתמוה.

בשו"ת מהר"ם מפדבה סימן ע"ח: "אין להשען על בינותינו ולבטל מנהג קדום רק צריך לבקש בכל עוז למצוא סמך ליישב אותו וככה עשו כל קדמונינו כאשר מצאו מנהג של תמהוין".

בתשובת גנת ורדים או"ח כלל ב' סימן כ"ח כותב: "יש ללמוד לחפש זכות אחר המנהג שנהגו ישראל ככל האפשר ולא להחזיקו בטעות, ולומר שהוקבע בתחילה בטעות".

בשרי חמד מערכת חו"כ אות כ"א ד"ה ועוד מביא משו"ת מהרשד"ם דכל אדם בריא בחיובא לחפש ולבקש טעם להצדיק המנהג.

בשור"ת חות יאיר סימן רל"ד: "דכל מה שנתפשט אצל הנשים מנהגן הנח לישראל דמסתמא נודעו בנסיון והורה להם מורה להתיר".

החתם סופר בתשובתו יו"ד סימן ק"ז: לשנות מנהג אבותינו איסור תורה הוא אצלינו. ועוד כותב החת"ס שלא ילעג על מנהגי ישראל שנעלם הטעם ממנו כי ממקור מים חיים הם נובעים.

מהר"ם חאגיז: כל מנהג ישראל ודאי יש בו טעם וריח טוב כעין של תורה וכו' וחלילה לנו בני ישראל מאמינים בני מאמינים לפקפק ולתלות בכל דבר הקשה לומר עליו שהוא טעות.

גם מביא משור"ת הרשב"א שגם מנהגן של נשים זקנות חל עליו הכלל מנהג ישראל תורה הוא.

עד"ז — כתבו עוד כו"כ גדולי הפוסקים וגדולי ההוראה.

ובאתי רק להעיר.



## בענין הנ"ל

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

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

בגליון העבר העיר הרב ש.ד.ב. לוין על הא דנהגו נשים, לומר כמה תפלות ותחינות בעינים סגורות, בין הברכה השייכת להדלקת נרות שבת ובין הסרת הידים וההנאה מהאור והוא הקשה שמן הדין אין להפסיק בין הברכה להסרת הידים כמו שאסור להפסיק בכל ברכת המצוות בין ברכה למצווה כמבואר בשוע"ר ס"ח סעי' כא-כב, ובכמה מקומות.

ונ"ל שיש ללמוד זכות על הנשים הנוהגות ככה, וכדלקמן. דזה נראה במוחש שנשים נמצאות בהתרגשות גדולה, כשהן אומרות הברכה עם התחינות, ואע"פ שסיבת ההתרגשות, היא התחינה, מ"מ כיון שהברכה נאמרת בהמשך אחד עם התחינות, ע"כ לפועל יש להנשים כוונה יתירה בעת הברכה, ונמצא שאמירת התחינות היא לצורך הברכה וע"כ אינה הפסק. (מה שאומרות התחינות אחרי הברכה בהמשך אחד עם הברכה ולא קודם הברכה היינו משום שרוצות שהתחינות יתאמרו בשבת ק' ולא לפני שבת ק').

ומעין זה מצינו בהתנהגות אנ"ש כמעט בכל עניני ברכות, דהנה לפי ההלכה, יש ענין גדול של "ברוב עם הדרת מלך" וע"כ במקום שאנשים באים יחד לעשות קידוש או מצוה אחרת יש ענין שרק אחד יעשה הברכה, והאחרים ישמעו משום "ברוב עם הדרת מלך" (ועיין כל זה באנציקלופדיה תלמודית חלק ד), אבל אצלנו מעדיפים לעשות כל יחיד ויחיד הברכות בפני עצמו, והטעם הפשוט הוא מפני שעל ידי שהוא אומר הקידוש בפני עצמו מתרבה הכוונה, וכמו כן בעניננו כיון שיש יותר כוונה באמירת הברכה, משום שהברכה נאמרת בהמשך אחד עם התחינות, ע"כ לא נקרא אמירת התחינות הפסק בין הברכה, להנהגה מן האור

וכל זה הוא רק לימוד זכות על ההנהגה של הנשים המתנהגות כך.



## בענין הנ"ל

### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר – ס. פאול, מינסוטא

בגליון העבר (עמ' 55) האריך הרב ש.ב.ל. שי' בענין אמירת תחינות בעת הדלקת נרות שבת קודש. ותוכן דבריו שלכאורה כשאומרת התחינה בין הברכה להסרת ידיה מעל פני' (שמכסה פני' כדי שתהי' עובר לעשייתה) הרי זה הפסק – כי אין התחינה מענין ההדלקה אלא לכאורה ענין (יפה אבל אעפ"כ) נוסף, ע"כ תוכן דבריו עיי"ש שמביא כמה "הצעות" ודוחה אותן.

והנני להעיר ממארו"ל המובא בקיצור שולחן ערוך -דין הדלקת הנרות - סי' עה ס"ב וז"ל: "...ויהדר לקנות נרות יפים, דאמר רב הונא הרגיל בנר שבת להשתדל בין לעשייתו יפה הווין לו בנים תלמידי חכמים שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, ע"י נר מצוה בא אור תורה. ולכן ראוי שתתפלל האשה בשעת ההדלקה שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה, וטוב שתתן מקודם איזה פרוטות לצדקה, ואשה קשת רוח בגידול בנים או שאין לה כלל סגולה, שתאמר לאחר הדלקת הנרות ההפטרה של יום ראשון דר"ה וטוב שתבין מה שהיא אומרת ותאמר בכוונה" ע"כ דברי הקישור"ע.

והנה לכאורה יש כאן: (א) מקור מחז"ל. (ב) על מה לסמוך. אע"פ שאינו אומר במפורש שמתחננת בשעת שידיה עודן על פניה אבל אומר בשעת ההדלקה. וע"פ דברי ר' הונא הרי התחינה הוא (עכ"פ

מעין ובמקצת) חלק מהמצוה וכן ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בהדגשתו שהדלקת נרות מוסיף אור (רוחני) בעולם.

ואע"פ שאין זה ראי' לדבר לכאור' יש כאן זכר לדבר. וא"א לכאור' לפקפק בסמכותו של הקיצושו"ע שנתקבל בכל תפוצות ישראל כידוע. (ומדי דברי כדאי להזכיר שלפני שאדמו"ר שי' נסע לעירנו בשליחותו הק' של כ"ק אדמו"ר שאל לו כ"ק: (בין השאר) "האסט א קיצור שולחן ערוך?").

ולא באתי אלא להעיר ובפרט שנשים צדקניות נוהגות כנ"ל מכור"כ שנים – לכאור' יש להן על מה שיסמוכו, ותן לחכם וכו'.



## פשוטו של מקרא

### בענין עבודת אלילים

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

כתוב בפירש"י פרשת תבוא ד"ה ועבדת שם אלקים אחרים (כח, סד): "כתרגומו, לא עבודת אלקות ממש, אלא מעלים מס וגולגליות לכומרי עבודת אלילים".

וצריך להבין:

(א) מה מכריח את רש"י לפרש כתרגומו דוקא ולא כפשטות הכתוב, דהיינו עבודה זרה ממש.

(ב) בפרשת תבוא גופא נאמר גם כן בפסוק (כח, לו): "... ועבדת שם אלקים אחרים עץ ואבן", וכללות הפסוק שם דומה לפסוק (סד).

ואם כן, נוסף לזה שאינו מובן למה נשנה פסוק זה פעם שני', ולמה אין רש"י מתרץ זה כדרכו בכמה מקומות, עוד אינו מובן למה לא פירש"י בפסוק (לו) מה שפירש בפסוק (סד).

ומוכרחים לומר שהגם שבפסוק (לו) מובן הכל בפשטות, אעפ"כ יש דבר הבלתי מובן בפסוק (סד) שמכריח את רש"י לפרש מה שפירש.

(ג) גם בפרשת ואתחנן (ד, כח) כתיב: "ועבדתם שם אלקים מעשה ידי אדם עץ ואבן וגו'".

ופירש"י שם: "כתרגומו, משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם".

וצריך להבין למה משנה רש"י בפירושו:

בפרשת תבוא מפרש רש"י כוונת לשון התרגום "לעממיא פלחי טעותא" – "שמעלים מס וגולגליות לכומרי עבודת אלילים".

משא"כ בפרשת ואתחנן אומר רש"י "עובדים לעובדיהם". והפירוש הפשוט של "עובדיהם" הוא לכאורה כל העובדים עבודה זרה, לאו דוקא כומרים, אלא כל הגוים.

ועוד בפרשת תבוא מפרש רש"י שהפירוש של "ועבדת" הוא "שמעלים מס וגולגליות" ואינו אומר שזה כאילו עובד עבודה זרה.

ולכאורה מפשטות לשונו של רש"י שם בפר' ואתחנן משמע שאיזה עבודה שיהי', לאו דוקא עבודה הקשורה לעבודת כוכבים הוה כאילו אתם עובדים להם.

עוד יש חילוק בין שני פירושי רש"י אלה, שבפרשת תבוא מקדים רש"י: "לא עבודת אלקות ממש", משא"כ בפרשת ואתחנן. הגם שלכאורה גם שם כוונתו לפרש בפירושו שאין זה עבודת אלקות ממש.

[דרך אגב יש להעיר מפירש"י פרשת בהר ד"ה להיות לכם לאלקים (כה, לח): "שכל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה".

וכלשון זה הוא גם בפירש"י פרשת לך לך ד"ה לאחוזת עולם (יו, ח): "ושם אהי' להם לאלקים, אבל הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה".

אבל כאן לא אמר רש"י כעובד עבודה זרה, כי רק מי שדר בארץ ישראל ויצא ממנה הוא כעובד עבודה זרה.

ויש לעיין אם זה שהפיץ ה' את בני ישראל בכל העמים מצד עוונותיהם הוה כאילו הדר בארץ ישראל ויוצא מארץ ישראל, הואיל והם ה' הגורמים לזה או לא.

ואם נחשב כאילו הוא הדר בארץ ישראל ויוצא, הרי עצם הענין שנמצאים שם נחשב כעובד עבודה זרה.

ויש להעיר ממה שכתב הרמב"ן בפרשת ואתחנן (ד, כח) על הפסוק "ועבדתם שם אלקים וגו'", וז"ל:

"משאתם עובדים לעובדיהם אתם עובדים להם, לשון רש"י. וכבר פירשתי סודו כי היושב בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, עכ"ל].

(ד) בנוגע להשאלה הראשונה, מה מכריח רש"י לפרש כתרגומו, ראיתי בשפתי חכמים, וז"ל: "דאין שייך לומר שהקב"ה יבשרם שעבדו עבודה זרה, עכ"ל.

ובנוסח אחר ראיתי וז"ל: "אבל לא עבודת כוכבים כי הבחירה היא בידי האדם".

אבל צריך עיון בדבריו:

רש"י פירש בפרשת משפטים בד"ה הנה אנכי שולח מלאך (כג, כ): "כאן נתבשרו שעתידין לחטוא וכו'".

וגם יש כמה פסוקים שמצינו בהם שהקב"ה בישר להם שיחטאו ויעבדו עבודה זרה, ולדוגמא:

"... וקם העם הזה וזנה אחרי אלקי נכר הארץ וגו'" (וילך לא, טז).

"כי ידעתי... כי השחת תשחיתון וסרתם מן הדרך וגו'" (וילך לא, כט). והיינו ששייך לומר שהקב"ה יבשרם

(ה) בפרשת ואתחנן על פירש"י ד"ה ועבדתם שם אלקים (ד, כח) הנ"ל, כתב השפתי חכמים וז"ל:

"דקשה לו משום שהפיץ ה' אותם בין העמים משום הכי יעבדו עבודת אלילים ותירץ כתרגומו וכו'", עכ"ל.

ולא הבנתי מה שכתב. שאין הכי נמי, זה שהפיץ ה' את בני ישראל בין העמים זהו סיבה שיעבדו עבודה זרה מפני שיראו העמים עובדים עבודה זרה וימשיכו אחר מעשיהם.

וגם צריך עיון למה לא פירש השפתי חכמים כאן על דרך שפירש בפרשת תבוא.

(ו) בנוגע למה שכתב רש"י "כתרגומו", ראיתי בספר יוסף הלל וז"ל:

"תרגום אונקלוס שתרגם ותפלה תמן לעממא פלחי טעותא, אינו עולה עם מה שפירש"י שיאמר עליו כתרגומו, ובתרגום יונתן בן עוזיאל יש להעמיס פירש"י.

וצ"ל לפ"ז שהיתה לפני רש"י נוסחה אחרת בהתרגום. אבל בדפה"ר תיבת כתרגומו ליתא, וכך היא הנוסחה. ועבדת שם אלקים, לא עבודת אלקות אלא שהוא מעלה מס וגוגולת לכומרי עבודה זרה", עכ"ל.



## בצלמנו כדמותינו

**הרב אלחנן יעקובוביץ**

**נחלת הר חב"ד, אה"ק**

בראשית א, כו רש"י ד"ה בצלמנו: "בדפוס שלנו", מכאן משמע שכביכול יש דפוס (צלם) למעלה, ואף שאין לו גוף ולא דמות הגוף, אבל כיון שהתורה נתנה לנו, והיא כביכול השפה המשותפת בינינו לבין הקב"ה, ולכן גם דברה תורה כלשון בני אדם, וכביכול אילו יצויר (ח"ו) שהקב"ה הי' רוצה ש(ח"ו) יהי' לו גוף, הי' עושה זאת באותו אופן שברא את האדם, והוא כביכול הצלם והדפוס של הקב"ה. ויתכן ש(עיקר) הכוונה הוא לומר שזה הוא הדפוס הכי משובח שיש בעולם, ששייך לומר עליו שזהו הדפוס המיוחד כביכול אל הקב"ה שהוא המשובח והמפואר, ובדפוס הזה יצר את האדם בחיר הנבראים.

ויש להוסיף בדא"פ, שלא רק שאילו הי' רוצה שיהי' ציור דכביכול בוחר בצורה כזו, אלא שלמעשה כשה' "אפיקת עשר תקונין וקרינן להון עשר ספירן לאנהגא בהון עלמין סתימין כו' ועלמין דאתגלין וכו'" הנה "ואלין עשר ספירן כו' חד אריך וחד קציר וחד בינוני כו'" "וכמה גופין תקינת לון כו' חסד דרועא ימינא כו' חכמה מוחא איהי מחשבה מלגו, בינה לבא בה הלב מבין כו'".

היינו כשה' רצה להמשיך ענינים אלקיים לעולמות העליונים הסתומים והגלויים המשיכם (גם) באופן כזה (בצלם) שנברא האדם.

ולכאורה, אדרבא, מפני שיש צלם זה (של ימין שמאל כו') למעלה (ברוחניות) השתלשל גם אצל האדם הגשמי, שלפי זה נמצא שזה באמת צלם (כביכול) של מעלה, ובצלם זה ברא כל סדר השתלשלות, וזה נקרא "בדפוס שלנו".

והנה יש לעיין בפסוק שלאחריו (כא) ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותו גו', שלכאורה כל חלק זה שבפסוק מיותר, שהרי כבר נאמר (בפסוק שלפניו) ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותינו גו', והי' אפשר לסיים ויהי כן, וכמו שנאמר לעיל (א), ויאמר אלקים יהי אור, ויהי אור. ועד"ז (א, ט) ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים גו' ותראה היבשה ויהי כן. וכן בכו"כ מקומות במהלך הבריאה, ואם משום איזושהיא סיבה רוצה התורה לבאר יותר, הנה לכאורה הי' מספיק לומר ויברא אלקים את האדם בצלמו ותו לא, ולמה צריך להוסיף בצלם אלקים ברא אותו, שהרי בפשטות כשכתוב "ויברא אלקים את האדם בצלמו", הכוונה לאותו צלם שנזכר בפסוק הקודם "נעשה אדם בצלמנו" גו', א"כ הרי זה (ויברא אלקים את האדם בצלמו) אותו תוכן של "בצלם אלקים ברא אותו", ולמה התורה חוזרת על אותו דבר בזה אחר זה.

והנה לכאורה רש"י נחית לכל השאלות הנ"ל, ומבאר בד"ה ויברא אלקים את האדם בצלמו – בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים שנאמר ותשת עלי כפכה, נעשה בחותם כמטבע העשוי על ידי רושם שקורין קוניו כו'."

שלכאורה בא רש"י לבאר שאין "בצלמו" כמו "בצלמנו", ש"בצלמנו" קאי על הצלם שלמעלה, וכמו שנתבאר לעיל, ו"בצלמו" הוא "הדפוס העשוי לו" במיוחד, וכמובן ש(גם) כאן (כמו ב"בצלמנו") אי אפשר לפרש כפשוטו "והוא נברא בידים שנאמר ותשת עלי כפכה" שהרי אין לו גוף וכו' ובפשטות מתפרש "כאילו", אבל בודאי יש כאן התהוות מיוחדת אצל האדם, ובחלק הגופני שלו הנה בודאי נבדל הוא משאר בעלי החיים, שהרי כל בעלי החיים נוצרו גופם עם נשמתם יחד, משא"כ האדם הנה "(ב, ז) וייצר ה' אלקים עפר מן האדמה (ואח"כ) ויפח באפיו נשמת חיים גו'".

ובחלק זה (של הגוף) באמת שייך לומר "נעשה בחותם כמטבע העשוי" ע"י רושם כו'", שיש במה לרשום, שהוא העפר. אבל איך רשם, ומהי המעלה המיוחדת שבזה.

הנה בחסידות (תורה אור וכו') מבואר שמפני שהאדם הוא המברר ומעלה ניצוצות כו', לכן נברא גופו מיסוד העפר דוקא, שע"ז מעלה גם מיסוד העפר - דומם, וממילא נפעל העלי' ביסודות היותר עליונים - ובפשטות לכאורה הכוונה שהכין גופו באופן כזה שיוכל לקבל בתוכו את ה"נשמת חיים", שזה "מן העליונים" כדפרש"י להלן (ב, ז) בד"ה ויפח באפיו. וזה - אולי - נקרא "נברא בידים", כלומר (כמו) בתשומת לב מיוחדת.

וכמובן שלמעלה אין הבדל בין תשומת לב מיוחדת ובין ל"בדרך ממילא" וכיו"ב, שאין שייך לומר שלזה הי' צריך להתאמץ כביכול יותר, אלא זה רק מראה על החשיבות, שמה שנברא במאמר, הרי זה גילוי מצומצם ביותר, דהרי הבריאה היתה בדיבור שנקרא הבל הפה, וכמאמר בעל האקדמות באתא קלילא דלית ב' מששא, שעל זה אומר "לא נברא בידים" שמראה על יותר גילוי אור, שאף שמצד אחד הנה הגוף של האדם הוא מיסוד העפר ששייך לסוג הדומם, משא"כ בעל חיים נקראים גם מצד גופם סוג החי, כנ"ל, אבל בודאי גוף האדם יש בו מעלה שמוכן לקבל צורת הנפש המדברת שבגללה נקרא האדם בסוג המדבר.

ולהעיר מזה שאמרו עקבו של אדם הראשון הי' מכהה גלגל חמה הרי שהגוף עצמו של אדם הראשון הי' כ"כ מאיר, וזה היה בלי ויפח באפיו נשמת חיים. ואף שכל הנ"ל נכתב אצל אדם הראשון, אבל לכאורה מעין זה יש אצל כאו"א שהרי הוא כולל את כולם, ולענין הנשאר בודאי שייך לכולם שהרי הפסוק ויפח באפיו נשמת חיים, כתוב אצל אדם הראשון, ואדמוה"ז מביא פסוק זה בפשטות לכל אחד מישראל (בתניא ריש פרק ב'), שעל זה אומר ויברא אלקים את האדם בצלמו, ומובן למה צריך לומר ענין זה, ואי אפשר לומר (על בצלמנו כדמותינו) ויהי' כן, שכנ"ל "בצלמו" אין הוא אותו ענין של "בצלמנו", שזה קאי על הגוף.

והנה אף ש"בצלמו" קאי על הגוף בלבד, אבל כנ"ל שתקן גוף שמוכן לקבל בתוכו נשמה וכיון שהנשמה מתלבשת בגוף, ובגוף יש ציור של גוף שיש ימין ושמאל ומעליהם ראש וכו', וכיון שנמשך כאן למטה בגוף, הרי בודאי שיש מקור למעלה לענינים אלה, אלא שלמעלה (בשרשם) אינו בבחי' מקום כבעוה"ז, אלא ענין רוחני של חסר ורחמים וכיו"ב.

ובפרט לאחר שהנשמה מתלבשת בגוף, ומתחברים כאחד, הנה יש כאן צלם אלקים איך שנמצא בגוף, שאולי על זה אמרה תורה בצלם אלקים ברא אותו, ורש"י עשה על זה דיבור המתחיל מיוחד, ומפרש "פירש לך שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא" שכנ"ל אף שאין לו גוף ולא דמות הגוף, אבל ברוחניות הענינים יש ענין של שמאל וימין ואמצע וכו' וזה מתבטא בהתלבשות הנשמה (הנפש) שמתלבש באופן זה, הרי זה עצמו מראה שגם למעלה יש ענין זה וזה הוא כביכול צלם דיוקן יוצרו.

ולכאורה לפי הנ"ל אין שום קטע מיותר, כי 1. הפסוק בצלמנו מדובר על הענינים איך שהם למעלה. 2. (ויברא אלקים את האדם) בצלמו קאי על תיקון גוף האדם, באופן שיהי' מוכן לקבל את הנפש. 3. בצלם אלקים ברא אותו, קאי על חיבור הנשמה בגוף נשאר שייך לומר עליו "דיוקן יוצרו".

ברש"י ד"ה כדמותינו – להבין ולהשכיל, הנה בודאי ענין השכל הוא ענין הכי נעלה, אבל איך שייך לומר שזה הוא "דמותנו".

וי"ל בדא"פ, שבאופן כללי כל הבריאה שנברא בששת ימי בראשית, נבראו ברצון ה' בתבניתם וצורתם, ולא יהי' בהם שום שינויים מלבד הענין של פרו ורבו שזה לקיום המין שכן הי' ברצונו.

אבל לא יתכן שמישהו מהנבראים יברא וייצר ענין חדש שלא יהיה בו את הדברים הטבעיים הצריכים לו שלא יתן להם הקב"ה שכל (הנקרא שכל הנקנה) לצרכי חיותם.

אבל האדם מאז שעומד על דעתו, הנה כל ימי חייו בונה ויוצר אם זה בגד ללבוש או בית לדור ובדורנו הנה עיר שלמה יושבת בספינה המהלכת ברקיע השמים הנקרא אירון או מטוס.

שלכאורה ענין זה ותכונה זו שייכת למלכות השמים שהוא הבורא יתברך והיוצר מאין ליש את כל היקום בעליונים ובתחתונים, שלכן י"ל בדא"פ ענין "להבין ולהשכיל" להבין דבר מתוך דבר, ולהשכיל איך "לברוא" ענינם חדשים (לא יש מאין כמובן) זה שייך ל"דמותנו".

ולענין הנזכר לעיל שלפעמים נאמר בששת ימי בראשית ויהי כן, ותו לא, ולפעמים חוזר על המאמר ומביאה איך נברא כו', שלכאורה במקום שכתוב ויהי כן, אין שום חידוש, משא"כ במקומות שכתוב, כמו ויעש אלקים את הרקיע ולא נאמר ויהי כן, רק אחרי שכתב ויעש גו', שיש כאן חידוש שיש אותו מרחק בין המים העליונים לרקיע ובין

הרקיע למים התחתונים, וגם שנקרא הרקיע שמים. ועד"ז ביום החמישי שבפסוק כא נזכרו תנינים הגדולים שלא נזכר בפסוק הראשון (פסוק ב) שכתו ברק שרץ נפש חי' ועוף יעופף.



## שונות

### שינויי הצנזורה בסידור אדה"ז

#### הרב ברוך אבערלאנדער

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

הגיע לידי כתב-עת 'קולמוס'<sup>1</sup>, ובו ישנו מאמרם של הרבנים אליהו לויץ ומשה אייזיק בלוי: "הסידור המשובש שלנו" אודות שינויים שנכנסו לסידור בידי הצנזורה.

ראוי להעיר שאין הכותבים דייקנים, יעיד ע"ז הקטע<sup>2</sup> בו הם כותבים אודות הגהת הרמ"א לשו"ע או"ח<sup>3</sup>: "ואפילו גר יכול לברך כן, אבל לא יאמר שלא עשני גוי, שהרי היה גוי מתחלה", שאינו מובן כוונתו, שהרי דבריו באים בהמשך לדברי השו"ע שם: "צריך לברך בכל יום שלא עשאני גוי"? והביאור, שלפני הרמ"א היה השו"ע מהדורת ויניצאיה שכ"ז, ושם הנוסח "שעשאני יהודי", וע"ז כתב הרמ"א מה שכתב<sup>4</sup>. המחברים שלנו דנים בנושא והבינו בדיוק הפוך, ואין לדבריהם שחר.

אבל למרות שאין הם מומחים הרי יש להם כמה הערות והארות נכונות ומעניינות. ואעתיק בזה שני קטעים בהם הם מעירים על נוסח סידור אדה"ז.

(1) המוסף התורני של 'משפחה', תשרי תשס"ו, עמ' 16 ואילך.

(2) שם עמ' 16.

(3) סי' מו ס"ד.

(4) ראה כ"ז ב'שו"ע השלם', מהדורת מכון ירושלים, ב'הגהות והערות' אות לג (וב'הגהות והערות' לטור, מהדורת מוסדות שירת דבורה, אות \*יב).

### “עלינו לשבח” מקוטע

הם כותבים<sup>5</sup>: “השמטה מפורסמת נוספת בסידור התפילה היא ההשמטה בתפילת ‘עלינו לשבח’ של המלים “שהם משתחווים להבל ולריק ומתפללים לאל לא יושיע...” ואם כי כמדומה שהיא תוקנה ברוב הסידורים החדשים, רבים לצערנו עדיין משמיטים משפט זה “מפחד לשנות”. בסידורי חב”ד למשל הנוסח משום מה מקוטע: “שהם משתחווים להבל ולריק” ללא הסיום “ומשתחווים אל אֵל לא יושיע”. נוסח שלא ידוע לנו משום מקור קדמון. נכון הוא שמצאנו כמה סידורים עתיקים שהסיום היה מחוק בהם בדיו, אבל מנהג יחידים שנאנסו למחוק מלים אלו אינו הופך משום כך מקור שניתן לסמוך עליו...”.

ויש להוסיף שאין זה רק שינוי הצנזור ש”שכחו” לתקנו, אלא הוראה מפורשת הכניס כ”ק אדמו”ר זי”ע ל’היום יום’<sup>6</sup>: “נהיגין בנוסח עלינו לומר: שהם משתחווים להבל ולריק, – וגם בתפלת מוסף דר”ה אומרים כן<sup>7</sup> – ומדייקים שלא לומר ומתפללים כו’...”. ומקורו ב’אגרות קודש’ אדמו”ר מוהריי”צ<sup>8</sup>.

אמנם לא נתבאר הטעם למה ש”מדייקים שלא לומר ומתפללים”.

### “למלשינים – למשומדים”: הנוסח הנכון?

הם מעירים<sup>9</sup> גם בנוגע לנוסח הנכון בברכת “ולמלשינים” שגם בו שלטה ידי הצנזורה.

נפסק בשו”ע או”ח<sup>10</sup>: “שליח ציבור שטעה . . אם דילג ברכת המינים מסלקין אותו מיד, שמא אפיקורס הוא”, והוסיף ה’מגן

(5) שם עמ’ 18.

(6) ליום ט טבת.

(7) הטעם שמדגיש ש”גם בתפלת מוסף דר”ה אומרים כן” הוא כיון שאז אומרים את ‘עלינו לשבח’ לא בסוף התפילה כתוספת אלא באמצע תפילת העמידה, והרי זה חמור יותר. וראה ב’קולמוס’ שם שמצטט המובא ב’אשי ישראל’ בתפלת מוסף דראש השנה משם המהרי”ל דיסקין, כי המשמיט את הפיסקה הנ”ל, הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים.

(8) ח”ב עמ’ שפד.

(9) שם עמ’ 17.

אברהם<sup>11</sup>: "ואם לא רצה לומר ולכופרים, רק ולמלשינים, ספק אם מסלקין אותו (כנסת הגדולה [הגהות הטור, בשם] משפט צדק ח"ב [סי' ט']). ובסי' קי"ח כתב [כנסת הגדולה, הגהות הטור] שבני רומנים אומרים ולמלשינים".

ועפ"ז כתב אדה"ז בשו"ע<sup>12</sup>: "אם לא רצה לומר ולכופרים אלא ולמלשינים אין מסלקין אותו מפני שיש מקומות שאומרים לכתחלה ולמלשינים", כנראה שזהו פירושו של אדה"ז בדברי המג"א, שלמרות שבתחילת דבריו הביא משם ה'משפט צדק' שהאומר "ולמלשינים" הוא ספק באם מעבירין אותו, אבל ע"פ מש"כ ה'כנסת הגדולה' במק"א שיש מקומות ש"ולמלשינים" הנו עיקר נוסחתם, א"כ ודאי שהאומר "ולמלשינים" אין מסלקין אותו<sup>13</sup>.

ב'קולמוס' שם מצטטים את דברי אדה"ז הנ"ל, ומוסיפים: "מכאן שהנוסח האמיתי של האדמו"ר הזקן ודאי לא היה ולמלשינים! ועם זאת, סידורי חב"ד לדורותיהם הדפיסו משמו ו"למלשינים". . . מעניין הדבר שמי שהעירו על תולדות סידור חב"ד ועל נוסחו וגם על שינויי הצנזור, ובראשם הגאון רבי חיים נאה ז"ל עד לזמננו – אינם מעירים על המלה הראשונה בברכה: וְלַמְּשֻׁמְדִּים!...".

נדמה לי שכבר העירו בזה, אבל לא קראתי ביאור על הדבר הזה, שהרי לכאורה אכן ברור שהנוסח המקורי שנמצא בכל הראשונים הוא "ולמשומדים"<sup>14</sup>, ורק מחמת הצנזורה השתנה הנוסח [והרבה פעמים זה מוכח מתוכו, ראה לדוגמא בסידור האר"י ר' אשר שבנוסח התפילה נאמר "ולמלשינים", אבל בכוונות שם נאמר: "ענין ולמשומדים". . . ברכת ולמשומדים..."], וא"כ למה לא מחזירים היום את העטרה ליושנה?

---

(10) סי' קכו ס"א.

(11) שם סק"א.

(12) שם ס"א.

(13) וצ"ב קצת מש"כ ה'מחצית השקל' כאן: "שבני רומנים אומרים כו'. מפחד אויב", שא"כ הרי זה אונס פשוט ואין זה ענין הלכתי, ומה כוונת המג"א כשציטט דברים אלו.

(14) ראה המקורות שציין הר"ד יצחקי בהגהות ל'לוח ארש' מהדורתו עמ' סב הערה

והקושיא הוא בשתיים: באם אדה"ז הכריע מדעתו הגדולה שהנוסח הנכון הוא "ולמלשינים" צ"ב מה יסוד הכרעתו זו? ובאם נגיד שגם הוא הדפיס בסידורו "ולמלשינים" רק מפחד הצנזורה, א"כ למה לא מתקנים היום את הסידור עם הנוסחא האמיתית "ולמשומדים" כדעת אדה"ז?

### טעם לשינוי הנוסח

ולכאורה צ"ב בדברי אדה"ז שנעתקו לעיל, הרי ברור שאלו המקומות שבהם אומרים "ולמלשינים" הרי זה רק "מפחד אויב", א"כ איך מתחשבים בו כנימוק לקביעה הלכתית? וי"ל שכיון שסוף סוף נתפשט נוסחת "ולמלשינים", א"כ כבר אין אנו יכולים לחשוד בו בהאומר כן, כיון שזה נהיה נוסח נפוץ. ולפי פירוש זה אין כוונת אדה"ז לומר שנוסח "ולמלשינים" הנו נוסח נכון ועיקרי. אמנם דומני שלשונו של אדה"ז ("שיש מקומות שאומרים לכתחלה ולמלשינים") מורה שכוונתו לומר ולקבוע שזהו נוסח ומנהג, ובאם זה הפירוש הנכון כבר אין אנו יכולים לקבוע שאדה"ז הדפיס בסידורו "ולמלשינים" רק מפני הצנזורה, כי יכול להיות שהכריע כמנהג שאומר כן "לכתחלה".

והנה כתב היעב"ץ בפירושו לסידור: "המינים, הם האפיקורסים... שחושבים העולם הפקר לית דין ולית דין... והתבונן מפלאות תמים דעים אשר הופיע רוח קדשו על מתקני תפלותנו תפלת ישרים רצונו, כי מן אז והלאה כמעט נעקרו אלה הכתות מן העולם, עד שלא ימצא להם כת ידועה בעולם, א"ל [=אי לאו] יחידים עצה והיה במחשך מעשיהם ורשעים בחושך ידמו, כי עכשיו כל האמונות הראשיות מאמינים בהשגחה וחפצים ביחוד. ועדיין התפלה צריכה מחמת שרשים הרעים הנשארים שלא יתפשטו להיות שורש פורה ראש ולענה".

היעב"ץ לשיטתו שכתב בספרו 'לוח ארש' שם: "ואין אנו מזכירים שום מאמיני דת אחרת, אפילו היותר משובשת שתהיה (אין לנו עסק עמהם, שאין אחריותם עלינו, אם לבם שלם עם האלהים אשר בחרו להם...) אך כוונת הבקשה זאת על האנשים הרעים היוצאים מקרבנו, אשר לבבם פונה מעם ה' אלהינו...", ועל כן לדבריו למרות שפעם היתה זו ברכה מאד חשובה, מפני הכתות שפרשו מהיהדות בימי בית שני, הרי היום לא נשארו מהם כלום, ואין אנו צריכים להתפלל עבורם.

והנה לפי זה אולי ניתן לומר, עכ"פ ע"ד הפלפול, שזה הטעם למה הכריע אדה"ז כנוסח "ולמלשינים", כי עי"ז התפילה נהיה אקטואלי לזמנינו אנו. ועצ"ע.



## דעת הרבי: נוסח אדה"ז כנוסח המגיד?

### הנ"ל

אדה"ז קבע לומר בנוסח הקידוש של ליל שבת את התיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים", וכבר תמהו<sup>1</sup> שהרי האריז"ל קבע "דאותם הנוהגים לומר כי בנו בחרת וכו' הם טועים טעות גמור", כי עם המלים האלו הרי זה יותר מל"ה תיבות?

וב'אגרות קודש'<sup>2</sup> עונה כ"ק אדמו"ר זי"ע (א' תמוז תשט"ז) להרב מרדכי שפיעלמאן, ומציין כמה מראי-מקומות בנושא הזה, ומוסיף: "[ובכללות] בענינים כאלו שנוהגים בכל יום ויום או משבוע לשבוע קשה לומר דישתנה לפתע פתאום, וכיון שכותב כן רבנו הזקן בסידורו ונהגו כן דור אחר דור בלי הפסק בינתיים – בודאי שראה כן אצל רבו וכו'. ומעשה רב."

השואל העתיק את הקטע הנ"ל בספרו 'תפארת צבי' על הזוהר<sup>3</sup> (בתוספת מלה "ובכללות" שלא נמצא ב'אגרות', ושמתי אותו בחצאי ריבוע), ומעיר ע"ז:

"והנה מ"ש אדמו"ר שליט"א "דבודאי שראה כן אצל רבו", איני יודע מה כוונתו בזה, דאם ר"ל שכן נהג עצמו ג"כ רבינו הקדוש מו"ה דובער ממעזריטש זצ"ל, מלבד שלא ראינו בשום מקום גילוי דעת בספרן של צדיקים וחסידים איך נהג בזה המגיד הקדוש זצ"ל, שאלתי ודרשתי אצל חסידים מגזע הצדיקים נכדי אדמו"ר הקדוש אור ישראל<sup>4</sup> מרוזין זי"ע, ואמרו לי שהם נוהגים לומר הנוסחא ל"ה תיבות בדיוק, ומסתמא שכן קבלו רבותם מזקנם המגיד הקדוש. וידוע שאדמו"ר

(1) וראה 'שער הכולל' פ"ח ס"ג ומה שצויין בספר "הסידור" עמ' רסז ושם עמ' רעג, ועוד.

(2) ח"ג עמ' רכה-רכו.

(3) ח"א עמ' סד.

הזקן וצלה"ה בחר לו דרך לעצמו בסדר נוסח התפלה, וכמה פעמים נטה מדברי רבותיו, ולדוגמא ראה מש"כ הגה"ק מהרי"א מקאמארנא זצ"ל בספר שלחן הטהור סי' רל"ו ס"א לענין ברוך ה' לעולם אמן ואמן במעריב, ובסי' ס"ו ס"ו לענין נוסח צור ישראל בשחרית בברכת גאל ישראל. . ואמר לי הרב הגאון הצדיק מו"ה שמעון ישראל פאזען זצ"ל האבד"ק שאפראני ששמע ממרן אדמו"ר הגה"ק בעל מנחת אלעזר זצ"ל שאדמו"ר הזקן מרן בעל התניא זצ"ל לא ראה את השמונה שערים שסידר מהר"ש וויטאל מטהרת כת"י אביו מרן הרח"ו ז"ל, ולא היה לפני מראה עיניו, ולכן נמצא פעמים רבות שסתם בסידורו דלא כמבואר בהשמונה שערים".

וראה זה דבר פלא, מכתבו הנ"ל של הרבי נעתק בלשונו בספר 'המנהגים' – עם השמטה. בעוד שבמקור נאמר: "בודאי שראה כן אצל רבו וכו'. ומעשה רב", הרי פה נעתק רק: "בודאי שמעשה רב", ונשמטו המלים "בודאי שראה כן אצל רבו וכו'", והרי ידוע שהרבי עבר והגיה הרבה דברים בספר 'המנהגים', וא"כ לכאורה משמע שלפי ה'משנה אחרונה' אין מנוסח אדה"ז הוכחה על נוסחת הרב המגיד. גם הרב שפיעלמאן בספרו שם הבחין בהשמטה זו שבספר 'המנהגים'.

אלא שצ"ב וחיפוש האם באמת כל שינוי והערה שבספר 'המנהגים' יצא מתחת ידי הרבי. ולאספנים השונים שבידיהם צילומי ההגהות לספר 'המנהגים' הפתרונים.

ולהעיר: יסוד זה – שממנהגי הרבי היותר מאוחר אפשר להוכיח גם על הרבי והרביים שקדמוהו – מופיע אצל הרבי בעוד הרבה מקומות וגם לגבי נושאים אחרים, ויל"ע האם זה משתנה לפי ה'משנה האחרונה'?



## לבני נשא

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בנוסח פתח אליהו שבסידור איתא: "לבושין תקינת לון, דמינייהו פרחין נשמתינ לבני נשא", וכ"ה בדפוס תיקוני הזהר הרגילים (יז,א), ובכל הסידורים הספרדים והאשכנזים שראיתי. בתניא אגרת התשובה

פ"א כתובות תיבות אלו בר"ת "לב"נ". כשיעורי הרב וינברג באידיש לא שינו מאומה, אבל בתרגומם ללה"ק כתבו "לבר - נש", וכן בביאורי הרב גריין, וב'תניא מבואר'. ואיני יודע מה הכריחם לשנות מגירסת סידור רבינו, שהיא גם הגירסא הרווחת.



## ענין מצות לינה בזמננו

**הרב ישראל אליעזר רובין**  
שליח רבינו אלבני נ"י.

ע"פ הוראת רבינו שגילויי חודש תשרי נמשכים עד ז' חשון לכלול גם 'אחרון שבישראל שיגיע לנהר פרת', הנני לברר טעמי מצות לינה בבהמ"ק, והשייכות לנו בזמננו.

הרמב"ם מביא חיוב מצות לינה בירושלים רק לענין בכורים (פ"ג), ותמחו עליו האחרונים (מעשה רוקח, ערל"נ, ראשון לציון (חגיגה יז, א), שפ"א, רש"ש ר"ה, ה, אור שמח פ"י קרבן פסח), למזה השמיט הרמב"ם מצות לינה, שלא הזכירה כלל ברגלים, אף שנשנה בש"ס כמה פעמים, בלי מחלוקת (פסחים צה, ב ר"ה, חגיגה, סוכה מז, ב), שדין לינה אינו מיוחד רק לחג השבועות, אלא נוהג בכל יו"ט, ואדרבא, המקור בתורה הוא 'ופנית בבקר' בחג הפסח !

וכן מצינו מפורש שגם בראש השנה (כפשטות ענין 'שרה רחל וחנה נפקדו בר"ה') "השתחוו לה' ממחרת" (שמואל א, א) ביום שחזרו לביתם.

### "שאלין בירושלים"

ולביאור הענין יש להקדים בדיוק לשון המשנה: 'לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים' ופירש הרע"ב הכוונה שעולי רגלים לא היו דחוקים באפס מקום.

אבל א"כ, יכלה משנתנו לקצר ולומר 'להיות בירושלים', לכלול כל זמני אכילה וטיול כו' כל היום והלילה, ולמה מפרט דוקא 'שאלין' בלילה ?

והחיד"א דייק מהו לשון 'אלין' בעתיד, שהרי רק כשאומר 'לנתי' אחר המעשה יכולים לידע שלא הצטער ?

וי"ל שענין 'אלין' אינו רק שמצא לו דירה נאה ומטה מוצעת, אלא כמ"ש המחזור ויטרי שהכוונה במשנתנו לחיוב מצות לינה, שנא' "ופנית בבקר והלכת לאוהלך" (דברים טז, ח), אבל א"כ, למה נקטה משנתנו רק לינת לילה אחרונה, ולא כל זמן שהייתו בירושלים במשך כל ימי הרגל?

והנה התורה תמימה פירש הטעם שצריך לחזור בבוקר ש'לעולם יצא אדם בכי טוב' (ומוכיח מזה שזהו גם בשלוחי מצוה, שלמדו רז"ל שאין ניזוקין מ'ופנית בבקר והלכת לאהלך').

אבל אם טעם הלינה הוא רק מצד שמירה גשמיית מסכנה, למה הוצרך הקב"ה לעשות נס במקדש, שלא אמר אדם לחבירו צר לי, כדי שיזהר אדם מלעבור על דברי חכמים ולסכן עצמו בדרך?

עוד, אי משום הא, למה לי עוד פסוק 'ופנית', אחר שכבר למדוה חז"ל מהפסוק 'הבקר אור והאנשים שולחו' שנאמר באחי יוסף, וכן מ'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'?

### לא כתינוק הבורח מבית הספר

אבל ר"ש שירליאון (בכורות פ"ב מ"ג) כתב טעם רוחני למצות לינה: "להראות שקשה עליו פרידתו מהמקדש", וכן כתב השפת אמת: 'שלא יהא דרך ארעי שחוזר ביום שבא'.

והרי זה כמנהג ישראל ד'מאחרים לצאת' אחר השבת, שלא לצאת מן השבת לחול מיד, וכן מנהגנו שהנקרא לעליה בתורה חוזר מבימה בעקיפין, לא לרוץ כבורח מבי"ס, כן הלינה בירושלים למחרת מראה שמחבב את ירושלים להשאר שם עוד לילה.

ואולי יש לפרש כן משנתנו: 'לא אמר... צר לי המקום' (במשך כל הרגל עצמו), וכל כך נוח היה להם שהותם בירושלים, לא רק במשך היו"ט עצמו, אלא נמשך עד שהיו מרוצים ללון שם גם אחר כל היו"ט לקיים המשך המצוה.

### יישוב השמטת הרמב"ם

ועכשיו שמצינו ב' טעמים בדין 'ופנית בבוקר', יש ליישב הרמב"ם, שהרי במוצאי יו"ט אינו ניכר שלן בלילה מצד חביבותה של ירושלים, שהרי נשאר על כרחו בלית ברירה, 'וכי בלילה נצא', שלעולם יצא אדם בכי טוב, ולכן מעלת לינה ניכר רק בבכורים שמביא בחול, שאסור להביא בכורים בחג (תוס' בשטמ"ק בכורות כו:), מהרי"ט אלגזי

בכורות רפ"ד), שבחול הרי היה יכול לחזור לביתו בכי טוב, ומ"מ נשאר ללון, נמצא ששהה בירושלים לשמה, לא מצד פניה אחרת, כמרז"ל 'מפני מה אין פירות גינוסר, וחמי טבריא, בירושלים, שלא יאמרו עולי רגלים אילו לא באנו אלא בשביל זה דיינו' (פסחים ח,ב).

אבל לפ"ז שטעם המתנתו ושהייתו בירושלים מלחזור לביתו הוא רק שלא יראה עליו כמשאוי, היה משמע ש'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר' שבפסח מצרים לא היה מטעם דין לינה, שהרי היו אז בתוך ביתם, (אלא לא יצאו מביתם מטעם שמירה ממשחית, כפרש"י 'כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין'. והרמב"ן כתב סכנת הלילה, אבל ה"ז ליל שימורים? ובשער בת רבים ביאר שזהו כלוט שנצטווה 'אל תבט מאחריך'), אבל קשה, דהרי בלקו"ש חלק כ"ו מפרש התוספתא פ"ח ה"ז, שלינת פסח מצרים היה מטעם מצות לינה?

### שוהין שעה אחת אחר התפלה

ולכן י"ל עוד מעלה יתירה במצות לינה, שאינו רק ענין שלילי למניעת היזק (כפירוש התורה תמימה), או שלא יראה כדרך ארעי (כשפ"א), ולא רק כ'היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה' (ברכות ו,א), שיתעכב אחר התפלה שלא יראה עליו כמשאוי שממהר לצאת ממנה (שועה"ר סי' צג), אלא יש בלינה גם מעלה חיובית של 'ישבו ישרים את פניך, חסידים הראשונים שהיו שוהין שעה א' (שעה ממש משעות בינונית כד במעל"ע) אחר התפלה' (ברכות לב,ב), שבאותו זמן עסקו ל'עכל' ולהפנים עבודתם אשר עבדו בה בתפלתם, וכן ענין הלינה נותן לנו את האפשרויות 'לארוז סחורתינו שקיבלנו החודש תשרי במזוודות' לתוך החיים יום יומיים הפשוטים (אבי ז"ל היה רגיל לקרותם 'בלו מאנדייז' בלע"ז), ליקח עמנו כל הגילויים והאורות שבמשך יו"ט, וכן היה אבי ז"ל מפרש תפלת 'והשיאנו (להאיר מלשון 'משיאין משואות') ה' אלקינו את ברכת מועדיך . . לחיים טובים'.

נמצא שאין הלינה רק להשאר לישון, אלא אדרבא להתעורר, להתבונן ולהתוודע כו' (להעיר שהרמ"ע מפאנו (חמש מאמרות תורת שבת, ראה) מקשר לינה לדין' אכילת קדשים ש'הלילה הולך אחר היום').

והרי כך היה בפסח מצרים שלא יצאו איש מפתח ביתו עד בוקר: 'וכל אותו הלילה היו ישראל . . שמחים ומהללים להקב"ה בקול גדול'

(פרדר"א פמ"ח) ואם כן, יש לקשר ענין הלינה לענין 'אסרו חג' (סוכה מה, ב) שממשיכים את עניני היו"ט גם לימי החול<sup>1</sup>.



## ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון]

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

בגליון העבר (עמ' 86) כתב הרב ש.ד.ב.ח. אודות מה שמביא הגאון החסיד כו' ר' יצחק אייזיק מהאמיל נ"ע בספרו 'מאמר שני המאורות' (עמ' קנ) המנהג שידרוך החתן ברגלו על רגלי הכלה בכח מתון, ושזה לכאורה בסתירה למ"ש הרב י.מ.ק, שביחידותו קודם החתונה שאל את הרבי זי"ע אם לקיים המנהג הזה, ותמה הרבי בכלל על מנהגו כזה, ע"ש.

ומביא מרשימת המזכיר הרב חדקוב ע"ה בקשר לחתונתו: "אמר [כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ביחידות] שיש לחתן לפסע קצת תחת החופה ברגלו הימנית על רגלה של הכלה (אין צריך אחר להרגיש בזה)".

ובהערת המערכת שם מביאים זאת גם מהמזכיר הרב י.ל.ג. שאמר לו הרב חדקוב ע"ה "אשר בסמיכות ליום חופתו אמר לו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שבסיום החופה יקיים את המנהג לדרוך באופן קל על רגלה של הכלה, בכדי לקיים את הנאמר, והוא ימשול בה', וכן כדאי שהכלה תדע עד"ז מקודם".

ומעיר הרב ש.ד.ב.ח. שאצל הוראות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע "קצת שונה מכפי שנדפס בשני המאורות", ששם נאמר "שידרוך ברגלו על רגלי הכלה בכח עד שתרגיש הדריכה", וכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ

(1) להעיר שרבינו מקשר ענין אסרו חג לענין לאכילת סעודת מלוה מלכה שלאחר השבת, ואף שהזמנים שונים, שסעודת אסרו חג ביום, וסעודת מלוה מלכה שבמזש"ק בלילה, הנה בשערים מצויינים בהלכה (סוכה מה, ב) כתב שזהו להסתייג מיום אידם של הנוצרים, אבל קשה, שהרי גם אחינו הספרדים, שלא דרו בין הנוצרים, סעדו מלוה מלכה בלילה?

וזה עתה ראיתי בספר השבת להרב יוסף קרסיק שליט"א שמביא מהאריז"ל שזהו להשוות חילוקי בחינות זכר ונקבה ויום ולילה שבשבת ויו"ט.

נ"ע אמר "לדרוך באופן קל על רגלה של הכלה" – ויש להוסיף על זה עוד שינוי, דבשני המאורות אומר 'רגלי הכלה', דמשמע על ב' הרגליים, ובהוראת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מבואר דעל רגל אחת מספיק.

והנראה בכל זה לבאר, דאין ספק בדבר שזה מנהג ישראל אמיתי, וכמ"ש ב'שני המאורות': "מה שמעתי בשם ספרים קדמונים דבר סגולתי" וכו', וכמו שהורה כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע להרב חדקוב ע"ה, - ומה שכ"ק אדמו"ר זי"ע שלל זאת ביחידות של הרב י.מ.ק. צ"ל שזאת היא הוראה פרטית אליו בלבד שלא לבצע את המנהג אבל לא שלא קיים המנהג הזה (ולא "שהרבי זי"ע תמה בכלל על מנהג כזה").

ועי' באגרות קודש ח"ז (עמ' קצא) שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "המענה שלי לא תמיד יתאים אל מה שברצוני לענות, וכידוע מאמר השגור בפי החסידים: "ווי מען פרעגט – אזוי ענטפערט מען" [= כפי ששואלים - כך עונים] עכ"ל – ובנדו"ד, יתכן שהרבי זי"ע ראה שהמנהג הזה [ששאל ביחידות "האם נכון לקיים המנהג שראיתי בספרים" וכו'] אינו מתאים להם, כי יתכן מציאות כזו שזה יכול לגרום לצער ועגמ"נ ח"ו, [ולכן הרבי זי"ע אמר לו סגולה (תחליף לו נהג הנ"ל) שייכנס ראשון לחדר יחוד, ע"ש]. – והה"ד לגבי מה שנאמר בשני המאורות שידרוך בכח עד שתרגיש הדריכה", ועל "רגלי הכלה", שבהוראת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע זה לא היה מתאים אלא באופן קל ועל רגל אחת בלבד, שהמנהג שצריך להיות מתאים לכאו"א לפי מזגו ותכונתו, וא"ש ולק"מ.



## תפילה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]

**הנ"ל**

בגליון העבר (עמ' 85) כתב הרב י.ל.ג. ליישב מה שנראה לכאור' כסתירה בין מה שכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ב'אגרות קודש' ח"ב (עמ' תריג): "שיהיה מנין מתפללים לכל הפחות בשבת קודש ויום טוב . . . וימים הנוראים" באהל הק' של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בהאדיץ, - לבין מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגהה על לוח כולל חב"ד דשנת תשט"ז: "ואם באפשר יש להבטיח (באווארענען) שלא יטעו לומר דמבקרים בבית הקברות בשבת קודש".

ד"הוראת הרבי הרש"ב היתה רק להתפלל שם, וכידוע שהיה שם חדר סמוך לה'אהל', ז.א. שלא התפללו על ה'אהל' גופא, אלא בחדר הסמוך לו, ובמילא לא היה בזה ענין של השתטחות. . והרבי נשיא דורנו התכוון (באווארענען) שלא 'להשתטח' על האהל בער"ח שחל בשבת, כמו שנהגו בכל ערב ר"ח". עכ"ל.

ונראה דההבדל בין 'השתטחות' ל'תפלה' אינו מוגבל במקום, אלא שזה תלוי בכוונת המתפלל והמשתטח בלבד, וכפי שהרבי זי"ע מציין שם לס' ארחות חיים החדש שכתב: "ועיין בשבחי רח"ו שהאריז"ל שלחו פעם אחת בחול המועד להתפלל על קבר צדיק, ולא להשתטח באיזה יחוד, ועיקר זמן השתטחות על קברי צדיקים בער"ח או ט"ו לחודש, ולא ילך. . בשבת ויו"ט ור"ח". עכ"ל – וכפי שמבואר במשנת חסידים מס' היחודים רפ"א (שהרבי זי"ע מציין לשם): "שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ, ואין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם, ולא ישיגם", עכ"ל.

הרי בהדיא שבפועל במציאות אין הבדל במקום התפלה או ההשתטחות, שהרי רבי חיים ויטל נ"ע הלך "בחול המועד להתפלל על קבר צדיק", ולא נאמר שהיה שם חדר סמוך לקבר, אלא שהתפלל על קבר הצדיק עצמו, - ויתכן שגם 'השתטחות' יכול להיות בסמוך לקבר, ולא על הקבר עצמו, - אלא שהדבר תלוי בגברא בלבד, דמה מטרת כוונתו ובואו לקבר הצדיק.

ולפי"ז יבואר היטב מה שהביא הרב י.ל.ג. שם: "ששנה אחת בערב ראש השנה אמר הרבי נשיא דורנו, שבאם היה לו שופר שהיה באהל, הוא היה נשאר שם עד אחרי החג". – דמשמע בפשטות שהיה נשאר שם באהל גופא, וגם אז לא היה מקום בסמיכות האהל כדי להתפלל כמו היום, אלא מבואר שהדבר תלוי בכוונת המתפלל והמשתטח בלבד, ולא משנה המקום. וכמ"ש באורך בגליון העבר (עמ' 68) שם.



לעילוי נשמת  
הרבנית החשובה מרת פייגא ע"ה  
בת הר"ר שמשון ז"ל  
נפתרה ביום ער"ח חשון תש"ח



נדפס ע"י בתה וחתנה  
מרת שרה ובעלה הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'  
שם טוב



לעילוי נשמת  
האשה הנכבדה והחשובה  
מרת דאבא רייזא ע"ה ליין  
בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין  
נפטרה ביום ד' מר חשון תשל"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא  
שיחיו ליין

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה  
ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה  
שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

בנו הרה"ת ר' ארי' הכהן וזוגתו מלכה ומשפחתם שיחיו  
שפערלין

לעילוי נשמת  
התמים ר' משה  
בן הרה"ת ר' פרץ ע"ה  
ליין  
נפטר ביום י' מרחשון ה'תנש"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת פייגא ע"ה  
בת הר"ר שמשון ז"ל  
נפטרה ביום ער"ח חשון תש"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדה  
הרה"ת ר' בנציון הכהן  
וזוגתו מרת מוסיא ומשפחתם שיחיו  
סטאק

לע"נ  
הבחור המצוין, התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות,  
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,  
סופר סת"ם  
הת' **שלום דובער** ע"ה  
בן יבדלחט"א הגה"ח הרב **יצחק שליט"א**  
**רייטפארט**  
נקטף בדמי ימיו שמחת תורה תשס"א  
**ת. נ. צ. ב. ה.**  
נדפס ע"י חבירו לספסל הלימודים  
הר' **יהושע שיחי' שיינער**



לזכות  
החתן הרה"ת **מנחם מענדל שיחי' דרוק**  
והכלה מרת **רחל לאה שתחי'**  
**מלכא**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום שישי כ"ה תשרי ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה  
הרה"ת ר' **דוד דניאל** וזוגתו מרת **חנה שיחי'**  
**מלכה**

לזכות

החתן הרה"ת יוסף יצחק שיחי'

גאלדבערג

והכלה מרת דבורה פערל שתחי'

גולדברג

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ששי כ"ה תשרי ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' חיים יוסף וזוגתו מרת חוה לאה שיחיו

גולדברג

הרה"ת ר' אברהם משה וזוגתו מרת פרומא שיחיו

גאלדבערג



לזכות

הילד מנחם מענדל שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב

כ"ט תשרי ה'תשס"ו

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו

פלדמן



נדפס ע"י זקניהם

הרה"ת ר' ישעי' זושא וזוגתו מרת חנה עטקא שיחיו

פלדמן

