

# ברכת מזל טוב

לידידנו היקר איש חי ורב פעלים, הרה"ת הנעלה והמצויין,  
אהוב לשמים ולבריות, מנהל החשוב של ביהמ"ד דישיבתנו הק',  
העובד ללא ליאות ברוב מרץ ומסירה ונתינה להצלחת ושגשוג  
הביהמ"ד בכלל, וכל תלמיד ותלמיד בפרט,  
לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, וחפץ ה' בידו מצליח

**מוה"ר אלחנן וזוגתו החשובה שיחיו לשם**  
**לרגל הולדת בתם חי' מושקא תחי' למזל טוב**

יה"ר שימשיך להצליח בעבודתו הק' באופן  
דמחיל אל חיל בגו"ר, ויזכו לרוות רוב נחת מכל יו"ח שיחיו, מתוך  
מנוחה ושמחה ואושר ברכה והצלחה תמיד כל הימים לאורך ימים  
ושנים טובות.



ברגשי גיל ושמחה  
הננו להביע את ברכותינו מעומק הלב  
לידידנו היקר והאהוב  
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות  
שוקד בלימודו וזריז במלאכתו מלאכת קודש  
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים  
אשר עמל ויגע הרבה והצלחת הקובץ  
בגו"ר וטופח ע"מ להטפח  
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן  
דפעולה נמשכת שגם עכשיו נהנין ממנו בעצה ותושי'

התמים הרב  
**שלום דובער הכהן שי' הענדל**  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג הכבודה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה  
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו, מתוך שפע שמחה ברכה  
והצלחה וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

**המערכת**

ב"ה

ה' טבת דידן נצח - ש"פ ויגש

ה'תשס"ו

גליון ו' [תתקיא]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

6 ..... משוח מלחמה בימיה"מ

**לְקוּטֵי שִׁיחֹת**

14 ..... אשו משום חיצו

21 ..... תפלת ערבית רשות

23 ..... ה"סתירה" בדברי יהודה ליוסף

24 ..... שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף [גליון]

24 ..... נוסח ברכת ויתן לך במוצ"ש [גליון]

**נגלה**

25 ..... ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מ' טפחים [גליון]

28 ..... מחמירין בה לטבול במים חיים [גליון]

30 ..... בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

**חסידות**

32 ..... כתר הי"א דמסאבותא

**רמב"ם**

32 ..... נשים באמירת הלל בחנוכה

38 ..... החובל בחבירו בשבת

**הלכה ומנהג**

39 ..... בענין אמירת על הנסים

46 ..... אכילה לפני תפלת המנחה ושעון

47 ..... ברכה על הידור מצוה

49 ..... ג' טבילות בגר

50	מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז.....
51	בגדר ברכת שהחיינו ביו"ט .....
56	האם מותר לטעום דבר האסור? .....
63	להדליק נר חנוכה .....
64	ברכת שהחיינו לרימון בליל א' דר"ה .....
70	היכן אומרים פסוק השייך לשמו בסוף שמו"ע .....
72	קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון] .....
72	בענין הנ"ל.....

### פשוטו של מקרא

74	"לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" .....
75	בדברי הרמב"ן עה"ת בענין חיוב טבילה בכלי מתכות .....
77	יין שדעת זקנים נוחה הימנו.....

### שונות

79	"עול הגוים" או "עול הגלות"? .....
87	היום יום - כד כסלו .....
88	תיקון טעות .....
89	מתי התחילו לקרוא לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי" .....
89	מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר .....
90	תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון] .....
91	טעם ההשמטות בברכת המזון [גליון].....

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמות,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז טבת

מספר הפאקס למשלוח הערות

[718-773-4115 או 718-756-3411]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס שבת

# גאולה ומשיח

## משוח מלחמה בימיה"מ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### מלחמותיו של מלך המשיח

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ז ה"א: "אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן לדבר אל העם בשעת המלחמה, ומושחין אותו בשמן המשחה וזהו הנקרא משוח מלחמה", וכ"כ בסהמ"צ מ"ע קצא, ובחינוך מצוה תקכו: "שנצטוונו למשוח כהן אחד בשמן המשחה ולמנותו להיות מדבר עם העם בשעת מלחמה, וזה הכהן נקרא משוח מלחמה וכו'".

וע"פ מ"ש הרמב"ם (שם פ"א הל' ד') דבתחילת ימות המשיח ילחם מלחמות ה' ושם פ"ד ה"ח כתב: "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר" - יל"ע אם מצוה זו למנות כהן משוח מלחמה תתקיים לע"ל בימות המשיח.

והנה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה סי' יב הביא הקושיא דלמה לא מנה הרמב"ם בסהמ"צ למ"ע לרשת את הארץ ולשבת בה כשם שהביא מצוות קרבנות ובנין ביהמ"ק וכיו"ב? ותירץ דמצות הקרבנות ובנין ביהמ"ק שיחזרו בבנין בית השלישי זה חשב הרמב"ם, כיון דאלו ינהגו לעתיד כמ"ש הרמב"ם (שם ה"א) כי המלך המשיח יחזיר מלכות בית דוד וחוזרין כל המשפטים בימיו כמו שהי' מקודם, ועל כן שפיר חשב הרמב"ם בס' המצות כל אלו משפטי התורה והמצוות היינו הקרבנות וכל עניני ביהמ"ק וכל המצוות שנוהגים בארץ בזמן הבית, משא"כ בעניני כיבוש הארץ היינו לרשת הארץ ולשבת בה שלא יהי' עוד כמו שהי' קודם בנין בית ראשון, כי בבנין בית השלישי בימות המשיח אחרי אריכת הגלות, דגם הרמב"ם שפסק (שם פ"ב ה"ב) דאין בין עוה"ז לימות משיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, היינו ההנהגה אח"כ, אבל מ"מ מודה דביאת משיח צדקינו וישיבתו על כסא מלכותו לא יהי' בבחי' קטנות ח"ו כמו שהי' מקודם בבית הא' ובפרט בבית השני, רק כמ"ש הרמב"ם שם שיהי' ע"י הנביא מפי ה' שיעמוד מלך מבית דוד

וכו' ויכוף כל ישראל "לילך בה ולחזק בדקה" וילחום מלחמת ה' היינו לא מלחמה טבעית עם הגויים כמו מלפנים, וגם יתייחסו כל ישראל ע"פ מלך המשיח ברוח הקודש שתנוח עליו, ממילא מטעם זה לא חשב הרמב"ם בסהמ"צ לכבוש את הארץ ולשבת בה, כיון שזה אינו נוהג בימינו, וגם בימות המשיח אין שייך לצוות מצוה זו לכל ישראל כיון שזה לא יהי' תלוי בהם אז<sup>1</sup>, רק הוא מצות ופקודת המלך המשיח הוא לבדו יעשה זאת ויחלקם לשבטים ברוח קדשו מפי השי"ת, ונמצא דזה שייך למלך המשיח בלבד, ולא בדרך כיבוש ושיבה, לכן לא מנה הרמב"ם מצוה זו בסהמ"צ כיון שאינו נוהג בימות המשיח עיי"ש בארוכה.

וראה גם שו"ת אגרות משה (חאו"ח ד סי' פא) שכתב דבודאי גם שמואל מודה דעל ישראל לא יבא שום גוי למלחמה דהא אמר שבימות המשיח לא יהיה שעבוד גליות, שדוחק לומר דכוונת שמואל שיהיו מלחמות גם על ישראל וילחמו הגבורים בכלי זיין, אבל אומר שבכל המלחמות ינצחו ישראל ולא יהיו משועבדים לשום עם בעולם ומאחר שיהיו מלחמות יצטרכו לכלי זיין, דהא מפורש בעירובין מג, ב אליהו לא אתי במעלי שבתא משיח אתי דכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל<sup>2</sup> והוא מהפחד הגדול שזה אינו מצד היראה מהכלי זיין, וכמה מלחמות למלכים הצדיקים, היה בלא כלי זיין כמו ליהונתן ולדוד עם גלית ולאסא וליהושפט ולחזקיה שנצחו בלא כלי זיין שא"כ ודאי מלך המשיח לא יצטרך לכלי זיין, וברמב"ם אף שכתב בפ"א מהל' מלכים ה"ד שמלך המשיח ילחם מלחמות ה' שיש מקום לומר שיהיה בכלי זיין, הרי כתב אח"ז בפ"ב ה"ב שרק מלחמת גוג ומגוג יהיה בתחלת ימות המשיח שמשמע שאח"כ לא תהיה עוד מלחמה בימות המשיח, ובקראי דיחזקאל לא הוזכר כי מלך המשיח וישראל ילחמו בכלי זיין אלא השי"ת יהרגם בדבר ובדם וגשם ואבני אלגביש ואש וגפריית, והכלי זיין שהביאו גוג ומגוג לא יקחום להיות אצלם לצורכי מלחמות אלא בערו בהם אש, הרי שלא יצטרכו ישראל לכלי זיין בימות המשיח

(1) וראה בס' ימות המשיח בהלכה עמ' קפד אודות מ"ש הרמב"ם שם "שכובשין ישראל" דהיינו כיבוש רבים לצורך כל ישראל.

(2) אבל כבר הובא במ"א מ"ש בקרן אורה (נזיר סו, א ד"ה ועוד) דהסוגיא דעירובין אזלא אליבא מאן דפליג אשמואל וסב"ל דביאתו תהי' הכל על דרך נס, אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל דדעתו כשמואל דאין בין עוה"ז וכו' ביאתו תהי' על הדרך שכתב הרמב"ם וכו' עיי"ש, ולפי"ז יש לדחות דאיתו.

עכתו"ד, ועיי"ש איך שביאר הסוגיא דשבת סג, א, ע"פ מ"ש המהרש"א בחדא"ג שבת סג, א, דלכו"ע לא יהיו שום מלחמות לישראל אלא בין אוה"ע עצמם ותירץ עפ"ז שיטת הרמב"ם עיי"ש<sup>3</sup>.

ובלי להכנס כאן בהשקו"ט (של המנח"א) בנוגע למצות ישוב הארץ בזה"ז<sup>4</sup>, הרי יוצא מהנ"ל דסבירא להו דמ"ש הרמב"ם שמשיח ילחום מלחמת ה', לא יהי' זה מלחמה טבעית כמו בשאר המלחמות שהיו ע"י כל ישראל אלא ע"י מלך המשיח באופן נסי וכו', דלפי"ז מובן דליכא מצוה למנות אז כהן משוח מלחמה שענינו הוא לחזק את הצבא שלא ירך לבבם וכו' ולהחזיר אלו שאמרה התורה שחוזרים מעורכי המלחמה, כיון דאין צורך לזה כלל.

וגם לפי מ"ש בלקוטי שיחות חכ"ד עמ' 19 בהערה 58 דכוונת הרמב"ם ב"וילחום מלחמת ה'" הוא כפשוטו, ומבאר דכיון שהרמב"ם הוא ספר הלכות הלכות מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי' אפילו באם לא זכו ח"ו עיי"ש, הנה שם רק אומר שיצטרכו למלחמה בכלל, אבל גם לפי מ"ש שם י"ל שיהי' מלחמה נסית עיי"ש, וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' לד.

[אבל ראה סה"מ מלוקט ח"א (עמ' תפה): "בתחילת זמן הגאולה יהי' צורך לכלי זיין וע"ז אומר שיהי' רוממות א-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגוים, שיהיו עוד הגוים קודם שיתבררו לעבדו שכם אחד וכו' ואח"כ בשלימת הגאולה וכתתו חרבותם לאתים וגו'", דמשמע לכאורה לא כמו שכתבו].

### מצות מינוי משוח מלחמה האם הוא מצוה תמידית

מיהו אכתי יש מקום לדון בזה, דהנה ברשימות חוברת קלט כתב וזלה"ק: דנראה לא הי' משוח מלחמה מתמנה אלא כשהיתה מלחמה, י"ד מלכים פ"ז ה"א "אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין

(3) ועי' לקו"ש חכ"ז פר' בחוקותי א' (עמ' 202) הערה 78 שביאר הסוגיא דשבת לפי הרמב"ם באופ"א, דבתקופה הב' של ימה"מ יתבטלו הכלי זיין לגמרי, משא"כ בתקופה הא' אף שגם אז "לא יהי' רעב ולא מלחמה" (שם ספי"ב) אין ראי' שכלי זיין יבטלו כי אם, מכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה לא יהי' רעב ומלחמה בפועל, אבל לא שישתנה טבע בני אדם שיבטלו כלי זיין עיי"ש.

(4) שהרמב"ן (בסהמ"צ במצות שלדעתו שכח אותן הרמב"ם בסוף מגין המ"ע, מצוה רביעית) אכן מנה מצוה זו למ"ע הנוהגת לדורות, וראה מגילת אסתר שם ואבני נזר יו"ד סי' תנד ועוד ואכ"מ.

כהן לדבר אל העם" וביומא עג, א, "עיקר משיחתו למלחמה" ובה אפ"ל אולי תהי' מלחמה, ונשאר בגדולתו ורק שאינו מוריש לבנו עיין יומא עב, ב, עכלה"ק.

ויש להעיר בזה בהא דתניא בסדר עולם פ"ז (ד"ה וידבר ה') בנוגע ליום השמיני למילואים, בו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתרה על ישראל ארבע שמחות ואבל אחד, יבמה מלך, ובעלה כהן גדול, אחיה נשיא, ובניה סגני כהונה, ואבלה בשני בניה נדב ואביהוא, ויש אומרים אף בן בנה משוח מלחמה זה פינחס, ובזבחים קב, א, מובא כהי"א דחמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל כו' בן בנה משוח מלחמה, וברש"י שם ד"ה בן בנה פי' דפנחס הי' משוח מלחמה כדאשכחן במדין אותם ואת פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן עיי"ש, וכן הוא בויק"ר פ"כ פיסקא ב' ובשהש"ר פ"ג פ"ו, אבל בקה"ר פ"ב פ"ב ומדרש תנחומא סדר שמיני ס"ב וסדר אחרי ס"א ועוד חשיב רק ארבע שמחות וכדעת ת"ק בסדר עולם.

ולכאורה י"ל דפלוגתא זו תלוי בספיקת הרבי הנ"ל, דהדעות שמנו חמשה שמחות וסב"ל שכבר ביום שמיני למילואים נתמנה פינחס למשוח מלחמה אף שלא הי' אז שעת מלחמה - סב"ל דמינוי משוח מלחמה היא מצוה תמידית לא רק בשעת מלחמה, משא"כ הדעות שמנו רק ארבע שמחות ולא מנו פנחס סב"ל דמינוי זה הוא רק בעת מלחמה, ולכן לא סב"ל שנתמנה פנחס אז ביום השמיני למשוח מלחמה.

ואף דלכאורה אפ"ל דדיעה זו דחשיב רק ארבע שמחות ולא סב"ל שנתמנה למשוח מלחמה ביום שמיני, סב"ל כהדעה שלא נתמנה לכהונה כלל עד שהרגו לזמרי או עד שעשה שלום בין השבטים בזמן יהושע כמבואר כ"ז בזבחים קא, ב, (וראה רשימות חוברת נ) ולא מטעם הנ"ל משום שלא הי' אז שעת מלחמה<sup>5</sup>.

---

(5) ועי' ב"רבותינו בעלי התוס" על התורה ר"פ פינחס, שהקשה הר"ר שמואל דמה נתחדש אז בפ' פינחס כשהרג זמרי ע"י נתינת הכהונה אליו, הרי מבואר בזבחים כנ"ל שעוד לפני זה ביום שהוקם המשכן נתמנה לכהן משוח מלחמה? וכתב וז"ל: "ושמא משם נתן לו להיות משוח מלחמה אבל לעבודה ולדורות לא, וכאן ניתנה לו הכהונה לכל מילי ולזרעו אחרייו ברית כהונת עולם", עכ"ל, הרי דסב"ל דאפילו אי נימא כהדעות שנתכחן אח"כ לעבודה ולשאר מילי, אכתי שייך לומר שנתמנה לכהן משוח

מ"מ הרי עכ"פ יש להוכיח דהי"א דסב"ל אף בן בנה משוח מלחמה, וקאי על "בו ביום" שהוזכר שם בדעת ת"ק, וכן גריס הר"ח בזבחים שם "בו ביום", - ונתמנה פינחס למשוח מלחמה ביום שמיני למילואים אף שלא הי' אז שעת מלחמה, מוכח מזה דסב"ל דמצוה זו היא מצוה תמידית ולא מצוה שחל רק לפני מלחמה.

אלא דבס' חסדי דוד תוספתא הוריות פ"ב (קו, א) כתב דהא דנתמנה פינחס מיד היינו לפי שהי' ידוע שצריכים היו למלחמת חובה לירושת הארץ, אבל אחר זה לא בכל דור ודור הוצרכו למלחמות ואז י"ל שלא מינו כהן משיח עיי"ש.

ועי' רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הי"ט שמנה משוח מלחמה בכלל מעלות הכהונה ומסיים: "נמצאו הכהנים תמיד שמונה מעלות זו למעלה מזו" דממ"ש "תמיד" לכאורה משמע דמינוי זה של משוח מלחמה הוא תמיד גם שלא בעת מלחמה? אבל עי' כס"מ שם שהקשה דהרי טפי מח' מעלות מנה כאן? וי"ל דעובר מחמת מום ומחמת קרי לא הוה בכלל המנין דהא לא הוה תמיד, ומקשה דאכתי ט' מעלות הוה, וי"ל דכהן הדיוט לא הוה בכלל המנין שהוא הצד התחתון שבכולן ולא יקרא בשם מעלה. ועי"ל דמשוח מלחמה אינו בכלל הח' מעלות מפני שאין ענין המלחמה ענין לעבודה בביהמ"ק עיי"ש.

ולפי מ"ש בהרשימה דמלשון הרמב"ם רפ"ז דהל' מלכים משמע דממנים אותו בשעת מלחמה דוקא ולא לפני זה, יש לתרץ בפשטות דמשוח מלחמה אינו נכלל בשמונה מעלות כיון דזה אינו "תמיד" אלא בשעת מלחמה, ובמרכבת המשנה שם באמת תירץ כן דכיון דמשוח מלחמה מתמנה רק בזמן המלחמה ואינו תמיד לכן אינו נמנה בח' המעלות עיי"ש, וכן תירץ בחסדי דוד שם, ועי' גם בהר המריה שם (אות מד) שמנה השמונה מעלות וכתב דמשוח מלחמה אינו נמנה כיון שלא בכל זמן הי' מינוי זה רק בזמן מלחמה ופשוט, ומסיים שצ"ע על הכס"מ שנתלבט בזה עיי"ש, היינו שמקשה דלמה לא תירץ הכס"מ בפשטות דכיון דמשוח מלחמה אינו נמנה אלע בשעת מלחמה לכן אין הוא נכלל בהשמונה שהן תמיד - כמו שתירץ לגבי עובר מחמת מום או

---

מלחמה ביום השמיני, וא"כ שוב י"ל כנ"ל דטעמם דסב"ל לדעות אלו שלא נתמנה אז למשוח מלחמה הוא משום שלא הי' אז זמן מלחמה.



מחמת קרי - ולכאורה יש להוכיח מזה דסב"ל להכס"מ גם בשיטת הרמב"ם דמצוה זו היא מצוה תמידית אף דמלשוננו של הרמב"ם לא משמע כן כנ"ל.

ועי' בס' דבר אברהם ח"ב סו"ס כב, שהקשה בהך דיומא ז, ב, ציין בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש, רבי יהודא אומר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה, אמר לו ר"ש כהן גדול ביוהכ"פ יוכיח שאין עודהו על מצחו ומרצה, אמר לו רבי יהודא הנח לו לכה"ג ביוהכ"פ שטומאה הותרה בציבור וכו' עיי"ש, והקשה בדבר אברהם לפי רב דימי (שם עב, ב) דקאמר דבגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן שנאמר ובגדי הקודש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למי שבא בגדולה אחריו, א"כ מאי פריך ר"ש לרבי יהודא כהן גדול ביוהכ"פ יוכיח דאין עודהו על מצחו ומרצה, הרי אפשר שבשעה שהכה"ג עובד בבגדי לכן ילבש משוח מלחמה ח' בגדים וירצה עיי"ש בארוכה, ולפי מה שנת' דמשוח מלחמה לא הי' מתמנה אלא בשעת מלחמה לא קשה מידי, דראיית ר"ש הוא מכל הזמנים דליכא מלחמה וליכא משוח מלחמה, דמזה מוכח דגם כשאינו על מצחו מרצה, ועיי"ש בסוף הסי' שכ"כ.

#### דעת כמה ראשונים שהיא מצוה תמידית

ואכתי נראה להוכיח מכמה ראשונים דסב"ל דמינוי משוח מלחמה הוא מצוה תמידית גם שלא בשעת מלחמה, דאיתא ביומא לט, א, למה סגן ממונה שאם יארע פסול בכהן גדול נכנס סגן תחתיו, והקשו שם בתו"י (בד"ה למה) ובתוס' הרא"ש ובחי' הריטב"א בשם הר' אלחנן ז"ל, בבית ראשון שהי' שם כהן גדול משוח מלחמה למה הי' סגן ממונה? הלא אם יארע פסול בכה"ג יכול המשוח מלחמה לשמש תחתיו, שהרי משמש בח' בגדים ככהן גדול ומצווה על הבתולה וכו' ככה"ג? ותירץ הר"י דבמשוח מלחמה הי' צד איבה כיון שיש עליו דיני כה"ג במקצת מעשיו הוה ליה כצרה, משא"כ בסגן שהוא כאילו ממונה תחתיו לעבודתו עיי"ש.

ולכאורה בשלמא אי נימא דסבירא להו דלעולם יש מצוה למנות כהן משוח מלחמה מוכן היטב קושייתם, אבל אי סב"ל שנתמנה רק בשעת מלחמה בלבד מהו קושייתם, הרי צריך סגן בדליכא כהן משוח מלחמה, אם לא דנימא בקושייתם דבמתניתין משמע דלעולם בענין לסגן כה"ג, וע"ז הקשו שהרי ישנם זמנים שיש משוח מלחמה ואז

אי"צ לסגן? אבל מפשטות לשונם לא משמע שזהו קושייתם, אלא דסב"ל דבבית ראשון הי' תמיד משוח מלחמה<sup>6</sup>.

ואם כנים הדברים לפי שיטה זו דמצות מינוי משוח מלחמה הוה מצוה תמידית אפילו בדליכא מלחמה, י"ל שמצוה זו תתקיים גם בימות המשיח אף אם בפועל לא יצטרכו לזה, ואף שיש מקום לחלק דימות המשיח שאני דליכא אפילו אפשריות שיהי' מלחמה, הנה ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' בהערה 78 דרק בתקופה הב' של ימה"מ יתבטלו הכלי זיין לגמרי, משא"כ בתקופה הא' אף שגם אז "לא יהי' רעב ולא מלחמה" (שם ספ"ב) אין ראי' שכלי זיין יבטלו כי אם, מכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה לא יהי' רעב ומלחמה בפועל, אבל לא שישתנה טבע בני אדם שיבטלו כלי זיין עיי"ש, הנה מכיון שטבע בני אדם לא נשתנו, ורק שבפועל לא יהי' מלחמה מצד ריבוי ההשפעה, לכן י"ל דאכתי לא נפקע מצוה זו למנות כהן משוח מלחמה.

#### משיח בן יוסף – משוח מלחמה?

ועי' שיר השירים רבה פ"ב ד"ה ד"א ענה: "הנצנים נראו בארץ, הנצוחות נראו בארץ, מי הם, רבי ברכיה בשם ר' יצחק כתיב (זכריה ב') ויראני ה' ארבעה חרשים, ואלו הן: אליהו ומלך המשיח ומלכי צדק ומשוח מלחמה, עת הזמיר הגיע, הגיע זמנן של ישראל להגאל וכו'" (וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא "פ"ה ד"ה ד"א ענה דודי, פסיקתא רבתי פט"ו ובבמדבר פ"ד פ"א), אבל בסוכה נב, ב, מיייתי להך קרא דויראני ה' ארבעה חרשין ומפרש לה: "מאן נינהו ארבעה חרשים? - אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, ואלוהו, וכהן צדק" הרי דבגמ' אפיק משוח מלחמה ועייל משיח בן יוסף ולכאורה פליגי אהדדי?

וכתב בזה בס' 'בגדי כהונה' (עמ' תלט) דאין כאן מחלוקת דמשיח בן יוסף הנזכר בגמ' סוכה איהו המשוח מלחמה שמזכיר המדרש שהוא עתיד להיות המשוח מלחמה העתידה לבוא לעת קץ הגאולה, וזהו

---

(6) ואולי אפ"ל שמקורם הוא מהנ"ל דבו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתירה בחמש שמחות וכו' ופינחס נתמנה ביום השמיני למילואים למשוח מלחמה אף שלא הי' זמן מלחמה וכו"ל.

חידוש דאע"ג דמשוח מלחמה מצוותו שיהי' כהן, מ"מ המשוח למלחמה העתידה יהי' מבני בניו של יוסף.

ובשוה"ג שם הוסיף לבאר בזה ע"פ המבואר בב"ב כקג,ב: "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף וגו', מאי שנא כי אתיליד יוסף? אמר ליה: ראה יעקב אבינו שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף, שנאמר: (עובדיה א') והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו'. איתביה: (שמואל א' ל') ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם! אמר ליה: דאקריך נביאי לא אקריך כתובי, דכתיב: (דברי הימים א, יב) בלכתו אל צקלג נפלו עליו ממנשה עיי"ש, הרי למדנו מזה דעשו נופל רק ביד זרעו של יוסף ולא ביד שאר בני יעקב, עד דקשיא ליה קרא ויכם דוד מהנשף ועד הערב, ואיצטריך לשנויי שהצטרפו אליו מבני מנשה, ומעתה במלחמה העתידה היא מלחמת הוי' בעמלק ומחיתו מן העולם כדי שיהי' ה' שלם וכסאו שלם יזדקק המלך המשיח בן בנו של דוד לסיוע מזרעו של יוסף שהוא משיח בן יוסף שינהל את המלחמה העתידה עם עמלק, והביא שעד"ז כתב בהרמב"ן בפירושו על התורה שמות יז, ט, עיי"ש, נמצא מדבריו שאכן יהי' אז משוח מלחמה.

אלא דהרמב"ם בס' הי"ד לא הזכיר כלל אודות משיח בן יוסף, ומשמע דלשיטתו יהי' משיח בן דוד לבד, וכבר האריך בס' עבודה תמה שער ח' (נדפס גם בס' הליקוטים - רמב"ם פרנקל הל' מלכים פי"א) לבאר טעמו, משום דמוכח מכמה מקומות בחז"ל שישנם דסב"ל שלא יהי' משיח בן יוסף כלל כי אם משיח בן דוד בלבד עיי"ש בראיותיו וכן נקט הרמב"ם, וראה גם לקו"ש חל"ב ע' 184 במכתב ר"ח אדר תש"ד.



במ"ש בגליון העבר בדברי המנ"ח דלע"ל יעשו ט' ימי חנוכה במקומות הרחוקים עיי"ש, העירני המנהל החשוב והמצויין הרה"ת וכו' ר' אלחנן שי' לשס, שבס' 'נפש חיי' להגר"ר מרגליות או"ח סי' תרע ג"כ שקו"ט בדבריו, ובכמה פרטים העיר כמש"ש.



# לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

## אשו משום חיצו

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"א (עמ' 125) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל [בתרגום מאידיש]: איתא בגמרא (ב"ק כב, א. ונמוקי יוסף שם) "ר' יוחנן אמר אשו משום חציו". כלומר, מיד בהדלקת האש נתחייב כבר על הנזקים שיבואו לאחר מכך.

ולכאורה, בשעת ההיזק הרי הוא אנוס, ואיך מחייבים אותו? - אלא החיוב הוא על הדלקת האש (שזה נעשה ברצון), כי כבר אז נעשה כל ההיזק...

אודות התענית של תשעה באב אומר אותו רבי יוחנן (תענית כט, א וש"נ) "אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף", היינו שבתשעה באב רובו של ביהמ"ק עדיין הי' קיים, ועיקר החורבן הי' בעשירי באב.

ושואלים ע"ז (ראה שו"ת זכרון יהונתן חו"מ ס"ב הובא ב"המועדים בהלכה" עמ' שמט. וש"נ. המעתיק): ע"פ הכלל האמור שבשעת הדלקת האש נעשה כבר כל ההיזק, הרי כיון שהתחלת השריפה היתה בתשעה באב, נמצא, שלדעת ר' יוחנן עצמו נעשה כבר בתשעה באב כל הענין? - אך הביאור בזה, שהכלל האמור שייך רק אצל בשר ודם, אבל לא אצל הקב"ה.

וטעם החילוק: בענין האש שהוא "משום חציו", הנה מיד כשיוצא החץ מידו שוב אינו בעה"ב עליו, ובמילא, בשעה שזורק את החץ או בשעה שמדליק את האש, נעשה כבר כל ההיזק.

ובמילא מובן, שאצל הקב"ה, שגם האש והחיצים אינם יוצאים מידו לעולם (רש"י דברים לב, מא), והוא תמיד בעה"ב עליהם - אצלו לא נעשה הדבר מקודם לכן, כיון שביכלתו תמיד לחזור בו.

ולכן סובר ר' יוחנן שהיו צריכים לקבוע התענית בעשירי באב, כי, הגם שבאש הצתה בתשעה באב - מ"מ, כיון שהי' יכול לחזור בו, עדיין לא נעשה החורבן בתשעה באב. "עכ"ל בלקו"ש.

ולכאורה אינו מובן מ"ש שהטעם מדוע חייב על חץ ועל אש, ה"ז לפי שמיד שיוצא החץ או האש מידו אינו בעה"ב עליו; בשלמא בנוגע חץ, כן הוא, כמובן בפשטות, אבל בנוגע אש אי"ז מובן, כי החיוב על אש אינו רק באם הוא במצב שאא"פ להפסיק האש, כ"א גם במצב שהי' יכול להחזירו, ג"כ חייב. ואדרבה, ה"ז ק"ו: מה אם אינו יכול להחזיר האש, ה"ה חייב על ההיזק שנעשה ע"י האש, כ"ש באם הי' יכול להחזירו, ולא החזירו והניחו להזיק, בודאי שהוא חייב. ומהו הפירוש שגם באש, כשיוצא מידו אין הוא בעה"ב עליו. (ואף שבהשיחה כותב הלשון "מיד כשיוצא החץ מידו שוב אינו בעה"ב עליו" רק בנוגע לחץ, ולא כתב כן בפירוש בנוגע לאש, מ"מ פשוט שזהו תוכן הביאור גם בנוגע לאש).

ומוכרח לומר שנכלל במ"ש בהשיחה עוד נקודה.

וי"ל בזה בהקדים תחלה לבאר בפרטיות יותר תוכן הקושיא והתירוק.

דהנה ידוע מה שהקשה הנמוק"י (בב"ק שם) על דעת ר"י הנ"ל וז"ל: "ואי קשיא לך היכי שרינן עם חשיכה להדליק הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו', ולפי"ז ה"ה כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת וכו'? [ומתריך:] כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כוורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל וכו', וכן הדין לענין שבת, דכי אתחיל, מע"ש אתחיל, וכמאן דאגמרי' בההוא עינא דלית ב' איסור", עכ"ל.

כלומר, דהקס"ד דהנמוק"י היא שחיוב אש הוא, דמכיון שהוא התחיל האש, הרי כל מה שנעשה אח"כ ה"ז כאילו האדם ממשיך לעשות את הפעולה של אח"כ. ולכן הקשה שא"כ כשהדליק אש בע"ש, והולכת ודולקת בשבת, ה"ז כאילו כל ההבערה בשבת הוא עושה; אמנם מסקנתו היא להיפך. שהפ"י הוא, שתיכף בהתחלה הרי כאילו כבר נעשה אז כל מה שעתיד להעשות אח"כ, ולכן כשהדליק אש בע"ש, כבר כלול בזה (בההדלקה דע"ש) כל ההבערה של אח"כ.

וזהו תוכן הקושיא בלקו"ש (אשר לכן מציין להנמוק"י): בשלמא להקס"ד דהנמוק"י מובן למה אמר ר"י שהוא הי' קובע התענית לעשירי באב, כי אף שהתחיל בט', מ"מ היות ורובו של המקדש נשרף ב', לכן העיקר הוא ב'. ואי"ז סתירה לזה שאשו משום חיצו, כי הפ"י הוא שכל מה שהאש הולך ושורף, ה"ז כאילו הוא הוא עושה השריפה

עכשיו. ובמילא נמצא שרוב הביהמ"ק אכן נשרף ב'. אבל לפי מסקנת הנמוק"י שהפ' הוא שכל מה שנשרף אח"כ נכלל בהתחלה, וכאילו שתיכף בהתחלה נשרף הכל, א"כ קשה, שבביהמ"ק כאילו כולו נשרף בהתחלה בט', ומדוע אמר ר"י שהוא ה' קובע התענית ל'.  
 וע"ז תירץ שהטעם מדוע אומרים כן בחץ ובאש (שהכל נעשה בהתחלה), ה"ז לפי שכבר יצא מידו, ואינו בעה"ב להחזירו, והיות ובנוגע להקב"ה אין לומר כן, לכן בנוגע לשריפת הביהמ"ק ע"י הקב"ה אין אומרים שהכל נעשה בתחלה.

אבל קשה כנ"ל, שלכאור' בנוגע לאש אינו כן.

וי"ל שכוונתו לעוד נקודה - ובהקדים מה שכתב הקצוה"ח (סי' שצ סעי' ה) דהתוס' לא ס"ל כמסקנת הנמוק"י, כי בב"ק (יז, ב) א': "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרי' ל' מנא תבירא תבר", ובתוס' שם (ד"ה זרק) כתבו וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו - דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר . . . וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו", עכ"ל.

וכתב הקצוה"ח דמזה נראה דהתוס' לא ס"ל כהנמוק"י הנ"ל, כי לפי הנמוק"י הרי באש, וכן בחץ, הפ' הוא שתיכף כשיצא מדיו כבר נעשה הכל, וא"כ בנדרון שזרק חץ על הכלי - ג"כ כבר נעשה הכל, וכאילו כבר נשבר הכלי, והי' צ"ל הדין דבאם בא אחר וקדם ושברו שיהי' פטור, משום דמנא תבירא תבר; ומזה שכתבו התוס' שסברא פשוטה לחלק בין זרק כלי לזרק חץ, מוכח דלא ס"ל כסברת הנמוק"י.

אבל ישנם החולקים על הקצוה"ח וס"ל שגם התוס' ס"ל כהנמוק"י שהכל נעשה תומ"י; ומה שכתבו שבזורק חץ על הכלי וקדם אחר ושברו לא אמרי' מנא תבירא תבר, כי ס"ל להתוס' (ואולי גם הנמוק"י מודה להו בזה) דאע"פ דאמרי' שבעת שזרק הכלי כאילו כבר נשבר הכלי, מ"מ באם לפועל לא נשבר אח"כ ע"י זריקה זו - מעולם לא הי' השבירה כלולה בזריקתו, שהרי לא נשבר בפועל ע"י זריקה זו; ולכן, באם קדם אחר ושברו, ולא נשבר ע"י הזריקה, לא אמרי' בזה מנא תבירא תבר. משא"כ בנדרון שהאש או החץ הזיקו בפועל, אזי אמרי' שנעשה הכל בתחלה, וכן כשהדליק נר בע"ש ודלק בפועל בשבת, אמרי' שבע"ש עשה הכל.

כלומר אין סתירה בין מ"ש הנמוק"י ומ"ש התוס', כי הנמוק"י איירי בנדרון שההיזק אכן נעשה ע"י. משא"כ התוס' איירי כשלפועל לא נשבר הכלי ע"י זריקת החץ, ואז לא אמרי' שהשבירה היתה כלולה בהזריקה.

והביאור בזה בפרטיות יותר: ראיתי מי שמבאר החילוק בין הקס"ד ומסקנת הנמוק"י, שלפי הקס"ד הטעם שחייב על כל ההיזק שנעשה אחר שהדליק האש, הוא לפי שכאילו האדם ממשיך לילך עם האש ומדליק כל הדברים שנשרף. ולמסקנת הנמוק"י כלול בתחלת ההדלקה של האדם כל מה שאפשר לישרף ע"י האש (וכאילו שבתחלת ההדלקה נכלל שריפת כל העולם!), ומה שלפועל חייב רק על הדברים שנשרפו, ה"ז לפי שלפועל לא ניזוקו שאר הדברים, אבל מצד פעולת האדם כלול הכל. וכ"ה בנוגע לחץ חץ שכשזורק חץ נכלל בזריקה זו כל מה שיכול להזיק, ומה שחייב רק על מה שהזיק בפועל, ה"ז לפי שאין כאן ההיזק לשלם בעדו, אבל מצד האדם כבר נכלל הכל בתחלת הזריקה.

ולפי"ז אין לומר החילוק הנ"ל (שאם לפועל נשבר הכלי ע"י אחר, אין לחייב הזורק, ובזה לא אמרי' מנא תבירא תבר), כי באמת כבר נכלל בתחלה שבירת הכלי, וחייב ע"ז תומ"י, ומה שאינו חייב אם לפועל לא נשבר, ה"ז רק לפי שאין על מה לשלם, אבל מצד האדם כלול הכל, וא"כ אם לפועל כן נשבר, חייב הזורק לשלם, אף שאדם שני שברו בפועל, כי גם בזה מתאים לומר מנא תבירא תבר.

אבל מובן מעצמו הדוחק בפ"י זה (ש"בכח", כשמתחיל אש, נשרף כל העולם כולו?!) ואי"צ להאריך בזה.

והפ"י הנכון במסקנת הנמוק"י הוא, שאף שהכל כלול בתחלה, אין הפ"י שבעצם כלול כל ההיזק של אח"כ בתחלת השריפה או הזריקה, כ"א שתלוי ועומד במה שיהי' אח"כ, שהיות שכשהתחיל האש, כבר ילך האש בעצמו לשרוף כל מה שבדרכו, מבלי שצריך לעשות איזו שהיא פעולה שתימשך האש, כ"א מספיק מה שהוא התחילה, ונמשך כן בדרך ממילא, לכן כשנשרף איזה דבר ה"ז מתייחס למפרע לפעולתו הקודמת [וזהו עומק הפ"י במ"ש התוס' (שבת ד, א ד"ה קודם), הטעם מדוע כשמדביק פת בתנור בשבת חייב סקילה ואין זה התראת ספק - כי האפיה נעשית בדרך ממילא. ואכמ"ל]. וכ"ה בחץ.

ולפי פ' זה מובן שאם בפועל לא נשבר ע"י החץ שלו, אין לחייבו ע"ז. [ואף שאם זרק הכלי עצמו מחייבים אותו גם אם בפועל נשבר ע"י שני, ה"ז לפי שע"י זריקת הכלי כבר נעשה התחלת השבירה בהכלי עצמו, משא"כ אם זרק חץ על הכלי, הרי לא נעשה שום שינוי בכלי ע"י זריקת החץ שמחוץ להכלי, והחיוב הוא רק כשנעשה השינוי (השבירה), ולכן אם לא נעשה שום שינוי על ידו אין לחייבו ע"ז].

ועפ"ז נמצא שטעם החיוב ע"פ מסקנת הנמוק"י הוא לפי שהדבר הניזוק בא בדרך ממילא מפעולת הזורק או המדליק את הדליקה, ומזה מובן שבאם יהי' מציאות שאין המשך השריפה בא מחמת ההתחלה, כ"א כל רגע הדליקה פועלת מצד מה שנעשה עכשיו, לא אמרי' שכל מה שנעשה אח"כ כבר כלול בהתחלה, כלומר: אם הפי' הוא שבעצם כלול כל הנזקים של אח"כ בהתחלה, הנה גם אם אח"כ לא נעשה השריפה וההיזק כהמשך בד"מ ממה שהתחיל, כ"א מטעם מה שפועל אח"כ, אעפ"כ יתחייב המדליק, כמו שחייב כשאדם שני אכן שבר הכלי בפועל, כנ"ל, אבל היות שנת"ל שמה שכלול הכל בתחלה, ה"ז רק לפי שמה שנעשה אח"כ בא בדרך ממילא מההתחלה, הנה אם אינו כן, אין המדליק חייב.

ז.א. שהחילוק בין הקס"ד ומסקנת הנמוק"י אינו כפי שמשמע כפשוטו, שבהקס"ד ס"ל שהכל תלוי במה שנעשה אח"כ. ובהמסקנא ס"ל שאין תלוי במה שנעשה אח"כ, כ"א תיכף בהתחלה כבר ישנו הכל - אינו כן, אלא גם בהמסקנא הפי' הוא שתלוי במה שנעשה אח"כ, אלא שחידוש המסקנא הוא שזה גורם למפרע שכבר בהתחלה הכל כלול, ולכן באם אח"כ לא בא ההיזק בדרך ממילא ממה שעשה בהתחלה אין לחייבו ע"ז.

וי"ל שזוהי הכוונה בלקו"ש שהטעם מדוע לא אמרי' בשריפת הביהמ"ק שהיות והתחלת השריפה היתה בט' ה"ז שכאילו כל הביהמ"ק נשרף בט', לפי שרק בשריפה שנעשה ע"י בנ"א, הנה לאחר שהודלק האש, הולך כן בדרך ממילא ומעצמו, וכל מה שנשרף אח"כ ה"ה המשך להתחלת הדליקה, ולכן בזה אמרי' שלאחר שנעשה ההיזק, הנה למפרע הי' כ"ז נכלל בהתחלה, אבל בנוגע להקב"ה אין לומר שכל מה שנעשה אחר ההתחלה ה"ז בא בדרך ממילא ומעצמו, כ"א שהקב"ה פועל הפעולה כל הזמן מחדש, ובמילא אין לומר שאח"כ נעשה למפרע שזה הי' כלול בהתחלה, ולכן אמר ר"י "אלמלי הייתי



באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל ב' נשרף."

(ועדיין צע"ק להעמים פירוש זה בלשון הלקו"ש. וגם צריכים לעיין בכ"ז בקשר להחילוק בין כחו לכח כחו, ובמ"ש בב"ב (כה, ב. ובמפרשים שם. ובכ"מ) בענין "גירי ידיה", ובמ"ש בסנהדרין (עז, ב) "האי מאן דכפת' לחברי' ואשקיל עלי' בידקא דמיא, גירי ידי' הוא ומחייב, הנ"מ בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא", ואכ"מ).

והנה עפכנה"ל יש לבאר עוד ענין - ספיקת הגמ' במס' שבת (ה, א). דהנה שם א': "א"ר אבין א"ר אילעאי אמר ר' יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור [זרק חפץ וקבלו אחר, עמד המקבל במקומו וקבל, חייב הזורק, דאיהו עביד עקירה והנחה. עקר המקבל מקומו, ורץ לקראת החפץ וקבלו, פטור הזורק, דלא איתעביד הנחה מכחו] - פרש"י בהסוגיא לעיל]. בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא [הזורק עצמו] ממקומו וחזר וקבלו מהו? [ומקשה: מאי קמבעיא לי? [מאי ספיקא איכא, מאיזה טעמא יפטור הא עביד עקירה והנחה] - פרש"י]. אמר רב אדא בר אבהה שני כחות באדם אחד קא מבעיא לי, שני כחות באדם אחד באדם דמי וחייב, או דלמא כשני בני אדם דמי ופטור [דהוה להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנחת, אלא רץ אחריו ועכבו, הויה לי' עקירה קמייתא בלא הנחה] - פרש"י [תיקו". ע"כ.

וא' מהאופנים שיש לבאר ב' צדדי הספק, הוא בהקדים, דלכאור' איך חייבים בכלל על זריקת ד"א ברה"ר וכיו"ב, והרי כדי להתחייב צ"ל שהאדם יעשה עקירה והנחה, ובזריקה הרי עושה רק עקירה, משא"כ ההנחה נעשית מעצמה, והביאור הפשוט הוא כדאי' בכתובות (לג, א) "שעקירה צורך הנחה היא", שהפ"י בזה (בנוגע לענינו) הוא שהיות והוא זרק הדבר, ובדרך הטבע יבוא לידי הנחה, ה"ז שהוא עשה את ההנחה; אלא בזה גופא אפ"ל בב' אופנים, כהב' אופנים שבהנמוק"י הנ"ל: א. כהקס"ד של הנמוק"י, שכאילו הוא ממשיך לפעול כל מה שנעשה עם הדבר, ובמילא הוא עושה ההנחה. ב. כמסקנת הנמוק"י, שתיכף בהתחלת הזריקה שהוא עושה, נכללת גם ההנחה.

ועפ"ז יש לבאר ב' צדדי הספק בנדו"ד: אם נקטינן כהקס"ד של הנמוק"י, שכשזורק חץ או איזה דבר, ה"ז כאילו הוא ממשיך לפעול כל מה שנעשה עם החץ וכיו"ב, ולכן מה שחייבים על זריקת ד"א ברה"ר וכיו"ב, ה"ז כי זהו כאילו הוא ממשיך לפעול כל מה שנעשה

עם החפץ שזרק, ולכן כשנח החפץ על הקרקע בהמשך לזריקתו, הרי הוא עושה ההנחה אז, ולכן חייב, לפי"ז גם אם הוא עצמו עקר ממקומו וקיבל, ג"כ חייב, כי גם באם לא הי' עוקר ממקומו לקבלו והי' נופל מעצמו, הי' ג"כ חייב לפי שהוא הי' עושה ההנחה אז, בעת ההנחה. ומה החילוק באיזה אופן הוא עושה ההנחה אז, הרי שניהם שוים, וחייב.

אבל לפי מסקנת הנמוק"י, שהטעם שבכלל חייבים בזריקה, אינו לפי שההנחה נעשית בפועל על ידו אז, כ"א לפי שבתוך הזריקה בההתחלה כבר כלול (לא רק העקירה כ"א) גם ההנחה, א"כ אם עקר ממקומו וקיבלו, ה"ז הנחה אחרת, ואינה כמו ההנחה שהיתה נעשית באם הי' מניח החפץ ליפול מעצמו, ולכן פטור. כי אף שהוא עשה הנחה ג"כ, מ"מ זהו כמו מי שעושה עקירה בחפץ א' והנחה בחפץ אחר, שפשוט שהוא פטור, אף שעשה עקירה והנחה, כי אין המשך ביניהם, ועד"ז כאן, שההנחה שעשה ע"י שנעקר ממקומו וקיבלו, ה"ז הנחה נפרדת.

אמנם קשה לומר כן, כי א"כ מהו הספק, והרי המסקנא היא שהכל נכלל בההתחלה, כפי שמסיק הנמוק"י, ומדוע נשאר איבעי' זו בתיקו, ולכן י"ל באופן אחר שגם ע"פ מסקנת הנמוק"י יש מקום לספק, והוא ע"פ הנת"ל, שגם לפי המסקנא אין הפי' שהכל נכלל בההתחלה בעצם, כ"א שתלוי במה שנעשה אח"כ, אלא שאז ה"ז פועל למפרע שהי' נכלל בההתחלה, ובמילא יש מקום לספק;

מצד א' אפ"ל שהיות וזה פועל למפרע, הרי הפי' הוא שהחיוב זריקה ה"ז לפי שסו"ס ההנחה נעשית על ידו בההתחלה, ולכן באם התערב ושינה אופן ההנחה, הרי שעכשיו אין ההנחה המשך העקירה, כ"א הנחה נפרדת, ופטור. אבל מצד הב' אפ"ל שאף שזה פועל למפרע, מ"מ ההנחה שנעשה בסוף בפועל היא היא הגורמת שתתייחס ההנחה אליו, א"כ מה לי שעשה הנחה אחרת לבסוף, סו"ס בלא התערבותו ג"כ היתה נעשית ההנחה המחייבת לבסוף, וצ"ל חייב.

ועי"ז הוא דקאמר "תיקו" כי אין בירור בדבר זה.

ומתאים הנ"ל ביותר, כי גם בעי' זו ר' יוחנן הוא המסתפק, והרי הוא הוא האומר "אשו משום חיצו", שהפי' בזה הוא כמסקנת הנמוק"י (וע"פ ביאור הנ"ל) - שמה שנעשה בסוף פועל אלמפרע, לכן הוא הוא המסתפק בנדון זה ד"נעקר הוא [הזורק עצמו] ממקומו וחזר וקיבלו",

כי כפי שנתבאר לעיל בארוכה ה"ז תלוי איך מבינים הפי' "באשו משום חיצו".



## תפלת ערבית רשות

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חכ"ה עמ' 156 בהערות 67, 68 מעיר על ב' שינויים בין ל' הרמב"ם ול' אדה"ז בנוגע להא דתפילת ערבית רשות:

א. ברמב"ם (פ"א מהל' תפלה ה"ו) שתפלת ערבית הוא כנגד "אברי תמיד של בין הערבים", משא"כ בשו"ע אדה"ז (ספ"ט בתחילתו) שתפלת ערבית הוא כנגד "אברים ופדרים", וכל' הגמ' בברכות כו, ב, ומפרש, דכוונתו להאברים ופדרים של הקרבנות במשך היום וכפרש"י שם: "אברים של עולות ופדרים של שאר קרבנות".

ב. ברמב"ם שם כ' דהתקינו תפלה בלילה "שהרי אברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה" ותו לא, משא"כ אדה"ז שם כ' דתקנו ערבית "כנגד אברים ופדרים שאם לא נתעכלו מבעוד יום הם קרבים והולכים כל הלילה", דכתב כאן אדה"ז גם 'השלילה', דלא כהרמב"ם שכ' רק 'החיוב'. ומבאר דאדה"ז רוצה לבאר בזה מ"ט אין תפלת ערבית אלא רשות, משא"כ הרמב"ם שמבאר למה היא רשות רק בהמשך ההלכה לא כתב ל' זה. עכתה"ד.

ומובן שהדברים נאמרו בקיצור מאד (ובהערה 67 מסיים "ואכ"מ"), ועדיין צריך הסבר ביסוד שיטתם דמזה יוצא השינויי הלשוניות הנ"ל.

ואפ"ל בזה, דהנה נראה דלכו"ע התקנה דתפלת ערבית אינה חדא תקנתא עם תקנתא דשחרית ומנחה וכדלקמן, אמנם יש לומר בב' אופנים בביאור תקנתה: א. דחלוק תפלת ערבית בעצם תקנתה משאר התפלות, דשאר התפלות הוו חובה בעצם חפצתם, משא"כ תפלת ערבית בעיקר תקנתה וחפצתה הרי היא תפלה של רשות. ב. דגם תפלת ערבית מצד חפצת התפלה הוי תפלת חובה, אלא שכיון ששחרית ומנחה הם כנגד התמידין וערבית הוא כנגד אברי התמידין, לכן בקיום הגברא חילקו בין ערבית לשאר התפילות.

וי"ל דס"ל להרמב"ם כאופן הב', ומדויק מאד בלשונו. דבה"ה כתב שתקנו ב' תפלות בכל יום כנגד ב' תמידין, וממשיך בה"ו "וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה א' בלילה שהרי אברי תמיד וכו' כענין שנאמר ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי", ומפשטות לשונו משמע ב' דברים סותרים: מחד גיסא כתב התקנה לתפלת ערבית בהלכה נפרדת "וכן התקינו", ולא כללו בהתקנה דשחרית ומנחה; אבל מאידך כתב "וכן התקינו" בל' של המשך להתקנה דשחרית ומנחה בהלכה שלפנ"ז, ועוד זאת לפני שממשיך בהלכה זו לתפלת ערבית אינה חובה מסיים "כענין שנאמר ערב ובקר וצהרים וכו'", ומשמע דכל הג' תפלות חד ענינא המה.

וע"פ הנ"ל י"ל דס"ל לתפלת שחרית ומנחה ותפלת ערבית ב' תקנות המה, ולכן דייק בלשונו לחלקם לב' הלכות וכו' "וכן תקנו" שהיא תקנה נוספת, אבל מאידך מדייק ומדגיש בלשונו דאינם ב' תקנות נפרדות לגמרי שחלוקות בעצם, אלא משלימין זא"ז בעצם ענינם וחפצתם, דהתפלות דשחרית ומנחה הם כנגד התמידין עצמם, ותפלת ערבית הוא כנגד אברי התמיד.

ויבואר עפ"ז היטב דיוקי הרבי בהערות הנ"ל:

א. כיון דס"ל להרמב"ם דגם תפלת ערבית הוא חד ענינא עם התקנה דהתפלות שכנגד התמידין, אלא שנתקנה כנגד אברי', לכן השמיט "פדרים" דשאר קרבנות היום, דאין זה שייך ליסוד התקנה.

ב. אמנם מאידך ס"ל להרמב"ם דגם תפלת ערבית בעצם חפצתה הוי חובה ע"ד שאר התפלות כיון דכולהו חד ענינא, ולכן כשבא לבאר יסוד התקנה דתפלת ערבית בתחילת ההלכה אין זה המקום לבאר שהיא רשות משום שהיא כנגד אברי התמיד אם לא נתעכלו כו'. ורק אחר שמסיים ביסוד התקנה "כמו שנאמר ערב ובקר וצהריים אשיחה וגו'" מוסיף "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה". וגם מלשון זה מובן דהוי ערבית חובה בעצם חפצתה (כיון דחד ענינא הוא עם שאר התפלות), אלא שאין חובתה ממש כשאר התפלות כיון דאינה אלא כנגד אברי התמיד.

אמנם בשו"ע אדה"ז שם כתב: "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להתפלל בכל יום שלשה תפלות של י"ח ברכות שהתפללו האבות וקבעו שתים מהן חובה שהן שחרית ומנחה כנגד ב' תמידין שהן חובה בכל יום ושל ערבית תקנו רשות וכו'", והנה גם בלשונו יש לדיוק ב' דברים סותרים: מחד גיסא כתב דהוי חד תקנתא "להתפלל בכל יום ג' תפלות"; אבל

מאידך מדייק ומדגיש בלשונו לגבי תפלת ערבית "ושל ערבית תקנו",  
ודלא כלשונו לגבי שחרית ומנחה "וקבעו שתיים מהן", ומשמע דהוי  
תקנה נפרדת.

וי"ל דס"ל לאדה"ז דמה דאיכללו כל ג' תפלות היום בחד תקנתא  
הוא רק בהא דתקנו להתפלל ג' תפלות כהאבות. אמנם בקביעת כל  
אחד מהתפלות שהתקינו, הוי תפלת ערבית תקנה נפרדת משחרית  
ומנחה, דשחרית ומנחה קבעו חובה כנגד ב' התמידין, משא"כ ערבית  
בעיקר תקנתה הוי רשות. ומובן עפ"ז מה שלגבי ערבית מדגיש "ושל  
ערבית תקנו רשות כו'", דהיינו דחלוק התקנה דערבית והוי רשות  
בעצם תקנתה וחפצתה.

ויבואר עפ"ז דיוקי הרבי בל' אדה"ז:

א. העתיק ל' הגמ' "אברים ופדרים" דקאי על כל קרבנות היום, כיון  
דלשיטתו חלוק ערבית בעיקר תקנתה י"ל דלא שייך רק לב' התמידין  
שהקריבו במשך היום, אלא נתקנה כנגד הקרבת האברים ופדרים דכל  
הקרבנות. ב. ביאר בלשונו מיד דכל תקנת ערבית הוא "שאם לא  
נתעכלו מבעוד יום כו'" כיון דס"ל דערבית הוי רשות בעצם חפצתה.

ואפשר להתאים מה שנת' למ"ש הרמב"ם לקמן בפ"י ה"ו ודברי  
אדה"ז סי' קז שלא העתיק חילוק הרמב"ם שם לגבי ערבית, ומשמע  
דס"ל כהשגת הראב"ד עליו, אבל לא אאריך כאן כיון שכבר מבואר  
בחי' הגר"ח על הרמב"ם וכן באגרות הגרי"ד וקחנו משם, ורק לפרש  
בדא"פ הערות הנ"ל בלקו"ש באתי.



## ה"סתירה" בדברי יהודה ליוסף

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קריית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"כ עמ' 217 הע' 38, מתייחס לסתירה לכאן בדברי יהודה  
ליוסף, שמתחילה הסכים להיות עבד ליוסף, ואח"כ פתאום התנגד לזה  
לגמרי, וז"ל: "משא"כ כשהציע יהודה הננו עבדים - ה"ז קיום גזירת  
בין הבתרים אשר האלקים מצא גו'. - ועפ"ז תתורץ התמי' גדולה  
ש(לא ענה יוסף ל)יהודה דסותר דברי עצמו".

ויש להעיר, שכך ממש כתב בס' 'תפארת יהונתן' להר"י אייבשיץ – ר"פ ויגש, עיי"ש.



## שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר (עמ' 20) העיר הרב ב.א.ב. שלכאו' יש סתירה בביאורי רבינו בענין שיטת ר"ש ור"י, האם כמות עדיף או איכות עדיף. שבלקן"ש ח"א מבואר בארוכה שלשיטת ר"ש ריבוי הכמות מכריע האיכות, ואילו משיטת ר"ש בענין חמץ, שהעיקר הוא השבתת צורת החמץ ולא עצם החומר שלו, מובן שהעיקר אצלו הוא האיכות של הדבר, הצורה שלו. (עיי"ש בדבריו).

ולכאורה נראה שעצם ההשוואה והקושיא מוטעית מעיקרא, כי מעיקרא לא קרב זא"ז:

בח"א שם מדובר על מקום שבו יש סתירה בין הכמות ובין האיכות, היינו: שאי אפשר לתפוס שניהם ביחד והשאלה היא מה להעדיף, או זה או זה - וע"ז אומר ר"ש שיש להעדיף את ריבוי הכמות על פני האיכות, ור"י סובר שיש להעדיף את האיכות;

ואילו בהמחלוקת לענין תשביתו הרי אין סתירה בין הכמות ובין האיכות כלל, אלא שמדובר בב' "רבדים" ששניהם נכונים, לא באופן של "זה כנגד זה" אלא "זה בתוך זה" - שיש הרובד החיצוני של החמץ שהוא הצורה, ויש הרובד הפנימי יותר שהוא עצם החומר, ובזה נחלקו ר"ש ור"י, עד להיכן חודר איסור החמץ, לר"ש הוא חודר רק לרובד החיצוני ואילו לר"י הוא חודר עד הרובד הפנימי. וכפשוט, שאין שום סברא לומר שרק החומר של החמץ יהיה מותר - ואילו הצורה שלו תהיה מותרת! ולא הארכתי לפשיטות הענין.



## נוסח ברכת ויתן לך במוצ"ש [גליון]

### הרב גבריאל הלוי לוי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקט (עמ' 20) כתב הרב מ.מ.ה.כ. בענין אמירת ויתן לך בצוותא, ויש להעיר משיחת מוצ"ש שובה תשל"ט "וואס בנוגע צו

אמירת ויתן לך זעט מען א דבר פלא אין הנהגת רבותינו נשיאנו, אז מ'פלעגט זיך משתדל זיין זאגן "ויתן לך" מיט א צווייטן (איך וויס ניט דעם טעם בזה צי כדי מ'זאל קענען זאגן "ויתן לך" צום צווייטן, און אויך הערן פון דעם צווייטן "ויתן לך" אדער צוליב אן אנדער טעם)".

וכן בספר המלך במסיבו ח"ב עמ' לח.



## נגלה

### ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מ' טפחים [גליון]

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

בגליון תתקט (עמ' 36) הסיק הרב ש.ד.ב.ל. שלדעת אדה"ז מי שעומד ברה"ר וידו אתו למעלה מעשרה, והונח בידו איזה חפץ, ואז הושיט ידו עם החפץ והניחו ברה"י, ה"ה פטור. ורק במקרה שעקר גופו עם החפץ שבידו והניחו ברה"י אז יתחייב.

אמנם כבר הראה הרב י.מ.וו. בגליון העבר (עמ' 55) שזהו אכן שיטת הרשב"א (בסוגיין ד'טרסקל'), אבל אדמו"ר הצ"צ כבר כתב (שם) שאין כן דעת אדה"ז, אלא דלשיטתו אין הבדל בין מקרה שעקר גופו עם החפץ והכניסו, למקרה שהכניס את החפץ ע"י הושטת ידו (והניחו בפנים), דבשניהם חייבים.

והנה אף שלכאן' הרי דברי הרב וואלבערג נכונים הם, עדיין צריכים להסביר דברי אדה"ז שמהם הוציא הרב לוין המסקנא שלו; שכתב (סי' שמז אמצע ס"ו), דזה שעומד ברה"ר והונח חפץ על ידו למעלה מעשרה ואח"כ העבירו דרך למעלה מעשרה לרה"י: "הר"ז חייב מה"ת, שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגדרת אחר גופו, וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרה"ר והניחו אח"כ ברה"י", ולכאורה הרי משמעות הדברים אכן הוא דצריכים עקירת הגוף בכדי להתחייב, דאל"כ (אלא שמספיק הושטת היד והנחה לבד), מדוע באמת הזכירו אדה"ז כאן ? !

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה: כוונת אדה"ז היא, דגם במקרה שלא הושיט ידו שאוחז החפץ, אלא שעקר גופו ללכת והיד עם החפץ נעקרו בדרך ממילא, גם אז ה"ה חייב, משום האי סברא דהיד נגדרת אחר הגוף עד שעקירת הגוף ממקומו נחשבת לעקירת החפץ ג"כ. אבל במקרה שהושיט ידו עם החפץ שבו, ה"ה חייב ע"ז גם בלי האי 'כח' של עקירת הגוף, כמשי"ת.

ובאופן אחר קצת: ישנם שני אופנים איך אפשר שאדם יתחייב בעקירת חפץ שכבר מונח עליו; ע"י הושטת היד עם החפץ, וע"י עקירת הגוף. ובסעיף זה מסביר לנו אדה"ז שהיד נגרר אחר הגוף כ"כ (אשר משום זה גם למעלה מעשרה נחשב כלמטה מעשרה לגבי האדם עצמו - שזהו עיקר ה'נושא' בסעיף זה), עד אשר גם כשלא הושיט ידו עם החפץ אלא שעקר גופו והחפץ נעקר בד"מ, הר"ז נחשב לעקירה המחייבת עבור החפץ שהידו.

ביאור הדברים בהרחבה יותר: כשחפץ מונח בתוך ידו של אדם יש לו - להחפץ - בעצם ב' דיני הנחה; ההנחה בתוך היד עצמו, אשר חשובה כדע"ד כו' (וכדמוכח מזה שגם כשידו פשוטה לרשות אחרת דאינו נחשב למונח שם אגב גופו, הרי אם אחר יניח חפץ לתוכה, כן יחשב הנחה, ראה דברי אדה"ז באמצע ס"ז: "הנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר וכו'"), וההנחה על הארץ, מחמת זה "שהיד נגדרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ" (ל' אדה"ז בס"ב).

(והנפק"מ בין ב' סוגי הנחה הוא, באם צריכים שיהי' מעשה של עקירה או הנחה ממקום אחר או לא; דבאם צריכים עקירה או הנחה בהיד עצמו, אז צריכים שהחפץ יגיע להיד ממק"א - דאל"כ נמצא שמעולם לא נעקר ממקומו או שלא הונח במקום חדש, משא"כ כשהעקירה וההנחה מתייחסים להארץ שמתחת להאדם, אז אין שום חיסרון בזה שהחפץ הי' ע"ג האדם מההתחלה עד הסוף, ואכזהמ"ל).

והנה כשאדם מושיט ידו עם חפץ בתוכה ומוציאו לרשות שניה, הרי בהושטה זו גם עקר החפץ ממקום הנחתו בקרקע אגב הגוף, וגם עקר היד עצמו מהנחתו, ומובן א"כ מדוע חייב על עקירה זו (חוץ אם ננקוט שצריכים תמיד למעשה של עקירת הגוף ממש, אשר בפשטות כן הוא שיטת רש"י והרא"ש בסוגיית עקירת גופו לעיל ג, א ואכ"מ).



אמנם במקרה שלא עקר ידו ממקומו כלל אלא רק עקר גופו והיד  
זזה בדרך ממילא, יש מקום לחשוב שמעולם לא התבטלה הנחת החפץ  
בהיד עצמה (אף שכן הי' עקירה מההנחה שעל הקרקע), ולא יתחייב  
על עקירה כזו (וע"ד שיטת רוב הראשונים בדין אגוז ע"ג מים,  
שבמקרה שעקר הכלי עם כל המים הרי בודאי לא נעשה עקירה על  
האגוז המונח על המים הואיל ונעקר יחד עם 'מקומו' אשר נמצא  
עליו),

[ולזה עיר אשר זהו בפשטות ביאור שיטת רש"י - עכ"פ איך שהתוס'  
למדו שיטת רש"י בהסוגיא שם - שבאמת פטורים גם על עקירת הגוף  
כשהחפץ נמצא בידו (אף שבודאי הרי החפץ בהיד נחשב 'מונח'  
כמפורש בהמשנה בריש מכילתין, וגם פשוט בגמרא דעקירת גופו  
כעקירת חפץ דמי)? ! דלכאור' הרי הפירוש בזה הוא, דמכיון שידו אינו  
'נח' על הארץ, נמצא שמקום החפץ הוא היד, והרי לא נעקר ממקום זה  
ולא הונח במק"א.]

ולזה משמיענו אדה"ז דגם כאן ה"ה חייב, מחמת זה שמעשה  
העקירה של הגוף, כן מתייחסת להיד ג"כ, וכל מה שבהיד נחשב  
שנעקר מהרשות עי"ז שהגוף נעקר ממקומו ללכת.

ועכ"פ לפכ"ז מובן שאין לדייק מכאן דסב"ל לאדה"ז דצריכים  
עקירת הגוף להתחייב במקרה זה, אלא דגם זה מועיל וכמשנ"ת.

מענין לענין באותו ענין: מדברי אדה"ז בשלחנו כאן יוצא לכאור'  
חידוש גדול; דמחמת דינא דידו בתר גופו גריר יתכן, שמקום אחד יהא  
חשוב מדאורייתא רה"ר עבור אדם אחד ומקום פטור עבור אדם שני;  
דמכיון שידו בתר גופו כו' נאמרה (לשיטה זו) רק לגבי האדם עצמו,  
הרי ידו כשהוא למעלה מעשרה ברה"ר נחשב כרה"ר לגבי עצמו (גם  
להתחייב עליה כו') ומקו"פ לגבי חבירו כמבואר בהסעיף עי"ש.

ולפ"ז נתיישב לי הביאור בקושיא של הראשונים לעיל במכילתין;

גרסינן בגמרא (לעיל ג, ב) "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה  
לא כרה"ר ולא כרה"י . . מהו שתעשה ככרמלית וכו'". ופרש"י, שתוכן  
דברי אביי הי' שפשוט לו שידו הפשוטה לרשות שניה אינה נגרר כ"כ  
אחר גופו עד שיחשב כהרשות שגופו עומד בה אלא דחלוק מרשות  
הגוף, ושלכן איבעיא ליה באם מחולק עד כדי כך שתהי' רשות לעצמה  
(כרמלית) או לא (ויהי' מקו"פ).

והראשונים הקשו על פירוש זה כמה קושיות, וא' מהן היא, דההוכחה מהמשנה הוא רק שהיד אינו נחשב כהרשות שהגוף נמצא בה לגבי אחרים הנמצאים ברשות השניה, אבל אין כאן הוכחה שהיד מחולק מרשות הגוף לגבי עצמו וא"כ איך הרי ה'פשיטותא' דאביי הקדמה להאיבעיא שלו?

[ובלשונם: "הפשיטות דידו אינה נגזרת אחר הגוף לחייב הנותן בתוכה והנוטל ממנה, אבל לענין חזרתה אצלו אינה כמחלקת ממנו, ואין הבעיא אלא אם היא כמחלקת ממנה להחזירה אצלו" (ל' הרשב"א); "דהא דבעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית מיירי שתעשה לגבי בעל היד עצמו כשבא להחזירה, ומאי דמיירי השתא שאינם כרה"י ולא כרה"ר מיירי לגבי חבירו" (ל' הריטב"א). ויעויין עוד בר"ן ועוד שם.]

והנה לפני שידועים דמחמת האי דינא דידו בתר גופו גריר שיתכן שלגבי בעל היד יהא ידו חשובה כרשות אחת ולגבי אדם אחר יהא לאותה יד עצמה דין של רשות אחרת, לכא' אינו מובן כלל מה הקשו ראשונים אלו על רש"י; דהרי מזה שהוכיח אביי מהמשנה שאין ליד העני דין רה"ר לגבי העשיר (וכן להיפך) מוכה לכא' שעד"ז אין להיד דין אותה רשות גם לגבי בעל היד, ושוב יש מקום להסתפק באם תעשה ככרמלית או לא!?

אבל אחר שלמדנו מדברי אדה"ז אלו (דעסקינן ביה) שכן יתכן לחלק בסברא זו כנ"ל, מובן היטב מה שהקשו הראשונים; דאכן אין להוכיח מזה שידו אינו נגרר אחר גופו לגמרי לגבי אדם אחר, שעד"ז אינו נגרר אחר גופו לגמרי לגבי עצמו.



## מחמירין בה לטבול במים חיים [גליון]

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

בגליון העבר (עמ' 31) שאלתי במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע מקורות למ"ש אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פ' שלח (מב, ב) ד"נדה וזבה טהרות במים חיים דוקא, וכתבתי לבאר דכ"ק אדמו"ר זי"ע מחלק המקורות לב' קבוצות, א. אלו דס"ל דרק מים חיים דוקא מהני, ולא מועיל מ' סאה של מי גשמים. ב. הירושלמי והשאלות והבה"ג, דמחמירין

במים חיים דוקא, אבל גם מקוה מ' סאה כשר. ושאלתי דלכא' את הבה"ג היה צריך להביא לפני ה"וראה ירושלמי", שהרי הוא ס"ל בהדיא ד"לא משתריא עד דטבלה במים חיים", דמבואר בהדיא דמקוה לדידי' לא מהני. וצ"ע.

וכעת נראה לתרץ, דהנה הבה"ג שם לפני זה כתב לכאורה להיפך: "ותני בתוספתא אין בין הזב לזבה אלא שהזב טעון ביאת מים חיים וזבה אינה טעונה ביאת מים חיים" ע"כ, הרי דלדידי' מקוה שפיר מהני.

והנה הראב"ד בריש שער הטבילה כתב דמה שמבואר בבה"ג דזבה בעי מים חיים שבוש הסופרים הוא. וכ"כ גם בפירוש הרע"ז הילדסהיימר על הבה"ג ובשו"ת משכנות יעקב יו"ד (סי' מז) ד"ה "ומצאתי" הבין דדברי הבה"ג הם לאו דוקא, אלא כוונתו שלא נשתנו המים ע"י האור. ועי' ב"מרומי שדה" על נדה (סז, ב), מכתב מבנו הגר"ח ברלין שמשיג על אביו בדעת הבה"ג.

ובאמת מצינו ברא"ש מועד קטן (פ"ג ס"ג) שכתב: "גם ר"ת ז"ל כתב דלא סמכינן על דברי בעל הלכות. נ"ל בדבר זה, דרב יהודאי גאון בעל ההלכות מאור עינים היה, ופעמים שהיו תלמידיו כותבין בשמו את אשר לא צוה ולא עלה על "לבו", עכ"ל. ועי' גם מ"ש הגאון הרי"פ פרלא בחיבורו על הרס"ג אודות ספר הבה"ג: "וכאשר רבו ההוגים בו כן רבו . . עם הגהותיו ותיקוניו, וכן פרצו גם סופריו ומעתיקיו וקלקוליו ונוסחאותיו השונות. עכ"ל.

ולפי"ז י"ל, דלכן לא הביא הרבי זי"ע את הבה"ג לפני ה"וראה", כיון דנקט בדעתו של הבה"ג שגם מקוה מהני, כדעת השאלות כמבואר בירושלמי וא"ש.

והנה הבאתי שם שיש בזה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, דרק להירושלמי, מחמירין בה לטבול במים חיים דוקא, אבל להבבלי אין כלל החומרא דמים חיים דווקא, וכעת נראה לומר שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, וי"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דבאמת יש לתמוה איך כתב רש"י לבאר ד"מחמירין בה" היינו לטבול במ' סאה, והלא מפורש בירושלמי ד"מחמירין בה" היינו במים חיים, ובבבלי הרי לא מפרשים כלל מהו ה"מחמירין בה", וא"כ למה לרש"י לעשות מחלוקת בין הבבלי והירושלמי ולומר דבבבלי הכוונה היא למ' סאה, והרי יכולים למנוע זאת אם נפרש גם בבלי [הסתום] עם מה שנאמר בירושלמי במפורש שהכוונה למים חיים? [שוב מצאתי

בהגהות מהרש"ם על ברכות שם שתמה קשות על רש"י, דאיך מפרש הבבלי נגד מה שמבואר להדיא בירושלמי, ע"ש].

והנראה בזה לתרץ בהקדם מה שיש לדקדק בהבדל נוסף שיש בין הבבלי להירושלמי, דבבלי נאמר רק "וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו", משא"כ בירושלמי נאמר "וכל המחמיר בה מאריך ימים בטובה". והיינו שהברכה הוא רק ש'מאריך ימיו' בלבד בלי תוספת "בטובה", משא"כ הברכה בירושלמי היא בתוספת ש'מאריך ימים בטובה'.

ולפי"ז י"ל דזה הכריח את רש"י לבאר בבבלי שהכוונה היא למ' סאה בלבד, ושיש ב' סוגים ודרגות בענין של "מחמירין בה" [ביחס למקילין בה של "לרחוץ במים שאובין"]:

א. הברכה של "מאריך ימיו" בלבד, דע"כ צ"ל שהכוונה היא למ' סאה, דאל"כ למה לא נאמר ההוספה בהברכה "בטובה" כמו שנאמר בירושלמי.

ב. הברכה של "מאריך ימים בטובה", שהכוונה למים חיים דעדיפא אפילו מ' סאה, ולכן יש גם תוספת בהברכה שהיא "בטובה" ולפי"ז יוצא דבאמת הבבלי והירושלמי לא פליגי, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא, וא"ש מאד.



## בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות הקודמים בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו". יעוי"ש באורך, הנה יש להעיר ולבאר עפ"ז עוד פלוגתא דתלויה ביסוד הנ"ל וכדלקמן.

במגילה טו, א נחלקו רב ושמואל בפרוש הפסוק "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וגו'" (מג"א ג, א) "מאי אמר" [כשצעק צעקה גדולה ומרה מה הי' אומר בצעקתו - רש"י] רב אמר שגבה לבו של המן מאחשורוש, ושמואל אמר גבר מלכא עילאה ממלכא תתאה", ופרש"י

דברי שמואל וז"ל: "כנוי הוא להפך בלשון נקי" ובחדא"ג מהרש"א על אתר הקשה על פרש"י "אבל א"כ הטיח מרדכי דברים כלפי מעלה". ולכן פירש באו"א עיי"ש ואכ"מ.

והנה ע"פ רש"י נמצא אשר רב נוטה לפרש הפסוק בענין שאין בזה דברי קינטור כלפי מעלה, וכמ"ש בעץ יוסף לע"י שם, דלרב הדברי קינטור שצעק מרדכי, היו באזני המלך אחשורוש, במ"ש שגבה לבו של המן מאחשורוש, וכפרש"י שכ"כ גברה עזותו לעשות מה שלא עלה על לב המלך ובוזה יתפעל המלך לבטל המכירה, אבל שמואל מפרש הפסוק דדברי הקינטור שצעק היו באזני מלכו של עולם, וכפרש"י הנ"ל, וכפי שהקשה המהרש"א ע"ז, דא"כ הטיח מרדכי דברים כלפי מעלה" (וראה בעץ יוסף שם שכתב לפרש דאי"ז ח"ו הטחת דברים כלפי מעלה, ומרדכי כוון בזה שיתפעל מלכא עילאה ויבטל הגזירה, כ"א לא יבטל יאמרו הבריות גבר מלכא תתאה כו').

ונמצא דלדעת רב יש זהירות יתירה בענינים "בין אדם למקום", ואזיל בזה לשיטתי' כנ"ל.

וע"ד מש"כ בגליון תתצא (עמ' 14) בפלוגתתם דרב ושמואל בחגיגה ה, א בפירוש הפסוק "כי את כל מעשה האלקים יבוא במשפט על כל נעלם וגו'" (קהלת יב, יד) דלרב הפירוש ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה, ולשמואל הפירוש הרק בפני חבירו ונמאס, אשר בדעת שמואל יש בזה זהירות יתירה בענינים ש"בין אדם לחבירו" ["דאם הרק דא"א לו בלא ריקקה כו" - מהרש"א שם], ואזיל בזה לשיטתי' הנ"ל, הנה עד"ז י"ל בנדו"ד אשר בדרשת רב יש בזה זהירות יתירה בענינים ש"בין אדם למקום" [דצעקת מרדכי היתה כלפי אחשורוש, ולא כלפי מעלה כדעת שמואל].

ואולי יש להעיר עוד מהא דנחלקו רב ושמואל ביומא דף פז, בנוסח הוידוי של יוה"כ, "אמר רב אתה יודע רזי עולם" ושמואל אמר ממעמקי הלב" [ולהעיר מחי' הרש"ש שם - ועצ"ע] - וע"ד מש"כ בגליון שעבר (עמ' 79) בביאור פלוגתתם דרב ושמואל בפסחים דף קד, בנוסח חתימת ברכת הבדלה, לרב מקדש ישראל ולשמואל המבדיל בין קודש לחול, דרב מדגיש יותר ענין המעלה והקודש, "קדושתם של ישראל", ושמואל מדגיש יותר ענין המטה והחול, "הבדלה בין קודש לחול", הנה עד"ז י"ל בנוסח וידוי של יוה"כ.



## חסידות

### כתר הי"א דמסאבותא

הת' יואל אלכסנדר הלוי לוין  
תות"ל 770

בתניא לקוטי אמרים פ"ו כשמזכיר את הצד של לעו"ז מזכיר רק שיש י' כתרין דמסאבותא ולכאן אי"מ דהרי מצינו בכ"מ בחסידות (לדוגמא בד"ה ויתן לך תרנ"ז וכן בד"ה זכור תרפ"ד ובכ"מ) שישנם יא כתרין.

ואולי י"ל שהסיבה לזה היא שמכיוון שבתניא שם מדבר אודות נפש האדם ולא אודות מידע שלא נוגע לנפש האדם, ולכן מזכיר רק י' כתרין דמסאבותא שזה מה שנוגע בנפש האדם ז"א איך שיש לעו"ז בנפש האדם דווקא ולא בכלל, ז"א כפי שהם בעניינם העצמי, שהרי המספר הי"א דכתרין דלעו"ז זה החיות שלהם אבל זה לא מבטא כח פרטי.

וכפי שרואים שבפ"ב מדבר אודות נפש השנית ואח"כ בפ"ג איך שהיא מתחלקת לנפש ומדות ובפ"ד אודות הלבושים ובפ"ה מסביר איך השכל של האדם הכוח הכי נעלה שבאדם משיג ותופס את הקב"ה, הנה בפ"ו מתחיל להסביר הלעו"ז שבנפש האדם דווקא (ולפי"ז יומתק ה"לעומת זה" שבפ"ו שזה ענין של התגברות כוח נוסף בצד השני שזה הפי' של המילה לעו"ז בלה"ק).



## רמב"ם

### נשים באמירת הלל בחנוכה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. כתב הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג הי"ד: "ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מילה במילה בכל ההלל".

ומקורו במשנה סוכה לט, א: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים", ובפרש"י: כך היו נוהגין אחד קורא את ההלל ומוציא את הרבים, ואם היה עבד או אשה או קטן הואיל ואין מחוייב בדבר, אין מוציא את המחוייב מידי חובותו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר.

בטעם פטור הנשים מהלל כתבו התוס' (שם, ד"ה מי): "משמע מכאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת. וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא". ומקשה תוס' "אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח, א) דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה", ומתרץ התוס' "שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור".

והנה משמעות דברי הרמב"ם הנ"ל הוא שנשים פטורות מהלל דחנוכה (שהרי על כל ימי אמירת הלל כתב הלכה זו) וצ"ב מאי שנא מהלל דליל פסח שחייבות בשתיית ד' כוסות ובאמירת הלל (פסחים קח, א, ורמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו וה"י) והרי בשניהם יש את אותו הטעם בגמ' "דאף הן היו באותו הנס". וכמו שחייבות בהדלקת נרות בחנוכה כדברי הגמ' (שבת, כג, א) "אשה ודאי מדליקה דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס". וכ"פ הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ד, א"כ מהאי טעמא גופא יחוייבו ג"כ בהלל וכנ"ל בתוס' לגבי פסח.

ב. קושיא זו הביא ג"כ בשדי חמד מערכת חנוכה (סק"ט אות ב') ממכתב מהגר"ש כהן מוילנא בעל שו"ת בנין שלמה ועוד. ושם חידש שאכן נשים חייבות בהלל מהאי טעמא דחייבות בליל פסח, רק יוצאים גם אם לא קוראים כל נוסח ההלל שתיקנו חז"ל "דאף אם אומרים פרק אחד שהוזכרה בו הודאה והלל על הנסים סגי בהכי" ועי"ש שמשווהו לתפילה וחיוב נשים בזה.

אבל צ"ע דלא מצינו בפוסקים שיביאו הך הלכה לגבי נשים, ולדעתו ממ"נ אם הן חייבות בהלל כמו האנשים היתכן שידלגו, ובפרט בהלל דכל הטעם שמדלגים בהלל דראש חודש וכיו"ב הוא משום שאינה מצוה (ראה רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ז) ואיך ידלגו ביום שקריאתו הוא חיוב משום מצוה.

ובאמת פטור נשים באמירת הלל בחנוכה הרי נוסף למשמעות לשון הרמב"ם דלעיל, ראה לשון המג"א סי' תכב סק"ו: "נשים פטורות מכל הלל מפני שהיא מ"ע שהזמן גרמא" ומצויין בנוסף למשנה סוכה דלעיל גם לתוס' ברכות כ, ב ד"ה בתפילה ועי"ש, וכ"ה בשו"ע אדמוה"ז סי' קו ס"ב: "והנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא אפי' היא מדברי סופרים כגון הלל" ובהל' פסח סי' תעט ס"ז: "שאף שהנשים פטורות מכל הלל כמו שנת' בסי' תכב, בהלל זה חייבות, ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה כמו שנתבאר בסי' תעב" והוא שם בסעי' כה שכותב הטעם לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים א"כ להלכה מבואר שפטורות מהלל בחנוכה, ורק צ"ב מהו הסברא.

ג. ויש לבאר החילוק בין הלל דפסח להלל דחנוכה: בהקדים הגמ' ברכות יד, א: " בעא מינה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק [לשאלת שלום] מי אמרינן ק"ו, ק"ש דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא או דילמא פירסומי ניסא עדיף", ע"כ. הרי מבואר שיש בהלל ג"כ זכר ופירסום הנסים שבמועדים אלו.

ולגבי הלל כליל פסח כתב הר"ן בפרק ערבי פסחים (כו, ב בדפי הרי"ף) "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה וכו'", עיי"ש.

בביאור דבריו אוי"ל עפימ"ש הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ובלקו"ש (חלק יב עמ' 39 ואילך) מבאר הרבי כמה חידושים שמלמדנו הרמב"ם בדין זה ומהם; שבילילי הסדר יש חיוב על האדם לראות (להרגיש) "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ואין מספיק שהאדם יראה (ירגיש) בעצמו אלא שחייב הוא גם להראות (הרגש) זה. והחיוב הנ"ל הוא לא רק בעת אמירת ההגדה, אלא גם ב"כל מעשה לילה זה", צריך לבטא ולהראות הרגש זה. עיי"ש בהשיחה בארוכה.

ולפי"ז יש לבאר דברי התוס' בסוכה שמחלק בין הלל דפסח להלל דשאר המועדים, בהלל דליל פסח ההלל הוא על נס שקורה עכשיו, דבילילי הסדר ההרגש הוא שעתה יוצאים משעבוד מצרים, ובמצב זה החיוב הוא שירה [ואוי"ל שהשירה אכן יכולה להיות בכמה אופנים



כאו"א לפי הרגשתו, ובאין לנו כושר ביטוי שואלים אנחנו מילת ההלל ומבטאים בזה השירה הפרטית והיחודית של שעת הנס].

אבל בשאר הימים טובים אנו מהללים לזכר הנסים שנעשו לאבותינו, הן בעצרת והן בחג הסוכות בתפילות היום, שהוא בגדר "זכר ליציאת מצרים" וכן בפסח תפילות היום (כסתימת התוס' בברכות כ, ב ולא כתורת רפאל סי' עה ואכ"מ). ואז אכן רק קורין ההלל, וכדברי הגמ' (פסחים קיז, א): "והלל זה מי אומרו נביאים שביניהן תקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

א"כ קריאתנו הלל עכשיו בימים טובים הוא על גאולתן שהם - אבותינו - נגאלו ובזה מבואר כמה חילוקים בהלכה באופן אמירת הלל בליל פסח לגבי אמירתו בשאר יו"ט (וראיתי מצינים לחידושי הגרי"ז הל' חנוכה ה"ג ה"ו, ואין הספר תח"י).

ד. ובזה מתורץ מה שנשים פטורות מהלל בחנוכה אף שחייבות בליל פסח, כי בליל פסח חיובם בד' כוסות ואמירת הלל "שאף הן היו באותו הנס" הפירוש שעכשיו קורה להם נס זה ואין זה מ"ע שהזמן גרמא, רק היות שעכשיו קורה יציאת מצרים לכן מתחייבים בשירה של הלל, אבל בחנוכה אה"נ שההלל הוא על נס ההצלה, כפשטות הסוגיא במס' שבת, וכ"ה בערכין י, ב, דאמירת הלל בחנוכה הוא "משום ניסא", אבל תקנת החיוב הוא, קריאת ההלל כבכל יו"ט, זכר לנסים שנעשו לאבותינו, א"כ אמירת הלל היא מצוה שהזמן גרמא ולכן נשים פטורות.

ומדויק ג"כ מדברי הגמ' לגבי חנוכה (שבת כא, ב): "לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה" ובפרש"י: "לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה" הרי מבואר שהתקנה היתה רק "לשנה אחרת" זכר ופירסום לנס הקודם של שנה שעברה על שניצולו מאויביהם, וכדברי רש"י במס' פסחים שם: "שאם חס ושלום תבוא צרה עליהם ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן כגון חנוכה" והוא כנ"ל בתורת קריאה ולא בתורת שירה.

ה. אמנם לכאו' יש להקשות מקריאת המגילה בפורים דבמס' מגילה (ד, א): "אמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס", וכן פסק הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"א), ולגבי הלל בפורים מבואר בגמרא (מגילה יד, א) ג' טעמים שלא תיקנו לומר הלל

בפורים וא' הטעמים "רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא" (קריאת המגילה היא ההלל) והרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) פוסק טעם זה להלכה ובלשונו: "ולא תקנו ההלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", ולכאור' לפי טעם זה יוצא לכאור' שחייבים בהלל בפורים, אלא שיוצאים חובת הלל בקריאת המגילה, וידוע דעת המאירי דמי שאין לו מגילה חייב בקריאת הלל.

ולפי"ז צ"ע דהרמב"ם לשיטתו דנשים פטורות מהלל בחנוכה ומאי שנא מהלל דפורים שחייבות, עכ"פ באופן דקריאת המגילה, הרי הוא אותו הטעם בשתייהם ש"אף הן היו באותו הנס" (ועי' בשדי חמד שם מה שהביא להקשות מפורים).

ויש לתרץ עפ"י מה שמבאר הרבי בלקו"ש (חלק לו עמ' 167 ואילך) דקריאת הלל אינה אלא על נס שבגלוי דוקא, ובנס פורים הנס הי' מלוכש בדרכי הטבע, ולכן יש מקום לשקו"ט אם יש חיוב אמירת הלל בפורים: מצד הנס שבמאורע דפורים יתכן שיש חיוב באמירת הלל, ואילו מצד לבוש הטבע שבנס פורים י"ל שפטורים מהלל.

וכותב שם: "ועפ"ז יש לבאר דעת רב נחמן "קרייתא זו הלילא" דיש לומר שאין כוונתו שלא תיקנו לומר הלל בפורים, לפי שכבר תקנו לקרוא את המגילה ולכן אין צורך (גם) באמירת ההלל, אלא שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה; דמצד עצמו אין אדם מרגיש הנס במעשה פורים באופן המחייב באמירת הלל (שהרי על נס שבגלוי דווקא כנ"ל) כ"א דווקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל את השם על נס זה דלהיותה א' מכ"ד כתבי הקודש חלק מתורת אמת ותורה אור הרי בה ועל ידה מואר ומורגש אמיתית הענין שזה הי' נס מאת הקב"ה (ורק שנתלבש בלבושי הטבע) וזהו מ"ש ר"נ: "קרייתא זו הלילא" והיינו שקריאתה של המגילה בה תלוי' וגם כלולה אמירת ההלל" עכלה"ק ועי"ש שמבאר לפי"ז מש"כ באחרונים דמסתימת דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, והביאור בזה עפ"י הנ"ל דמלכתחילה לא תתכן אמירת הלל בפורים אלא בקריאת מגילה לבד.

ובזה מבואר שאין להקשות מפורים לשאר המועדים כולל חנוכה, דאח"כ בפורים מלכתחילה אין תקנת אמירת הלל וכנ"ל.

ו. והנה לעיל הבאנו מדברי הבנין שלמה בשדי חמד שאכן יש חיוב אמירת הלל לנשים בחנוכה וכן ציין לעוד כמה פוסקים בשו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' מה. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' רה, ד"ה סי' תרפג.

וי"ל דלמעשה אכן מקיימות הנשים ג"כ מצוות הלל בחנוכה, והוא ע"פ מה שביאר הרבי (לקו"ש חט"ו עמ' 336 ואילך) לגבי מצוות הדלקת נרות חנוכה דהגם שלפי פשוטה נתקנה הדלקת הנרות לזכר הנס דפך השמן יש בה גם משום זכר להצלת וישועת ישראל, כמפורש בנוסח "הנרות הללו" שאומרים לאחר הדלקה "אנו מדליקין על התשועות" וראי' מוכחת לדבר ממש"כ רש"י על דברי הגמ' (שבת כג, א): "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס" ופירש"י "שגזרו יונים על בתולות הנישאות כו' ועל ידי אשה נעשה הנס" דנס זה אינו נס פך השמן אלא נס הצלת ישראל מיד היונים ומחמת שהנשים היו באותו הנס לפיכך הן חייבות בנר חנוכה.

וכן מוכח גם מלשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) שכתב "מצות נר חנוכה כו' צריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודי' לו על הנסים שעשה לנו", ד"להודיע הנס" בלשון יחיד קאי על נס דפך השמן שהוא עיקר הטעם דהדלקת נר חנוכה. ומ"ש "הנסים שעשה לנו" בלשון רבים הוא משום שהדלקת נר חנוכה יש בה גם "שבח והודי'" על כל הנסים שארעו בימים ההם כולל הנס דישועת ישראל מיד היונים, ועי"ש עוד הוכחות, וכותב בלקו"ש שם: "הדלקת נרות חנוכה איז א זכרון (ניט נאר אויף דעם נס פון פך השמן, נאר אויך) אויף אלע נסים פון ימי חנוכה און ווי מען געפינט אז איינער פון די וועגן צו אויסדריקן זכרון והלל צום אויבערשטן איז דורך אנצינדן נרות" עיי"ש המקורות. (ומה שקבעו לשבח על הנס דנצחון המלחמה כו' ע"י נרות הוא בכדי שיוכלל גם הנס דפך השמן. לקו"ש שם בהע' 11 ויש עוד ביאורים בזה ראה קונטרס מאי חנוכה קה"ת תשנ"ה)

ולפי"ז י"ל כשתיקנו חז"ל דנשים חייבות בהדלקת נרות חנוכה נכלל בזה ג"כ הלל והודי' על נס ההצלה וכשהנשים מקיימות מצות הדלקת נרות בזה יוצאים ג"כ ידי חובת הלל רק בנוסף לזה תיקנו חכמינו ז"ל, אמירת הלל בשמונת ימי חנוכה והוא חובת קריאה כמו בשאר יו"ט, כנ"ל מהגמ' בפסחים, שבכל יום שנגאלו אבותינו צריכים לשמוח באמירת הלל, ומהלל זה אכן נשים פטורות דהוי מצוה שהזמן גרמא, וכסתימת לשון הרמב"ם המגן אברהם ואדמוה"ז. והעירני אאמו"ר שליט"א משו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך ז"ל תניא סי' נח שביאר עד"ז, עיי"ש עוד.



## החובל בחבירו בשבת

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת פ"ח ה"ח בנוגע למלאכת דש ותולדותו מפרק, ונכלל בו חובל שמוציא דם, "אבל אם נתכון להזיק בלבד פטור מפני שהוא מקלקל". במה דברים אמורים בחובל בבהמה חיה ועוף וכיוצא בהם, אבל החובל בחבירו אעפ"י שנתכוון להזיק חייב, מפני נחת רוחו שהרי נתקרה דעתו ושככה חמתו והרי הוא כמתקן. ואעפ"י שאינו צריך להם שהוציא ממנו חייב "דהרמב"ם לשיטתו בפ"א ה"ז דמשאצל"ג חייבין עליה. והשיג ע"ז הראב"ד: "כמה נפלאים דבריו ומתמיהין אסופותיו שהרי אפי' קריעת בגדיו אם לא להטיל אימה על אנשי ביתו קראוהו עובד ע"ז (דכל הכועס כעובד עבודה זרה), וכ"ש חובל בחבירו לנקימה". עכ"ל.

ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר העולם וכו' ולהראב"ד העיקר הוא הקשר עם הקב"ה והאמונה וכו', מובנת פלוגתתם:

דלהרמב"ם צריך להתחשב עם מצב העולם וכיון דבמצבו עכשיו מתקן כעסו קוראת לזה תורת אמת מתקן כי פעל בעולם תיקון לכעסו ששככה.

והראב"ד צועק כי כרוכיא הלזה מתקן יקרא? הלזה מלאכת מחשבת יקרא? הלא הוא עובד ע"ז ואין לך מקלקל גדול מזה! והרי"ז מתאים עם המבואר בלקו"ש חט"ז יתרו ב' בפלוגתת משה ויתרו דמשה רצה שכל הדיני תורה יבואו דוקא אצלו להעלות כל בני ישראל לדרגתו, ויתרו אמר שצריך לדרת לדרגת בני ישראל לראות איך שבנ"א שכועס על כמה לירות טפשיות, ואז להגיד לו שרצון ה' שיוותר וכו' ולא להגביה אותו לדרגת משה שלא איכפת לו מעניני עוה"ז.

---

(1) כן פסק הרמב"ם בהלכות שבת פ"י ה"י בנוגע למלאכת קורע: "הקורע בחמתו". וכן פסק הרמב"ם בפ"י ה"א בנוגע למלאכת מבעיר: "המבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו חייב, אעפ"י שהוא משחית, מפני שכוונתו להנקם משונאו, והרי נתקרה דעתו ושככה חמתו". והשיג שם הראב"ד וכתב: "כל זה הבל ורעות רוח". וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות חובל ומזיק ה"ח בונגע להחובל בחבירו בשבת שפטור מן התשלומין, הואיל וחייב מיתה, מפני שבשעה שחבל מתקן הואיל ועשה נחת רוח ליצור הרע בעת שחבל בחבירו. וכן הוא בפ"י המשניות שלו בבא קמא פרק החובל.

וכותב שם הרבי בס"ט: "עפ"ז קומט לכאורה אויס אז דער סדר פון ואתה תחזה איז בלויז אן ענין של ירידה ח"ו. . בפנימיות הענינים אבער איז אדרבה דוקא דורך דעם וואס מ'באווארענט און מ'הויבט אויף א איד וואס געפינט זיך למטה מטה ביותר, נעמט מען דעם גבוה גבוה ביותר און דורך דעם פירט זיך אויס די כוונה עליונה פון נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, יעו"ש בהשיחה בארוכה.

והרי"ז מתאים ג"כ עם שי' הרמב"ם בטעם הקרבנות, דכתב במורה נבוכים שלו שזה לעזור להיהודים להפסיק להקריב קרבנות לעבודה זרה כי היו רגילין בזה (מורה נבוכים ג, מו), והקשו על הרמב"ם, ובראשם הרמב"ן בפי' על התורה ויקרא א, ט, "יעשה שולחן ה' מגואל שאינו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי העולם והכתוב אומר כי הם לחם אשה לריח ניחוח".

וביאר בזה בתורה שלמה במילואים לפ' ויקרא: "ויש להמתיק מעט את דברי הרמב"ם ולפרט שכוונתו לתת טעם לקרבנות עולת נדבה, הנקריבם ללא אהבה וללא דבקות, בבחינת מצות אנשים מלומדה. וע"ז כתב הרמב"ם שהמקריב עולת נדבה והוא שקוע בחטא והבל העולם הזה, גם בכך יש תועלת מסוימת להרחקה מעבודה זרה ושלא לנהוג כדרכי האומות אלא להקריב קרבנותיו לגבוה. עיי"ש באריכות.

היינו שצריכים להתחשב עם יהודי זה שנמצא רק בהתחלת העבודה וכל ענין הקרבנות זה לעזור להתרחק מעבודה זרה, אבל גם לדעת הרמב"ם אין זה ח"ו טעם העקרי והבלעדי של קרבנות דהרי גם לעתיד לבא יקריבו קרבנות.



## הלכה ומנהג

### בענין אמירת על הנסים

**הרב עזרא בנימין שוחט**

ר"י בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. ברמ"א סי' קפז ס"ד: "ואומרים על הנסים בחנוכה ובפורים קודם על הכל וכו' ואם לא אמרו אין מחזירין אותו ועי' סי' תרפב, ומ"מ יוכל

לאמרו בתוך שאר הרחמן ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה בימים ההם וכו' והכי נהוג", עכ"ל. ובסי' תרפב ס"א כ' י"א כששכח על הנסים בברכת המזון כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו וכו'".

ויש לדייק בדבריו, בסי' קפז כ' "יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן", דאין זה ענין של חיוב אלא ענין של רשות, משא"כ בסי' תרפב כ' "כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן" בלשון חיוב. ועוד נפק"מ ביניהם, בסי' קפז כ' "בתוך שאר הרחמן" ומשמע דלא שנא היכן בהרחמן מזכירו, משא"כ בסי' תרפב כ' "כשמגיע להרחמן" דמשמע שמיד כשמגיע להרחמן אומר תחילה הרחמן יעשה לנו כו'.

ועד"ז דייק בזה אדה"ז בדבריו, דבסי' קפז ס"ח כ' כל' הרמ"א שם "ומ"מ יכול לומר בתוך הרחמן וכו'", אמנם בהסידור בברכת המזון כ' כל' הרמ"א בסי' תרפב "ואם שכח אזי כשיגיע אצל הרחמן יאמר הרחמן כו'".

עוד מדייק בס' נמוקי אורח חיים, אמאי לא הזכיר הרמ"א בהל' פורים (בסי' תרצג, תרצה) דין זה דאם שכח כשיגיע להרחמן יאמר שם וכמו שכ' בסי' תרפב בהל' חנוכה והרי הרמ"א בעצמו בסי' קפז כ' דבחנוכה ופורים אם שכח יוכל לומר הרחמן (ודוחק לומר דסומך על מ"ש בסי' תרפב, דלכ' בכגון דא הו"ל לציין עכ"פ עיין מ"ש בסי' תרפב).

אמנם אדה"ז בשו"ע בסי' קפז וכן בסידורו, כלל הן חנוכה והן פורים.

עוד צריך ביאור, דהנה הט"ז בסי' תרפב סק"ג עמ"ש הרמ"א דיאמר בהרחמן "נ"ל כ"ש בתפלה דאם שכח שיוכל לומר נוסח זה". ובסק"ה מפרש דכוונתו שיוכל לאמרו בגמר התפלה דרך בקשה כו'. ועיג"כ במשנה ברורה (סק"ד) בשם האלי" רבה "וה"ה שיאמר כן בתפלה אחר גמר התפלה דרך בקשה קודם יהיו לרצון". אמנם לכ' מהא דאדה"ז בסידורו שכ' לאמרו בסוף בהמ"ז כשיגיע להרחמן ולא הזכיר עד"ז לגבי תפלה משמע דלא ס"ל כן, וצ"ב מאי שנא סוף התפלה מהרחמן בבהמ"ז?

ב. והנראה בזה דבשבת כד, א מיבעי לי' הגמ' אם מזכירין של חנוכה בבהמ"ז, ומפרש רש"י בד"ה בבהמ"ז "בתפלה פשיטא לן שהרי

להלל ולהודאה נקבעו כדאמרינן לעיל", ומבואר מזה דמפרש דיסוד איבעיית הגמ' אינו מדין הזכרה דמעין המאורע, אלא מיבעי לי' אם מזכירין בבהמ"ז כבתפלה מחמת התקנתא דהודאה בחנוכה, דבתפלה דהוי חובה פשיטא לן דבזה הוא שנאמרה תקנתא דהודאה, אבל בבהמ"ז דהוי רשות מיבעי לי' אי משום דהוי דרבנן וליכא דין הזכרת מעין המאורע, הוא הדין דלא שייך בזה תקנתא דהודאה, או דמחמת פרוסומי ניסא נאמרה תקנתא דהודאה גם בבהמ"ז.

ולדברי רש"י דמבעי לי' בדין הודאה מעיקרא לא קשה קושיית התוס' בד"ה דתני דהו"ל להביא הכא ברייתא דלקמן דיום שאין בו קרבן מוסף אין חובה להזכיר בו מעין המאורע, כיון דהכא לא איירי בדין הזכרת מעין המאורע אלא בתקנתא דהודאה בחנוכה.

ויש לפרש המשך הגמ' לדעת רש"י, דאמר רבא אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה, ורב הונא ב"י סבר לאדכורי בבונה ירושלים, וא"ל רב ששת ד"מה תפלה בהודאה אף בהמ"ז בהודאה", וי"ל דרבא שאמר דרשות הוא להזכירו הוא משום דס"ל דתקנתא דהודאה לא נאמרה בבהמ"ז אלא בתפלה, ולכן בבהמ"ז רשות הוא להזכירו מדין מעין המאורע, ומה שאמרו דימים שאין בהן קרבן מוסף אין בהן הזכרה הוא רק שאין חובה להזכירה. ועד"ז ר"ה ב"י הי' סבירא לי' שצריך להזכיר חנוכה בברכת בונה ירושלים דהוי כשאר הזכרות מעין המאורע. וא"ל ר"ש דצריך להזכירו בהודאה כבתפלה, משום דהזכרת חנוכה בבהמ"ז אינו מדין הזכרת מעין המאורע, אלא כבתפלה שהיא מצד תקנתא דהודאה בחנוכה, דהגם דליכא חובת הזכרה דמעין המאורע כיון דהוא יום שאין בו קרבן מוסף, אמנם מחמת החיוב הודאה חייב בבהמ"ז כבתפלה.

ונראה, דחלוקים דין הזכרת מעין המאורע ותקנתא דהודאה באופן קיומם, דלגבי הזכרת מעין המאורע לא נאמרה שצ"ל במטבע של ברכה, ומצד עצם קיומו הי' אפשר להזכירו כל אימת שרוצה בהיום, אלא שלמעשה קבעו מקומה של הזכרה זו דוקא בתפלה בברכת רצה, משא"כ תקנתא דהודאה בחנוכה כל עיקר קיומה הוא לברך ולהודות במטבע של ברכה, ולכן עיקר קיומה הוא בברכת הודאה. ויתבאר עפ"ז היטב מ"ש הצמח צדק באו"ח סי' קיג בסופה "דדילוג של חנוכה נקרא משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות".

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין אמירת על הנסים בסיום התפלה לאמירתה בהרחמן שבבהמ"ז, דבסיום התפלה דאי אפשר עוד לאומרה

במטבע של ברכה, שוב לא אמרו שיאמר על הנסים שם אי שכח לאומרה בברכת הודאה, שהרי כל קיומה דתקנתא דהודאה הוא במטבע של ברכה, משא"כ בבהמ"ז י"ל שיכול לאומרה בהרחמן בסמיכות לברכת הטוב והמטיב, והרי גם ברכה זו ענינה הודאה (עי' שו"ע אדה"ז ר"ס קפט בשם הרא"ש), דאז נמצא דהוי אמירת על הנסים במטבע של ברכה. ועד"ז כ' אדה"ז בסי' קפח ס"ד (וסי' קפט ס"ז) דגם הרחמן נעשה כטופס הברכה, עיי"ש.

ועוד יש לפרש עפ"ז מ"ש הלבוש בסי' רח ס"ב דהטעם שאין מזכירין חנוכה בברכת מעין ג הוא משום דבברכת מעין ג שאין בו הודאה אין מקום לאומרו, עיי"ש. והיינו כנ"ל דכל אמירת על הנסים הוא בבהמ"ז דאיכא מטבע דברכת הודאה. ומיושב עפ"ז קושית הלחם חמודות בפרק כיצד מברכין אות קלה, עיי"ש.

ג. ועפ"ז י"ל בביאור לשון הרמ"א ואדה"ז, דבסי' קפז בהל' בהמ"ז איירי מדין הזכרה מעין המאורע בכלל, ולכן כ' דאם לא אמר על הנסים אין מחזירין אותו ומ"מ יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן, דכיון שבא להזכירו בתוך שאר הרחמן לקיים ההזכרה דמעין המאורע דאינו אלא מנהג בעלמא אין כאן חיוב, ומדגיש "בתוך" דלא שנא היכן בהרחמן מזכירו. ועיג"כ ברמ"א סי' קפח ס"ז דבראש חודש אם שכח יעו"י הי' אפשר להזכירו בתוך הרחמן כמו שנוהגים בעל הנסים, אם לא דאית ב"י הזכרת שמות (וע"ש במג"א סקי"א), ומבואר כנ"ל דההזכרה (דעל הנסים) בהרחמן הוא מדין מעין המאורע.

אמנם בסי' תרפב שהוא הל' חנוכה (ועד"ז אדה"ז בסידורו), איירי מהתקנתא דהודאה בחנוכה, ולכן כ' כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן, ל' של חיוב, דאין זה מנהג בעלמא אלא מעיקר תקנתא דהודאה כנ"ל, ומדייק שצריך לאומרו כשמגיע להרחמן, ד"ל הכוונה בזה שצריך להקדימו לפני שאר הרחמן ולהסמיכו לברכת הטוב והמטיב ככל האפשר כדי שיהא הודאה במטבע ברכה כנ"ל.

ויתורץ ג"כ מה שהקשה באל"י זוטא על הלבוש, דהנה גם הלבוש העתיק הדין לאמרו בהרחמן הן בסי' קפז והן בסי' תרפב ובשינויי הלשונות הנ"ל, והקשה באל"י זוטא, מאי שנא דבסי' קפז כ' הלבוש דין זה בסתמא ומסיים "והכי נהוג", משא"כ בסי' תרפב כתבו בשם יש אומרים? וע"פ הנ"ל דתרי דיני ניהו י"ל דס"ל להלבוש דזה פשוט דמדין מעין המאורע אפשר להזכירו בתוך הרחמן, משא"כ זה דאי



אומרו בסמיכות לברכת הטוב והמטיב הוי כאומרו במטבע של ברכה חידוש הוא, וזהו רק לדעת יש אומרים.

ויש לבאר עפ"ז עוד דיוק בל' אדה"ז, דבסי' קפז כ' "יכול לומר בתוך הרחמן שיאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות וכו', משא"כ בסידורו קיצר "יאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו וכו'" והשמיט נפלאות. והדיוק בולט עוד יותר דברמ"א הוא להיפך דבסי' קפז קיצר ולא הזכיר נפלאות, משא"כ בסי' תרפב כ' נפלאות, והטעם הפשוט דבסי' תרפב דקאי בהל' חנוכה האריך יותר בנוסח ההודאה מבסי' קפז דאיירי מדין הזכרת מעין המאורע בכלל, וא"כ מ"ט דייק אדה"ז בלשונו הזהב להיפך.

וי"ל, דבאמת מצד התקנתא דהודאה עיקר ההודאה הוא על הנס שלמע' מהטבע, משא"כ על הנפלאות שהו"ע הפלא אבל לא שידוד הטבע (וכידוע הביאור בלקו"ש חט"ו חנוכה), אלא שמאחר שבא להודות על הנסים כולל בזה גם הנפלאות, ולכן בסידורו דאיירי מדין ההודאה דחנוכה הזכיר רק נסים שהוא עיקר ההודאה, משא"כ בסי' קפז דאיירי בדין הזכרת מעין המאורע, הרי הנפלאות הוי מעין המאורע כמו הנסים.

ועפ"ז מובן מה דהשמיט הרמ"א דין זה בהל' פורים (כדיוק הנמא"ח), כיון דהוא דין מיוחד מצד התקנתא דהודאה בחנוכה ולא שייך לפורים כלל, ובפורים אינו אלא מנהג דהזכרת מעין המאורע (כמ"ש בסי' קפז).

אלא שעפ"ז לכ' לא הו"ל לאדה"ז בסידורו שהעתיק דיוק ל' הרמ"א בסי' תרפב (הל' חנוכה) לכלול פורים, שהרי נת' דאיירי בהתקנה דהודאה ולא שייך זה לפורים. והגם שמוכן שצריך להשמיענו שגם בפורים אם שכח על הנסים יכול לאומרו בהרחמן, אבל עדיין צע"ק שכלל פורים בהל' "כשיגיע אצל הרחמן יאמר".

ד. ואפ"ל בזה בהקדם, דבמרדכי (אות רעט) כ' בשם ראבי"ה "אע"ג דמסיק הכא דהזכרת חנוכה רשות בבהמ"ז מיהו כיון דנהוג כ"ע להזכיר וגם בירך ע"מ להזכיר שוויה עליו כחובה וחוזר וכו'".

וכתב התרומות הדשן (סי' לח) על דברי הראבי"ה כמדומה לי שרבים לא היו תופסים דברי הראבי"ה הללו עיקר אלא כמ"ש הרמב"ם בהדיא דאין מחזירין וכן כ' אור זרוע וכן בטור א"ח. ואח"כ מקשה על הראבי"ה "ואף כי קצת הם דברי תמוהים לעשות הטפל עיקר דבתפלה

מסיק תלמודא דחובה להזכיר של חנוכה ופורים, ואעפ"כ אמרינן התם דאין מחזירין אותו ובהמ"ז מסיק דרשות הוא להזכיר ואין יתכן שיהא חוזר בה טפי מבתפלה."

אולם עי' בב"ח סי' תרפב שכ' דדברי הראב"ה נכונים להלכה, והוסיף דזה לא רק לגבי פורים דפשוט דאיכא חיוב סעודה, אלא גם בחנוכה הסעודה מצוה היא ולא סגי בלא פת. אבל בט"ז (סי' תרצג סק"ב) הביא דברי הראב"ה (והרש"ל בתשובה עד"ז) ומסיק דצריך לחלק, דבחנוכה דאין חיוב סעודה ואפשר בלא אכילה אין מחזירין אותו, משא"כ בפורים דא"א בלי אכילה מחזירין אותו, וגם בפורים אם כבר אכל לפני מנחה, בהסעודה שאוכל אחר מנחה אין מחזירין אותו כיון שאפשר בלא אכילה זו. ועד"ז מסיק במג"א סי' תרצה סק"ט.

וצ"ב לשיטתם, אין יתכן שבברכת המזון מחזירין אותו טפי מבתפלה דבחנוכה ופורים אין מחזירין אותו (כקושיית התרה"ד)? ואף שביארו הט"ז ומג"א דכיון דבפורים א"א בלא אכילה זו מחזירין אותו, והרי מבואר הכי בברכות מט, ב דשבתות ויו"ט דלא סגי דלא אכיל אי טעה לא הדר, וא"כ ה"ה בפורים נאמר כן, אמנם לכאור' אפ"ל כן לגבי חנוכה ופורים, שהרי מפורש אמרינן בשבת שם דכל יום שאין בו קרבן מוסף ליכא שום חיוב הזכרה כלל, ואם כן הא דאי לא סגי דלא אכיל חוזר, הוא רק בשוי"ט דהוא יום שיש בו קרבן מוסף ואיכא חיוב הזכרה, אבל בחנוכה ופורים שאין בו קרבן מוסף, מאי שנא אי איכא חיוב סעודה או לא, הרי בין כך מעולם ליכא חיוב הזכרה בימים אלו? והרי כן כ' המג"א עצמו בסי' קפח סקי"ג דהזכרת על הנסים בחנוכה ופורים אינו חובה כלל.

ה. והנראה לומר, דביאור הסוגיא בברכות דאם לא סגי דלא אכיל חוזר, הוא דבחיוב ההזכרה בבהמ"ז מלבד דהוא מדין הזכרת מעין המאורע, דחיוב זה נאמר הן בתפלה והן בבהמ"ז, בנוסף לזה, ההזכרה בבהמ"ז הוא משום דכיון דיום מיוחד זה גרם לאכילה זו ה"ז גופא מחייבו לברך ולהודות על היום שגרם האכילה, והיינו דביום זה איכא דין מיוחד דבהמ"ז בנוסף לחיוב בהמ"ז על כל אכילה כיון שהאכילה והחיוב לברך נגרם ע"י יום מיוחד.

(ויש להאריך עפ"י עוד בביאור כל הסוגיא בברכות, אבל אכ"מ להאריך.)

ועפ"ז, המבואר בסוגיא דשבת דרק יום שיש בו קרבן מוסף יש בו חיוב הזכרה, איירי רק מדין הזכרת מעין המאורע דיסוד הדין הוא

שעצם היום מחייב להזכיר, ומצד דין זה בחנוכה ופורים אין חיוב הזכרה כלל, אבל הא דאמרינן בסוגיא דברכות דאי לא סגי דלא אכיל מחזירין אותו, והיינו דיום שגורם לאכילה איכא דין מיוחד דבהמ"ז, זה לא תליא כלל אי הוי יום שיש בו קרבן מוסף או לא, אלא חיוב האכילה מחייב לברך ולהודות על יום זה.

ועפ"ז מובן מה דהסיקו הט"ז ומג"א להלכה דפורים דא"א בלא אכילה אי טעה ולא הזכיר על הנסים חוזר, דהוא מחמת החיוב לברך ולהודות על היום שגורם להאכילה.

ובזה נבין היטב מ"ש כ"ק אדמו"ר באגרות קודש (ח"ה עמ' רנו), דמהא דכ' אדה"ז דאם שכח על הנסים אינו חוזר בבהמ"ז, מוכח דס"ל דיוצא חיוב סעודה בפורים בלא לחם (ודלא כדעת הט"ז ומג"א), והרי ע"פ הגמ' בשבת שם ליכא שום הוכחה, כיון דבלא"ה הוי יום שאין בו קרבן מוסף ואין בו חיוב הזכרה? אלא ע"כ כנ"ל דכל זה מצד דין הזכרת מעין המאורע, אבל בבהמ"ז ישנו עוד חיוב לברך ולהודות על היום שגורם האכילה, וע"ז קאי הוכחת כ"ק אדמו"ר.

ולכאורה מפורשת נקודה הנ"ל במור וקציעה בסי' תרצה, דז"ל: "הא בהדיא אמרינן בשבת ויו"ט כיון דלא סגי דלא אכיל מהדרינן ליה" והכא נמי לא סגי דלא אכיל כמו שאבאר בס"ד ואם משום שאמרו אין מחזירין בתפלה, לק"מ דודאי עדיף ועדיף בהמ"ז מתפלה לענין זה, מאחר שכל עיקר הסעודה בשביל פורים היא ואם לא אכל מחזירין אותו, ואם לא פורים אין מקום לסעודה, וכיון שהיום גורם לסעודה ואינו גורם לתפלה, ע"כ בהמ"ז עדיף בהא לענין חזרה, ודו"ק".

ועפ"ז י"ל דזהו דכלל אדה"ז בסידורו גם פורים הגם דלא שייך לתקנתא דהודאה בחנוכה, אמנם גם לגבי פורים שייך לומר בל' של חיוב ד"אם שכח אזי כשיגיע אצל הרחמן יאמר כו", שהרי לדעת הט"ז ומג"א ועוד איכא חיוב סעודה באכילת לחם, וא"כ חייב לברך ולהודות על היום שגורם אכילה זו כנ"ל, וי"ל דבסידורו חושש אדה"ז לשיטה זו, ולכן מכריע דהגם דאין מחייבין אותו לחזור ולברך, אמנם חייב לומר על הנסים דוקא כשמגיע להרחמן סמוך לברכת הטוב ומטיב שיהא אמירתה במטבע של ברכה.

(אלא שיש להעיר ממ"ש בקצות השלחן (סי' מז הערה יח) "ומנהג העולם לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו ששם מוסיפין ג"כ הרחמן לשבת ויו"ט", ועד"ז כ' ביד אפרים סי' תרפב לאמרו שם ולהקדים הרחמן דשבת ור"ח משום דתדיר קודם. וזה דלא כמבואר בדיוק הל')

"כשיגיע אצל הרחמן". אמנם עיי"ש בקצות השלחן שמוסיף "ומסידור הנוסח שאומרים "ונאמר אמן" משמע ששם הוא סיום ברכת הרחמן", ולכ' כוונתו, דא"כ הוי לן לאומרו קודם "ונאמר אמן" בברכת הרחמן ודלא כמנהג העולם. ועצ"ע.)



## אכילה לפני תפלת המנחה ושעון

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
**רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן**

בשו"ע או"ח סי' רלב ס"ב: "לא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה כו' ולא לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה ואם התחיל באחת מכל אלו אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור כו'. הגה"ה: ויש חולקים וסבירא להו דסעודה קטנה מותר ואינו אסור רק בסעודת נישואין או מילה. וי"א דאפי' סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה שרי. וי"א דסעודה קטנה סמוך למ"ק שרי. ונהגו להקל בשתי הסברות, דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה. ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לביהכנ"ס לא חיישין דלמא יפשע ולא יתפלל. מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפי' סמוך למנחה גדולה ואפי' אם התחיל קודם לכן כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת צריך לקום ולהתפלל".

עיי' בביאור הלכה ואם התחיל כו' אינו מפסיק: "ודע דכל היכא שאמרו שאינו מפסיק הוא אפילו אם על ידי זה יפסיד התפילה בציבור אינו מחוייב מדינא דלא אטרחוהו רבנן בדיעבד כיון שיש לו שהות להתפלל אח"כ ע"כ".

ובאמת צ"ע מה המקור לדברי המשנה ברורה דלכאורה יש מקום גדול לומר אם הוא יפסיד תפילה בציבור אז הוא חייב להפסיק מכיון שמהגמרא לא מצינו שאין צריך להפסיק כי אם במקום שאם מפסיד אותו המצוה של תפלה מכיון שהוא יכול להתפלל אח"כ אבל מהיכי תיתי לומר שהוא אינו צריך להפסיק במקום שאינו מפסיד המצוה של תפלה בצבור. אטו מי נאמר שאם יבא עני לפתח ביתו בזמן שהוא אוכל סעודתו שהוא יהיה פטור מלהפסיק סעודתו כדי ליתן צדקה להעני.

והנה בהרמ"א כתוב שנהגו להקל כשתי הסברות דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לבית הכנסת לא חיישינן דלמא יפשע ולא יתפלל מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה כו'.

ועיין במ"ב שהוא מסביר שמשום הכי צריך להחמיר ולא לסמוך על קריאת השמש היינו משום דאז שכיח שכרות, ובשכרות לא מהני הקריאה של השמש.

ובאמת יש סברא גדולה לומר שבזמנינו אם אדם נושא שעון יד או פלאפון וכדו' שמצלצל כשמכוונים אותו לצלצל בשעה מסויימת, אז יש להשעון יד וכדו' הדין של קריאת השמש ויכול להתחיל לאכול בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה.

ועוד נראה לומר שאע"פ שאיתא בהרמ"א שבסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך לסעודה גדולה, לכאורה במקום שיש לו אפשרות להתפלל מנחה בציבור בשעה מאוחרת ביום אז יהיה מותר להשתתף בתחילה בסעודה גדולה אם יכוון השעון וכדו' לצלצל באותו הזמן שיהיה מנין לתפילת מנחה דבכלל הא שכותב הרמ"א שבסעודה גדולה יש להחמיר אפי' סמוך למנחה גדולה (לפי המ"ב הטעם בזה הוא משום שלא סמכין על קריאת השמש כיון ששכיח שכרות בסעודה גדולה, הא בזמנינו קשה לומר ששכיח שכרות, ופוק חזי), וא"כ במקום שיש לו מנין להתפלל בו באותו היום אז לכאורה יש לסמוך על הא שכותב הרמ"א שנהגו להקל בסעודה גדולה סמוך לסעודה גדולה במקום אם יש לו שעון וכדו' המצלצל כיון שלכאורה יש להשעון דין של קריאת השמש.



## ברכה על הידור מצוה

### הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשו"ע רבנו הזקן סי' רסג קו"א ס"ק ה': "...בנר חנוכה אמרו איש וביתו, והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא, ובנר שבת לא אשכחן הידור זה בגמרא, אם כן אין לברך עליו כיון שאינו חיוב בדבר".

מזה למד הגרמ"ש אשכנזי (כפ"ח גליון 1169 עמ' 37) דעת רבנו הזקן, שקיום הידור היא סיבה מספקת כדי לברך, ולכן מברכים המהדרים בנר חנוכה, משא"כ בשבת שאין כאן הידור לכן לא יברכו האורחות על נר שבת שמדליקות.

ומוסיף וכותב: "למעשה, אין אנו נוהגים כדבר רבנו בקונטרס אחרון אלא מנהגנו שגם בנר שבת כל אחת מדליקה בעצמה ומברכת".

הוספה זו אינה מדויקת לגמרי, שהרי בסוף הסעיף מוסיף רבנו שם: "ויש חולקים על זה, וכן נתפשט המנהג במדינות אלו". ובסוף הקו"א שם מבאר הטעם בזה, כיון שהאורחת המדלקת הנרות בבית בעל הבית היא עושה זאת בשליחות בעה"ב, ומסיק: "ולא הכי אין למחות ולבטל המנהג שנהגו בהדלקת הנרות, כיון שיש להם על מי שיסמכו". יוצא אם כן, שמנהגנו בזה הוא כמנהג שהובא בשו"ע רבנו הזקן שם, בפנים ובקו"א.

[בשו"ע רבנו שם דן בהדלקת נרות שבת ע"י האורחות בחדר שמשתמשים שם צרכי אכילה (לדוגמא, המטבח, שגם הוא צריך להיות מואר). אמנם מנהגינו שגם בנות-הבית מדליקות בשלחן האוכל, שבו מדלקת האם. והוא על פי המבואר שם ס"י: "שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוית".]

ומזה יש ללמוד, שמנהגינו לברך על הידור מצוה, לא רק בחנוכה (שהוא הידור שמובא בגמרא), אלא אף בשבת. שהרי אחרי שעקרת הבית הדליקה נרותיה כבר התקיימה המצוה העיקרית (כמבואר בקו"א שם: "ולא אשכחן חיוב שתי נרות . . . סגי בנר אחד . . . ששנינו הדליקו את הנר ולא הדליקו נרות"). ומה שהאורחות או הבנות מדליקות נר נוסף בשליחות בעה"ב, אין זה אלא הידור מצוה, ומברכות עליו. ואף למנהגינו שהבנות מדליקות לפני האם, הרי אחרי שהבת הדליקה נר אחד כבר התקיים עיקר המצוה, ואח"כ מברכת האם על הידור המצוה של תוספת אורה בבית.

ולגופה של הלכה זו, ברכה על הידור מצוה, ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הידור מצוה עמ' רפב.

אמנם באמת מסתפק רבנו בפירוש בשאלה זו, בסי' תקכז קו"א סק"ב. שם כותב רבנו בפנים, שאם אין בעה"ב מערב בעצמו עירובי תבשילין "יצוה לאחרים שיערבו בתוך ביתו משלו ששלוחו של אדם כמותו". ובקו"א שם: "יש להסתפק אם מותר לאדם לברך על עירוב

תבשילין שמניח לאחרים משלהם . . דהאמירה אינה מעכבת כלל . . ואם כן אם בעה"ב הפריש דבר לעירוב תבשילין ומצוה לאחר לברך עליו . . אין לו לברך . . דמצוה מן המובחר לומר בדין כו'".

והיינו שבעל הבית עצמו מברך על עיקר המצוה שהיא הפרשת דבר לעירוב תבשילין, משא"כ השליח שאינו מפריש, ורק אומר בדין יהא שרא כו', הרי בזה מבוארת דעה הב' שם ס"ז: "שלא הצריכו לפרט ולומר בדין יהא שרי כו' אלא למצוה מן המובחר", א"כ "יש להסתפק אם מותר לאדם לברך על עירוב תבשילין שמניח לאחרים משלהם".

ועל כרחינו לחלק בזה בין "המהדרין" שבנרות חנוכה לבין "מצוה מן המובחר" שבעירוב תבשילין (ראה לקו"ש ח"כ עמ' 209 הערה 14, דיוק הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד ה"א: "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר").

לאידך מוצאים אנו הלכה נוספת בשו"ע רבנו הזקן שאפשר לברך גם על הידור מצוה, והוא בסי' יז ס"ג, שגם נשים המתעטפות בציצית יכולות לברך אם רוצות כי "אעפ"י שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה מ"מ קצת שכר יש להם לכן יכולות הן לברך על כל המצות שהן פטורין מהם".

ואין לומר דהיינו דוקא בנשים, שהרי מבואר בשו"ע רבנו שם סי' יד ס"ה, שגם מי שלובש טלית שפטור מציצית, "אם רוצה להטיל בה ציצית . . ולברך עליו הרשות בידו ואינה ברכה לבטלה ואע"פ שהוא פטור מן הדבר יכול לומר וצונו להתעטף". ועל כרחינו לחלק בין ציצית ונרות חנוכה (ולמנהגינו גם נרות שבת) לבין עירובי תבשילין, שמסתפק בזה.

ואולי נראית קצת דעתו הקדושה נוטה, שגם בעירובי תבשילין אפשר לברך, שהרי בפנים כתב בפשיטות "יצוה לאחרים שיערכו בתוך ביתו משלו", ואינו מרמז כלל בפנים שלא יברך על כך. ורק בקו"א כותב שיש להסתפק אם מותר לו לברך.



## ג' טבילות בגר

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

שו"ע אדה"ז בהל' יוה"כ סי' תרו סי"ב כתב: "אבל יש אומרים, שטעם טבילה זו הוא משום תשובה כגר המתגיר, ולפי זה יש לטבול

שלוש פעמים", ומקורו צויין למהרי"ל [הוצאת מכון ירושלים עמ' שטז], דרכי משה ומג"א שם.

ולכאורה, בהלכות גרות עצמן (יו"ד סי' רסח ונו"כ, וגם באנציקלופדיה תלמודית - כרך ו ערך 'גרות' טור תמב) לא מצינו דרישה לטבול ג' פעמים. וגם כאן נזקקו לנימוקים שונים, במהרי"ל איתא שהוא היה טובל ג"פ כנגד ג"פ שיש בפסוק "מקוה ישראל", ובס' חסידים סי' שצד כתב שיכנס ראשו במים בערב יוה"כ ג"פ כנגד ג"פ טהרה הכתובים בפסוקים (כמובא בהגהות והערות לשו"ע השלם כאן אות כג) וחשוב לדעת שבס"ח שם מתחיל דבריו במנהג בנות ישראל לטבול ג"פ לטהרתן (ובמקור חסד מביא שזהו ע"ד ג"פ "מגל זה" ו"עץ ארז זה" במשנה פרה פ"ג מ"י), וזה לכאורה בניגוד לדברי אדה"ז בסעיף הקודם, שאם הטבילה היא משום טהרה - א"צ לטבול אלא פעם אחת.

ואולי הכוונה שאם הטבילה היא משום תשובה, יש יותר מקום לרמזים בעניין הטבילה ולהוסיף בה, משא"כ באם זקוקים רק לטהרה, ובפרט שכאן אין כל ההכנות שבטבילת אשה שבאים להתיר בזה איסור חמור מדאורייתא, עכ"פ ע"פ נגלה אין צורך ביותר מטבילה אחת. ועצ"ע.



## מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
טורונטו, קנדה

ראיתי לאחרונה שכו"כ שלוחים מקימים בחנוכה מנורות גדולות ברחוב העיר שדולקות באור חשמלי משום שקל יותר באין ערוך לסדר הדלקתן יותר מנורות שעוה. אבל בפשטות מפסידים בזה כל עיקר קיום מצות פרסומי ניסא, דחז"ל תקנו פרסומי ניסא ע"י חפצא של מנורה, ומוסכם בפוסקים דנר חשמלי אינו חפצא של נר (אף דהוי אש לענין ברכת בורא מאורי האש לכו"כ פוסקים). וא"כ אין כאן מציאות של נרות חנוכה, וגם מפסידים בזה כל העניינים ברוחניות להאיר החושך וכו' וכו' כיון שאי"ז חפצא של נר חנוכה.

וכן בנרות גז (propane) כיון שאין שם פתילה של ממש ואין הגז דומה לשמן כלל, בפשטות אין זה נר ג"כ, (ולענין ברכה פשיטא דאסור



לברך). ואף דיש בזה "ענין" של פרסומי ניסא, וגם זה מעורר הרואים להדליק בעצמן וכו', הרי באמת ה"ענין" של פרסומי ניסא יכול להתקיים ע"י תמונה של מנורה ג"כ או אפי' ע"י שלט ואין צורת המנורה מעלה ומוריד, כיון שאין כאן מציאות של נרות.

ומה שרבינו הי' שבע רצון ממנורות חשמלי על מכוניות וכיו"ב היינו משום שעל מכונית כמעט א"א בענין אחר, אבל ברה"ר אם יש איזה אפשרות להדליק נרות ממש על אף כל הקשיים שבזה, לענ"ד כדאי להשתדל בזה בכדי שיהי' ג"כ קיום מצות פרסומי ניסא עם כל ההשפעות הרוחניות היוצאות מזה.



## בגדר ברכת שהחיינו ביו"ט

### הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

כתב המחבר בסי' תרעא סעי' יז: "ומדליקין ומברכין בביהכ"נ משום פרסומי ניסא", והרמ"א כתב ע"ז דאינו יוצא בנרות של ביהכ"נ וצריך לחזור ולהדליק בביתו, ובבה"ט מבואר דאפי' הש"ץ צריך לחזור ולהדליק בביתו, דבעצם יש חיוב על כל אחד להדליק בביתו, והא דמדליקין בביהכ"נ זהו רק משום פירסומי ניסא, ואינו פוטר מעיקר חיובו דנר איש וביתו. ובשע"ת סק"א מביא בשם שו"ת זרע אמת דמ"מ לא יחזור בביתו לומר שהחיינו, אם לא שמדליק להוציא אשתו וב"ב, משא"כ אם מדליק בלילה הראשון בביתו ואח"כ מדליק בביה"כ יברך שהחיינו ג"כ.

והנה היוצא מדבריו הוא דהמדליק בביה"כ וחוזר ומדליק בביתו, חייב לברך הברכה ד'להדליק' ו'שעשה נסים', אבל לא שהחיינו, וצ"ע דממנ"פ א"א דחוזר ומברך בביתו ברכת שעשה נסים, ע"כ דלא יצא כשבירך בביהכ"נ כיון שבירך שלש בשעת קיום מצוה, דכל ההדלקה בביה"כ היא רק מטעם מנהג דפרסומי ניסא, אבל לפי"ז צ"ע טובא אמאי אינו חוזר ומברך שהחיינו, הרי עדיין לא יצא ברכת שהחיינו כשבירך בביה"כ (וכבר העיר בזה באגרות משה או"ח סי' קצ)<sup>1</sup>?

---

(1) באג"מ שם העיר על שיטת המאירי דברכת הזמן דחנוכה קאי על עצם הזמן דחנוכה. דהא בגמ' מבואר דהרואה נ"ח מברך שתים, ומוכח מזה דרך רואה מברך

והנראה לומר בזה דהזרע אמת סובר כשיטת המאירי (בשבת דף כג) דברכת הזמן של חנוכה קאי על עצם הזמן של חנוכה שנעשה בו נסים ונפלאות, דהיינו דבשאר יו"ט יש ב' סיבות לחיוב ברכת שהחיינו, א. מצד עצם היום, דיו"ט הבא מזמן לזמן כיון שהוא זמן מיוחד בשנה חייב בברכת שהחיינו, ב. מצד מצוות היום, דמצוה הבא מזמן לזמן מחייב בברכת שהחיינו, כמו ביו"ט של סוכות יש ב' מחייבים לברכת שהחיינו, מצד עצם היו"ט ומצד מצות היום דסוכה, ועד"ז בשאר יו"ט. והנה בפשטות המחייב של שהחיינו הבא מצד היום הוא מחמת<sup>2</sup> קדושת היום או מחמת איסור מלאכה, משא"כ בחנוכה ופורים דליכא איסור מלאכה, דרך אסורים בהספד ותענית, החיוב של ברכת שהחיינו בא מחמת מצות היום דחנוכה, ולא מחמת עצם היו"ט.

וע"ז מחדש המאירי דהמחייב של ברכת הזמן בחנוכה הוא גם מצד עצם היו"ט דחנוכה, אשר לכן כ' המאירי דמי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות הנרות, י"א דמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בליל א' ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים, עכ"ד. וראה בשעה"צ [סי' תרעו סק"ג] דר"ל לפי"ד המאירי דה"ה אם לא בירך שהחיינו ונזכר ביום האחרון דחנוכה ואאפ"ל לברך שהחיינו בשעת הדלקה, כיון שלא ידליק עוד, מ"מ חייב לברך שהחיינו מצד עצם היום, והמ"ב נשאר בצ"ע (וע"ע בסי' תרצב בבה"ל שהאריך בזה בנוגע לפורים אם אין לו מגילה אי חייב לברך שהחיינו אעצם היום דפורים עיי"ש).

---

שהחיינו, דלהמאירי תיפול"ל דמברך שהחיינו בלי רואה דאינו קשור כלל עם ראיית הנרות יעו"ש.

ויש לציין לדברי השפת אמת עה"ת ליקוטים דמקשה אהא דאמרו הוואה נ"ח מברך שתיים, דבשלמא ברכת שעשה נסים שייך בעת ראיית נ"ח שנתעורר הנס, אבל ברכת שהחיינו על הזמן הא קי"ל דזמן אמרו אפי' בשוק ואינו קשור עם ראיית נ"ח, ומתרץ דהארת הזמן נתעורר ע"י מצות הלל, יעו"ש.

(2) וראה במאירי מגילה ד, א דנקט דברכת הזמן תלויה בקידוש וקדושת היום ובחנוכה ופורים דליכא קדושת היום, ליכא חיוב דשהחיינו, וזה דלא כדבריו בשבת, וצ"ע בזה.

<sup>3</sup>ולפי"ז י"ל בדעת הזרע אמת דס"ל דברכת הזמן נובע מחמת עצם היו"ט דחנוכה. ולפי"ז י"ל דאיה"נ דבמדליק בבהכ"נ עדיין לא קיים עיקר חיובו דנר איש וביתו, וחייב להדליק בביתו דכל ההדלקה הוי רק קיום של פרסומי ניסא (ועי' בב"י סי' תרעא כמה טעמים לזה) מטעם מנהג, מ"מ לא גרע ממברך בשוק דקי"ל בעירובין מ, ב דאע"פ דחייב לברך שהחיינו על הכוס, מ"מ יוצא גם בבירך בשוק, ועד"ז י"ל בנדר"ד כיון דהמחייב של שהחיינו היא מחמת עצם היו"ט, כשמברך בבהכ"נ שפיר יצא, כיון שבירך על עצם היום.

אמנם עדיין צ"ע, דאיה"נ דבבירך בשעת הדלקה בביה"כ לא גרע ממברך בשוק כיון שמברך על עצם היום, מ"מ הא יש עוד מחייב לברכת הזמן, והיא מחמת המצוה בהדלקת נ"ח. ובפשטות אפי' להמאירי המחייב העיקרי לברכת הזמן הוא מחמת המצוה ורק דיש עוד מחייב מחמת עצם הזמן דחנוכה, וכיון שכן אפי' א"נ דבהדלקה בביה"כ כבר יצא ידי חיובו מחמת עצם הזמן, מ"מ הא המחייב העיקרי הוא מחמת המצוה בהדלקת נ"ח, וכיון דבנדרות ביהכ"נ ליכא קיום מצוה והוא רק מחמת מנהג, האיך יצא בזה עיקר חיובא דשהחיינו (וכבר נתקשה בזה באג"מ שם).

והנראה לומר בזה עפ"י מש"נ במ"א דעיקר המחייב לברכת הזמן להמאירי הוא בחיוב מחמת עצם הזמן וכתוצאה מזה נמשך החיוב של ברכת הזמן מחמת המצוה. ולכן כשמברך על עצם הזמן נפטר גם החיוב הבא מחמת המצוה, כיון דהמצוה דנ"ח הוי תוצאה מהיו"ט<sup>4</sup>.

(3) ויש להעיר דכל מה שנת' בפנים י"ל בדעת הזרע אמת אך לא מטעמיה. דבזרע אמת מבאר טעם אחר והוא דכמו דקי"ל בלא בירך ברה"ת ועולה לתורה יוצא בזה החיוב דברה"ת, עד"ז יוצא בברכת שהחיינו בביהכ"נ, ואם בירך בביתו ברה"ת מ"מ חייב לברך כשעולה לתורה עד"ז חייב לברך במדליק בביהכ"נ אפי' אם הדליק בביתו, יעו"ש, ואכמ"ל בזה.

(4) כדמצינו בסוכה דהרמא פוסק בסי' תרמא והמקור הוא (בתוס' סוכה מו, א) דבבירך זמן בשעת עשיית סוכה לפני החג אינו מברכו על החג ביו"ט, משא"כ אם בירך על החג בביתו כגון שירדו גשמים צריך לברך זמן כשיאכל בסוכה. ומבואר במאירי שם, דכיון שבירך בשעת עשייה ועיקר יו"ט אינו אלא מפני הסוכה, ברכת הסוכה עולה ליו"ט ולסוכה [עי' בלקו"ש חלק כ"ב עמ' 127 ובהע' 42], רק דבסוכה היו"ט הוי תוצאה מהסוכה, ולכן נפטר דחג בברכת הזמן דסוכה, ובחנוכה הוא להיפוך דהמצוה הוי תוצאה מהיו"ט ולכן גם המצוה נפטר ע"י הברכה על הזמן.

והמקור לזה י"ל עפ"י סוגיית הגמ' בר"ה (יח, ב) דמקשה ר' כהנא אהך מ"ד דס"ל דבטלה מגילת תענית מהא דמעשה וגזרו תענית בלוד בחנוכה וירד ר"א ורחץ, ור"י הסתפר, וא"ל צאו והתענו על מה שהתעניתם, ומדקאמר צאו והתענו, משמע דאסור להתענות בחנוכה ולא בטלה מגילת תענית. ומתוך ר' יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה, ולכן לא בטלה חנוכה מאיסור הספד ותענית, ומק' אביי ותיבטל אינה ותיבטל מצוה, ומסיקה הגמ' אלא א"ר יוסף שאני חנוכה דמיפרסמא ניסא.

ובתוס' הקשו דאמאי לא הקשה ר' כהנא ממתניין על כסלו מפני חנוכה הרי דלא בטלה מג"ת, ותירצו דר' כהנא סבר דאע"ג דהיו"ט בטל ומותר בהספד ותענית, מ"מ מצות חנוכה לא בטלה דמדליק נרות זכר לנס. הרי מבואר בתוס' דס"ל דבעצם מצות נ"ח אינה תלויה בהשם יו"ט ולכן אע"פ שהיו"ט בטל כיון דבטלה מג"ת, מ"מ המצוה אינה בטלה לרב כהנא.

אמנם הרשב"א חולק על התוס' דא"א דהיו"ט בטל אם המצוה בטלה וכקושיית אביי ותיבטל אינה ותיבטל מצוה הרי דל"ש דתיבטל אינה ולא תיבטל מצוה, ולכך ל"ש לומר דלכן לא הק' ג"כ ממתניין משום די"ל דהא דשלוחין יוצאין על כסליו היא מחמת המצוה דנ"ח, דאי ליכא יו"ט גם המצוה בטלה. והא דלא הקשה ממתני' תירץ הרשב"א משום דברייטא מיפרשא טפי, יעו"ש.

הרי מבואר מהרשב"א דהיסוד של תקנת נר חנוכה מחמת היו"ט דהיינו מחמת האיסור של הספד ותענית ומחמת זה ישנה לתקנת הנרות דמצוה, דהמצוה היא תוצאה מהיו"ט ולא שייך הדלקת נרות בלא יו"ט, שהמצוה מיתלא תלי בהיו"ט [וי"ל דגם תוס' מודים ליסוד' זה דע"כ לא קאמרי התוס' דשייך מצוה גם בלי השם יו"ט רק לר' כהנא דלא הקשה מתני', אבל למסקנת הגמ' י"ל דהמצוה תלויה בהשם יו"ט וכדמק' אביי ותיבטל אינה ותיבטל מצוהה].

ולפי"ז יובן היטיב דברי הזרע אמת בדברך ברכת הזמן בביהכ"נ, א"צ לחזור ולברך כשמדליק בביתו, דבכירך בביהכ"נ אינה דהברכה חל על עצם הזמן דחנוכה ועדיין יש מחייב אחר לברכת הזמן והיא מחמת המצוה דנ"ח, מ"מ כיון דהמצוה דנ"ח הוי תוצאה מהשם יו"ט דאיסור הספד ותענית וכנ"ל, י"ל דגם ברכת הזמן הנמשך מהמצוה נפטר בברכת הזמן שבירך על היום והזמן דחנוכה ולכן א"צ לחזור

ולברך כשמדליק בביתו, משא"כ הברכה דלהדליק ושעשה נסים חיובם נובע מחמת המצוה ולא מחמת היום, ולכן חוזר ומברך בביתו<sup>5</sup>.

ולפי"ז יתבאר היטב ג"כ בהמשך דברי הזרע אמת דבבירך בביתו וחוזר ומדליק בביהכ"נ חוזר ומברך כל הברכות גם ברכת שהחיינו, ולכאור' מאי שנא מבירך בביהכ"נ וחוזר ומדליק בביתו דאינו מברך שהחיינו, והנה מלבד מה שי"ל דכל ההדלקה בביהכ"נ הוי תקנה חדשה דפרסומי ניסא (כמבואר בראשונים ובב"י כמה טעמים לזה) ולכן אפי' אם כבר יצא ידי עיקר חיובו דנר איש וביתו כשהדליק בביתו, מ"מ חוזר ומברך בביהכ"נ, י"ל עוד עפ"י משנ"ת דעיקר המחייב לברכת הזמן היא מחמת היום דחנוכה והמחייב של המצוה הוי תוצאה מהיום, ולפי"ז יובן שפיר, דכ"ז רק אם כבר בירך בביהכ"נ דיצא בעיקר חובו. אז גם שהחיינו מחמת המצוה נפטר בזה.

משא"כ כשבירך בביתו איה"נ דיצא בזה החיוב דשהחיינו מחמת המצוה, מ"מ הא יש עוד מחייב מחמת עצם היום, וחיוב זה לא נפטר בברכת הזמן שבירך בשעת קיום המצוה, כיון דהיום לא הוי תוצאה מהמצוה, רק להיפוך דהמצוה הוי תוצאה מהיום, ולכן שפיר נפטר בברכת הזמן מחמת היום [אמנם כ"ז נסתר לכאור' דהא כשמברך בביתו איה"נ דיש קיום מצוה בזה, אבל מ"מ ישנו גם לעצם הזמן דחנוכה, ושני החיובים חלין כאחד, ואמאי לא נפטר גם עצם הזמן דחנוכה, וע"כ צ"ל כנ"ל דברכת הזמן דביהכ"נ הוי תקנה חדשה מטעם פרסומי ניסא ולכן חוזר ומברך שהחיינו בביהכ"נ].




---

(5) והנה ברכת להדליק הרי פשוט דמתייחס להמצוה דנ"ח. אמנם גם ברכת שעשה נסים י"ל דמתייחס בעיקרו להנס דנרות ולא להיום (אכן במאירי הרי מבואר דבאינו מדליק מברך גם שעשה נסים על עצם היום וזה דלא כדרכו בדעת הזרע אמת), משא"כ בברכת הזמן מתייחס לעצם הזמן ולכן שפיר נפטר גם בבירך בביהכ"נ. וראה בשאלתות פר' וישלח מצוה כו וז"ל: "וכד מטא יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה נסים לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על שרגא ובפורים על מקרא מגילה שנא' ויאמר יתרו ברוך ד'", עכ"ד. הרי מוכח מדברי השאלתות דהברכה דשעשה נסים מתייחס בעיקרו על הנר דחנוכה ולא על עצם היום.

## האם מותר לטעום דבר האסור?

**הרב אברהם צבי הירש הלוי לוינ**

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

איתא בגמרא (ברכות יד, א) - "בעי מיני". . מר' אמי, השרוי בתענית מהו שיטעום (את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין - רש"י), אכילה ושת' קביל עלי' והא ליכא או דילמא הנאה קביל עלי' והא איכא. אמר לי', טועם ואין בכך כלום". וכן פסק המחבר באו"ח סי' תקסז ס"א, רק שהרמ"א שם כתב דיש מחמירין בכל תענית ציבור והכי נוהגין<sup>1</sup>.

ובשו"ת ריב"ש סי' רפח כתב השואל, דעפ"ז דטעימה מותרת בתענית, א"כ אפילו גבי איסורי אכילה נימא דשריא בהו טעימה. וכי תימא אין הכי נמי דמותר לטעום דבר האסור, הרי מוכח לכאורה דאין הדין כן בחולין (צו, א) - "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בישל - בנותן טעם. . מאן טעים לי'. . סמכינן אקפילא ארמאה (נחתום<sup>2</sup> עובד כוכבים). . מין בשאינו מינו (שהאדם יכול להבחין טעמו). . דאיסורא (כגון בשר בחלב שאין בן ברית יכול לטעמו, סמכינן) בקפילא". הרי שאסור לטעום איסור.

וכתב השואל די"ל דכיון דבאיסורי אכילה מרבינן חצי שעור, אפשר דטעימה בכלל.

והשיב לו הריב"ש וז"ל: "ואני אומר אף אם הי' דבשאר אסורים שריא בהו טעימה, ההיא דחולין לא קשיא. דיכילנא לשנויי לך שאפשר שאין סומכים על טעימת קפילא בלא אכילה, לאכול אכילה גמורה. שהרי אפשר שיש בו טעם באכילה גמורה ולא יוכר בטעימה בלא אכילה. ומאי לטעמי' קפילא, באכילה גמורה קאמר. אלא דקרי לה טעימה כיון שבא להכיר הטעם. וגם שאכילה מועטת קרי' טעימה. . וכ"ת א"כ למה לי קפילא, כל אדם יכיר הטעם באכילה, אפשר לפי שאין סומכין על אחר דלא מהימן לן. א"נ שהוא בקי יותר בהכר הטעמים<sup>3</sup>.

(1) ואכ"מ ליכנס לפרטי דין זה.

(2) היינו, אומן. ועי' בהנסמן בהערה הבאה.

(3) ראה בית יוסף ביו"ד ריש סי' צח השיטות בזה.

מיהו שינויי דחיקי לא משנינא לך. אבל האמת הוא דבשאר איסורין טעימה אסורה, ולא התירו אותה אלא בתענית יחיד משום דטעימה לא קביל עלי'. . כדמשמע נמי מלישנא דההיא דברכות, דמשום דליתא בכלל קבלתו הוא דשריא טעימה, לא מחית נפשי' למיסר כולי האי.

ומיהו משמע דלא אסיר מדאורייתא כמו חצי שיעור, דהא טעמא דחצי שיעור משום דחזי לאצטרופי. . ואין לומר כן בטעמו ולא ממש. ועוד דאי דאורייתא כמו חצי שיעור ליבעי ברכה, אלמה תניא מטעמת אינה צריכה ברכה, ואפילו לדעת ר"ת ז"ל דטעם כעיקר דאורייתא<sup>4</sup>, היינו באכילה גמורה, דכיון שאוכל דבר שיש בו טעם אסור, דמי לאוכל עיקר האסור. אבל במי שאינו אוכל כלל, אין הטעימה אסורה כיון שאינו גוף האסור דהא לא חזי לאצטרופי.

ואפשר דטעמא דטעימה אסורה אפילו באיסורי אכילה, היינו כדי שלא יבא לבלוע מעט, ואתי לידי איסור דאורייתא. כדאמרין לנזירא (שבת יג, א) סחור סחור לכרמא לא תקרב". עכ"ל הריב"ש.

עפ"ז פסק הרמ"א ביו"ד סי' קח על דברי המחבר (בס"ה) "מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית לידע אם הוא טוב" - והגיה הרמ"א: "אבל אסור לטועמו אף על פי שאינו בולעו".

ולכאורה כמה פרטים צריכים בירור לדינא; א. מהו פירוש טעימה שאסורה, האם פירושו ליקח בפיו (וללעוס) ולפלוט בלי לבלוע, ודוקא זה אסור, אבל ללחוך רק בלשונו מותר, או שאפילו בלשון אסור. ב. האם יש חילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן. ג. האם יש חילוק כשהאיסור נותן טעם לפגם. ד. האם מותר לטעום כשהאיסור רק ספק.

והנה בשו"ת צמח צדק<sup>5</sup> סי' מז כתב השואל: "אומן המבשל בורית, והבורית נעשית מחלב ומי אפר כירה וסיד ומערבין בתוכה מלח בבישולה, וצריך האומן לטועמה אי סגי לה במלח ששם לתוכה, אי שרי לטועמה או לא, והטועמה אינו צריך לבלוע אלא לטעום ולרקוק, אי שרי או לא".

---

(4) עי' טור ריש סימן הנ"ל.

(5) "הר' מנחם מענדל קרומכל אב"ד דניקלשבורג והמדינה" (חברו של הט"ז) - לא מכ"ק אדמו"ר הצ"צ.

והשיב הצ"צ וז"ל: "יראה דשרי לי' לטעום הבורית בכשולה אם אינו בולע אלא רוקק מיד, אע"ג דכבר פסק הריב"ש בסי' רפח דטעימת אסורי אכילה הוא אסור. . . מ"מ יראה דבכשול בורית שרי לטועמה כיון שהוא פגום דבורית פגומה לגמרי אפילו קודם שנתבשלה לגמרי".

ואע"ג דכל דבר שהוא פגום מדרבנן מיהא אסור לכתחלה, היינו דוקא לאכילה הוא דאסור מדרבנן לכתחלה, אבל טעימה נראה דשרי לכתחלה אפילו מדרבנן, וכך הוא מוכח בריב"ש גופי' מהא דכתב התם סי' רפח דטעימא לא אסירי מדאורייתא כמו חצי שיעור. . . וכיון דהכי הוא דמידי דהוה לשבח אינו אסור בטעימה אלא מדרבנן, ממילא כשהוא פגום שרי אפילו מדרבנן, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, לכך במידי שטעמו לשבח שאכילה אסורה מן התורה ולא הטעימה, אתו רבנן ואסרי אפילו טעימה. ובמידי שטעמו לפגום דשרי מדאורייתא באכילה אתו רבנן ואסרי אכילה. אבל לאסור אפילו טעימה בדבר הפגום כולי האי לא החמירו רבנן דסגי להו לרבנן לאסור אכילה בדבר הפגום שהוא שרי מדאורייתא אבל לא לאסור אפילו טעימה". עכ"ל הצ"צ.

ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא חלק יו"ד סי' נב) כתב וז"ל: "נלע"ד דלאו כלל כ"ל הצ"צ דבכל איסור דרבנן יהי' מותר הטעימה, אלא דוקא בדבר הפגום". היינו דהצ"צ יודה בשאר איסור דרבנן דאינו פגום דאסור בטעימה. וכן מוכח לכאורה בפשטות מאריכות לשון הצ"צ.

אבל הפרי מגדים כתב ביו"ד סי' צה במשכצות זהב ס"ק טו ד"ה ולענין וז"ל: "ולענין טעימת הבורית הצמח צדק בסי' מז התיר, וכל דבריו טעימה שפולט הוה דרבנן ובאיסור דרבנן לא גזרו". ובפתחי תשובה ריש סי' צח כתב: "ועיין בשו"ת צמח צדק סי' מז. . . והמובן מדבריו דס"ל דה"ה בכל איסורי דרבנן שרי טעימה ואף לטעום בפיו ממש וכן הבין בנו של בעל הצ"צ בסוף הספר והפר"ח בסי' קח ס"ק כב ע"ש". וכן משמע בגליון מהרש"א<sup>7</sup> סי' קח אות ח' וז"ל: "ודוקא באיסורי דאורייתא [אסור לטועמו], אבל לטעום בורית כיון שהוא פגום ואיסורו מדרבנן מותר בטעימה. תשובת צ"צ סי' מז". וכ"כ הפמ"ג ג"כ בסי' קח שם (משכצות סק"ט) דמדברי הצ"צ "משמע

(6) ועי' בשו"ת צ"צ סי' צא שמתאר פרטי אופן עשיית הבורית עי"ש.

(7) לר' שלמה איגר בן רע"ק איגר - לא המהרש"א שעל הש"ס.



באיסור דרבנן שרי טעימה לפלוט<sup>8</sup>. (וכ"כ הנו"ב עצמו שם למסקנא<sup>9</sup>).

ע"פ הבנה זו בדברי הצ"צ, הקשו עליו בפר"ח שם (קח, כב) הוכיח דגם איסורים דרבנן ואפילו בדבר פגום<sup>10</sup>, אסור ג"כ בטעימה, וכתב שגם בנו של הצ"צ השיג עליו בקונטרס אחרון. וסיים הפר"ח - "וכן נראה עיקר להחמיר"<sup>11</sup>.

והפמ"ג בסי' צה שם הביא קושיית הפר"ח ובנו של הצ"צ, וכתב דאין ראייתם מוכרחת, ומ"מ סיים שם "ומכל מקום אין בידי להכריע להקל בטעימת הבורית". ובסי' קח שם כ' הפמ"ג - על מש"כ שמדברי הצ"צ משמע שטעימת איסור דרבנן מותר - "אמנם בסי' צה ביררנו דאסור". אבל שם המשיך הפמ"ג - "ומ"מ טעימת בורית יש להתיר מטעם דאין ראוי כלל אפילו לאכילת כלב . . והמתמיר תבא עליו ברכה".

היוצא מזה לכאורה, דגם איסור דרבנן אסור לטעום, אפילו איסור פגום<sup>12</sup>, ומ"מ אם הוא פגום לגמרי עד שאינו ראוי לאכילת כלב, מותר, והמתמיר תבא עליו ברכה.

והנה הפמ"ג בסי' צה שם כתב וז"ל: "אמנם הא אמינא ודאי שפיר ללחוך הבורית בלשון שפיר דמי דעד כאן לא אסר הפרי חדש בסי' קח

(8) וע"ע איך משמע לכל אלו הפוסקים כן מדברי הצ"צ, הרי מאריך לבאר ההיתר מטעם נ"ט לפגם. ועי' פמ"ג בשפתי דעת סי' צו סק"י. [ובין כך יתבאר בפנים דלא קיי"ל להקל בזה]. ואולי מוכח ממש"כ דההיתר בנ"ט לפגם הוא כיון דהאכילה מותר מה"ת ורבנן אסור האכילה, לא החמירו כולי האי לאסור אפילו טעימה. א"כ משמע דה"ה כל דבר שאינו אסור באכילה אלא מדרבנן. ועצ"ע.

(9) וע"ע מש"כ בפ"ת שם בשם הנו"ב ואכ"מ.

(10) עיי' בשו"ת יחזה דעת ח"ד סי' מג ובהערה שם. ועוד.

(11) ועי' בפמ"ג בסי' צח במשבצות סק"ב סוף ד"ה והנה וד"ה ובעיקר, שדן במש"כ הריב"ש דאיסור טעימה הוי דרבנן. ואם נאמר דהוי דאורייתא בודאי א"א להקל באיסורי דרבנן שהרי כל ההיתר בנוי על הא דאיסור טעימה באיסור דאורייתא אינו אלא דרבנן וא"כ באיסור דרבנן הוי תרי דרבנן וכמ"ש הפר"ח והפ"ת שם.

(12) ראה בהנסמן בהערה 10.

אות כב אלא ליתן לתוך פיו ולרקוק כמו שכתב הצמח צדק בסי' מז אבל לחיכה בלשון מתייר<sup>13</sup>...".

ועפ"ז יש מקום לומר דדעת הפמ"ג להתיר טעימת הבורית רק ע"י לחיכה בלשון, אבל לתוך פיו - אף שאינו בולע - אסור, אע"פ שאינו ראוי לאכילת כלב, ובלחיכה בלשונו הוא דאמר דהמחמיר תע"ב. דהנה בסי' זה שם כתב מתחילה "אין בידי להכריע להקל בטעימת הבורית" והוא בגלל חומרת הפר"ח. ולכאורה זה סותר למש"כ בסי' קח כנ"ל, דמותר ורק שהמחמיר תע"ב (וכמו שציינו בציונים והגהות על פמ"ג בסי' זה אות מה). אבל ע"פ המשך דברי הפמ"ג בסי' זה הנ"ל שכתב שגם הפר"ח לא החמיר אלא כשנותן לתוך פיו, א"כ י"ל שבסי' קח מיירי הפמ"ג בלחיכה בלשון שמותר בבורית, והוסיף שמ"מ אף בזה המחמיר תע"ב<sup>14</sup>.

אבל קשה לומר כן, כי בסי' קח לא הזכיר הפמ"ג לחיכה בלשון, אדרבה, כתב שם דמיירי ב"טעימה לפלוט", ובהדיא כתב שם בסוף דההיתר הוא "דלא כפר"ח", והרי הפר"ח לא החמיר אלא בטעימה לפלוט.

וא"כ צריך עיון לדינא, האם מותר לטעום הבורית לתוך פיו ולפלוט, או שאפילו בלחיכה בלשון אמרי' דהמחמיר תע"ב.

גם לא נתברר בהדיא אי היתר הפמ"ג (בסי' זה) ללחוך הבורית בלשונו הוא דוקא בבורית דלא ראוי לאכילת כלב, או לכל איסור דרבנן<sup>15</sup>. ומש"כ שם באמצע דבריו שדם כבד דרבנן לכן מותר ללחוך בלשון, משמע דמספקא ל' בזה.

ובאמת משמע לפועל שלא רצה להקל (עכ"פ בסי' זה) אלא בלשון ובבורית דוקא, אבל שאר איסור דרבנן - אפי' נ"ט לפגם אבל לא נפסל מאכילת כלב - אסור אפילו בלשונו. וצ"ע לדינא.

ומ"מ הברור לדינא שגם איסור דרבנן אסור ליתן לתוך פיו ולרקוק.

13) גם בענין זה צ"ע על הפ"ת במה שהעתיק בשם הנו"ב (כדלעיל הערה 9) שהרי כ' הנו"ב בהדי' שפולט ורק שאינו בולע. ואכ"מ.

14) ועי' ט"ז זה, יח ונקודות הכסף (מש"ך) שם ואכ"מ.

15) דאף שבסי' קח כתב דוקא בורית דאינו ראוי לאכילת כלב, מ"מ כנ"ל זה מיירי טועם בפיו, וסותר למש"כ בסי' זה שגם בורית אסור לתוך פיו.

והנה בסי' צח ס"א כתב המחבר וז"ל: - "איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר יטעמנו גוי". וכתב הט"ז על זה (בסק"ב) וז"ל: "כתב בדרישה מדאסר בישראל למטעם בו יש ללמוד שפעמים שקונין בשר מן הקצב ואין ידוע אם מלוח הוא אם לא, אסור לטעום בלשונו" עכ"ל<sup>16</sup>, והוא תמוה מאד דהא בסי' מב (ס"ג) גבי מרה דטועמו בלשונו (ז"ל השו"ע שם: "אם חסרה המרה קורע הכבד שתי וערב וטועמו בלשונו, אם יטעום טעם מר כשירה"), וע"כ נראה דבטעימה בלשון אין בו חשש איסור במקום ספק, ומשום הכי הזכיר בפירוש גבי מרה שיטעום בלשון כמ"ש שם ב"י בשם מרדכי, וה"נ מותר אם נקי שם מדם. ושאי הכא דה"י צריך לטעום ע"י אכילה ממש כדי להרגיש אם יש שם טעם ועל כן צריך שיטעמנו גוי". עכ"ל הט"ז.

[ובבדי השלחן סי' צח בציונים אות כד ביאר בזה, שגבי מרה לכו"ע סגי בלא בליעה ואף טעימה בלשון גרידא נמי מהני, כי שם הרגשת טעם המרה היא המתרת, משא"כ הכא העדר טעם האיסור הוא המתיר ובעינן הוכחה מעליא שאין בה טעם. ועי' לקמן בהוספה.]

והפמ"ג במשבצות שם (סק"ב) כתב שמדברי הט"ז "דלחיכה בלשון במקום ספק שרי, משמע הא ודאי איסור אף בלשון אסור"<sup>17</sup>.

והנה הנידון כאן הוא באיסור דאורייתא, וא"כ הרי נתברר דדבר שאסור בודאי מה"ת אסור ללחוך בלשונו (אף שלא נתברר הדין בזה באיסור דרבנן כנ"ל, וליתן לתוך פיו ודאי אסור באיסור מה"ת (כמ"ש הריב"ש), שהרי נתברר לעיל שאפילו איסור דרבנן אסור לתוך פיו).

וכ"כ הפמ"ג בסי' צה שם וז"ל: "אבל לחיכה בלשון מתיר הפרי חדש בסי' מב אות ה אפילו באיסור תורה, ומיהו אנן קיימא לן לחיכה נמי אסור"<sup>18</sup>.

ומ"מ אם האיסור ספק ס"ל להט"ז שמותר ללחוך בלשונו<sup>19</sup> אפילו בספק איסור דאורייתא (כגון הכא באיסור דם).

16 ועי' לקמן בפנים שכ"כ המהרש"ל והב"ח (חמיו של הט"ז), וצ"ע שלא ציין אלא לדרישה.

17 ואף דשקו"ט שם בכוונת הט"ז מ"מ זהו מסקנתו שהט"ז ס"ל דאסור ללחוך בלשון ודאי איסור. ועי' במשמרת שלום על אתר.

18 ועי' לקמן בפנים שבאמת מיירי הפמ"ג בזה בספק איסור דאורייתא שגם בזה אסור לדינא, אבל א"כ כ"ש איסור ודאי.

אבל לדינא לא קיימא לן הכי, דהנה ראיית הט"ז הוא מהדין דהתירו ללחוך הכבד לטעום אי יש טעם מר, והרי ספק הוא ואם אין בו טעם מר הבהמה טריפה וטעם טעם איסור. ומוכח מזה דמותר ללחוך ספק איסור.

אבל הפמ"ג מביא את דברי הש"ך בסי' מב סק"ד וז"ל: "ואע"ג דקיימא לן בכמה דוכתי דאסור לטעום דבר מאכל לידע אם יש בו דבר איסור, ומהאי טעמא כתב מהרש"ל דכשקונין בשר מן הטבחים ואינו ידוע אם מלוח הוא אם לאו אסור לטעום בו בלשונו, ומביאו הב"ח סי' צו סעי' ד', אפשר דהכא קים להו לגאונים דמלתא דלא שכיחא הוא שתהא המרה נטולה לגמרי והרגילות הוא שנבלע במקומה, וקרוב הדבר שיטעום טעם מרה"עכ"ל הש"ך. הרי שלדעת הש"ך מקרה זה דמרה הוי יוצא מן הכלל ולעולם אסור לטעום אפילו ספק איסור אפילו בלשונו.

[ובאמת שהט"ז עצמו כתב שם (סק"ב) בשם דרכי משה (על מש"כ הרמ"א שאף עכשיו נוכל לסמוך על טעימת הכבד) וז"ל: "כי רבו המכשירים בחסירה המרה וכדאי הם לסמך עליהם לכל הפחות בכהאי גוונא", הרי שמקרה דמרה אינה דומה לשאר ספיקי איסור. וראה מש"כ הפמ"ג שם בשפתי דעת סק"ד.]

וכן פסק הפמ"ג בסי' צה שם וז"ל: - "ומיהו אנן קיימא לן לחיכה נמי אסור כמו שכתב מהרש"ל דאסור ללחוך בלשון אם מלוח".

והנה לא נתברר אם מותר לטעום ספק איסור דרבנן. די"ל, דאע"פ שלגבי ודאי איסור דרבנן לא נקטי' כצ"צ, מ"מ בספק איסור דרבנן, הרי יש לצרף דעת הט"ז דגם בספק איסור דאורייתא מותר, ובפרט לפי דברי הריב"ש שכל איסור טעימה הוי דרבנן, ובפרט בלחיכה בלשון גרידא, דאפילו בודאי איסור דרבנן לא ברור אם אסור. (גם שע"פ דברי הריב"ש שכל טעם דאיסור טעימה הוא מחשש שמא יבלע א"כ יש מקום לומר דלחיכה בלשון קיל טפי ויל"ע). וצ"ע לדינא.

**לסיכום:** איסור דאורייתא, אפילו ספק אסור, אסור לטועמו אפילו בלחיכת לשונו לבד, וכל שכן ליתן לתוך פיו ולרקוק אסור, ולא מיבעיא לבלוע אפילו קצת.

ואיסור דרבנן, אסור ליתן לתוך פיו ולרקוק אפילו בלי בליעה כלל. ולא נתברר אם מותר ללחוך בלשון.

ואם האיסור אינו ראוי לאכילת כלב, ודאי מותר ללחוך בלשון (ואפשר שמחמיר גם בזה תע"ב), ולא נתברר אם מותר ליתן לתוך פיו ולרקוק. וספק איסור דרבנן, לא נתברר אם מותר ללחוך בלשון. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## להדליק נר חנוכה

**הת' יהודה לייב הוברמן**  
תלמיד בישיבה

בשבת כג, א: "מאי מברך, מברך אשר קידשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה," וכן הוא הגירסא ברא"ש, רי"ף ורמב"ם וכן הוא בטור. אבל הב"י בשו"ע כתב להדליק נר חנוכה. וכן הוא בסידור אדה"ז, וצ"ע השינוי מהדלקת נרות שבת שמברך "נר של שבת".

באשל אברהם כתב בשם השל"ה טעם ע"ז דבשבת כיוון שהנרות מוסיפים בשבת אור ו'שלום בית' כו', לכן מברך נר של שבת דהיינו שמוסיף לך בשבת. משא"כ בחנוכה שאסור להשתמש באור הנרות, מברך רק נר חנוכה כי אינם מוסיפים כלום בחנוכה, עכתו"ד. אבל עדיין קשה כי סוכ"ס הגמ' כתבה דמברך נר של חנוכה.

והנה בגמ' שם כא, ב יש מחלוקת אם נרות חנוכה אסורים בהנאה או לא, ר' הונא ור' חסדא סוברים שמותר להשתמש לאורה, ור' זירא סבר שאסור להשתמש לאורה, ואפשר שגירסא הגמ' בהברכה היא כפי דעת ר' הונא ור' חסדא. ולהלכה שאנו הולכין כר' זירא שנרות חנוכה אסורים בהנאה מברכין רק נר חנוכה כנ"ל. אבל עדיין צ"ע מהי סברת כל הראשונים הנ"ל. ולהעיר שיש גירסאות ברמב"ם (ראה הוצאות "פרנקל") שמברכין שלחנוכה תיבה אחת והטעם כנ"ל בשל"ה. וגם משמע שהב"י גורס בהטור להדליק נר חנוכה\*.




---

(\* וראה בס' המנהגים מנהגי חנוכה הערה 11. המערכת.)

## ברכת שהחיינו לרימון בליל א' דר"ה

הרב דוד י. אופנר

לוד ארה"ק

בספר 'המלך-במסיבו' ח"א עמ' עז איתא דבליל א' דראש השנה תשכ"ד אמר כ"ק אדמו"ר שבברכת הקידוש הי' מכווין באמירת "שהחיינו" לפטור את הרימון שאוכלים אחרי הקידוש, ומטעם זה לא בירך שהחיינו על הרימון.

והנה באג"ק ח"ג עמ' רט כותב הרבי: "אכילת התפוח בליל א' דר"ה - הוא בתחלת הסעודה, אחרי אכילת המוציא, ואכילת הפרי החדש בליל ב' קודם נט"י לסעודה, והחילוק פשוט: אכילת התפוח (וגם לולא הטבול בדבש) כיון שאין נפ"מ, טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידיים, כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר, משא"כ אכילת הפרי חדש הוא קודם נט"י - כדי לסומכה לברכת שהחיינו דקאי עליו".

ולכאורה לפי המבואר כאן, לא היה לו לרבי, לכיון להוציא את הרימון, שהרי ידע שהולך להיות הפסק של תחילת הסעודה, וברכת השהחיינו לא תהי' סמוכה לאכילת הרימון, והי' לו לברך שוב שהחיינו בתחילת הסעודה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר, דכשמתקנים את הסדר של הקידוש והדברים שנוהגים לאכול אח"כ, מתקנים זאת לפי הסדר הראוי, היינו, אכילת תפוח בדבש אחר נט"י, והפרי חדש שמברכים עליו ה"שהחיינו", קודם נט"י ומהטעמים הנ"ל.

אך כשיוצא שנצרך לברך שהחיינו שלא כחלק מסדר ההנהגה הקבוע לזמן זה (שהרי יכול לאכול רימון לפני ר"ה, ואז אינו נזקק לשהחיינו בעבורו), מ"מ אין אומרים שבשל הנט"י וכו' א"א לפטור הרימון בברכת השהחיינו שבקידוש (וע"ד שנהגו בעבר בליובאוויטש, שאת התפוח בדבש אכלו קודם נט"י (ס' השיחות תש"ה עמ' 4), אף שיש לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר כנ"ל מאג"ק).

והנה בגליון תתקז כתבתי לבאר כו"כ דינים ע"פ מ"ש אדה"ז בסי' רז סעי' יא (שו"ר שכותב עד"ז בס"ח סעי' יא בנוגע למצוות ציצית, ומדמה זאת לאכילה) דכשהברכה חלה על דבר מסוים (כגון פרי שבידו), אזי יכול לפטור בזה גם מה שאינו לפניו, ושלא ניתן לברך על מה שלא לפניו ללא שתחול הברכה על משהו שלפניו. ולפי"ז י"ל גם

בנדוד דרך בליל ב' דר"ה שהפרי חדש הוא מצד הספק בצורך בברכת שהחיינו שבקידוש, ושאם אין צורך בשהחיינו בקידוש אזי הוא חל (רק) על הפרי חדש (ולא שהפרי חדש נפטר בברכת שהחיינו של הקידוש), לכן יש צורך לחוש ולמנוע הפסק שע"י נט"י ותחילת הסעודה, "כדי לסומכה [את אכילת הפרי חדש - הכותב] לברכת שהחיינו דקאי עליו" - כפי שכותב הרבי, שהכוונה בזה שמצד הספק ייתכן שהברכה חלה רק על הפרי חדש.

לעומת זאת בליל א' דר"ה שאין ספק בחיוב דברכת שהחיינו שבקידוש, לכן אם מכווין לפטור את הרימון, הרי אין הברכה חלה על הרימון, אלא רק פוטרת אותו.

ולכן אין בכך שמתחיל את הסעודה משום חשש להפסק<sup>1</sup>. ומאותה סיבה גם אין צריך שהרימון יהי' מונח לפניו בזמן שמברך שהחיינו<sup>2</sup>.

1) הנהגה זו לכאורה היא אפשרית לכתחילה רק בקידוש דיו"ט, אך אם ברך שהחיינו על פר"ח בסעודה, ובברכה כיוון לפטור פר"ח נוסף, ואח"כ פרס מפה וקידש על היין קידוש של שבת הרי הוא נכנס לספק ברכה לבטלה התלוי אם קידוש הוא גמר סעודה, כמו שיש ספק אם צריך לברך שנית על הפת, שע"ז כותב אדה"ז בסי' רע"א ס"ס יא "ומכל מקום כל בעל נפש יש לו לזהר לכתחילה שלא לבא לידי כך ויפסיק סעודתו ויברך ברכת המזון קודם שיגיע זמן קידוש היום".

אבל זה אין לומר שכיוון שעד אחר שתיית היין אסור לטעום כלום יהווה איסור זה הפסק לפר"ח בר"ה. מפני דהטעם (העיקרי - עיין שוע"ר סי' קע"ח בסופו, וראה קובץ חידושי תורה "מבית חיינו" ח"ד עמ' 106) דהדעה שקידוש הוה הפסק הוא כמ"ש שם אדה"ז בסוגריים ש"כאן נאסרה עליו האכילה כדי שיהא הקידוש לפני האכילה ולא לאחריה כמו שנתבאר א"כ הרי הקידוש מחלק שתי האכילות שכשאוכל אחר כך היא נחשבת סעודה אחרת", והאיסור לאכול קודם שטועם היין אינו "מחלק שתי האכילות" במהותו, וזה דומה לאיסור אכילה בשעה שמתפלל שאינו הפסק.

אלא שצ"ע מה שנוהגות הנשים (בספר "המנהגים" אינו, אך מובא בלוח כולל חב"ד, וראה גם "לוח דבר בעתו") שבזמן דהה"נ דליל ב' דר"ה מניחות פר"ח בשל ספק שהחיינו דיום, ומסמיכות זאת לקידוש כדי שהשהחיינו יהי' על האכילה, דלפי מ"ש אדה"ז בסי' רע"א שיש להחמיר ולסיים הסעודה מצד ספק ברכות אם הקידוש הוה הפסק, איך א"כ נוהגות לברך שהחיינו לפני הקידוש על מה שיאכלו אחר הקידוש ולא חוששות להפסק, דיוצא שפוטרת ספק ברכות אחד ע"י ספק ברכות אחר. ובבגד חדש או שמברכת רק על ראיית הפר"ח יוצאת מהחשש הנ"ל.

ולעזר עוד: שלכאורה גם הפר"ח לשהחיינו דקידוש אינו פתרון מושלם, דהנה ידוע השאלה אם עניית "אמן" על שהחיינו דקידוש ע"י אשה שכבר ברכה זאת בהה"נ מהוה הפסק. ולכאורה שאלה מעין זו ישנה גם על ברכת שהחיינו דקידוש, שאם אינו

ואין זה דומה להא דבשוע"ר סי' תרמא ס"ב דכתב: "...אבל אם בליל יו"ט קידש בתוך הבית אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת הסוכה בברכה זו שאומר בבית ולפיכך כשיכנס לסוכה לאכול סעודה אחרת משאר סעודות החג צריך לברך שהחיינו אחר ברכת לישיב בסוכה". דמכאן נראה שאינו יכול לפטור בברכת שהחיינו דחג את החיוב דברכת שהחיינו דסוכה כשיש הפסק בין הברכה לקיום המצוה. דהטעם ע"ז הוא מפני שאינו מקיים כעת את מצות ישיבה בסוכה (וגם אינו מתכווין לקיימה בזמן הסמוך מיד אח"כ<sup>3</sup>). ועוד דמכך שמקדש בביתו, מראה שלדעתו אין כעת חיוב כלל במצות סוכה (ראה סי' תרלט סעי' יט). ואיך יברך או יפטור מצוה שאינו מקיימה, שזה דומה שיברך על מאכל שאינו אוכלו.

וזה גם שונה מבדיקת חמץ שכתב רבנו בסי' תלב ס"ג: "ולמה אין ממברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה". ע"כ.

דהנה לגבי סוכה כתב בסי' תרמא ס"א: "העושה סוכה . . אינו מברך על עשייתו דהיינו שאינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה כמו שמברכים על עשיית שאר כל המצות לפי שעשייתה אינה גמר המצוה שעיקר המצוה הוא לישיב בה בחג אבל שהחיינו היה ראוי לברך בשעת עשייה . . שהרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן . . שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצוה שאינה תדירה ובאה

חייב בו מצד היום, הוה שתיית היין הפסק (לעיל, בחלק הקודם של הע' זו, השאלה הייתה מצד האיסור דטעימה, וכאן השאלה מצד המעשה דטעימת היין).

אלא דבזה י"ל דכיון שהדין הוא שגם ללא פר"ח מברכים שהחיינו, לכן הפר"ח לא יוצר בעי', אלא לכל היותר הוא מהווה פתרון.

(2) ואם נניח שהכונה לפטור את הרימון בשהחיינו שבקידוש, הייתה זו הנהגתו הקבועה של הרבי, אזי מצינו גם "מעשה רב" שהביאו את הרימונים לשולחן רק לאחר הקידוש (ראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' יג).

(3) ומסתבר לומר שכשמברך שהחיינו על מצוה, אם אינו מקיימה באותו זמן, (ויש הפסק ככניסה לסוכה) צריך לברך שוב, דזה שונה מאכילה ששייך בה המשך אכילה, שמגדיר את הכל לאכילה אחת. ומצוי הדבר באיש המדליק נרות, אם הדליקם בביתו, ובירך שהחיינו.



מזמן לזמן . . אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה . . לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן". ע"כ.

דמלשנו (וכן, בעיקר ממ"ש בס"ב, הובא לעיל) נראה דבסוכה יש חיוב לברך שהחיינו על מצוות ישיבה בסוכה (ולא על בנייתה, כדלקמן), ולכן "ברכה אחת עולה לכאן ולכאן", ולכך אם אינו מקדש בסוכה צריך לברך שוב כשאוכל בסוכה. משא"כ בבדיקת חמץ הוא רק פוטר אותה מברכת שהחיינו כשמברך בקידוש (כי היא רק לצורך הרגל), ולכן אין זה משנה שאינו מקיימה כעת או בסמוך.

ויש לומר יתירה מזו: ובהקדים דקצת צ"ב מה שפוטרים השהחיינו בבדיקת חמץ בקידוש היום, הרי בדרך כלל מברכים השהחיינו לפני קיום המצוה.

ועוד: דהתינח שברכה על מאכל או משקה פוטרת את מה שיאכל או ישתה בסמיכות אפי' אם אינו לפניו, אך איך ברכה על מצוה יכולה לפטור חלק מהמצוה שנעשית יום או יותר קודם הברכה, כשהחיינו דחג הפוטר בבדיקת חמץ, ובניית סוכה או יום לאחר הברכה, כברכה בבדיקת חמץ הפוטרת הביעור דיום י"ד<sup>4</sup>.

ונראה לומר: דכשאומרים שבדיקת חמץ נפטרת בברכת שהחיינו דקידוש (ועד"ז בעוד מקומות שאומרים שנפטר בברכה אחרת), אין הכוונה שהברכה חלה בעקיפין על הבדיקת חמץ, אלא שכשיש מצוה שמתבצעת בכמה שלבים, תקנו חכמים לברך בקיום השלב העיקרי של המצוה, ובמילא השלבים האחרים (הקודמים, או המאוחרים) של קיום

4) שו"ר בהוצ"ח דשוע"ר סי' תלב סוף ס"ז דהביא מכ"י (וע"ש מדוע נשמט משוע"ר): "והא דאינו מברך על ביעור חמץ פעם שנית למחר ששורף את החמץ בשעה ה' דהא הפסיק ושהה הרבה בין הבדיקה להביעור ולמה אינו חוזר ומברך (שהרי מעיקר הדין היה ראוי לברך על ביעור זה אלא שהוא נפטר בברכה שבירך על הבדיקה). משום דהבדיקה והביאור הוא חשוב כעושה ב' פעמים מצוה אחת ולא שייך לומר ב' פעמים וצונו במצוה אחת" וכו'. ע"כ.

אלא שלכאורה עצ"ב דכאן הסביר אמנם מדוע אין מברך ב' פעמים, אך עדיין לא מובן "הא הפסיק ושהה הרבה בין הבדיקה להביעור", ואיך הביעור נפטר בברכת הבדיקה.

המצוה נפטרים, במשמעות שהם נהיו פטורים מברכה<sup>5</sup>, כיוון שלכתחילה לא תקנו לברך עליהם<sup>6</sup>.

ויש לדייק משמעות זו בלשון רבינו, דבסי' תרלט סעי' יב כתב: "השתי' ושינה וטיוול . . כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה ברכת האכילה פוטרתן", דמשמע שהיא פוטרת את שאר הדברים מברכה. וכן עד"ז כתוב גבי ברכה דבדיקת חמץ והשהחינו עליו (סי' תלב ס"א וס"ג), ואילו לגבי תפילין, של יד ושל ראש, כ"א חייב בברכה מצד עצמו כותב "לפטור את עצמו בברכה א'" (סי' כה סעי' יג). ובמקום שצריך לפטור בברכה מה שנתחייב כבר לפני<sup>7</sup>, צריך לכוין זאת, וכדמצינו בשוע"ר ס"ח ס"כ: "אם רוצה ללבוש הטלית קטן מיד בקומו כדי שלא ילך ד' אמות בלא ציצית והרי עדיין אין ידיו נקיות ולא יכול לברך יכול ללוּבשו בלא ברכה ולכשינקה ידיו ימשמש בציציותיו ויברך דהמשמוש הוא כאילו לובשו עכשיו ואם בדעתו להתעטף בטלית אחרת מיד כשינקה ידיו א"צ למשמש בידו ולברך עליה רק יברך על הטלית שלובש אח"כ ויכוין במחשבתו לפטור גם את זאת שלבש כבר". והטעם שמועילה כוונה על מצוה שכבר קיים, הוא מפני שהוא עדיין מקיים מצוה זו, אלא שפוטרים אותו מהמשמוש מפני שכשלובש טלית אחרת יש לברכה על מה שתחול.

---

5) בהערה קודמת הובאה שאלה "הא הפסיק ושהה הרבה בין הבדיקה להביעור ולמה אינו חוזר ומברך", ואם כדברינו ש"פוטור" מברכה היינו שאין חיוב, אינו מובן מהי שאלתו מלכתחילה.

וי"ל: ששאלתו היא רק לגבי בדיקת חמץ שהדין היה צריך להיות שונה כיוון שהמקרה יוצא דופן, וכפי שכותב בסוגריים "שהרי מעיקר הדין היה ראוי לברך על ביעור זה" וכי'.

6) ובזה גופא ישנם ב' סוגים של שלבי מצוה שנפטרים, סוג א': מצוות שמצד עצמם חייבים בברכה כי הם חלק מקיום המצוה, ולא רק הכנה, וכגון ברכת לישב בסוכה על טיוול שינה ושתייה בסוכה, שאם הם לא ייפטרו מברכה על השלב העיקרי של המצוה שעליו תקנו לברך, אזי יצטרך לברך עליהם בפ"ע, כגון אם מטייל בסוכה שאינו אוכל בה (ראה סי' תרלט סעי' טו), נוי"ל שבאופן כזה שהיא לא נהיית טפילה לעיקר (אכילה), אזי רק אז היא מתחייבת בברכה]. וכן כל מאכל שלא נפטר בברכה, חייבים לברך עליו. סוג ב': בכל אופן מברך רק על השלב העיקרי של המצוה, ושעליו נתקנה הברכה, וכגון שבכל אופן אינו מברך שהחינו על בניית סוכה ובדיקת חמץ, או שאין מברך (בשם ומלכות) הברכה דבדיקת חמץ בזמן הביעור, באם שכח לברך לפני הבדיקה (ראה סי' תלב ס"ה).

ובזה גם מובן מדוע הברכה (בנוגע להביעור), והשהחיינו (שבלייל החג) דבדיקת חמץ וכד', אינה שונה משאר מצוות שמברכין עליהן קודם קיומם, דבאמת אין כלל ברכה על הביעור, ולא שהחיינו על הבדיקה.

וכן מובן שבמצוות סוכה שיש חיוב בפ"ע לברך עלי' שהחיינו (מצד מצות ישיבה בסוכה, ולא על בנייתה), אם אינו מקיים את מצוותה בשעת קידוש אין היא נפטרת בשהחיינו דקידוש כי כנ"ל זה כמו שיברך על דבר שאינו אוכלו, שאין שייך לפוטרו בברכה.

אבל כשמברך ברכה או שהחיינו על מאכל, הרי הוא פוטר גם את המאכל שאינו לפניו ובכוונתו לאכול, כי כך היא תקנת חכמים שברכה אחת פוטרת כל מה שברכתו שווה ובדעתו לפטור אפי' שאינו לפניו, דהכל נחשב לאכילה וסעודה אחת (כמבואר בסי' רו), וי"ל ההסבר בזה כיוון שהברכה היא על ההנאה וכן שהחיינו על שמחת הלב שנגרמת לו, וכיוון שהתחיל בה היא נמשכת עד סוף האכילה.

וזהו גם הטעם שבבדיקת חמץ וכדו' לא מצאנו שצריך לכוין לפטור את הביעור, כפי שצריך לעשות בדברים החייבים בברכה מצד עצמם (כשהחיינו על מצוות ישיבה בסוכה ש"ברכה אחת עולה לכאן ולכאן" היינו שלכתחילה הברכה היא גם על הישיבה בסוכה, וכן בציצית, תפילין ובאכילה). מאחר שהברכה נקבעה רק על החלק העיקרי של המצוה<sup>7</sup>.

(7) וצ"ע מה שנהגים בברכת שהחיינו דמגילה שמכוונים לפטור את שאר מצוות היום (לוח כולל חב"ד, אך אינו בס' המנהגים), והרי אין מקיימים אותם מיד [ואכן ראיתי כו"כ שמקפידים מיד לאחר מקרא מגילה לחלק משלוח מנות וכו', בעודם בבהכ"נ]. ובמג"א ר"ס תקצב כתב: "ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל שבת ויו"ט [ותו] דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם" [דהיינו אקב"ו על משלוח מנות א"כ כ"ש דלא יברך שהחיינו, וטעם הדבר מה שיש מצוות שלא תקנו ברכה עליהם מבואר בכמה דוכתי, לבושי-שרד].

אך באמת בסוף הפסקי דינים מהצ"צ, ששם (ומה שרשם ע"ג הסידור) הוא המקור למנהגינו שמברכים שהחיינו על מקרא מגילה ביום, לא נכתב שצריך לכוין לפטור את שאר מצוות היום.

ויש לחלק: דמצוות משלוח מנות וכו', היא עיקרית בדיוק כמקרא מגילה. ואין צריך לקיימה מיד, כיוון שיש לברכה על מה שתחול (מגילה), וע"ד שהרימון נפטר בשהחיינו דקידוש, ועצם החיוב גורם שלא יהי' בזה הפסק כל משך היום, וע"ד החיוב דת"ת (כדלקמן בפנים), וראה אג"ק חט"ו עמ' מ'.

## סיכום:

כשברכה אחת פוטרת כמה דברים, יש בזה כמה אופנים:

א. שפותר את עצמו מלברך מפני שהברכה חלה בו זמנית על כמה מצוות שונות, וכגון: שהחיינו דחג הסוכות החל גם על מצוות ישיבה בסוכה, וכן הברכה דלהניח תפילין דתפילין של יד החלה גם על מצוות תפילין של ראש, ובזה צריך לכוין לפטור (סידור הל' תפילין), ואסור להפסיק באמצע.

ב. שעושה את (חלק האחר של אותה) המצוה אז פטור מברכה, כי הברכה נתקנה וחלה רק על החלק העיקרי של אותה מצוה, וכגון: שפטור מלברך שהחיינו על בדיקת חמץ ובניית סוכה, וברכה דבדיקת חמץ על הביעור, ולכן גם יכול להיות הפסק גדול ביניהם.

ג. שהברכה חלה על מה שמברך עליו, ופותר בה מה שמחוייב באותה הברכה, אבל הפסק קטן (כל שאין היסח דעת לגמרי) מותר, כגון: ברכה"נ ושהחיינו בסעודה. וכן מצוות שנמשך חיובם ע"פ כל היום כת"ת (למי שרגיל ללמוד כל היום, לדעה הא' בסי' מז ס"ז), וא"כ הטעם שפטור מלברך, כי הוא כבר בירך ע"ז, דהכל הוא המשך של אותה מצוה (ראה לקו"ש חי"ד עמ' 153), ואותה אכילה, וזה כעין אופן הא' דלעיל.



## היכן אומרים פסוק השייך לשמו בסוף שמו"ע

### הנ"ל

בס' המנהגים עמ' 12 איתא: "נוהגים לומר בסיום שמו"ע - קודם יהיו לרצון השני - הפסוק של שמו". וכן מיקום זה, קודם יהיו לרצון השני, מופיע בכו"כ סידורים לאומרו שם.

במכתב הרבי מער"ה תש"ט מופיע מנהג זה לומר "בסוף אלקי נצור שבתפילה" - "בסוף התפילה"<sup>1</sup>, ובמכתב אחר כותב "בסיום

---

(1) עוד כתוב במכתב זה: "אבל לע"ע לא מצאתי... ובסי' יעב"ץ, אף שיש מצינים להם".

ובסי' זה הוצאת אשכול, מופיע זה בין "יהיו לרצון" ל"עושה שלום", אך בצילום הוצאה ראשונה ששם, אין זה מופיע.

השמו"ע", אך במכתב אחד (אג"ק חלק יח עמ' יז, שערי הלוי"מ עמ' קפה) מופיע המיקום בפירוט יותר, וז"ל: "במ"ש אודות המנהג לומר בסיום תפלת שמו"ע פסוק של השם וכו', כמה מהחסידיים נהגו לומר לפני יהי רצון הפסוק השייך לשמם וכן הפסוק השייך לשם כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע". ע"כ.

וממכתב זה שכתב "לפני יהי רצון" מובן, שמיקום אמירת פסוקים אלו הוא לא קודם "יהיו לרצון", אלא אחר עושה שלום, וקודם "יהי רצון שיבנה ביהמ"ק".

[ודוחק לומר שזוהי טעות הדפוס, שהרי, א"כ נצטרך לומר שיש כאן ב' טעויות, דהיינו "יהיו" [ל]רצון", ועוד שבדרך כלל שמדברים על ה"יהיו לרצון" שבסוף שמו"ע, מפרטים אם הכונה ל"יהיו לרצון" הראשון או השני.]

והנה ראיתי בספר "ילקוט יוסף" ח"א עמ' רעד שהביא מספר מאורי אור (חלק באר שבע לא, ב) שכתב: "מה שנהגו רוב המון העם על פי איזה מחברים לומר פסוק שמתחיל ומסיים באותיות שמו, כיון שלא נזכר דבר זה בש"ס וזוהר ובספרים קדמונים, נראה דהוה כהפסק שלא מעניין התפילה, ולכן מוטב לאומרו אחר עקירת רגליו, קודם שיאמר יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו', וזכרון אחד לכולם". ע"כ.

ויש להוסיף: שהשאלה מתחזקת לפי מנהגינו שמוסיפים גם הפסוקים השייכים לשם כ"ק אדמו"ר. אלא שבילקו"י שם כתב: "ואינו מוכרח, שמכיון שסיים אמירת התחנונים אע"פ שעדיין לא עקר רגליו, כעקורי דמי, ורשאי לאומרו גם קודם פסוק יהיו לרצון האחרון". ע"כ.

אבל באמת דעת אדה"ז בסי' קכב ס"א אינו כן, ומתיר להפסיק קודם שיעקור רגליו רק לדבר שבקדושה, ע"ש (אלא שבילקו"י שם הוסיף "ובפרט אם הפסוק עצמו נאמר דרך תחנונים", וכו').

ובנסותי להאזין להטיף של תפילות כ"ק אדמו"ר שבידי, איך נהג בזה, הנה בתפילות של השנים האחרונות לא עלה בידי, אך בטיף מכא כסליו תשכ"ה ניתן לשמוע תחילת הפסוק "מאור עינים" וגו', והנאמר אח"כ לא הצלחתי לשמוע היטב, ואח"כ יהי רצון וכו' שיבנה וכו', ולא נשמע שום הפסק (באמירה) דעשיית ג' פסיעות ד' עושה שלום".

---

(2) והוא במענה לשאלה, ע"ד המנהג לומר פסוק השייך לשם אדמו"ר, והשאלה לא הייתה היכן מיקומה של אמירה זו (ע"פ דברי הנמען, הרנצ"ג).

ואבקש את מי מהקוראים שיש בידו לברר זאת שיכתוב בגליונות הבאים.



## קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר כותב הרב י.ל.ג.: "כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נהג בכל ימות החורף להמתין עד השעה שבע, ורק אז קידש את השבת. הרבי לא הסכים לדעת אלה שסוברים שעפ"י חשבון של שעות זמניות - אפשרי שיהי' הזמן בין חמש וארבעים רגעים עד שש וארבעים רגעים, ודעתו הק' הייתה, שבכל ימות החורף הזמן הוא בין שעה שש לשבע".

והנה אם הכונה היא לגבי ניו יורק הרי כן מפורש במכתב הרבי "והכוונה ע"פ מה שראיתי נוהגין . . שש שעות אחר חצות האמצעי". שבני. הוא בין שש לשבע (ולפי דברי הרש"מ ביג"ת שצויין בגליון תתקט יש להקדים בכמה דקות).

אך מה שכתב בחלק השני, הרי אם הכוונה שוב לניו י., הרי זה ברור וכונ"ל, וגם אין מקום להדגיש את השעות 6:40 - 5:40 כי לפי השעות זמניות ה"ז משתנה משבוע אחד לשני. והמשמעות היחידה שיש לשעות הנ"ל הם בנוגע לארה"ק (וכל מה שבאותו אופק) ששם זה הזמן של שש שעות אחר חצות האמצעי. ולכן יש לדעת ברור אם הזכרת השעה 6:40 - 5:40 הם בפירוש אתמר או מכללא אתמר, ז.א. אם השעה הנ"ל היא פועל יוצא מהבנת דברי הרבי (לגבי ניו י.), או מילותיו המפורשות, שאז הכונה שגם בארה"ק יש לנהוג בין שש לשבע שלא כפי המובן מהמכתבים.

והדיון בגליון הנ"ל, היה על ההו"א של כ"ק אדמו"ר שהכוונה שש שעות אחר חצות האמיתי האמצעי בין נה"ח ושק"ה ח.



## בענין הנ"ל

### הרב יהושע דובראווסקי

#### תושב השכונה

בגליון העבר (עמ' 76) כותב הרב י.ל.ג. "כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נהג בכל ימות החורף להמתין עד השעה שבע, ורק אז קידש את השבת. הרבי לא הסכים לדעת אלה שסוברים שעפ"י חשבון של שעות

זמניות, אפשרי שיהי' הזמן בין חמש וארבעים רגעים עד שש וארבעים רגעים וכו'".

ואיני מבין בשום אופן איך יעלה על דעת מישהו להכניס פה שעות זמניות כשיש לו איזו השגה והבנה בענין זה. המנהג שלא לקדש בשעה שביעית הוא מפני שבשעה זו משמש מזל מאדים שהשפעתו אינה למעליותא. יש שבעה מזלות שכל אחד מהם משמש שעה אחת, כפי סדרם, שבסיומם חוזרים חלילה ומשמשים כפי סדרם הקדום. סידור שימושם מתחיל, מן הסתם, משעה ראשונה של יום [ליל] א' ובהמאה וששים ושמונה שעות שבשבוע משמשים שבעה המזלות כ"ד פעמים בדיוק, כמובן. ולפי"ז זמן שימושו של מזל מאדים ביום ששי הוא לעולם בשעה שביעית מחצות היום.

והרי מובן בפשטות, שע"כ צ"ל ששעות שימושם הן שוות דהיינו שעה של ששים דקות [מינוטין] ולא שעות זמניות. כי א. לא מסתבר לומר ששעותיהם משתנות מיום ללילה ומלילה ליום בכל מעל"ע משעה קטנה לשעה גדולה וכן להיפך. ב. אם נאמר שהם משמשים לפי שעות זמניות. הלא בע"כ צ"ל ששעה השביעית היא לעולם תחילת הלילה, בין בימי הקיץ ובין בימי החורף. לדוגמא: ביום של קיץ בעל י"ד או ט"ז שעות חשבינן שש השעות מחצות הערב ושעות הזמניות הן שעה 'מוגדלת' כמובן, ושעה השביעית היא שעה 'מוקטנת' הראשונה של הלילה. וכן בימי החורף שש השעות הזמניות הקטנות של היום מסתיימות בסוף שעה ששית. ולפי"ז הי' צ"ל המנהג שלא לקדש בכל ליל שבת לאחר תפילת קבלת שבת, לפי שהיא שעה שביעית זמנית. ג. והרי אז להפך - ההכרח לומר שבימות החורף השעה השביעית היא יותר משישים דקות, לפי שהיא השעה הראשונה של הלילה ששעותיה הזמניות הן גדולות משעות הרגילות - ואיזה מקום יש להסביר שבהערת הרב הנ"ל שהשעה השביעית תהי' פחות מהרגילה? וכי אפשר לומר שכל השעות הזמניות של היום וגם הלילה הן פחותות?

זהו מה שנראה לפענ"ד, והיות שאיני מומחה בענינים אלו ויש מקום לומר שטעיתי - הריני מוכן לשמוע ולקבל את האמת.

ולפענ"ד יש לעיין איך לקבוע (ואם צריך לקבוע) בדיוק את השעה השביעית מכיון שצריך להחשיב מחצות היום והרי בכמה מקומות אין השעה שתיים עשרה בהשעון מכוונת לחצות היום האמיתי. ומן הסתם יתכן שהשטח של כמו אלף מיל ה"ה קבוע במסגרת שעה אחת.

ובעצמי ראיתי בעיר בצרפת שזמן החצות של השעון (שעה 12) הוא כמו 35 מינוטים קודם החצות האמיתי. ולכאורה יש מקום לומר שצריך להחשיב את השעה השביעית מן 12:35. אבל כאשר הצעתי סברא זו לפני דודי הגרז"ש ע"ה לא נטה להסכים לזה, אולי מפני שלפ"ז אתה נותן יד לכו"כ שיעורים והשערות ממקום למקום ולבלבולים שונים ומשונים. הגרז"ש בעצמו הביט רק על השעון.



## פשוטו של מקרא

**"לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל"**

**הרב וו. ראזענבלום**  
**תושב השכונה**

בפרשת ויגש יש דבר שלכאורה אינו מובן בפשטות, ואין רש"י מפרש את זה.

והוא, שבפסוק (מו, ב) כתוב: "ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני". ולכאורה תמוה, שלאחר שכתוב בפרשת וישלח (לה, י): "ויאמר לו אלקים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי שמך ויקרא את שמו ישראל", למה קרא אותו הקב"ה כאן בשם יעקב, ולא בשם ישראל?

וחשבתי לתרץ שמה שכתב שם "לא יקרא שמך עוד יעקב" הפירוש בזה הוא על ידי בני אדם. ולהסביר זה על פי פירש"י שם: "לשום אדם הבא במארב ועקבה". משא"כ כשהקב"ה קרא אותו יעקב מובן בפשטות שמושלל דבר זה לגמרי. ועוד, הרי לפי פירוש הראשון שבפירש"י בפרשת תולדות ד"ה 'ויקרא שמו יעקב' (כה, כו), הרי הקב"ה הוא שקרא לו שם זה לכתחילה.

אבל נראה לי שקצת דוחק לתרץ כן. שהרי מסיים שם הכתוב "ויקרא את שמו ישראל". שלכאורה תיבות אלו מיותרים לאחר שהכתוב כבר אמר "כי אם ישראל יהי שמך". וחשבתי שאולי בתיבות אלו בא הכתוב לומר שגם הקב"ה קרא אותו בשם ישראל.



והשאלה היא עוד יותר, שלכאורה בתיבה אחת הי' יכול רש"י לתרץ השאלה הנ"ל. דהיינו, אם רש"י הי' מוסיף שם בפירושו אחר תיבות "לא יקרא שמך עוד יעקב" את תיבת "בלבד", דהיינו שהקב"ה אמר ליעקב שחוץ משם 'יעקב' יהי' לו עוד שם 'ישראל' הי' מתורצת השאלה הנ"ל. וכן פירש האבן עזרא ועוד מפרש התורה.

ובאמת מצינו דוגמא דומה לזה בפירש"י עצמו: בפרשת ואתחנן כתיב (ה, ג): "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים". ופירש שם רש"י בד"ה לא את אבותינו: "בלבד כרת ה' וגו', כי אתנו." ולכאורה על דרך זה הי' יכול לפרש גם בעניינינו ובמה שלא פירש על דרך זה, זה מגדיל השאלה עוד יותר.

לאחר שכתבתי כל הנ"ל ראיתי שכמה מפרשי החומש עמדו על השאלה הנ"ל. ועיין ברמב"ן שהאריך קצת אבל עדיין אינו מובן למה לא פירש רש"י כלום.

וכן ראיתי בחומש בשם אוצר המפרשים שהביא בשם מושב זקנים וז"ל:

"וא"ת והלא כבר נאמר לא יקרא עוד שמך יעקב וי"ל דלא יקרא עוד מאדם לפי שע"י שם רמאות נקרא כך, אבל הקב"ה קוראו על שם אחיזת העקב. ואני שמואל בן דוד אבן שהם מקשה למה קראו הקב"ה יעקב, מכיון שאמר לו (לעיל לה, י) לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל, א"כ איך חזר וקרא יעקב, תימה, ואני משיב משום שאמר לא יקרא ע"י אחרים לא יקרא שמך יעקב, אבל אני יש לי רשות לקרוא שמך יעקב". עכ"ל.

ותירוץ זה הוא כעין מה שכתבתי לעיל אבל כתבתי שם שיש דוחק קצת לתרץ כן.



## בדברי הרמב"ן עה"ת בענין חיוב טבילה בכלי מתכות

### הרב חיים רפופורט

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

בפירוש הרמב"ן עה"ת, עה"כ בפרשת מטות (לא, כג) "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים", כתב בא"ד, וז"ל: "ולבי מהרהר עוד, לומר שהטבילה הזו מדבריהם והמקרא אסמכתא עשו אותו, וכן אונקלוס

מתרגם אותו בחטוי הזאה של אפר פרה, והצריכו אותה [הטבילה] חכמים בכלי המתכות בלבד, מפני שיש בהם כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן, וזה צריך תלמוד".

[מ"ש הרמב"ן ש"הצריכו אותה חכמים בכלי המתכות בלבד" צ"ל דלאו דוקא נקט, דהלא קיי"ל בסוגיא דע"ז (עה, ב) דגם כלי זכוכית טעונות טבילה, אלא דכיון שגם כלי זכוכית אינן חייבות בטבילה כי אם מצד דמיונם לכלי מתכות כמבואר בסוגיית הגמרא שם ("הואיל וכי נשתברו יש להן תקנה, ככלי מתכות דמו" ובפרש"י: "זכוכית שנשתבר ראוי להתיכו ולעשותו כלי . . . הואיל וכי מתבר חזו לתקנינהו על ידי התכה ככלי מתכות דמו<sup>2</sup> ובעו טבילה"), נקט הרמב"ן "בכלי המתכות בלבד" וכוונתו למתכות והדומה לו<sup>3</sup>].

ולא זכיתי להבין מ"ש הרמב"ן בסוף דבריו "מפני שיש בהם כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן", אשר מסגנון לשונו משמע שבא לתת טעם לזה שלא תקנו חכמים טבילה אלא לכלי מתכות [לפי סברתו שטבילת כלים אינו אלא מדבריהם].

ולא הבנתי, מה טעם יש בדבריו: דמה בכך שבכלי מתכות "יש בהם כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן", דנבשלמא אם היינו אומרים דטבילת כלים מדאורייתא היא, מובן

(1) מ"ש הרמב"ן "שיש בהם כלים שתשמישן באור וכו'", יובן עפ"מ"ש לעיל: "...אם תשמישו באור ממש כגון הברזל והנחשת וגם הכסף והזהב מלבנו באור, ואם על ידי חמין כגון הבדיל והעופרת מגעילו בחמין". וראה בפירוש האברבנאל עה"ת שם דבדיל ועופרת ימסו וישחתו באש וגם עליהם קאי מש"נ "וכל אשר לא יבא באש", ע"ש, ונמצא שישנם כלי מתכות שאין משתמשין בהם ע"י האור.

(2) להעיר ממ"ש ביחזקאל (כב, כ): "קבצת כסף ונחשת וברזל ועופרת ובדיל אל תוך כור לפחת עליו אש להנתיך".

(3) ויעויין בפירוש הרמב"ם על המשנה (ע"ז פ"ה משנה יב) שכתב: "כלי תשמיש . . . מן הכלים היצוקים כגון הברזל והזכוכית". וברמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ז ה"ג כתב: "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם מכלי מתכות וכלי זכוכית", אבל שם ה"ו כתב: "לא חייבו בטבילה זו אלא כלי מתכות של סעודה", ובכס"מ שם (בסו"ד) כתב: "לא ידעתי למה השמיטו רבינו" לכלי זכוכית. ונראה לומר דסמך הרמב"ם על מ"ש לפנ"ז ולא הוצרך לפרט כלי זכוכית עוה"פ כי בנדו"ד "כלי מתכות של סעודה" הוא שם התואר של סוג "הכלים היצוקים", דכלי זכוכית אינם חייבים בטבילה כי אם מחמת זה, שכמו כלי מתכות, ניצוקים הם, ועדמ"ש בפנים לבאר כוונת הרמב"ן בפירושו עה"ת.

בפשטות מה שאין המצוה אלא בכלי מתכות, כי רק בכלי מתכות דברה תורה וכמ"ש בפסוק שלפנ"ז "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת", אבל לפי סברת הרמב"ן ש"הטבילה הזו מדבריהם", א"כ, מה בכך שיש בכלי מתכות "כלים שתשמישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן", ואיזה נימוק יש בדבר להסביר למה לא תקנו חכמים טבילה אלא לכלי מתכות?

ואת"ל, דהרמב"ן ר"ל דכיון שעשו חכמים את הכתוב הזה לאסמכתא לכן לא תקנו טבילה כי אם בכלי מתכות שבהם מיירי הכתוב, הנה מלבד זאת דמצינו באסמכתות אחרות שאין נידון הכתוב דומה בכל פרטיו לתקנה הנסמכת עליו, צ"ב: א. דעדיפא הו"ל להרמב"ן לומר, דהפסוק מיירי בפירוש בכלי מתכות כמ"ש (וכנ"ל) "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת"<sup>4</sup>; ב. גם בכלי חרס משתמשים "באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן", והמיוחד בכלי מתכות הוא שיש אפשריות ללבנם ולהגעילם, וא"כ, העיקר חסר מדברי הרמב"ן.

עוד צ"ע מה שסיים הרמב"ן את דבריו הנ"ל ב"וזה צריך תלמוד".  
מה כוונתו בזה?



## יין שדעת זקנים נוחה הימנו

### הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

על הפסוק בפרשתינו "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים" (בראשית מה, כג) פרש"י "ששלח לו יוסף יין שדעת זקנים נוחה הימנו" (מגילה טז, א), ותרגם יונתן 'טעינן חמרא'. והטעם בזה, פירש המהרש"א (וכן התורה תמימה) שהיין מחמם את הזקן, שגופו מצונן. אבל זהו יין כפשוטו, צריך להבין, למה שלח יוסף ליעקב ריבוי של יין כל כך, הרי אדרבא, ביקשו 'רדה אלי, אל תעמוד', ומהרתם והביאו את אבי', שלא יתמהמה יעקב, אלא יסע למצרים מיד?

---

(4) וכ"ה בפירוש רש"י על הש"ס (ע"ז שם) "כלי מתכות אמורין לענין טבילה . . . דכתיב אך את הזהב וגו'".

ועוד רבו בפסוק זה כמה קושיות ודיוקי המפרשים: הרמב"ן והאור החיים דייקו שמילת 'כזאת' מיותרת, שהרי היה יכול לקצר ולומר: 'שלח עשרה חמורים'. ורש"י פירש "כזאת, כחשבון הזה", וביאר בזה המהרש"ל, שלא שלח חמורים ממש, אלא שחשבון משא היין שנשאו בעגלות היה צריך לזה עשרה חמורים. אבל אם זהו רק חשבון המשא, קשה, למה מחלקם ל'חמורים, ואתונות'. והספורנו פירש ש'כזאת' קאי על שמלות וכסף שנזכרו לפני זה, שגם לאביו שלח מלבושים, אבל הרמב"ן דוחה זה, שלפי פשוט הכתוב לא קאי אדלעיל. והיעב"ץ כתב ש"יין ישן' גימטריא ת"ל, כנגד ת"ל שני השעבוד שנגזר בבין הבתרים לזקנו אברהם. (ובאור התורה (ויגש ח"ה עמ' תתקפח) דורש הכתיב של 'עשרה חמרים', ולא 'חמורים', ש"יין 'חמרא' בלשון ארמי, וכן בכתוב "תשתה חמר" (דברים לב יד, תהלים עה, ט). וראה לקוטי לוי יצחק על זהר שמות עמ' ז, ובספר הערכים חב"ד ערך 'אושא' עמ' רצא וריש עמ' ש). גם הקשה היעב"ץ, הרי יין אינו 'טוב מצרים', אלא הוא משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

ונלענ"ד ליישב הקושיות ודיוקים הנ"ל, לפרש מילת 'כזאת', היינו שאין הכוונה כאן למזון גשמי כעניני בר ולחם שנזכרו בפסוק, אלא ענין 'כזאת' היינו ששלח יוסף במינים ששלח ליעקב מסר ורמז רוחני, כדי ליישב דעתו. וכעין העגלות ששלח יוסף, שלא היה זה רק עגלה מרכבה גשמית ליסע בה, אלא רמז לו יוסף בזה להלכות עגלה ערופה שלמדו יחדו.

וכן י"ל כאן, שיוסף רצה לחנך את בניו ברוח ישראל סבא, ודאג מאד "כי נשני . . את בית אביו", ולכן רצה לעודד את יעקב לנסוע אליו מצרימה, שלא יחוש שעוזב את מגורי אביו, ויוצא לעת זקנותו מארץ ישראל, להשתקע בערות הארץ לגור שם, שלהלכה אסור לצאת מארץ ישראל, רק ללמוד תורה ולישא אשה, ואכן נתיירא יעקב לירד, עד שהבטיחו הקב"ה 'אל תירא מרדה מצרימה'.

וזהו שרמז יוסף ב"יין ישן' כמו ששנינו בפרקי אבות פ"ד: 'הלומד מן הזקנים כשותה יין ישן', שביקש יוסף מיעקב אביו (הזקן), שהוא בחינת יין ישן, שיבוא ויחנך וילמד את בניו במצרים, שלא יסתפקו בלימוד 'מן הקטנים' היינו מיוסף, שאף שגם יוסף נקרא 'בן זקונים' שמסר לו יעקב כל שלמד בישיבת שם ועבר, מ"מ עדיף שילמדו תורה מדעת זקנים ממש. ואף שלפי ההלכה המצווה ללמוד בנו מוטל על האב, מ"מ לאבי אביו יש מעלת 'יין ישן'.

וזוהו 'טו"ב מצרים', על שם העתיד, י"ז שנה שגר יעקב עמהם במצרים, להורות לפניו, ולימד את אפרים שהיה מצוי אצל יעקב (רש"י בראשית מח, ב, ב"מ פז, א). וע"ד הצחות יש לפרש ענין 'עשר חמורים', שאף ש'רוצה אדם בקב שלו מט' קבין של חבירו', העדיף יוסף יותר, פי עשר, שיזכו ללמוד לא ממנו אלא מהבחיר שבאבות. ויומתק גם לשון 'דעת זקנים נוחה', ש"יין' זה מועיל לא רק בגשמיות לחמם גופו של הזקן, אלא מיוחד לדעתו ומעלתו הרוחנית לחנך את בני בניו במצרים.



## שונות

### "עול הגוים" או "עול הגלות"?

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

**"נעניתי לו עתה כשבאתי לליטא"**

מעט מאד דברים הגיעו לידינו על אופן עריכת הסידור בידי אדה"ז ועל הנימוקים להכרעות בנוסח, בניקוד ובמנהג.

בגוף הסידור ישנו מקום אחד הסבר לנוסח, בברכת ההפטורה לשבת ובשוה"ג שם<sup>1</sup>; כמה פרטים ישנם במאמר ד"ה 'בענין נוסח התפלות' ב'מאמרי אדה"ז הקצרים'<sup>2</sup>; ועוד כמה דברים ש"אי איישר חילי" היה מתקן ומנהיג<sup>3</sup>. וכן גם הסיפור עם הרה"ק רלו"צ מברדיצ'וב שבעקבות זה הכניס את 'ושמרו' לסידור<sup>4</sup>.

(1) ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תתפט עמ' 79 הערה 9.

(2) עמ' תקפא-תקפב.

(3) ראה מכתבו של הרבי ב'לקוטי שיחות' חלק יח עמ' 448: "בנוגע לברכת כהנים מסופר שאמר [אדמו"ר הזקן] (הל' – בערך) דהי' רוצה להחזירה כו' שתי' קיום מ"ע זו בכל יום (גם בחול)", וראה גם סיפורי הרו"ש דווארקיין ב'שמועות וסיפורים' ח"ב עמ' 42 אות יג ומש"כ הרה"מ פערלאו ב'לקוטי סיפורים' עמ' עג אות פה, ומה

ולאחרונה נתפרסמה<sup>5</sup> עוד קטע הקשור לנוסח הסידור. הדבר נמצא ב"קובץ רשימות וסיפורים שנרשמו ע"י תמימים בריגא ובאוטבוצק", ומשמע שזה מסיפורי ר"י מתמיד. הדברים סתומים, ואעתיקו בלשוננו:

"ובדבר הסכסוכי דברים אם לומר "ושבור עול הגוים" או "עול הגלות", נעניתי לו<sup>6</sup> עתה כשבאתי לליטא, לומר "ושבור עול הגלות". לפיכך בברכת-המזון אומרים "עול הגלות", אך בנוסח התפילה לא רצה אדמו"ר הזקן לשנות מהנוסח הישן ואומרים "ושבור עול הגוים"...".

יש לברר כמה דברים בנוגע למסורה זו.

#### נוסח מצונזר

מקובל לומר בנוגע לנוסח "עול גלות", במקום הנוסח "עול הגוים", שזה משינויי הצנזורה, וכך כותבים מהדירי סידור ר' שבתי סופר<sup>7</sup>: "עול גלות. בעץ חיים מלונדון "עול גוים". וכ"ה בבני קנדי", הגדת פראג רפ"ז, מהר"ן, הגדת פראג שס"ו, אור חדש, במטה יהודה, ובסדור עמודי שמים לריעב"ץ, ואפי' בבסיליה ש"ס שלכאורה צ"ל מצונזר. וכנר' נוסח "גלות" או "עולנו" הוא נוסח מצונזר".

---

שציין ב'אוצר סיפורי חב"ד' חט"ו עמ' 207. ושם מביאים עוד דבר שקשור לתפילה: "אי איישר חילי הייתי מנהיג לומר שיר השירים במקום לכו נרננה", והרח"מ פרלוב בשם הרש"ג מסביר "הפ"י כך שיאמרו שה"ש וגם לכו נרננה" (ולא עיר מ'חסידות מבוארת' חוברת לט עמ' נב הערה 14 שאולי למנהג זו כוונת אדה"ז ב'לקוטי תורה' ברכה צו, א: "ועד"ז הוא ענין כל שיר השירים"), והרב רסקין בסידורו עמ' רמט הערה 14 מסביר: "ואולי הכוונה לגבי פיוט לכה דודי". והר"מ שוסטערמאן בספרו 'מז'לאבין לניו-יארק' עמ' 243 אות נ יש לו נוסחא אחרת, במקום התקנה של ברכת כהנים: "עוד הייתי מתקן שלא לומר להניח (תפילין) בקמ"ץ אלא 'להניח' בפת"ח".

(4 ראה מש"כ בספר 'הסידור' עמ' קפד הערה 68, ושם עמ' רסז.

(5 במוסף לעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1159 עמ' 26.

(6 המהדיר, ר"י מונדשיין, מציין שם: "ספק אם הקטע... הוא המשך ישיר לקודמו", שבקטע שלפני זה מסופר ש"כשנדפס ה'תניא' כתב לו אדמו"ר הזקן" לר' משה מז'טומיר, ה"ה המדפיס הרה"ק ר' משה שפירא מסלאוויטא (ראה שם הערה 22).

(7 חלק 'ברכת המזון' עמ' כו הערה 38.

וכמו כן מציין ר"ד יצחקי<sup>8</sup> על נוסח זה: "נוסח מצונזר. והנוסח המקורי הוא "עול גוים" כמו שהוא בסדר ברכת המזון של מהר"ן שפירא ובמטה יהודה וסדור עמודי שמים ואור חדש לרבי חיים באכנער תלמיד רבי שבתי סופר."

ועפ"ז יפלא לכאורה למה הסכים אדה"ז לקבוע את הנוסח המצונזר "עול הגלות" במקום הנוסח המקורי "עול הגוים"?

**מה היה הנוסח הנפוץ?**

ונתתי אל לבי לבדוק את הסידורים השונים [שתח"י], וגיליתי ש"עול הגוים" אינו הנוסח הנפוץ.

שם הסידור	בשחרית בברכת 'אהבת עולם'	בברכת המזון ב'הרחמן'
אבודרהם	"עול הגוים" <sup>9</sup>	אינו מופיע <sup>10</sup>
סידור ר' שבתי סופר (נדפס בפראג "בין שנת שע"ז לשע"ח")	אינו מופיע	"ישבור עול גלות" <sup>11</sup>
סידור רבי עזריאל ור' אליהו מווילנא (דפוס הראשון בשנת תס"ד) <sup>12</sup>	[אינו תח"י]	"הוא ישובור עולנו"
סידור השל"ה (דפוס הראשון, אמשטרדם תע"ז)	אינו מופיע	"הוא ישובור עולנו"
סידור 'בית תפלה' של ר' זלמן הענא (שנדפס בשנת תפ"ה) <sup>12</sup>	[אינו תח"י]	"הוא ישובור עולנו"

(8) 'לוח ארש', מהדורתו, תשס"א, עמ' תנא אות תתפ הערה 60.

(9) "ושבור עול הגוים מעל צוארנו ע"ש (ויקרא כו, יג) ואשבור מוטות עולכם".

(10) ראה לקמן.

(11) חלק זה נדפס "בהעתקת מה"ר נפתלי בן מה"ר זכרי' מנדל", כפי שנדפס בשם 'סדר השלח' בויניציאה שנת שס"ג, אבל מפורש כותב ר' נפתלי בהקדמתו: "כי אני העתקתי הנקודות והטעמים מסדר ברכת המזון של החסיד השלם... האלוף הח"ר שבתי יצ"ו..." ראה 'מבוא' לחלק 'ברכת המזון' שם.

(12) ע"פ "פלוגתות רז"ה ור"ע ור"א ווילנא", בתוך: 'לוח ארש' הנ"ל, עמ' תנא אות תתפ.

שם הסידור	בשחרית בברכת 'אהבת עולם'	בברכת המזון 'ב'הרחמך'
סידור 'עמודי שמים' להיעב"ץ (דפוס הראשון, אלטונא תק"ה)	אינו מופיע	"הוא יִשְׁבוֹר עול הגוֹיִם"
סידור האריז"ל זלקווא תקמ"א	"ושבור הגוֹיִם" 13	"הוא יִשְׁבוֹר עולנו" 13
סידור האריז"ל של ר' אשר	"ושבור הגוֹיִם" 13	"הוא יִשְׁבוֹר עולנו" 13
סידור האריז"ל 'קול יעקב' של רי"ק	"ושְׁבוֹר גוֹיִם"	"הוא יִשְׁבוֹר עול עכו"ם" 14
סידור 'תפלה ישרה' – נוסח ראדוויל 15	"ושְׁבוֹר עֲלֵנוּ"	אינו מופיע
סידור 'אוצר התפילות'	"ושְׁבוֹר הַגּוֹיִם"	"הוא יִשְׁבוֹר עול גְּלִיזֹת"
סידור 'חמדת ישראל' שערך בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש	"ושְׁבוֹר הַגּוֹיִם"	"הוא יִשְׁבוֹר עול הַגּוֹיִם"

ובדקתי גם הרבה הגדות (צילומי) כתבי-יד ודפוסים ישנים [שתח"י]  
וראיתי שבדפוסם ככולם נאמר בו בברכת המזון "עול גלות" 16, ורק  
במתי מספר נאמר "עול הגוים" 17 או "עולנו" 18.

(13) אינו מנוקד, כמו רוב התפילות בסידור זה.

(14) אינו מנוקד. ב'שירותא דצלותא' (דלקמן הערה 25) כותב: "המקובל רי"ק ניסח  
'עול הגוים' (בקצת דפוסים של סידורו 'עול עכו"ם', ובלי שום ספק שזאת בגלל מוראו  
של המבקר, צענזור בלע"ז)", ואינני יודע איפה הוא ראה את הנוסח "עול הגוים",  
שהרי גם בדפוס הראשון של 'קול יעקב', סלאוויטא תקס"ד, וכן גם בדפוס לעמבערג  
1859, נאמר בו "עול עכו"ם".

(15) י"א ש"נוסח סדר התפילה, מכל השנה, מסידור 'תפלה ישרה' הנדפס פעם  
ראשון בראדוויל, והוגה ע"י כבוד הרב הצדיק וכו' מהו' מרדכי מקרמניץ וצללה"ה,  
ואח"כ נדפס במעזיבוז ע"פ הסכמת הרב הק' [אברהם יהושע העשיל] מאפטא", אודות  
כ"ז ראה מש"כ בספר 'הסידור' עמ' ערה הערות 451-452, שם עמ' רצא-רצב.

(16) הגדת אמשטרדם 1662 [תכ"ב]; הגדת ויניציאה תע"ו; הגדת אופנבך תפ"ב;  
כת"י הגדת רות-אוקספורד 1753 [תקי"ג]; כת"י הגדת קיצע תק"כ (מתוך ספריית  
חב"ד); כת"י הגדת באבד, אמשטרדם תקכ"ט; כת"י הגדת פרסבורג תקע"ו, שהחתם  
סופר' נתן מתנה לאשתו הרבנית.



והרואה את הרשימה הנ"ל יבחין גם שישנם סידורים – ולדוגמא כל סידורי האריז"ל שבדקתי – שבהם נאמר בתפילת שחרית "עול הגוים" אבל בברכת המזון "עול גלות" או "עולנו"<sup>19</sup>, ובאם נכון הקביעה הנ"ל ש"עול הגוים" הנו הנוסח המקורי, ונשתנה רק מחמת הצנזורה, למה שינו רק בברכת המזון ולא בשחרית?

### אין נוסח מקורי!

והנראה לומר בזה שלאמיתו של דבר אין לתפילות "הרחמן" שבברכת המזון נוסח "מקורי" ו"אמיתי", ואת זה כתב רבינו יהודה ב"ר יקר (חי בסביבות שנת ד'תתק"ס<sup>20</sup>), רבו של הרמב"ן, ב'פירוש התפלות והברכות' שלו<sup>21</sup> בסוף פירושו לברכת המזון: "כאן אומר הרחמן הרחמן כל אחד כרצונו ורצון שאלתו. ואם הוא אורח צריך לברך בעל הבית...", ועל פיו כתב רבינו דוד אבודרהם (חי בסביבות שנת ה'ק) דברים דומים<sup>22</sup>: "ואומר הרחמן כל אחד ואחד כרצונו וכרצון שאלתו, ואינו חשוב הפסקה בין ברכת המזון לבפה"ג, שהרי תקנו לברך לב[על] ה[בית]. גדולה מזה מצינו בברכת המילה שאומר אלהינו ואלהי אבותינו וכו' אחר שבירך בפה"ג ומפסיק בין ברכה לשתייה"<sup>23</sup>. הרי לנו שבתקופת הראשונים<sup>24</sup> עוד לא היה לברכות

(17) הגדת מנטובה ש"כ; הגדת אמשטרדם תנ"ה; כת"י הגדת אופנהיים תע"ט.

(18) הגדת זולצבאך תקט"ו; הגדת המבורג תקנ"ו; הגדת הנובר תרכ"א.

(19) ואציין שאפילו סידור שמתיימר להיות מאד מדויק כמו "הסידור המדויק איש מצליח" עם הגהותיו ותיקוניו של הרה"ג מאיר מאזוז, נאמר בשחרית: "ושְׁבוֹר עול הגוים" ובברכת המזון: "לְשֹׁבֵר עול גְּלוּת". על מידת דיוקן האמיתי של הסידור הזה ראה: 'אור ישראל' גליון כה עמ' ריז-רכו; גליון לח עמ' רז-רלז; שם עמ' רלח; גליון לט עמ' רמח-רנב.

(20) ראה עליו ב'דברים מאת המהדיר' בראש ח"א של ספרו ובספר 'רמב"ן' של הר"ח"ד שעוועל עמ' מ-מו, ומה שנשמך שם עמ' רמג בערכו.

(21) ח"ב עמ' לד.

(22) בספרו מהדורת ירושלים תשכ"ג עמ' שכו.

(23) והדברים מבוארים כן גם בטור או"ח סוף סי' קפט בנוגע למה ש"נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גווני", וראה 'לבוש' שם ס"ב ובשו"ע אדה"ז ס"ז שם. וראה בפירוש 'עיון תפלה' בסידור 'אוצר התפלות' מה שהעיר על דברי האבודרהם.

"הרחמן" נוסח קבוע וכל אחד היה אומר "כרצונו ורצון שאלתו", ורק מאוחר יותר התפשטו נוסחאות "הרחמן", ששונה גם בין האשכנזים והספרדים. ועפ"ז אין לחפש את הנוסח המקורי של "הרחמן", אלא ניתן לדבר סך-הכל על נוסח שנתפשט יותר ושנתפשט פחות. וגם א"א "להחזיר עטרה ליושנה" לנוסח האמיתי, כי אין נוסח "אמיתי" שתקנוהו אנשי כנסת הגדולה וכדומה.

**"בדבר הסכסוכי דברים... כשבאתי לליטא..."**

ע"פ כל הנ"ל אנו רואים שנוסחתו של אדה"ז בברכת המזון "עול הגלות" מקורו טהור, והוא כפי הגירסא שמובא בשם ר' שמואל סופר<sup>25</sup>.

אמנם אין אנו יודעים מה הם "הסכסוכי דברים" שהיו בענין זה, ולמה זה הכריע לטובת הנוסח "ושבור עול הגלות" כשאדה"ז "באתי לליטא"? האם בליטא היה זה הנוסח הנפוץ, ואדה"ז היה מוכרח לקבל אותו?

### דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע

בקונטרס 'צדי"ק למלך'<sup>26</sup> נתפרסמה מענות כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תשמ"ח אל הרה"ג ברוך נאה, ובו אות ה נאמר: "להערתו בהרחמן בברהמ"ז שצ"ל עול הגוים ולא עול גלות: גם דעתי כן הוא", ונתקן גם ב'שערי הלכה ומנהג'<sup>27</sup>.

---

(24) גם בסדר התפלה של הרמב"ם, שסופח בסוף ספר אהבה, ישנם רק שני "הרחמן" קצרים.

(25) וכבר ציין לזה בסידור 'צלזותא דאברהם' בפירוש 'שירותא דצלזותא' עמ' תקמד: "בעל סדר השלחן [והכוונה להעתקת ר' נפתלי, הנ"ל הערה 11] מנסח 'עול גלות', ובעקביו הלך הרב...".

הרב רסקין בסידורו עמ' שעח הערה 67 כותב בענין זה: "כמה נוסחאות ישנן בזה, כנראה מיראת הצנזורה", ומציין ל'צלזותא דאברהם' הנ"ל, אמנם הרואה יראה שאין הוא תולה את שינויי הנוסחאות האלו בצנזורה.

ב'שירותא דצלזותא' שם מציין עוד: "עול גלות – עול הגוים: ראה עמק ברכה כאן", וחיפשי בספרו זה של אבי השל"ה, ולע"ע לא מצאתי בו כלום הנוגע לענינו.

(26) ח"ז עמ' 232.

(27) ח"א עמ' ריב.

ועל פי זה הדפיסו כן בסידורי 'תהלת ה' החדשים מהדורת קה"ת  
כפר חב"ד. אבל בסידורי 'תהלת ה' החדשים מהדורת קה"ת נ.י.  
השאירו בברכת המזון "עול הגוים".

שם הסידור	בשחרית בברכת 'אהבת עולם'	בברכת המזון 'בהרחמן'
סידור עם דא"ח דפוס הראשון (קאפוסט תקע"ו)	"ושבור הַעֲכֹם" <sup>28</sup> ע"ל	???
ה'צמח צדק' ב'אור התורה' על הסידור (תפילה) עמ' ס	"ושבור עולנו מעל צוארינו" <sup>29</sup>	---
ה'צמח צדק' ב'אור התורה' על הסידור (תפילה) עמ' קסד	"ושבור עול מעל צוארינו"	---
ה'צמח צדק' ב'אור התורה' שמות ח"א עמ' קע"ד <sup>30</sup>	"ושבור הגוים עול מעל צוארינו"	---
סידור 'תורה אור'	"ושבור הַגּוֹיִם" <sup>31</sup> ע"ל	"הוא עול גלות" יְשׁוּבֹר
סידור מהרי"ד וסידור עם 'לקוטי תורה'	"ושבור עֲלָנו" <sup>32</sup>	"הוא עול גלות" יְשׁוּבֹר
סידור 'אור המאיר' (ד"צ מוילנא תרמ"ד)	"ושבור הַגּוֹיִם" ע"ל	"הוא עול גלות" יְשׁוּבֹר
סדר ברכות ותפלות עם תרגום אנגלי <sup>33</sup>	---	"הוא עול גלות" יְשׁוּבֹר

(28) כ"ה בשחרית לשבת. וצריך לבדוק את הנוסח בשחרית לחול. והסביר אומרת  
שהמלה "עכום" הרי הוא משינויי הצנוזורה במקום המלה "גוים", אבל לא מסתבר  
שזה יבוא במקום המלה "גלות".

(29) ובהערה שם מציין המו"ל: "כ"ה בגוכי"ק... ונראה דהוא מחמת הצענוזור".

(30) והעירני הרי"י קעללער שמאמר זה נמצא בגוכתי"ק ה'צמח צדק' בביכל  
באברויסק <sup>82</sup>.

(31) בהערות המו"ל ל'אור התורה' (שבהערה שלפנ"ז) מציין שבסידור 'תורה אור'  
נדפס: "ושבור עולנו", ואינני יודע איזה סידור נזדמן לו.

(32) ע"פ 'לוח השמטות ותיקונים' לסידורו של הרב רסקין עמ' יג הערה 170.

שם הסידור	בשחרית בברכת 'אהבת עולם'	בברכת המזון 'בהרחמן'
סידורי תהלת ה' הישנים	"ושבור הגוים" על	"הוא יִשְׁבּוֹר עול גְּלוֹת" על
סידורי תהלת ה' החדשים מהדורת כפר חב"ד	"ושבור הגוים" על	"הוא יִשְׁבּוֹר עול הגוים" על
סידורי תהלת ה' החדשים מהדורת קה"ת נ.י.	"ושבור הגוים" על	"הוא יִשְׁבּוֹר עול גְּלוֹת" על

בסידורי חסידים שונים:

\* סידור 'הרי בשמים', נדפס בשנת "ואל הרי בשמים", חיברו רבי ישעי' מושקאט מפראגא (תלמיד המגיד מקוז'ניץ) ונדפס בחייו. בשחרית נאמר: "עול הגלות", ובברכת המזון: "עולנו".

\* סידור 'צלותא דאהרן', נוסח קרלין, בשחרית נאמר: "עול הגוים", ובברכת המזון: "עול גלות".

\* 'סידור השלם ע"פ נוסח ומנהגי סקווירא', מכון ספרי תהלה תשס"ה, בשחרית נאמר: "ושבור עלנו ועול הגוים", ובברכת המזון: "עולנו עול הגלות".

\* סידור 'חלקת יהושע', נוסח ביאלא, מהדורה שניה משנת תשנ"ח, בשחרית נאמר: "עול הגליות ועול הגוים", ובברכת המזון: "עול הגוים ועול הגליות".




---

33) יצא לאור ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תש"ג. "סדר ברכות ותפלות הוא בענצ'רל – עם העתק אנגלי – מוגה ומדויק, ולא סדור, ונמצא לע"ע בדפוס" ('אגרות קודש' שלו ח"א עמ' נ ס"ד, חשון תש"ג); "זה עתה יוצא לאור על ידנו 'סדר ברכות ותפלות' בנוסח מדויק והעתקה לאנגלית מנופח" ('אגרות קודש' שם עמ' פג, שבט תש"ג).

## היום יום - כד כסלו\*

### הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

"היום יום" כד כסלו: "במנחה אין אומרים תחנון". ולכאורה צ"ל מהו הדיוק בזה.

ויש לבאר זה בהקדם: מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תצג ס"ה בנידון ערב ל"ג בעומר האם כבר אז מתחיל ענינו דל"ג בעומר וז"ל:

"ומכל מקום אפילו בל"ג עצמו יזהר שלא להסתפר קודם אור היום לפי שאין אומרים אלא מקצת היום ככולו אבל לילה אפילו כולה אינה ככל היום ולא פסקה אבילות עד למחר ביום ולכן אומרים תחנון בתפלת המנחה של ערב ל"ג, ויש מקומות שנוהגין שלא לומר תחנון במנחה של ערב ל"ג לפי שסומכין שבתחילת ליל ל"ג פסקו האבילות ולכן אין אומרים תחנון במנחה שלפניו כמו שאין אומרים במנחה שלפני שאר הימים שאין אומרים בהם תחנון שלילם כיומם ולפי מנהגם מותרים ג"כ להסתפר ולישא בליל ל"ג (שלפי דבריהם אין נוהגין אבילות אלא ל"ב יום)".

ועפ"ז אפשר לומר שכמו"כ הוא בנוגע להנ"ל [העתקת מנהג הנ"ל] שקס"ד מעיקרא הוא שתוכן ענינו דחנוכה התחיל בכ"ה בכסלו שאז ה' יום המנוחה "חנו-כה", וכן הנס דשמן התחיל בכ"ה בכסלו וא"כ לכאורה אין סברא לשלול אמירת תחנון, אעפ"כ למסקנא [בדוגמא להנ"ל] מכיון שכבר מתחילים בהדלקת הנרות מבערב, זמן השקיעה, זמן המנחה (להעיר משקו"ט בשו"ת שאג"א בנוגע קביעות זמן המנחה), וא"כ שפיר מתחיל כבר מזמן המנחה שלילת אמירת תחנון.

ולכאורה ה' אפ"ל שביום כ"ד בכסלו ה' כבר ענין נצחון המלחמה (ראה תו"א ס"פ וישב) וא"כ זה לבד כבר מתאים לשלול אמירת תחנון. אבל בעצם אין יכולים לומר כך, דהנה כשמעיינים במגילת אסתר רואים שבעת ההיא, הנה הנצחון ה' ב"ג באדר "ונוח בו בארבעה עשר" (אסתר ט, יז). וא"כ נמצא שהחג מוסב על יום המנוחה (ולא יום הנצחון). לכן י"ל כנ"ל מיוסד על שו"ע אדה"ז.

---

(\*) לע"נ אמי מורתי האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ, ג' טבת. תנצב"ה.

ועפ"ז צ"ל מהו החידוש ב"היום יום", מכיון שאדה"ז העתיק כבר מנהג זה דשלילת אמירת תחנון בערב חנוכה - בסידור שלו (לפני "למנצח")?

ויש לומר בהקדם שמצינו כמה מנהגים ב"היום יום", שלכאורה נמצאים הם בסידור אדה"ז ואעפ"כ מעתיקים הרבי ב"היום יום".

ויש לבאר זה בהקדם מ"ש הרבי בנוגע למנהגם של מונקאטש, דרכי חיים ושלום. וידוע היאך שהמונקאטש אחז בשיטת אדה"ז בענינים שונים [וכן יחסי רבותינו נשיאנו אליו ולמנהגים שלו, כדמוכח גם מספר המנהגים ובשיחות קדש].

במה דברים אמורים בנוגע לשו"ע אדה"ז, אבל בנוגע לסידור אדה"ז, נחשב זה אצלו לנוסח (ולא ל"בתראי" לגבי השו"ע) ולכן ישנם שינויים בין שיטתו וסידור אדה"ז. וכששמים לב, רואים שכמה ענינים שהרבי העתיק בהיום יום" הם הן הענינים שהם לפעמים שינויים בין שו"ע והסידור שבזה רואים בס' דרכי חיים ושלום, שאוחז רק בשיטת אדה"ז בשו"ע שלו.

בנוגע לאמירת תחנון בערב חנוכה מצינו בספר דרכי חיים ושלום סי' קצא: "לא אמר תחנון בערב חנוכה וגם יום שלאחר חנוכה בחצו"ג (שם): כיון שהוא מדרבנן וקיי"ל דרבנן צריך חיזוק יותר משל תורה".

עפ"ז מתבהר הדיוק של הרבי "במנחה אין אומרים תחנון" [שזהו ע"פ המבואר בסידור אדה"ז דוקא] וזה כולל גם שלילת השיטה שלא לומר תחנון בשחרית.

ועפ"ז נמצא אגב היאך שבדיוקי העתקת מנהגים אלו ב"היום יום" הרי מדגיש הרבי החביבות לשיטת אדה"ז בסידור [נפיק מפומא דרב כהנא] שנחשב כבתראי לפסקי דינים.



## תיקון טעות

### הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בלקו"ש פרשיות לפ' ויצא, הדפיסו בסוף כל כרך, חומש עם רש"י וכנראה שלא דייקו איזה נוסח רש"י שהדפיסו, ולדוגמא: ויצא כח, י בפירוש השני: "ויצא יעקב מבאר שבע": הנה ברוב הדפוסים

מעתיקים רק תיבת "ויצא", וגם פי' רש"י הוא על תי' "ויצא", למה נכתב ויצא ולא וילך.

וכן בכמה פסוקים שכ"ק מדייק שיש שם טעות ברש"י, לא תיקנו ואפילו לא העירו שבלקו"ש יש הערה וכו'.



## מתי התחילו לקרוא לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי"

### הנ"ל

חיפשתי בהרבה מקומות ולא מצאתי מקור ראשון, בכתבי יד ממאמרי כ"ק אדה"א שנכתבו בזמן הצמח צדק בדרך כלל לא כתבו ממי המאמר, או שכתבו "מאדמו"ר ד"ב ע"א", וכדומה.

כ"ק הצ"צ מציין "מו"ח הרב ז"ל", כ"ק מהר"ש מציין "אאזמו"ר". רק בד"ה פתח אליהו תרנ"ח מציין "בכתבי כ"ק אדמו"ר האמצעי".

האם יש מקור מוקדם יותר.



## מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

שמעתי שבסמינר גדול וחשוב בארה"ק הנה התלמידות הלומדות שם מחו"ל מקיימין מצות נר חנוכה באופן זה: מנהל הסמינר מזמין לדירתו הפרטית ומברך לפניהן ונותן להם כזית מזונות ושוב נפטרינן לדירתן הפרטית.

ולדעתי פשוט שאין מקיימין באופן זה מצות נר חנוכה. דהרי אפילו אם היו אוכלות סעודה שלימה שם מפורש בט"ז ומג"א סי' תרעז דכשהולכין לישון בביתם אין להם דין אכסנאי, וכ"ש בכזית מזונות. ועוד הרי אפי' אם הי' להם דין אכסנאי ואפי' אם הי' המנהל מקנה להם בדרכי הקנין (כמש"כ בשעה"צ סק"ט), הרי בפשטות צריך שיהיה פרוטה לכל אחת ואחת, וכמובן שאין שווה פרוטה בשמן ופתילות עבור כשבעים בנות. ואפי' אם הי' להם דין אכסנאי הרי כשיש פתח פתוח לעצמו חייב להדליק בעצמו כמפורש בשו"ע (וכבנידון דידן שהבנות יש להם דירות בפ"ע). ואפי' אם נמצא איזה סברא מחודשת

להחשיכם כאכסנאי סו"ס הר"ז בדיעבד שבדיעבד, והרי נהגו כל ישראל לקיים מצוה זו באופן דמהדרין מן המהדרין, ואיך נקבל שבנותינו יקיימו מצוה זו בדיעבד וע"י הדחק.

ושאלתי את מו"ח הרר"ד שחט מרא דאתרא של אנ"ש דפה, ואמר דפשיטא לי' דלא מקיימין באופן הנ"ל מצות נר חנוכה כלל וכלל.



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

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

בהמשך להנדפס בגליון העבר עמ' 89 בנושא תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט.

להעיר מס' נטעי גבריאל הל' אבלות כרך ב' עמ' תרה הערה ג': בס' שער רוח הקודש הרח"ו וז"ל: "בשבתות ויו"ט ור"ח לא תשתטח כי אז נפשותם עולות למעלה ואינם מושגות וכו' ואפילו בחוה"מ תוכל להתפלל עליהם אבל לא תיחד יחודים" וכו'. והכוונה שבשבת ויו"ט וכו' לא תשתטח כו' אבל להתפלל עליהם יכול בכל הזמנים, וכמוש"כ הרח"ו בשער הגלגולים דפעם א' שלחני האריז"ל על קברי צדיקים בחוה"מ להתפלל עליהם אבל לא נשתטחתי.

וכ"ה בדעת תורה סי' תקפא, וכ"כ בגשר החיים פכ"ט. ובלקט הקמח החדש כתב דמותר להתפלל על הקבר בשבת ויו"ט ועיקר הקפידא היא רק להשתטח על הקבר.

להגהת הרבי בלוח כולל חב"ד: שלא יטעו שמבקרים בבית הקברות - בכדי שלא תהי' סתירה לדברי הרח"ו וכו' הנ"ל, שבשבת ויו"ט מותרים להתפלל על קברי צדיקים, ז"א שמותר לבקר אז בבית החיים, ועד"ז להוראת הרבי הרש"ב להתפלל בשבת ויו"ט ע"י האוהל בהאדיץ, ובכדי להגיע להאהל היו צריכים לבקר בבית החיים, י"ל שכוונת הרבי היא שלא יטעו להשתטח וכו', שעד"ז מדובר בלוח שם<sup>1</sup>.

---

(1) ואף שלכאורה צ"ל למה כתב הרבי "שמבקרים" ולא כתב שמשתטחים, אבל מאידך גיסא, אי אפשר לומר שהרבי יחלוק על דברי הרח"ו ואדמו"ר הרש"ב,



## טעם ההשמטות בברכת המזון [גליון]

### הרב יוסף יצחק לו

שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אטלנטה ג'ורג'יה

בגליון העבר דן הרב השליח ב.א. בנוגע לפסוקי נער הייתי גו' ה' עוז לעמו יתן גו', שכמה מאחינו בני"י נוהגין לאומרם בסוף ברכת המזון, ומבקש ביאור לזה שאדה"ז השמיט אותם. וראה מה שיפה תירץ בנוגע לפסוק ה' עוז, שמכיון שכבר אומרים עושה שלום, ה"ז מיותר להזכיר גם ה' יברך את עמו בשלום.

והנראה לפענ"ד שאפשר לבאר בפשטות השמטת הפסוק נער הייתי: דהנה כשמתבוננים בפסוקים בסיום ברהמ"ז רואים במוחש שמופיעים בסדר מסוים ומדויק, דבתחילה אנו אומרים "יראו את ה' קדושו כי אין מחסור ליראיו", היינו שאלו שהם יראים את ה' ("ליראיו") אין להם מחסור, שמקבלים מה שצריכים ולא חסר להם כלום, ואח"כ אנו אומרים "כפירים רשו ורעבו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב", היינו שגם בע"ח חזקים ככפירים רעבים לפעמים, אבל "דורשי ה'" לא יחסרו כל טוב. ולכאורה י"ל, ש"דורשי ה'" הם אלו שלא רק יראים את ה', כבפסוק הראשון, אלא עומדים בדרגה ד"עשה טוב" (כפי שממשיך שם בתהלים מזמור לד), והם אלו "דורשי ה'" שעליהם אומר הפסוק אשר לא רק ש"אין מחסור" אצלם, אלא "לא יחסרו כל טוב".

ולאח"ז מתחיל בזה ענין חדש, דלאחרי הברכה וההודאה בסיום ברכת הזמון על כך שיראי ה' ודורשי ה' מקבלים מה שצריכים, ואין להם מחסור, הנה כאן באה ההודאה לה' על שאר הבריאה, על מה שהקב"ה בטובו מפרנס כל העולם כולו, ולכן מתחילים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", דזה שהקב"ה משפיע לכל הבריאה הוא מצד

שמתירים ביקור בבית החיים בשבת ויו"ט, ובפרט עפ"י דברי הרבי שצריכים להשתדל ש"לא לאפשי מחלוקת", אפילו אם הביאור הוא דוחק קצת, י"ל כנ"ל.

לדוגמא: בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן סח שם מאריך בגודל חשיבות ההשתטחות על קברי צדיקים ואופן וסדר ההשתטחות, מיוסד על, כו"כ מאמרי חז"ל, זוה"ק וכו'. בין הדברים מביא דברי המהרי"ל שלכאורה דבריו סותרים למאמרי חז"ל וזוה"ק הנ"ל, ומיישב דבריו שלא יהיו בסתירה להנ"ל, וכותב: כן יש לדחוק [הדגשה מהכותב] הפירוש בגמ' כדי ליישב דברי המהרי"ל.

(ב) עפ"י דברי הרח"ו ושאר הפוסקים הנ"ל - מתברר שכן נהגו להתפלל בשבת ויו"ט וכן על קברי צדיקים, ומנהג ישראל תורה הוא.

חסדו, ובבקשה זו אומרים ג"כ הפסוק "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון". ובסיום כ"ז מזכירים ומעודדים כאו"א מבנ"י אשר "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והי' ה' מבטחו", היינו דגם מי שח"ו חסר משהו, הנה ע"ז ישנה ברכה מיוחדת דע"י התגברות הבטחון בה' ("ברוך הגבר", גבר מלשון התגברות), לא יחסר כלום.

ובאמת, אם כנים הדברים הנ"ל, מה מקום יש לחזור עוה"פ "נער הייתי גו' ולא ראיתי צדיק נעזב", הלא כבר הזכרנו לפנ"ז הברכה על אלו ש"יראו את ה'" וגם אלו שהם "דורשי ה'", ואפילו אלו שעדיין לא הגיעו לדרגות הנ"ל. ואדרבה, לכאורה נראה שבזה אפ"ל הפתגם כל המוסיף גורע.

וכפי גודל הדיוק הנפלא בנוסח אדה"ז נבין בפשטות למה משמיט את שני הפסוקים בסיום ברהמ"ז.



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



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



ולע"נ  
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ב"ר מרדכי ז"ל  
בלאך

לזכות  
החתן הת' **שלום דובער** שיחי'  
**פרנקל**  
והכלה מרת **יוכבד** שתחי'  
**ליסבאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום שני נר א' דחנוכה 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' **שמחה** וזוגתו מרת **חנה צירל** שיחיו  
**פרנקל**  
הרה"ת ר' **אלחנן אליעזר** וזוגתו מרת **צפורה** שיחיו  
**ליסבאן**



לזכות  
החתן הת' **חיים ברוך** שיחי'  
**ליפסקר**  
והכלה מרת **שיינא רבקה** שתחי'  
**ליין**

לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום שני נר א' דחנוכה 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' **צבי הירש** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו  
**ליפסקר**  
הרה"ת ר' **חיים דוד** וזוגתו מרת **העניא** שיחיו  
**ליין**

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



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



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' ישי הכהן ע"ה  
בן ר' יצחק משה הכהן ע"ה  
רוזנברג  
נפטר ביום ו' טבת ה'תשס"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ת ר' נחום וזוגתו מרת שיינדל שיחיו  
שפירא

לעילוי נשמת  
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה  
שנייד  
נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו  
הרה"ת ר' יחזקאל  
וזוגתו מרת חנה מיכלא  
שיחיו מלמד



לזכות  
הילד מנחם מענדל שיחי'  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ  
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב  
י"ט כסלו ה'תשס"ו

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



נדפס ע"י הוריו  
הרה"ת ר' שניאור זלמן משה  
וזוגתו מרת חנה שיחיו  
פינסאן

לעילוי נשמת  
ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה  
בן הרב ר' בנימין זאב הלוי ע"ה  
פייפ

נפטר י"ז טבת ה'תשד"מ  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת  
התמים יעקב דוד ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' צבי יוסף שליט"א  
קאטלארסקי

נקטף בדמי ימיו  
בליל ש"ק לסדר ואלה שמות  
נפטר ח"י טבת ה'תשכ"ז  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י אחיו  
הרה"ח הרה"ת ר' משה יהודה  
וזוגתו מרת רבקה שיחיו  
קאטלארסקי

לזכות  
החתן הת' דניאל צבי שיחי'  
ערדווין  
והכלה מרת חנה שתחי'  
פעלליג

לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום ראשון זאת חנוכה ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות  
ר' אליהו וזוגתו מרת דבורה שיחיו  
ערדווין  
הרה"ת ר' צבי מאיר וזוגתו מרת שושנה שיחיו  
פעלליג



נדפס ע"י משפחת  
פעלליג והעכט