

קובץ

# הערוות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

נוסד חודש תשרי ה'תש"מ



ש"פ כי תצא

שנה בז גליון יט [תתקכד]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יאָרק

667 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ כי תצא  
ה'תשס"ו  
גליון יט [תתקכד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

לשיטות הראשונים בפי' מצוות בטלות לע"ל ..... 7

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

רק חזק לבלתי אכול הדם ..... 14  
בגדר מכשירי מצוה ..... 18  
אין ב"ד של מטה מוחלין לחוזרים בתשובה ..... 22  
פירוש "קרייתא זו הלילא" [גליון] ..... 23

## נגלה

- 24 ..... פטור דמתעסק  
30 ..... הרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו  
31 ..... רב מא"י ושמואל מבבל  
32 ..... "הוצאות הוה לי' למתני" לפי שיטת רש"י [גליון]

## חסידות

- 33 ..... מצוות דאומות העולם  
34 ..... ענינן של שלוש הקליפות  
34 ..... אילם פטור מן המצוות?  
35 ..... זה וזה שופטן  
35 ..... ולא תחללו  
36 ..... נפש החיונית בצדיק  
38 ..... שורש ואופן הנסים המלובשים בטבע ושלמע' מהטבע

## רמב"ם

- 41 ..... יציאה מן המקדש  
42 ..... מלאכת סחיטה להרמב"ם והראב"ד

## הלכה ומנהג

- 47 ..... קנין סודר באבנט  
48 ..... מנין שרק ששה מהם מתפללין עכשיו  
49 ..... האם מותר להחזיק פלאפון מופעל בזמן התפלה?  
50 ..... ביאור בשו"ע אדה"ז סי' תקפג  
54 ..... איסור אמירה לנכרי: גדרו וטעמו  
56 ..... ברכה על נטילת ידיו כשקובע סעודה על מיני מזונות  
59 ..... א-ל ארך אפים בימים שאין אומרים בהם תחנון [גליון]  
62 ..... עניני גרות [גליון]  
67 ..... הנחת ה"מעמיד" בגבינות גוים ע"י מכונה  
69 ..... הפיכת כנסיה לבית כנסת  
71 ..... אמירת תחנון לאחר השקיעה [גליון]  
71 ..... קשר של תפילין [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 77 ..... אין לה – עיין עלה  
79 ..... הריגת האתון דבלעם

## שונות

80	..... כתיבת 'ב"ה' בנוסח פ"נ
81	..... שלילת תחנון בימי שמחה
83	..... ספר תילים או תהלים ?
86	..... לימוד הלכות
88	..... מהרה ישמע
89	..... כוונה בשם
90	..... תיקון בספר רשימות דברים
91	..... ב' תיקונים בספר נשיאי חב"ד ובני דורם

---

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נצבים-וילך,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ט אלול

---

---

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

---

---

חדש באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס גיטין

---

---

# גאולה ומשיח

## לשיטות הראשונים בפי' מיעויות בטלות לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### השמטת הרמב"ם דין התוספתא

איתא בתוספתא נדרים פ"ב ה"ז: "המודר הנאה מחבירו [שראובן] הדיר את שמעון ששמעון לא יהנה משלו - של ראובן, ונמצא דשמעון הוא מודר הנאה מחבירו] ומת [שמעון] מביא לו [ראובן המדיר] ארון ותכריכין חלילין ומקוננות שאין הנאה למתים" וכן הובא ברי"ף נדרים יג, א, וברא"ש שם פ"ד סי' ז, ומאירי שם לט, א, ובשטמ"ק שם בע"ב, וכן נפסק בטור יו"ד סי' רכא: "ואם מת יכול להביא לו ארון ותכריכין" וכתב בב"י שם (אות ד) דמקורו הוא מהתוספתא ומטעם שאין הנאה למתים, וכ"כ בשו"ע שם סעי' ד, וכתב הט"ז (ס"ק כד) משום דאין הנאה למתים.

ועי' כסף משנה הל' נדרים (פ"ו הי"א) שהקשה על הרמב"ם למה השמיט דין זה? ועי' גם בחסדי דוד שם שהעיר שהרמב"ם לא הביא דין זה.

ועי' בגליון מהרש"א נדה סא, ב שתירץ הקושיא, דלכאורה צ"ע למה נקט התוספתא הטעם שמותר להמדיר לעשות לו תכריכין וכו' משום שאין הנאה למתים, תיפוק ליה בפשיטות משום דלמתים חפשי, ומת פטור מכל המצוות, וא"כ לא שייך כלל על המת שום איסור הנאה? אלא דהרי מבואר בהסוגיא שם בבגד שאבד בו כלאים דעושה ממנו תכריכין למת, ואמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא, א"ל אביי ואי תימא רב דימי והא אמר רב ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, וריו"ח לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב (תהלים פח, ו) במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, עיי"ש, הרי מבואר מזה דרב ינאי חולק על רבי יוחנן ולא סב"ל דמת פטור מכל המצוות, וא"כ אפשר לומר דהתוספתא קאי לפי רב ינאי, ולכן הוצרך לומר דאף ששייך איסור הנאה למתים מ"מ מותר לעשות לו תכריכין משום שאין

הנאה למתים, אבל הרמב"ם דפסק כרבי יוחנן (הל' כלאים פ"י הכ"ה) ד"מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה" הרי פשוט שלא שייך במת שום איסור הנאה כיון דלמתים חפשי, לכן לא הוצרך הרמב"ם להביא דין זה כלל עכ"ד.

ובס' 'זואת ליהודא' (להגרי"ל זלצר) סי' כז הקשה עליו דהרי כל מה דפליגי רב ינאי וריו"ח הוא רק בנוגע להזמן שלאחר התחי' אם מצוות בטלות או לא, אבל על הזמן שהוא מת כו"ע מודי שאינו חייב במצוות, וא"כ מהו כוונתו שהתוספתא קאי לפי רב ינאי דסב"ל דגם כשהוא מת אינו פטור מן המצוות ולכן צריך להטעם דאין הנאה למתים?

אלא דהגרש"א כתב שם שכבר דן בזה בתשובותיו, ובתשובותיו (שו"ת ר"ש אייגר) יו"ד סי' מב - מ"ג פירש כוונתו, דמלשון הגמ' בנדה "וריו"ח לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב (תהלים פח, ו) במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, משמע דרב ינאי לא דריש דרשה זו כלל, וחולק גם על הזמן שהוא מת שלא נעשה חפשי מן המצוות, ולפי"ז תקשי עליו ממתניתין דכלאים דמותר לעשות תכריכין מכלאים ומשמע שזהו גם לקוברו ולא רק לסופדו? ועכצ"ל דרב ינאי יתרץ דמתניתין איירי רק בנוגע להאיסור כלאים על הזמן שמת, שההיתר אז הוא משום שאין הנאה למתים, וכיון שאינו נהנה לא שייך איסור כלאים כלל, אבל בפועל להלכה סב"ל לרב ינאי דאסור לקוברו משום הזמן שיקום שאז יהנה, והתוספתא קאי לשיטה זו, ולכן הוצרך להתיר משום דאין הנאה למתים, והרמב"ם שפסק כריו"ח דנעשה חפשי מן המצוות, לא הוצרך להביא דין התוספתא כלל עיי"ש.

ונראה לומר בזה עוד, דכבר הובא כמ"פ דפליגי הראשונים בביאור הך סוגיא דנדה, שהתוס' והתוס' הרא"ש שם (ד"ה 'אמר רב יוסף') ביארו הרא"י דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש דהא אמרינן בכתובות (קיא, ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיותן בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה אלא ודאי מצוות בטלות לע"ל, וכן פירשו עוד ראשונים ואחרונים.

אבל בחי' הרשב"א (חי' אגדות ברכות יב, ב בד"ה 'אמר להם בן זומא', מובא גם בחי' הר"ן והריטב"א בנדה שם) ביאר הך סוגיא באופן אחר וז"ל: דלאו לאחר התחי' קאמר אלא זמן מיתה קרי לע"ל,

וכדאמרינן שלא תהא מכשילן לע"ל שהוא אחר זמן מועט, והיינו דאמרינן במתים חפשי כיון שמת נעשה אדם חפשי מן המצות דאלמא מזמן מיתה קאמרינן, וכ"ת פשיטא דמצוות בטלות מן המת, אה"נ ולא בא אלא לומר שאפילו גדולים אינן מוזהרין עליהם, וכענין שאמרו לא תאכלו קרי ביה לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים כו', עכ"ל, ומבאר גם דלפי ר' ינאי דלקוברו אסור, באמת יש ציווי על החיים בנוגע להמתים וז"ל בברכות שם: דע כי לדעת רב אמי (ינאי) המת כתינוק שלא הגיע לכלל מצות מצד עצמו ואילו ראינוהו אוכל נבילות ולובש שעטנז ומחלל יום השבת אין ביד מצווין להפרישו וכו' ועם כל זה מוזהרין עליו שלא להאכילו בידים ושלא להעבירו על המצוות בכוונה, וכו' לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים<sup>1</sup>, עכ"ל, וראה בכל זה בס' פתח עינים נדה שם, ובס' לב חיים או"ח סי' לב בארוכה, ובס' ימות המשיח בהלכה סי' ס"ד - סה ועוד.

נמצא מזה דתירוצו של הגרש"א מתאים היטב לפירוש הרשב"א והר"ן דפליגי רב ינאי וריו"ח על הזמן שהוא מת אם פטור מכל המצוות או לא, וא"ש תירוצו על התוספתא דקאי לפי רב ינאי שלכן הוצרך להתיר לעשות לו תכריכין וכו' משום שאין הנאה למתים.

אבל אכתי קשה לפי פירוש שאר הראשונים כנ"ל, דכל פלוגתתם הוא על הזמן דלאחר תחיית המתים, דרב ינאי סב"ל דאין מצוות בטלות לכן אסור לקוברו בכלאים כיון שיעמוד באותו הלבוש ונמצא שיעבור על איסור כלאים, משא"כ ריו"ח סב"ל דלאחר תחיית המתים מצוות בטלות לפיכך מותר לקוברו בכלאים, ונראית הגמ' מרבי יוחנן הוא דמשמע שכשמת נעשה חפשי לעולם מן המצוות גם אחר שיקום לתחי' כדביאר הריטב"א שם ועוד<sup>2</sup> נמצא דעל הזמן שהוא מת לכו"ע פטור מכל המצוות וכמ"ש בחי' הריטב"א שם בהדיא, [ולא כדנקט הגרש"א] ולפי"ז אכתי קשה דלמה הוצרך התוספתא להתיר לעשות לו תכריכין כשהוא מת משום שאין הנאה למתים תיפוק ליה משום דכו"ע סבירא להו דמת לאו בר איסור הנאה הוא?

#### הוכחת האור שמח מהתוספתא לשיטת הרמב"ם

והנה ידוע פלוגתת הרמב"ם עם הרשב"א והר"ן בהמדיר את חברו ליהנות ממנו ועבר חבירו ונהנה מי לוקה, דהרמב"ם סב"ל שהמדיר לוקה ולא המודר, והרשב"א והר"ן חולקים וסב"ל שהמודר שנהנה לוקה ולא המדיר, וז"ל הרמב"ם: (הלכות נדרים פ"י ה"ב): מי שהדיר

(1) והרשב"א סב"ל דכיון שהוא דרך לבישה יש בזה איסור גם על מת עיי"ש ויל"ע.

את אשתו במרחשון ואמר לה שאין את נהנית לי מכאן ועד הפסח אם תלכי לבית אביך מהיום ועד סכות הרי זו אסורה ליהנות לו מיד גזירה שמא תלך, ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה עכ"ל, הרי דסב"ל שהאיש שהדיר את אשתו הוא הלוקה ולא האשה, ובחי' הרשב"א (נדרים טו, א ד"ה 'כולהו בבי') כתב ע"ז וז"ל: והרמב"ם ז"ל פ"י שהוא לוקה כשמהנה אותה משום לא יחל דברו, ונראה שהזיקו לומר כך מדקתני הרי זה בבל יחל ולא קתני הרי זה בבל תחל, ועוד שהוא ז"ל כן ביאר במקום אחר שהאוסר דבר על חברו אין הנאסר לוקה אם עבר ונהנה מפני שלא אמר הוא כלום, נראה מדבריו שהוא ז"ל סבור דלא יחל דברו דוקא דברו ממש אבל דבר חברו אינו במלקות, ואינו נראה לי כלל חדא דהאוסר דבר על חברו כשהוא נותן לו אינו עובר בבל יחל שהרי הוא לא אסר על עצמו שלא יהנה משל חברו אלא שחברו אסרו בהנאתו עכ"ל והביא כמה ראיות לזה וסב"ל שהמודר לוקה ולא המדיר עיי"ש, ועי' גם בר"ן שם (ד"ה 'הלכה') שהביא ג"כ דברי הרמב"ם וחולק עליו וסב"ל דלוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה עיי"ש, וראה במחנה אפרים הל' נדרים סי' ל"ה בביאור שיטת הרמב"ם, ובס' הפלאה כתובות נט, ב, בד"ה 'נדרה' ועוד, וקובץ שיעורים ח"ב סי' י"ח אות ו'.

והנה באור שמח (הל' נדרים פ"ה ה"ב) הביא רא"י לשיטת הרמב"ם וז"ל: אולם רא"י עצומה לדעת רבינו מהך דתניא בתוספתא פ"ב המודר הנאה מחבירו ומת עושה לו ארון ותכריכין כו' שאין הנאה למתים יעו"ש, ואי נימא שאין המדיר עובר כלל אם ההנה להמודר דרק המודר עובר, א"כ איך תני כאן דינא דמת, פשיטא אף אם יש הנאה למתים הרי במתים חפשי, ואיך שייך איסורא והתירא גביה וכו' [וממשיך להוכיח דעכצ"ל דלא איירי משום לועג לרש עיי"ש] ועל כרחין דדעת רבינו עיקר דעובר המדיר אם ההנהו להמודר, ואם ה"י הנאה למתים וה"י להמודר הנאה תו עבר המדיר משום לא יחל דברו וקמ"ל דאין הנאה למתים ומשום הכי שרי המדיר לעשות כל צרכיו אחר מותו וזו רא"י גדולה לדעת רבינו עכ"ל, דלפי דבריו שפיר יתיישבו דברי התוספתא למה הוצרך לומר הטעם משום שאין הנאה למתים תיפוק לי' בפשיטות משום דבמתים חפשי? דלהנ"ל ניחא כיון שהאיסור כאן אינו על המת אלא על המדיר, ואם ה"י הנאה להמת ה"י המדיר עובר, וראה גם בשו"ת וזאת ליהודא שם שכתב כן מדיליה.



אלא דלפי"ז שוב אי אפשר לתרץ תירוצו של הגר"ש איגר הנ"ל למה השמיט הרמב"ם דין זה כיון דכבר פסק כריו"ח דלמתים חפשי, דלפי הנ"ל הרי לדעת הרמב"ם שהעובר הוא המדיר, א"כ ודאי הי' לו להרמב"ם להביא דין זה להשמיע דמ"מ מותר לו להמדיר לעשות לו תכריכין וכו' כיון דאין הנאה למתים ונמצא שאינו מהנהו כלל.

אמנם יתיישב עפ"י קושיית הגר"ש אייגר בהגהותיו בשו"ע יו"ד על הט"ז שם, שהקשה דלמה ליה למימר הטעם משום דאין ההנאה למתים כנ"ל, תיפוק לי בפשיטות משום דלמתים חפשי, דבשלמא התוספתא קאי לדעת רב ינאי כנ"ל, אבל להלכה דפסקינן כריו"ח (כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' ש"א סעי' ז) הרי הטעם הוא בפשיטות משום דלמתים חפשי עיי"ש? ולהנ"ל י"ל דבעינן לטעם זה דוקא, כי אם הי' הנאה למת הי' האיסור אצל המדיר.

### הגר"ש אייגר מקשה על פירוש זה

אלא דהגר"ש בשו"ת שם כתב בתחילה (כהאור שמח) שיש להוכיח מהך תוספתא כשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא מחמת המדיר ולא מחמת המודר, דלפי"ז מתורץ למה הוצרך להטעם שאין הנאה למתים ולא משום דלמתים חפשי, אבל אח"כ דחה זה משום דאפילו לשיטת הרמב"ם דסב"ל דהמדיר עובר, ה"ז רק באופן שיש איסור אצל המודר, אבל באופן שאצל המודר ליכא איסורא ליהנות כגון בחולה שיש בו סכנה וכו' וכן במת, ליכא שום איסור גם אצל המדיר, ומבאר דלדעת הרמב"ם גדר איסור זה הוא כמו האיסור דלפני עור שהכשיל חבירו לעבור על האיסור, ואף דבלפני עור אינו לוקה, שאני הכא כיון שהוא המדיר והוא הוליד את האיסור והוא ספי ליה לכן עובר ולוקה עיי"ש, וזהו לא כדנקט האור שמח, ולפי"ז הדרה הקושיא לדוכתא על התוספתא דלמה לא קאמר הטעם משום דלמתים חפשי, כיון דאפילו לשיטת הרמב"ם שהמדיר עובר, אין זה שייך הכא כאשר אין המודר שהוא המת עובר כלום.

ועי' גם בחזון יחזקאל תוספתא נדרים שם (חידושים אות ז) שהביא ג"כ דברי האור שמח הנ"ל, והקשה עליו ג"כ דהא דאמר הרמב"ם שהמדיר עובר משום בל יחל דברו, היינו אם הוא מיחל דיבורו שנתן להמודר מה שאסור עליו, אבל כיון שמת המודר ונעשה חפשי מן

המצות אין הנאתו אסורה עליו, והמדיר בתתו עכשיו להמודר דבר שאינו אסור עליו ע"פ דיבורו אין המדיר מיחל דיבורו ואינו בבל יחל<sup>2</sup>.

### סיכום מהנ"ל לפי ב' השיטות

ולפי כל הנ"ל נראה לומר, דלפי מה שנתבאר (בס' ימות המשיח בהלכה שם) דגם הרמב"ם פי' הסוגיא דנדה כהרשב"א דרב ינאי וריו"ח פליגי על הזמן שהוא מת עיי"ש בההוכחות לזה, (אבל לאחר התחי' י"ל דגם לריו"ח אין מצוות בטלות) שפיר יש לתרץ קושיית הכס"מ כהגרש"א שהרמב"ם למד תוספתא זו קאי לפי רב ינאי שיש ציווי על החיים כלפי המת כמו בקטן, ולכן הוצרך לומר הטעם משום שאין הנאה למתים ולכן אין כאן איסור כלל, אבל הרמב"ם עצמו שפסק כריו"ח לא הוצרך להביא דין זה כלל.

ועי' בשו"ת וזאת ליהודא שם שהקשה לפי דבריו, דבשלמא לדעת הרמב"ם דהמדיר לוקה א"ש דברי התוספתא, אבל אכתי קשה לשיטת הר"ן (וכן הרשב"א כנ"ל) החולק וסב"ל שהאיסור על על המודר אבל המדיר אינו לוקה, א"כ אכתי קשה דתיפוק ליה בפשיטות משום דלמתים חפשי?

ולפי הנ"ל לא קשה מידי, שהרי הרשב"א והר"ן הם שפירשו בהדיא הסוגיא דנדה דפליגי על הזמן שהוא מת ולא על אחר התחי' וכנ"ל, ונמצא דלפי רב ינאי שפיר יש איסור לגבי המת עצמו, ולכן שפיר י"ל דהתוספתא קאי לפי דעת רב ינאי, ולכן הוצרך להטעם שאין הנאה למתים.

וראה לקוטי תורה דרושים לר"ה (נט, ד), שכתב בשם הסדרי טהרה שלפי הרשב"א והר"ן אין מצוות בטלות לעתיד לבוא, וזהו ע"פ פירושם בהסוגיא כנ"ל דמצוות בטלות קאי על הזמן שהוא מת, ועי' גם באגרות קודש ח"ב ע' ע"ב בהערה 9 שהקשה דמההגה"ה בתניא פל"ו משמע דגם אחר תחיית המתים אין מצוות בטלים, ותירץ דשם קאי לדעת הרשב"א והר"ן כמו בלקוטי תורה עיי"ש.

אלא דאכתי קשה הך תוספתא כנ"ל לפירוש שאר הראשונים דפליגי על אחר התחי', אבל על הזמן שהוא מת לכו"ע פטור הוא מן המצוות, א"כ למה הוצרך לומר הטעם דאין הנאה למתים?

---

(2) והוסיף עוד דלפי אלו הגורסין שם "הנודר" הנאה מחבירו ומת [הנודר] שמות לחבירו להביא לו תכריכין וכו', ג"כ אין לתרץ כן כיון שהנודר ודאי אינו עובר עיי"ש.

## כמה אופנים לתרץ התוספתא

ולכאורה ה' אפ"ל ע"פ המבואר בכתובות קג, א, דרבינו הקדוש אחר פטירתו ה' בא לביתו בליל שבת, ובס' חסידים סי' תתשכט (צוין בגליון הש"ס שם) ביאר בזה וז"ל: ורבינו הקדוש ה' נראה בבגדים חמודות שה' לובש בשבת ולא בתכריכין להודיע שעדיין ה' בתוקפו ופוטר את הרבים ידי חובתו בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כי אם כחי בבגדים כמו שה' לובש בחייו והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופוטר בקידוש בני הבית, עכ"ל ועי' גם מ"ש החיד"א בשם הגדולים (ח"א אות א מערכת ראב"ן) שהביא ע"ז מ"ש המהרש"א בחדא"ג בפ' גט פשוט (ב"ב קסד, ב) בהא דאמרינן ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום וכו' דדייק למנקט אדם דהוה אדם דעלמא אבל החסידים ניצולין, דעד"ז הכא דרך באדם סתם אמרינן כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות אבל לא בצדיקים, ועד"ז הביא בשד"ח פאת השדה מערכת ג' סי' י"ח, וראה גם בס' מכתב לחזקיהו שם בענין זה בארוכה, ולפי"ז לכאורה י"ל דהתוספתא נקט יותר הטעם שאין הנאה למתים בכדי שלא נימא דבצדיקים שאני כיון שלא אמרינן בהם דנעשה חפשי מן המצוות.

אבל באמת פשוט דזה אינו, שהרי לפועל מבואר בגמ' נדה דמטעם זה מותר לקבור את המת בכלאים ובפשטות איירי גם אודות צדיקים, וכבר נת' בזה בס' ימות המשיח בהלכה (סי' עב) שהובא מ"ש בגליוני הש"ס להגר"י ענגל (כתובות שם) שהקשה על הס' חסידים, שהרי בשבת (קנא, ב) אמרו גם על דוד המלך דכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, וא"כ איך אפ"ל שזה אינו שייך בצדיקים? ותירץ דשם אצל דוד אמרו זה רק על הגוף עצמו שמת, אבל כוונת ספר חסידים הוא: א. על הנפש שבעולם העליון שהוא מחוייב במצוות, ב. או אפ"ל דכוונתו דהוה מחוייב בדבר רק כמו ברבי כשבא למטה בעוה"ז מלובש בגוף, אבל על הגוף מצ"ע כשמת כבודד המלך אמרינן למתים חפשי, ומבאר הטעם דצדיקים במיתתן קרויים חיים, ורק כאשר הם בעולם העליון פטורים מן המצוות מפאת המקום, כי לא נאמרו המצוות בעולם העליון, משא"כ בירדם לעוה"ז עדיין עליהם חיוב מצוות כבתחילה כי בעוה"ז יש חיוב מצוות לכל ישראל חי וצדיק חי הוא עיי"ש, ונמצא דדין זה דמותר לעשות לו תכריכין וכו' - שזה נוגע רק להגוף מצד עצמו - משום שאין הנאה למתים שייך גם בצדיקים.

ועי' בחזון יחזקאל שם שתירץ דהא דנקט התוספתא הטעם דאין הנאה למתים דיוקא קא משמע לן והואיל ואיצטריכא ליה האי דיוקא

תני לה, דדוקא "ומת" אז מביא לו ארון ותכריכין משום דלאחר מיתה אין הנאה למתים, אבל בעודנו חי אסור לו להביא לו ארון וכו' אף שאינו מקנה אותו לו, ואע"פ שלא יהנה מגופם אלא אחר מיתה, אך ההכנה שהוא מכין לו עתה לשעת הצורך יש בה משום הנאה ואסור, היינו דבאמת הי' יכול לומר הטעם משום דלמתים חפשי, אבל בכוונה נקט הטעם דאין הנאה למתים דוקא, כי כוונתו לחדש דמחיים אסור, (והביא דוגמא לזה מכתובות ב, ב, דהא דנקט המשנה הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן וכו' הוא משום דיוקא הא חלה ה"ז גט) עכ"ד, אלא דבפשטות לא משמע שזהו כוונת התוספתא להשיע הדין דמחיים לא.

והגרש"א בתשובתו שם תירץ שהתנא בתוספתא קיצר בלשונו בהא דאמר "דאין הנאה למתים" דכוונתו לומר דאין איסור הנאה במתים משום דהמת אינו מצווה באיסור.

ואי נימא כדבריו, הרי יש לתרץ זה גם לפי רוב השיטות הנ"ל שפירשו דפליגי רק בנוגע להזמן שלאחר תחיית המתים, אבל בהזמן שהוא מת לכו"ע לא שייך גביה שום חיוב, ונמצא דזה קאי לפי כו"ע.

משא"כ לפי הרמב"ם הרשב"א והר"ן אין צריך לומר שהתנא קיצר בדבריו, אלא דקאי לפי רב ינאי דלא סב"ל במתים חפשי, ולכן הוצרך להטעם דאין הנאה למתים, ומיושב לפי"ז ג"כ למה לא הוצרך הרמב"ם להביא דין זה כיון שכבר פסק בהל' כלאים כרבי יוחנן שאין על המתים מצוה וכפי שנת'.



## לקוטי שיחות

### רק חזק לבלתי אכול הדם

**הרב יהודה ליב שפירא**

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

בלקו"ש חי"ד (שיחה א לפר' ראה) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע פרש"י עה"פ (ראה יב, כג) "רק חזק לבלתי אכול הדם", וז"ל רש"י: "ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופין בדם לאכלו, לפיכך הוצרך לומר חזק, דברי רבי יהודה. רבי שמעון בן עזאי אומר לא בא הכתוב אלא

להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות, אם הדם, שהוא קל להשמר ממנו, שאין אדם מתאוה לו, הוצרך לחזקך באזהרתו, ק"ו לשאר מצות, עכ"ל.

ומביא כ"ק אדמו"ר שבספרי, מקור פרש"י, איתא (לפי גרסתינו) הלשון "שהיו שטופין בדם קודם מ"ת", דמשמעותה שנשתנה לאחר מ"ת, ורש"י משמיט התיבות "קודם מ"ת", ומבאר כ"ק אדמו"ר הטעם וז"ל: "כי עפ"ז אינו מובן: האזהרה על אכילת דם נאמר בתורה כמ"פ, ואם נאמר שהיו שטופים בדם רק קודם מ"ת (שבפשטות הוא לפי שהיו שטופין בדם במצרים), הול"ל "חזק" כשהזהרו על אכילתו בפעם הראשונה, היינו בסמיכות לאחר מ"ת, קרוב לזמן שהיו שטופים בדם. ומדוע נצטוו להתחזק שלא לאכול דם ב"אלה הדברים", שנאמרו בסוף שנת הארבעים לאחר צאתם ממצרים, וכבר מת כל הדור ההוא, ולא נאמר "חזק" באזהרה על אכילת דם שבחומש ויקרא? ". עכ"ל.

ומוסיף בהערה 15, וז"ל: "בעמק הנצי"ב שם מבאר: דאף שמשעת מ"ת ואילך אינם צריכים להתחזק בדם שאינם להוטים עוד, מ"מ שיך לשון חזק, פ"י הוי עומד בחזקך שלא לאכול דם, אבל עדיין תקשה הקושי שבפנים, עכ"ל.

פ"י דברי ההערה: בעמק הנצי"ב מתרץ הקושיא מדוע אומר "חזק" בסוף מ' שנה, אף שלא היו שטופים בדם אז, כי כוונת הפסוק הוא שתמשיכו לעמוד בהחזק שלכם שלא לאכול דם, וזהו מה שמקשה בההערה שלכאורה אזלה לה ראיית רש"י (לפי ביאור השיחה) לפרש שלא רק קודם מ"ת היו שטופים בדם, כ"א גם אז (מטעם שאל"כ מדוע הוצרך לומר "חזק" אז), שהרי, אף שלא היו שטופים בדם אז, בסוף מ' שנה, מ"מ מתאים לומר ע"ז הלשון "חזק", שתמשיכו בהחזק.

וע"ז כותב שעדיין תקשה הקושי שבפנים, כלומר: בפנים השיחה הקשה יותר, לא רק איך מתאים הלשון "חזק" בסוף מ' שנה, כשלא היו אז שטופים בדם, כ"א גם מדוע "לא נאמר "חזק" באזהרה על אכילת דם שבחומש ויקרא", וזה אינו מתורץ במ"ש הנצי"ב, כי תירוצו הוא רק איך שמתאים לומר גם בסוף מ' שנה הלשון "חזק", אבל אין זה סיבה שלא לומר "חזק" בפעם הראשונה של הציווי, ולכן הוכרח רש"י לומר דלא כפ"י הנצי"ב.

אבל צע"ג בזה, שהרי להלן בהשיחה מבואר ג' סבות מדוע אין פ"י (הזה) הא' ברש"י מספיק, ונצרך להביא פירוש שני, והסיבה הראשונה

היא: "כיון שהיו "שטופים בדם" הול"ל "חזק" גם בהאזהרה על דם שבספר ויקרא - ואדרבה עיקר מקומו שם בסמיכות למ"ת ולא (רק) בסוף הארבעים שנה". הרי שגם לפי רש"י אין מתורץ קושיא זו, ורק מתורץ הקושיא איך מתאים לומר "חזק" בסוף מ' שנה. והרי זה מתורץ גם לפי הנצי"ב, וא"כ מאי אולמי' הפי' של רש"י לגבי פי' הנצי"ב, הרי לב' הפירושים מתורץ הקושיא איך מתאים הלשון "חזק" בסוף מ' שנה, ולב' הפירושים נשאר קשה מדוע לא כתב "חזק" בהאזהרה שבספר ויקרא.

ועד"ז אין לומר שהכוונה במ"ש בהערה "אבל עדיין תקשה הקושי' שבפנים" הוא לפרט אחר, למה שכותב בפנים השיחה "ומדוע נצטוו להתחזק שלא לאכול דם ב"אלה הדברים" . . וכבר מתו כל הדור ההוא", היינו שלפירוש הנצי"ב קשה, מדוע צריכים אזהרה להמשיך בהחזוק, הרי כבר מתו כל הדור ההוא. - גם זה אין לומר, כי גם לפירוש רש"י ה"ז קשה, וכפי שכותב להלן בהשיחה הסיבה הג' מדוע אין פירוש הראשון הנ"ל שברש"י מספיק, וז"ל: "ביותר קשה לומר שבסוף ארבעים שנה שכבר מתו כל העם היוצאים ממצרים, יהיו בניהם שטופים בדם, ובפרט לאחר שנאמרו בזה אזהרות הקב"ה כמ"פ", עכ"ל.

ויתירה מזו: הי' מקום לומר שהטעם מדוע אין רש"י מקבל פירוש הנצי"ב, ה"ז לפי שע"פ פשוטו של מקרא, דרכו של רש"י, אין מתאים לומר הלשון "חזק לבלתי אכול הדם", אם הכוונה היא שתמשיכו בהחזוק - אבל אינו כותב כן בהערה. ובפשטות ה"ז לפי שס"ל לכ"ק אדמו"ר שאכן זה מתאים ע"פ פשש"מ, וכל הטעם שאין רש"י מקבל פירושו הוא לפי ש"עדיין תקשה הקושי' שבפנים", אבל קשה כנ"ל לאיזה קושי' מתכוין שנשאר קשה לפי הנצי"ב, ומתורץ ע"פ פרש"י?

ואולי י"ל (בדוחק) בהקדים שישנם ב' אופנים בהקשיות שאפשר להקשות (וכ"ה בהקשיות בפשש"מ): א. קושיא חזקה כ"כ עד שזה מפרץ הפירוש, כלומר זה מכריח שאין הפי' כן. ב. קושיא שמחליש הפירוש, אבל אינו מפריכו. היינו שמטעם קושיא זו צריכים לפי' ב', אבל אי"ז מבטל הפירוש הראשון לגמרי. ופשוט שתמיד כשהרבי מבאר הטעם מדוע הוצרך רש"י להביא ב' פירושים, לפי שבכל א' מהפירושים ישנו קושי, הרי הקושיות על ב' הפירושים הן בגדר קושיא שבאופן הב', שרק מחלישים את הפירושים, ולא מבטלים אותם, כי אל"כ הרי אא"פ לומר אף א' מהפירושים.

וכ"ה בנדוד, שהקושיות על הפי' הא' שהבאנו לעיל מהשיחה, הן באופן הב', היינו שמחלישות את הפירוש, ואינם מבטלים אותו לגמרי.

ועפ"ז י"ל שלפי פרש"י שהיו שטופים בדם גם בשנת הארבעים, אין קשה כ"כ מדוע לא נאמר "חזק" בחומש ויקרא, וכן אין קשה כ"כ מדוע היו שטופים בדם כשזה הי' כבר דור השני, והקושיות רק מחלישות הפירוש, ומזיקין לרש"י להביא פי' שני, משא"כ לפי הנצי"ב ה"ה קושיות מסוג הא', ומפריך הפירוש לגמרי.

והטעם ע"ז י"ל, שלפי פי' הנצי"ב שנאמר "חזק" רק כדי להמשיך להיות חזק בזה, קשה לגמרי, שא"כ בודאי הי' צ"ל "חזק" כשעדיין היו שטופים בזה בפועל, ובאופן של ק"ו: מה אם כשכבר לא היו שטופים בדם הוצרך לומר שימשיכו בהחזק, כ"ש שכן הול"ל בפעם הא' כשעדיין היו בפועל שטופים בדם. וגם: אם להבנים שלא היו שטופים בדם הוצרך לומר "חזק" להמשיך להיות חזק בזה, כ"ש שהול"ל כן להאבות עצמם, ויתירה מזו: היות והם דור שני, אין לומר בכלל שימשיכו בהחזק שלהם, - איזה חזק, הרי הם מעולם לא היו שטופים בזה. וזה מבטל פירושו לגמרי.

משא"כ לפרש"י י"ל בדוחק שכשהזהיר הקב"ה את בני' בפעם הא' לא לאכול דם, ה"ז כהרבה ציוויים, שאצ"ל "חזק", אף אם היו שטופים בזה, כי באופן כללי כ"ה בהרבה אזהרות, שעד אז לא נזהרו מזה, ופתאום ה"ה אסור, וה"ז דבר קשה, אלא שהאזהרה עצמה מספיקה שלא יכשלו בזה מכאן ולהבא, וכ"ה גם בדם, אלא שבדם ה"ז קשה עוד יותר, אבל באופן כללי ה"ז כהרבה ציוויים אחרים. ורק לאחר מ' שנה, וראה הקב"ה עד כמה קשה להם לישראל ליזהר מזה, הוצרך אז להוסיף "חזק".

ועד"ז בנוגע זה שהם כבר הדור הב', כי אפ"ל שהשטיפות בדם הי' אצלם חזק כ"כ, עד שנמסר גם לבניהם אחריהם.

ואף שכהנ"ל דוחק הוא, כמובן, אשר לכן הוצרך רש"י להביא פי' ב', מ"מ היות וסוכ"ס אפשר לתרץ הקושיות בדוחק אין זה מבטל הפי' לגמרי, וזה נשאר [ויתירה מזו:] כפירוש הראשון.

משא"כ לפי' הנצי"ב, הקושיות הנ"ל הן חזקות כ"כ, עד שזה מכריח שאפ"ל כפירושו.

וזוהי כוונת ההערה "אבל עדיין תקשה הקושי שבפנים", היינו שהקושיות הנ"ל מבטלות פירושו לגמרי, ואא"פ לאומרו. משא"כ לפרש"י, אף שגם קשה כן, מ"מ אי"ז מבטל הפי' לגמרי.

אבל צ"ע אם זהו פי' ההערה, שהרי לכאור' העיקר חסר מן הספר.



## בגדר מכשירי מצוה

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ט עמ' 496 נדפס מכתב ידוע של הרבי (להר"ש עלבוערג) בענין מכשירי מצוה וז"ל הק': "א) לההערה והחילוק שעשיית הסוכה היא (חלק מה)מצוה (ובפרט - להירושלמי שמברכים לעשות סוכה), משא"כ חתיכת אתרוג מאילנו - שאינו רק הכנה.

הרי בזה גופא היתה כל השקו"ט (בהתוועדות דשמח"ת תשל"ו):

מהי ההסברה (ולא לומר דגזיה"כ הוא) והגדר שיש הכנה קרובה לקיום המצוה ושאי אפשר בלעדה ובכ"ז אינה נחשבת ל(חלק מה)מצוה (כבאתרוג) ויש כהנ"ל ונעשית (חלק מה)מצוה (כבסוכה) וקצירת העומר ועוד". עכלה"ק.

ויש להעיר, דמה שחוקר הרבי כאן בההסברה והגדר דההכשר דעשיית סוכה הוי מצוה משא"כ חתיכת אתרוג, הגם דבפשטות יש מקום לומר דהחילוק ביניהם גזה"כ הוא, הנה מצינו עד"ז בדברי הראשונים בפרק ר"א דמילה. דבגמ' קלא, א אמרינן לדעת ר"א דס"ל דכורתין בשבת עצים לעושת פחמין לעשות ברזל שממנו יעשו איזמל למילה - לא לכל מכשירי מצוה אמר ר"א (מסברא) דדוחין שבת, דרק בהמצוות דגלי קרא ואיכא לימוד דמכשירי' דוחין שבת אמרינן כן. ומסיק בגמ' דבציצית טליתו ומזוזה לפתחו אין מכשירין דוחין שבת, ושואל בגמ' "מאי טעמא", ועיי"ש בתי' הגמ'.

ומקשים בתוס', מדוע שואל הגמ' מ"ט אין מכשירי ציצית ומזוזה דוחין שבת, והרי פשוט הוא דכיון דלא גלי קרא דדוחה שבת (כבמילה ושאר מצוות), מובן ממילא דאין דוחה שבת, שהרי אפי' אליבא לר"א אין זה מסברא דמכשירי מצוה דוחין, אלא רק היכן דגלי קרא?



ובראשונים (רמב"ן רשב"א ועוד) תירצו דטעמא דקרא קא בעי. היינו דהגם דפשוט מדוע בציצית ומזוזה אינו דוחה שבת דלא גלי קרא, אמנם הא גופא שואל הגמ' מהו ההסברה והגדר דמצוות אלו אין מכשירין דוחין שבת.

וזהו ע"ד מ"ש הרבי במכתבו לחקור בהחלוקים שמצינו במכשירי מצוה ואינו מסתפק בזה שי"ל דגזיה"כ הוא.

ויש להוסיף בזה עוד, דבמה שחוקר הרבי בהסברת החילוקים שמצינו במכשירי מצוה, אפשר לומר דיסוד החקירה הוא בנוגע לגדר המצוות עצמם, וכתוצאה מהחילוק בהגדר דמצוות אלו בא החילוק בגדר ההכשר שלהם. או י"ל דיסוד החקירה הוא בסוג ההכשר, איזו סוג הכשר חשוב דנעשה חלק מהמצוה.

אמנם במה שמחלק הגמ' דלדעת ר"א אין מכשירי ציצית ומזוזה דוחין שבת כשאר המצוות, מבואר בגמ' דבציצית ומזוזה "בידו להפקירן" ואז לא רמי חובתי' עלי' (רש"י) ולכן אין מכשירי' דוחין שבת, משא"כ במילה (ושאר המצוות המובאים בגמ') דאא"ל כן, מכשירין דוחין שבת. ולכא' פשוט דכוונת הגמ' לחלק בגדרי המצוות עצמם אי רמי חובתי' עלי' בשבת או לא, ולא שייך כלל להחקירה בגדר מכשירי מצוות שחקר בה הרבי.

אלא דיעויין בחי' הר"ן בהסוגיא דמבואר בדבריו דבהמצוות דאמרינן דהכשר שלה דוחה שבת הוא משום דגילוי הקרא מחדש לנו דבמצוות אלו מכשיריה כמותה, ובמצוות דאין מכשירין דוחין שבת הוא משום דאין מכשירי' כמותה. וע"פ דבריו מובן, דהגם דמה שמחלק הגמ' בין מצות מילה ומצות ציצית ומזוזה יסוד החילוק הוא בגדר המצוות עצמם, אמנם כתוצאה מזה בא החילוק בנוגע לגדר מכשירי' אי אמרינן דמכשירי' כמותה ודחי שבת. ועד"ז י"ל דחקירת הרבי לגבי החילוקים במכשירי המצוות הוא (גם) בנוגע לגדר המצוות עצמם שכתוצאה מזה בא החילוק בהכשרם.

וממשיך הרבי במכתבו: "ודובר בהרחבה יותר, שיש כו"כ דרגות בהנ"ל מתחיל מדעת הירושלמי בעשיית סוכה שהיא מצוה בפ"ע (ועד"ז י"ל שהוא ענין עבודה שאינה תמה - יומא כד, א) דעת הבבלי שזהו חלק מהמצוה (אדה"ז בשו"ע שלו ר"ס תרמא), מכשירי מצוה שכורתין בשבת עצים לעשות פחמין לעשות ברזל שממנו יעשו איזמל למילה (שבת קל, א) וכו', ועד להכנה שאינה נכנסת בגדר המצוה כנ"ל

(וע"ד - שמחובר אינו בגדר דהכשר וכו'), ופשיטא שאין קס"ד לברך עליי", עכלה"ק.

ומבואר בדברי הרבי כאן דדעת ר"א בגדר החשיבות דהכשר מצוות שדוחין שבת הוא פחות מהמבואר בירושלמי (ועד"ז להבבלי) דגם ההכשר הוי (חלק מה)מצוה. וכן מפורש יותר בלקו"ש ח"ז עמ' 187 (ששם הוגה ונדפס השיחה שעליו מוסב מכתב הרבי) דלדעת ר"א אף שדוחה שבת נשארו בגדר מכשירין, משא"כ להירושלמי שמברך וצינונו, וגם להבבלי הוי חלק מהמצוה.

ויש להעיר ע"ז מדברי הראשונים (רמב"ן רשב"א ועוד) בביאור דעת ר"א דמכשירי מילה דוחה שבת דהוא משום דס"ל דהכל "כמילה אריכתא" הוא, ולכן לדעת ר"א אפי' אי יכול להביא סכין דרך גגות וחדרות, מותר להביאו דרך רה"ר באיסור דאורייתא, דכיון דלגבי המילה עצמה א"א בלא דחיית שבת אין חילוק גם לגבי מכשירי דכולא כמילה אריכתא דמיא.

ולכ' משמעות הדברים הוא דיסוד שיטת ר"א דמכשירי מצוה דוחין שבת הוא משום דגם המכשיר הוי חלק מהמצוה וזהו שכתבו דהוי "כמילה אריכתא". ולכ' הוא דלא כמבואר במכתב ושיחת הרבי דאפי' לדעת ר"א הוא רק בגדר מכשיר ולא חלק מהמצוה.

אמנם י"ל, דמלבד מה דהתוס' (קל, ב ד"ה 'שלא') ג"כ הקשו מ"ט אליבא דר"א אפי' אי יכול לילך דרך חצר עדיין מותר ללכת דרך רה"ר באיסור מה"ת, ונשאר בקושיא ולא תי' כסברת הראשונים דהוי מילה אריכתא, וא"כ משמע דלא ס"ל מהענין דמילה אריכתא אפי' אליבא דר"א, והנה גם הראשונים שכתבו דאליבא דר"א הוי מילה אריכתא אין הכרח לפרש כוונתם דלר"א נעשה הכשר המצוה חלק מהמצוה עצמה, אלא עיקר כוונתם לפרש דאפי' א"נ דלדעת ר"א אינו אלא בגדר מכשיר, מ"מ טפל ובטל ההכשר להמצוה עצמה, שלכן אי להמצוה עצמה מוכרחים לדחות שבת אפשר לדחותה גם לגבי ההכשר, ונקודה זו, הטפילות של הכשר מצוה להמצוה עצמה, הוא כוונת הראשונים במ"ש דהוי "כמילא אריכתא", אבל אין כוונתם דההכשר מצוה חשוב לחלק מהמצוה.

אמנם, מה שלא זכיתי להבין מהאי ענינא הוא, דלכאור' אם מצינו שלדעת הירושלמי והבבלי הוי הכשר מצוה חלק מהמצוה ממש, שלכן גם להבבלי היו צריכים לברך עליו אי לאו דאין מברכין אלא על גמר המצוה, ולכאור' הן ר"א והן ר"ע בריש פ' ר"א דמילה יודו לזה, שהרי

לא מצינו בבבלי מח' בדבר (וכ"ה הדגשת הדברים בלקו"ש שם דענין זה הוא לכו"ע, וא"כ ע"כ פלוגתת ר"א ור"ע אי מכשירי מצוה דוחין שבת אינה בגדר מכשירי מצוה, אי אית למכשירי מצוה חשיבות כהמצוה עצמה לדחות שבת או לא, דלכו"ע חלק מהמצוה הוא. וא"כ לא הבנתי מה שהביא הרבי מר"א דס"ל דכותין עצים כו' למילה בשבת, דמצינו בשיטתו עוד דרגא (פחותה) בגדר מכשירי מצוה דעכ"פ אית לי' חשיבות כהמצוה עצמה לדחות שבת (אפי' אי אינה חלק מהמצוה ממש), הרי כנ"ל לכאור' אא"ל דזהו יסוד שיטת ר"א, שהרי אפי' לר"ע הוי הכשר מצוה חלק מהמצוה, ואעפ"כ ס"ל דאינו דוחה שבת.

ובאמת מצינו בראשונים ואחרונים (עי' שיטה להר"ן, חתם סופר ועוד) בריש פ' ר"א דמילה שפירשו דלא פליגי ר"א ור"ע בגדר מכשירי מצוה, אלא פליגי אי שבת דחוי' לגבי מילה או הותרה, עי' בדבריהם, וא"כ צ"ע כנ"ל.

אלא שבאמת ענין זה צ"ע בדברי הראשונים עמצם, דכבר הבאתי לעיל דמפורש בהרבה ראשונים דיסוד שיטת ר"א דחולק על ר"ע הוא שחולק עליו בגדר מכשירי מילה וס"ל ד"מכשירי" כמותה", או "כמילה אריכתא דמיא", וא"כ מפורש בדבריהם כמ"ש הרבי דיסוד שיטת ר"א הוא חידוש בגדר מכשירי מצוה, אבל אין זה מתרץ עיקר הקושיא, אלא מעביר הקושיא על דברי הראשונים דלכאור' גם לר"ע הוי מכשירי מצוה חלק מהמצוה עצמה (ולא רק חשיבות כהמצוה).

והנה בנוגע להסגנון הדברים בלקו"ש שם שמביא קודם מכשירי מצוה אליבא דר"א, ואח"כ מוסיף ("למעלה מזה") דמצינו יתירה מזו לגבי מכשירי מצוה בירושלמי דהוי חלק מהמצוה ממש (וכן להבבלי כבהערה 56), אפ"ל הכוונה, דבשיטת ר"א אפי' א"נ דיסוד שיטתו הוא חידוש בענין מכשירי מצוה אין הכרח לומר לדעתו דהוי חלק מהמצוה עצמה (וכמו שמבאר להלן שם עמ' 184), משא"כ מהירושלמי (והבבלי) דמברך עליו מוכרח לומר דהוי חלק מהמצוה, אבל לעולם אין הרבי נכנס כאן בהסברת דעת ר"א.

אבל בהמכתב שהובא לעיל שמביא קודם דברי הירושלמי, ואח"כ מוסיף דמצינו דרגא אחרת ופחותה בענין מכשירי מצוה דוחק לפרש כן. וכ"ז לבד מה שמצינו מפורש בראשונים דיסוד שיטת ר"א הוא חידוש בענין מכשירי מצוה, וצ"ע כנ"ל.



## אין ב"ד של מטה מוחלין לחוזרים בתשובה

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ט פר' ראה (שיחה ב) מאריך לבאר הא דחייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה, אין ב"ד של מטה מוחלין להם, דבנוב"י או"ח מהדו"ק סי' לה מבאר את זה כיון דאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, וא"א לדעת באם היא תשובה אמיתית. ובהשיחה מבאר דעפ"י פנימיות הענינים הטעם הוא לא רק מצד הספק דאולי לא שב בכל לבו, אלא דעל חיובי מיתת ב"ד באמת אינו מועיל תשובה בשביל הכפרה, וצריך גם עונש ב"ד עיי"ש.

והנה בהשיחה משמע דפשוט דברי הנוב"י מבוארים דהטעם דאין מוחלין להם הוא מצד הספק, דאין אנו יודעים מה בלבו (ועיי"ש בפנים בנוב"י דיש לפרש דבריו בכמה אנפין).

ולכאור' צע"ג מדברי הרמב"ם הל' ממרים פ"ה הל' יב: "מי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים עובדי עבירות, אפי' נגמר דינם להריגה והם יוצאים להרג, אסור להכותם ולקללם, ואם קלל או חבל בהם פטור. ואם עשו תשובה הרי זה חייב ונהרג עליהם אע"פ שהם יוצאין למות".

הרי יש כאן סתירה מיני' ובי': מצד אחד, אין סומכין על התשובה לגבי מיתת האב, ומצד שני הורגין את הבן על סמך שהאב עשה תשובה נכונה. וממה נפשך, אם האב נהרג מכיון שאין יודעים אם שב בתשובה נכונה, אמאי הורגין את הבן על הספק?

וע"כ צ"ל כמ"ש בהשיחה דהטעם דאין ב"ד מוחלין אם עשה תשובה, הוא מטעם דאינו מועיל\*.




---

(\* בנוב"י כתב דאם נבטל עונשו, א"כ יתבטלו כל עניני העונשים. וזה לא שייך גבי אביו ואמו. וגם מש"כ החיד"א בעין זוכר (מערכת מ אות כ) ובשו"ת חיים שאל (ח"ס סי' ג) דזהו משום שאינו ברור לב"ד מה שבלבו, הרי פירש דאולי הוא משום יראת העונש שלכן א"א להאמין לו, וזה אינו שייך גבי אב ואם. וראה לקו"ש חכ"ח עמ' 95 הערה 22, ובגליון רצ. המערכת.

## פירוש "קרייתא זו הלילא" [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון העבר (עמ' 33) כתב ידידי הרב מ.פ. שיש ליישב את דברי האלי' רבה שכתב דברכת הגומל בעי מעומד משום דמקרי הלל והלל בעי מעומד, והעיר עליו החת"ס (בשו"ת או"ח סי' נא (כצ"ל ולא כפי שנכתב שם)) ד"א"כ איך קורין את המגילה עומד ויושב, הא מגילה קריאתה זו הלילא ותיהוי כהלל בעמידה דוקא? ורצה הרב הנ"ל ליישב ע"פ משנ"ת בלקו"ש חל"ו דהא דאין אומרים הלל בפורים "דקרייתא זו הלילא" שהפ' הוא שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בשעת קריאת המגילה כיון שהנס דפורים נתלבש בטבע, הרי שמצ"ע אין האדם מרגיש את הנס דפורים, וכל ענין אמירת ההלל הוא רק על נס שבגלוי כו', ודוקא בשעת קריאת המגילה יכול האדם להתעלות ולהרגיש את הנס דפורים כו', עיי"ש בהשיחה בארוכה.

ועפ"ז רצה ליישב את קושיית החת"ס הנ"ל "כי סוכ"ס אין במגילה דין הלל, ומה שנקרא הלילא הוא דבקריאה זו מהללים את ה' וכלול בזה אמירת הלל כמבואר בהשיחה, ועל הילול כזה אין התנאים של הלל דיו"ט ור"ח", עכת"ד, וציין גם לשו"ת ציץ אליעזר שג"כ תי' קושיית החת"ס עד"ז, ע"ש.

ולענ"ד, גם לאחריו כל הביאור שבשיחה הנ"ל בנוגע להלל בפורים, קושיית החת"ס לא זזה ממקומה, דהרי קושיית החת"ס היא לא על עצם ההלכה דאפשר לקרוא את המגילה בישיבה, והלא מצד ענין ההלל שבמגילה בעינן עמידה, דאז שפיר הי' מועיל הביאור הנ"ל שבהשיחה, אבל באמת קושיית החת"ס היא רק על האלי' רבה שכתב דברכת הגומל צ"ל בעמידה משום דנקרא הלל, ולפי דבריו למה אין עומדין בקריאת המגילה? והרי בברכת הגומל אין תנאי שצריך להיות נס גלוי וכמו שנת' שם בהשיחה בקשר להלל, ואפי' אין צריך נס שמלוּבש בטבע כמו הנס דפורים, אלא כל שהי' בסכנה וניצול מברך הגומל (וראה לקו"ש חל"ג עמ' 139 "ואדרבא, ההארבעה שצריכים להודות הם במצבים שע"פ טבע יכולים לצאת מהם בשלום (שלכן אין הם חייבים גם בברכת הנס א"כ ניצלו ע"י נס מיוחד)", ע"ש בכל השיחה ובהנסמן שם), ומ"מ לדעת האלי' רבה כיון שמצינו שברכת הגומל נקראת בשם הלל יש לו את כל דיני הלל שצריך בעמידה

וכיו"ב, וא"כ כ"ש בקריאת המגילה ש"קרייתא זו הלילא" הי' צ"ל בעמידה דוקא.

אמנם לולא דברי הא"ר ודאי יש לחלק בין הלל ממש שדינו בעמידה לבין דברים הדומים לו שרק נקראים בשם הלל שאין צריכים עמידה, וע"פ השיחה הנ"ל הי' אפשר להטעים יותר את החילוק הנ"ל. אבל כ"ז אינו מיישב את קושיית החת"ס על הא"ר שכן למד שיש דין של עמידה אפי' בברכת הגומל מצד שנקרא בשם הלל, וא"כ כ"ש שבקריאת המגילה היו צריכים לעמוד, וק"ל.



## נגלה

### פטור דמתעסק

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

א. גרסינן בגמרא (עב, סע"א ורע"ב): "איתמר נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור. לחתוך את התלוש וחתך את המחובר רבא אמר פטור אביי אמר חייב. רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא, אביי אמר חייב דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא". ויסוד פטור זה מבואר במשנה ובגמרא בכריתות (יט, א-ב) - ומובא גם ברש"י כאן - דהוא ממש"נ גבי חיוב קרבן חטאת "אשר חטא בה", ודרשינן ד'בה' מלמדנו "פרט למתעסק" עיי"ש.

ונחלקו רש"י ותוס' (כאן ובכריתות) בביאור פלוגתתם דאביי ורבא: לדעת רש"י הפטור דמתעסק הוא רק במקרה שכוונתו היתה להגביה או לחתוך דבר אחר ממה שחתך לפועל, וכמו שמפרש העובדא של הגמרא "כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו [ובמקום זה חתך ירק שהי' מחובר לקרקע]", משא"כ לדעת התוס' הרי המדובר הוא שהאדם התכוין להגביה או לחתוך דבר זה עצמו שאכן הגביה או חתך, אלא שהוא חשב שהדבר הי' תלוש ובאמת הי' מחובר.

והתוס' מוכיחים את שיטתם מהא דמבואר בכריתות (שם) דעת שמואל דכשאדם עשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות אינו חייב ע"ז

גם במקרה שהתכוין לעשות אותו איסור עצמו, וכבמקרה של המתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת דפטור שמואל שם, וסיבת הפטור הוא דרך מלאכת מחשבת אסרה תורה וכשעשה דבר שלא התכוין לו אי"ז מלאכת מחשבת. וא"כ הרי איזה מקום יש לפלוגתתם של אביי ורבא במקרים של התכוין להגביה את התלוש או התכוין לחתוך את התלוש (דהנקודה המשותפת במקרים אלו הוא שהאדם בדעתו חשב שהוא הולך לעשות דבר המותר) הרי אפי' אם התכוין לחתוך את המחובר (היינו מעשה של איסור) וחתך מחובר אחר ה"ה פטור! ? אלא ע"כ דכאן מדובר שהוא חתך אותו דבר שהתכוין להגביהו.

ובפרטיות יותר מבארים התוס' שיטתייהו (בסנהדרין (סב, ב בד"ה 'להגביה את התלוש', בתירוץ השני בהמשך דבריהם) ובשבועות (יט, א בד"ה 'פרט למתעסק'), ותוכן הדברים הובאו ונתבארו גם במהר"ם בסוגיין), דיש שני 'פטורים': הפטור ד'מתעסק', והפטור ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה', וכ"א פוטר במקרה מסויים; ד'מלאכת מחשבת' פוטר במקרה שהאדם לא התכוין לעשות את המעשה שעשה אלא מעשה אחר, וכבמקרה שהתכוין ללקוט תאנה אחת ולפועל לקט אחרת, משא"כ הפטור ד'מתעסק' נאמרה במקרה שכן עשה מה שהתכוין לעשות (וא"כ נעשה מחשבתו ולא מיפטר מחמת פטורא דמלאכת מחשבת), אלא שהוא חשב שלא יעשה את זה באופן האסור - וכבנידון דסוגיין שהוא חשב שהדבר הי' תלוש - ולפועל כן נעשה באופן האסור. עיי"ש.

אמנם רש"י חולק על כל זה וסב"ל (כמפורש בדבריו בהמשך הסוגיא בכריתות שם), דאביי ורבא המדברים על הפטור דמתעסק כן מדברים במקרה שעשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות (כנ"ל בפירושו בסוגיין שמדובר בסכין שנפל וכו'), ואכן הם חולקים על דעת שמואל דסב"ל שכשעשה דבר אחר ממה שחשב לעשות ה"ה פטור בכל מקרה מחמת פטורא דמלאכת מחשבת, דהם לא סב"ל מ'פטור' זה דמלאכת מחשבת.

והיוצא מכל זה דרש"י ותוס' נחלקו - בביאור שיטת אביי ורבא בפטורא דמתעסק - בשתיים:

א) במקרה שעשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות; דלתוס' הוא יהיה פטור תמיד אליבא דכו"ע מחמת הפטור דמלאכת מחשבת, משא"כ אליבא דרש"י הרי במקרה כזה דיברו אביי ורבא, וא"כ הרי הפטור הוא רק במקרים כגון אלו שאמרו אביי ורבא, משא"כ

כשהתכוין לחתוך מחובר אחד וחתך מחובר אחר ה"ה חייב (לשיטתייהו - בניגוד לדעת שמואל).

(ב) במקרה שעשה הפעולה שהתכוין לעשות, אלא שחשב שעושהו באופן המותר; דלתוס' הרי במקרה כזה דיברו אב"י ורבא ופטרשו מדין מתעסק (כ"א לפי שיטתו מתי נאמר הך פטור דמתעסק), משא"כ לרש"י במקרה כזה לא נאמר הפטור דמתעסק כלל, דמתעסק הוא רק כשעשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות, וא"כ במקרה כזה אכן חייבים.

וצלה"ב מהו יסוד פלוגתת רש"י ותוס' בגדר פטורא דמתעסק, והיינו מדוע לרש"י הפטור הוא רק במקרה שעשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות, משא"כ להתוס' דהוא במקרה שעשה הפעולה שרצה?

גם צלה"ב לדעת רש"י מהו יסוד הפלוגתא בין אב"י ורבא לשמואל, והיינו דאב"י ורבא שמדברים על הפטור דמתעסק פוטרם רק במקרים מסויימים של מי שעשה דבר אחר ממה שהתכוין לעשות, משא"כ לשמואל שמדבר על הפטור דמלאכת מחשבת פוטר בכל מקרה שעשה מה שלא התכוין לעשות (גם כשהתכוין למעשה של איסור אלא שיצא לו לעשות האיסור באופן אחר מאיך שנתכוין לעשותו), וצלה"ב מהו עומק ההבדל בין ב' ה'פטורים' לשיטתיה? (משא"כ לתוס' מובן היטב ההבדל בין ב' הפטורים כמבואר בדבריהם בסנהדרין ובשבועות שהבאתי לעיל).

ב. ונראה דיתבאר בהקדם הסברת ה'פטור' דמתעסק;

דהנה הגר"י ענגיל (בספרו אתוון דאורייתא ריש כלל כד) מבאר הפטור דמתעסק כך: "כשאנו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל, ורק כנעשה מאליו נחשב אבל לא כעשאו אדם, דמה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו איננו מתייחס למעשהו כלל" (ומוסיף "וכמובן לכל בעל שכל צח").

אמנם מדברי הגרעק"א בתשובותיו (סי' ח, והובא כאן בחידושו על הש"ס) נמצא לכאורה דפירש הענין באופן אחר; דהוא כתב לחדש דהא דהתורה פטרה מתעסק אין הפירוש שנחשב כאילו לא עשה מעשה של עבירה כלל, דבאמת כן נחשב למעשה של עבירה בשוגג, ורק ששוגג כזה מיעטה התורה מחיוב קרבן חטאת. ועיי"ש מה שתירץ כמה קושיות ע"פ יסוד זה.



ובהמשך דבריו ('בשולי המכתב') תירץ עפ"ז קושיא גדולה לכאור' על שיטת התוס' ב'מתעסק'; דהנה א' מהחייבים 'קרבן עולה ויורד' הוא הנכנס למקדש בשוגג כשהוא טמא, וא' מהאופנים בשגגה זו הוא כשנעלם ממנו שבית זה שנכנס לתוכו הוא המקדש ('העלם מקדש'), ולכאורה ע"פ שיטת התוס' - בניגוד לרש"י - דהפטור דמתעסק הוא גם כשעשה מה שרצה לעשות אלא שלא ידע שזהו מעשה של איסור, א"כ הרי כל העלם מקדש הוא 'מתעסק' ואיך אפשר להתחייב עליו?

אלא דלפי דבריו של רע"א הנ"ל מתבאר הדבר היטב; דבאמת כן אפשר להתחייב על מעשה של מתעסק דהא הוה בעצם ככל מעשה של עבירה בשגגה, רק שהתורה מיעטה המתעסק מחיוב קרבן חטאת, אבל מעולם לא נתמעט מחיוב קרבן עולה ויורד! וא"כ הרי קושיא מעיקרא ליתא (ועיי"ש איך שתירץ בזה קושיית התוס' במס' שבועות ואכ"מ).

ולכאורה הרי דברי רע"א לא מתאימים כלל להסברת הגרי"ע בפטורא דמתעסק; דהרי לפי הגרי"ע לכאור' אין מקום כלל לחייב המתעסק באיזה חיוב שהוא, דהא לא נחשב שהוא בעל המעשה בכלל, משא"כ לרע"א באמת כן אפשר לחייבו - ואכן מחייבים אותו בעולה ויורד - גם על מעשה כזה!

והיוצא מזה לכאורה ב' דרכים בהבנת הפטור דמתעסק: א) דרכו של הגרי"ע דאינו נחשב למעשהו של האדם בכלל, ב) ודרכו של רע"א שכן נחשב למעשה עבירה של האדם, אלא שהתורה מיעטה מעשה כזו מחיוב קרבן חטאת.

ויש להוסיף בזה דבר מעניין: גם רי"ע וגם רע"א הביאו בדבריהם קושיא של ה'מקור חיים' בהל' פסח, והיא, דבמקרה שלא ידע אדם שיש לו חמץ בתוך ביתו בפסח, מדוע נקטו הפוסקים דהוה שגגת עבירה, והלא אינו אלא מתעסק? ות' בזה - המקור' ח - דהפטור דמתעסק לא נאמר אלא בעבירה שב'מעשה' משא"כ חמץ בפסח שעובר עליו בעצם הדבר שנמצא ברשותו ל"נ בזה פטור דמתעסק.

ורי"ע כתב דדבריו אלו של המקור' ח מתבארים היטב לפי ביאורו בהפטור דמתעסק; דהיות שכל הפטור הוא מחמת זה שמעשה שנעשה שלא בכוונה לא מתייחס להאדם שעשאו, מובן, דפטור זו חל רק במקום שצריכים ל'מעשה' של האדם כדי לעבור על העבירה, משא"כ כשלא צריכים בכלל למעשה שלו אז לא איכפת לן מה שחסר כאן בהתייחסות המעשה להאדם!

משא"כ רע"א כתב על תירוצו של המקו"ח שהוא דוחק, ובנוגע לקושייתו - מדוע בחמץ שאינו ידוע נחשב האדם לשוגג בעבירה ואינו פטור מדין מתעסק - הרי לדעת רע"א קושיא מעיקרא ליתא, דהא גם מתעסק נחשב שוגג בעבירה אלא שפטור התורה מחטאת כנ"ל.

ולדברינו דלעיל מתבאר היטב מדוע רע"א לא קיבל תשובתו של המקו"ח וכתב עליו שהוא דחוק (בנוסף לזה שלא הי' צריך לזה משום דלדידיה קושיא מעיקרא ליתא כנ"ל); דהא לדבריו אין זה נכון שהמעשה של המתעסק אינו מתייחס להעושה, אלא להתורה פטרה אותו מלהביא קרבן חטאת אע"פ שהמעשה כן נחשב לשל, ושוב אין מקום (כ"כ) לתירוץ זה של המקו"ח דהפטור הוא רק בעבירה שבמעשה, דהא איזה סברא יש בחילוק זה (משא"כ לפי ביאורו של רי"ע, וכנ"ל בדבריו).

ג. המורם מהאמור הוא דיש ב' אופנים להבין פטורא דמתעסק: שהמעשה אינו מתייחס להאדם, או שכן מתייחס לפעולתו ורק שהתורה מיצטה אותו מחיוב קרבן.

ולכאורה הרי מסתבר לבאר עפ"י יסוד פלוגתת רש"י ותוס' דלעיל;

דבאם הגדר דמתעסק הוא - כדעת רי"ע - מה שאין המעשה מתייחס להאדם מחמת שנעשה בלא כוונתו, אז מסתבר מאוד להגדיר 'מתעסק' כשיטת רש"י שהוא רק במקרה שהתכוין לעשות דבר אחד ובלי כוונתו עשה דבר אחר, דאז מובן מדוע מעשה זו שעשה אינו מתייחס לו. משא"כ באם גם במתעסק המעשה כן מתייחס לו ורק שהתורה פטרה אותו מקרבן - כפירושו של רע"א - אז לכאורה אין צורך לומר שמתעסק הוא רק במקרה כזה שעשה פעולה אחרת ממה שהתכוין לעשות, ויש לפטור גם מצד זה שלא התכוין לעשות המעשה באופן של איסור, וכשיטת התוס'.

והרי הדברים מתאימים מאוד גם מצד אחר; דהרי הבאתי לעיל מה שרע"א תירץ ע"פ הביאור שלו קושיא גדולה על שיטת התוס' בדין מתעסק (מחיוב קרבן עולה ויורד בהעלם מקדש), ולדברינו הרי הדבר מתאים מאוד, דהא באמת שיטת התוס' במתעסק הוא כהסברת רע"א. ומאידך רש"י דלא סב"ל כשיטתיה - דרע"א - אכן לא צריך לכך, משום דקושיא זו לא חלה על שיטתו מעיקרא כמבואר לעיל.

ד. ודאתינן להכא נבא לבאר, לדעת רש"י, גם מהו יסוד פלוגתתם של אביי ורבא עם שמואל - דלאביי ורבא דהפטור הוא מדין מתעסק,

ה"ה פטור רק כשהתכוין להגביה (או לחתוך) את התלוש באופן שלא יהי' בעשייתו שום איסור (ובמקום זה חתך מחובר אחר), משא"כ לשמואל דהפטור הוא מדין מלאכת מחשבת ה"ה פטור גם במקרה שהתכוין לחתוך את המחובר (היינו לעשות האיסור) וחתך מחובר אחר;

ובהקדם:

לפי ביאורו של הגר"ע (אשר לדברינו הרי בדרך זה אויל רש"י) שכשהאדם עושה מה שלא התכוין לזה אין המעשה מתייחס אליו, אינו מובן לכאור' איך יכול להיות דין כזה שהמתכוין ללקוט תאנה זו וליקט אחרת יהא חייב - והיינו שיטת אב"י ור"בא לפי רש"י - הרי עשה מה שלא התכוין לעשות! ?

אלא דלכאורה הרי הביאור בזה הוא, דדבר זה עצמו שהוא התכוין לעשות איסור זה - של לקיטה בשבת - ואכן נעשה אותו האיסור, הרי זה עצמו מייחס מעשה זה אליו, אף שנתקיימה מחשבתו בתאנה אחרת ממה שהוא נתכוין מעיקרא.

ואשר לפ"ז נראה לומר דבסברא זו עצמה פליגי; דאב"י ור"בא מחזיקים מהך סברא דזה שנתקיימה מחשבתו בהאיסור שעשה הר"ז מספיק כדי לייחס מעשה זה אליו אף שנעשה עם דבר אחר ממה שנתכוין לזה, משא"כ שמואל לא מחזיק מהך סברא אלא דבכל מקרה שלא נעשה מה שהתכוין לעשות א"א לייחס המעשה עליו.

וי"ל, דיסוד החילוק ביניהם הוא זה שלאב"י ור"בא הרי הפטור הוא מדין מתעסק הנלמד מפסוק 'אשר חטא בה', משא"כ לשמואל הרי יסוד הפטור הוא מדין מלאכת מחשבת;

דהרי בפסוק 'אשר חטא בה' מודגש שההתייחסות צ"ל אל החטא, ומובן א"כ מדוע אם לומדים את הפטור מפסוק זה, די ש מקום לומר שזה שהתקיימה מחשבתו בהחטא מספיק לייחס המעשה אל האדם. משא"כ אם מקור הפטור היא מהא ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' הרי בזה מודגש רק שהמלאכה צריכה להתייחס להאדם, ומובן א"כ מדוע לדרך זו הרי כל זמן שלא נעשה המלאכה עצמה שהוא חשב עליה הרי - אף שנעשה האיסור שהוא חשב עליו - מ"מ אין זה מספיק לייחס המעשה אל האדם.



## הרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתענית (ז, ב): רב נחמן בר יצחק אמר, אדם שיש בו עזות פנים מותר לשנאותו [שאינו בכלל איסור התורה לשנוא אדם מישראל] שנאמר (קהלת ח, א) "ועוז פניו ישנא", אל תקרי 'ישנא' אלא 'ישנא'.

והקשה בגבורות ארי מגמ' פסחים (קיג, ב), דאמר רב נחמן בר יצחק דאם רואה דבר חטא בחבירו מצוה לשנאותו שנאמר "יראת ה' שנאת רע" (וחולק על רב שמואל בר רב יצחק אמר רב שאומר שרק מותר לשנאותו), וא"כ מדוע לא אמר כאן דמצוה לשנאותו?

ונראה לתרץ, דיש הבדל בין אדם שיש בו עזות פנים לחבירו שראה דבר חטא בחבירו, דגבי מי שראה בחבירו שחטא כתב רבינו הזקן בתניא (פרק לב) שמה שמצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו "היינו בחבירו בתורה ומצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצוות ואעפ"כ לא חטא מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

ולפ"ז י"ל דגבי חבירו בתורה ומצוות שמקורב אצלו ס"ל רנב"י שאם יהי' רק הדין דמותר לשנאותו (כרב שמואל בר רב יצחק), ימנע את עצמו מלשנאותו מצד אהבתו אליו, ומכש"כ שלא יאמר לרבו שישנאהו, ולכן אמר שמצוה לשנאותו, ואז חייב הוא לקיים את המצוה. משא"כ גבי אדם שיש בו עזות פנים לא קיים כלל חשש הנ"ל, לכן אומר שם רנב"י רק שמותר לשנאותו, דאין חשש שימנע את עצמו מלשנאותו מפני שנאמר "עז פניו ישנא".

ועפ"ז יש ליישב גם מה שהקשו מדוע נקט בפסחים מקרא אחר, כי גבי חבירו בתורה ומצוות שמקורב אליו שאוהבו ימנע א"ע מלשנאותו אלא רק מצד יראת ה' שבו שמצוה לשנוא את הרע של העבירה שראה בחבירו, וזה נאמר בפסוק זה דוקא, וא"ש מאד.



## רב מא"י ושמואל מבבל

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, ב.ק. קנדה

בס' 'שם עולם' (להר"ר מרגליות) בפתיחה אות יו"ד הערה 20 מביא את דברי הרא"ש בב"ק פ"ד אות ד בטעם הדבר דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, לפי שחכמי הגמרא ידעו שרב הי' רגיל לדקדק בהוראות או"ה ולכך סמכו על הוראותיו לענין או"ה, ועד"ז ידעו דשמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין והי' מדקדק בהן ויורד לעומקן ולכך סמכו על הוראותיו בדיני ממונות.

והביא סמוכין לזה מדברי התוס' בסנהדרין (ה, א ד"ה 'דהכא שבט דהתם מחוקק') משמע דשבט עדיף והא דאמר בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נא. ושם) אבל מבבל לא"י כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו ואומר רבינו תם דה"מ במילתא דאיסור והיתר דבני א"י חכימי טפי. . אבל לענין הפקעת ממון ליפטר דהפקר בית דין הפקר עדיפי בני בבל דאיקרו שבט. וכתב: "והנה ידענו שרב הי' מנחותי מארץ ישראל דמתמחי מקודם שם באו"ה, ושמואל ארייך שבבבל מדה אחרת היתה שדאין דינא ומתמחי במקוצע המשפטי", ע"כ.

ושו"ר דעד"ז הביא גם באצקלופדי' התלמודית כרך ט ערך 'הלכה' (עמ' רצח) "שרב הי' בא"י ואח"כ עלה לבבל, ובא"י היו בקיאים יותר באו"ה, ושמואל הי' מבבל שהם עדיפים בדיני ממונות יותר". ומציין (הערה 812) לשו"ת חות יאיר סי' צד שכ"כ ע"פ תוס' סנהדרין שם [ובשו"ת חות יאיר דתח"י אינו].

ויל"ע מהו המקור לזה "שרב הי' מנחותי מא"י. . ושמואל ארייך שבבבל".

והנה בתענית י, א, בענין שאילת גשמים איתא: "ובגולה עד ששים בתקופה" (לפי שהוא מקום נמוך). ופליגי אמוראי: "רב אמר יום ששים כלאחר ששים, ושמואל אמר יום ששים כלפני ששים. אמר רנב"י וסימנך עילאי בעו מיא תתאי לא בעו מיא". ובפרש"י "רב שהי' מא"י כדאמרינן בעלמא (גיטין י, א) מכי אתא רב לבבל, וא"י גבוהה מכל הארצות משו"ה אמר כלאחר ששים, ובבבל בגולה מתוך שאינן צריכים לגשמים אין שואלים עד ס' לתקופת תשרי".

ועד"ז הוא בפי' רבינו גרשום שם "רב דהוה מא"י . . שמואל דהוה מבבל".

אמנם ב'סדר הדורות' ערך 'שמואל' ס"ג הקשה על פרש"י הנ"ל: "כי רב ושמואל שניהם מבבל, ושניהם עלו לא"י ללמוד מרבי ושמואל אסייה דרבי הי' [ראה ב"מ פה, ב], ושניהם ירדו מא"י לבבל ושמואל ר"י בנהרדעא ורב בסורא אלא ששמואל בא ראשונה לנהרדעא", וע"כ פירש הא דאיתא בתענית שם כפי' וגירסת הערוך [וכ"ה בפי' ר"ח בתענית שם]. וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

[ואגב אורחא יש להעיר עמש"כ הרא"ש הנ"ל בהא דהלכתא כרב באיסורא וכשמואל דיני ממש"כ המהרש"א בחדא"ג בב"מ שם ד"ה חכים יתקרי כו' עיי"ש].



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

#### הנ"ל

בגליון תתקז (עמ' 44) רצה הת' ל.י.ה.ה. להוכיח בדעת הרמב"ם דס"ל כשיטת התוס' ב, א, דישנם ב' קראי למלאכת הוצאה, והוא ממה שהזכיר הרמב"ם בפי"ב מהל' שבת ה"א הך קרא ד"ויכלא העם מהביא", ובפי"ד מהל' שגגות ה"ב הביא הך קרא ד"אל יצא איש" (ויעיין עוד שם, ובמש"כ בגליון תתקיג עמ' 132).

ושו"ר ז"ע בגליון תתק"ה (עמ' 67) שכן הבין גם הרה"ר ח.י.א., וכ"ה גם בספרו "מחנה יוסף" עמ"ס שבת.

והנה יעויין ב"מי טל" [למורי הגר"י קלמנסון שליט"א] סי' יא בארוכה שכתב לבאר דעת הרמב"ם דס"ל דמלאכת הוצאה נלמדת מקרא א' - ויכלא העם (וכמ"ש בהל' שבת שם), דלא כשיטת התוס' הנ"ל, ואזיל בזה לשיטתי' יעוי"ש.

והעירני ח"א דמדברי הרמב"ם בהל' שגגות אין להוכיח דלשיטתו מלאכת הוצאה נלמדת מב' קראי, וכמעט שלא ניתן להיאמר כלל, דא"כ איך סתם הרמב"ם בהל' שבת והביא רק קרא א' לבד, ומ"ט השמיט קרא דאל יצא והביאו רק בהל' שגגות דרך אגב, ולא הזכירו כלל בהל' שבת כשמבאר מקור ויסוד מלאכת הוצאה.

אלא הדבר ברור דשיטת הרמב"ם דמקור מלאכת הוצאה הוא רק הקרא דויכלא העם. וקרא דאל יצא שהביא בהל' שגגות הוא רק לומר דוגמא איך טעו וכו' [ועי' ברמב"ם הוצאת פרנקל בהל' שגגות שם במקורות וציונים, ובביאור מהר"י קורקוס שם, וערוך השלחן בהל' שגגות סי' רכח סי"ז, ודו"ק].

ויסוד הדברים מתבאר להדיא במראה הפנים לירושלמי דשבת א, א בד"ה 'ציאות', ע"ש שכתב כן.



## חסידות

### מצוות דאומות העולם

**הרב יהודה ליב גראנער**

**מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

בד"ה 'אני אל אלקים אקרא' תרפ"ב, שיצא לאור זה עתה, איתא בעמ' י: קיום המצוות דנש"י הם מפני שהם רצון העליון, דגם דבר שיש עליו טעם והכרח שכלי, הנה המקיים את המצוה אינו עושה זאת בשביל טעמו ושכלו, כ"א באשר הוא דבר ה' . . דגם בזה מוסדלים נש"י משאר האומות, דמצוות שכליים ישנם גם לאומות העולם וכמו הנזהר מגזל וגניבה . . אבל אצלם הם רק ענינים שכליים ולא יותר משא"כ בישראל הרי זה מצוה.

ולכאור', הרמב"ם כותב בהל' מלכים פ"ח ה"י: צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח. ובהל' יא: והוא שקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו . . אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם.

ושם בפרק ט מונה גזל בין הז' מצוות בני נח, היינו שגם או"ה צריכים לקיים (להזהר מ-) גזל וגניבה מפני שנצטוו בהן.



## ענינן של שלוש הקליפות

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א עמ' עא: "...שלע"ע לא מצאתי בדא"ח ביאור החילוק דג' קליפות הטמאות עצמן בין אחת לחברתה". ועיי"ש עוד בארוכה.

ויש להעיר ממאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א עמ' קיד, וז"ל: "שורש ג' קליפות הטמאות לגמרי, שמקבלים מג' לבושים דמחשבה דיבור ומעשה, כידוע".

ואולי יש לקשר זה עם המבואר בהמשך המכ' באג"ק שם. ואכמ"ל.



## אילם פטור מן המצוות?

### הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בספר המאמרים תרנ"ט עמ' לח איתא: "וכן מובן ממה שהאילם אינו יכול לדבר, הגם שמאירים אצלו כוחות הנפש (מה שנחשב ללא בר דעת ופטור מן המצוות זהו מפני שאין הגילויים כדבעי למהוי, מפני שהגילויים הם ע"י אותיות כו' כנ"ל)", עכ"ל.

וכן בד"ה ע"כ 'יאמרו' תרל"ג: "וזהו גם הטעם שחרש פטור מכל המצוות והרי הוא כשוטה וקטן, לפי שזה שאינו יכול לדבר (אף שיש לו ה' מוצאות הפה ככל אדם) מורה על חסרון בנפשו, שחסר לו בגילוי האותיות שבעצם נפשו" (צוטטו בהתקשרות לפ' ואתחנן).

ולכאור' צ"ע דהרי אילם חייב במצוות, רק חרש שאינו מדבר וגם אינו שומע פטור מן המצוות.

ועי' במפרשי המשנה ריש מס' תרומות דחרש שאינו מדבר ואינו שומע פירושו שנוולד בחרשו וממילא אינו מדבר, וא"כ איזה הבדל בינו לבין אילם ששומע ואינו מדבר, והרי בשניהם חסר גילוי האותיות בעצם הנפש. ואדרבה בחרש שאינו מדבר רק בסבת שלא שמע מעולם, הרי החסרון בגילוי האותיות הוא מצד סיבה צדדית (כיון דלא שמע מעולם), משא"כ באילם חסר לו בעצם נפשו.



ועי' תרומות פ"א מ"ו דאלם לא יתרום לכתחלה, אבל הוא רק מכיון שאינו יכול לברך, אבל מצד מעשה ההפרשה, תורם אפי' לכתחלה (וכגון ששמע הברכה מאחר, עיי"ש בתוס' רעק"א, ועיי"ש שיכול לתרום לכתחלה במחשבה).



## זה וזה שופטן

### הנ"ל

בתניא פי"ג מבאר לשון חז"ל "בינונים זה וזה שופטן", וזלה"ק: "היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט, ואעפ"כ יכול להיות שלא יהי' פסק הלכה כך למעשה . . כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב . . ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלוקית", ע"כ.

דהיינו דגדר שופט אינו חל דוקא על דיין שמוציא הפסק דין לפועל, אלא על א' השופטים המביע דעתו במהלך המשפט ואפי' אם לבסוף לא נפסק כמותו.

ויש להביא סמוכין לזה מסנהדרין כט, א: "אפילו שנים מזכין או שניים מחייבין ואחד אומר איני יודע, יוסיפו הדיינין", ע"כ.

וברש"י שם: "ואע"ג דאי הוה פליג עלייהו הוי בטיל במיעוטא, כי אמר איני יודע הוי כמו שלא ישב בדין ונמצא הדין בשנים, ואנן תלתא בעינן".

רואים מכאן דהדיין הג' אינו נחשב לדיין ושופט (וממילא חסדר במנין הג' דיינים) באם אין לו דעה (אפי' מנוגדת לדעת הרוב), אבל כשהדיין הג' חולק על שני הדיינים, אע"ג שהפסק הוא לפי דעת רוב הדיינים, מ"מ נחשב לשופט (ועולה למנין ג' דיינים), מכיון שהוא מביע דעה בענין.



## ולא תחללו

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בחסידות (החל מלקוטי-תורה, ראה במפתח העניינים ערך 'ולא תחללו') מבואר עניין "ולא תחללו" - שלא לעשות חלל ומקום פנוי מאלוקות.

והנה ברמב"ם פ"ה מהל' יסודי התורה ה"י "העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצוות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס - הרי זה מחלל את השם", ובניגוד לזה "כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם . . אלא מפני הבורא ברוך הוא . . הרי זה מקדש את השם" (וכן בס' המצוות ל"ת סג, ומצינים גם למאמר קידוש השם ולמורה נבוכים ח"ג פמ"א).

ובאבות פ"ד מ"ד "כל המחלל שם שמים בסתר - נפרעין ממנו בגלוי". ונתקשו המפרשים, איזה חילול השם יש בעובר עבירה בסתר (ראה במחזור ויטרי וב'עיקר תוס' יו"ט). ובתפארת ישראל מפרש הכוונה למי שבגלוי מראה עצמו כצדיק, אם-כי בסתר פורק עול ואין פחד אלוקים לנגד עיניו, ולכן ייענש בגלוי, להראות שהוא רשע מוחלט, עי"ש. וכבר פירש כן במאירי שם, והזכיר "דהמחלל שם - שמים בסתר הוא כאילו דוחק בציורו השגחת השי"ת ממקום עומדו" ["חלל ומקום פנוי"], שנוהג כאילו אין הקב"ה משגיח שם ח"ו.

ולכאור' יש בזה דמיון להפי' ע"פ חסידות בפירוש הביטוי "חילול השם", אם-כי ברור שכל אלו מדברים רק בפורק עול להכעיס, אפיקורוס וכיו"ב, ואילו בחסידות מדובר בכל העובר על רצון השי"ת. ומסיימים בטוב.



## נפש החיונית בעדיק

### הרב שאול רייצעס

משפיע בישיבת חזון אליהו - תל אביב, אה"ק

בתניא פרק א': "לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים אמרו חז"ל (ברכות סא, ב) צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי שאין לו יצר הרע כי הרגו בתענית".

כלומר שהתואר "צדיק" לאמיתתו היינו המעלה והמדרגה האמיתית צדיק חל על מי שאין לו יצר הרע, וזהו שאמר דוד ולבי חלל בקרבי שליבו היה חלל וריק שהרג את יצרו ע"י תענית.

לאחמ"כ ממשיך שם "עפ"י מה שכבת הרח"ו ז"ל דכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי".

וביארנו "בחסידות מבוארת" לפרק א בארוכה, שהנפש המחיה את הגוף אינה מוגדרת בתור יצר כי היצרים הם רק פרט אחד משתי הנפשות, ובאמת דרגת החיים של הנפש הבהמית היא חיים גשמיים וממנה באים כל עניני טבעיות ונטיותיו כמו רעבון צימאון שינה וכו'.

ובהערות שם (34 ו40) מבאר עפ"י הרשימות שגם צדיק גמור שעליו נאמר "ולבי חלל בקרבי" שהרג את יצרו הרע יש בו עדיין נפש החיונית. אלא, שהיא כל כולה טוב וקדושה. כי ביטול היצר הרע פירושו שאין לו שום נטיות לדברים רעים, אבל מ"מ יש לו נפש זו המחיה את בשר גופו עם כל הטבעיות שלו. ולדוגמא בענין אכילה יש לו רצון טבעי לאכילה אך לא בשביל למלאות תאוות גופו כי אם בשביל חיבור הנפש והגוף, וזהו מצד טבעו.

ולהיותו צדיק, עבד ופעל בעצמו שכל כוונתו באכילה היא רק שיהיה לו הכח לעבוד את השם (ובזה מבאר הסתירה בין הא ד"ולבי חלל בקרבי" לבין ד"אחד צדיק כו' יש לו שתי נפשות").

ויש להביא מעין סימוכין וראיה לזה מהא דאיתא במדרש (במדבר רבה פר' טו סי' טז, וכן הוא בתנחומא בהעלותך, ובספרי ואתחנן לג ועוד) לגבי הא דדוד המלך היה מתעורר בחצות הלילה והיה אומר "עורה כבודי . . אעירה שחור", מפרש במדרש וז"ל: "מהו עורה כבודי מפני עבודת יוצרי שהיה יצרו אומר לו דוד לא מלך אתה ודרך מלכים לישן עד שלוש שעות ביום ואתה לומד ועומד חצות לילה, והיה אומר לו "עורה כבודי" אין כבודי לפני כבוד יוצרי כלום".

וממשיך אח"כ במדרש לגבי בועז זקנו של דוד: "חי ה' - מלמד שהשביע את יצרו שהיה מקטרגו ואומר לו אתה פנוי והיא פנויה . . מיד נשבע ...". וממשיך: "ולא בועז לבדו אלא כל הצדיקים משביעים על יצרם שכן אתה מוצא בדוד כשנפל שאול בידו . . היה יצרו בא ואומר לו אילו נפלת אתה בידו . . אמרו ישראל לפני הקב"ה אתה יודע כח של יצר הרע שהוא קשה...". ע"כ.

הרי לנו ברור ומהמדרש (וכידוע בענין "אחז"ל במדרש" שבתניא) שהיה לו ולהצדיקים - בשם התואר האמיתי - יצר הרע.

ופשיטא שאין לומר שהמדובר הוא אודות נפש האלוקית שטוענת טענות הלכתיות וכו'. וגם דוחק לומר שהמדובר במדרש היה בזמן שלפני שהרגו בתענית (וכדמוכח לכאורה מסדר הפרקים בתהילים) כמובן מהלשון הברור במדרש שם. וא"כ מהו "ולבי חלל בקרבי"?

ומכאן ברור שהכוונה "היה יצרו אומר לו" הוא לנפש החיונית הנמצאת גם בצדיק שענינו אכילה ושתייה ושינה עפ"י המותר וההלכה. וכמובן מהדוגמאות שמביא במדרש שכולם הם ענינים עפ"י תורה ולא לשם תאוה בלבד.

[ויש להוסיף עוד על דרך הצחות שתחילת המדרש הוא בדברי רבי שמעון חסידא, ויש לומר שהפירוש כאן בצדיקים ויצר הרע שלהם הוא על דרך החסידות דוקא.]

וצריך לומר שסיום דברי המדרש שם "אמרו ישראל לפני הקב"ה רבנו של עולם אתה יודע כוחו של יצר הרע שהוא קשה" וכו'.

דלכאורה הרי מדובר כאן בנפש החיונית של הצדיק ולא ביצר הרע קשה ומדוע מקשר המדרש שני הענינים.

הוא שמכיון שסו"ס גם אצל צדיק יש נפש החיונית וכוחו דנפש זו בעצם קשה שהרי "ממנה באות כל מדות רעות", ולכן הטענה היא שהקב"ה יסלקו כבר, שע"ז אכן הבטיח הקב"ה "סקלו אותו קמעא קמעא בעולם הזה ואני מעבירו מכם לעתיד".

רק שאצל הצדיקים עצמם הם באופן שמשביעים את יצרם שלא נותנים לנפש החיונית דריסת מקום אפי' בענינים החיוניים עצמם המותרים עפ"י הלכה.

ואולי יש לומר שלכן ג"כ מדגיש בתניא שם ש"הרגו ליצר בתענית" אף שלכמה גרסאות אין זה דוקא בתענית, כדי להדגיש האופן והסדר שבו הצדיק מבטל את היצה"ר - החל מהטבעיות של הנפש החיונית מאכילה ושתייה ע"י תענית, מעוט חלבי ודמי (ועיין שם הע' 26).

וע"ע ע"ז ד, ב, ובפירש"י ובחידושי אגדות שם.



## שורש ואופן הנסים המלובשים בטבע ושלמע' מהטבע

### הרב אפרים טרכטנברג

#### תושב השכונה

בתו"א (ק, א-ב) מבואר מפני מה לא נז' שם הוי' או שאר שמות במגלת אסתר, וז"ל: "הענין הוא ע"ד המשל המבואר בזהר ס"פ בחוקתי גבי לכלתם כתי' כמשל החתן שהולך ללון לבורסקי בשביל

הכלה כו' ע"ש, כן דאצלי' נשפלת למטה מאד... ועכ"ז החתן העליון בחי' חסד שלמעה נמשך ויורד לשם וא"כ אדרבה אז נראה ונפלאה האהבה יותר ועד"ז הוא ג"כ התלבשות הנס בלבוש הטבע כו' שהוא מעולם האהבה הולך ג"כ להתלבש בבית הבורסקי שהוא לבוש הטבע כו' וע"כ לא נזכר שם הוי' במגילה מפני שאז הי' הכלה הכלולה בתכלית השפלות שמסתתרת כו'. ע"כ מוכרח להיות גלוי החסד שלמעלה ג"כ בבחינת התלבשות לירד לשם אל המקום אשר הן ולכן לא נז' השמות שהוא בחי' הגלוי שבלי לבוש כו'. אך כמו שבהמשל הנה ירידה זו הוא מורה על עוצם האהבה כמ"ש בזהר שם. כמו"כ האור המלוכש במגילה זו הוא למעלה מבחי' שמות... השם שהוא גלוי הארה שבסדר השתל'... הוא רק כטפח מהים לגבי עצמיות אוא"ס ב"ה.. אבל בפורים ע"י המס"נ הגיעו לעצמות א"ס ב"ה שלמעלה מבחי' שם הוי'.. א"כ האור המלוכש במגלה זו היא למעלה מבחי' השמות אלא התלבשות בהמגלה הוא ע"י לבושי' שלמטה מבחי' השמות בסיפור המעשה במרדכי ואסתר ואחשוורוש והמן וושת"י, עכ"ל.

ולכאור' א"מ, מפני מה בזהר ובתו"א נמשל המשכה שבפורים לירידה והשפלה גדולה, דממילא גבי המשכה שביצ"מ שנשקעו אז בכ"י במ"ט ש"ט אפ"ל שזה ירידה והשפלה גדולה, אבל בפורים, הי' בנ"י במדרי' נעלת מאד שעמדו במס"נ במשך השנה, ואיך נא' שזהו ירידה והשפלה גדולה?

ועוד לכאור' א"מ, הלא גם ביצ"מ הי' המשכת עצמו' אוא"ס שלמע' מבחי' שמות, ומ"מ נז' שם הוי' בסיפור ביצ"מ, ומפני מה במגילת אסתר דוקא לא נז' השמות של הקב"ה? ולאידך, מכיון שביצ"מ נמשך עצמו' אוא"ס שלמע' משמות, מפני מה נז' שם הוי' בסיפור דיצ"מ?

והנה זה שאלקים מסתיר על הוי' הוא בזה"ב, וענין דירה בתחתונים הוא שהגילוי שלמע' מהשתל' יחדר בגדרי התחתונים גופא, והיינו שטבע יגלה עצמו' אוא"ס, ובזה (שהטבע מצד גדרי התחתונים עצמם יגלה עצמו' אוא"ס) כמה וכמה דרגו'. דזה שבנ"י החליטו לעמו במס"נ במצבם השפל דאז, ביררו את התחתון כמו שהוא מצ"ע. ועי"ז הטבע עצמה נעשה כלי להביש את גילוי עצמו' אוא"ס שהמשיכו ע"י מס"נ שלהם. אלא שבירור זה לא הי' בירור גמור כדא' במגילה (ח, א) דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. ומפני שבירור המטה מצ"ע הי' אז רק במקצת גבי שאר הטבע שעוד מסתרת על הוי', לכן גבי עצמו' אוא"ס הנמשך

ונתלבש כמה שביררו נחשב זה ירידה גדולה, ולכן, אע"פ שבנ"י לא היו כבר במדרי' שפלה, מ"מ המשיל (הזהר ותו"א הנ"ל) התלבשות עצמו' אוא"ס (שהמשיכו ע"י מס"נ) בתחתונים לירידה גדולה (אבל המשכה בנש"י עצמם ודאי לא הי' נחשב ירידה, דכבר יצאו מצ"ע מקליפה).

משא"כ ביצי"מ, לא הי' שייך כלל התלבשות, דגם נש"י לא הזדככו עדיין וכ"ש הטבע עצמה. ומכיון שכל גילוי צ"ל ע"י הכלים, מוכרח שביצי"מ המשכת עצמו' אוא"ס יהי' ע"י אותי' דשם הוי'. משא"כ בפורים, הטבע והמטה עצמם הלבישו וגילו עצמו' אוא"ס. אלא מכיון שבפורים הלבוש הי' שפל ונמוך כנ"ל, לכן בענין הגילוי הי' מעלה ביצי"מ, וענין זה מובן גם ע"פ פשט. דאיך בן חמש יבין שידוד המערכת שבסיפור יצי"מ בלי הזכרה מפורשת שהי' זה ע"י הוי'. משא"כ בסיפור דפורים, מכיון שהתלבשות עצמו' אוא"ס הי' בהטבע עצמו, לכן הסיפור שע"פ טבע עצמה רגלה לבן חמש את עצמו' אוא"ס, וכמ"ש בלקו"ת שם, וז"ל: "ההתלבשות בהמגלה הוא ע"י לבושי' שלמט' מבחי' השמות, בסיפור המעשה במרדכי ואסתר כו".

ולפי"ז מובן, שאע"פ שבשניהם פורים ויצי"מ נמשך עצמו' אוא"ס שלמע' משמות, מ"מ ביצי"מ הי' הגילוי צ"ל ע"י אותי' דשם הוי'. ובפורים כבר הי' אפ"ל הגילוי ע"י לבושי' הטבע, שזהו עיקר הכוונה.

והנה בתו"א שם הסביר, שאע"פ שיש מעלה בענין הגילוי בנסים מלמע' מהתלבשות בטבע (כמו יצי"מ), מ"מ שורש הנסים שמתלבשים בטבע הוא נעלה יותר. ובמלוקט ה' (ע' שז) הביא מהביאור בצ"צ (אוה"ת לתהלים, יהל אור, עמ' קנד) שכל מה שהנסים מתלבשים יותר בטבע מורה ששרשם הוא ממקום נעלה יותר.

ולכאור' צ"ב איך זה מתאים עם המבואר בסה"מ מלוקט ה' (ד"ה 'ברוך שעשה נסים' וד"ה 'כימי צאתך'), דביאר שם שלמע' מהשתל', שרש דנסים המלובשים בטבע הוא באותי' ו-ה שהן בחי' גילוי גבי אותי' י-ה שהן בחי' העלם ושרש שלמע' מהשתל' לנסים שלנו מתלבשים בטבע. הרי לפ"ז שרש דנסים שאינם מתלבשים בטבע הוא נעלה יותר, ואיך זה מתאים עם הנ"ל ששרש נסים המלובשים בטבע הוא נעלה יותר?

ואולי' אפ"ל, שבחי' השורש י-ה ובחי' השורש ו-ה, הן שרשים דאופן הגילוי ביחס לטבע. אבל, בענין שורש בעצם הנס, י"ל בד"א,

שניסים שמתלכשים בטבע שרשם למעלה יותר. ואסמכתא לדבר, שהרי בתו"א שם ג"כ הסביר שניסים המלובשים בטבע הן מה' (אחרונה) ושאינו נתלכשים מי', אלא שפירש זה שם בהשתל' גבי ענין גילוי. וא"כ מוסבר לומר שההפרש בין י-ה ו-ה בלמע' מהשתל' הוא ג"כ גבי אותו ענין אלא שהוא ההפרש בהשרש של ענין זה.

ובענין המעלה דנסיים המלובשים גבי שורש בעצם הנס, אולי אפ"ל ששרשם משם הוי' שאין בו אותי', דבחי' זו הוא למע' גם מהעלם דאו"א (י-ה) שלמע' מהשתל' (ראה מהשך תרס"ו עמ' תלא). ואפשר שענין זה מתבטא במגלת אסתר ביותר, כי התפיסה כמתכוון בהמגלה, היינו הקב"ה שעשה נס, היא בעצם הענין כשלעצמו בלי האותי' דשם, בדוגמת שם הוי' הכלול בעצמות שאין בו אותי' (וגבי שם הוי' דהשתל' אינו נחשב שם), ועצ"ע.



## רמב"ם

### יציאה מן המקדש

#### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז ה"ד: "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו, אינו יוצא ואחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית מעט מעט, ומהלך על צידו עד שיצא מן העזרה. וכן אנשי משמר ואנשי מעמד ולויים מדוכנן כך הם יוצאין מן המקדש, כמו שפוסע אחר תפלה לאחריו, כל זה ליראה מן המקדש", עכ"ל.

מאחר ואנשי משמר היינו כהנים בעבודתן, ואנשי מעמד היינו ישראל שעומדים על הקרבן, ולויים מדוכנן נזכרו בנפרד, צריך להבין מה מוסיפה ההגדרה שבראש ההלכה "כל שהשלים עבודה" (שלכאורה מקורה מכהן גדול בקדש הקדשים, כדאיתא במקור ביומא נג, א, וכמובא להלן בהל' עבודת יוהכ"פ פ"ד סוף ה"א). וכן צריך להבין, האם מי שלא עבד עבודה כלל (ואף לא עמד על קרבנו כאנשי

מעמד, או כשלמה המלך שממנו דרשו רז"ל זאת ביומא שם), אלא בא למקדש כדי לראות את עבודת הכהן הגדול וכיו"ב - אינו חייב בזה. ושמא הכוונה שאפילו מי שכבר השלים עבודתו, עדיין מוטל עליו לצאת בדרך כבוד למקדש, וכש"כ מי שלא עבד.



## מלאכת סחיטה להרמב"ם והראב"ד

### הרב מנחם מענדל הכהן כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הלכות שבת פכ"ב הט"ו - בהלכות סחיטה, "ואין מקנחין בספוג אלא אם כן יש לו בית אחיזה שלא יסחוט".

והשיג ע"ז הראב"ד "...כי יש לו בית אחיזה מאי הוי, אי אפשר לקנוח בלי סחיטה, - ומה יועיל זה שיש להספוג בית אחיזה של עור עדיין משהו יצא מהספוג ע"י קנוח - ומחייב משום סחיטת בגדים, ולפיכך מפרש הראב"ד דברי המשנה באופן אחר ואני אומר כיון שיש לו בית אחיזה של עור, הוה ליה כצלוחית מלאה מים. שמריק ממנה מים, אבל כשאין לו בית אחיזה הוה ליה כבגד ואסור לסחטו", עכ"ל.

ולכאור' צריך ביאור בפלוגתתם, דבהשקפה ראשונה, הוה מחלוקת במציאות דלהרמב"ם ספוג עם בית יד של עור אם מקנחין בו לא יבא לידי סחיטה כלל, ולפיכך פסק המשנה דאם יש לו בית אחיזה של עור מקנחין בו.

ולהראב"ד גם בספוג עם בית יד של עור יבא לידי סחיטה פורתא, ולפיכך הוצרך לפרש פירוש חדש בזה דעם בית יד של עור הוה ליה כצלוחית דמותר להוריקה.

וי"ל בפלוגתתם עפ"י מה שכתבנו בגליון תתקיז ותתקכ, דהרמב"ם סב"ל דבמלאכות שבת העיקר הוא הנפעל, ולהראב"ד העיקר הוא הפועל<sup>1</sup>.

---

(1) הרי"ז מתאים עם המבואר בארוכה, בשו"ת אבני נזר או"ח סימן קנט אות כד ואילך.



וידוע ג"כ השקו"ט בסחיטת בגדים, אי מחייב משום מלבן וכפי שכתב הרמב"ם, פ"ט הי"א "המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגשה מצרכי הבישול", עכ"ל.

או שמחייב משום מפרק, שמוציא המים מהבגד, כמו שמפרק יין מהענבים ושמין מהזתים.

ועיין בארוכה באו"ש על הרמב"ם הלכות שבת פ"ט הי"א שכתב "מה נעמו דברי רבינו שחילק דין הסחיטה לשני אבות דין סחיטת פירות שהוא מדין מפרק, תולדה לאב דדישה, וסחיטת בגדים שהוא מדין כבוס תולדה לאב דמלבן", משא"כ התוס' סב"ל דגם בסחיטת בגדים שייך מפרק, עיי"ש באריכות.

ולכאור' מסתבר דלהרמב"ם דהעיקר הוא הנפעל - הרי גבי פירות כיון דעיקר כוונתו הוא המי פירות שיצאו חייב משום מפרק - אבל גבי סחיטת בגדים. דעיקר כוונתו (הנפעל) הוא הבגד חייב משום מלבן גרידא.

אבל להראב"ד כיון דגבי סחיטת בגדים, עושה פעולה (פועל) דמפרק, שמוציא המים מהבגד, חייב משום מפרק ג"כ.

והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' שב קונטרס אחרון סק"א - כותב סברא חדשה גבי מלבן, וז"ל: "והנה מלשון הסמ"ג שכתב משום דאין שם רק מעט מים ואינו מתכוין ללבן משמע דאף שעכ"פ מלבן קצת וחצי שעור אסור מן התורה אפי' משהו. מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לליבון כלל, וליבון זה מחמת עצמו אינו חשוב לכלום, כיון שהוא דבר מועט ואין דרך כלל להחשיב ליבון משהו בבגד גדול. ואיסור הליבון משום חזותא וחזותא לאו מילתא היא אלא אם כן דרך העולם להחשיב חזותא זו, כי עיקר חזותא היא למראה עיני הבריות, ואם אין מביט אל מראהו מחמת גריעותו אין כאן חזותא ולא עשה ולא כלום" - יעו"ש

---

במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביסוד מלאכת מלבן דלהרמב"ן הוה משום הסרת וביטול הלכלוך היינו הפועל, ולהרמב"ם הוה יסוד מלאכת מלבן לא משום הסרת הלכלוך אלא משום המראה החדש שנעשה ע"י ליבון היינו הנפעל. וראה בכ"ז במי טל מלאכת מלבן סימן א.

עוד באריכות, דגבי מלבן אם הוא דבר מועט וגם אינו מיכוין לזה, אינו אסור משום חצי שיעור, דלא מקרי מלבן.

א"כ י"ל דלהרמב"ם דסחיטת בגדים משום מלבן, הנה גבי ספוג עם בית יד של עור, אפי' שמשהו יוצא, אינו נחשב לכלום, בנוגע למלבן. ולפיכך מותר לכתחילה (ועי' ט"ז סי' ש"כ סקי"ב דצ"ל דמיירי ביין לבן דוקא ולפיכך יש בו משום מלבן) אבל להראב"ד דאסור משום מפרק, הנה גם המשהו היוצא מהבגד אסור מטעם חצי שיעור. ולפיכך הוצרך לפרש פירוש חדש דגבי ספוג עם בית יד של עור, אפי' ספוג עם בית אפי' שמשהו יוצא מותר דדינו כצלוחית שמותר להוריק ממנה.

ב. ולפ"ז ג"כ יש להסביר פלוגתתם, לקמן בפרק ז' הכ"א שפוסק הרמב"ם, "ואין פוקקין את הביב כדי שירדו המים לבור, שמא יסחוט בעת שדוחק שהרי הפקק שרוי במים" היינו שאסור מטעם סחיטת בגדים שמא יסחוט הפקק כשמהדקו בהביב שלא יצאו המים לרשות הרבים רק יכנסו לתוך בורו שבחצר, משא"כ הראב"ד כותב "לא כיון יפה לטעם התוספתא . . ומקפיד על הפקק שיהא מהודק ביותר על פי הביב", עכ"ל, וכפי שביאור בזה במחצית השקל סימן ש"כ מגן אברהם סקכ"ג - דלהראב"ד אסור לפקוק את הביב אעפ"י שאינו שרוי במים - משום דהוי כמתקן.

וצריך ביאור למה להרמב"ם אסור משום סחיטת בגדים ולהראב"ד אסור משום מתקן.

ולכאור' י"ל בזה דכיון דלהרמב"ם ה"ה אסור משום מלבן, א"כ אם מוציא הרבה מים, כי מהדק הפקק יפה יפה והפקק שרוי במים, א"כ חייב משום סחיטת בגדים<sup>2</sup>.

---

(2) ומובן כפי שביארנו לעיל בפנים דלהרמב"ם אם חייבין משום מלבן צריך שיצאו הרבה מים, דוקא, כי קצת מים לא מקרי מלבן - ועפ"י מובן מה שפסק הרמב"ם בריש הלכה זה "שתי מטהרות זו ע"ג זו ניטל את הפקק מבתים ומשיקן ומחזיר את הפקק למקומו, מפני שאינו בא לירי סחיטה שהרי דעתי שיצאו המים".

כי אפי' שע"ז שמחזיר את הפקק הרי משהו יצא שהרי הפקק שרוי במים, אבל כיון שזה רק משהו כי אינו דוחק את הפקק וכפי שכתב הכסף משנה דאינו רוצה שתתבטל השקתן של שתי מטהרות אלו, ולפיכך מותר כמו שמותר לקנח עם ספוג עם בית יד של עור.

אבל להראב"ד דסחיטת בגדים חייב משום מפרק והביא המגן אברהם סי' ש"כ סקכ"ג - מהראשונים דגבי מפרק אינו חייב כשהמשקין הולכין לאיבוד ואינו חס עליהן כלל - הוצרך לפרש דאסור משום מתקן<sup>4,3</sup>.

ג. ועפ"ז יבואר עוד מחלוקת שלישית בין הרמב"ם והראב"ד בפ"ח מהלכות שבת ה"ז פסק הרמב"ם "ואינו חייב עד שיהי' בדם או בחלב שהוציא כגרוגרת".

והשיג ע"ז הראב"ד "וכי המשקין שיעורן כגרוגרת והלא חלב כדי גמיעה ושאר המשקין שיעורן חלוקין".

ונדחקו האחרונים בפלוגתתם<sup>5</sup> ובחידושי הצמח צדק עה, א, הסביר בארוכה דעת הראשונים דחייב בחובל משום נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש.

משא"כ להרמב"ם חייב משום דש ולפיכך אינו חייב עד שיהי' בדם שיעור גרוגרת כמו בדם.

(3) ועפ"ז יתורן סתירה בשיטת הראב"ד דגבי ספוג של עור פסק דאפי' סחיטה פורתא מקרי מפרק ואסור - (אילולא דמקרי מוריק מצלוחית) וגבי שתי מטהרות בהלכה זו (ע"י לעיל הערה 2) פסקינן כיון דרק קצת מים יצאו, כיון שאינו מהדק יפה, הפקק בין שתי המטהרות, מותר, והביאור בזה דלעיל גבי ספוג אסור משום מפסק ולפיכך אפי' מקצת מקרי מפרק ואסור משום חצי שיעור, - אבל כאן גבי שתי מטהרות אסור משום מתקן וכיון שאינו מהדקן יפה לא מקרי מתקן כלל.

(4) והנראה דלכ"ז התכוון הצפנת פענח, בחידושי על הרמב"ם הלכה זו שכתב "ועי' מש"כ התוס' כתובות דף י' ע"א בסוף הדיבור גבי מסוכרייתא דנזייתא ע"ש".

דנחלקו שמה בהסוגיא דהאי מסוכרייתא דנזייתא דאסור להדוקה ביומא טבא, בטעם האיסור א) אי משום מלבן ב) אי משום מפרק דניחא ל' שיזוב היין בתוך הכד ג) אי משום דשמא תבטל הסתימה אצל הגיגית ויעשה כלי בשבת והיינו כדעת הראב"ד.

וכבר שקלי וטרי בזה קמאי למה בסוגיא דשני מטהרות ופוקקין את הביב, אומרין דאינו צריך להמשקין ולפיכך אינו אסור משום מפרק רק משום מתקן לדעת הראב"ד.

אבל בהסוגיא דספוג מדובר בשאין הנסחט הולך לאיבוד ולפיכך אסור משום מפרק וראה בזה אבני נזר אר"ח סי' קנ"ח - ועוד.

(5) ע"י מנחת חינוך מוסך השבת ח"א מ"ו ב' שנשאר בצע"ג בדברי הכ"מ בדעת הרמב"ם שכתב על דברי הראב"ד ואין זו השגה.

וכתב הרב המגיד אבל לדברי האומרים שהחיוב מפני נטילת נשמה, או משום צובע אין צריך כ"כ, היינו דעת הראב"ד. ועפ"י המבואר לעיל יתאים ביותר דלהרמב"ם דהעיקר הוא הנפעל חייב משום מפרק דהרי זה כוונתו שרוצה. ולפיכך שיעורו כגרוגרת ולהראב"ד דהעיקר הוא הפועל הרי עושה פעולה דנטילת נשמה ולפיכך חייב גם בפחות מגרוגרת<sup>7</sup>.

---

(6) ועפ"י לכו' יש לבאר עוד מחלוקת דהרמב"ם והראב"ד בשלהי פכ"ה דהלכות שבת פוסק הרמב"ם "תרגולת שברחה אין מדין אותה מפני שהיא נשמטת מן היד, ונמצאו אגפיה נתלשין אבל דוחין אותה עד שתכנס" - היינו הנפעל ונמצאו אגפיה נתלשין.

והראב"ד השיג ע"ז "זה הטעם אינו אבל מפני שהיא מקפא נפשה והיא ניטלת ביד" - פי' שהיא מגבהת עצמה מן הארץ ונמצא זה מטלטל מוקצה - היינו הפועל דטלטול מוקצה.

והנה המג"א בסי' ש"ח סקס"ט נשאר בוצ"ע בדעת הרמב"ם "ונמצאו אגפיה נתלשין" - דלכו' הרי דבר שאין מתכוין - ותירצו בזה האחרונים משום דהוי פסיק ריש'.

ולכו' מכאן יש להביא ראי' דחולק הרמב"ם על דעת הערוך דפסיק רישא דלא נחא לי' מותר, משום דהוי דבר שאין מתכוין משום דבכאן ה' פסיק רישא דלא נחא לי' ומ"מ גזור רבנן שלא ידדה התרגולת - וראה בזה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הוכיח שהרמב"ם סב"ל כהערוך ובאמרי צבי להגר"מ גרוזמאן סי' ו' דחה דבריו ומכאן סייעתא לו, שהרמב"ם סב"ל דפסיק ריש' דלא נחא לי' אסור כיון דהעיקר הוא הנפעל וכבר הארכנו בזה בריש הלכות שבת.

(7) וכבר האריך הר' אשר ש' פרקש בקובץ עיוני תורה ב.א. ארגענטינא, בדברי הרמב"ם בפכ"ג מהלכות שבת ה"ז "ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אלא אם כן הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת".

והשיג ע"ז הראב"ד מפני שהוא כמתקן כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחיל. דלכו' גם הרמב"ם סובר שאינו אסור אא"כ הדיחן לצורך חול.

וכפי שפירוש במפרשי הרמב"ם דהראב"ד הוא רק מפרש דברי הרמב"ם - והאריך הנ"ל לבאר דלהרמב"ם העיקר הוא הנפעל - ולפיכך כותב מפני שהוא כמתקן ולהראב"ד העיקר הוא הפועל שהוא טורח.

ונחבט הנ"ל לבאר מהי פלוגתת הרמב"ם והראב"ד להלכה - דאי אפשר לומר דהרמב"ם סב"ל דמותר לטרוח בדבר שאין בו נפעל ואינו בדומה לל"ט מלאכות דהרי מבואר בארוכה בצפנת פענח על הרמב"ם להלכות שבת פ"א ופכ"א - דהרמב"ם סב"ל דטירחא אסור בשבת כדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת ויקרא כ"ג, כ"ד, ולפיכך ביוהכ"פ קניבת ירק מותר.

משא"כ בשבת דאסור בו טירחא ג"כ - ואולי יש לומר בזה עפ"י מ"ש בצפנת פענח תרומות הובא במפענח צפונות עמ' כ"ו וז"ל "כן נפקא מינא גבי שבת לפמ"ש בפ"א

# הלכה ומנהג

## קנין סודר באבנט

**הרב ישראל יוסף הכהן הענדל**

**שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק**

ישנם רבנים המחמירים שלא לעשות קנין עם אבנט כיון שאין בו שלש על שלש. ומביאים ראי' ממ"ש בהגהות אשר"י בב"מ דף פד אות ז, וכן במרדכי שם סי' ש, שצ"ל שלש על שלש כדי שיהי' כלי, דומיא דנעל שהוא כלי.

וכן במאירי בב"מ ז, א: "יש מפרשים שלא הוצרכו לכך [שלש על שלש] אלא כבא מבגד גדול אבל חתיכת בגד קטן אף בפחות משלש אצבעות. ואין זה כלום שאין זה נק' כלי".

ולכאור' מובן מזה שסודר צ"ל שלוש על שלוש כדי שיהי' כלי ורק אז אפי' לעשות אתו קנין סודר.

אבל כד דייקת שפיר נראה שאין שום ראי' כלל, כי שם מדובר על חתיכת בגד שהוא פחות משלש על שלש שאינו נק' כלי, כי כדי שיהי' כלי צ"ל שלש על שלש. אבל בגד שלם נק' כלי אפי' אין בו שלש על

דטרחא גדולה לשיטת רבינו אסור מן התורה משום מצות שביתה בזה לא שייך אמירה לעכו"ם דמ"מ הוא שובת דאין כאן לא פעולה ולא פועל ולא נפעל רק העדר השביתה ומה שאומר לעכו"ם ליכא עיי"ז העדר השביתה - עיין"ז ולפי"ז לכאור' י"ל נפקא מינה גדולה להלכה בין הרמב"ם והראב"ד דלהרמב"ם דהדחת כלי. אפי' דבעיקרו אסור משום טירחא אבל כיון דיש בו ג"כ נפעל דמתקן ותולדה דמכה בפטיש א"כ אסור באמירה לעכו"ם - ולהראב"ד דכל כולו אינו אסור אלא משום טירחא, וליכא נפעל סב"ל דבהדחת כלים בשבת מותר ע"י אמירה לעכו"ם כמו שכל טירחא מותר ע"י אמירה לעכו"ם.

אך אי אפשר לומר דהראב"ד יסכים לסברת הצפנת פענח הנ"ל. דהרי סב"ל בכלל באיסורי שבת דהעיקר הוא הפועל ואף עכ"פ אסורין באמירה לנכרי - (ועוד מחמיר מהרמב"ם כמבואר בפ"י מהלכות שבת). וא"כ גם בטירחא דיש רק פועל מובן דאסור משום אמירה לנכרי.

אלא מחמתא דבאמת אין בהלכה זו חילוק בין הרמב"ם והראב"ד - אלא שינויי לשונות ופולגתא בעצם גישתם למלאכות שבת אי הוה משום הנפעל שלו הפועל, וכפי שהארכנו.

שלש, וכמ"ש בתוס' ב"ב קעג, ב, ד"ה 'חסורי מחסרא': "... וכגון דנקיט ביה שלש על שלש דבציר מהכי לא מהני אם אינו כלי".

וכן מפורש בהדיא ברמב"ם ורא"ש על מסכת כלים פכ"ז מ"א דאבנט וחגורה מקבלים טומאה אעפ"י שאין בהם שלש על שלש כיון שהם כלי.

וכן מובא באנציקלופדי' תלמודית חלק טו עמ' תקפ ששיעורו של כלי בקנין חליפין הוא בכל שהוא (ועי' במסומן שם).

וכן מביא בספר פתחי חושן (ח"ז עמ' קעג ס"ק יג) שבגד שלם אעפ"י שאין בו שלש על שלש אפשר לעשות בו קנין סודר.

ומכל זה מובן בפשטות בנוגע למעשה שאין שום ענין להחמיר שלא לעשות קנין סודר עם אבנט, וד"ל.



## מנין שרק ששה מהם מתפללין עכשיו

### הנ"ל

ראיתי שישנם המחמירים שלא להצטרף למנין אא"כ ישנם עשרה שמתפללים, כי חוששים שאין זה תפלה בצבור ואפי' בשעת הצורך.

אבל אנו אין לנו אלא דברי כ"ק אדמו"ר בשערי הלכה ומנהג ח"א סי' סז, וז"ל: "איך יש לנהוג בביהכ"נ בהנוגע לתפילה בלחש וחזרת הש"ץ באם יש רק ששה שלא התפללו עדיין.

נוהגים ע"פ מ"ש במג"א סי' סט סק"ד הובא לפסק הלכה בשו"ע אדמו"ר הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) דמתפללין בלחש ואח"כ חזרת הש"ץ בקול רם".

וכן בשערי הלכה ומנהג ח"ג סי' קמא: "ומה ששואל שהוא ואחיו שי' חפצים כל א' לירד לפני התיבה ומזה נגזר שלפעמים יש במנינו של כל א' וא' מהם רק שבעה מתפללים ושואל אם כדאי שא' מהם יתפלל כש"ץ כדי שיהי' מנין שלם של עשרה מתפללים. . לפי דעתי טוב שכל א' וא' מהם ירד לפני התיבה וברוב הפעמים הרי בודאי יהיו עשרה מתפללים בכל מנין ואם לפעמים יוכרחו להסתפק בששה וכו' יסמכו בזה על השו"ע שאומר שהם "כמו צבור גמור" (שו"ע אדה"ז סי' סט סעי' ה, וואס ער האט ברייטע פלייצעס] שיש לו כתפים רחבות)].

הרי מובן מכ"ז ברור שודאי עדיף מנין של עשרה מתפללים, אבל במקום וזמן הצורך אפשר בהחלט להתפלל במנין שיש רק ששה שמתפללים עכשיו בלי שום פקפוק.



## האם מותר להחזיק פלאפון מופעל בזמן התפלה?

### הנ"ל

אם הפלאפון הוא במצב של צלצול ויכול לגרום לביטול כוונתם של המתפללים בביהכ"נ, אסור להחזיקו מופעל כיון שאסור לגרום להפרעה בכוונתם של המתפללים, וכמ"ש בשו"ע סי' קב ס"ד ומובא בשו"ע אדה"ז בסעי' ד שאסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות שלפניהם שמא תבטל כוונתם.

ואם הפלאפון הוא במצב של רטט ואינו מפריע לאחרים, הרי כתוב בטושו"ע וכן בשו"ע אדה"ז סי' צו שכל א' צריך למנוע כל הטרדות כדי שיכוין ולכן אסור להחזיק בידו דברים שלבו עליהם שלא יפול ויטרד ותבטל כוונתו, דהיינו שצריך למנוע כל דבר שיכול לבטל כוונתו בתפלה. והרטט בודאי יבטל כוונתו.

ואעפ"י שבסי' צח סעי' ב כותב בטושו"ע על הדין ש"לא יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו . . ולא בשעה שמבטלת כוונתו", "ועכשיו אין אנו נזהרים בכ"ז מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה (מהר"ם מרוטנברג)", וא"כ לכאו' יש ראיה מכאן שא"צ להזהר מדבר שיכול לבטל כוונתו כיון שבין כך אין מכוונים כ"כ בתפלה.

אבל כד דייקת שפיר, נראה שאין זה דומה לכאן, ולכן אינו מביא את דברי המהר"ם מרוטנברג (שעכשיו אין אנו מכוונים כ"כ) בסי' צו, כי כאן בסי' צח מדובר על מצב של מקום שאין בידו לשנותו, או מצב של אדם שאין בידו לשנותו עכשיו, וע"ז הביא מהמהר"ם שהיות ואין אנו מכוונים כ"כ אינו צריך ללכת למקום אחר או לחכות לזמן אחר להתפלל. משא"כ בסי' צו שמדובר בדבר התלוי בהאדם עצמו אם להחזיק את הדבר בזמן התפלה או לא להחזיקה, פוסק שאין להחזיקו.

ועוד שבסי' צח מביא הכף החיים בסקט"ו מהלבוש, האלי' רבה והפרמ"ג, שאעפ"י שהמהר"ם אומר שעכשיו אין אנו מכוונים כ"כ, מ"מ יזהר אדם בכל מה דאפשר כדי לעורר כוונתו.

ולסיכום, מכ"ז ברור שצריכים להזהר לכתחילה לכבות את הפלאפון בזמן התפלה.



## ביאור בשו"ע אדה"ז סי' תקפג

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

א. בשו"ע ר סי' תקפג, מביא כו"כ מנהגים וענינים בקשר להאכילה בראש השנה. אמנם לכאורה יש קושי רב בסדר הענינים כפי שמביא שם, ובכמה פרטים נולהעיר שאפשר לדון בכל הבא לקמן גם מצד השוואת הסדר וכו' בדברי אדה"ז מכפי שהם בספרי הפוסקים שקדמוהו, ובפרט הלבוש והמגן אברהם; אבל כדי שלא להאריך ולסבך, נדון כאן רק כפי שהוא מצד הסברא בלבד:

(א) בסעיף א מדבר על אכילת ירקות ופירות שיש בהם סימן טוב, אכילת תפוח מתוק מטובל בדבש, שאומרים בהם נוסח מיוחד; ובסעיפים ג וד מביא עוד פרטים בענין אכילת פירות ואמירת הנוסח. בסעי' ג מבאר שיש לומר הבקשה אחר תחילת האכילה, ובסעי' ד מוסיף שגם פרוסת המוציא טובלים בדבש, ויש שאוכלים רימונים.

אמנם בסעי' ב - באמצע הענין לכאור' - מביא בענין אכילת דגים: "ויש אוכלים דגים לפירות ולרבות כדגים, ואין מבשלים בחומץ". שזה שונה מכל הענין כאן בשנים: (1) דגים אינן פירות וירקות, כמובן, וא"כ שייך יותר לסעיף ה ששם מדובר על אכילת בשר. (2) על דגים אינו מביא שום נוסח לומר בעת אכילתם, וא"כ קודם כל היה לו לסיים עם אלו שאומרים נוסח עליהם - שמביא לקמן סעי' ד שעל רמונים אומרים "נרבה זכיות כרמון", ובסעי' ה שעל ראש איל אומרים "נהיה לראש ולא לזנב".

ועיקר השאלה היא, שהרי סעי' ג הוא המשך ישיר של סעי' א, שאומר שם: "כל המינים שצריך לברך כשאוכלם בתוך הסעודה כגון תפוחים ותמרים יאמר הבקשה אחר התחלת האכילה מפני שאסור להפסיק בין הברכה לאכילה" - והרי דין זה לא שייך לדגים כלל, הן משום שעל דגים לא אומרים שום בקשה, והן ובעיקר משום שעל דגים לא צריך לברך בעת אכילתם, שהרי הם חלק מהסעודה (כמבואר בדיני ברכות) - וא"כ מה טעם להפסיק באמצע ענין ממש?!



(ב) בתוכן זה של סעי' ג קשה עוד, לאידך גיסא: לכאורה הבהרה זו - שצריך לומר הבקשה לאחר התחלת האכילה ולא בין הברכה לאכילה - שייכת גם לרמונים שעליהם מדבר לקמן סעי' ד, שהרי גם עליהם אומרים בקשה: "נרבה זכויות כרמון", וגם עליהם צריך לברך ברכה מיוחדת כיון שאין הם חלק מהסעודה, וא"כ גם ביחס אליהם צריך להבהיר שאין לומר הבקשה בין הברכה לאכילה. ולמה איפוא נאמרה הבהרה זו שבסעי' ג דוקא ביחס לתפוחים ותמרים שבסעי' א באופן שלא יכלל בה גם הרמונים שבסעי' ד?

(ג) נוסף על זה צריך ביאור בענין זה של הרמונים, מדוע באמת לא הובא ענין אכילת הרמונים ביחד עם כל הפירות והירקות שאוכלים לסימן טוב בסעי' א, והובא רק בסעי' ד? ובסעי' ד גופא, לא הובא בתחילת הסעי', אלא רק לאחר זה ש"יש נוהגים לטבל פרוסת המוציא בדבש" - שהוא ענין אחר לגמרי, כי פרוסת המוציא הוא דבר שבלאו הכי אוכלים אותו, והחידוש הוא רק שטובלים אותו בדבש (וגם אין אומרים עליו שום נוסח), וא"כ קודם כל היה לו להביא את הרמונים שאוכלים במיוחד לסימן טוב ואומרים עליהם נוסח כמו כל הפירות והירקות שבסעי' א, ורק אחר כך להוסיף את הטיבול בדבש של פרוסת המוציא!

(ד) מצד שני, יש סברא לומר שטיבול המוציא בדבש שייך לאכילת התפוח בדבש, כמובן שבשניהם טובלים דבר בדבש. וא"כ, לכאורה היה לאדה"ז להסמיך שני ענינים אלו שבדבש יחד [וכפי שהוא באמת בלבוש ובמג"א] - ולמה חילק ביניהם?

ב. ויש לומר נקודת הביאור בזה, ובהקדים שבאמת הקושי כאן אינו רק בהסדר, אלא גם בעצם הענין:

אדה"ז מביא כאן כמה ענינים שאוכלים ואומרים עליהם נוסח של ברכה, אמנם יש הבדל כללי: ביחס לרוב הדברים שבסעי' א נוסח הברכה הוא באופן של "יהי רצון", "יהי רצון מלפניך שירבו זכויותינו", "יהי רצון מלפניך שישתלקו אויבינו"; אמנם ביחס לתפוח בדבש אין אומרים "יהי רצון" אלא רק "תתחדש עלינו שנה מתוקה", וביחס להרמונים אין אומרים "יהי רצון" אלא רק "נרבה זכויות כרמון", וכן ביחס לראש איל אין אומרים "יהי רצון" אלא רק "נהיה לראש ולא לזנב".

אמנם כד דייקת שפיר יש לחלק באופן אחר, שבאמת תפוח בדבש אף שהנוסח עליו אינו "יהי רצון" הרי עכ"פ יש בו נוסח של בקשה על דבר אחר: כשם שבכל הדברים הקודמים הבקשה היא על דבר אחר, "שיכרתו שונאינו", "שיסתלקו אויבינו" וכיו"ב, כמו"כ כאן הנוסח הוא "תתחדש עלינו שנה מתוקה" שמברכים את השנה ולא את עצמנו; משא"כ ברמונים הרי מדברים על עצמנו: "נרבה זכיות כרמון", וכן בראש איל: "נהיה לראש ולא לזנב".

ובזה יש לבאר מדוע בסעי' א לא הביא אדה"ז את הרמונים ואת הראש איל, ויתירה מזו, שהפסיק בין סעי' א להרמונים על ידי סעיפים ב ו-ג שבאמצע, כדי להדגיש שאין אכילת הרמונים מאותו הגדר של אכילת שאר הדברים לסימן טוב, אלא הוא ענין אחר לגמרי, כפי שמתבטא גם בשינוי התוכן, שבסעי' א מברכים ענינים אחרים, וברמונים וראש איל מברכים את עצמנו.

ג. וביאור הענין - לכאורה בסברא פשוטה:

כאשר באים לברך ולעשות סימן טוב על השנה החדשה, הרי יש בכללות שני ענינים: יש את הדברים התלויים בנו, בכח מעשינו ויגיעתנו, ויש את הדברים שאינם תלויים בנו, אלא הם בידי שמים.

וזהו ההבדל בין תחילת הסימן להמשך הסימן: בתחילת הסימן מביא אדה"ז את אותם ענינים שעושים לסימן טוב כלפי שמיא, ולכן גם מתפללים ומבקשים ביחס אליהם "יהי רצון מלפניך" שיתקיימו דברים אלה בשנה זו; ואילו בהמשך הסימן מביא אדה"ז ענינים שעושים לסימן טוב כלפי עצמנו, שאנו נהיה בשנה זו כדבעי.

ועל הסדר:

בסעי' א מביא את כל הדברים המוזכרים בגמ' שאוכלים לסימן טוב כלפי שמיא, ולכן מבקשים על כל אחד בקשה מיוחדת על ענינים שאינם תלויים בנו: "יהי רצון מלפניך שיכרתו שונאינו", "שיסתלקו אויבינו" [ועצ"ע מ"יהי רצון מלפניך שירבו זכיותינו" - ואכמ"ל];

לאחר מכן מביא את אכילת התפוח בדבש, שגם בזה מתפללים על כך שהשנה תהיה שנה מתוקה - "תתחדש עלינו שנה מתוקה" - והכוונה כאן היא להמתיקות שתלויה בידי שמים, שהשנה עצמה תהיה מתוקה (ולא מצד מעשינו).

בסעי' ב מביא עוד ענין שאוכלים בשייכות לברכות הבאות בידים שמים: "ויש אוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים" - שגם זה לא תלוי בידי אדם, כמובן.

והנה כיון שמדובר כאן על בקשות שמבקשים מהקב"ה, היה קס"ד שאפשר לאומרם בין הברכה לאכילה, כיון שגם הם חלק מהברכה לשמים [שזהו באמת טעם מנהגנו בפועל כן לומר את היה"ר בין הברכה לאכילה, וכמבואר במכ' רבינו הידוע] -

ולכן, לאחר שסיים אדה"ז ענינים אלו שאוכלים לסימן טוב ולבקשה משמיא, מדגיש ומבהיר בסעי' ג, שאע"פ שיש בזה ענין של בקשה מהקב"ה, בכל זאת יש להיזהר שלא להפסיק בין הברכה לאכילה, אלא לומר זאת רק לאחר תחילת האכילה.

ולאחר שסיים את כל הענין, ממשיך בסעיפים ד-ה במנהגים נוספים בעניני אכילה, שהם סימן טוב בעיקר כלפי האדם עצמו:

"יש נוהגים לטבל פרוסת המוציא בדבש" - וי"ל, שהצורך בהוספת מנהג זה על המנהג הקודם דאכילת תפוח בדבש, כי אכילת התפוח בדבש היא אכילה מיוחדת של מתיקות עם אמירת נוסח וכו' שענינה לבקש על המתיקות משמיא, משא"כ כשאוכלים את אותה פרוסת המוציא שאוכלים בלא"ה ואין זאת אלא שמטבילים זאת בדבש, ה"ז מדגיש שלא מדובר כאן על מתיקות "על טבעית" שבידי שמים וכו', אלא על מתיקות רגילה, שמתלבשת בהפעולות ובהמעשים הרגילים שעושים בכח עצמנו;

"ויש אוכלין רמונים ואומרים נרבה זכויות כרמון" - ואין כאן בקשה מלמעלה, שהרי ריבוי הזכויות תלוי בנו, במעשינו ועבודתנו, אלא רק סימן טוב עבורנו שאכן נפעל כדבעי ונרבה זכויות כרמון בפועל [ולכן א"צ ביחס לרמון להבהיר שלא לומר הבקשה בין הברכה לאכילה, כמו שצריך להבהיר ביחס לתפוח ורמון כנ"ל, כי כאן כרמון אין זו בקשה משמים שאז יש קס"ד לקשרה להברכה, אלא רק סימן טוב כלפי עצמנו, וא"כ פשוט שאין מקום להפסיק בזה בין הברכה לאכילה];

"ונוהגין לאכול בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמינה" - וי"ל שגם בענין זה ההדגשה היא לא על מתיקות שבאה מלמעלה, אלא על מתיקות שתלויה במעשי האדם, וכמרומוז בהקשר לענין השומן, "מתוקה ושמינה", שענינו תענוג והתפשטות של חיות הנפש, כידוע בענין "שמועה טובה תדשן עצם",

היינו, שאין כאן מתנה הבאה מלמעלה, אלא שחיות הנפש עצמה גודלת ומתפשטת מרוב התענוג, ודו"ק;

"יש לאכול ראש איל זכר לאילו של יצחק" - היינו, שאין באכילה זו מטרה לפעול ברכה ובקשה מלמעלה, אלא רק להזכיר את אילו של יצחק שקיים כבר מאז ומקדם;

"ואם אין ראש איל . . יאכל ראש אחר לומר נהיה לראש ולא לזנב" - שגם ענין זה תלוי הוא במעשי האדם, שאם יכלכל מעשיו בתבונה ובהנהגה הראויה, הרי שבכח עבודתו יזכה להיות "ראש" ולא "זנב".

ולפכהנ"ל אולי יש גם לבאר את מנהג חב"ד בפועל בכל ענינים הנ"ל, ואין כאן המקום להאריך, ועצ"ע.



## איסור אמירה לנכרי: גדרו וטעמו

**הרב מנחם מענדל אלישיבין**  
כולל "צמח צדק" ירולים תובב"א

כתב רבינו בסי' רמג סעי' א: "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר ואע"פ שאומר לו מקודם השבת שיעשה בשבת ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה עד לאחר השבת שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל".

"ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל שנאמר בתרומה כן תרימו גם אתם תרומת ה' ודרשו חכמים גם לרבות שלוחכם מכאן ששלוחו של אדם כמותו ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא".

ואח"כ ממשיך: "ויש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט מן התורה שנאמר ביו"ט כל מלאכה לא יעשה בהם משמע אפילו ע"י אחרים שאין מצווים על השביתה ביו"ט וקל וחומר לשבת ומכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן וכן ביו"ט ואפילו בחולו של מועד וכן בשאר כל איסורין שבתורה כמו שיתבאר במקומן". עכ"ל הזהב.

ולכאורה צ"ע למה הוצרך רבינו להוסיף טעם זה של הרמב"ם, הרי כבר כתב בתחילה שאמירה לנכרי אסורה משום דיש שליחות לנכרי לחומרא ושלוחו כמותו. ולאידך גיסא, אם הטעם דיש שליחות לנכרי אינו טעם מספיק, הו"ל לכתוב רק הטעם "שלא תהא שבת קלה בעיני העם" ותו לא. ואפילו אם נמצא ביאור למה אנחנו זקוקים לב' טעמים, למה הפסיק ביניהם לומר שיש רמז לאיסור זה מן התורה. גם הלשון צריך ביאור, דהול"ל "ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם משום דיש שליחות לנכרי לחומרא, ועוד שלא תהא שבת קלה בעיני העם", וכיו"ב. ולמה הציע רבינו את הטעם השני כאילו שהוא הטעם היחיד?

ונראה לפענ"ד, שאין כאן טעם נוסף על טעם "דיש שליחות לנכרי לחומרא". דזה שיש שליחות לנכרי אינה טעם כלל אלא גזירת חכמים, וערבך ערבא צריך. ואכן מצינו שהראשונים נתנו טעמים לתקנת חכמים דיש שליחות לנכרי לחומרא, עי' בשו"ת הריב"ש (סי' רעו וסי' שה) וריטב"א (ב"מ עא, ב). ואכן כשתדייק בדברי רבינו תראה שאין כוונתו שטעם איסור אמירה היא משום דיש שליחות לגוי, אלא ששליחות היא עיקר גדר ומהות האיסור - "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל". וכיון שזהו גדר האיסור, לכן הדינים של שלוחו כמותו שוים בישראל ולהבדיל בנכרי. ראה סי' רמו סק"ב דבאופן מסויים אין איסור אמירה לנכרי, והוסיף רבינו "ואף בישראל לא אמרינן בהא שלוחו כמותו". ולאידך בסי' רמד סק"א בהגה"ה כתב דבאופן מסויים אסרו אמירה לנכרי, "והיינו טעמא משום דשליח בשכר מקרי שליח בישראל".

אמנם כאמור, זהו רק גדר האיסור. אבל הטעם שאסרו אמירה-שליחות בגוי הוא כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמם. ולכן מצינו שבמקום שלא שייך טעם הנ"ל לא אסרו חכמים אמירה לנכרי אף אם מצד דיני שליחות היה ראוי לאסור.

דוגמא לדבר: "לא אסרו אמירה לנכרי אלא לעשות בשביל ישראל אבל מותר לומר לו שיעשה מלאכה לצורך עצמו או לצורך נכרי אחר" (סי' שז סל"ה). והנה מה שמותר לומר לו לעשות לצורך עצמו מובן, שהרי אין כאן שליחות אפילו בישראל, שהרי אין בדעתו לעשות בשביל המשלח. אבל מה שהתירו לומר לנכרי לעשות לצורך נכרי אחר טעון ביאור, דלכאורה הרי יש כאן עשייה בשביל המשלח, ולמה אין דינו כראובן שאמר לגוי לעשות בשביל שמעון (וכן הקשה בזכרון יוסף

סי' פה, ע"ש מה שנדחק בזה, וכן הקשה בשו"ת תשורת ש"י סי' תקעז ונשאר בצ"ע עיי"ש). וע"פ הנ"ל א"ש, דטעם הגזירה דיש שליחות לנכרי לחומרא הוא כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם, אבל בנדו"ד לא שייך טעם זה, ולכן לא גזרו בזה אף באופן שבישראל מקרי שליח.

והביאור בזה: החשש ששבת תהא קלה בעיני העם קיימת רק כשמלאכת ישראל נעשית בשבת בשליחותו, אבל אם מלאכת נכרי נעשית בשבת, אין זה מפחית כלל את ערך השבת בעיני העם שהרי זהו טבעו של עולם וגוי ששבת חייב מיתה, ולכן לא גזרו בהא.

ולפי הנ"ל יש לפרש תורף דברי רבינו, שבתחילה הגדיר את מהות האיסור, והוסיף דיש לזה רמז מן התורה דזהו גם חלק מגדר האיסור (כי איסור שיש לו אסמכתא הוא חמור יותר (ריטב"א ר"ה טז, א), וכמו שנתבאר בשיחת חג השבועות תשכ"ד (בלתי מוגה)<sup>1</sup> שרבינו הזקן הביא רמז זה להדגיש שאמירה לנכרי הוא איסור חמור). ואח"כ ביאר את טעם האיסור.



## ברכה על נטילת ידיו כשקובע סעודה על מיני מזונות

**הרב לוי יצחק ראסקין**  
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

נקלעתי לאחרונה לסעודה שישבו בה כמה ת"ח, והגישו לחמים קטנים לפני כל אחד, ואחד מהמסובים העיר שהם המכונים 'מזונות ברוי"ט'. אך בהיות שאנו קבענו אז לאכול סעודת קבע, נתחייבנו לברך על לחמים אלו ברכת 'המוציא' ולברך אחריהם ברכת המזון כראוי. ברם לא הי' ברור לנו אם הי' בלחמים אלו שיעור ד' ביצים, ועל כן על פי בקשתנו, הביא לנו המארח קופסת מצות-מכונה. ואז נתעוררה אצלי הספק, אם באכילת כזית מצה לבד כבר יצאתי מידי ספק, או שיש להשתדל לאכול שיעור כביצה מלחם גמור.

כי הנה, בסדר ברכת הנהנין (פרק ב ס"ב) כותב רבינו הזקן שאם אוכל אדם ממני לחם שאינו גמור כשעור קביעות סעודה, הרי "אם שבע ממנו - יטול ידיו ויברך 'המוציא' וברכת המזון עליו לבדו .

---

(1) בשיחה זו נתבאר עוד ענינים בנושא זה, ואבקש מהקוראים שיודיעו לי אם ידוע להם על הנהגה מדוייקת יותר מזו שנדפסה ב"שיחות קודש".

והוא שאכל כשעור ד' ביצים, אבל פחות מכן, אם הוא שבע משעור זה - יברך על כזית לחם אחר תחלה 'המוציא', ואחר כך ברכת המזון".

ברם בסדר נטילת ידים לסעודה (סי"ח) כותב רבינו "הנוטל ידיו לסעודה, אם אינו אוכל פת כביצה לא יברך על נטילת ידים, אף על פי שמברך 'המוציא' וברכת המזון".

ואם כן צריך לבאר למה ב'סדר ברכת הנהנין' לא הזהיר רבינו לאכול שיעור כביצה מלחם גמור.

ויש לפנינו שני דרכים בזה:

א. אם אוכל רק כזית מלחם גמור יטול ידיו בלא ברכה; ברם לפי זה לא ניחא מה שסתם רבינו דבר זה בסדר ברכת הנהנין. ולכן אולי יש לומר: ב. אף אם אוכל רק כזית מלחם גמור, מכל מקום מברך על נטילת ידיו.

והסברא בזה יש לומר - משום ספק ספיקא:

(א) שהרי הקובע סעודה על פחות משיעור ד' ביצים - יש אומרים דבטלה דעתו אצל כל אדם, וברכתו מזונו (רא"ש ברכות פ"ו ס"ל). אבל רבינו חשש להסוברים (הראב"ד, הובא ברא"ש שם) שהולכים בזה לפי האדם הפרטי. ולכן הכריע רבינו שאינו יכול לברך על זה 'מזונות'. אך בכדי לצאת מידי ספק כתב שיאכל כזית לחם גמור;

(ב) האוכל לחם גמור פחות משיעור כביצה, י"א שהוא חייב בנט"י (מאירי סוכה כו, ב), ויש חוששים לפטרו. ולצאת מידי ספק כתבו שבכה"ג שיטול בלא ברכה (רוקח סי' שכח, הובא באו"ח ריש סי' קנח).

אך כעת באו ב' הספיקות יחד, ולכן י"ל: ייתכן שאף על שיעור כביצה מלחמי-מזונות לחוד יש לברך ברכת 'על נטילת ידים', שגם בפחות מד' ביצים הוי קביעות גמורה (כהראב"ד). ואת"ל שאין ה'מזונות' מצטרף לשיעור כביצה של לחם גמור, כי בפחות מד' ביצים לא מיחשב קביעות (כהרא"ש), הרי יש אומרים (המאירי) שגם על פחות משיעור כביצה נוטל ידיו בברכה.

וכן יש לומר ס"ס זו בהיפוך: י"א שגם על פחות מכביצה נוטל ידיו בברכה (המאירי). ואף למ"ד שצריך כביצה (הרוקח), הרי י"ל שה'מזונות' מצטרפת לשיעור זה (כהראב"ד).

[ובנדרו"ד יש לצרף עוד ספק: אולי אכן הי' בלחמים אלה שיעור ד' ביצים].

אלא שעל גישה זו יש להקשות מדברי הגרא"ח נאה (פסקי הסידור אות מב - לענין אם מברך על הציצית בבין השמשות), שרבינו בסידורו מחמיר מאד בספק ברכה, ואף במקום שיש ספק ספיקא [וראה 'סדור רבינו הזקן - עם ציונים מקורות והערות', עמ' סה הע' 171].

בניגוד לזה יש לציין שמה שמקובל אצלנו שמי שהחסיר הספירה באחד מלילי הספירה, הרי אם מנה ביום [בלא ברכה] ממשיך הוא לספור בשאר הלילות בברכה. ברם הוראה זו בנוי' על דין ספק-ספיקא (שו"ת תרומת הדשן סי' לז; שו"ע או"ח סי' תפט ס"ח; שווע"ר שם סכ"ה<sup>1</sup>).

אך ראה שדי חמד (אסיפת דינים מע' ברכות סו"ס יח - כרך ד' עמ' תשע בהוצאת קה"ת) לחלק בכלל זה, שכשיש צד לומר שיש חיוב דאורייתא אז מברך בספק ספיקא, וכההוא דספירת העומר, משא"כ כשאין לתא דאורייתא כלל שלא יברך בספק-ספיקא (וראה לקו"ש חי"ז עמ' 466, וש"נ).

ולפי זה, בנטילת ידיים, שאין בו חשש חיוב דאורייתא כלל אין לברך עליו בס"ס.

[ברם חילוק הנ"ל לא יצדק להגרא"ח נאה, שאף בס"ס של מצות ציצית כתב שלא יברך - כנ"ל, אע"ג דהוי ספק במצוה של תורה. וילע"ע.]

ויש לעיין עוד בכל זה למעשה.

ברם, יש לדעת שעיקרי המדות הן בנפח, לא במשקל. ולפי זה, במצה של מכונה יש הרבה יותר משיעור שיעור כביצה (ראה ס' 'כזית השלם' - באנגלית, לר"פ בודנר, הוצ' פלדהיים תשס"א - עמ' 87).




---

1) אך להעיר מהמסופר בשם הרה"ח הר"ר ישראל נעוולער ע"ה, שגם בודאי שכתב ממשיך לספור בשאר הלילות בברכה - הובא בס' אוצר מנהגי חב"ד (ניסן - ע' רנג), ע"ש שכן נהגו כמה צדיקי פולין וצ"ל. והיינו כי סברו שהעיקר כהדיעה שספירת כל לילה היא מצוה בפני עצמה, ע"ש.



## א-ל ארך אפים בימים שאין אומרים בהם תחנון [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתקכב העיר ידידי הרב ב.א. בדבר מנהגנו אם אומרים 'א-ל ארך אפים' לפני קריאת התורה בימים שאין אומרים בהם תחנון. שלפי מנהג אשכנז יש שני שלבים בדילוגי תחנון, דהיינו שיש ימים שאין אומרים בהם תחנון ועדיין אומרים 'למנצח', 'אא"א' ו'אבינו מלכנו', ויש ימים [שאינן 'ימי צרה'] שבהם מדלגים אף 'למנצח' וכו'. ואילו לפי מנהג ספרד אין לחלק כנ"ל, ובכל יום שאין אומרים תחנון אף אין אומרים 'למנצח' וכו'.

ובסדור רבינו הזקן רואים כמין פשרה בזה: לפני 'למנצח' פירש לנהוג כמנהג ספרד, ואילו רשימת תאריכי הדילוג שלפני 'א-ל ארך אפים' הם כפי מנהג אשכנז. פשרה זו הוזכרה בדברי נחמ"י (בהשלמתו לשוע"ר סי' קלא ס"ט), וכן נראה במטה אפרים (סו"ס תרכד).

[בדברי נחמ"י שם משמע שכן הוא מנהג ספרד, דאף שמדלגים 'למנצח' ו'אבינו מלכנו' בשאר ימים שא"א בהם תחנון, עם כל זה אומרים הם 'א-ל ארך אפים', לבד מהימים שאף מנהג אשכנז הוא לדלוג אותו [ולא נתברר טעם להבחנה זו, להעדיף אמירת אא"א על למנצח, ומה גם כי יש בו וידוי - "חטאנו", שמטעם זה כתב המג"א (ריש סי' קלד) שצריך לאמרו מעומד]. ברם בסידורי ספרד של היום ראיתי שאינם מחלקים, וכתוב בהם לדלג אא"א בכל יום שאין אומרים תחנון].

ביום ו' תשרי תשל"ה, כשהי' לכ"ק אדמו"ר זי"ע יאצ"ט על אמו הרבנית ע"ה, נכח בעל ברית בעת התפלה, ולכן דילג תחנון ואף 'אבינו מלכנו'. באותו ערב בעת ההתוועדות הסביר הרבי את הנהגתו, שהגם שלפי שוע"ר (סי' תרב) היו צריכים לומר אבינו מלכנו, ברם לפי דרך אדה"ז בסידורו - כמנהג ספרד - יש לדלג גם אבינו מלכנו<sup>1</sup>.

ברם בתוך הדברים הזכיר הרבי א-ל ארך אפים בחדא מחתא עם אבינו מלכנו. שינוי זה הוא דלא כמפורט בסידור רבינו הזקן על אתר, ודלא כהדברי נחמ"י הנ"ל.

---

(1) ולהעיר שבשנת תש"מ נכח חתן בתפלת שחרית של צום גדלי', ולא אמרו תחנון וסליחות, ואחרי הקדיש הורה הרבי לומר 'אבינו מלכנו' (שיחות קודש) (בלתי מוגה!) ע' 865). וילע"ע.

לקראת הוצאת סידור תהלת ה' בשנת תשל"ח [שאז הופיע הסידור לראשונה עם תרגום אנגלי, ואז גם המקור העברי עבר עיבוד חזק יחסין] שאל אחד העורכים - הר"ט זילברשטרום שי' - את הרבי בזה"ל (מצילום שתחת ידי):

אדמוה"ז בסדורו כ' ופירט כמה ימים שא"א א-ל ארך אפים. האם לציין בשוה"ג ההוראה שא"א אא"פ) [א] בכ"י שא"א תחנון.

הרבי מחק תיבת 'האם', וציין בחץ "לציין".

ובכל זאת, הרבי בעצמו - גם לאחר זה - נהג לומר א-ל ארך אפים בימים שאין אומרים בהם תחנון. [ובמאמר הרב ב.א. אינו מעיר על הפלא, שלפי המקורות שמצטט (הרב ש.ד.ל. בגליון תשלח בשם קובץ מנהגי מלך עמ' 30), כן נהג הרבי אף בראש חודש (כולל ההכאה בתיבת חטאנו), שבזה 'החמיר' יותר אף מהמפורט בסידור אדה"ז כמנהג אשכנז].

ועל כן מסיק הרב ב.א. - כמסקנת ידידנו הרב ש.ד.ל. שם - שדילוג א-ל ארך אפים שהוזכר בשיחת ו' תשרי תשל"ה היתה פליטת הפה. [והרב ש.ד.ל. שם עוד נחית להסביר סיבת פליטה זו]. ולדעתם העיקר למעשה הוא כפי סידור אדה"ז, שלא לדלג אא"א בשאר ימים שא"א בהם תחנון.

[הערתו/השגתו שם על התיאורי' שלי (ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' ריש עמ' קסו) אני מקבל בספ"י, ובעז"ה במהדורה הבאה יתקנו הדברים].

ואני עומד ומשתומם על המראה:

אמנם ידענו שאין להורות למעשה משיחות שאינן מוגהות - גם אם שומעים ברור בסרט הקלטה, ולא כאן המקום לפרוט הסיבות לזה. אבל כאן, אחרי השיחה, הרי שאלו למעשה אם לציין הוראה זו בהסידור, והרבי הורה בכתי"ק לציין! [והיינו שלמרות הקס"ד שהיתה כאן פליטת הפה, אישר הרבי זי"ע את הדברים למעשה. ולא גרע תשובה זו משיחה מוגהת!] וא"כ מי יבוא אחרי המלך - נשיא דורנו - ויאמר: "לא! אל לנו להתחשב עם התיקון שבשולי הגליון - שבהוראת הרבי, אלא עלינו להיאחז כפי שהי' נהוג מקדמת דנא".

אלא מה, הרבי בעצמו נהג אחרת? על זה ציינתי [בסדור הנ"ל, עמ' קסה] להנהיג ר' מאיר (שבת קלד ריש ע"א) ושל רבא (סנהדרין עב

סוף ע"א), שבדבר שהם חידשו להלכה, לא רצו לסמוך לעשות מעשה לעצמן<sup>2</sup>.

ואם כנים הדברים הנ"ל שהרבי נהג כן אף בראש חודש - הרי זו הוכחה בעליל שהנהגה זו של הרבי היא [לא בגלל אמינות לסידור אדה"ז, כ"א] הנהגה מיוחדת, ואין להוכיח ממנה הוראה לרבים. ואדרבה, על הרבים לנהוג כפי שהורה הרבי לציין בהסידור בשוה"ג - לדלג!

אגב, יש להעיר גם לגבי דילוג אבינו מלכנו:

בס' דרכי חסד (עמ' קסב) כותב שאם יחול אבילות ר"ל בימי עשרת ימי תשובה אומרים אבינו מלכנו, שהרי אין בו שום וידויים. ובהערה שם, שכן ראה בבית כ"ק אדמו"ר זי"ע בימי אבולו [אחרי פטירת אמו הרבנית ע"ה - ו' תשרי תשכ"ה], ושכן מפורש בס' שבלי הלקט (הלכות שמחות סי' כב), ע"כ. וכן הוא ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי - עמ' קס).

אך כן הוא נכון רק לפי שו"ע ר"ל, שגם בנוכחות בעל-ברית אין לדלג אבינו מלכנו. ברם לפי הנהגת ושיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ו' תשרי תשל"ה הנ"ל, שאמירת אבינו מלכנו תליא באמירת תחנון, א"כ לכאורה גם בבית האבל ר"ל יש לדלגו. וילע"ע.

נב. במאמר הנ"ל, הנה לפעמים מצטט שם 'א-ל' בפסיק באמצע, ולפעמים לא. איזו אופן מדויק נכון יותר?

ומדי דברי, אתלונן על מה שבהרבה הזמנות לחתונות מדפיסים שם הנ"ל בלי פסיק באמצע, והרי רובם נזרקים לפח-אשפה. ויש להעיר על זה להמדפיסים, כי רוב הבעלי-שמחה אינם שמים לב לזה [ואם כי כן הי' בהזמנה של חתונת הרבי זי"ע - אך כבר תירצו, שאותן ההזמנות לא היו נזרקין, משא"כ בהזמנות דעלמא].




---

(2) ופשיטא לי לחלק בענין זה בין מה שסמך על עצמו לגבי דילוג 'אבינו מלכנו' (שאילו הי' חושש לאומרו, הנה מפני אריכותו בדרך הרי ממילא היו גם הצבור אומרים אותו), לבין אמירת 'א-ל אך אפים' - שהיא הנהגה פרטית של הרבי, שאף שלהצבור הורה לדלגו, בכל זה חשש הוא לעצמו ואמרו.

## עניני גרות [גליון]

## הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון תתקכב דן הרב א.י.ה.ס. בענין גירות קטנים שלא מחו משגדלו וכתב בשם הערה"ש שיש מחלוקת בין התוס' והרא"ש אם אחר שכבר נהג מנהג יהודית כשהגדיל, האם יכול למחות, שלתוס' עדיין יכול למחות כיון שלא הודיעוהו והזהירוהו אמצוות לכן אפי' עשה מעשה יהדות עדיין יכול למחות, משא"כ להרא"ש לא יוכל למחות משנהג מנהג יהדות. נקדים דברינו: לכאורה אינו ברור כלל שהראשונים חולקים בדבר, ואינו נראה שהערה"ש כיוון לפרש שיש בזה מחלוקת.

דהנה פשטות דבריהם הוא לתרץ היאך נאמר "כיון שהגדילו שוב אינו יכול למחות" והיאך "תכוון השעה כהרף עין" (לשון השטמ"ק שם)? וע"ז הביא השטמ"ק: א. דהכוונה לאחר שהגדיל והזהירוהו על המצות (בשם התוס'). ב. לאחר שהגדילה וקיימה מצוות יהודית אז אינו יכול למחות (בשם הרא"ש).

ולכן הגם שפירשו הראשונים פירושים שונים בכוונת "לאחר שהגדיל" אין הכרח שחולקים להלכה לומר דלפי התוס' כשעשה מעשה יהדות יכול למחות כיון שלא הזהירוהו, דאולי אפשר שגם הם מודים, דעצם עשיית מעשה יהדות אפשר שהיו כקבלה ואין יכול למחות לאחר זה. ולאידך: גם הרא"ש שהסביר שלאחר עשיית מעשה יהדות אינו יכול למחות, נראה שגם באם לא נהג מנהג יהדות אלא שהזהירוהו ולא מיחה הוי כקבלה ושוב א"י למחות.

עכשיו נעיר בעיקר דבריו: דמה שדן בענין שלוחים המטפלים בגרים קטנים ועכשיו נעשים בר מצוה, דמה על השליח לעשות בעניין זה, ותלה הרב הנ"ל במחלוקת התוס' והרא"ש (לדבריו): לפי התוס' ש"אחר שנתגדל צריך להזהירם על המצות ובאותה שעה יש לו היכולת למחות ע"כ מן הראוי לחוש לדעת תוס' (ולא לסמוך על הרא"ש) להזהירם על המצות ועל ידי זה נותנים להגר הבחירה למחות."

הנה לכאורה לפי הנ"ל: אין התוס' (המובא בשט"מ) מפרש ש"צריך להזהירם" מיד אחר שנתגדל, אלא עיקר כוונתם לפרש מה הצורך "שלא מיחה לאחר שהגדיל" שמדובר כשהזהירוהו כבר ולכן אין יכול

למחות אבל התוס' לא דיברו אודות עצם החיוב (וזמנה) להזהיר על המצות.

ולאידך: אולי גם הרא"ש יודה שלעצם העניין עדיף שיזהירו לקבלת המצות מיד כשנגדל ויכול לבחור אלא שפירש דברי הג' "לא מיחה לאחר שהגדיל" שהכוונה הוא בנהג מנהג יהדות אבל לא נחית לפרש דיני "זהירות המצות" של הגר קטן בשעה שהגדיל וכיו"ב, אלא אפשר שבא לחדש (שגם אם לא הזהירו אותו ו)נהג מנהג יהדות גם אז אינו יכול למחות.

יתירה מזו: אולי י"ל שגם להרא"ש (המפרש שכשכבר "נהג מנהג יהדות" א"י למחות) זה דווקא באם ידע שיש לו הברירה שיוכל למחות, וידע שלאחרי שנוהג מנהג יהדות אינו יכול למחות, אבל אם לא היה לו ידיעות הללו (הן הידיעה שיכול למחות, והידיעה שלאחר שנהג מנהג יהדות אינו יכול למחות) אפשר דלא הוי "מנהג יהדות" שלו כקבלת המצות (לתוס' סנהדרין ס"ח הביאו רבינו בלקו"ש ח"ח) וגם אין זה חשיב כאילו הוי "זכות גמור" כדי שנאמר שאין לו זכות מחאה.

והנה המנחת יצחק ח"ג סי' צט בתו"ד כתב בענין הדומה קצת לנידו"ד: "יג) ב, הרי פשיטא שצריכים להודיע להילד קודם שנתגדל שהוא גר, דאם לא כן, הלא אף שנוהג מנהג יהדות, מכל מקום כשיתודע אח"כ שהוא גר, יוכל עוד למחות דדוקא אם ידע שהוא גר, ולא מיחה אחרי שנתגדל, ונהג מנהג יהדות, שוב לא יכול למחות, אבל לא ידע שהוא גר, בודאי יכול למחות כשיתודע, דאפשר לו לומר, מה שלא מחיתי מקודם, ה' מחמת שחשבתי שאני יהודי מלידה, (ואחרי שעלה בדעתי כן בפשיטות, מצאתי שכתב כן גם בספר אגרות משה יו"ד סי' קכ"ב). . ועוד י"ל דלשיטת התוס' הנ"ל, דמה שנוהג מנהג יהדות כשנתגדל הוי קבלת המצות שלו, א"כ אם עושה מחמת שסובר שנוולד יהודי, י"ל דהוי קבלה בטעות...". (ויש לציין לדבריו הים של שלמה בסוגיית בכתובות).

והנה כמו שנקיט לדבר פשוט בשלא נודע לו שהוא גר שיכול למחות גם כשנהג יהדות, כמו"כ אולי יש לומר דבאם לא נודע לו שיכול למחות שוב אין "אי המחאה" ומה ש"נהג מנהג יהדות" הוכחה שקיבל יהדות, שאפשר שדברים הללו הם משום שלא ידע שיש בכוחו למחות יהדותו, וא"כ גם להרא"ש י"ל, שגם כש"נהג מנהג יהדות"

אבל לא ידע אודות זכות המחאה שלו על הגירות אין "מעשה יהדות" שלו מבטל זכות מחאתו. סברא זו צ"ע.

ובעצם הספק: שמסתפק דלפעמים לפנינו גר קטן שלא נתבגר כראוי "יש חשש אמיתי שאם יזהירוהו על המצות כשהוא מגיע לגיל מצוות שהוא ימחה, אבל כשימתינו יותר ויבין שהגרות זכות לו, אז אפשר שהוא לא ימחה וא"כ יש סברה לומר שעדיף יותר להמתין מלהזהירו על המצות עד שיתבגר יותר..." יש לעיין בעצם הסברא אם "עדיף" להמתין מעיקר הדין, דאפשר שאם דין זה הוא מפאת "קבלת המצות" (כדברי התוס' בסנהדרין) להזהירו שהוא יקבל המצות אולי אפשר שיש חיוב מיד כשהגדיל ושייך עליו לקבל הגירות. או דילמא אין סברא זו מוכרחת ואז אפשר דהדין עם הרב הנ"ל דעדיף להמתין (מפאת ענין זה) עד שיגדיל יותר.

גם מה שממשיך דכיון שבאם ימחה יעקור גירותו למפרע (כדברי הח"ס), ולכן הגם שדרך כלל (כתב הח"ס) אין לחשוש דילמא ימחה כיון שרוב הפעמים לא ימחה, מ"מ כשיש בעיות בגירות (שאפשר שקרוב הדבר או שקול הדבר או אפי' כשיש חשש חזק שימחה כשיגדיל (וראה להלן מדברי הח"ס)) אז יש לחשוש מעתה שאולי ימחה ובמילא יתבטל הגירות למפרע ויהיה יינו יין נסך. ולכן יש לחשוש: שלא ליתן עליה לתורה לגר כזה שיש לחשוש דילמא יעקור הגרות למפרע, ובלשונו: "... וא"כ לכאורה צריך עיון אם נותנים להגר עליה לתורה קודם שיזהירו על המצוות כיון שיש לחוש לדעת תוס' שהגר יכול למחות כל זמן שאין מזהירים אותו על המצות, הנה כנ"ל אפשר שגם הרא"ש יודה בזה, שגם כשנהג מנהג יהדות, אבל באם לא ידע שיכול למחות, אפשר שעדיין יכול למחות לשיטתו.

אבל יש להעיר עוד בעיקר וכללות דבריו: (א) דהנה באם לא הזהירוהו אמצות, הנה גם במי שמסתמא יקבל עליו עול המצות (דמסתמא לא ימחה) הנה כל זמן שלא קיבל המצוות, עדיין לא נעשה יהודי למפרע! וכן נראה מדברי רבינו בלקו"ש חי"ח נשא עמ' 69 שלאחרי שמקבל המצות ע"י אי מחאתו אז נתקדש בקדושת ישראל למפרע. וא"כ יש להסתפק באם עדיין לא קיבל המצות ע"י אי מחאתו שעדיין אינו יהודי (למפרע) האם מתאים ליתן לו עכשיו עלי' לתורה והלה יברך "אשר בחר בנו" או ("אשר קדשנו במצותיו"), אפי' למי שמסתמא לא ימחה, כיון שלעת עתה אינו יהודי (אלא שכשלא ימחה אז יתקדש למפרע). ויש לפלפל בזה. וגם יש לדון: דלכאורה לא נמצא

מפורש שאין לגר כזה לעשות ברכות בקטנותו הגם שאינו יהודי עדיין. ואולי אפשר שבזה יש חיוב בתורת חינוך שיתרגל בדבר. ויש לעיין באם שייך סברא כעין זו גם בגדלותו. וצ"ע בכ"ז.

(ב) אבל עיקר השגתינו והערתנו הוא בעיקר וכללות העניין: דכשיש "בעיות" הגירות וחוששין שהגר ימחה אם יזהירונו על המצוות כשיגדיל" אז אפשר שהגירות אינו חל אפי' בדיעבד! כפי שכתבו כמה וכמה גדולי פוסקים מורי הוראה בפועל (שו"ת מטה לוי ח"ב סי' נה בשם הג"ר יצחק אלחנן, זרע יצחק סי' ב, לעניין לכתחילה, דעת כהן סי' לז, שרידי אש ח"ב סי' צו, מנחת יצחק ח"ג סי' צט אות יא, אפי' לעניין דיעבד!) ובאמת איתא בהדיא בתשובת חת"ס רנ"ג: "...אי לאו דמוחזק לן בודאי שלא ימחה דרובא אינם מוחזק, לא היה מועיל הזכי' עבורם בקטנותם אפי' אם יאמרו אח"כ שמחינו במעשי ב"ד, כיון שבשעת מעשה היה ספק חוב לא מהני אח"כ! ולפי"ז בעניין זה אינו נראה כלל שמותר להשליח ליתן עלי' לאיש זה כיון שמסתבר שאינו גר אפי' בדיעבד כדברי מורי הוראה בפועל כמו הח"ס והפוסקים הנ"ל! ואפי' באם לבסוף "אינו מוחה" ו"שמח" פוסק הח"ס שלא מהני!

וראה לשון רבינו בלקו"ש חכ"א עמ' 403: "...ואמר בתורתו- שיחליף הנשמה באם הילד ימולו אותו, יטבילו אותו במקוה והמאמצים יחליטו שינכוהו כרצון השם (שמירת מצות) - ואז תכנס בו נשמה יהודית - באם מאיזה סיבה שתהי' יחסר אחד מהנ"ל - תשאר בו נשמה בה נולד - של אינו יהודי": ברור מילולו דברי רבינו שבאם חסר החלטת ההורים שהילד ישמור מצות ("מאיזה סיבה שתהיה") הרי הילד נשאר נכרי כשהיה! והיאך ניתן עליה לאדם זה?

בנוסף לזה: הרי בעלי' לתורה הרי השליח מעיד ומכריע בפרסום שהלה הוא יהודי בוודאי, והרי לכה"פ מידי ספק לא יצאנו (אפי' לאלו שלא כתבו מפורש שלא מהני בדיעבד מסתבר שעדיין נשאר ספק באם היה כאן "זכות" בזה שיועיל הגירות), וא"כ הרי הוא מכשיל אחרים לחשוב שהלה יהודי וח"ו יוכלו לצאת מכשולים חמורים מאוד!

והנה הרב הנ"ל הוסיף: להביא שיטת הח"ס שבאם הורי הילד מביאים אותו להתגייר אין מועיל מחאתו כשיגדל. וכותב שהגם שפש' השו"ע אינו פוסק ככה"ס בזה (וגם בזה מועיל מחאה) מ"מ בעניינינו יועיל לצרף ולסמוך אשיטת הח"ס ושיטת הרא"ש שבאם ילד זה נהג מנהג יהדות כשנגדל שאז לא יועיל כבר מחאתו שלאח"ז.

ובעניותי לא הבנתי היאך יועיל צירוף זה: א) (הרי הח"ס עצמו כתב מפורש שם, שכשהב"ד מגיירים אותו אינו מועיל אא"כ "מוחזק לן דלא ימחה" ואם יש חשש שימחה לא יועיל הגירות כלל בדיעבד כנ"ל, וא"כ) הגם שכאן כשאביו הביאו להתגייר סובר הח"ס שאינו מועיל המחאה אפשר דזה דוקא "באופן שיתנהג כישראל דהוי זכות גמור בכה"ג אינו יכול למחות אבל באופן שיתנהג באיסור..אפשר דלא הוי זכות גמור ובכה"ג יכול למחות בגדלותו..." (לשון האחיעזר ח"ג סי' כ"ח גם לפי סברת הח"ס הנ"ל). וא"כ אין לצרף דברי הח"ס לענין זה כיון שגם לשיטתו אפשר דיכול למחות בעניניו.

ב) בנוסף להנ"ל, יש לשדות נרגא בעצם דבריו בקשר הח"ס לעניניו: הח"ס הסובר שאין המתגייר ביחד אבותיו יכול למחות הוא משום "...כשאבותיו מתיידיים אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה א' שהרי עושה יי"נ וכשיהי' אבותיו נפרשים ממנו מפרישים אותו מחיותו ע"כ זכות גדול הוא לו ואינו יכול למחות...". והנה כיון שהרב מדבר אודות ציור שאפשר שהגר ימחה כשיזהירוהו אמצעות, הרי מדובר בפשטות כשאין מחונך בעניין שמירת תומ"צ בשלימות ובמילא נראה שגם ההורים אין הם מקפידים בשמירת התורה והמצוה בשלימות, וא"כ (בנוסף להשאלה בעצם גירות ההורים ובענין קבלת המצות שעל ידם וכו', הרי לעניניו) אי"ז ברור שבעניניו באם ישאר בגיותו שאבותיו יפרשו ממנו (שמדובר בהורים שאין מקפידים כל כך על יי"נ וכיוצא וק"ל) ובודאי לא יפרשו מחיותו ובמילא אין מדובר בדבר שהוא "זכות גדול" שבעניין זה הח"ס עצמו יודה שגם גר זה יוכל למחות! (ויש להוסיף עוד סברא בספק בעצם הגירות גם בענין זה: דכיון שיכול למחות ואפשר (ובפרט כשספק חזק) שימחה, אפשר שאין מועיל הגירות שהוא רק "במוחזק לן שלא ימחה" (ל' הח"ס) ואפי' כשגירוהו אבותיו!).

ג) גם לשיטת הרא"ש: כנ"ל אינו ברור שכשלא ידע שיוכל למחות, ד"ניהוג יהדות" מבטל האפשרות למחות, דאפשר דכמו שהפוסקים אגר"מ ומנח"י סוברים דכשחשב שהוא יהודי ולא ידע שהוא מתגייר, אין "ניהוג יהדות" מועיל שלא יוכל למחות, כמו"כ אפשר שאם לא ידע שהיה ביכולתו "למחות על יהדותו" אין "ניהוג יהדותו" מבטל אפשרות המחאה.

עוד כתב הרב הנ"ל לדון בעניין גירות שנעשה על ידי הורים המאמצים, האם גם בזה סובר הח"ס שאינו יכול למחות. וכותב לפסוק



שגם בזה שייך סברת הח"ס שבאם ההורים יפרישו ממנו שבאם ימחה יפריש מחיותו א"כ הוי זכות גדול להישאר בגירותו ובמילא אינו יכול למחות. ע"כ דבריו.

אבל כנ"ל אינו נראה כלל שמועיל סברת הח"ס בענינינו: כיון שמדובר בענין שיש חשש שימחה, א"כ מדובר שההורים לא גידלו אותו בתורה ובמצוה, ובמילא הורים הללו לא יפרשו אותו מחיותו בשביל אי שמירת המצות וי"נ שלו, וכיון שלא יפרשו אותו מחיותו א"כ אין זה זכות גדול ובמילא בודאי שיכול למחות.

ועוד: הרי לפי דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל: כשההורים לא החליטו בשעת הגירות שהמתגייר ישמור תורה ומצוה ושיחנכוהו באופן זה, הרי "תשאר בו נשמתו בה נולד- אינו יהודי", א"כ בעניין שדן הרב הנ"ל, הרי בהרבה מנידונים אלו (וברובא מהם וק"ל) אינו מדובר שהחליטו ההורים המאמצים לחנך הילד בשמירת תומ"צ ובמילא בנידונים הללו אינו חל הגירות אפי' בדיעבד לפי דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל.



## הנחת ה"מעמיד" בגבינות גוים ע"י מכונה

**הת' חיים תמרי**

תות"ל 770

לפני זמן יצא לי לבקר מפעל שמיצר גבינות מחלב ישראל, וראיתי שבכל כארבע שעות שזקוקים שוב להניח את ה"רענט" - היינו החומר המעמיד, קורא הפועל למשגיח להניח את הרענט בתוך דוד גדול עם מי מלח שממנו במשך כארבע שעות שואב המכונה קצת רענט ובאופן אוטומטי מתערבב זה עם חלב ויוצא לתוך מיכלים קטנים.

ויסוד הדברים ע"פ המבואר בשו"ע יו"ד סי' קטו: "גבינות העובדי כוכבים, אסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיתתם שהיא נבלה ואפילו העמידוהו בעשבים, אסורה. (דלא פלוג רבנן בתקנתם)". וכותב ע"ז הרמ"א בהגה"ה "ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה, מותר. וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו".

אך הש"ך בס"ק כ כתב: "ודאי אין לחלק בין ראה הישראל עשיית הגבינות או לא כיון שאסרו חכמים גבינות העובד כוכבים כל הגבינות אסרו דהא אפילו העמידוהו בעשבים אסרו משום לא פלוג א"כ ה"ה

ראה שעשאן העובד כוכבים . . ומה שנתפשט המנהג שלוקחין גבינות מהשוואגין אע"פ שעושין אותן העובדי כוכבים היינו משום שנהגו לשכור הבהמות וא"כ הגבינות של ישראל הם ולא מצינו שום איסור בשום מקום בגבינות של ישראל שעשאן עובד כוכבים דעל גבינות העובד כוכבים גזרו ולא על גבינות ישראל שעשאן עובד כוכבים וכן נוהגין ג"כ שהעובד כוכבים בבית ישראל עושים גבינות הישראל וה"ה כשאין שוכרין הבהמות וקונין סכום גבינות ממנו אם כן הגבינות הם בשעת עשייתן של ישראל אבל אם העובד כוכבים עושה הגבינות לעצמו אע"פ שהיה שם ישראל מתחלה ועד סוף אסור משום גבינות העובד כוכבים כל דלא עביד ביה ישראל מעשה וכדאמרין" (בשם המהר"ם מרוטנבורג "דבעי דליעבד ישראל מעשה שישים ישראל הקיבה לתוך החלב").

(ובדברי הש"ך אלו יש להעיר בשנים: א. דמפשטות דברי הש"ך משמע שכשהגבינות של ישראל והעובד כוכבים מעמיד אותם בשביל הישראל אין צריך שיראה הישראל כשהגוי מעמידם, ולכאן' לשיטת הש"ך אין כלל דין ראייה בגבינות, אבל עיין בפר"ח ובמטה יונתן שמשמע מדבריהם שגם להש"ך כשהגבינות הם באחריות ישראל צריך לראות הישראל כשהגוי מעמידם. ב. עוד יש לעיין בדברי הש"ך שכתב שכש"קונין סכום גבינות ממנו אם כן הגבינות הם בשעת עשייתן של ישראל" - שלכאורה לא מבואר איך עוד לפני שבאו הגבינות לעולם ע"י ש"קונים ממנו סכום גבינות" נעשו הגבינות ב"בשעת עשייתן" של ישראל. ועיין מה שהביא בזה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קכח שי"ל בכמה אופנים: מכיוון שקיים מקחו שלא יהיה מחוסר אמנה הוי כמכירה, או די"ל שכיון שבדיניהם אין עיכוב בדבר שלא בא לעולם מהני בכל ענין (עיין עוד שם ועיין ג"כ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' טז<sup>1</sup>).

ובפתחי תשובה הביא "אם הקיבה של ישראל אף שהעובד כוכבים נותנה לתוך החלב מותר לכ"ע אף לכתחלה".

נמצאנו למדים שקיימים ארבעה אופנים להוציא מדין גבינות עכו"ם: א. שיקנה מתחילה החלב (או הגבינות - עיין לעיל) שאז הר"ז גבינות ישראל "ולא מצינו שום איסור בגבינות של ישראל שעשאו

---

(1) למציאת המ"מ נעזרתי בפרויקט השו"ת. וכן תודה רבה להרב י"י חיטריק, צפת על מ"מ לעיון.

עובד כוכבים" (אך עיין לעיל מדברי המטה יונתן והפר"ח). ב. דעת הרמ"א שבראיית ישראל מעשה העמדת הגבינות סגי (- אך הש"ך חולק ע"ז, אך רבים מהאחרונים ציינו שפשט המנהג לפסוק כרמ"א ועיין ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' שז סעי' לח). ג. שיעשה ישראל מעשה העמדת הגבינות (ש"ך בשם המהר"ם מרוטנבורג). ד. שהדבר המעמיד יהא של ישראל (פתחי תשובה).

וכשביקרתי במפעל הנ"ל הוסבר לי שהטעם שמניח המשגיח ה"רענט" בדוד הוא לצאת לדעת הש"ך הנ"ל שלא סגי בראיית ישראל, אלא שצריך שיעשה ישראל מעשה. אך לכאורה צ"ע אם מעשה זה של ישראל מועיל לשיטת הש"ך, שהרי לכאורה לא שיין לומר שכל הרענט שנשאב ע"י המכונה לתוך החלב במשך כל הארבע שעות לאחר ששם ישראל את הרענט בדוד יחשב כבא מכוחו של ישראל.

ולכאורה גם לשיטת הרמ"א אי"ז מועיל, שהרי לשיטת הרמ"א בעי שיראה ישראל עשיית הגבינות (וראה דברי הרמב"ם בפירוש המשניות מס' ע"ז פ"ב מ"ה: "אם ראינו גוי שהעמיד החלב בקיבה עצמה מותר לנו לאכול את הגבינה הזאת. ואין מועיל בזה הפרסום, ולא הכרע הסברה, אלא ראיית העין.") ובנדו"ד אע"פ שרואה (ואפילו אם מניח) הרענט בתוך הדוד, לכאורה לא נחשב שראה ישראל את כל עשיית הגבינות שנעשים כמה שעות אחרי שמניח הרענט בדוד.

ולכאורה יש לתקן לעשות או כאופן הא' דלעיל (שיקנו החלב או הגבינות) או עכ"פ כאופן הד' (שהדבר המעמיד יהא של ישראל).

ואבקש מקוראי הגליון הנכבדים ובפרט מהמתעסקים בכשרות לכתוב את דעתם בענין.



## הפיכת כנסיה לבית כנסת

### הנ"ל

שמעתי שיש שהתירו לקחת מקום שהיה מיוחד לבית תיפלתם ולהופכו לבית כנסת לאחר שהוציאו משם את גילוליהם וכו'. ומקורם הוא מדברי המגן אברהם שהביא בסי' קנד ס"ק יז מדברי הרא"ם לגבי בית שנעבד בו ע"ז שאפי' נעבד שם בדרך קבע מותר להתפלל שם.

ולכאורה שכמעיינים בדברי הרא"ם עצמם, נראה שמדבר באופן שאין הבית הוקצה לבית ע"ז וכיו"ב (אלא סתם על בתייהם שמכניסים בתוכם ע"ז) שבזה התיר להתפלל, אבל בדבר שהוקצה לע"ז נראה מדבריו שאסור אפי' לקנות מדמיו לדבר מצווה (שהרי בסוף דבריו כתב לגבי תכשיטי ובגדי הכומרים שמיוחדים לע"ז שאסורם אפי' מדמיהם לקנות אבנים לבנות בית הכנסת).

ועיין ג"כ בהגהות על השו"ע מהגאון הרב ברוך פרענקיל, וכן בשו"ת שואל ומשיב מהדורא א ח"ג י, ב (וכעין זה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סי' טו, ובשו"ת יביע אומר ח"ו אור"ח י, ז מהגידולי טהרה - אלא שהם מחלקים בין "כשבנאו תחילה לשם ע"ז" או לא. אבל לכאורה משמע מדברי הרא"ם שגם אם לא בנאו תחילה לשם ע"ז אלא רק הקצו אותו לע"ז נאסר, כ"טלית שלבשו אותו הכמרים לקשט עצמו לע"ז" - שכותב הרא"ם שאסור).

וא"כ לכאורה יוצא שבנין שהקצו אותו לבית תיפלתם (אע"פ שהוציאו אח"כ הע"ז דרך ביטול וכו' שהותר הבית כביר"ד סי' קמה ס"ג) נאסר למצווה. (וכך נראה גם בפשטות דעת המג"א עצמו שהרי התחיל דבריו "כל מלי דמצווה אין עושין מדבר שנעשה לע"א"). ורק כשלא הקצו מתיר הרא"ם, וגם בזה יש אומרים שהתיר הרא"ם דוקא באופן ארעי ולא שיהא מקום קבע לתפילה (עיין בפרמ"ג שהביא מהאליה רבה, ועיין ג"כ במ"מ שציין בשו"ת יביע אומר שם).

ולכאורה אם נכונים הדברים א"כ צ"ע על מש"כ המשנה ברורה ובביאור הלכה (ובעקבותיו גם באגרות משה אור"ח ח"א סי' מט) על דברי המג"א שנראה שמפרש דברי הרא"ם: א. שהתיר גם בבית גילוליהם, וב. דוקא באופן שלא הכניסו בו העכו"ם את גילוליהם, ואדרבה לכאורה נראה כנ"ל ממש להיפוך, שהתירו: א. דוקא בביתם סתם שמכניסים בו הע"ז, ולא בבית גילוליהם, וב. באופן שהכניסו בו את הע"ז.

(אך במקום שלא היה בו צלם ודמות כתב בשו"ת שואל ומשיב שם דשרי לעשות בהמ"ד ומצוה הוא לקדש שם שמים - ועיין ג"כ בתוס' מגילה ו, א ד"ה 'טראטריות' (שאע"פ שקשה לומר שבתי עבודת כוכבים עתידין ללמוד בהם תורה לרבים מ"מ) בתים שמתאספים שם לועד של עובדי כוכבים שייך שיהיו בית תורה לרבים.)



## אמירת תחנון לאחר השקיעה [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר הובא מענה הרבי אודות הכאת החזה באמירת סלח לנו, כשאחרי השמו"ע אינו זמן אמירת תחנון. ורציתי להעתיק בזה מה שכתבתי בגליון תרכו:

"בלקו"ש חי"ט עמ' 463 (וכן באגרות קודש חלק כ עמ' קנז) מובאת תשובת הרבי, לא' ששאלו מה מנהגינו, באם בשעת תפילת שמו"ע עדיין זמן תחנון, אמנם כשיגמור שמו"ע, יעבור זמן תחנון. האם מכה ב"סלח לנו". ומשיב לו הרבי "לא שמעתי בזה, אבל מהענין נראה, דתלוי רק בזמן אמירת סלח לנו, לא מה שיהי' לאחר זה". ובשולי הגליון בלקו"ש שם מובא שהשאלה היתה "באם יסיים תפילת שמו"ע דמנחה עם שקיעת החמה, ולא יאמר תחנון אח"ז משום שהוא לאחר שקיעה"ח".

ולהעיר, שבשמו"ע אדה"ז סי' קלא ס"ד פסק רבינו "אין נפילת אפים בלילה. . ומ"מ אין לחוש לזה אלא בודאי לילה אבל לא בבין השמשות" (ב"י, ט"ז סק"ח).

אמנם השואל שאל לשיטה שאין אומרים תחנון אחרי השקיעה, אך מענה הרבי שייך גם לדעת אדה"ז כשמתפלל מנחה קודם צאת הכוכבים (וראה בשו"ע אדה"ז סי' רנא בקו"א "תפלת המנחה שזמנה עד צאת הכוכבים" וראה עוד מ"מ שצויינו בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז) ואמירת התחנון תהיה לאחר צאת הכוכבים.



## קשר של תפילין [גליון]

### הת' שניאור שמחה לנדא

תות"ל 770

(א) האם יש לפתוח את הלולאה בקשר שבתפילין של יד בכל יום לאחר חליצתם על מנת שלמחרת כשמניח התפילין יהדק שוב את הלולאה אל הקשר. נחלקו בזה אנ"ש במנהגם, יש הנוהגים כך ויש הנוהגים להשאיר הקשר והלולאה כמות שהוא. ויש להדגיש, שבדברי אדה"ז לא נכתב בפירוש שיש לפתוח הלולאה ולהדקה שוב בהנחת התפילין, ואלו שנוהגים כך זהו אך ורק ע"פ מה שקבלו מאבותיהם או מזקניהם החסידים בע"פ.

(ב) בגליון תתקכב כתבתי לבאר בהרחבה את הסברא של אלו מאנ"ש הנוהגים שלא לפתוח הקשר אלא להשאירו כמות שהוא. וכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע (כפי שיפורט לקמן).

בגליון העבר האריך הרב י.ח.ל. לתמוה ולהשיג על מאמרי, וכדרכה של תורה אשיב דבר דבר על אופנו. להבנת כל ענין לגופו, אקדים את יסוד הענין בקיצור ואזי יובהר הענין בקל.

א. אדה"ז חידש בקשר שתיקן, שע"י מתיחת הרצועה (בתוך הקשר) על הזרוע אזי נעשה הקשר, דלא כמצב בקשרי העניבה האחרים שנעשה סיבוב הרצועה גרידא על היד. היינו שחידוש אדה"ז הוא כלפי ולגבי קשר העניבה הנהוג אצל קהילות ישראל. ועל זה קאי אדה"ז בסידורו: ואח"כ יהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים וכו'.

במילים אחרות: עלינו להבחין מה בין הקשר שתיקן אדה"ז לקשרים דנהגו אחרים. הקשרים האחרים יש להם עניבה קבועה שיוצאת מהקשר. הידוק התפילין אינו נעשה בקשר אלא בעצם ההידוק על היד ועד כדי שאם לא תהדק את סוף הרצועה הכל מתפרק ואין התפילין מהודקים ליד כלל. בקשר של אדה"ז ההידוק הוא בתוך הקשר ולא בעניבה. והן הן דברי קדשו בסידור, ואח"כ יהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ידך שהוא מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר, כלומר, ולא ע"י סיבוב הרצועה גרידא על היד כמו המצב בקשרי העניבה האחרים.

[לתוספת ביאור, מה שכתב הצפנת פענח (שהובא אז במאמרי) לחלק בין ש"י לש"ר, שייך רק באופן הקשירה שחידש אדה"ז. דאצל הקשרים האחרים (שהקשר עצמו אינו מהדק התפילין ליד, אלא הקשר יוצר רק עניבה שמהדקים הרצועה בתוכה ע"י סיבוב על היד) יוצא שגם בש"י אין זה אלא הידוק ולא קשירה יותר מבש"ר. שהרי גם בש"ר רק מהדקים רצועה קשורה מכבר ומקרי הידוק ולא קשירה. משא"כ אדה"ז חידש אופן של קשירה בשל יד. וזוהי האריכות בלשונו הק' בסידור.]

ע"פ יסוד זה, ברור הוא שאין כוונת אדה"ז בלשונו כלל וכלל לרמז בנוגע לפתיחת או הידוק הלולאה בקשר שנוהגים בה חלק מאנ"ש, אלא כנ"ל איירי אך ורק בתועלת שישנה בקשר שתיקן כלפי הקשרים הנהוגים בתפוצות ישראל.

ועפ"י הכנה זו בדברי אדה"ז, הקושיות שהעלה בגליון הקודם אינם במקומם. ואפרט:

(א) באם לשיטתו כוונת אדה"ז בלשונו, הוא לרמז למנהג אנ"ש שיש לפתוח ולהדק הלולאה, הרי העיקר חסר מן הספר, שהרי כיצד יסביר את העובדה שחסר כאן בלשונו הק' הוראה אחרי חליצת התפילין לשחרר הקשר ולפתוח הלולאה. איך אפשר להורות לסגור הקשר מבלי הוראה להקדים ולפתחו? איך נפרש 'יהדק הרצועה בתוך הקשר', דהיינו להדק העניבה הפתוחה מבלי שנקדים להורות לפתוח העניבה?

(ב) באם נניח כשיטתו "שעל זה מתכווין אדה"ז בלשונו, ומוכח מתוך דבריו של אדה"ז שכוונתו היתה לפתוח את הלולאה שברצועה", מדוע אכן מצינו חילוקי הוראות ודיעות בזה מזקני החסידים, וממילא נמצא כיום שיש הנוהגים כך ויש הנוהגים כך, והרי לדבריו זה מפורש ומדויק בלשונו הק' של אדה"ז ומה מקום לויכוח?

ובפרט, מדוע אכן נהג כ"ק אדמו"ר בעצמו וכן נהג אביו רלוי"צ ז"ל שלא לפתוח ולהדק? והרי זהו היפך דבריו המפורשים של אדה"ז בסידור? ומה המקום בכלל לשקו"ט?

אלא ע"כ כנ"ל, שאין זה מפורש בדברי אדה"ז ולא לזה דבריו מכוונים. וכל ענין הפתיחה וההידוק הוא רק חילוקי מנהגים ע"פ מה שקבלו בעל פה מזקני החסידים מדור לדור.

ואכן גם אלו שנהגו לפתוח הקשר בעת חליצת התפילין ולמתחו בכל יום בעת הנחת התפילין, לא עלה על דעתם לפרש שהדברים כתובים כאן בלשון רבנו אלא רק שכן קבלו בעל פה.

[אגב, מה שהעיר שמתוך דברי הבין שיש "שפת יתר" ח"ו בדברי אדה"ז. להעיר שמה שכתבתי הוא בבחינת 'צריך להבין' (-שאלה לצורך ביאור) כסגנון הרגיל בכתיבה, ולא בבחינת "קושיא".]

(ג) כתב לבאר ש'יהדק הרצועה בתוך הקשר' הכוונה להדק הלולאה ולחברה להקשר, ואזי ע"י צירוף זה של הלולאה נעשה כאן קשר חדש והוא ה"וקשרתם" שכתבה תורה. לפי ביאורו הו"ל לאדה"ז לכתוב 'ויהדק הרצועה אל הקשר' ולא 'בתוך הקשר'?

ב. בנוגע למה שהעיר: "הרי כלל קבוע הוא בדברי אדה"ז, וכלל זה הי' הנר לרגלי אדה"ז שכאשר ראה מחלוקת של בעלי התוס', הפוסקים או המקובלים, השתדל לקיים דברי שניהם ולהכריע ביניהם", ועפ"ז

רוצה לבאר שבענינו בא אדה"ז לפשר בין שני הדיעות ולכן כאן בסידורו כותב בלשונו הק' בסגנון כזה שיוצאים הן לשיטת ר"ת והן לשיטת ר"א.

(א) כפי שכתבתי לעיל, אדה"ז בלשונו בסידור לא בא אלא לדבר במעלת הקשר שתיקן כלפי קשרים האחרים. ולא ניתן להכניס בדבריו ובלשונו של אדה"ז 'לומדות' בנוגע למחלוקת ר"ת ור"א, לא ניתן לבאר שכל מה שכתב כך והאריך בלשונו הוא על מנת להדגיש דתקנתו הוא לר"ת או לר"א או לשניהם. כל ה'לומדות' שבה עסקתי במאמרי הקודם הוא, למה מתכוון אדה"ז בקשר שתיקן ולא בלשונו בסידור.

אלא דאחרי שרואים לשון אדה"ז (כשמבאר מעלת הקשר שתיקן) ניתן אולי לדייק - בדרך אפשר - במילותיו למה יתאימו.

(להעיר, דאין מתאים כאן להשתמש בביטוי ש'אדה"ז מתכוון לשניהם' שהרי זה ודאי דלכו"ע צריך הידוק בתפילין כר"ת ולזה גם ודאי אדה"ז נתכוון, שהרי זוהי עצם ענין ההנחה-ההידוק. כל המחלוקת הוא האם סגי רק בהידוק או בעי גם קשירה בכל יום. א"כ הניסוח הנכון של השאלה הוא: 'האם אדה"ז מתכוון גם לר"א').

ובנוגע לקושייתו על מה שכתבתי, לא נכתב שם שנראה מדבריו רק לשיטה אחת, אלא: 'שמדבריו נראה בעיקר כר"ת. ושאכן סביר להניח וכך ייתכן לומר שכוונת אדה"ז הוא גם לר"א'.

(ב) אין כזה כלל קבוע בדברי אדה"ז, שתמיד בא לעשות פשרה בין שני דיעות, אמנם בנוגע הכתב סת"ם של אדה"ז הרי ידוע דאדה"ז בא לפשר בין שני שיטות. אבל אין זה כלל קבוע בכל פסקי אדה"ז, ומנין לו להעמיד זאת ככלל קבוע. האמנם תמיד אדה"ז בא לעשות פשרה, ובאם בענין מסוים לא ניתן לעשות פשרה אלא רק לפסוק כדיעה אחת, האם לכן אדה"ז לא פסק בענין? אתמהה.

ג. מוכח בהוכחות מוצקות שכ"ק אדמו"ר נהג שלא לפתוח ולהדק הרצועה בכל יום.

(א) כך אמר ביחידות לרשנ"ז גורארי' ע"ה, כפי שנכתב ע"י בנו רי"מ שי' גורארי', ונדפס בכו"כ מקומות.

(ב) וכן ביחידות לר' נתן גורארי' ע"ה לפני הברמ"צ שלו. לשאלה כיצד נוהג הרבי? ענה כ"ק אדמו"ר, כפי שלמדני אבי ז"ל שלא לפתוח



ולהדק (עיין בסידור רבינו הזקן בעריכת הרלוי"צ שי' רסקין במילואים שם ס"ט).

ג) שמעתי ממקור ראשון, מר' משה שי' קליין שלאחרי כ"ז אדר תשנ"ב כשהניח לרבי תפילין כו"כ פעמים, שאל את הרבי האם שיפתח ויהדק הלולאה עבור הרבי? והרבי ענה בראשו הק' לשלילה.

ד) כשאמרו הרשנ"ז בוטמן ע"ה ור' בצלאל וילשנסקי ע"ה לכ"ק אדמו"ר, שנוהגים לפתוח ולהדק כדי לקיים 'וקשרתם' הקשיב הרבי להסבר, לא הפריך אותו, אך גם לא קיבל אותו (ימי מלך ח"ג עמ' 984).

מה שהקשה בנוגע לאמיתות היחידות הנ"ל לרשנ"ז גורארי', הי' לי לפלא. שהרי גם אם קשה לו כמה ענינים לבינתיים וכלשונו "לא זכיתי להבין", מדוע הגיע למסקנא ש "על כרחך" היחידות אינה בר סמכא?! אמנם ייתכן שהמילים אינם מדוייקות להפליא, אבל התוכן וודאי נאמר ע"י כ"ק אדמו"ר ביחידות. ומדוע שימציא הרב גורארי' שהיתה יחידות כזו, האם יש כאן שייכות למצב שיהי' 'נוגע בדבר'? כיצד פוסק חד משמעית "שאינה בר סמכא ומעיקרא דדינא מופרך הוא"?

אמנם כדבריו, אין כאן ביחידות הוראה מפורשת לרבים ואדרבא ההוראה לרבים בנוגע למעשה ביחידות הנ"ל היתה, לשאול אצל רבני או זקני אנ"ש. אבל זה ודאי שהיחידות הנ"ל היא בבחי' 'מראה מקום אני לך' על הבעיות הכרוכות בפתיחה וההידוק שבכל יום, שהרי כ"ק אדמו"ר העלה בעצמו את החששות במעשה זה, אמנם בלי מסקנא מפורשת אלא בתור הצעת העובדות (וכלשונו הק' 'יש לדון'). ומדוע קובע שהיות ולא שמענו הוראה לרבים לכן כל המשנה ידו על התחתונה? אתמהא, כיצד נקבע כאן מיהו 'המשנה', והרי אין הוראה לרבים?

ומדוע נחשוב שישנם בזה כביכול 'יחידי סגולה', שהם ורק הם ינהגו כך בגדר הוראה פרטית כי רק עמהם דיבר כ"ק אדמו"ר על הענין.

הקושיות שהעלה בנוגע לתוכן דברי היחידות:

1) לכאור' מה הפי' בדברי כ"ק אדמו"ר שיהי' ראוי לזה והכי סגי בראוי ל'וכתבתם' ? פשוט שאין זה קשה כלל שהרי כל אחד מבין שאין כאן הכוונה שיהי' ראוי בגדר 'יכולת רוחנית'. אלא שיהי' כאן לולאה גשמית בפועל, שע"י עצם קיומה בקשר, נעשה הקשר בכל יום

בזמן ההידוק על הזרוע ולכן אין צורך לפתחו כל יום אלא רק שיימצא שם ויהי יכולת "ראוי לזה" שייפתח. כמבואר לעיל באריכות.

(2) עוד הקשה, דלכאור' מה הפי' בדברי כ"ק אדמו"ר "שיש לדון על הפסק שבין הברכה לקשירה על היד", במה גרוע הוא מאמירת "הביאו מלח" שלא חשוב הפסק בין ברכת המוציא לאכילה? וגם זה פשוט שאינו קשה, שהרי זה גופא תלוי האם הנחת תפילין דורשת פתיחת הלולאה והידוקה או לא, דכמו שבענין המלח ההיתר לומר 'הביאו מלח' הוא מילתא בטעמא מפני שהטיבול במלח הוא חלק מעניני הסעודה (שו"ע סימן קס"ז ס"ט). כך גם בעניננו, דאם ננקוט בשיטה שאכן זקוקים אנו לפתוח ולהדק הלולאה בכל יום בשביל לקיים מצות 'וקשרתם', אזי באמת צודק הוא שאי"ז הפסק בין הברכה לקשירה כי הוי חלק מענין ההנחה. אבל כ"ק אדמו"ר נוקט כהשיטה (כפי שאומר שם ביחידות) שאין הפי' ב'וקשרתם' לפתוח ולהדק בכל יום ולכן ממשיך שם ביחידות שיש לדון על הפסק שבין הברכה לקשירה על היד. וק"ל.

ד. בנוגע למנהג כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע.

מה שכתבתי בשם סבי ר' יעקב לנדא ע"ה (שבטעות הבין שזהו "מפי השמועה"), יש לפרט בזה יותר: סבי הי' מדייק לקפל התפילין בדיוק כמו שאדמו"ר הרש"ב נ"ע הורה לו לקפל את תפיליו ואף פעם לא שחרר הקשר, והי' אומר שזו טעות מה שעושים שמשחררים הקשר.

בנוגע למנהג כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, איני יודע בבירור כיצד נהג, בפרט שאמנם פלא (כפי שהעיר לנכון) דלא שמענו מכ"ק אדמו"ר מה הי' מנהג אדמו"ר הרי"צ בענין.

אכן משמע - בדרך אפשר - ממה שאמר כ"ק אדמו"ר ביחידות הנ"ל שנוהג כמו שלימדו אביו ז"ל, שאדמו"ר הרי"צ נהג אחרת. וכן כתב הרב י.ל.ג. בגליון העבר.

וגם זה צריך ביאור, כי לפי מה שכתבתי בשם סבי ע"ה מוכח שמנהג אדמו"ר הרש"ב הי' שלא לפתוח ולהדק, האם נאמר שבנו אדמו"ר הרי"צ נהג אחרת?

בנוגע למנהג זקני החסידים, עיין בסידור רבינו הזקן (שם בהערה 6) בשם כו"כ מזקני החסידים, והם הרה"ח יעקב יוסף רסקין ע"ה, המשפיע הרש"ח קסלמן ע"ה, הרה"ח רפאל הכהן כהן ע"ה, שברוסיא

לא ראו הנהגה זאת להתיר הקשר בכל יום בסוף ההנחה ולהדק שוב בעת ההנחה, ושנים מהם אמרו שראו זאת לראשונה כשעלו לאה"ק.

ובקשר למה שכתב הרב י.ל.ג. שכן אמר לו הרה"ח ר' שמואל לויטין ע"ה, שמקובל מדורי דורות של חסידים לעשות כן (לפתוח ולהדק בכל יום). להעיר שנדפס בסידור רבינו הזקן (שם בהערה 5) בשם ר' שמואל לויטין ע"ה להיפך מזה.

וכן להעיר, שבספר שבח יקר (עמ' 21) נדפס שם בשם הרב י.ל.ג. שסיפר שראה בעצמו את כ"ק אדמו"ר מקפיד לפתוח ולהדק בכל יום, והרי"ז קצת פלא שהרי כ"ק אדמו"ר העיד על עצמו שנוהג כמו אביו ז"ל.

ולא באתי אלא להאיר את הענין ולבאר כל דבר על אופן, לאחר ששעשה קצת אי בהירות תוך כדי השקו"ט.

וכ"א ינהג כפי שקיבל מאבותיו ורבותיו, ובאם לא קיבל בזה ישאל רבני או זקני אנ"ש.



## פשוטו של מקרא

### אין לה – עיין עלה

#### הרב וו. ראזענבלום

#### תושב השכונה

א. איתא ביבמות ע, א: "ת"ר וזרע אין לה אין לי אלא זרעא, זרע זרעא מנין, ת"ל וזרע אין לה מכל מקום. אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין, ת"ל וזרע אין לה עיין עלה. והא אפיקתי לזרע זרעא, זרע זרעא לא איצטריך קרא, בני בנים הרי הן כבנים, כי איצטריך קרא לזרע פסול".

והנה על פסוק: "ובת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה וזרע אין לה" (אמור כב, ג, שעל פסוק זה בא דרשת הגמרא הנ"ל) לא פירש רש"י כלום.

וצריך עיון, שהרי רש"י פירש בפרשת תצא (כה, ה) בד"ה 'ובן אין לו': "עיין עליו בן או בת או בן הבן או בת הבת", וא"כ למה לא פירש רש"י עד"ז בפרשת אמור על פסוק הנ"ל, ועל דרך דרשת הגמרא הנ"ל.

ולהעיר, שבפרשת קדושים (כ, ג) פירש רש"י בד"ה 'כי מזרעו נתן למלך': "לפי שנאמר מעביר בנו ובתו באש בן בנו ובן בתו מנין ת"ל כי מזרעו נתן למלך. זרע פסול מנין ת"ל בתתו מזרעו למולך".

אמנם מפר' קדושים אין להקשות למה לא שאל רש"י עד"ז בפרשת אמור הנ"ל, מפני שבפרשת קדושים נאמרו שני יתורים בכתוב: בפסוק ג: "...כי מזרעו נתן למלך". ובפסוק ד: "...בתתו מזרעו למלך". ולכן פירש רש"י שם שהכתוב מרבה שני דברים: בן בנו וזרעו פסול.

משא"כ בפרשת אמור לא נאמר שום יתור בכתוב.

וכן מובן למה רש"י לא כתב בפר' תצא שהפסוק בא לרבות גם זרע פסול כמו בפר' קדושים, משום שאין יתור בכתוב לרבות גם זרע פסול. ומהדרשה של "עיין עליו" א"א לרבות גם זרע פסול, וכלשון הגמ' "והא אפיקתי לזרע זרעא".

אבל עדיין קשה למה לא פירש רש"י בפר' אמור על דרך שפירש בפרשת תצא.

ב. הבאתי לעיל לשון הגמ': "...זרע זרעא לא איצטריך קרא, בני בנים הרי הן כבנים".

והנה גם רש"י עה"ת פירש שבני בנים כבנים, והוא בפר' וירא (כ, יב) ד"ה 'אחותי בת אבי': "...ואם תאמר והלא בת אחיו היתה, בני בנים הרי הם כבנים". וכן בפר' ברכה (לג, ט) ד"ה 'האומר לאביו ולאמו' לא ראיתיו: "כשחטאו בעגל ואמרתי מי לה' אליו (שמות לב, כו) נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל או את אחיו מאמו או את בן בתו. וא"א לפרש אביו ממש ואחיו מאביו וכן בניו ממש, שהרי לויים הם ומשבט לוי לא חטא אחד מהם שנאמר כל בני לוי".

ולפי זה צריך להבין לכאורה: (א) למה נאמר שני יתורים בפר' קדושים בנוגע למולך. והרי לבן בנו ובן בתו אין צריכים היתור של "כי מזרעו נתן למלך", שהרי בני בנים כבנים. (ב) למה פירש רש"י בפר'

תצא בד"ה 'ובן אין לר' "עיינ עלי", והלא אין צריכים לדרשה זו כלל, שהרי בני בנים כבנים.

ואולי הי' אפשר לתרץ זה על פי מה שכתוב בלקו"ש ח"ה וז"ל:

"אז דער כלל פון עיקם הכתוב כו' בכדי ניט זאגן קיין דבר מגונה, איז עס נאר אין סיפורים פון תורה, אבער ניט אין הלכות. וואס דערפאר געפינען מיר אז בכמה וכמה מקומות, אזוי ווי אין פר' שמיני און פר' ראה, שטייט דער לשון טומאה און ניט אינו טהור. ווייל וויבאלד אז דארט רעדט זיך וועגן א הלכה דארף מען זאגן קלאר", עכ"ל.

ואולי אפשר לתרץ על דרך זה בנידו"ד:

זה שמצינו שרש"י פירש שבני בנים הרי הם כבנים הוא רק בסיפורי מעשיות, אבל אולי בנוגע להלכה צריכים לימוד מפורש על זה.



## הריגת האתון דבלעם

**הרב שמואל רייניץ**  
מלמד דרדקי

ברמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"ו כתב, וזלה"ק: "בן נח חייב על הבהמה . . ואין הורגין את הבהמה, שלא נצטוו בהריגת בהמה אלא ישראל", עכ"ל.

ומציין הכס"מ: "שם (סנהדרין נה, ב) בעיא דלא איפשיטא ופוסק רבינו דלא קטלינן לה מספיקא".

וביאור דבריו, דשם שאלו את ר' ששת "מהו בהריגת בהמה שגוי בעלה"? ושאלתם היתה האם נצרך: א. שנעשית תקלה על ידה (כמוזכר במשנה נד, א), או גם ב. קלון - פי' שלא יאמרו הבריות שיראו הבהמה בשוק לאחר מיתת הבעל ראו בהמה זו כו'. והשאלה היא האם נצרך ב' הטעמים או שסגי בתקלה גרידא, כי אין קלון לגויים. והבעיא לא איפשיטא כנ"ל.

ותמהתי, דלכאורה מצינו בדברי חז"ל (תנחומא ומובא ברש"י) עה"פ (במדבר כב, לג): "כי עתה גם אתכה הרגתי ואותה החייתי", "מכאן אתה למד שהמלאך הרג את האתון". ובתנחומא מביא ב'

טעמים: א. שלא יעשו האתון ע"ז (מזה שדברה - חידוש במעשה בראשית). ב. חס הקב"ה על כבוד הבריות וכו' שלא יאמרו הבריות וכו' (ופי' זה מעתיק רש"י בפירושו). ולכאור' זהו גדר קלון הנ"ל המוזכר בגמ'. ובתנחומא וברש"י מביאים רא' (מפסוקים דויקרא כ, טז) לענין קלון מהריגת בהמה שהי' בה תקלה לישראל.

ואע"פ שרש"י מפרש שקלונו הוא מפני שהבהמה הוכחתו ולא יכול להשיב, ולא מפני הדרש שהביא עה"פ ההסכן הסכנתי "מאי טעמא לא רכבת אסוסיא וכו'" שהי' בועל בהמה, - הרי אין נפק"מ כלל בזה לגדר דקלון אם מפני ההוכחה או מצד שבעל. וא"כ תמוה הדבר הרי גדר דקלון והריגת בהמה בעכו"ם לא נפסק בתלמוד, ונשאר בספק, וא"כ למה הרגה המלאך?

ונראה לומר לענ"ד: א. אולי מאי דמספקי לאינשי, גלוי וידוע כלפי שמיא - מלאכי השרת. ואעפ"כ לא כך פסקינן דתורה לא בשמים היא. ב. להלן ביקש בלעם "תמות נפשי מות ישרים" (כג, י), ובמדרשי רז"ל עה"פ (לקח טוב, סדר אליהו רבה ועוד): "דנתאוה למות כישראל". וע"כ אולי הכוונה בזה שביקש שיחול עליו דין ישראל, דהורגין ג"כ הבהמה כנ"ל. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.



## שונות

### כתיבת 'ב"ה' בנוסח פ"נ

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

הרבי דורש לכתוב 'ב"ה' בראש כל מכתב, וכתב על זה "מנהג ישראל - תורה" (ראה לקוטי-שיחות חלק ו עמ' 190. 'היכל מנחם' ח"א עמ' רמט). אולם, ככל הידוע, מנהג אנ"ש שאין כותבין 'ב"ה' בראש פ"נים. וכן מופיע בכל הפ"נים של הרבי שצילומיהם מופיעים בס' 'אוצר מנהגי חב"ד - אלול-תשרי' עמ' תג ואילך. וכן לאחרונה נדפס הספר 'יראת ה' אוצרו' על הרה"ח ר' יצחק מתמיד הי"ד, וגם שם

(עמ' 128. וראה גם בעמ' 119) נדפס צילום פ"נ שכתב, ולא נכתב שם 'ב"ה'.

בטעם הדבר נאמר לי ע"י יודעי-דבר, שבדורות הראשונים לא הקפידו על כתיבת 'ב"ה' במכתבים, והפ"נ שייך לנוסחאות שכתבו אז.

ואכן, עד כמה שראיתי באג"ק של רבותינו נשיאינו עד ימי כ"ק אדמו"ר מהר"ש (באג"ק שלו, בהוצאת קה"ת, ברוקלין תשנ"ג, כבר יש 'ב"ה' כמעט בכל מכתב) יש מעט מאד פעמים 'ב"ה'. וכדלהלן:

באג"ק מהבעש"ט יש במכתב כ"ק שבס' התולדות שלו ח"ב עמ' 687, ובגניזה החרסונית - כמעט בכל דף (ואולי שם הוא הוספת המעתיק).

באג"ק מרבותינו שנדפסו בספר 'אגרות קודש' הוצאת קה"ת, ברוקלין תש"מ, מצאתי כדלהלן:

באג"ק אדה"ז יש רק בעמ' קלא (כ"ק בעמ' שפז).

באג"ק אדמו"ר האמצעי יש רק בעמ' רכד.

אצל הצמח-צדק יש יותר: בעמ' שלט (כ"ק בעמ' תז), שנא, שנו, שנח (כ"ק בעמ' תיא), שסז (כ"ק בעמ' תטו) שסח (כ"ק בעמ' תטז).

ובחלק ב' של ספר זה (ברוקלין תשנ"ג) יש רק מהצמח-צדק, כדלהלן: עמ' צג, צד (כ"ק בעמ' קמח), צה, צח (כ"ק בעמ' קמט), צט (כ"ק בעמ' קנא), ק.

אולי מפני ההעלם והסתור הגובר והולך, הקפידו ע"ז יותר ויותר בדורות האחרונים, ובפרט הרבי.

ועצ"ע בימינו - מה נשתנה הפ"נ מכל מכתב ? !



## שלילת תחנון בימי שמחה

### הנ"ל

בדרך כלל הלשון היא שאין אומרים תחנון, רק במקומות בודדים מופיע הלשון שאסור לומר תחנון אז.

ומהם:

א. בלקוטי-שיחות כרך כח עמ' 19: "...דער זמן פון ערב שבת (ויום-טוב) לאחר חצות, ווען מען טאר ניט זאגן קיין תחנון..." [הזמן דערב שבת ויום-טוב לאחר חצות, כאשר אסור לומר תחנון...] (ההדגשה לא במקור).

ב. בכף החיים סי' ש"ק חי הביא (ממחבר"ר ושע"ת) ממהר"ם זכות דלהלן [בסוף דבריו בעניין זה], "ש"אסור לומר וידוי במוצ"ש עד שיעבור חצות לילה", עיי"ש.

ג. וכן לאמירתו בלילה, בתשובות הרמ"ז סי' ל כתב שהמקובלים אוסרים לאומרו אז (ומביאו הברכי יוסף סי' תקפא אות א, וכף החיים סי' קלא ס"ק נא. נעתק גם בס' 'אבן השהם' - שו"ע מכתבי האריז"ל סי' קלא בפתחי חותם אות יט) בכף החיים הלשון שהיא "איסור... חמור מאד, כמקצץ בנטיעות ח"ו".

מאידך, ע"פ נגלה נפסק בשו"ע אדמו"ר הזקן (הל' שבת סי' רפח ס"ח) "ויכול גם-כן להתוודות, ולומר 'חטאתי, עויתי, פשעתי'. ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו, כגון על פרנסה או על רפואה לחולה שיש לו בביתו כיוצא בהם מצרכי הגוף, אבל חרטת עוונות - טוב לומר בכל יום" (נעתק גם בכף החיים שם ס"ק סח, ולא העיר ע"ז מאומה! כ"כ גם בשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קעב, עיי"ש). ובמהדורה החדשה ציינו מקורו לשו"ת מהר"ם מינץ סי' פז אות ה, הובא במג"א ס"ק יא. אמנם ציינו, שבסידורו השמיט אדמו"ר הזקן כל מה שיש בו הזכרת חטא [בשבת], כמבואר באריכות בשער הכולל (פל"ו אות ב), והביא שם דעת קרבן העדה (לירושלמי שבת פט"ו ד"ה 'טופס הברכות') שחולק על מהר"ם מינץ, ומפרש שמש"כ בירושלמי "טופס הברכה כך היא" הוא רק באמצע הברכה, שלא לבלבל, וגם שלא לדלג את מה שסידרו חכמים לומר בכל יום.

ואכן במג"א ובשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקפ"ד מובא בשם הזוהר (ח"ב, קפו ע"א. וכ"כ הב"י מדעתו) שאין להזכיר חטא בראש-השנה (מלבד בשעת התקיעות). ובס' 'פתח הדביר' (ח"ג סי' רפ אות א, הובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ו' אות ג (בהוצאת קה"ת - כרך ה עמ' 2027)) אוסר לומר וידוי בשבת הן ע"פ המקובלים והן ע"פ נגלה בתור זלזול שבת, אלא למתענה תענית חלום או לחולה שמסוכן סכנת היום, ורק בראש-חודש וחנוכה מתיר למי שנתלהב ליבו לעשות תשובה,



עיי"ש. ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' עה) מעיר ממה שמדינא ניתן היה להתפלל כל תפילת שמונה-עשרה בשבת ויום-טוב (ברכות כא, א. שו"ע אדמו"ר הזקן סי' רסח ס"ב), גם "סלח לנו... חטאנו... פשענו". ובפרט בראש-חודש שתיקנו חז"ל להתפלל שמונה-עשרה, ולכן מכריע שהחתן שחופתו בראש-חודש (אף שאינו מתענה בר"ח, ולדעתו כיוון שאין בזה כל טעמי התענית, ובפרט ע"פ תלמידי הבעש"ט - אינו מתענה כלל גם בער"ח) יאמר וידוי בר"ח עצמו.

כ"ז לפי דעתו, ונהרא נהרא ופשטיה.



## ספר תילים או תהלים?

### הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס אפריון לרבי שמעון

המאמר הידוע לבר מצוה מתחיל איתא במדרש תילים, ומזמן תמהתי מדוע לא אומר במדרש תהלים, האם הספר נקרא ספר תילים, וראיתי לעיין קצת בזה.

והנה במשנה נמצא פעם אחת בלבד שיזכיר ספר זה וקוראו ספר תהלים והוא בפרקי אבות (פ"ו מ"ט) שאמר וכן כתוב בספר תהלים על ידי דוד מלך ישראל.

ובכמה מקומות בש"ס שמביא ספר תהלים קוראו בשם תהלים, והם: א. פסחים (ק"ז, א): בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים. ב. קדושין (ל, א): יתר עליו תהלים שמונה. ג. שם (לג, א): שני חומשין שניתנו לו בספר תהלים ולא עמד מפני. ד. בבא בתרא (יד, ב): דוד כתב ספר תהלים.

ובמקום אחד בש"ס קוראו תילים, והוא במסכת עבודה זרה (יט א). והכי איתא התם: "לוי ור"ש ברבי יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סידרא, סליק ספרא, לוי אמר: לייתו [לן] משלי, ר"ש ברבי אמר: לייתו [לן] תילים. כפייה ללוי ואייתו תילים". וכ' שם רש"י: "תילים - ספר תהלים". הרי מבואר מרש"י ששם הספר הוא תהלים ולכן היה צורך לבאר מה זה תילים. והא דר"ש ברבי קראו תילים יבואר להלן.

ונראה ברור דשם הספר הוא תהלים, והוא מלשון תהלות, ומוכח כן מכמה מקומות.

דהנה איתא במדרש תהלים (סי' א) דרב היה קורא לספר בשם הללויה, ובפשטות כי עיקר ענין הספר הוא תהלות לה'.

ואף שלפועל לא נתקבל שם הספר כן, יש לומר משום שלא רצו לומר שם י-ה, ודוקא רב לשיטתו שהללויה צריה ליכתב בשתי תיבות והכותבה בתיבה אחת אין בה קדושה כלל (עיי' בארוכה בירושלמי סוכה פ"ג ה"י) לכן יכול היה לקוראה בשם הללויה, אך אנן לשיטתנו שגם בתיבה אחת יש בה קדושה נמנעו מלקוראה בשם הללויה (הארכתי בזה בפירושי על מזמור קד - נדפס בגליון תתצח).

וכן יש להוכיח מתורת הבעש"ט עה"פ מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו (תהלים קו, ב) הנמצא במאמר קצר מאדמור"ר הזקן (נדפס במאמרי אדה"ז כתובים) וז"ל: "שמעתי מפי הבעש"ט ז"ל עה"פ מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, פירוש ימלל ישברם ויבטלם כמו מוללין מלילות, והכוונה שיבטל גבורות ה' פי' דינין - ישמיע כל תהלתו היינו שיאמרו תהלים שכולו תהלות ה' ועי"ז יבטל וישבר הדינין הבאין עליו", ע"כ.

תורה זו נמצאת בכו"כ ספרים מאדמור"י פולין (עיי' בעטרת צבי - ויחי, שקיבל מרביתו, וכן בתשואות חן פרשת ויגש ששמע מהרב משולם זוסמאן מאניפאלי, וכן באגרא דפרקא אות שמח. וכן בשו"ת מהרש"ם מבערזאן ח"ב סי' רסד), אך לא מובא ברור כמו כאן שזה מהבעש"ט.

והנה מזה מוכח דנקרא ספר תהלים על שם תהלות ה', אלא די' לעיין מדוע אם כן נקרא תהלים ולא נקרא תהלות.

והנה בפירושי האבן עזרא על התנ"ך קורא לספר בכל מקום בשם תהלות (ראה הקדמתו לתורה, ד"ה 'הדרך הרביעית', וכן בבראשית (יד, יח; מט, ו) וכיו"ב, וכן בפירושו על תהלים (ג, ג) עד שבסוף פירושו על תהלים כ' "ראה ספר תהלות תם ונשלם". וכן בלשון המסורה גדולה נקרא הספר בשם תהלות.

אך לעת עתה לא מצאתי ראשונים אחרים שיקראו הספר בשם תהלות, ולכאורה טעמא בעי.

ונראה לומר די' בזה טעם עפ"י רמז וסוד. דהנה באקדמות מלין לספר תהלה לדוד מביא ד"תהלים" בגי' (845) "ליחד שם הוי"ה באדנ"י". ומביא שם דבר נפלא בשם הקאזניצער: הא דאיתא בגמרא גיטין (ז, א) בני אדם העומדים עלי לצערני וכו' שלח ליה דום לה'

והתחולל וכו', ואמר שיש קבלה ד"והתחולל" בגי' "תהלים", היינו שאמירת תהלים תעזור להסיר כל המניעות ועיכובים וכו'.

והנה בספר ברוך ישראל מהקאזניצער על תהלים (לו, ז) עה"פ דום לה' והתחולל לא כתב כך מפורש, אך כ' שם דבר פלא וז"ל: "יש בכאן קבלת יחוד אחד לעשותו עם דמדומי חמה, ואי אפשר לגלותו אלא מפה לאוזן, והוא מרומז בגמרא במה ששלח אחד לחברו בני אדם העומדים עלי, שלח לו דום לה', השכם והערב עליהם לבית המדרש והוא יפיל חללים חללים לפניך והמבין ידום", ע"כ. ואף שלא גילה היחוד, יתכן שכוונתו גם למ"ש לעיל ד"תהלים" וכן תיבת "והתחולל" בגי' "ליחד שם הוי"ה באדנ"י" (ואם שגיתי - ה' הטוב יכפר).

עכ"פ מכל הנ"ל מוכח דשם הספר הוא תהלים לשון תהלות ולא תילים. אלא שדבר פלא הוא שבכל התלמוד ירושלמי נקרא הספר בשם תילים ולא מוזכר כלל תהלים: ברכות פ"ד ה"ג; כלאים פ"ט ה"ג; סוכה פ"ג ה"י; תענית פ"ב ה"ב; מגילה פ"א ה"ט; כתובות פ"ב ה"ג; ב"ב פ"א ה"ה.

ונראה לומר שזהו על דרך הא דאמרין בב"ק (ו, ב): האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא, חב המזיק ולא חייב המזיק. ועיין רא"ש כתובות פ"ד (ס' כג) ובשו"ת חת"ס (קובץ תשובות סי' כד) דכן דרך הירושלמי במקומות אחרים לקצר עי"ש. וכן יש לומר כאן נקט לישנא קלילא לומר תילים במקום תהלים. ומעתה יש לומר כמו כן בדברי ר"ש ברבי (שהבאנו לעיל ממסכת ע"ז) שאמר לשון תילים, כי היה זה בארץ ישראל בלמדם אצל רבי כנ"ל, ולכן כרגיל בלשונם נקט לשון קלילא.

ומעתה יש לעיין מדוע נקט במאמר הלשון במדרש תילים ולא תהלים. וחשבתי אולי משום איזה טעם נקרא המדרש כן, אך בכל מקום שמזכיר רש"י מדרש תהלים כותב תהלים ולא תילים (עיין בפירושו על תהלים לד, א; ע, א; פד, יב; ובמשלי יג, יג; כא, טו; ל, טו, וכיו"ב). וכן כשמזכיר אגדת תהלים כותב תהלים ולא תילים (עיין בפירושו על תהלים מא, ד; מד, ב; סב, יג; סד, ב; עח, לח; פו, ב, וכיו"ב). ומדוע אם כן בחר במאמר לומר דוקא תילים.

ונראה לומר בהקדים דלכאורה יש לתמוה למה לו לציין מקום המדרש, הול"ל איתא במדרש, כדרך רוב המאמרים שאינם מציינים מקום המדרש.

והנה מצאתי מביאים בשם הראשונים השם תלים והוא מ"ש במדבר קדמות להגאון החיד"א (מערכת אות ת סעי' כח) בשם רבנו אפרים מבעלי התוס' בפירושו עה"ת כת"י, פרשת וזאת הברכה וז"ל: "כל האומר תהלים בכל יום כאלו קיים כל התורה כולה וזהו ת'כו ל'רגלך י"שא מ'דברותיך ר"ת תלי"ם וסמיך ליה תורה צוה לנו משה מורשה", עכ"ל.

עוד כתב שם בשם רבנו אפרים: "והגדתם את כל כבודי במצרים ס"ת תלי"ם רמז כל האומר תהלים כל יום זוכה להיות תחת כסא הכבוד", עכ"ל.

הרי שכאן רמזה התורה שם הספר בתיבת תלים דוקא, ונראה דתיבת תלים היא מלשון תלי תלים, היינו שספר זה מלבד שענינו תהלות ה' יש בו תלי תלים של ענינים. ולכן כאשר בא הכתוב לרמז שהאומר תהלים בכל יום כאלו קיים כל התורה כולה שייך יותר להביא את השם תלים המורה על תילי תילים.

ומעתה יומתק מדוע במאמר מציין שם המדרש וקוראו בשם תלים דוקא, דהרי גם המאמר מדבר בענין דומה שעל ידי קיום מצות תפילין מעלה אני עליכם כאלו אתם יגעים בתורה, והרי זה כעין ספר תלים שהאומרו בכל יום כאלו קיים כל התורה כולה כנ"ל.



## לימוד הלכות

### הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה

בגודל ענין לימוד הלכות פסוקות מצינו בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' קנה ס"א) דבתחלה צריך לידע הרבה מן האיסור והמותר בלא טעמים וראיות ואיך לעשות המצות הנהוגות כדי שידע לשמור ולעשות ולא יחטא קודם שידע הכל על נכון מעומק לימוד התלמוד.

ובהל' תלמוד תורה (פ"ב ה"א) פסק דמי שאינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין ונקרא בור . . . ולימוד זה לידע הטעמים בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול חיוב לעסוק בכל יום ויום שליש זמן לימודו.

ובהלכה ג' שם - ההלכות פסוקות בטעמיהן צריך לחזור עליהם בכפלי כפליים יותר מהמקרא . . חייב הוא מן התורה לחזור עליהם כל כך עד שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך בענין שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד יוכל להשיב לו מיד אסור או מותר בלי גמגום . . שתהא בקי בהלכה וברורה לך כמו שברור לך שאחותך אסורה לך . . ועכשיו שתורה שבע"פ כתובה לפנינו אין צריך לחזור מאה פעמים ואחת בשעת לימוד ממש רק שיזהר מאוד לחזור על הראשונות תמיד לפרקים קרובים בענין שתהיינו כל ההלכות שלמד עד עתה חקוקות היטיב בזכרוננו כל הימים שבינתיים וברורות לו בלי גמגום כבשעת לימודו ממש.

ודומה לזה מבואר בגמ' (ותקנוהו לאומרו בכל יום) כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא - ובפירוש הבונה (עין יעקב שם) פירש הטעם שנקרא "הלכות" שחיי אדם בעולם הזה דרך ומהלך המה למנוחתו לעולם הבא והעוסק בחייו במשנה (=הלכה) . . הוא עושה ימיו הלכות והליכות ודרך ישרה ללכת למנוחות עוה"ב ולכן נקראו מאז הלכות.

כמה הלכות צריך ללמוד כל יום? נתבאר דחייב ללמוד כמה הלכות ולחזור עליו כמה פעמים ומה מאוד חידוש מ"ש העיון יעקב (שם) שהשיעור מאה הלכות בכל יום וסמך לזה "מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה" אל תיקרי מה אלא מאה דהיינו מאה הלכות המביאות את האדם לידי יראת ה'.

ובגמ' תמורה (דף ט"ו) אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה ופי' העין יעקב (שם) דשלשים יום שהי' ימי בכי אבל משה נשתכח מהם בכל יום מאה הלכות שהם יחד ג' אלפים.

א"כ דבר גדול עשה בעל מחבר הקצור שלחן ערוך כשמביא בקצרה גופי כל הלכות שבתורה וקבץ וליקט הכל ברכ"א סימנים בגימטריא "בני העולם הבא" כי ע"י לימוד הלכות בכל יום זוכים להיות בני עולם הבא - (וראה גם בס' תפארת בנים שמביא ע"ד הרמז דיוקים נפלאים מה שכמה הלכות נתבארו בסימנים מסויימים דוקא) ועוד יותר מזה ספרתי ודקדקתי מספר הסעיפים בהקיצשו"ע יצא 2763 והוא בגימטריא (עם חסר ויתיר) "שונה הלכות כל יום מובטח הוא בן עולם הבא".

ואוהב ה' שערים המצויינים בהלכה דוקא שעל ידו מבררים ומזככים בפועל עולם הזה הגשמי שיהא כלי לקבל אור אלוקי בגלוי עד אשר יראה אלוקים בציון.

וראה בספר הדרנים על הש"ס (ח"ב ע' תע"ו) דאמיתית ענין התורה שלמעלה מכל שינויים נראה בעיקר בההלכות שבתורה בהשקו"ט ופלפולא דאורייתא הרי לא ניתנה התורה חתוכה. . שבזה הרי אפשר להיות נט"י מהאחדות האמיתית שלמעלה מכל השינויים.. משא"כ הלכות ה"ז מסקנה אחת יפסיק אחד בלי שום שינוים ונטיות.

ויש להביא רמז לזה ממ"ש בשם הר"נ מברסלב ש"הלכה" ראשי תיבות "הריעו לה' כל הארץ" - והיינו שדוקא בלימוד הלכה המביא לידי מעשה ויראים הגילוי אלוקת העולם הזה הגשמי.

ומצינו הלכה פסוקה בזה ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ז הי"ב מי שנדוהו בחלום אפילו ידע מי נדוהו צריך עשרה בני אדם ששונים עדיף על בעל הדין במקורות כי ההוא עלול לטעות וזה אינו עלול לטעות.



### מהרה ישמע

#### הרב דוד קרץ עפולה, אה"ק

ישנם הרבה הנוהגים בחתונות וכדו' לשיר "עוד ישמע", ולא כנוסח הברכה (בשבע ברכות) "מהרה ישמע".

להעיר, דהלשון עוד ישמע יסודה בפסוקים בירמי' (לג י-יא), שמוזכר בו גם היפך השמחה. בשיחת יו"ד שבט תשכ"ה (לקו"ש חכ"א עמ' 379) מובא (עפ"י התוספות) שפסוק זה מדבר בזמן תחית המתים. ואם כן מדובר בענין חיובי.

אבל לפועל הרבי מצטט בדרך כלל רק את הלשון כנוסח הברכה 'מהרה ישמע' או שמתחיל מהמלה, 'ישמע', אך לא אומר 'עוד ישמע'.

פלא גדול הוא שבספרי התוועדויות מודפס<sup>1</sup> לפחות 16 פעמים הפסוק מירמי': עוד ישמע וגו'. רוב פעמים שהרבי אמרם לא נאמרו

---

(1) תשמ"ה כרך א עמ' 63, תשמ"ה כרך ג עמ' 1867, תשמ"ה כרך א עמ' 64, תשמ"ה כרך א עמ' 109, תשמ"ט כרך ג עמ' 166, תשמ"ח כרך ג עמ' 390, תשמ"ח

בשבת, ולכן יש מהם הקלטה. בדקתי את המקומות הללו ובכל ההקלטות הרבי לא אומר את המילים 'עוד ישמע'.

יתר על כן: בשיחת ו' תשרי תשמ"ה שומעים (שיחה ראשונה, לשיחות שב-MP3 – בדקה 17) שהרבי אומר: "שאנשי כנסת הגדולה המשיכו שזה יהיה מהרה ישמע [וכנראה הכוונה, שהם קבעו את נוסח בברכה, כי כנ"ל בפסוק לא כתוב מהרה, ובפסוק עצמו יש מספר מילים המפסיקות בין 'מהרה' לבין 'קול חתן וקול כלה']". ולפלא שבהנחה בספר ההתוועדויות (שנת תשמ"ה כרך א עמ' 109) השמיטו הכותבים את המלים של הרבי "אנשי כנסת הגדולה המשיכו את זה", ובמקום כך כתבו את המילים מהפסוק בירמיהו.

נשאלת השאלה מדוע למרות כל זאת מודפס ב'התוועדויות' הפסוק מירמיה שהרבי לא אמר אותו? וגם בהתוועדות הנ"ל בסוף השיחה רוב הקהל לא ידע להזהר בזה ושרו עם טעות.

ולכאור' יש להקפיד לשיר דוקא כלשון הברכה.



## כוונה בשם

**הרב יוסף גאלדשטיין**  
ס. דיאייגו, קליפארניא

רז"ל אמרו, מפני מה ישראל צועקין ואינן נענין? מפני שאינן יודעין לכוין בשם.

בספר דרך מצותיך מבאר הצמח צדק נ"ע בשרש מצות התפלה דף קיז כשאומרים אתה חונן לאדם דעת צריך לכוין שם הוי' בניקוד פתח שהוא בחכמה כו', ע"ש.

המורם מכל הנ"ל שצריכים לכוין לכל ברכה בהניקוד השייך לה. ולא להחליף בניקוד אחר.

---

כרך ב' עמ' 347, תשמ"ח כרך ב' עמ' 623, תשמ"ח כרך ב עמ' 626, תשמ"ו כרך ד' עמ' 229, תשמ"ו כרך ב' עמ' 88, תשמ"ה כרך ד' עמ' 2229, תשמ"ה כרך ב' עמ' 934, תשמ"ה כרך ב' עמ' 948, תשמ"ה כרך א' עמ' 2, תשד"מ כרך ד' עמ' 2242. ועוד.

ולפ"ז אינו מובן איך אנו מוצאים כמה שינויים בקשר הניקוד המיוחד לברכה פרטית. עד"מ בסידור תפילות לכל השנה כתוב שצריכים לכוין בברכת על הצדיקים השם בשורוק ובברכת ולמלשינים השם הוא בקמץ. ובשורש מצות התפלה מביא שצריכים לכוין בברכת על הצדיקים השם בניקוד סגול ובברכת ולמלשינים שם הוי' בניקוד שבא. וכן מצינו כמה שינויים לפי מה שכתוב בספר תורת חיים (מאדמו"ר האמצעי נ"ע) דף סד. שספירת החסד השם בניקוד צירה (ולא סגול) וספירת התפארת בניקוד סגול (ולא חולם כמבואר בעץ חיים) ע"ש.

וכן בברכת ברך עלינו (בתורת חיים) הניקוד הוא בחסד - צירה (ולא סגול). ובסידור תפלות לכל השנה, בברכת ברך עלינו הניקוד בחיריק. ובסידור קול יעקב מביא הניקוד בברכת תשובה סגול - וצירי. רפאנו - חולם ובתורת חיים רפאנו בתפארת - וסגול.

ולפע"ד אינו מובן כלל! מאחר שהטעם שישראל צועקין (לא רק "אומרים" אלא - "צועקין"! ) ואינן נענין, מפני שאינם יודעים לכוין בשם, אם כן איך שייך שינויי דעות בהניקוד? הרי יש דעות מחולקות בהניקוד הנכון לכל ברכה, איך אנו יכולים לכוין בהניקוד מאחר שיש כמה דעות בזה?

בטח יש הסברה בענין זה ונא להאיר עיני בזה!



## תיקון בספר רשימות דברים

**הת' לוי יצחק ליינ**

**תלמיד בתו"ת מאנטרעאל**

בספר רשימת דברים ח"א מאת הרה"ח ר' יהודה חיטריק ז"ל מדור הה"מ ממעזריטש סעי' טו (בשם הר' שמואל גרונם אסתרמאן): כ"ק אדה"ז עבר פעם דרך פאסטאוו פלך קיעב, וצוה להעגלון שלא יעצור אפי' לרגע ויסע במהירות רבה. ושאלו אח"כ את כ"ק אדה"ז טעמו של דבר, ואמר שדרך פאסטאוו עבר כ"ק הרה"צ ר' ישראל פאלאצקער והתאכסן שם. ובא צדיק אחר, הקבור שם זה כמה שנים, ובקש מהרה"צ ר' ישראל פאלאצקער, היות ואין לו חברותא פה בבית הקברות, ע"כ בקשתו שיצטרף למקום מנוחתו, שטוב השניים מן האחד, ונתרצה ר' ישראל פאלאצקער ונסתלק שם. לימים, עבר הרה"ק



ר' אברהם בן הה"מ, ונסתלק שם, ומצא לו מנוחתו אצל הרה"צ ר' ישראל פאלאצקער. והמשיך כ"ק אדה"ז, חשתי פן יבוא הרה"ק ר' אברהם ויציע לי שאשאר גם אני פה, ומשום זה ציוויתי לנסוע במהירות מבלי לעצור.

ולכאורה צריך תיקון שהרי ידוע שר' אברהם המלאך הקדוש נסתלק כמה שנים לפני ר' ישראל מפאלאצק כמ"ש באג"ק מאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ח"ג עמ' קסג, וז"ל "שנשיאת ר' אברהם המלאך לא האריך ימים ובערך לא יותר משתי שנים, ובשנת תקל"ה נסתלק הרה"ק כו' [ר"א] המלאך הקדוש", ע"כ.

וידוע שר' ישראל מפאלאצק עלה לאה"ק עם חבריו הצדיקים ר' מ"מ מוויטעבסק ור' אברהם מקאליסק באדר תקל"ז כמו שמובא בלקו"ד עמ' רפ, רפה ועוד מקומות.

[להעיר שר' ישראל מפאלאצק נסתלק בין שנת תקמ"ב ותקמ"ד ע"י בהערות ומקורות באג"ק אדה"ז ח"א עמ' תיז ותיח.]

ובס' התולדות (מהדורת תשמ"ו) ח"ב עמ' 349 מביא בשם בית רבי שבה' אלול תקל"ז הגיעו החסידים לאה"ק בראשותם של ר' מ"מ מוויטעבסק ור"א מקאליסק ור' ישראל מפאלאצק.

העולם החסידים לא יכלו לעסוק במו"מ כו' ולכן שלחו את הר"י מפאלאצק חזרה לחו"ל בשליחות מצוה לקבץ כספים עבור מחייתם. ר' ישראל נסע לקושטא כו' ומשם לרוסיה ובמשך כמה שנים התעסק עם רבה"ז ור' י"ד המגיד מליובאוויטש, בסדר מעמדות. ר' ישראל רצה לחזור לאה"ק אך לא אסתייע מילתא ונפטר בפאסטוב מקום מנוחת ר' אברהם המלאך בן הה"מ ונקבר לידו ממש. וק"ל.



## ב' תיקונים בספר נשיאי חב"ד ובני דורם

### הנ"ל

א. בספר נשיאי חב"ד ובני דורם מאת הר' א.י.ח. (תשל"ב) עמ' 18 מביא שפעם אחרי הסתלקות הר' המגיד, למד רבינו מפי ר' אברהם [המלאך] וכשהלך ממנו יצא ר' אברהם ללוותו, כשעלה רבינו [הזקן] על העגלה אמר המלאך לעגלון: יש להכות הסוסים עד שיחדלו

מלהיות סוסים . . רבינו כששמע זאת נתעכב עוד ללמוד משיחת חולין זו , דרך בעבודה.

ונראה דצריך תיקון :

(א) בלקו"ש ח"ד (לפרקי אבות) עמ' 1148 כ' המאמר אשר קיבל אדה"ז מר' אברהם המלאך ומביא הסיפור שם כו' ואינו מביא שזה הי' אחרי הסתלקות הר' המגיד, ומציין שם בהערה 45 ללקוטי דיבורים דף ל' ע"א, ושם: באחד הפעמים בחיי הה"מ בעלמא דין, אשר כ"ק רבינו הזקן הי' מוכן לנסוע ממעזריטש לביתו הלך הר' המלאך ללוותו ואמר להבע"ג הך הסוסים עד שיתבטלו מסוסיותם (בנ"א הך הסוסים עד שידעו שהם סוסים).

(ב) באג"ק מאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע ח"ד עמ' תמ: אדה"ז בנסעו בפעם הב' ממעזריטש . . פנה ר' אברהם אל העגלון ויאמר הך הסוסים כו'.

(ג) בסה"ש תרפ"ז עמ' 152: אשר באחד הפעמים שכ"ק רבינו הזקן הי' אצל כ"ק מורו המגיד.

במעזריטש והגיע המועד שהי' צריך לנסוע לביתו, הלך המלאך הקדוש ללוותו וכשקרב כ"ק אדה"ז לעלות על העגלה אמר המלאך הקדוש אל בהע"ג הך הסוסים כו'.

וידוע ומפורסם שנסתלק הה"מ בעיר אניפאלי !

ומה שהמחבר מביא בתור מקורו, שם הערה 11: על כך בארוכה בלקו"ש ל[פרקי] אבות, וברשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ הובא בספר התולדות רבינו.

צריך תיקון :

(א) שבלקו"ש אינו מביא שאירע אחרי הסתלקות הה"מ כנ"ל.

(ב) מה שהביא מס' התולדות צ"ע שבהרשימה (שם) עמ' קסט כ' עוד כשהי' אצל מורו ורבו הק' המגיד ממעזריטש . . ופעם כשנסע אדה"ז לביתו הלך המלאך הקדוש ללוותו . . ויפנה המלאך הקדוש אל בהע"ג ויאמר "הך הסוסים כו'" כשמוע רבה"ז את דברי המלאך הקדוש אל בעה"ג חזר ויתעכב עוד איזה זמן במעזריטש.

ושם (ס' התולדות) עמ' שסד, מביא שהסיפור הי' אחרי הסתלקות הה"מ ואינו מציין שם לשום רשימה (ולכאורה זה ג"כ צריך תיקון לפי כל הנ"ל).

ב. בספר הנ"ל עמ' 19 מביא שפעם הניח הסבא משפאלי ידו על לב רבינו הזקן והי' רביה"ז אומר שמאז נתחמם לבבו. ומציין שם בהערה 15 ל"היום יום". אבל בהיום יום שם י"ד טבת כ' הסבא משפאלי הי' איש נלהב מאד. . בבקורו בליאדי אצל רביה"ז שנת תקס"ט או תק"ע, סיפר (הסבא משפאלי), אשר בהיותו בן שלש שנים ראה את הבעש"ט והניח ידו הקדושה על לבי ומאז חם לי.



לזכות

הילד **חיים מנחם מענדל** שי'

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ למזל טוב  
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב כ"ד סיון תשס"ו

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **יוסף יצחק**

וזוגתו מרת **פייגא** שיחיו

**בן-שמעון**



ולזכות

הילדה חי' **מושקא תחי'**

לרגל הולדתה בשעטומ"צ למזל טוב  
ביום כ' מנ"א תשס"ו

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' **יצחק מאיר**

וזוגתו מרת **שיינא** שיחיו

**פרימערמאן**



ולזכות זקניהם

הרה"ת הרה"ח ר' **יוסף ראובן**

וזוגתו מרת **אסתר מרים** שיחיו

**פרימערמאן**

יה"ר שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
לאריכות ימים ושנים טובות,  
ויזכו לרוות מהם ומכל יו"ח רוב נחת בגו"ר,  
מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כה"י.

לזכות  
החתן התמים  
הרב שלמה דוב הכהן שיחי'  
והכלה מרת לאה איידל שתחי'  
קליינמאן

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שני ד' אלול 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' אלימלך יוסף הכהן  
וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו  
סילבערבערג

הרה"ח ר' יחיאל הכהן  
וזוגתו מרת מלכה שיחיו  
קליינמאן

לזכות  
החתן התמים  
הרב שלום דובער שיחי'  
והכלה מרת חי' קיילא שתחי'  
רוגצקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב  
ה' אלול 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"ח הרה"ת ר' אברהם נחום  
וזוגתו החשובה מרת רחל שיחיו  
גראסס

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב  
וזוגתו מרת פייגע שיחיו  
רוגצקי

לזכרון ולעילוי נשמת  
הרה"ג והרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות  
הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין  
שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת  
מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע  
נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד  
ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת מינדל ע"ה  
בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנאו  
נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לעילוי נשמת  
החסיד ר' חיים מנחם ע"ה  
(המכונה ר' מענדל)  
ב"ר ראובן ע"ה  
פרימערמאן  
נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת יוסף ראובן  
וזוגתו מרת אסתר מרים  
שיחיו פרימערמאן