

ב"ה

# קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי  
- ה'תש"מ -

**שנת הארבעים**  
גליון ה' [אלף-קנד]  
**יום הבהיר ר"ח כסלו - פרשת תולדות**

יוצא לאור על ידי  
**תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה**  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה  
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

יום הבהיר ר"ח כסלו - פרשת תולדות  
גליון ה [אלף-קנד]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

5 ..... עתידין צדיקים שיחיו את המתים.....  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

10..... קיים אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
16..... שני גדיי עזים- פסח ויוהכ"פ.....  
הרב חנני' יוסף אייזנבך  
20..... שלשה סימנים יש באומה זו.....  
הרב בנימין אפרים ביטון

## אגרות קודש

28..... הנהגת כ"ק אדמו"ר בקבלת מתנות.....  
הרב מנחם מענדל רייצס  
30..... פירות א"י.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

## נגלה

31..... מזוזה חובת הדר.....  
הרב משה בנימין פערלשטיין  
36..... בענין גדר ביטול לשיטת הרמב"ן.....  
הרב עקיבא גרשון וגנר  
46..... שמא יזיז עפר ממוקומו.....  
הרב מאיר חיים בריקמאן  
51..... סתירת הפסוקים לפי אב"י.....  
הת' מרדכי שכנא צירקינד

- 54..... כיצד אין העדים נעשים . . ועוד כו' לפי רש"י ותוס' ..  
הת' יוסף אברהם הלוי שטאל
- 56..... למה אומר רזה"ק רק בשני ..  
הת' יוסף יצחק קלאפמאן

## הלכה ומנהג

- 57..... קבלת צדקה מרובה מנשים ..  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 60..... מי שנהרג מפני יהדותו הרי זה נהרג על קידוש השם.....  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 67..... אם נחשב לפנים חדשות כשמשותף בשבע ברכות על ידי מסך ..  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 69..... בענין זמן מנחה ..  
הרב מאיר צירקין
- 70..... עירוב של רשות הרבים (גליון) ..  
אליהו הומינר
- 79..... כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת [גליון] ..  
הרב מנחם מענדל מרזוב

## פשוטו של מקרא

- 84..... פירוש תיבת "הן" במקרא.....  
הרב אברהם אלאשוילי
- 87..... וירא ר"ת אני ה' רופאך ..  
הרב ישכר דוד קלויזנר

## שונות

- 89..... ר' אביגדור מלכוב ..  
הת' אשר זך

## ברכת מזל טבא וגדיא יאה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר והאהוב,  
 איש חי ורב פעלים, זריז במלאכתו מלאכת הקודש,  
 מנכ"ל המערכת ד'הערות וביאורים' בשנת תשע"ה  
 אשר השקיע הרבה עמל ויגיעה לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר,  
 וחפץ ה' בידו הצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם לנח"ר רבינו נשיאנו  
 התמים הנעלה והמצויין מ' מנחם מענדל שי' שטרסברג  
 לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
 עם ב"ג הכלה הדגולה והחשובה תחי'



ולידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר טוב בעל מדות  
 תרומיות  
 עוסק במסירה ונתינה לחנך צעירי התלמידים בדרך העולה לבית א-ל כפי רצון רבינו  
 נשיאנו

וחפץ ה' בידו מצליח  
 חבר המערכת בשנת תשע"ה  
 התמים הנעלה והמצויין מ' שמואל שי' בערקאוויטש  
 לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
 עם ב"ג הכלה הדגולה והחשובה תחי'



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד,  
 כפי רצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו,  
 ברוב ברכה והצלחה בגו"ר, ובחיים מאושרים תמיד כה"י.

## המערכת

הקובץ הבא - גליון חגיגי מוגדל  
 יצא לאור אי"ה לכבוד י"ד - י"ט כסלו - ש"פ וישלח ה'תשע"ט  
 הערות יש לשלוח לא יאוחזר מיום א', יו"ד כסלו ה'תשע"ט  
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און  
 קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
 (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

# עניני משיח וגאולה

## עתידין צדיקים שיחיו את המתים

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

מבואר במסכת פסחים סח, א: דאמר רב חננאל אמר רב, עתידין צדיקים שיחיו המתים, כתיב הכא ורעו כבשים כדברם, וכתיב התם (מיכה ז, יד) ירעו בשן וגלעד כימי עולם, בשן זה אלישע הבא מן הבשן, שנאמר (דברי הימים א ה, יב) ויעני ושפט בבשן, וכתיב (מלכים ב ג, יא) פה אלישע בן שפט, גלעד זה אליהו, שנאמר (מלכים א יז, א) ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, עתידיים צדיקים שיחיו מתים, שנאמר (זכרי' ח, ד) עוד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים, וכתיב (מלכים ב ד, כט) ושמת משענתי על פני הנער.

ופירש רש"י שם: אלא. כמדובר במ דרישא, היינו כרב חננאל, כמדובר באליהו ואלישע שהחיו את המתים, יחיו כל הצדיקים את המתים, ירעו ורעו לגזירה שוה: ויעני ושפט בבשן. ושפט הוא אביו של אלישע, דכתיב אלישע בן שפט: ושמת משענתי. באלישע כתיב, על שהחיה בן השונמית<sup>1</sup>.

### איזה מתים יקומו לתחי' ע"י הצדיקים

בכמה ספרים הקשו<sup>2</sup>, דלכאורה תחיית המתים לעתיד תהי' ע"י הקב"ה, ומהו

---

(1) בביאור הכרח ואופן דרשת הגמרא מהפסוק(ים), ראה בדברי הוזהר שהועתק לקמן, ובמהרש"א וס' עין אברהם כאן. ועיין עוד בס' עץ יוסף על עין יעקב פסחים כאן, ובן יהוידע כאן ועוד יש להעיר כי הגמרא דורשת ענין זה משני פסוקים שונים. ומהו מובן שיש בכל פסוק ענין ורמז, שאין בחבירו. ובכמה ספרים מבארים הענין המיוחד שיש ב"משענת", שהוא הפסוק השני שהובא בגמרא. ולגבי הרמז המיוחד שיש בפסוק הראשון שהובא בגמרא, ראה במהרש"א כאן (שמרמז על מתי חו"ל), ובספר פנים מסבירות (להרב משה מיינשטרש) על פסחים שם (הרמז בזה שהצדיקים יקומו המתים בטל היוצא מפיהם). ועיין עוד מה שביאר בזה על פי סוד בספר ליקוטי מהרי"א על ילקוט שמעוני חלק א', ישיע' סימן ה' (ע' כ'), וסימן ח' (ע' כ"א).

(2) פנים מסבירות (להרב משה מיינשטרש) על פסחים שם (ועיין שם מה שתירץ), ועוד. וראה בס' ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן עח, מה שביאר איך יכולים צדיקים להחיות מתים, באם המפתח של תחיית המתים לא נמסר לשליח. ע"ש.

הפירוש בדברי הגמרא שהצדיקים יקומו המתים. ומבואר בכ"מ, שהכוונה הוא שיהיו אנשים מסויימים שיעמדו לתחי' רק ע"י (או ע"י זכות ותפלת) הצדיקים. ויש בזה כמה ביאורים ואופנים שונים, כדלקמן.

א) שיטת הזוהר: בזוהר<sup>3</sup> מבואר בזה, שהגרים שיתגיירו ימותו לעתיד, והצדיקים יקומו אותם לתחי'. ובספר עמק המלך<sup>4</sup> מבאר, שכוונת הזוהר הוא רק על הגרים שיתגיירו לאחר ביאת המשיח, ולא על אלו שנתגיירו עכשיו.

ב) בספר חסד לאברהם<sup>5</sup> מבאר בדברי הגמרא, שהמתים שבחוץ לארץ, יקומו לתחי' מ' שנה לאחר תחיית המתים של מתי ארץ ישראל. אמנם הצדיקים שיהיו בא"י

3) חלק א קיד, ב: אמר ר' יצחק מאי דכתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם ואיש משענתו בידו מרוב ימים, מאי טיבותא דא (כדי) למיזל כדן דכתיב ואיש משענתו בידו, אלא אמר רבי יצחק עתידים הצדיקים לעתיד לבא להחיות מתים כאלישע הנביא, דכתיב (מלכים ב ד, כט) וקח משענתי בידך ולך, וכתיב ושמת משענתי על פני הנער, אמר לי' קב"ה דבר שעתידיים לעשות הצדיקים לעתיד לבא אתה רוצה עכשיו לעשות, מה כתיב וישם את המשענת על פני הנער ואין קול ואין עונה ואין קשב, אבל הצדיקים לעתיד לבא עלה בידם הבטחה זו דכתיב ואיש משענתו בידו כדי להחיות בו את המתים (מה מתים אותם) מהגרים שנתגיירו מאומות העולם דכתיב בהו (ישעי' סה, כ) כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל. אמר רבי יצחק סופיה דקרא מוכיח דכתיב מרוב ימים.

4) שער עולם התהו סוף פרק ע"ב "ועתידים הצדיקים להחיות את הגרים, שנתגירו מאומות העולם, והם המתים בימות המשיח, דכתיב באומות העולם הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, ומפני שלא נתגיירו קודם ביאת הגואל, לא יקרב אותם משיח, ויתביישו ממעשיהם ויעשו תשובה וימותו, ואחר זה יחיו על ידי הצדיקים, כי לא כלו רחמיו על כל היצור, והם בכלל עבדי יאכלו ואתם תרעבו (ישעיהו סה, יג), ויראו בשמחתנו ויבושו, והם יזכו אחר כך אל החמלה הגדולה מכח הבושה הזאת והוידוי, ועל זה אמר רבי יצחק במדרש הנעלם פרשת וירא מאי דכתיב עוד ישבו זקנים וזקנות בשערי ירושלים..."

ועיין עוד בזה בספר לשם שבו ואחלמה, ספר הדעה חלק ב', ע' נ"ח, קטע המתחיל ומתורץ.

5) מעין שלישי נהר כג: דע כי יש מסורת קבלה בידינו שתחית המתים של ארץ ישראל קודם לתחית המתים של חוץ לארץ מ' שנה. אמנם כל מי שנפטר בחוץ לארץ ויש לו ממשפחתו בארץ ישראל שהוא כל כך קרוב לו שחיב באבילותו בין איש בין אשה, יש כח ביד קרובו שבארץ ישראל להחיות כל קרוביו שבחוץ לארץ [להחיותם] כל החייבים להתאבל עליו. וסוד זה נרמז בפסחים בפרק תמיד נשחט באומרם רבותינו ז"ל עתידין צדיקים שיחיו המתים דכתיב כה אמר ה' עוד ישבו זקנים וזקנות בירושלים ואיש משענתו בידו, וכתיב ושמת משענתי על פני הנער עד כאן, ומה שתלה כח התחיה בזקנה ולא בצדקות, הענין לרמוז לפי שכל הדרים בארץ ישראל נקראים צדיקים כענין דכתיב ועמך כולם צדיקים וכמו שביארנו לעיל, אמנם זאת הסגולה של התחיה צריך שיהיו בני תורה שנקראו זקנים, כאמרו והדרת פני זקן ופי' רבותינו ז"ל זקן זה שקנה חכמה. (ולענין מה שכתוב "בין איש בין אשה", ראה מ"ש בזה בספר קהלת יעקב אות א', ערך ארץ ישראל (הג)).

בזמן תחיית מתי א", יוכלו להחיות קרוביהם שבחו"ל.<sup>6</sup>

(ג) ועוד תירוץ המובא בכמה ספרים, הוא שאותם מישראל שלא יזכו לתחיית המתים בזכות עצמם, מ"מ ע"י תפלת הצדיקים יקומו לתחי'.<sup>7</sup>

(ד) ועוד מבואר בכוונת הגמרא, שעמי הארץ שלא למדו תורה, יעמדו בזכות התלמידי חכמים, שתמכו בהם בעולם הזה.<sup>8</sup>

---

(6) ולהעיר מהמבואר במהרש"א כאן קאע המתחיל ירעו בשן וגלעד (באופן אחר קצת) "ונראה נדקט בשן וגלעד שהן אינן מעיקר א", לומר שאף המתים שבחוץ לארץ יזכו לתחיית המתים ע"י הצדיקים, וע"פ מ"ש במדרשות שע"י הצדיקים הנקברין בחוץ לארץ יזכו גם שאר מתים שם לגלגול מחילות" (ועצ"ע לאיזה מדרש כיוון המהרש"א).

(7) ראה בספר זהר חי (להר"צ מקאמארא) וירא רעט, א "עתידיים צדיקים להחיות מתים: דהיינו אותן שדינם שלא יקומו בתחיית המתים, מלווה ברבית וכיוצא, אם הי' דבוק לצדיק באהבה ובאמת יהי' בכח הצדיק להקים אותם. כן נראה לי יצחק יהודה יחיאל".

ובספר עין אליהו על פסחים כאן "העניין לדעתי הא צדיקים יחיו מתים וגם מה דקרייה ליה בלשון משענת. נ"ל דמבואר הדבר בילקוט (מלאכי ג, כא, סוף רמז תקצ"ג) דאיתא שם וזה לשונו: שנו חכמים במשנה משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש וכו' מיד אומר הקב"ה א"כ הוא, לכו ורפאו אותם, מיד הולכים הצדיקים ועומדין על אפרן של הרשעים ומבקשים עליהם רחמים, והקב"ה מעמידן על רגליהם מאפרן מתחת כפות רגליהם של הצדיקים, ומביאים אותם לחיי העוה"ב, ע"כ לשון הילקוט. וע"פ דברי הילקוט האלו אתי שפיר פשוט דעל זה כווננו כאן חז"ל במה שאמרו דצדיקים יחיו מתים, והיינו דיעלו להרשעים הנידונין בגיהנם לחיי העוה"ב על ידי תפילתם, ואתי שפיר נמי במה דאמר ואיש משענתו בידו דהצדיקים יהי' להם למשענת דע"י שיעמדו על אפרן ויתפללו עליהם יעמיד הקב"ה אותן מאפרן ויחי' אותן לעוה"ב בזכות הצדיקים ודוק".

וראה גם כן אודות תועלת זכות הצדיקים על קרוביהם שיעמדו בתחי', בספר הפרדס לרש"י, בפירוש תפלות, קטע המתחיל "תקינו לומר בתפלת מעריב", (בדפוס ווארשא תר"ל נדפס בסימן ב' של הספר, ובשאר דפוסים נדפס באופן שונה), (הובא ונתבאר בגליוני הש"ס על פסחים כאן). וראה גם כן אגרות קודש חלק א' ע' קמג-ד.

(8) ראה בספר ענף יוסף על עין יעקב פסחים שם, (מספר שבט מישראל על תהלים כד, ה) "עתידיים צדיקים שיחיו מתים כו'. וקשה למה יחיו הצדיקים. הלא מפתח של תחיה ביד הקב"ה. אמנם הטל של תחיה נולד משינת תלמידי חכמים על ספר מריר היוצא. וכתב היפ"ת שהקב"ה מזכנ כטל אורות, ואמרו חז"ל (כתובות קיא, ב) עמי הארץ אין חיים שלא שמשו באור תורה, אבל יש להם רפואה, כי המשיא בתו לתלמיד חכם והעוסק בפרקמטיא לתלמיד חכם בעולם הזה, אותו יחיה בעולם הבא. שעליו הכתוב אומר חיים כולכם היום. אם כן כל תלמיד חכם יחיה את התומכו בעולם הזה, וז"ש ואיש משענתו בידו, מי שהיה משען לחם לתלמיד חכם בעולם הזה אותו יחיה בעולם הבא".

ועיין עוד על דרך זה בספר עיני יצחק על פסחים שם ע' 77.

### החידוש ביכולת הצדיקים להחיות מתים לעתיד

מבואר בדברי הזוהר שהובא לעיל, שדוקא לע"ל יהי' הכח לצדיקים להחיות מתים ע"י משענתם, משא"כ אלישע הוצרך לתפלה (ולא הועיל המשענת)<sup>9</sup>.

ובביאור דברי הזוהר כתב בעבודת הקודש ח"ג פי"ג "...לעתיד לבוא שישובו הדברים להיותם ולטבע הראשון כמו שהיו קודם החטא הקדום. ואז לא יצטרכו הצדיקים להפציר בתפלה ולהחיות המתים, כי תגדל מעלתם ודבקתם בבוראם אז כל כך עד שיחיו המתים במשענותם. וזה, כי האור והשפע אשר יושפע עליהם אז יהיה בו די לשיעבור בהם עד שידבק במשענותם להיות גופם הקדוש והזך נשען עליהם ויספיק להחיות המתים".

### ביאורים בענין ה"משענת" על פי סוד וחסידות

(א) בעמק המלך<sup>10</sup> מבאר "רצה לומר הנובלות של תחיית המתים אשר נוטפו מכלי כתר, הם נוטפים טיף טיף ארוך, כמקל ומשענת, לכן נקראים השמות הללו משענת, וגם כן כמו אדם חלש שאינו יכול לעמוד על רגליו נשען על משענתו, כן הצירופים הללו מחייה את המתים ומעמידם על רגליהם, אשר הם חלשים ואינם יכולים לעמוד על רגליהם. וכן הוא אצל אלישע, והמשענת הזוה בא מסוד הכתר, אשר אחר כך נבנה ממנו אדם קדמא ואריך הכולל תלת רישין, ויומו אלף שנה, לכן נקרא אריך, שמשם יש אריכת השנים..."<sup>11</sup>

(ב) והצמח צדק מבאר<sup>12</sup> "ואפשר לומר משום כי פי' משענת לשון בטחון כמ"ש וישען באלקיו ישעי' סי' נ"ו יו"ד, וכמו שאנו אומרים בשמונה עשרה משען ומבטח לצדיקים וכתוב טוב לחסות בה' מבטוח באדם והיינו אפילו מבחי' אדם העליון שהוא ממלא כל עלמין, כי אם בה' הוא סובב כל עלמין, ומשם נמשך תחיית המתים, וזהו ואיש משענתו בחי' סובב כל עלמין בידו שיוכל להחיות מתים כו', וכפשוטו דהוא מטה זהו

(9) ולכא' עפ"י יש ליישב מה שהקשה בגליוני הש"ס בסוף מסכת סוטה, דמהו החידוש בזה שלע"ל יוכלו הצדיקים להחיות מתים, הרי מבואר בגמרא (עבודה זרה י' ב) אשר זוטרד דבכו מחי' מתים. ועיי"ש מה שתיירץ. ולכאורה ע"פ הזוהר מובן דשם הי' ע"י תפלה (וכן בשאר מקומות בש"ס שהחיו מתים מבואר שהי' ע"י תפלה) משא"כ לעתיד יהי' ע"י המשענת שלהם.

(10) שער עולם התווה סוף פרק ע"ב.

(11) לעוד ביאור בענין "משענת" על דרך הסוד, ראה הקדמה ראשונה לתיקונים חדשים לרמח"ל.

(12) אור התורה, נביאים וכתובים כרך א' ע' תקי"ז. ועיי' עוד ספר הלקוטים דא"ח צמח צדק אות מ', ערך משענת, ע' א'תתכו ואילך. אור התורה נ"ך כרך א' ע' פ"ו.



כענין מטה עוזך ישלח ה' מציון ברבות סוף פרשת קרח, גם כמ"ש ברבות וישב פפ"ה ומטה זה מלך המשיח כמ"ש ויצא חוטר מגזע ישי מטה עוזך כו', והיינו שהמטה הוא ההמשכה מבחינת סובב כל עלמין ... זהר חלק א' תולדות קל"ה א' ועתידיים להחיות מתים כו' ואיש משענתו בידו כו' ופי' הרמ"ז שזהו בחי' גילוי הוד דעתיק כו' ע"ש שהאריך".

ג) ובבאר משה<sup>13</sup> מבאר "ותמוה שדרשו משענתו על כך שבזה יחיו הצדיקים מתים, ולכאורה מה היא הראיה מהמשענת המיוחדת לאלישע למשענת שנאמר עליה ואיש משענתו בידו. ברם מצינו שפירש בזה ה"מאור עינים" (ירושלים ליקוטים עמוד רנט-רס) "ידוע כי האמונה הוא יסוד כל התורה כולה, ובאין אמונה תפול כל התורה ח"ו, אבל כשהאמונה נכונה אז מעמדת כל התורה על תילה לאשר ולקיים וכו', וזהו: קח משענתי בידך, שאלישע שלחו להחיות את המת, ואמר לו שאף שידעת וקבלת ולמדת ממני ענין זה, מכל מקום העיקר היא המשענת שעליה נשען הכל שהיא האמונה, שאם תקח האמונה כאשר היא אצלי בחוזק תוכל להחיות המת, וזה: קח משענתי, האמונה שהיא המשענת שלי" ונמצא שגם בזקנים מה שנאמר: ואיש משענתו היינו משענת האמונה, שעל ידה יזכו הצדיקים להחיות מתים<sup>14</sup>".

### הענין בזה בעבודת האדם

בבן יהודע כאן מבאר הטעם ע"פ סוד שיהי' לצדיקים יכולת זו לעתיד "מפני דעתה ע"י מעשיהם הטובים מחיים ניצוצי הקדושה בביורו שעושים להם מן הקליפה, וכן מבררים ניצוצי נשמות המגולגלים בדומם צומח חי מדבר ומחיים אותם, ולכן בזכות זה יזכו להחיות גופים המתים..."<sup>15</sup>

ויש לקשר זה עם מ"ש בספר המאמרים תשל"ד ע' 140, שמבאר הענין של תחיית המתים בעבודת האדם "הגילויים דלעתיד, גם הענין דתחה"מ, תלויים במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות. ויש לומר דענין תחה"מ בעבודת האדם הוא כמה דאיתא בגמרא זוטי דאית בכו מחי' מתים, שזהו מה שע"י עבודתו מגלה את

(13) מאמר תחיית המתים ע' כח.

(14) לעוד ביאורים במאמר חז"ל זה על דרך החסידות, ראה: דגל מחנה אפרים ריש פרשת פנחס. שיחות הר"ן אות צח. דברת שלמה על ויגש מה, ג (ויאמר יוסף אל אחיו וגו'). פרי צדיק על בראשית, קדושת שבת מאמר ז', ע' 44 (בסופו). באר משה (להאדמו"ר מאוורוב) בראשית חלק א' ע' פח (קטע המתחיל ותמצא).

(15) וראה ג"כ ביערות דבש דרוש י' שהעניין הפנימי בתחיית המתים ע"י צדיקים הו"ע החזרת אנשים בתשובה. ועיין עוד בספר תפארת יוסף (ראדזין) על פסחים שם (ע' קמ).

הניצוץ אלקי שבהדבר, ועי"ז נעשה לדבר חי. דהרי הדבר מצד עצמו הוא בבחי' מות, וכשמגלה את ההיות האלקי שכו נעשה חי..."

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## תורת רבינו

### קיים אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ ביישיבה

בלקו"ש חלק ל"ה פ' תולדות ב' מביא מתניתין דסוף קידושין ד"עשה אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי כו", וביומא כח,ב: "אמר רב קיים אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה כו" וכבר הקשו (חדא"ג מהרש"א שם ועוד) דמה הוסיף רב הרי מפורש כן במתניתין?

ומבאר (בסעי' ג') דיש לחקור בנוגע לזמן האבות קודם מ"ת האם הי' כבר "חפצא" תורה ומצוות כיון דאלפיים שנה קדמה התורה לעולם או לא הי' כלל חפצא דתומ"צ לפני מ"ת? וממשיך לבאר בארוכה דזהו החילוק בין המשנה לרב, דהמשנה אומר "עשה" אברהם אבינו כו' משום שלא הי' אז חפצא דתומ"צ עדיין והי' זה בגדר עשי', משא"כ לרב הי' כבר חפצא דתומ"צ אז ולכן אומר "קיים" היינו שהי' כאן קיום מצוה, ומבאר שם עפ"ז הסוגיא דיומא שם דקאמר "צלותא דאברהם" מכי משחרי כותל אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר?" (ופי' הערוך האיך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהללמ"מ) אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיני? דתניא וביום השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהורזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו' עיי"ש, דמעיקרא חשב שהעשי' אצל האבות לא היו

---

(1) הכוונה לתפלת מנחה וכדיבאר בספר הערוך (ערך שחר): "לא הזכיר אברהם אלא מפני שהוא עיקר וכתוב ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב משעה שיכנס השמש במערב ובאותה העת מתחילין הכותלים שבמזרח להשחיר וזו השיחה תפלת הצהרים כדת המסורה לו מאביו".

בגדר חפצא דמצוה, ולכן הקשה דאיך נלמוד מיני', ומביא שהתנא אכן למד מאברהם הענין דוריון מקדימין הרי מוכח שעשייתם הי' בגדר "קיום מצוות" ובמילא שפיר יש ללמוד מהם, ובהמשך לזה הביא מימרא דרב דאצל האבות הי' זה בגדר "קיים" כיון שהי' חפצא דמצוה עיי"ש.

ועי' גם בספר 'נתיבות רבותינו' פ' תולדות (ע' קלא) עה"פ וישמור משמרתיו וגו')<sup>2</sup> שהביא שם ע"ד הנ"ל מהגרי"ז שביאר הסוגיא דיומא ע"ד הנ"ל, דר' יוסף שהקשה דאנן מאברהם ניקום ונגמור, סב"ל דלא חל אז עדיין חפצא דתורה ואינו אלא מעש"ט בעלמא, במילא לא שייך למילף מיני' הלכות ודינים לדורות, משא"כ רבא סב"ל דאכן הי' אז כבר החפצא דתורה והוה קיום מעשה מצוה לכן שפיר אפשר למילף מיני' לדורות.

עוד ראי' הביא הגרי"ז מהספרי פ' ברכה (פיסקא שמה): "דבר אחר תורה צוה לנו משה, וכי ממשה רבינו אנו אווזים את התורה והלא אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהילת יעקב וכו'", ויש שם גירסא "לא ממשה לבד אנו אווזים את התורה שאף אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהילת יעקב עיי"ש, ומבאר דכוונת הספרי הוא דאף שהציווי על התורה הי' רק ע"י משה, אבל גם מאבותינו הי' חפצא דתורה.

וממשיך דכל זה התחיל רק מזמן האבות, משא"כ לפני זה בשם ועבר אף שגם הם למדו תורה מ"מ לא הי' חפצא דתורה, וזהו מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש דנקט זמן שם ועבר שלא הי' אז ד' אמות של הלכה, דבדיוק נקט שם ועבר כיון דאח"כ בזמן האבות כבר הי' החפצא דתורה, וכן ביאר עפ"י הגמ' ע"ז ט, א, דב' אלפים תורה הותחל מזמן אברהם, שהכוונה הוא להחפצא דתורה שהותחל אז ולא לפני זה עיי"ש<sup>3</sup>.

ולפי"ז מבואר לשון הרמב"ם בהל' מלכים ריש פ"ט דקחשיב סדר התפשטות התורה ומסיים: "עד שבא משה רבינו ונשלמה התורה על ידו", דמלשון זה משמע דגם

(2) ובקיצור בס' מעתיקי שמועה ח"ב ע' קל"ד.

(3) מובן שאין להקשות ע"ז מהמבואר בפיהמ"ש להרמב"ם חולין ס"ו גיד הנשה שהוא עיקר גדול דאין אנו מקיימים מצוות אלא משום שכן צוה לנו משה בסיני ולא משום האבות עיי"ש, והרי נתבאר דגם אצל האבות הי' כבר חפצא דתורה ומצוות, דהרמב"ם איירי לענין החיוב, שהחיוב שלנו הוא מצד שצוה לנו משה בהר סיני ולא משום האבות, אבל מ"מ גם קיום שלהם הי' בגדר "קיום מצוות" ולכן שפיר יש ללמוד מהם אופני הקיום כמו לענין זמן וזריזות וכיו"ב, וראה גם לקו"ש ח"ל פ' לך (ג) סעי' ד' עד"ז, שכל כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש הוא רק לענין החיוב לקיים.

לפני משה רבינו ה' כבר חפצא דתורה כנ"ל, אלא דהשלימות נעשה ע"י משה רבינו.

אלא דאכתי צריך ביאור בזה, דכיון דסו"ס לא ה' אז עדיין שום ציווי על המצוות איך באמת אפשר לומר דזהו גדר של "קיום מצוה" כאשר ליכא עדיין שום ציווי?

### אם אאע"ה נצווה בקיום תרי"ג מצוות

בשלמא אם היינו אומרים כה"ש מפרשים<sup>44</sup> שהובא שם בסעי' ב', שביארו דרב דנקט "קיים אאע"ה" משום דסב"ל שנצטווה על כך וקיים הציווי, ודייק לה מדכתוב אשר שמע אברהם בקולי ומשמע שה' צוה לו כך, דלפי"ז א"ש ה' "קיים" שקיים את הציווי.

וכן כתב גם בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סי' שנח) דרב בא לפרש דברי המשנה בקידושין שאאע"ה ה' מצווה בכל המצוות מפי הגבורה, (והביא גם הראי' שבהשיחה מרש"י (ד"ה שבע מצות) דרב סב"ל דקיים כל התורה לאחר שניתנה לו עיי"ש), ולכן שינה רב מלשון המשנה ונקט לשון "קיים", לבאר כוונת המשנה דאברהם נצטווה על כך, דלשון זה שייך על ציווי קדום כמ"ש קיימו וקיבלו וגו', לקיים את דברי הפורים, והשמיט גם התיבות מהמשנה "עד שלא ניתנה", ללמדנו דלאברהם אכן ניתנה, ורב פירש כוונת המשנה "עד שלא ניתנה" היינו לשום אדם זולתו, ובשוה"ג שם ביאר שאין זה סותר לדברי הרמב"ם ה' מלכים רפ"ט שכתב "בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה", דמשמע דלא נצטווה יותר? די"ל דכוונת הרמב"ם דעל מילה נצטווה עבורו ועבור דורותיו בתורת נביא המצוה בציווי גמור, משא"כ בשאר מצוות ה' זה עבורו בלבד עיי"ש בארוכה.

אבל בהשיחה שם דוחה פירוש זה וז"ל: אבל לכאורה חידוש גדול הוא לומר דרב ס"ל שאברהם נצטווה על קיום כל התורה וכמו שהקשה החיד"א (פתח עינים קידושין שם ובכסא רחמים אבות דר"נ פל"ג בתחילתו) ד"ליכא למ"ד שאברהם אבינו ע"ה נצטווה יותר מהמילה וז' מצות אלא הוא מעצמו סביר וקביל", וראה גם בלקו"ש ח"ה פ' וירא ע' 79 ואילך ובהערה 25 ובכ"מ, שביאר הטעם שהשביע אברהם את אליעזר שים ירך תחת ירכי דוקא וכו' כיון דמצוות מילה היתה המצוה היחידה שנצטווה אברהם עלי' עיי"ש, וא"כ אכתי צ"ב דבלי ציווי מה שייך הלשון "קיים"?

### גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה

ובסוף סעי' ג' שם דימה זה לנשים בקיום מ"ע שהזמ"ג שאף שאינו מצווה עליהן

מ"מ יכולים לקיימן ונחשב לקיום מצוה, וקיימ"ל כהדיעות שנשים יכולות לברך על קיום מ"ע שהזמ"ג וכו' עיי"ש, אבל הא גופא צריך ביאור דבלי ציווי הרי זה לכאורה מעשה בעלמא ומה שייך לומר בזה דהוה קיום מצוה?

ויש לומר בזה, דהנה ידועה פלוגתת הראשונים בנשים המקיימות מ"ע שהזמ"ג אם יכולות לברך עליהן או לא, דדעת ר"ת בכ"מ שרשאות לברך, ודעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) שאינן רשאות לברך עיי"ש, וכן נחלקו עוד ראשונים בזה, והמחבר בשו"ע פסק כהרמב"ם שאינן רשאות לברך, ראה או"ח סי' י"ז לענין ציצית ששם לא הזכיר כלום אודות הברכה, אבל בסי' תקפ"ט לגבי שופר כתב בהדיא שאינן מברכות, אבל הרמ"א כתב בב' המקומות שם שיכולות לברך וכן פסק אדמו"ר הזקן שם וצריך ביאור בפלוגתתם?

והנה בקידושין לא,א, אמר ר' יוסף שבתחילה חשב שאם יאמר לו אדם דהלכה כר' יהודא דסומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא אינו מצווה ומ"מ מקיים [דר' יוסף ה' סגי נהור], אבל כיון ששמע להא דר' חנינא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה אם יאמרו לו דאין הלכה כר' יהודא עבידנא יומא טבא לרבנן כיון שהוא חייב במצוות עיי"ש, ובתוס' (ד"ה דלא) כתבו דמכאן מודקדק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וראייתו מסומא, דנראה דאפילו אם סומא פטור מן המצוות מ"מ ה' ר' יוסף מברך ברכת המצוות, דאי נימא דלא ה' מברך למה ה' שמח מעיקרא והלא מפסיד כל הברכות כולן? ומוכח דגם אם הוא פטור יכול לברך ברכת המצוות, וא"כ ה"ה לנשים, וגם בזה צריך להבין דאם סומא פטור מכל המצוות איך שייך שמברך ברכת המצוות, דלכאורה אי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם?

ולעיל שם בתוד"ה גדול המצווה ועושה ביארו הטעם בזה וז"ל: נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח, עכ"ל. והיינו דמצווה ועושה דואג יותר אודות קיום המצווה ולכן יש לו יותר שכר וכו', ולכאורה יש להקשות דלמה לא ביארו התוס' בפשטות דגדול המצווה ועושה משום דכיון שהוא מצווה ועושה נמצא שהוא מקיים מעשה מצוה, משא"כ במי שאינו מצווה ועושה אי"ז קיום מצוה אלא עשי' סתם, והתוס' לא נחתו לסברא זו כלל? ועוד דהרי מבואר דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ כ"ש שאין בעשייתו חשיבות כמו זה שמקיים מעשה מצוה?

ועי' בחי' הריטב"א שם שכתב וז"ל: גדול המצווה ועושה כו' פי' רבותי ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא. ורבינו הגדול ז"ל פי' שהמצוות אינו להנאת הא-ל ית' המצוה, אלא ליכונתו, ומי שהוא מצווה מקיים גזירת המלך ולפיכך שכרו הרבה יותר מזה שלא קיים מצוות המלך, מ"מ

אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השי"ת, ודוקא במצות שצוה הש"י לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצות שלא צותה התורה כלל זו היא שאמרו כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל. הרי דהריטב"א בתירוצו השני באמת נחית קצת לסברא הנ"ל דזה עושה גזירת המלך וזה אינו עושה כו', ולאידך גיסא ביאר ג"כ דלא שייך לדון בזה הענין דכל הפטור מדבר ועושהו כו' דזהו רק כשאין מצווין על זה כלל אפילו לא אחרים, אבל באופן שאחרים מצווין ע"ז אלא שהוא פטור כו' בזה אדרבה מקבל שכר וכו' (ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סע' ח' לענין שירטוט שביאר כלל זה מתי אמרינן שהוא הדיוט עיי"ש).

### נשים אם מברכות על מ"ע שהזמ"ג

והנה בעירובין צו"א, איתא דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ורצה לומר בגמ' משום דסב"ל דשבת ויו"ט זמן תפילין הוא ולכן אין זה מ"ע שהזמן גרמא, ולכן לא מיחו בה חכמים, ודוחה דדילמא כר' יוסי סב"ל דנשים סומכות רשות, ולכן אף שהוא מ"ע שהזמ"ג ופטורות רשאיות להניח, ובתוס' שם ד"ה דילמא כתבו דמכאן הביא ר"ת ראי' דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג דמסתמא היתה מיכל מברכת, וביארו הראשונים ראיית ר"ת (ראה ר"ן קידושין שם) דמהגמ' משמע דאם סב"ל כר' יהודה ור' מאיר דנשים אינן סומכות היו חכמים מוחים בה, ולכאורה בשלמא בסמיכה י"ל שאסורות לסמוך דע"י סמיכה ה"ה משתמשת בקדשים שהוא איסור משום עבודה בקדשים, ורק כשיש מצות סמיכה מותר לסמוך, אבל כיון דנשים פטורות לכן אסורות, אבל בתפילין למה נימא שימחו חכמים לאשה להניח תפילין? ועכצ"ל דזהו משום הברכה, דכיון דכשהן מניחות מברכות, לכן רק לפי ר' יוסי מותרות לברך, משא"כ לפי ר' יהודה ור"מ, וממשיך ר"ת דאף דר' יהודה ור' מאיר פליגי על ר' יוסי מ"מ להלכה קיימ"ל כר' יוסי, וכיון שכן, פסק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג עיי"ש. הרי מפורש בזה דפסק ר"ת דנשים מברכות תלוי בפלוגתא ר' יוסי ור' יהודה כו' לגבי סמיכה, וצ"ב דאיזה שייכות ישנה דאם פסקינן כר' יוסי נשים מברכות ואם פסקינן כר' יהודה ור"מ אינן מברכות? (ועי' גם בשו"ת צ"צ או"ח סי' ג', צוין בלקו"ש שם הערה 28).

וי"ל בזה עפ"י ביאור הראב"ד לתורת כהנים פ"ב בדעת ר' יוסי דאפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים "שכך ניתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו' אבל הנשים המקריבות עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י שהיא עבודה בקדשים כו'", ביאור דבריו דיסוד פלוגתא ר' יוסי ור' יהודה כו' הוא בגדר מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות, דר' יוסי סב"ל דאה"נ שהן פטורות, אבל מ"מ כשהן מקיימות הרי הן מקיימות מעשה מצוה ממש כמו באנשים, והחילוק הוא רק שבנשים לא חייבתן

התורה לקיים, אבל כשהן מעצמן עושות יש כאן מעשה מצוה ממש, ולכן מותרות לסמוך בכל כחן ואין כאן איסור דמשתמש בקדשים כיון שיש בזה קיום מצוה, וכן לגבי ציצית מותרות אפילו ללבוש כלאים בציצית אף שהן פטורות, מ"מ כיון דבפועל יש כאן קיום מצוה שייך לומר עשה דוחה לא תעשה (ראה יבמות ד, א) משא"כ ר' יהודא ור"מ סב"ל דכיון שהן פטורות ליכא כאן קיום מצוה כלל לכן אסורות לסמוך משום משתמש בקדשים כו'. דלפי ביאור זה מובן ג"כ שיטת ר"ת דנשים מברכות ברכת המצות במ"ע שהזמ"ג וכן"ל דהוה משום דפסקינן כר' יוסי, דכיון דנת' דכשהן עושות ברצון יש כאן קיום מצוה, ואינו מעשה בעלמא, במילא שייך בזה הענין דברכת המצות, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ דאין כאן קיום מצוה, ודאי לא שייך לברך ברכת המצות, כיון דאי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם.

ולפי כל זה יש לבאר ג"כ מה שהוקשה לעיל דלמה לא ביארו התוס' הטעם בפשטות דגדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה כיון שהמצווה עושה מעשה מצוה? דלהנ"ל אפ"ל דסב"ל להתוס' דאף אם אינו מצווה, יש גם כאן מעשה מצוה בשלימות ע"ד שהוא בנשים, ואי"ז עשי' בעלמא, ולכן הוצרכו התוס' לבאר טעם אחר.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר ג"כ בנוגע להמצוות של האבות, דאפלו בדליכא ציווי שייך לומר דכיון שיש כבר חפצא דתורה ומצוות בעולם במילא נמצא דקיומם הוא גדר "קיום מצוה" והחילוק הוא רק שלא נצטוו ע"ז אבל עצם העשי' הוה עשיית מצוה וע"ד שנתבאר לגבי נשים כנ"ל, ונפק"מ ג"כ דלפי מה שחידש רב יוצא ג"כ שהאבות ברכו גם ברכת המצוות, כיון דהוה קיום מצוה, וראה קובץ שיעורים סוף קידושין, וראה בזה עוד עוד בס' 'ימות המשיח בהלכה' בהפתיחה לגבי לעת"ל.

ובשם החיד"א מובא שהקשה דלמה לא שייך הא ד"כל הפטור מדבר ועושהו כו'" לגבי האבות, כדאיתא בירושלמי שבת פ"א ח"ב וראה תוס' גיטין ו, ב בד"ה א"ר יצחק וראה רמ"א או"ח סי' תרל"ט ס"ק ז', ושו"ע אדה"ז שם סעי' כ"ג, ושדה חמד כללים מערכת כ' כלל ט"ז ועוד.

דאי נימא כנ"ל דגם אז הי' כבר חפצא דתומ"צ, אלא שהי' בגדר רשות בדוגמת נשים במ"ע שהזמ"ג כו' וכשעושים יש כאן קיום מצוה ודאי לא קשה כלל שהרי זה מעשה מצוה.

[וגם אי נימא שלא הי' אז חפצא דתומ"צ כלל, ראה בקובץ שיעורים ב"ב אות נ"ד שתירץ קושיא זו שזה נאמר על דבר שגם לאחר מ"ת אין זה מצוה כגון היושב בסוכה בשעה שהגשמים יורדים, אבל אם המעשה הוא מעשה מצוה אלא שהאדם הזה לא נצטווה אין זה נקרא הדיוט כו' וכן האבות קודם מ"ת שידעו בנבואה שעתידין

ישראל להצטוות עליהן א"כ זה לא נקרא הדיוט עיי"ש, וכעין מ"ש הריטב"א הנ"ל].

ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו שהביא הגמ' פסחים סח,ב, דרב יוסף בעצרת הי' עושה סעודה מיוחדת ואמר אי לאו יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, ומבאר בארוכה שכוונתו דאחר מ"ת אפשר להמשיך קדושה בחפצא גשמית ע"י קיום מצוה בו כיון שנתבטל הגזרה דעליונים לא ירדו לתחתונים כו', ומקשה דלמה מצינו זה רק בר' יוסף ולא בתנאים ואמוראים אחרים שקדמו לו? ומבאר דיש לחקור בהא דממשיכים קדושה בחפצא ע"י קיום מצוה אם זהו רק במצווה ועושה או אפילו אם אינו מצווה ועושה, וכגון נשים במ"ע שאין הזמן גרמא כשהן עושות מצוה, ומביא דוגמא באתרוג דאם קיים בו מצוות ד' מינים אתקצאי לו' ימים שאסור לאוכלו, ובמילא יש להסתפק אם דין זה הוא גם בנשים שקיימו מצוות ד' מינים כו' ומסיק שבאמת כן הוא דמצד מ"ת שפעל קדושה בישראל כו' אפילו אם אינו מצווה ועושה כן הוא, וזהו גם מה שרב יוסף הוא שאמר אי לאו האי יומא כו' דכיון שהוא הי' סומא ואפשר שפטור מן המצוות ומ"מ הוא יכול להכניס קדושה בגוף החפץ, הנה כאן מודגש גודל העלוי דמ"ת עיי"ש עוד, וזהו כמו שנת' לעיל דאפילו בלי הציווי יש כאן מעשה מצוה, ובמילא אפשר אחר מ"ת לפעול קדושה בגוף החפץ.

ואולי אפשר לומר בזה עוד, דלכו"ע הי' חפצא דתומ"צ כבר בזמן האבות, אלא דהמשנה הוא לפי דעת רבי מאיר דסב"ל דנשים אינן סומכות, וכנ"ל דזהו משום דסב"ל דבלי ציווי אין כאן קיום מצוה כלל, ולכן נקט "עשה" כי לשיטתו אצל האבות הי' זה עשי' ולא קיום, משא"כ רב י"ל דסב"ל כר' יוסי דפסקינן כמותו דנשים סומכות רשות, וסב"ל דגם בלי ציווי יש כאן קיום מצוה ולכן סב"ל בהאבות דקיימו כל התורה וכו'.



## שני גדיי עזים - פסח ויוהכ"פ

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"תורת מנחם תפארת לוי יצחק" פר' תולדות מביא מדברי ה"לקוטי לוי יצחק" לפר' תולדות וז"ל: "ועתה בני שמע בקולי וגו'", בההוא זמנא ערב פסח הוה, ובעי יצור הרע לאתבערא.. וע"ד עבדת תרי תבשילין רבי יהודה אמר רמז (הכא דזמינין בניו דיעקב לקרבא שני שעירים חד לה' וחד לעזאזל ביומא דכפורי, ובג"כ קריבת שני גדיי



עזים, חד בגין דרגא דלעילא, וחד בגין לכפיי' דרגי' דעשו שלא ישלוט עלי' דיעקב, ונע"ד שני גדיי עזים, ומתרויהו טעים יצחק ואכל.<sup>5</sup> היינו לנגד קרבן פסח וקרבן חגיגה שבערב פסח (כי הפסח נאכל על השבע).. ר"י אמר רמז הכא כו' שני שעירים כו' ביומא דכפורי. השייכות דיוהכ"פ לפסח הוא, כי ביוהכ"פ כתיב בזאת יבא אהרן אל הקודש, בזאת דוקא מדת מל' דא תרעא לאעלאה ב', והוא מצה דפסח הא לחמא עניא (והיינו קודם הפסח. ואחר הסדר דפסח אומרים לשנה הבאה בירושלים, וכן בגמר יוהכ"פ אומרים זה, וד"ל).

ומוסיף על זה רבינו: "כפי' אור החמה מובא שהפלוגתא היא מתי הי' מאורע זה: אחד אמר דבערב פסח הוה וחד אמר דביוהכ"פ הוה", למ"ד שבערב פסח הוה - היו שני תבשילין "אחד משום קרבן פסח וא' משום חגיגה". ולמ"ד דביוהכ"פ הוה - היו שני הגדיים נגד השעירים דיוהכ"פ. אבל מפשטות לשון הזוהר "רמז הכא כו'" (קלא ש"ה הוא זימנא יוהכ"פ הוה"), משמע שגם לדעת ר' יהודה הי' המאורע עצמו בערב פסח ולא ביוהכ"פ) והפלוגתא אינה אלא בנוגע לרמז וכוונה שבדבר, אם הרמז הוא לפסח וחגיגה, או שהרמז הוא לשני השעירים ויוהכ"פ.

כן משמע מדבר אאמו"ר שמבאר את השייכות דיוהכ"פ לפסח - שמזה מובן שלכו"ע הי' המאורע בערב פסח אלא לדעת ר' יהודה נרמז בזה שני השעירים דיוהכ"פ ולכן, יש צורך לבאר את הקשר דיוהכ"פ עם פסח, עי"ש מה שביאר בעבודת האדם.

## ב

הנהגה בזוהר הרי לא נזכר מפורש חגיגה אלא "תרי תבשילין", גם ברש"י על הפסוק מ"פרקי דר' אליעזר" פל"ב, נזכרו פסח ומטעמים (ולא נאמר מפורש חגיגה), ברם בתרגום יונתן על הפסוק אמר: "תרין עיזין שמנין חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא". ועפ"ז פירש הרד"ל גם את הנאמר בפרקי דר"א מטעמים דהיינו קרבן חגיגה עי"ש.

ומה שדייק רבינו בלשון הזוהר "רמז הכא כו' ביומא דכיפורי", שבדאי אין הכוונה שביוהכ"פ איירי, כהבנת הרה"ק מהר"א אזולאי ז"ל ב"אור החמה", אלא שבשני הגדיים שהביאו אז בליל פסח יש רמז גם לשני שעירים של יום הכיפורים, הנה כן משמע גם בתנחומא לפרשתנו וברבות פס"ה: "וטובים לבניך שעל ידן הוא מתכפר להם ביום הכיפורים" וב"יפה תואר" שם: "כלומר: ואתם סימן לבניך שיזכרו לכפרת ב' הגדיים".

ומבואר שיש קשר בין פסח וחגיגה דליל פסח לשני שעירי יום הכיפורים, ומסביר שם (א) כי ביום הכיפורים כתיב "בזאת" יבוא אהרן אל הקודש, "וזאת" הוא מצדת המלכות, וכך גם "הא לחמא עניא". (ב) בגמר יום הכיפורים ובגמר סדר ליל פסח אומרים "לשנה הבאה בירושלים",

ולכאורה לא נתבאר כלל הקשר בין אמירת "לשנה הבאה בירושלים" להנ"ל. גם צ"ב מה קשר ב' השעירים ליצחק דוקא, שאמר "ועשה לי מטעמים", שדוקא יצחק הוא סימן לבניו בשני השעירים של יום הכיפורים.

## ג

והנה בזה"ק פר' אמור (צ"ט ע"ב): מפרש פרשת "ועשה לי מטעמים" על ראש השנה, וז"ל "ביומא דראש השנה נפיק יצחק בלחודוי וקרי לעשו לאטעמא ליה תבשילין כו' והקול קול יעקב בהווא שופר דקא סליק ואתער יעקב לגביה וכו'" וב"ניצוצי אורות" שם: "משמע שגם מעשה גשמי דיצחק ועשיעו היה בראש השנה ולא כן אמרו רז"ל אלא פסח היה וכן איתא להדיא בפרקי דר"א וצ"ע" ובהגהות החיד"א שם: לק"מ דלא איירי בגשמי כלל", והוא כמנש"כ רבינו כאן שאינו אלא רמז לשני שעירים.

ובפר' פנחס (רנ"ח ע"ב): "ובחדש השביעי כמה דאיתמר יומא דראש השנה דינא דכל עלמא דינא תקיפא ודינא רפיא ועשיתם עולה כו' מאי ועשיתם אלא ביומא דא ועשה לי מטעמים כו' והא אוקימנא ויבא לו יין וישת כו'". ומקשר ענין השופר דר"ה עם ועשה לי מטעמים דיצחק, וגם זה צ"ב לכאורה.

ועי' גם בזה"ק פר' תצוה (קפ"ג ע"ב): "ואלמלי הוו נטרי ישראל תרין סטרינ דנהמי אלין, לא הוו עיילין בדינא לעלמין, ביומא דר"ה דאינו יומא דדינא, דלאו איהו אלא לאינון דלא נטלו מיכלא דאסוותא ושבקו לאסוותא דאורייתא בגין מיכלא אחרא דאיהו חמץ, דהא ביומא דר"ה ההוא חמץ סלקא ומקטרגא עליה דבר נש כו'",

## ד

והיה נראה לומר בזה, דהנה השופר הרי הוא כנגד אילו של יצחק, וגם ענין ליל פסח עיקרו כנגד יצחק, דיעוי' בהגדת רבינו שהביא משיח"כ כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זי"ע תרח"ן: "יחץ, כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע (ומובן אשר כן עשה גם בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר) היה שובר את האפיקומן לחמש חתיכות. פעם נודמן שנשבר לשש חתיכות, והניח אחת הצדה. בהיאר אשר מצה האמצעית היא כנגד יצחק, וצ"ל שבירה ובה' חתיכות, המתקת ה' גבורות דיצחק, באפיקו מן, השפעת מזון, חסד דאברהם".

ויותר מזה איתא ב"שער יששכר"<sup>6</sup> מאמר אגדתא דפסחא אות ה': "מחלקים המצה השניה לאפיקומן. הנה שמעתי מפה קדוש אאזמו"ר הגה"ק הרב דפה (בעל "שם שלמה") זצלה"ה רמז נכון בעת הסדר, כי השלשה מצות הם חב"ד כנגד אברהם יצחק ויעקב, והמצה האמצעית היא כנגד יצחק, והנה יצחק יהיה המצדיק לעתיד לבא כמו שאחז"ל בשבת (דף פ"ט ע"ב) ויאמר "פלגא עלי ופלגא עלך" ועי"ז ינצלו ישראל, על כן בעת זמן הגאולה בליל פסח מחלקי"ם את המצה הרומזת ליצחק שהוא יהיה המצדיק בבחינת "פלגא עלי ופלגא עלך", וגם לוקחים חלק הגדול מהמצה לאפיקומן, על כן הסימן יח"ץ שהוא הרוב החלק הגדול מתיבת יצחק"ק, עי"ש.

## ה

הנה כי כן ליל סדר פסח מכון כנגד יצחק, ועושים בו פעולות כדי לעורר את הגאולה שהוא יצחק ע"ה הוא יהיה הגורם לכך [וכך הוא בגמ' שבת דף פ"ט ע"ב: "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מאי דכתיב כי אתה אבינו, כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך (ישעיה סג, מז)? לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי, אמר לפניו רבוש"ע ימחו על קדושת שמך. אמר אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גידול בנים אפשר דבעי רחמי עליהו, אמר ליה: בניך חטאו לי, אמר לפניו רבוש"ע ימחו על קדושת שמך. אמר: לא בסבי טעמא ולא בדדקי עצה. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבוננו של עולם בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם "בני בכורי" עכשיו "בני ולא בניך"? ועוד: כמה חטאו? כמה שנותיו של אדם? שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשין, דל כ"ה דלילותא, פשו ליה כ"ה, דל תרתי סרי ופלגא דצלויי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא, אם אתה סובל כולם מוטב ואם לאו פלגא עלי ופלגא עלך, ואת"ל כולם עלי, הא קריבית נפשי קמך. פתחו ואמרו אתה אבינו. אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי קלסו להקב"ה כו", ועיין בביאור הענין היטב בספר החיים לרבי חיים בר"ר בצלאל, מאמר סליחה ומחילה ח"ד פ"ד, וביותר ב"צמח ה' לצבי" פר' ראה].

והוא הדין איפוא לענין יום הכיפורים שהפסח והחגיגה מרמזים גם לשני שעירי יום הכיפורים.

## ו

ומעתה יובן היטב ענין אמירת "לשנה הבאה בירושלים" בגמר הסדר, שבא

לעורר כנ"ל על הגאולה העתידה בזכות יצחק, וגם "בגמר יום הכיפורים" שאז הוא קבלת עול מלכות שמים, ענין "הא קריבית נפשי קמך" דיצחק.

כתבתי בהחפזי, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.



## שלשה סימנים יש באומה זו

חילוקים ושינויים בדרשת הבבלי והירושלמי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בלקוטי שיחות ח"ל שיחה א' לפרשת וירא מבאר הרבי יסוד החילוק בין דרשת הבבלי והירושלמי בגדרם של ג' הסימנים דעם ישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים, יעווי"ש היטב בארוכה.

והנראה לבאר ולהבהיר עיקר כוונת רבינו בכל זה לפענ"ד, ולהעיר כמה עיונים והערות בדרך אפשר על סדר מהלך השיחה, וכדלהלן במרוצת דברינו בס"ד.

דהנה ביבמות עט, א איתא "שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים, רחמנים דכתיב (דברים יג, יח) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב (שמות כ, יז) בעבור תהיה יראתו על פניכם, גומלי חסדים דכתיב (בראשית יח, יט) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו

---

(1) הנה בגמ' שם לא נתבאר להדיא מאיפה היא בדיוק הראי' מהכתוב "למען אשר יצוה וגו'" על הך ענין דגומלי חסדים [ויעוין בהשיחה שם הערה 12 שבדוחק י"ל שזהו בעצם טעם הירושלמי שבחר בקרא דר"פ עקב "שמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד", ולא בקרא דאברהם שהביא הבבלי, והיינו "כיון שלא נזכר בכתוב בפירוש חסד, רק משפט וצדקה", ועיי"ש עוד בזה בהמשך ההערה].

והנראה כי מדברי המפרשים ז"ל מתבאר שיש לפרש כוונת הראי' בכמה אופנים, הא' דהראי' היא מהלשון שבסוף הפסוק "לעשות צדקה וגו'", והיינו דהך "צדקה" דקרא קאי על מעשה צדקה וחסד, ומזה אפוא ראי' שאברהם ציווה לאנשי ביתו שיתנהגו בדרך של צדקה וחסד שהו"ע דגמילות חסדים.

וכן מתבאר מפירוש המהרז"ו לדברים רבה פ"ג, ד וז"ל "במדרש רבה מביא עוד פסוק אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריי לעשות צדקה ומשפט [ראה במדבר רבה פ"ח, ד שהביא את שני הכתובים], הרי שירש מדת הצדקה מאברהם, ומדת הרחמים הוא בלב שיהי' הלב רך, ומדת הצדקה הוא במעשה",

ראוי להדבק באומה זו".

אמנם בירושלמי קידושין פ"ד ה"א הובא הך מאמר באו"א קצת וז"ל ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, רחמיני ובויישני וגומלי חסדים, רחמיני ומניין ונתן לך רחמים, בויישני מנין ובעבור תהיה יראתו על פניכם, זה סימן לבויישני שאינו חוטא, וכל שאין לו בושת פנים דבר בריא שלא עמדו אבותיו על הר סיני, וגומלי חסדים מנין (דברים ז, יב) ושמו ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד וכו"2.

ומבאר מדבריו שלמד בכוונת הגמ' דיליף לי' מ"לעשות צדקה וגו' שהכוונה בזה היא למעשה החסד [וראה בהשיחה שם בסוף הערה 12 שציין לדברי המהרז"ו שם. וראה גם שם הערה 38].

והב' דהרא"ה היא מהלשון שבתחילת הכתוב "ושמרו דרך ה'", וכן ביאר המהרש"א בחדא"ג ליבמות שם וז"ל "ולענין גמ"ח אמר דכתיב כי ידעתי וגו', ואע"ג שלא הוזכר בכתוב אלא משפט וצדקה, הוציאו מן הכתוב הזה גם כן גמ"ח, והוא בכלל ושמרו דרך ה' וגו', כי הגמ"ח נקרא דרך ה' שילך בה האדם אחרי מדותיו ית' ב"ה, כמ"ש אחרי ה' אלוקים תלכו, וכי אפשר להלון אחר שכינה וכו', אלא להלון אחר מדותיו, מה הוא מלביש ערומים וכו'".

וכנראה מדברי המהרש"א ז"ל שמפרש בהך "צדקה ומשפט" דקרא דאינו מלשון צדקה וחסד אלא מלשון "צדק", ונקשר ומישך שייך לענין ה"משפט" שלאח"ז [ועיין בסנהדרין נו, ב בפרש"י דיני קנסות ובפירוש המהרש"א שם].

וראית הגמ' בהך סימן דגומלי חסדים היא מהא דכתיב "ושמרו דרך ה'", ד"דרך ה'" כולל גם גמילות חסד, וכדאיתא בסוטה יד, א דמדותיו ית' כולל המדה דגמילות חסד, שהוא ית' מלביש ערומים ומבקר חולים ומנחם אבלים עיי"ש, וא"כ מזה שציווה אברהם את בניו לשמור את "דרך ה'", הוי ראי' על הך ענין דגמילות חסדים. וראה הערה הבאה.

[ולהעיר מביצה לב, ב ובחדא"ג מהרש"א שם, והמתבאר משם בפשטות דמהרש"א מפרשו להך "צדקה" שבקרא דאברהם הנ"ל דקאי על מדת הצדקה ומעשה דחסד ורחמים עיי"ש, והובא להלן בפנים. ושבעים פנים לתורה].

ולחידודי אולי היה מקום להוסיף לפ"ז עוד אופן ונקודה בביאור יסוד החילוק בין הבבלי והירושלמי אי ילפינן הך ענין דגמ"ח מקרא דאברהם או לא, והוא דפליגי בפירושא דהך "צדקה" דקרא אם הכוונה לצדקה וחסד או לענין הצדק, דהבבלי מפרש דהיינו מלשון "צדקה וחסד" ולכן שפיר יליף לי' מהך קרא [וכפירוש המהרז"ו הנ"ל], משא"כ הירושלמי ס"ל דהיינו מלשון "צדק", וא"כ ליכא מפוסק זה ראי' לנדוד, שלא מפורש בו הך ענין דגמ"ח [ונאמר דלא ס"ל להירושלמי הך רמז דקרא ד"ושמרו דרך ה'" וכפירוש המהרש"א, שכן סוכ"ס אינו מפורש בקרא, משא"כ בהך קרא דר"פ עקב שמפורש בו "את הברית ואת החסד". וראה עוד בהשיחה שם הערה 12. ודו"ק].

(2) והנה יעויין בסה"ש ה'תשמ"ט ח"א עמ' 251 שכתב רבינו לבאר ע"ד הרמז דהני ג' סימנים שבישראל הם ר"ת "בשר" וזה"ק "ולהעיר שענין האחדות נרמז בתיבת "בשר" גופא, כי, האחדות דישאל מתבטאת (גם) בג' הסימנים דבנ", "רחמיני ביישני וגומלי חסדים", ר"ת "גבר". ויש לומר,

ומבואר מזה כמה שינויים בין דרשת הבבלי והירושלמי, הא' דבבלי איתא "שלשה סימנים יש באומה זו", משא"כ בדרשת הירושלמי הלשון הוא "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל".

והב' דהבבלי יליף להך דגומלי חסדים מקרא דאברהם שנאמר בו "למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", משא"כ הירושלמי יליף ל' מהכתוב דריש פרשת עקב דכתיב "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד", וצ"ע יסוד טעם החילוקים בכל זה.

### 'סימנים' או 'מתנות טובות'

ב. ויעויין בהשיחה שם שמבאר הרבי את יסוד החילוק בזה וזלה"ק "נקודת החילוק בין הבבלי והירושלמי היא: בבבלי מדייק "שלשה סימנים יש באומה זו" (ולא "שלש מדות" וכיו"ב), והיינו שאין המדובר במעלות מדות אלו כשלעצמן, אלא בכך שהן משמשות כ"סימנים" (על ענין אחר); וכיון שכולן הן סימן על דבר אחד, מובן מזה, שכל שלשת המדות נובעות מתכונה אחת מסויימת.

משא"כ בירושלמי אומר "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", היינו שהמדובר בג' מדות אלו כשלעצמן, וא"כ י"ל שכל אחת מעלה לעצמה (דאל"כ, ה"ה אחת אלא שמתחלקת לג' מתנות). עכלה"ק.

שהר"ת שלהם הוא גם "בשר" – ביישנים, שומרי (ע"ד גומלי) חסדים, רחמנים, שבזה מרומז שענין האחדות הוא גם מצד ה"בשר".

ובהערה 74 שם מבאר משמעות התואר "שומרי חסדים" והמקור לתואר זה, וזלה"ק "ע"ד מ"ש (ר"פ עקב) "ושמר ה' אלקיך לך . . את החסד". ולהעיר, שבירושלמי (קידושין פ"ד ה"א. וכו"ה בכמה מדרשים) יליף הסימן ד"גומלי חסדים" מהכתוב "ושמר גו' החסד" (דלא כהבבלי שיליף מהפסוק "למען אשר יצוה את בניו גו'"). עכלה"ק.

ומבואר מדברי רבינו דמשמעות התואר "שומרי חסדים" מתאים בפשטות לדרשת הירושלמי דיליף ל' להך ענין דגומלי חסדים מקרא ד"ושמר גו' את החסד", משא"כ לדרשת הבבלי דיליף ל' מקרא דאברהם "אשר יצוה את בניו וגו'".

אמנם יש להעיר לחידודא שיתכן להמתיק את התואר "שומרי חסדים" גם לפי דרשת הבבלי, והוא דהנה יעויין בהערה הקודמת שיש לפרש את כוונת דרשת הבבלי בהך ענין דגומלי חסדים דיליף ל' מקרא דאברהם בכמה אופנים, אם מהתיבות "לעשות צדקה" או מהתיבות "ושמרו דרך ה'" עיי"ש.

והנה לפירוש המהרש"א הנ"ל דיליף ל' מהלשון "ושמרו דרך ה'", הרי שפיר נראה להמתיק את התואר "שומרי חסדים" גם לדעת הבבלי, והיינו ש"שומרים" את מדת החסד, וע"ד לשון הכתוב "ושמרו דרך ה'". וק"ל.

כלומר, יסוד החילוק בין הבבלי והירושלמי הוא שבירושלמי הרי מדובר על ג' מדות אלו לכשלעצמן, והיינו שג' "מתנות" שונות נתן הקב"ה לישראל והם המדות דבושה, רחמים וחסד, משא"כ בבבלי הרי לא מדובר על מעלות המדות האלו לכשלעצמן, אלא איך שהן משמשות בתור "סימנים" על ענין אחר, והיינו על תכונה אחת מסויימת שישנה באומה זו, אשר ממנה נובעות כל שלושת המדות האלו.

ומבאר הרבי שתכונה אחת זו היא ענין הביטול, שהיא נקודת מהותו של איש ישראל מצד נפשו האלוקית, שאינו מציאות לעצמו אלא כל עניינו הוא לשמש את קונו, וזהו ששלש מדות אלו הרי הן משמשות כ"סימנים" על נקודת הישראליות הלזו, והיינו משום כי מנקודת הביטול שבישראל נובעות בדרך ממילא כל הני שלש מדות [יעוי"ש בהשיחה בסוף אות ה' וש"נ]. ע"כ.

### בעלי משפט וצדק

ג. והנה מזה יש להעיר אדברי המהרש"א ז"ל בחדא"ג ליבמות שם שהקשה וז"ל "ומיהו ק"ק אמאי לא קאמר נמי מהאי קרא דכי ידעתיו וגו', דעוד סימנים ניכרים יש בהם, בעלי משפט ובעלי צדקה<sup>3</sup>, ואפשר דאין אלו משפט וצדקה סימנים ניכרים כמו אלו שלשה דנקט ודו"ק".

והיינו שהמהרש"א ז"ל הקשה דלכאורה בהך קרא מבואר עוד שציווה אברהם על אנשי ביתו גם על ההנהגה בדרך משפט וצדק, וא"כ מדוע לא קאמר בגמ' דיש באומה זו עוד כמה סימנים נוספים שהם גם בעלי משפט ובעלי צדק.

ותירץ דאולי הטעם הוא משום שמשפט וצדק אינם סימנים ניכרים כ"כ כמו הני שלושה סימנים שהביא הגמ', כולל גם הך סימן דגומלי חסדים דנפקא לי' מהאי קרא שהם סימנים ניכרים, משא"כ הני סימנים דמשפט וצדק.

ד. האומנם [דהנה מלבד זאת שיש לעיין בעצם סברת תירוצו ביסוד טעם גדר החילוק בזה, מה נחשב לסימן ניכר יותר ובמה אכן חלוקים הני סימנים דמשפט וצדק שאינם ניכרים כ"כ כמו הני שאר ג' סימנים דרחמנין ביישנין וגומ"ח], הנה להמבואר

---

(3) וראה לעיל בהערות דכנראה מדברי המהרש"א בחדא"ג ליבמות שם דמפרש בכוונת הכתוב "לעשות צדקה וגו'" דאין הכוונה למעשה צדקה וחסד [וכפירוש המהרז"ו שם הנ"ל], אלא הכוונה ל"צדק", ונקשר ומישך שייך לענין ה"משפט" שלאח"ז.

בהשיחה נראה לומר דקושיא מעיקרא ליתא<sup>4</sup>, דהרי אין כוונת הגמ' להביא ולמנות עניינים ומדות טובות שמצינו בישראל בעלמא, אלא "סימנים" על אותה תכונת הביטול האחת שהיא נקודת הישראליות שבכל יהודי, אשר ממנה נובעות בדרך ממילא [וכפי שיתבאר לקמן – בדרך סיבה ומסובב] מהך תכונת הביטול.

ולפ"ז יתכן לומר שהני מדות דבעלי משפט וצדק שבישראל [שאכן קיבלו וירשו מאברהם אבינו, וכמבואר בקרא], הרי אינן נובעות ומשתלשלות בהכרח מתוך אותה נקודת הביטול שביהודי, אלא הם דברים נוספים בפני עצמם, ולכן אינן משמשות בהכרח כ"סימנים" על מהות הישראליות שבאומה זו, ולכן הוא דלא הביא הגמ' גם הני עניינים דקרא.

### שלש מדות נפרדות או תלויות זו בזו

ה. וממשיך בהשיחה שם דמזה נובע חילוק נוסף בין הבבלי והירושלמי ביחס לשלש מדות אלו, דהנה יש לחקור האם שלש מדות אלו תלויות זו בזו, שהאחת

---

(4) זאת ועוד יש לעיין לכאורה בעיקר קושיית המהרש"א ז"ל, דהנה בפשטות הרי הך מאמר לא נאמר על ידי הגמ' בסתמא, אלא ע"י דוד המלך ובהקשר לסיפור הגבעונים דלעיל מיני<sup>5</sup>, וכמסופר בגמ' שם בארוכה.

וממילא שלפי פשטות הדברים הרי אין כוונת דוד המלך [ועד"ז כוונת הגמ', המביאה ומצטטת את דבריו] למנות כאן את כל התכונות שישנם בעם ישראל, אלא רק כי אם אלו השייכים לתוכן הדברים דידן, והיינו אלו הקשורים למהות ופסול הגבעונים שלא היה בהם מהני סימני ישראל, ואשר מחמת זה גזר עליהם דוד שאינם ראויים להדבק באומה קדושה זו.

וכפי שמפרט הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ט הי"ז שאצל הגבעונים לא היה אף אחד משלושה סימנים אלו וז"ל "וכן כל מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים, ובגבעונים הוא אומר והגבעונים לא מבני ישראל המה, לפי שהעיוז פניהם ולא נתפייסו ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם והם עשו עמהם חסד והחיום בתחלה".

[וראה גם בירושלמי שם "ואלו (הגבעונים) אין בהם אחד מהן, מיד עמד וריחקן"; ועיין היטב בהשיחה שם אות ב ובהערות 31-23, אות ו ובהערה 48, ואכמ"ל].

וממילא די"ל דאח"כ דבקרא דאברהם מבואר שציווה אברהם על אנשי ביתו להתנהג בדרך משפט וצדק וכו', אמנם שפיר יתכן לומר דגם הגבעונים היו למעשה בעלי משפט וצדק [ועכ"פ מהיתי תיתי שלא היו בעלי משפט וצדק], ורק שלא היה להם הני שלושה סימנים דרחמנים ביישנים וגומ"ח שבישראל [וכנ"ל בדברי הרמב"ם שם], ואשר מפני זה הוא דריחקם דוד המלך.

ואם כנים הדברים הרי שוב מובן שפיר מדוע לא מנה וכלל דוד המלך הני סימנים דבעלי משפט וצדק – בהקשר להגדרת תכונותם של הגבעונים והמסתעף מזה בהקשר לפסולם – בהני סימני ישראל. ודו"ק.



מביאה בדרך ממילא את השניה וכך הלאה, או שהינן שלש מדות שונות שאינן תלויות זו בזו בהכרח, ושפיר יתכן להיות האחת בלי השניה וכיו"ב.

ומבאר הרבי דתרווייהו איתנהו בי' דשפיר אפשר להיות בשני אופנים וכפי שרואים בפשטות, וזלה"ק: "א) ע"ד הרגיל, שלש המדות תלויות זו בזו, באופן שמדה אחת מביאה בדרך ממילא את השני', כגון שמי שיש בו בושא ורכות הנפש ה"ה רחמן, ומצד מדת הרחמים שבו ה"ה גומל חסד לנצרכים.

ב) לפעמים ג' מדות אלו בלתי תלויות זו"ז, שגומל חסד להזולת בגלל שרוצה להטיב לו ולא בגלל שמרחם עליו (וכן בהשאר) — כי סו"ס, בושא, רחמים וחסד ה"ה שלש מדות שונות זמ"ז, ולכן תתכן מדה אחת בלי השני'.

וזהו החילוק בין הבבלי והירושלמי: בירושלמי מדגיש שכל אחת מג' המדות היא מעלה (ומתנה) בפ"ע, כי המדובר בעצם המדות שכל אחת מחולקת מחברתה; משא"כ בבבלי הם "ג' סימנים" על תכונה אחת, שאז באות המדות (בדרך כלל) כולן יחד בדרך סיבה ומסובב זמ"ז". עכלה"ק.

כלומר, להירושלמי מדובר בעצם מעלת המדות לכשלעצמן, "ג' מתנות", והרי מצד המדות לכשלעצמן שפיר יתכן האחת בלי השניה וכנ"ל, וזהו שבירושלמי מדגיש שהן "ג' מתנות" שונות זו מזו, לא "מתנה אחת" המתחלקת לשלושה חלקים.

משא"כ להבבלי הרי אינו מדובר בעצם המדות לכשלעצמן אלא איך שהן משמשות כ"סימנים" על תכונת הביטול ונקודת הישראליות שבכל יהודי, והיינו משום כי ממנה נובעות כל הני מדות וכנ"ל, והרי כששלש מדות אלו נובעות ומסתעפות מאותה נקודת הביטול, הנה — בדרך כלל — הן נובעות ומשתלשלות כולן יחד בדרך סיבה ומסובב, שנקודת הביטול מביא לרגש הבושא, וטבע הרכות מביא למדת הרחמים, ורחמים מביא למעשה חסד בפועל.

### מתנות טובות

ו. והנה על פי זה אולי יש לבאר דיוק נוסף בלשון הירושלמי שם "ג' מתנות

טובות נתן הקב"ה לישראל וכו'", והיינו שלא הסתפק הירושלמי ב"מתנות" <sup>5</sup>, אלא נקט והוסיף על זה עוד שהיו אלו מתנות "טובות".

ולהמבואר בהשיחה יתכן לומר בזה, דמאחר ולדרשת הירושלמי מדובר בעצם מעלות מדות אלו לכשלעצמן, וממילא שהירושלמי מתייחס למדות אלו לא כפי שהן משתלשלות זו מזו בדרך סיבה ומסובב, אלא כפי שהן עומדות כל אחת לעצמה וכמוש"נ בארוכה, הרי שוב יש צורך לדייק ולהדגיש שמדות אלו שנתן הקב"ה לישראל היו אלו מתנות "טובות".

---

(5) וכיון דאתינן להכי יש להעיר עוד בזה, דהנה יעויין בפירוש הקרבן העדה לירושלמי שם שכתב ע"ז וז"ל "שלש מתנות טובות. מדות טובות שהיו בישראל בטבע, משא"כ שאר מדות טובות צריך שירגיל אדם את עצמו בהן לקנותן", ובפני משה שם "עיקרי ויסודי המדות".

ואולי יש להעיר בדקדוק לשון הירושלמי דנקט הלשון "מתנות" דייקא ולא "מדות", והיינו ע"פ מה שנתבאר בתחילת השיחה שם דחלוקים הבבלי והירושלמי אם המדובר במדות טבעיות ובאופי העצמי והטבעי של בני "אומה זו" שירשו מאברהם אבינו, או שהמדובר במדות שקיבלו בדרך מתנה מלמעלה כדבר נוסף על מציאותם וטבעם.

וזלה"ק "להבבלי, עיקר ההדגשה הוא בזה שהמדות הללו הן "סימנים" על האופי העצמי של בני "אומה זו". . . שהחסד הוא סימן על עצם טבע נפשם של בני אומה זו;

משא"כ בירושלמי מדייק, שמדות אלו הן "מתנות טובות" (שנתן הקב"ה לישראל, וא"כ אין המדובר במדת החסד הטבועה בנפשו של אברהם) וזרעו אחריו (מצד עצמה, אלא מדת חסד כזו שהיא מתנה מיוחדת מהקב"ה לישראל) [ועפ"ז מנאר גם יסוד החילוק בין הבבלי והירושלמי בהילפותא דגומ"ח אם ילפינן לה מקרא דאברהם או מקרא דר"פ עקב, עיי"ש].

ולפ"ז אולי י"ל דלכן דקדק הירושלמי לומר "מתנות" דייקא, לא "מדות", והיינו משום כי פשוט הלשון "מדה" משמעותה – מדה הטבועה בנפש האדם, משא"כ הלשון "מתנות" שמדגיש ומבליט שאין המדובר בדבר שבטבע, אלא ב"מתנה" ודבר נוסף על טבע האדם ומציאותו, וכפשטות משמעות הענין של "מתנה".

ולהעיר מלשון המדרש בדב"ר שם שכתב "שלשה מדות טובות יש ביד ישראל וכו'", דלשון המדרש "יש ביד ישראל" נוטה יותר לדרשת הבבלי דמדובר במדות טבעיות ובאופי העצמי והטבעי של בני ישראל, ולא במתנה שקיבלו מלמעלה [וכפי שהעיר בהשיחה שם הערה 13, עיי"ש], והרי במדרש שם נקט הלשון "מדות" ולא "מתנות".

ולהמבואר נראה לומר דהכל הוא בדקדוק גדול, והיינו משום דלהמדרש מדובר במדות טבעיות ובאופי העצמי והטבעי של בני ישראל וע"ד דרשת הבבלי וכו"ל, ולכן נקט הלשון "מדות", שפשטות משמעות הלשון "מדה" מורה על מדה טבעית שבנפש האדם, משא"כ להירושלמי מדובר במדות שקיבלו בדרך מתנה מלמעלה, כדבר נוסף על מציאותם וטבעם, ולכן דקדק ונקט הלשון "מתנות" ולא "מדות". ודו"ק.

דנהה יעויין בהמשך השיחה שם אות ה' שנתבאר דיתכן הענין דגמילות חסדים ורחמנות<sup>6</sup> גם אצל אוה"ע, אלא שאצלם הם באים מצד הישות והגאווה, וזלה"ק "יתכן הענין דגמילות חסדים (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד ישות וגאווה, כחסד דישמעאל, וכמחז"ל שכל צדקה וחסד שאוה"ע עושין אינן אלא להתגדל בו ולהתייחר בו; ועד"ז ישנם רחמים הבאים דוקא מצד הגאווה, דכיון שמחשיב עצמו לגדול ומרומם מעם, הרי הוא רואה את הזולת כאיש שפל שיש לרחם עליו", יעוי"ש ובהערות [ובתניא סוף פ"א].

[ועפ"ז מבאר בהשיחה שם שלכן ג' מדות אלו נחשבות "סימנים" לישראל דווקא כשהגמ"ח היא תוצאה ממדת הרחמים, והרחמים הן תולדות הבושה, שאז דווקא הרי הן מהוות סימן על נקודת מהותו של יהודי שהוא בחינת הביטול, משא"כ כשהן באות בפני עצמן, עיי"ש].

ז. ועפ"ז נראה לומר שלכן הוא דהירושלמי ראה צורך להדגיש שג' מתנות אלו שנתן הקב"ה לישראל היו אלו "מתנות טובות", שכן רק כשמדובר בג' מדות אלו כפי שהן באות בדרך סיבה ומסובב, הרי הם בהכרח ובדרך ממילא גם "טובות", שהרי הן באות מנקודת הביטול והישראליות שביהודי, משא"כ כשמדובר בג' מדות אלו לכשלעצמן, הרי אינן בהכרח "טובות", שכן יתכן והן באות מצד הקליפה והישות וכו'.

ולכן יש צורך להדגיש שכשנתן הקב"ה ג' מדות אלו לישראל, הרי הוא נתן אותן

(6) ויש להעיר דנהה כד דייקת שפיר בהשיחה, הנה כשמבאר שיתכן הענין דמדות אלו גם אצל אוה"ע וכו', הרי הוא מתייחס להדיא רק למדות דגמ"ח ורחמנות, ואינו מזכיר גם את ענין הבושה.

ויש לומר הביאור בזה, דאכן מדת הבושה אינה שייכת מצד הקליפה וכו', והיינו ע"פ מה שביאר בהמשך השיחה שם דג' מדות אלו – כשבאות בדרך סיבה ומסובב זו מזו – הן "סימנים" על נקודת מהותו של איש ישראל, שהיא בחינת הביטול, וכתב לבאר עפ"ז את תוכן ומשמעות גירסת הרמב"ם שם "שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנן רחמנים וגומלי חסדים", ששינה סדרן של מדות מדרשת הגמ' והקדים ביישנן לרחמנים.

וזלה"ק "זהו שהקדים הרמב"ם מדת הבושה לפני הרחמנות והחסד – כי רגש הבושה (שמורה על טבע הרכות ושליטת העזות כו') (מבטא את נקודת הביטול באופן גלוי, ולכן זהו הסימן הראשון והעיקרי של ישראל, ושלימות הסימן היא כאשר נקודת הביטול חודרת בכל מציאותו, עד שגם הרחמים והחסד שלו אינם מצד הגאווה אלא רק מצד הביטול, "ואנכי עפר ואפר""). עכלה"ק.

ולפ"ז י"ל שלכן הוא דהבושה אינה שייכת אצל אוה"ע, שהרי עניינה היא היא נקודת הביטול, שהיא מהותו של יהודי מצד נפשו האלוקית, וזהו שדקדק רבינו בהשיחה שם בביאורו את ענין מדות אלו כפי שהן שייכות אצל אוה"ע וכו', שהתייחס בדקדוק רק למדות הרחמים והחסד ולא לבושה.

באופן שתהיו מדות "טובות", היינו, שהגמ"ח תהא לא מצד ישות וגאוה, אלא מצד שהוא באמת רוצה לגמול חסד עם זולתו, וכן גם הרחמים תהא לא מצד שהוא מחשיב עצמו לגדול ומרומם, אלא מצד הרגש הרחמנות האמיתי כלפי הזולת<sup>7</sup>.

והנה עוד יש להעיר כמה הערות בהמשך השיחה, אלא שקצרה היריעה ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.



# אגרות קודש

## הנהגת כ"ק אדמו"ר בקבלת מתנות

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בשו"ע חו"מ סי' רמט ס"ה:

"מדת חסידות שלא לקבל מתנה, אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו, שנאמר: שונא מתנות יחיה".

ובסמ"ע על אתר: "פסוק הוא במשלי ודריש לה הגמרא כן בריש פ"ג דקידושין (נט, א). וכוונת חז"ל, דדרך בני אדם להיות להוט אחר ממון בסוברם להחיות נפשו ונפש ביתו, וקאמר דאדרבה שונא מתנות יחיה, כי הלהוט אחר מתנות צריך להחניף הבריות ואינו מוכיחם על מעשיהם הרעים שרואה בהם".

והנה, מצינו שכ"ק אדמו"ר יזכיר כמה פעמים הלכה זו כהנהגתו למעשה, וכגון באג"ק חכ"ז ע' קעד: "בנועם קיבלתי הפ"ש על ידי .. ות"ח ג"כ בעד שימת לבבה לשלוח על ידם כוס קידוש כסף. ובודאי מסרו שבהתאם למנהגי על יסוד הכתוב שונא

---

(7) ולהעיר גם מלשון התניא סוף פ"א וזלה"ק "וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע, משא"כ נפשות אומות עובדי גלולים הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמיהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר כו". ודו"ק.

מתנות יחיה, ביקשתי למסור תמורתו".

ובאג"ק חי"ח ע' קי, מענה למי ששלח לכ"ק אדמו"ר מקל "מיוחס": "בטח ידוע לו מנהגי, בל"נ, להשתמש במתנות. ולכן מוסג"פ תמורת הנ"ל המחאה".

ואמנם בשני האגרות הנ"ל לא נזכר בפירוש פס"ד השו"ע, אמנם יש אגרת שלישית באג"ק חכ"ו ע' תעז: "ב' הספרים נתקבלו ות"ח ת"ח. וכן - מפת הלחם משנה. וע"פ שו"ע חו"מ סו"ס רמט - מצו"ב תמורתה".

ויש להעיר בזה, שדייק רבינו שמצרף "תמורתה" של המפה, ולא שמצרף תמורתם של הספרים. ואכן, במקומות רבים באג"ק אפשר לראות בעליל שביקש רבינו שיביאו לו ספרים רבים ככל האפשר, ללא תשלום כלל [ורק בשנים האחרונות בעת ה'חלוקת שטרות לצדקה' היה נוהג רבינו לתת שטר דולר כתשלום סמלי על הספר, אבל לא מצד ההלכה ד'שונא מתנות' אלא מצד מ"ש בזהר].

והביאור פשוט, שהספרים המובאים לרבינו אינם כמתנה פרטית אלא לתועלת הרבים וכו', ולכן אין זה שייך כלל לענין זה; מה שאין כן המפה שהובאה כמתנה פרטית לשימוש אישי של רבינו וביתו.

\*

אמנם כד דייקת בדברי רבינו אלו, יש כאן חידוש גדול להלכה.

בשו"ע איתא "שלא לקבל מתנה", ובפשטות משמע שלא לקבל כלל. וכן הוא בכל המקומות בש"ס (ראה מה שצויין בביאור הגר"א. ועוד) שבהם מסופר על מי שלא רצה לקבל מתנה, שמלכתחילה לא רצה לקבל והחזיר את המתנה לנותנה.

אמנם רבינו לא החזיר את המתנה לנותנה, אלא השאירה אצלו ורק ששילם תמורתה.

[אלא שפעם אחת ידוע שלא קיבל רבינו מתנה כלל, והוא כשהביאו לו מכונית חדשה בחודש אדר תשמ"ו - ראה 'התקשרות' גליון ב].

ולכאורה, לפי טעם הסמ"ע שע"י קבלת המתנה יימנע מלהוכיח הבריות, הרי גם אם משלם תמורת המתנה, סו"ס צריך להחזיק טובה להנותן שטרח והביא עבורו מתנה יפה, וא"כ מן הראוי להחזירה לגמרי ולא לקבלה כלל!

ואולי י"ל שהנהגת רבינו מתאימה לטעם אחר שמצינו בענין זה של "שונא מתנות יחיה", שהוא מפני חשש שמא הנותן לא נתן זאת בלב שלם ובעין יפה, ורק שמסיבה צדדית לא היתה בידו ברירה כו'. ולפי טעם זה מועיל בוודאי אם משלם את ערכה של המתנה, כי אז לא הפסיד מאומה ונותן המתנה בלב שלם.

\*

ולשלימות הענין יש להעיר על מקרה יוצא דופן שבו רבינו קיבל מתנה ולא החזיר תמורתה, אך לא השתמש בה בעצמו אלא העבירה לשימוש הרבים.

והוא באג"ק חי"ד ע' רג: "ת"ח על שימת לבבו במסירת המפה על ידי מר .. שי' וכיון שהנ"ל לא ידע פרטים בזה, וע"פ מרז"ל (חולין מד, ב) מסרתיה להפנימיה דתומכי תמימים, והרי אכילה דשבת ברבים – ה"ז מצוה דרבים".

והנה, בחולין שם – שמציין רבינו – מדובר על "שונא מתנות יחיה", ולכאורה לזה כיוון רבינו – שכיון ו"שונא מתנות יחיה" לכן אין רצונו להשתמש בהמפה לעצמו (וצע"ק למה לא ציין להשו"ע, ששם הובא כהלכה למעשה, ודו"ק);

אך יש לעיין במה שהוצרך להוסיף "אכילה דשבת ברבים – ה"ז מצוה דרבים", מה בא ליישב בזה והאם גם זה שייך לדברי חז"ל בחולין מד, ב.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



## פירות א"י

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב איזורי – עומר, אה"ק

באג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ח"ט עמ' כח איתא [בקשר לתכנית לקצור חיטים, לשמרם לבררם ולטחנם באה"ק במיוחד בשבילו למצה שמורה – המו"ל] "הנה כיון שקשור זה בעניני תרומות ומעשרות, עדיין לא באתי לידי מסקנא בענין מסובך זה כיון שנמרחו בארץ (צבי לצדיק בשו"ע יו"ד [סי' שלא סי"ב]). ואף שלהנמצאים בארץ יש הנהגה ברורה ופשוטה בזה, הרי בודאי בדאי אפשר שאני, משא"כ להנמצאים בחו"ל וד"ל ובל"נ כשתהי' איזה החלטה בזה אודיע".

אמנם הרדב"ז והמל"מ (פ"א הל' תרומות הכ"ב), והמראה פנים (לירושלמי חלה פ"ב ריש ה"א) כתבו זאת כדבר הפשוט, שאם נמרחו הפירות בארץ קודם הוצאתם לחו"ל חייבים בתרו"מ. ולא הבנתי כלל מ"ט כותב כ"ק אדמו"ר שהענין מסובך, ולא עוד אלא שלהדריס בארה"ק רק "בדאי אפשר שאני", הרי בתוך ארה"ק אין כלל הו"א לפטור מתרו"מ?

ואולי הכווה בבעיות הקשורות בקיום בפועל של מצות נתינה - תרומה ותר"מ לבהמת כהן, מעשר ראשון שאין נותנין ללוי, ופדיון מע"ש בפרוטה, אבל גם בזה צריך ביאור מהו בדיוק הסיבוך.



## נגלה

### מזוזה חובת הדר

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

מנהל ישיבת אור אליהו - מתיבתא ליבאוויטש שיקאגו

בפסחים דף ד. איתא, בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא ידידיה הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי תא שמע המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה התם הא אמר רב משרשיא מזוזה חובת הדר היא הכא מאי אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק

רש"י שם, דחמירא ידידיה הוא - החמץ שבבית שלו הוא. ברשותיה קאי - שהרי עתה הבית שלו. לעשות לו מזוזה - אלמא מידי דמצוה - עליה רמיא. חובת הדר - לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביתך, ביאתך, נכנס ויוצא בה, אבל הכא, בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום כל יראה וכל ימצא, הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא, ואמר: כל חמירא דבביתא הדין כו', ורבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא, מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל.

ובתוספות שם לכך מפרש ר"י דחמירא ידידיה הוא וחל עליו חיוב בדיקה שעה אחת קודם שהשכירה ומייתי ראיא ממזוזה דאע"פ דחל חיוב קודם שהשכיר על

השוכר לעשות מזווה ודחי מזווה חובת הדר הוא כלומר אפי' לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזווה שלא היה דר ומשתמש בבית אבל גבי חמץ [אילן] לא ישכיר לאחר יצטרך לבדוק.

לפי פירוש רש"י צריך עיון מה השאלה, ומה שייכות של מזווה בההו"א לחמץ.

ורש"י הדגיש השייכות בכתבו "אלמא מידי דמצוה עליה רמיא,, וביאורו צריך ברור. א – פשוט מאי קאמר. ב – הרי דבחמץ, משמע דהדיון היא איזה מחייב עדיף לחייב הבדיקה, חמירא דידי' או ברשותי' קאי, ומה שייכות בין זה ל"מידי דמצוה".

והפני שלמה דקדק עוד בדברי רש"י, כיון דאמר מזווה חובת הדר מפני שהיא משמרתו, למה הוצרך לומר בדיקת חמץ דרבנן, אפילו אי הוי דאורייתא, מ"מ לא דמי למזווה. ועוד למה האריך בטעמא דביטול, דקאמר אי מסיח דעתיה מיניה ומשוה ליה כעפרא ואמר כל חמירא דאיכא בביתא הדין. ועוד דקאמר טורח זה על מי מוטל, מה טרחא איכא הא אמרינן לקמן דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בגופיה ובממוניה, והו"ל למימר מצוה זו על מי חלה.

ועוד יש לדקדק בדבריו שכתב, בפירוש חובת הדר, לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביתך, ביאתך, נכנס ויוצא בה. למה הוצרך לב' טעמים "משמרתו" ו"ביאתך". ובפרט שרש"י בבא מציעא דף קא : ביאר חובת הדר, דדרשינן ביתך דרך ביאתך, למי שנכנס ויוצא לה, זה הדר בה. ולא הביא שם הא דמשמרתו.

ובתוס' ביאר הסוגיא באופן פשוט יותר, ששאלת הגמרא אם החיוב שמוטל על השוכר מפקיע החיוב שכבר חל על המשכיר, ולזה מביא ממזווה שרואין שאכן מפקיע חיוב הדר מחיוב שכבר חלה על המשכיר, ולזה מתרץ שבמזווה מעולם לא הי' חיוב על המשכיר, וממילא אינו דומה לחמץ.

ולהעיר שקושית הפני שלמה על מ"ש רש"י "טורח זה על מי מוטל", מה טרחא איכא, הי' צריך להקשות על הגמרא דאמר לקמן "דליתיה להאי דלשילוי' לאטרוחי להאי מאי", הרי הגמרא עצמה השתמש בזה שהיא "טורח". וקשה דהו"ל למימר מצוה זו על מי, ובפרט שהגמרא בעצמה אמר לקמן דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בגופיה.

ומדברי רש"י מוכרח שהתחיל ב"מידי דמצוה עליה רמיא, ומסיים ב"טורח זה על מי מוטל", שזהו החילוק בין ההו"א והמסקנא. רק דיש לבאר דברו.

ובחידושי הרי"מ ביאר שאלת הגמרא, ולכאורה לשון הגמרא דהספק אי כרש"י ור"ן שמא אין הביטול בלב שלם שלא יעבור על כל יראה וממילא חיובא אמשכיר



דחמירא ידידיה. או משום דאתי למיכל וחיובא אשוכר דברשותיה קאי.

ואולי אפשר לומר דלרש"י ההו"א היתה דבמקום שיש ב' חייבים בהמצוה היינו המשכיר והשוכר על מי רמיא המצוה. דבחמץ יש מחייב להמשכיר שהרי "החמץ שבבית שלו הוא" וגם יש מחייב להשוכר, שהרי "עתה הבית שלו". ובאופן כזה על מי מוטל המצוה.

ומביא רא"י ממזוזה שגם שם יש ב' מחייבים, דהשוכר "דר בה" ולרש"י השכירות קנה לו וזה שלו. והמשכיר בפועל הוא הבעה"ב, ורש"י חולק על התוס' וסובר שגם הוא מחוייב אם לא הי' שוכר. התוס' כתבו דהמשכיר פטור משום שאינו "דר ומשתמש בבית", ולרש"י זה שהבית שלו ויכול לדור שם וגם עכשיו נוטל שכר עבור דירתו הרי זה נקרא משתמש בה. ומשו"ה הביא רש"י סבר ד"משמרתו" ולא כתב רק הסברא ד"ביאתך".

וכן כתב בשיטה מקובצת בב"מ דף קא: בשם ה"ר יהונתן - הא אמר רב מזוזה חובת הדר היא. כלומר על השוכר לעשותה לפי שהיא עשויה לשמירה מי שהוא עומד בבית כדאמרין באגדה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם עבדיו משמרין אותו וכו'. אבל ליכא לפרושי חובת הדר לפי שאין בית חייב במזוזה אלא אם כן דר בו דהא קיימא לן אפילו יש לו עשרה בתים שאינו דר בהן דירה קבועה.

נמצא לרש"י בב' הדינים, הן חמץ והן מזוזה יש מחייב להמשכיר והשוכר, ומביא הגמרא רא"י ממזוזה ד"מידי דמצוה עליה רמיא". ואולי זהו כוונת הר"ן בחידושו בסוגיין שכתב, על המשכיר לבדוק דחמירא ידידיה הוא, פי' מדאורייתא אין אחד מהם חייב לבדוק, שוכר לפי שאינו שלו ומשכיר לפי שאינו ברשותו, ומדרבנן מיהא צריך לבדוק, אלא דבעינן על מי לבדוק.

ובתירוץ הגמרא מבאר רש"י, דשאני מזוזה דהמחייב ד"משמרתו" מפקיע חיוב המשכיר, וממילא מזוזה "חובת הדר". רק דעדיין יש להבין דלפ"ז, למה הוצרך רש"י לומר "אבל הכא, בדיקת חמץ דרבנן". וכל האריכות שלאח"ז.

ודוחק לומר דרש"י כדעת הר"ן, דהשאלה היא אם מבטל כראוי, שהרי א"כ לא השיב כלום על זה מהא דמדאורייתא בבטול סגי זהרי חיישנו שלא בטל כדבעי למיהוי.

ואולי אפשר לומר בדעת רש"י דסובר כמ"ש התוספות לעיל דף ב. שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה. וזהו מ"ש שם רש"י, בודקין, שלא יעבור

עליו בבל יראה ובבל ימצא. ר"ל דמשום לאו זה למדו חכמים דין בדיקה.

ועל זה דנה הגמרא כאן, באופן כזה שיש משכיר ושוכר, שיש ב' מחייבים, הגורם העיקרי שהיא "בל יראה" או הסיבה הסופי "דילמא אתי למיכליה". ועל זה דנה הגמרא כאן.

ואולי יש לומר דלפי סברת הגמרא ה' קשה ל' לרש"י, דהרי אף דיש מחייב בין להמשכיר ובין להשוכר מ"מ מאחר דהשוכר מרויח ה"שמירה" אז חיובו מפקיע חובת המשכיר, א"כ נימא כן בנדון דידן ג"כ, שהרי בפשטות סיבת הבדיקה הוא "לשמור" הדר בה מלאכול החמץ, וא"כ ה' צריך חיוב זה להפקיע חיוב המשכיר.

ועל זה קאמר רש"י דאין לדמות חיוב דרבנן לדאורייתא, דרק רבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא, כי האי גוונא, מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל, ועיין לקמן בביאור הגמרא "דליתיה להאי דלשילוי" לאטרוחי להאי מאי" כתב רש"י, ומיבעי לן לאטרוחי להאי שוכר לבדוק מספק.

וי"ל דכוונתו שם וכן כאן, דבעצם אין כאן מצוה שהרי היא מדרבנן וספק דרבנן צריך להיות להקל, וממילא הדגיש הגמרא וכן רש"י שזהו "טורח", ר"ל דחכמים הטריחו לנקות הבית מחמץ, ושאלת הגמרא על מי הטילו טירחא זו. ואין לומר סברא דשמירה של מזוזה, שהרי מן הדין אין לו לדאוג, שהרי אין החיוב שלו. רק דאעפ"כ הטילו חכמים הטורח על אחד מהן, וזהו שאלת הגמרא על מי טורח זו.

ועדיין צ"ע למה הביא רש"י הא דביתך, מאחר דעיקר הענין הוא ש"משמרתו". ואולי יש לומר ע"פ תוספות מנחות דף מד. דכתב, אף על גב דבמזוזה חייב השוכר כדמסיק התם (שם): דביתך לא אתא לאפוקי בית אחרים אלא לכדרבא דאמר דרך ביאתך (לעיל דף לד.) ופ"ק דיומא (דף יא:): נמי איכא הכי וה"ט דלא מסתבר קרא למעוטי בית אחרים דכיון דלשימור עביד לא שנא.

ואולי רש"י הביא זה דביאתך להדגיש ששמירה של המזוזה הוא מקרא ולא ענין סגולי לבד. וממילא שייך לקבוע שמזוזה חובת הדר דאי הוה רק שכר מצוה, למה יקבע חיוב המצוה.

ולהבין זה יש להקדים מ"ש טור יורה דעה הלכות מזוזה סימן רפה, מצות עשה לכתוב פרשת שמע והיה אם שמוע ולקובען על מזוזות הפתח דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך וצריך לזהר מאד בה כמו שאחז"ל כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא מפני שיש במזוזה יחודו של הקדוש ברוך הוא ותמיד בבואו ובצאתו יזכור יחודו של הקדוש ברוך הוא ויתן

יראתו על פניו לבלתי יחטא וכל הזהיר בה יאריכו ימיו וימי בניו דכתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם ואם אינו זהיר בה יתקצרו דמכלל הן אתה שומע לאו וכן דרשו חכמים בעון מזוזה בניו ובנותיו מתים קטנים דכתיב דם נפשות אביונכם נקיים וסמיך ליה לא במחתרת מצאתים וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה כמו שדרשו בפסוק ה' שומרך וגומר מלך ב"י מבפנים ועבדיו שומרין אותו מבחוץ ואתם ישנן על מטתכם והקב"ה שומר אתכם מבחוץ וע"כ נתינתה בטפח החיצון שיהא כל הבית לפנים הימנה ובשמירתה ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שצונו עליה.

ובבית יוסף שם על מה שכתב הטור, וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה, הקשה, ואף על גב דיותר חביב לאדם אריכות ימים משמירת הבית. ותיירץ, משום דאריכות ימים הוא נס נסתר ושמירת הבית הוא נס נגלה שהדרים בשאר בתים שאין בהם מזוזה ניזוקין והדר בבית שיש בו מזוזה נצול קרי לשמירת הבית גדול.

והב"ח שם תירץ קושית הב"י, אבל לפע"ד נראה דהכי קאמר וגדול מזה דלא לבד שהב"ח נותן לאדם שכרו על קיום מצוה זו דהיינו אריכות ימים הוא ובניו אלא אף זה דהמצוה עצמה היא שומרת ביתו שעל ידה נשמר הבית מכל היזק מה שאין כן בשאר כל המצוות דאף על גב דנאמן הוא יתברך שישלם לאדם שכר לעתיד על קיום מצותו מכל מקום אין מגיע לו שום הנאה וריוח מגוף קיום המצוה בעצמה מה שאין כן במצוה זו דאיכא הנאה וריוח מגוף המצוה עצמה שהבית נשמר על ידה וזה נוסף לו על השכר שיתן לו הקדוש ברוך הוא על קיום המצוה כמו שנזכר על כל שאר קיום מצותיו לפום צערא אגרא.

ואולי כוונת רש"י הנ"ל להדגיש שהשמירה של מזוזה היא "הנאה וריוח מגוף המצוה עצמה שהבית נשמר על ידה וזה נוסף לו על השכר שיתן לו הקדוש ברוך הוא על קיום המצוה", וממילא שייך לקבוע שמזוזה חובת הדר, כנ"ל

ואולי מדברי הרמב"ם הלכות מזוזה פרק ה הלכה יא שכתב, המשכיר בית לחבירו על השוכר להביא מזוזה ולקבוע אותה אפילו היה נותן שכר על קביעתה, מפני שהמזוזה חובת הדר היא ואינה חובת הבית, משמע שהדיון הוא אם היא חובת הבית או הגברא. ואולי יש לפרש כל הסוגיא כן.

והיינו דאולי הנחת הגמרא לפי הרמב"ם היתה, דחייב בדיקה היא חובת הבית. ושאלת הגמרא היתה מי הוא "בעל הבית" לענין בדיקה, המשכיר או השוכר. וכיון דבדיקה איירי, הוצרך הגמרא להגיש סברות לבעלות של כאו"א. והיינו חמירא ידידי' או ברשותי'. ופשט הגמרא דמזוזה הא גן חובת הבית ומצינן דהשוכר נקרא בעל הבית.

ומתוך הגמרא "שהמזוזה חובת הדר היא ואינה חובת הבית". וממילא עדיין נשאר השאלה לענין בדיקה.

ואולי לפי זה פשוט תירץ הגמרא דהבעל הבית הוא מעי שיש לו המפתחות, וממילא הוא המחייב בבדיקה.



## בענין גדר ביטול לשיטת הרמב"ן\*

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש (חט"ז, בא – יו"ד שבט) מבאר הפלוגתא דחכמים ור"י אי אין ביעור חמץ אלא שריפה או אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים: "די חכמים האלטען אז דער איסור חמץ איז ב"תואר" פון די זאך, איז דעריבער גענוג "מפרר וזורר לרוח או מטיל לים", וואס דעמאלט ווערט בטל דער "תואר" פון חמץ ... דאקעגען ר"י האלט אז דער איסור חמץ איז "חל על העצם" כו'.

ובהערה 41: "לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"ב. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה"...) משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו וכו'.

והנה מ"ש הרבי "ראה" פרש"י והרמב"ם, דלא כתוס' ור"ן, שהרבי ציין להם בלי הוספת תיבת "ראה", לכ' מובן הוא, כי הדיעה שביטול מטעם הפקר מפורש הוא בתוס' ור"ן הנ"ל. משא"כ ברש"י מבואר רק דהשבתה הוא בלב ("דהשבתה בלב היא השבתה", אבל אינו מפורש כ"כ דאופנה הוא שהביטול בלב גופא מבטל את התואר של החמץ, ואפשר לומר שהביטול שבלב גופא גורמת שהחמץ יהי' הפקר (וכמשמע בר"ן ריש המס', דמה דפי' דביטול הוא מדין הפקר הוא אליבא דכו"ע, בין לרש"י בין לתוס').

---

\* לזכות הת' היקר והנע' שד"ב בן מרים שי', לרפוש"ק ואיוש"ט מתוך בריאות הנכונה

וגם הרמב"ם שכ' שם "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל. ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", הרי לא כ' להדיא שאינו מדין הפקר (דהיינו שמה שמחשיבה בדעתו לעפר, זה עצמה פועלת על החמץ ומשנה דינה), ורק דכן הוא המשמעות (דלא כ' עוד הסברה איך עי"ז נפקע האיסור).

אבל לכ' מ"ש "ראה" בנוגע להרמב"ן צ"ב, דלכ' עיקר המקור להך דיעה הוא מדברי הרמב"ן, וכמבואר בהמשך ההערה שהרבי העתיק הסברה מדברי הרמב"ן? וביותר צ"ב, שהרמב"ן לא הובא בכלל כא' המקורות להך שיטה, ורק ציין לרש"י והרמב"ם, ואח"כ, כציון בפנ"ע, הוסיף הרבי וראה רמב"ן כו'. וצ"ב?

### פי' הר"ן והרמב"ן בביטול

והנה בגמ' (ד, ב) מבואר בדביקת חמץ מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. וביאר הר"ן (ריש המס') "ומהו ענין בטול זה מוכח בגמ' (שם) גבי הא דאמר' הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא והיינו דמיייתנן עלה (שם) ההיא דסופי תאנים דההיא מתורת הפקר נגעו בה ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני דודאי מאן דאמר בנכסי ידיה דלבטלו ולהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר ותו דבגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים ותו למאן דאמר התם בנדרים (דף מג א) אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"נ בהפקר וכיון שכן בטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה? אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי".

והרמב"ן (ד, ב) ג"כ האריך בזה, ובא"ד פי' "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (ו' ב') שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו".

## חילוק בין פי' הר"ן והרמב"ן

ולכ' מוכח דאין כוונת הרמב"ן כהר"ן מכמה טעמים: (א) בדבריו הרמב"ן לא נזכר כלל שזה הפקר, ודלא כהר"ן שביאר בפי' שמטעם הפקר נגזר בה (ב) א' מקושיות הרמב"ן על התוס' הי' "שהתירו ביטול בשבת כדתניא (ו' א') מבטלו בלבו אחד שבת ואחד י"ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת כענין ששינו (ביצה ל"ו ב') אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין גזירה משום מקח וממכר", ואי סב"ל להרמב"ן דהוא מדין הפקר, א"כ הקושיא במקומה עומדת<sup>1</sup> ? ג) גם הק' הרמב"ן דיש להסתפק אם עובר על הפקר או לא, וז"ל "ועוד יש לי ספק בהפקר לפי שהצריכו בגמ' (ה' ב') תרי קראי חד לגוי שלא כבשתו וחד לגוי שכבשתו, ואלו הפקר לא אתי מינייהו, דכיון דלית ליה בעלים ולא דאחרים הוא אף על פי שאינן שלך אינו בכלל היתר זה, דאיהו מצי זכי ביה בנפשיה טפי וטפי מגוי שכבשתו" (אלא שלבסוף הביא מקור שאינו עובר על הפקר), ואם סב"ל כהר"ן לא תי' ע"ז כלום?

אלא מבואר דהרמב"ן מתרץ באו"א (וכמבואר מפי' כמה מהראשונים והאחרונים בדבריו, וכפי שיובא להלן<sup>2</sup>), דכל האיסור שאסרה תורה הוא מה דרוצה בקיומו, ולכן כשאינו רוצה בקיומו והסכימה דעתו לדעת התורה, הרי לא עבר על האיסור, וכלשונו: "לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו... כיון ש... (ו) אינו רוצה בקיומו"

ולכ' איכא כמה נ"מ בין פי' הר"ן ופי' הרמב"ן: (א) ידוע מה שפי' הרע"ב בריש המס' דהטעם שתיקנו חכמים בדיקה (אף שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי) הוא "חיישין שמא ימצא גלוסקא יפיהה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו על כל יראה ובל ימצא, הלכך בודקים את החמץ כדי לבערו מן העולם". וביאר בתוי"ט "כלומר דכמו שבביטול בעלמא דהיינו בלב שיחשוב בלבו כאילו הוא עפר סגי בכך. אף על פי שלא הוציא בשפתיו כלום ה"נ במחשבה בעלמא חוזר מביטולו וזוכה בה דמחשבה מבטלת מחשבה".

ולכ' כ"ז לפי' הרמב"ן, דענין הביטול הוא מה שאינו רוצה בקיומו, דעי"ז אינו עובר על האיסור, וא"כ אם אח"כ יהי' "דעתי עילוי" ויהי' רוצה בקיומה, שייך בזה מחשבה מבטל מחשבה. אבל להר"ן דע"י הביטול נעשה הפקר ויצא מרשותו (ומה

(1) אבל רוב קושיות הרמב"ן מתורצות גם לפי סברת הר"ן. ואכמ"ל.

(2) אבל באמ"ב (דיני פסח ס' ב', שיובא להלן בפנים) משמע שצירף ביחד פי' הרמב"ן והר"ן

שאינו ברשותו של אדם הוא רק הסבה שיוצא מרשותו ע"ז, הנה לאחר שנעשה הפקר, מה שייך לומר דמחשבה מבטל מחשבה<sup>3</sup> (ולא שייך אלא שיקנה מחדש, וכמ"ש הרש"ש שם דשייך שע"י דעתו עליה יקנה בקנין חצר, אבל זה אין שייך למה דמחשבה מבטל מחשבה, כמובן).

(ב) בשאג"א סי' ע"ז כ' אליבא דהר"ן דביטול הוא מדין הפקר משום דאינו

(3) הערת המערכת: יש לפלפל בזה, דאפי' לפי דעת הר"ן המחשבה על הגלוסקא יבטל את ההפקר, והוא: דיש לומר (בד"א כמובן) דלפי הר"ן הגדר של ההפקר הוא פעולה הנמשכת, היינו שבכל רגע ורגע התורה אוקי את החמץ ברשותו והוא מוציא את החמץ מרשותו וזהו הפשט 'הפקר', ר"ל דכל רגע הרי התורה מתחדש הבעלות שלו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, והוא מוציא אותו בכל רגע ורגע. ואשר לכן ברגע שהוא מחשב על הגלוסקא הרי הוא מבטל את ההפקר שפעל על הבעלות שנתהוה.

ומצד סברא נראה שמוכרח לומר כן, דהנה אם לא יאמר כן תק' קושיית הרמב"ן איך יכול לבטל – היינו להפקיר חמצו – בשבת, ולפי זה ניחה מאוד, דכאן אין זה דומה למו"מ כלל, דבסתם מו"מ הרי בשעה שהוא מוציא את החפץ מרשותו הרי נכנס אותו חפץ תחת בעלות אחר, והוא הדין הפקר בעלמא, דכשהיפקיר הרי הוא מוציא את החפץ מרשותו ונכנס תחת הגדר 'הפקר', עכ"כ דהרונגצובי' חוקר (בספר כללי התורה והמצוות) אם הפקר הוא נתינת בעלות לכולם או רק סילוק ע"ש, אבל הכא שאני דבכל רגע ורגע אפי' אחר שהיפקיר את החמץ הרי התורה מחשיב החמץ פעם שנית להיות ברשותך לעבור עליו, וההפקר שלו מועיל להיות הפקר פעם שנית להוציא את החמץ מרשותך.

ונראה יותר, דהנה לכאורה תמוה הרי החמץ הוא אינו שלו ואין לו שום יחס להחמץ כשבא זמן איסורו, ומהו הפשט שהתורה מוקי אותה ברשותו הרי הוא והחמץ אין לו יחס, אלא מאי לגבי האיסור של חמץ אין זה תלוי אם בפועל הוא ברשותו ממש, היינו דאע"פ שאינו יכול לקדש אשה אם החמץ הזה כשבא זמן האיסור כיון שאינו ברשותו לך, אבל מצד האיסור של חמץ הרי עדיין נשאר ברשותו, ויצא לפי זה דהוא כאילו התורה מחייב לו על חמץ שאינו שלו, דלגבי האיסור אינו צריך להיות ברשותו, ואם כנים הדברים הרי לכאורה קשה מאידך גיסא איך יועיל 'ביטול' היינו 'הפקר' (דהגדר 'הפקר' הוא ש'הוא' היינו 'רשותו' מפקיר את החמץ ועפ"ז הרי ההפקר לא מעלה ולא מוריד)? ע"כ צריך לומר דההפקר הנ"ל פועל שהחמץ יהי' כמו חמצו של עכו"ם ואינו שלו לגמרי אפי' מצד האיסור, (דלכל הדיעות אפי' לפי מה שביארתי הרי יש חילוק עכ"פ אם החמץ הנ"ל שאינו ברשותו – שחייב עליו, לחמץ של אדם אחר). וא"כ מובן דכל זה הוא פעולה הנמשכת ואינו כמו הפקר בעלמא דהרי מה שהתורה מכניס את החמץ ברשותך הרי זה גזע"כ בדאמת אינו ברשותך ואעפ"כ הוא ברשותך לחייב עליו, ובעצם מצד ההנחה הזה אי אפשר להפקיר אותו, והוא דמפקיר אותו הוא מצד דהוא הגדר של ה'הכנסת האיסור לרשותך' ב'תנאי' שהוא אינו מפקיר אותו. וכמובן כל זה בדרך אפשר ולא באתי אלא לפלפל בפלפולא דאורייתא.

והעיר לי הר"מ ר' שלמה קפלן דכל הסברא הנ"ל אי אפשר לומר אלא לדעת המקור חיים...

ושמעתי מהראש ישיבה שליט"א דע"פ דברי הקו"ש בסוגיין אפשר לומר דהוא פעולה הנמשכת, דהנה הקוב"ש ביאור כוונת הר"ן דמה דמועיל הפקר בכה"ג הוא (לא מצד דכיון דיש גריעותא בהבעלות לכן יכול להפקירה בקל, גם ע"י ביטול בלב וכיו"ב, כ"א) דע"י הגילוי דעת דלא ניחא ל' בגווה לא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו, היינו דההפקר מונע את ה'עשוה הכתוב כאילו הוא ברשותו' ואפשר לומר דהענין דעשאו הכתוב הוא בכל רגע של פסח, והביטול מונע את העשאו מלחול.

ברשותו של אדם ולכן בביטול בעלמא סגי, כיון "דביטול מהני מתורת הפקר ודוקא מחמת שחמץ אינו ברשותו הוא דמהני בהפקר כה"ג ע"י ביטול בלבו וא"כ לר"י הגלילי כיון דחמץ מותר בהנאה והרי הוא ברשותו ע"כ לא מהני ביטול אלא הפקר גמור". ובאחרונים העירו על דבריו דלא ראה דברי הרמב"ן שכ' להדיא (בהמשך להביאור שהובא לעיל) "ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמרי' (ו' ב') בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והווי כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר" וכו' (אבל עי' מה שיובא להלן בזה).

אמנם באמת נראה דאין מזה קושיא על דברי השאג"א, דהשאג"א כ' מ"ש אליבא דהר"ן, ולא ק' כלל ממה שהביאו מדברי הרמב"ן, והחילוק פשוט (עפמשנ"ת): לדברי הר"ן, הרי ביטול פירושה שמפקירה, והטעם שיכול להפקירה באופן זה (אף שהפקר בכה"ג לא הי' מועיל) הוא משום שמעיקרא יש לו בעלות קלישא על החמץ, דאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וכו', ולכן קל יותר להפקירה. ולפ"ו לריה"ג דהוי שפיר ברשותו, א"כ באמת אין מועיל הפקר כה"ג. אבל לרמב"ן מה דמועיל הביטול הוא משום דכל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו, ולכן מועיל מה שהסכימה דעתו לדעת התורה שאינו רוצה בקיומו. וזה שאינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו הוא רק ההוכחה והראי' שכל האיסור הוא על מה שדעתו עליו והוא רוצה לקיומו. וא"כ להך סברא אפ"ל דכן הוא גם אליבא דריה"ג, דאף דלדידי' ליכא ההוכחה דזהו כל גדר האיסור, מ"מ מאחר שיש הוכחה לזה אליבא דרבנן, א"כ שוב אפ"ל כן גם אליבא דריה"ג, דמה"ת דפליגי בזה.

ג) גם נתבאר בכמה מקומות דענין הביטול עיקרה הוא רק במחשבה, אפי' כשמוציאה בדבור (עי' בטור סי' תל"ו בטעם שאין מברכים (וראה ב"י סי' תל"ד משה"ק), ועי' בשו"ת רעק"א סי' כ"ט (משה"ק על הטור הנ"ל), ובחידושי רעק"א ריש המס' (משה"ק על דברי הר"ן שכ' שמא לא יבטל בלב שלם), ונת' במ"א דעצם הביטול הוא ענין שבמחשבה, ולכ' כ"ז הוא לפי' הרמב"ן משא"כ לפי' הר"ן (ויל"ע בזה).

### קושיות המפרשים בדברי הרמב"ן

והנה במפרשים הק' כמה קושיות על הרמב"ן:

א) במהר"ם חלאווה (ו, ב בד"ה אמר ר"י א"ר הבודק צריך שיבטל) הק' "והגע עצמך מי לא אמרת דבטול דמשמע דמבטל ליה מדין חמץ ומשוי ליה עפרא וכיון דבטליה תו לא עבר עליה ואף על גב דאיתיה ברשותיה משום דעפרא בעלמא חשיב א"כ יהא מותר בהנאה אפילו בפסח דבשלמא באכילה אי אכיל ליה הא יהיב דעתיה



עליה למחשבה לאכיל' לדין חמץ אלא בהנאה להוי נמי כעפרא עפרו מי אסור בהנא' ומי עדיף הנאה מלעבור בבל יראה ובל ימצא וזה ודאי מוכיח" (ומזה שאין הביטול מועיל להתירה בהנאה נמי מוכיח כדעת התוס' דהוא מדין הפקר).

(ב) באחרונים הק' על הרמב"ן (עי' באבנ"ז סי' שי"ז אות ג'. ועי' בקוב"ש בסוגיין אות ח' (אך הוא הק' להר"ן ולרש"י, ע"ש). ועי' בתו"ש במילואים לפר' בא אות ל"ג, עש"ב ומה שש"נ) דאם כל ענין הביטול הוא שמחשיבו כעפר, ובמילא אינו עובר כי כל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו, א"כ אמאי אינו יכול לבטל בתר איסורו? ובאמת כבר קדמם בקושיא זו הריטב"א (ו, ב ד"ה אר"י א"ר) וז"ל: "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלי' תורת לחם, וכתבו בתוספות דזה אינו נכון ... ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו", הרי שמטעם זה דחה (בשם התוס') את פי' הרמב"ן. ועייג"כ ברבינו דוד מה שכ' ביישוב קושיא זו.

(והנה באבנ"ז (שם) ר"ל דהוא ע"ד מה דמצינו לענין טומאה דמחשבה מטמאתן ומ"מ זהו דוקא בבעלים. אבל לכ' אי"ז פשוט כ"כ, דהרי לפי' התוס' (ב"ק סו, ב ד"ה דגול) משמע דדין זה בטומאה גופא הוי גזה"כ, וא"כ מהיכא פשיטא לי' להגמ' בכל מסכתין דבחמץ אינו יכול לבטל אחר איסורו? וגם לפרש"י שם, הרי שם זהו מילתא בטעמא, דהגדרת הכלי תלוי בהשתמשות של בעל הכלי, אבל כאן הרי כל הענין שמוציאה מתורת לחם הוי גזה"כ, וא"כ מה"ת שאין מספיק לזה מה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו?)

[ועי' בתו"ש מ"ש בזה, ושם כ' סברא אחרת דלאחרי שכבר נאסרה לא הועילה מחשבתו, אבל – מלבד דאכתי הרי זה חידוש, ואמאי פשיטא לי' להגמ' סברא זו – לכ' צע"ק איך כלול זה בל' הגמ' שם (ו, ב). וי"ל].

(ג) גם יש לעיין במ"ש הרמב"ן (כמובא לעיל) דדין זה הוא גם אליבא דריה"ג ד"כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל ... והוי כהפקר והכא עדיף נמי מהפקר וכו'", ולכ' צע"ג, הרי כל הביאור של הרמב"ן הוא דאינו מועיל מדין הפקר, ואיך כ' אליבא דריה"ג דמועיל מדין הפקר?

[והנה עי' באמרי בינה דיני פסח סי' ב' שבא"ד (בחצאי ריבוע) כ' על דברים אלו של הרמב"ן "נראה שהוא ט"ס וצ"ל ר"י דהבי' לעיל דסובר הפקר ל"מ עד דאתי לרשות זוכה מ"מ בכאן מודה וכבר הבאתי דברי רמב"ן בהגהותי לדברי חיים שם ולא הרגשתי דהוא ט"ס ר"י הגלילי", והיינו דכוונת הרמב"ן בזה לבאר אמאי מועיל לר"י, שהביא לפני' דסב"ל שהפקר אינו מועיל עד דאתי לרשות זוכה. אבל לכ' פי' זה צ"ע: א) הרי הקושיא מדברי ר"י גופא הי' מצד שהביטול הוא דבר פשוט בש"ס אליבא דכו"ע, וא"א

לומר שאינו מועיל לר"י, ואת"ל שכאן מיישב אליבא דר"י, א"כ אכתי קשה איך אפ"ל דאינו מועיל לריה"ג? (ב) ועיקר: הרי הקושיא מדברי ר"י הוא דומה לכל שאר הקושיות שהק' הרמב"ן, שכולם מתורצים במילא ע"י הביאור של הרמב"ן (כמו שמתורץ קושיא זו לפי הביאור של הר"ן, כמבואר בדבריו), ולכן לא מצינו שהרמב"ן יפרש התי' על כל הקושיות בפרטיות, ולמה נימא שקושיא זו מדברי ר"י ביארה הרמב"ן בפרטיות? (ג) וגם, אף אי נימא דכוונת הרמב"ן כאן לדברי ר"י, סו"ס הקושיא דלעיל במקומה עומדת, דאיך מפרש הרמב"ן אליבא דר"י שהוא מדין הפקר, והרי אליבא דהרמב"ן אינו מועיל מדין הפקר?]

### כמה דקדוקים בל' הרמב"ן

גם ישנם כמה דקדוקים בעיקר דברי הרמב"ן: (ד) בביאורו כ' הרמב"ן "לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון **אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי** שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו", ולכ' לפי' הרמב"ן מה שייך לומר שיהא מוצא מרשותו, והרי לדידי' אינו תלוי בהרשות, כ"א במה שיצא מתורת לחם? (ה) גם מ"ש "**דלא קרינא ביה לך** כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו", צ"ע, דמה ענין "לך", כאן אליבא דהרמב"ן<sup>4</sup>? גם מ"ש בהמשך דבריו דלמד היתר זה מדברי הספרי דדריש מ"לך", ולכ' לדברי הרמב"ן, מה שייך היתר זה לדרשא ד"לך"?

(ו) והנה בהמשך דבריו (קטע המתחלת ונראין הדברים) כ' הרמב"ן "וכל זה מן הטעם שפירשתי שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא ינהג בו לעולם אינו עובר, משל [ל] ממון אבדה כיון שנתייאש ממנו בלבו יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו, אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו ביאוש", ולכ' לפי' הרמב"ן דמוציאו מתורת לחם, מה שייך המשל מאבדה? וגם מה שייך למה שנתייאש ממנה?

(ז) לאח"ז מביא דברי רש"י בענין שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, ומק' על פרש"י בענין ודעתו עליה, ובתוך דבריו כ' "ועוד שאם נתן דעתו עליה לאחר זמן האיסור וחם עליה ומשהה אותה אפי' רגע אף על פי שביטל עובר, בין שתהא גלוסקא זו הפקר או יאוש, ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה" וכו' יעו"ש (והוא עדמ"ש הרש"ש על דברי הרע"ב בריש המס', שהובא לעיל),

(4) אך זה הי' אפשר ליישב דכוונתו "דלא קרינא ב' לך" כיון שהוא אסור בהנאה, ולכן לא הי' צריך להיות ב' איסור ורק שעשאו הכ' כאילו הוא ברשותו מפני שרוצה בקיומו, וא"כ זה שאינו רוצה בקיומו אינו עובר עליה.

ולכ' לפי' הרמב"ן מה צריך לבא עליה מדין חצירו של אדם קונה לו, והרי לדידי' כל ההיתר הוא משום שאינו רוצה בקיומו, וא"כ מיד שרוצה בקיומו שוב עבר עלה, וכמ"ש מיד לאחר"ז "וא"ת אין זכייה באיסורי הנאה, והא לענין ע"ז אמרינן (ע"ז מ"ב א') גזירה דילמא מגבה והדר מבטלה והויא לה ע"ז ביד ישראל וכל ע"ז ביד ישראל אין לה בטלה עולמית, וכל שכן חמץ שאין ביטולו מתחלה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא?"

### פי' דברי הרמב"ן באו"א ויישוב הדיוקים עפ"ז

ומכ"ז נראה דכוונת הרמב"ן הוא באו"א, דאין ההיתר משום שמוציאה מתורת לחם (דזה ה' חידוש גדול, דהיכן מצינו דע"י מחשבתו משנה את הגדר של דבר גשמי ועי"ז מבטל האיסור שעליה), כ"א הרמב"ן מבאר דכיון דכל האיסור הוא משום שעשאו הכתוב כאילו היא ברשותו, הנה לזה שפיר מהני מה שמוציאו מתורת לחם, שע"ז לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו<sup>5</sup>.

והיינו דאין כוונת הרמב"ן לחדש שע"י שמחשיבו בדעתו לעפר ואינו רוצה בקיומו, עי"ז יצא מתורת לחם ושוב לא חל ע"ז האיסור דב"י וב"י, דזה ה' חידוש גדול בסברא לומר שיש כח להמחשבה של האדם לשנות השם של הדבר באופן שנפקע האיסור שעליה (משא"כ לענין ע"ז, דמצינו שמועיל ביטול במחשבה, דכל גדר האיסור דע"ז הוא מה דמחשיבה לע"ז ונעבדת, ולכן ע"י המחשבה לבטלה הרי שוב אי"ז מציאות של ע"ז. וכן הא דמחשבה מטמאתן (שהביא האבנ"ז), הרי המציאות של הכלי תלוי במה שהבעלים של הכלי חושבים להשתמש (דהרי המחשבה מועלת רק לענין שהוא כן במציאות). אבל בחמץ הרי האיסור דחמץ הוא על מציאות דחמץ, וכן הוא בשאר איסורי חמץ (דאכילה והנאה), ואיך אפ"ל שע"י מחשבתו לא יה' נחשב למציאות של חמץ).

ובשלמא לרש"י דיליף זה מגזה"כ, הרי אפ"ל דזהו בכלל הגזה"כ דתשביתו, דילפינן מקרא דמחשבתו יש בכחה לבטל מהחמץ את השם לחם והשם חמץ ולנשוותה כעפר. אבל הרמב"ן הרי מבאר מילתא בטעמא (ואח"כ דן בענין המקורות, ועל איזה

---

(5) והנה בקוב"ש (שהובא לעיל) משמע שמפרש בכוונת הר"ן דמה דמועיל הפקר בכה"ג הוא (לא מצד דכיון דיש גריעותא בהבעלות לכן יכול להפקירה בקל, גם ע"י ביטול בלב וכיו"ב, כ"א) דע"י הגילוי דעת דלא ניחא ל' בגווה לא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו. אבל גם לסברתו, אי"ז דומה לפי' הרמב"ן (כפי הביאור שבפנים). דלהר"ן מה שלא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו הוא משום שאינו רוצה בהבעלות, ותוכן הביטול הוא דלא ניחא ל' בהזכות והבעלות שבהחמץ. אבל להרמב"ן מה שמועיל הוא משום שרק דבר שהוא בגדר חמץ אצלו, בזה הוא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל אם משווה אותה בדעתו לעפר ומוציאו מתורת לחם, בזה לא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו.

דרשא אפשר לייסד זה), ואיך אפ"ל מסברא שמחשבתו מבטל מזה דין לחם.

אבל זה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, היינו שקודם שחל האיסור צ"ל ברשותו, וע"ז גופא צריך חידוש התורה דמחשיב זה כאילו הוא ברשותו (אף שבאמת אינה ברשותו, כיון שאסור בהנאה). ולענין חידוש זה, בזה שפיר מועיל המחשבה שלו ומה דאינו רוצה בקיומו, ואמרינן דרק אם רוצה בקיומו הוא דחידשה התורה דעשאו כאילו הוא ברשותו, אבל אם במחשבתו הוציאה בתורת לחם, בזה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

וזהו מה שביאר הרמב"ן ההיתר במה שמוציאו מתורת לחם ומחשיבו כעפר "והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (ו' ב') שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", והיינו דדעתו עליו ורוצה בקיומו הוא הטעם שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וזהו שממשיך "לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי [והיינו שהביטול, שמוציאה מתורת חמץ, מועילה רק לענין זה שע"ז לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וא"כ ע"ז נשאת מוצא מרשותו לגמרי] שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור [ולכן מעיקרא אינה ברשותו] ואינו רוצה בקיומו [לכן לא עשאו הכתוב כברשותו, ולכן נשאת במצב שאינה "לך"]".

וא"ש ל' הרמב"ן שהגדיר זה כמוצא מרשותו ותלה ההיתר ב"לך", כי יסוד ההיתר הוא מצד זה שאינו שלו, ו"ש"ל אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". וא"ש מ"ש ע"ז "ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, כענין שפירש בע"ז (סנהדרין נ"ה א') השחת ושרוף וכלה, מ"מ ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כענין ולא תשבית מלח ברית אלהיך לא תבטל" וכו' (וסיים "וזהו מדרשו של רש"י ז"ל"), דכיון דלהרמב"ן ההיתר הוא דע"י שעושה את זה בדעתו לעפר ומבטלה, ע"ז לא עשאה הכתוב כאילו הוא ברשותו, הנה זה גופא דמועיל הביטול באופן כזה אפשר ללמוד מגזה"כ דתשביתו. אלא שלפי' זה אין מוכרחים ללמוד זה מגזה"כ (משא"כ לאידך אופן דהביטול גופא מתירה).

ומובן מ"ש הרמב"ן לדמות זה ליאוש באבידה, דגם כאן ההיתר הוא ע"ד יאוש

באבידה, דע"י הביטול יצאה החמץ מרשותו, וכמשנ"ת. ומובן מה שתלה זה בהיאוש וכו'. ומ"מ לא ק' מזה שאין מפקירין בשבת, דעצם פעולת ההפקר הוא לא פעולת האדם, כ"א התורה מוציאתו מרשותו, והביטול שלו פועלת רק שלא תחזור ברשות, וזה אינה בכלל הגזירה ואיסור דהפקר בשבת.

ומיושב קושיית מהר"ם חלאווה, דהאיסור הנאה תלוי במציאות של חמץ, והרי זה מציאות של חמץ, וכל מה שמועיל מה שמחשיבו כעפר הוא רק לענין חידוש התורה דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ומיושב הקושיא אמאי אינו יכול לבטל לאחר איסורו, דכ"ז מועיל רק לענין שלא יהי' ה"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו", וכמשנ"ת, אבל לאחר זמן האיסור, שכבר עשאו הכתוב כברשותו, שוב אין הביטול מועיל כלום, לביאור זה (והוא ע"ד מה שביאר בקוב"ש (שהובא לעיל) בדעת הר"ן, לפי הבנתו בדברי הר"ן). ועפכ"ז יש ליישב עוד ענין, דבגמ' להלן (ו, ב) מק' (על החשש שמא ימצא גלוסקא יפה) "וי משכחת לה לבטלה", וקאמר "דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דאמר רבי אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה". ולכ' צ"ע, דלמה לי' להאריך ולהביא את דברי רי"ש, שלכ' אינו נוגע לתי' הקושיא כאן (דהרי החידוש של רי"ש הוא לכ' מה דעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו), ולא הול"ל אלא דלא מצי מבטיל לו משום דאסור בהנאה ואינו ברשותו, ותו לא? ועפנה"ל יש לבאר, דכיון דכלל מה שהביטול מועיל הוא משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וע"י הביטול לא עשאו הכתוב כברשותו, א"כ לאחר איסורו, שכבר עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שוב אין מועיל הביטול, וכמשנ"ת ל'.

והנה מדברי המהר"ם חלאווה והריטב"א וכו' שהובאו לעיל, וממה שהק' על דברי הרמב"ן, מוכח לכ' שלא פי' כן בכוונתו. אבל עי' במאירי (ז, א ד"ה וביטול זה) בית הבחירה (מאירי) "ומ"מ י"מ בבטול זה שאינו הפקר אלא כאדם שמבטלו ומוציאו מתורת אוכל דכיון שמן הדין אינו שלו שהרי איסור הנאה היא ואינו כלום אלא שהכתוב עשאו כשלו כל שהורה שהמאיסו לעצמו והוציאו מתורת אוכל אינו עובר עליו", והיא פי' הרמב"ן, אבל לכ' העיקר חסר מן הספר, שהמאירי לא הזכיר כלל דכל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו וכו'. ולכ' זהו יסוד להמבואר לעיל, דההיתר הוא דכל שהמאיסו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו (ומ"ש שאינו ענין הפקר, היינו שאי"ז שמפקירו, כהר"ן, וכמו שמבואר לעיל). [וכן יש לדקדק בדברי רבינו דוד בהמשך להמובא לעיל, בביאורו שיטת הרמב"ן, ואכמ"ל].

ועפכ"ז יש לבאר הערת הרבי בהשיחה, דלפמשנ"ת הרי בדברי הרמב"ן אפשר

לפרש דכוונתו דאינו עובר משום שאינו שלו והוי הפקר (ולכ' מסתבר יותר לפרש כן בדבריו, וכמשנ"ת בארוכה), וא"כ אי"ז שייך להמבואר בההערה, דאם האיסור הוא בהתואר אז נפקע ע"י ביטול בלבו, דלסברא זו מה שאינו עובר הוא ע"י שעצם החמץ אינו ברשותו. ומה שמציין להרמב"ן הוא ענין נוסף ("וראה רמב"ן"), והיינו שבהרמב"ן מפורש ענין זה שהמחשבה מבטלת התואר דחמץ ומשוי לי' לעפר (אף שלפירושו אין זה בפנ"ע סבת ההיתר), וענין זה מפורש בדברי הרמב"ן יותר מרש"י והרמב"ם וכו', וענין זה הוא גם מה שמביא מהרמב"ן בהמשך ההערה.



## שמה יזיז עפר ממקומו

**הרב מאיר חיים בריקמאן**

כולל אברכים שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

תנן במתני' (שבת ל"ח ע"ב) וז"ל "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל (שתצלה קצת עד שתבוא מגלגלת - רש"י) ולא יפקיענה בסודרין (לא ישברנה על סודר שהוחם בחמה כדי שתצלה מחומו של סודר - רש"י) ור' יוסי מתיר, ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים (שהוחמו מכח חמה - רש"י) בשביל שתצלה. מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין אמרו להם חכמים אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה ובשתיה אם ביום טוב כחמין שהוחמו ביום טוב ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה".

### ביאור מחלוקת רבנן ור' יוסי

ומבואר בגמ' (שם ל"ט ע"א) סברת המחלוקת בין רבנן - האוסרים להפקיע ביצה בסוגר שהוחם באור - לר' יוסי - המתיר, וז"ל הגמ' "אמר רב נחמן בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי (דאין דרך בישולו בכך וחמה באור לא מילחפא דליגור הא אטו הא - רש"י) בתולדות האור כ"ע לא פליגי דאסיר כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן" עכ"ל.

וממשיך הגמ' שם וז"ל "ולא יטמיננה בחול: וליפלוג נמי ר' יוסי בהא", עכ"ל. היינו מאחר שקבענו שטעמה דר' יוסי הוא משום דלא גזרינן תולדת חמא אטו תולדת האור, לכאורה היה צריך ר' יוסי לחלוק גם על סיפא דמתני' ד"לא יטמיננה בחול ובאבק דרכים", ולמה סתם, שממנה מוכח דמודה לרבנן בהא.

ומתרץ הגמ' שם וז"ל "רבה אמר גזרה שמא יטמין ברמץ (דמאן דחזי סבר מכדי האי לבשולי והאי לבשולי ותרוייהו דרך הטמנה מה לי רמץ מה לי חול ומשום הכי מודה ר' יוסי - רש"י), רב יוסף אמר מפני שמזיז עפר ממקומו (שמא לא יהא שם חול עקור לכל הצורך ואני לאזוזי עפר הדבוק והוי חופר גומא - רש"י, שואלת הגמ') מאי בינייהו, איכא בינייהו עפר תיחוח (כלומר תיחוח בעומק דליכא למיחש למזיז - רש"י), עכ"ל.

### נפק"מ הא' דהרא"ש ודברי התוס' החולק עליו

והנה בהרא"ש מובא עוד נפק"מ היוצא לבין רבה ורב יוסף, וז"ל "לרבה דאסור משום גזירה שמא יטמין ברמץ אסור אפילו מבעוד יום לצורך שבת כדמוכח לקמן ממעשה דאנשי טבריא שהביאו מבעו"י סילון של צונן לתוך חמין וקדאמרינן עלה דבטלה הטמנה מבעוד יום", עכ"ל.

היינו שדוקא לפי רבה אסור להטמין ביצה בחול אפילו בערב שבת, משא"כ לפי רב יוסף שאינו חושש לשמא יטמינה ברמץ, ולדידה כל האיסור אינה אלא משום שמה יזוז עפר ממקומו פשוט שאינו אוסר כ"א בשבת עצמה.

אבל עי' בתוס' (ד"ה אלא למ"ד שמא יזיז וכו') וז"ל "וא"ת לרב יוסף אטו מי לית ליה גזירה שמא יטמין ברמץ והא מהאי טעמא אסרינן להטמין בדבר המוסיף הבל ויש לומר דמבעוד יום איכא למיגזר שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה אבל הכא לא שייך למיגזר דאטו אי שרינן לבשל בחמי חמה ניחוש דילמא אתי לבשל בחמי אור בשבת וא"ת הא אסרינן משחשיכה להטמין אף כשאין מוסיף הבל גזירה שמא ירתיח ויש לומר דהני מילי בדבר המבושל איכא למיחש שמא ירתיח. אבל בישול גמור כי הכא לא טעו אינשי אטו תולדות חמה" עכ"ל.

היינו שס"ל להתוס' שאף רב יוסף מודה שיש חשש שמא יטמין ברמץ ולכן אסור להטמין ביצה בחול מבעוד יום, משא"כ בשבת עצמה, "דאטו אי שרינן לבשל בחמי חמה ניחוש דילמא אתי לבשל בחמי אור בשבת" - וע"כ דווקא בשבת צריכים החשש דשמה יזיז וכו' כדי לאסורו, ודלא כהרא"ש.

### ביאור סברת הרא"ש

והנה יש לבאר סברת הרא"ש החולק על התוס', שס"ל להרא"ש היא שאה"נ, רב יוסף לא סבריה ליה מהחשש דשמא יטמין ברמץ כלל, ולכן אין להקשות "והא מהאי טעמא אסרינן להטמין בדבר המוסיף הבל" כי לפי רב יוסף אכן מותר להטמין בדבר המוסיף הבל בערב שבת.

ואין להקשות לפי"ז מהמעשה דאנשי טבריה, שאסורו להם רבנן, כי י"ל שס"ל לרב יוסף שהמעשה דאנשי טבריה בשבת היה, (ודלא כמ"ש רש"י בהמשנה (ד"ה והביאו סילון) "מבעוד יום") וכמ"ש הקרבנן נתנאל (אות ר') וז"ל "אבל למ"ד שמא יזיז מעשה דאנשי טברי' בשבת היו מביאין סילון כמו שפי' תוספות<sup>1</sup> ולא יטמיננה נמי בשבת איירי", עכ"ל.

ולפי זה הא שהובא בהמשך הגמרא בשם רב חסדא, שממעשה דאנשי טבריה בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום - הוא רק לפי רבה ורבנן דר' יוסי, משא"כ לפי רב יוסף אין רא' מהמעשה דאנשי טבריה, כי מעשה ההיא בשבת היה, ובאמת לא אסרו הטמנה מבעוד יום<sup>2</sup>.

### ביאור באו"א

עוד נראה שיש לבאר סברת הרא"ש בדרך אחר והוא שס"ל להרא"ש שאף שבכלל מודה רב יוסף שאסור - מטעם הגזירה דשמא יטמין ברמץ - להטמין בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום, מ"מ גזירת חכמים היא רק אשאר דברים המוסיפים הבל, אבל לא בחול, והטעם ע"ז הוא, כי מאחר שהאיסור להטמין בדבר המוסיף הבל היא גזירה דרבנן, ולפי רב יוסי (לפי ביאורו של רב יוסף) יש כלל שלא גזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור, ומדנקט הלישנא ד"לא גזרינן" משמע שאף במקרה שראוי לגזור בהן - כגון מבעוד יום (כנ"ל מדברי התוס') - מ"מ כיון דתולדות חמה היא לא גזרו ביה רבנן כלל, דלא פלוג רבנן במילתייהו<sup>3</sup>.

### הנפקמ"נ הב'

---

(1) ל"ח ע"ב ד"ה מעשה והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין כו' שכתב וז"ל "דבסילון היו בו נקבים וכשהיו רוחצים בשבת היו פותחים הנקבים ומתערבין הצוננין בחמין".

(2) הערת המערכת: לענ"ד נראה דזה דחוק, דלפי דבריו עולים שיש מחלוקת הסוגיות בין הכא לדף ל"ד ע"ב "מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום - גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת. אמר ליה אביי: ויטמין! - גזירה שמא יחתה בגחלים". ומשמע דזה לכעולי עלמא.

(3) ע"ד הא שכתב הב"י (יו"ד סי' קצ"ח ד"ה והא דחוי צמר ופשטן חוצצין דוקא וכו') בבפירוש השני בדברי רבותינו של רש"י ע"ש, והנה אף שכתב שם הרבותא ד"כל שהוא ארוג", משא"כ כאן, מ"מ מדברי הב"י משמע שאפילו בלאו הכי אפשר למידק דז"ל "מדנקט לישנא דכל וגם מלישנא דלא גזרו וכו'", עכ"ל. משמע שאפילו מהלישנא דלא גזרו לחוד אפשר למידק, וק"ל.

ולפי"ז צריך לומר שרבה ס"ל (ע"ז הלישנא קמא שם) שהא דאמרינן לא גזרינן בתולדות חמה אטו תולדת האור, היינו דווקא בדוגמת סודרין בשבת עצמה כנ"ל בדברי התוס', דלא אתי לאחלופי, משא"כ מבעוד יום, דאתי לאחלופי שפיר גזרינן, וד"ל.



והנה בדברי הרא"ש שם מובא עוד נפקמ"נ ובהקדם המשך דברי הגמ' שם וז"ל "מיתיבי רשב"ג אומר מגלגלין ביצה על גבי גג רותח ואין מגלגלין ביצה על גבי סיד רותח, בשלמא למאן דאמר גזרה שמא יטמין ברמץ (רבה) ליכא למיגזר (בגג רותח דהא לא מתמין ליה - רש"י) אלא למאן דאמר מפני שמזיז עפר ממקומו (רב יוסף) ליגזר (לשמא יזיז עפר ויכסנה בו - רש"י, ומתרץ הגמ') סתם גג לית ביה עפר", עכ"ל.

ועפ"ז כתב הרא"ש וז"ל "מיתיבי מגלגלין ביצה על גבי גג רותח ואין מגלגלין ביצה על גבי סיד רותח, מדפריך מהא ברייתא דמגלגלין אמתניתין דלא יטמינה בחול משמע דאין חילוק בין גלגול ע"ג החול ובין הטמנה בתוך החול ואפילו לגלגל על החול בשביל שתצלה אסור", עכ"ל.

היינו שמזה שהקשה הגמ' על רב יוסף - הסובר דטעמא דר' יוסי האוסר בחול ובאבק דרכים הוא משום שמא יזיז, - מהברייטא דמגלגלין, מוכח דפשיטה ליה להגמרא, שלפי טעמא דרב יוסף יוצא שאסור לא רק להטמינו בחול כ"א אפילו לגלגל ע"ג החול אע"פ שאינו מטמינו בתוכה, וע"כ קשה ליה להמג' מהך ברייתא דמגלגלין וכו'.

### שאלה על דברי הגמ' וביאור המהר"ם

אבל לכאורה הא גופא קשיא, היינו מניין ליה להגמ' שאכן ס"ל לרב יוסף שה"ה לגלגול, כי הלא טעמו של רב יוסף הוא כמו שכתב רש"י "שמא לא יהא שם חול לכל הצורך ואתי לאזוזי עפר הדבוק והוי חופר גומא", א"כ במקרה שאינו מטמינו בהחול, אלא מגלגלו עליו, אין שום טעם לחששו דרב יוסף - שלא יהא שם חול לכל הצורך ואתי לאזוזי עפר הדבוק והוי חופר גומא - כי הלא אינו מטמינו, וע"כ לא קשיא מידי מדברי הברייטא דמגלגלין וכו'.<sup>4</sup>

וכן הקשה המהר"ם (תחילת עמ' ל"ט ע"א) וז"ל "יש להקשות מאי פריך המקשה הא אינו מטמין ותוחב הביצה בחול אלא מגלגל" ומתרץ המהר"ם שם וז"ל "ויש ליישב דאעפ"כ א"א שע"י הגלגול הוא מזיז עפר קצת", עכ"ל.<sup>5</sup>

### צ"ע על דברי המהרש"א

---

(4) וגם לפי פירוש התוס' (ד"ה מפני שמזיז עפר ממקומו) החולק על פירוש רש"י, וס"ל שהחשש הוא שמזיז עפר מוקצה ממקומו כשתוחב הביצה בתוך העפר, הנה גם מדבריו מוכח שאינו חושש לגלגול ע"ג העפר, ע"ש בפירושו על עפר תיחות, וכן מה דקשה ליה מהמעויבה, ע"ש וד"ל.

(5) היינו שהוא עושה קצת גומא - לפי שיטת רש"י. או שהוא מזיז עפר המוקצה - לפי שיטת התוס'.

אבל לפי תירוץ זה צ"ע בדברי המהרש"א שכתב וז"ל "אבל למ"ד שמא יזיו אף אינו מטמינו אלא מניחו בחול ע"ג אסור וכ"כ הרא"ש ולפי זה המ"ל בגמרא דאיכא בינייהו הך מלתא דאם אינו מטמינו אלא מניחו ע"ג החול למ"ד משום יטמין ליכא ולשמא יזיו איכא וק"ל".

וצ"ע מנין ליה להמהרש"א לחדש שאפילו במקרה שרק מניחו ע"ג החול לחוד, ואף אינו מגלגלו דאסור, כי הלא מדברי הרא"ש מפורש יוצא שאינו מוסיף איסור - לפי שיטת רב יוסף - כ"א בגלגול דווקא, כי דווקא בהא יש לו ראי' מקושיית הגמ', א"כ אין לך בו אלא חידוש<sup>6</sup>, ומנין לו להמהרש"א לרבות ולאסור אפילו להניחו ע"ג החול, כי הלא שם אין שייך הטעם ד"שע"י הגלגול הוא מזיו עפר קצת".

ואף שאפשר לדחוק ולתרץ שס"ל להמהרש"א שגם כשרק מניחו ע"ג החול ה"ה מזיו עפר קצת, אבל הלא לכאורה זהו חידושו של המהרש"א בעצמו, ואין לזה שום משמעות בדברי הרא"ש, ולכאורה אדרבה, - וא"כ צ"ע למה תלו על הרא"ש, בהא שכתב "וכ"כ הרא"ש".

### ביאור דברי המהרש"א

וי"ל שהמהרש"א הוציא דינו ממשמעות היוצא לפי דברי הרא"ש, דהיינו שמדברי הרא"ש יוצא שהפשט בדברי המשנה בהא שכתב "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים" אין הכוונה בנוגע להטמנה דווקא, אלא ה"ה לגלגול, ולפי"ז לאחר שמשמיענו שדברי המשנה ד"ולא יטמינה" היינו לאו דווקא, מסתבר לומר שהוא כולל כל האיסורים שאסורו חכמים, היינו כי מאחר שלמדין שדברי המשנה אינם מוגבלים להפשוטו של מקרא, כ"א הרי הם כוללים דברים אחרים - גלגול - א"כ מהו הסברה להגבילו ולומר שה"ז כולל רק גלגול אבל לא דברים אחרים, אלא פשוט ומסתבר שה"ז כולל כל האיסורים שאסורו חכמים. - בעלי המשנה -, ולחכמים פשוט שאפילו רק להניחו ע"ג החול אסור<sup>7</sup>, ועל דברי חכמים האלה מודה ר' יוסי, א"כ יוצא שגם לפי ר' יוסי אסור אפילו להניחו ע"ג החול, ועל כן שפיר כתב המהרש"א "וכ"כ הרא"ש", מאחר שזה בנוי על יסוד מדברי הרא"ש.

### ביאורו באו"א

ונראה שי"ל באו"א, והוא שס"ל להמרש"א שהחשש דגלגול אינו כמ"ש

(6) עי' מ"א סי' שי"ח ס"ק י' הכותב שהא שלרב יוסף אסור אפילו לגלגול חידוש הוא, עע"ש.

(7) עי' במ"א שם.

המהר"ם שיף הנ"ל, כ"א כמ"ש רש"י (ד"ה אלא) וז"ל "לשמא יזיו עפר ויכסנו בו ליגזור", עכ"ל.

היינו שהחשש אינו שבעת הגלגול ה"ה מזיו העפר קצת - כמ"ש המהר"ם שיף, כ"א שחישנין שמאחר שהוא עוסק עם החול כדי לצלות הביצה, חיישינן שיהיה בהול לצלותו, וע"כ כדי לצלותו יותר מהר יעלה בדעתו להטמינה, וא"כ שוב יש החשש דלא יהיה שם חול עקור כלל הצורך וכו'.

וא"כ מאחר שכל החשש דגלגול הוא מאחר שהוא עוסק עם החול לצלותו, מה לי גלגול מה לי למניחו ע"ג, ושפיר אפשר לתלותו על הרא"ש.



## סתירת הפסוקים לפי אביי

הת' מרדכי שכנא צירקינד

תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' פסחים דף ד' ע"ב "ומגלן (דחמץ אסור בשש שעות ולמעלה), אמר אביי כתיב שבעת ימים לא תמצא שאור בבתיכם, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד וכו'" ופי' רש"י בד"ה שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וז"ל "אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו - הרי שהה בו שעה אחת". ובד"ה הא כיצד לרבות כו' וז"ל "דעל כרחיק האי הראשון - ראשון קודם לכל שבעה קאמר, דהיינו ארבעה עשר". עכ"ל.

### דברי המנח"ח מצוה ט'

והנה המנח"ח מצוה ט' פלפל באורך והעלה דיש שני אופנים איך להגדיר המצוה (תשביתו, א) בקום ועשה, היינו דצריך לבער החמץ ממש, ולפי הנ"ל הי' מקום בסברא לומר דאדם צריך לקנות חמץ קודם פסח בכדי לבערו לקיים המצוה (תשביתו, או ב) דהמצוה הוא בשב ואל תעשה, היינו דהתורה אסרה על האדם להיות שמו נקרא על חמץ בפסח, וא"כ העיקר הוא הנפצל, ובשעה שאין לו חמץ הגם שלא עשה מאומה לבערו, ואפי' אם לעולם לא הי' לו חמץ, קיים המצוה בשלימותה. ע"ש.

והעלה ג"כ דזהו המחלוקת ברש"י ותוס' למעלה, דרש"י סובר שהוא בשב ואל תעשה, והתוס' סברי דהוא בקום ועשה, וממשיך שם המנח"ח להקשות על רש"י מהו

הפשט בהסתירה של אביי כאן בסוגיין, הלא העיקר הוא הנפעל, וא"כ הרי שפיר אסרה תורה שעה אחת קום הפסח להיות ברשותו חמץ. ותי' דאה"נ ואביי כאן פליג על האמוראים לקמן, והוה מחלוקת הסוגיות.

### צ"ע על המנח"ח

ולפע"נ הקלושה קשה והוא: דגרסינן בשבת דף כ"ד ע"ב מ"ט (הוה אסור לשרוף שמן שריפה בשבת) לפי שורפין קדשים בשבת מנהני מילי וכו' אביי אמר אמר קרא עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביו"ט וכו' רב אשי אמר (שבת) שבתון עשה והוה לי' יו"ט עשה ולא עשה ואין עשה דוחה את לא עשה ועשה"ע. עכ"ל הסוגיא.

והנה הרשב"א ביבמות דף ו' ע"ב הק' בהסוגיא שם מהו ההו"א דיכול לשרוף את בת כהן והלא העשה דשריפה אינו בעידנא אם הלאו, ולא דמי לכלאים בציצית דאי אפשר להיות הכלאים בשעה אחרת של המצוה וע"ש מה שתי' ור"ת תי' שם דכיון דלא היפסק בין ההדלקה להשריפה שפיר הוה מעשה אחד<sup>1</sup>.

והנה לכאורה צ"ע בהגמ' שבת הנ"ל, דהנה רב אשי חידש לנו דיו"ט הוה עשה ולא עשה ולא דחי, ואביי ע"כ סובר דהוא רק לא עשה ולכן לולי הפסוק 'שבתון' הרי הי' מותר לשרוף הקדשים שנטמאו. ולכאורה בשלמא לפי ר"ת דאם לא היפסק א"כ אי לאו מהפסוק 'שבתון' הי' יכול העשה לדחות הלאו, אבל לפי הרשב"א הלא אי אפשר להיות ברגע אחד, וא"כ מעיקרא הלא לא הי' אפשר לדחות הלאו. אלא מאי ע"כ דאביי סובר כסברת ר"ת.

וא"כ הדר קושיין לדוכתין כאן בפסחים, מהו הסתירה בין השני פסוקים, דהיוצא מן כל הנ"ל דלפי אביי אם נקט החמץ בידי לשרוף אותו בפסח הרי הוא מקיים את המצוה דתשבינו שאר מבתיכם, אלא מאי צריך לומר דלפי אביי הפסוק 'תשבינו' הוא מצד הנפעל היינו דאסור להיות בעצם ברשותו בפסח חמץ ולזה לא מהני אם הוא עוסק לבערו, וא"כ שוב מהו הסתירה בין הפסוקים וכמו שהק' המנח"ח, בין למר בין למר צ"ע כאן.

### צ"ע שנית על דברי המנח"ח

ועוד צ"ע לי על דברי המנח"ח, דהנה הק' האחרונים על דברי הגמ' כאן

(1) וע' בתוס' ב"ק דף כ"ב ע"ב ד"ה בגדי דחד. ובאמת ק"ל טובא דע' שם ברשב"א בהסוגיא ומשמע דאינו צריך להיות בשעה אחת ממש וצ"ל לחלק בין ק"ל לעשה דוחה וכו' וצ"ע ואכ"מ.

דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ורבנו הצטריכו בדיקה וכו', ואמאי צריך השוכר לבדוק מספק הא ספיקא דרבנן לקולא, ועל זה תיר' שני תירוצים בהמשנל"מ: א) דעת הרמב"ם הוא דאם דכיון דהבדיקה הוא מלכתחילה מספק א"כ לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. ב) (הוא סברת הב"י), דכיון דאיתחזק איסורא (היינו דהוא בחזקת שאינו בדוק) לכן לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

והנה לכאורה צ"ע, דהנה לפי תי' א' צ"ב דאיתא בשבת דף כ"ג ע"א אמאי אין הדמאי טעון ברכה ותי' שם אביי דו'דאי דבריהם בעי ברכה ספק דבריהם לא בעי ברכה' ע"ש. והנה אם איתא לתי' א' הלא הדר קושיין לדוכתי' אמאי הכא בעי ברכה בדמאי הרי החיוב של הרבנן הוא לעשר בדמאי הוא מפני הספק וא"כ כמו הכא (בבדיקת חמץ) צריך לברוכי כמו כן בדמאי, אלא מאי ע"כ לפי אביי הרי גם כאן בנוגע לבדיקת חמץ ג"כ אינו מברכים מספק, דספק ברכות להקל, וא"כ שוב הרי זה כמו שאר ספיקות דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, ולא יבדוק מספק, וא"כ צריך לומר דאביי פליג על הסוגיא כאן וא"כ איך יכול התוס' להקשות מ'אך' חלק דהוה מימרא דאביי שחולק על סוגיין.

### ישוב לזה מסברת הלק"ט

והנראה לומר בכל זה, דהנה הגאון מו' ר"י ענגעל זצ"ל חוקר בספרו לקח טוב בנוגע לדמאי אם הוא איסור עצמי או שהוא בא מספק, היינו האם הגדר של דמאי הוא דכיון דאנו מספקין אם העה"א נטל ממנה תרומה לכן אמרינן דהוא בגדר איסור ואסור לאכול אותו, או דהפשט הוא דאינו בעצם אסור רק מצד חסרון הידיעה אנו אוסרין אותו מספק ואדרבה אם נתברר להלן דהעה"א נטל ממנה מעשר הרי זה כאילו נתכוון לאכול בשר נבילה ועלה בידו בשר טלה. ע"ש שהיבא נפק"מ לזה.

ואפשר לומר לפי זה, דהתוס' סברי דהגדר של דמאי אינו איסור עצמי אלא הוא חסרון ידיעה, וא"כ הרי לאביי לא מברכין דהוה ספיקא דרבנן, וא"כ אינו דומה לכאן בבדיקת חמץ דכאן הרי הספק הוא מגדיר את החיוב, היינו דלפי התוס' הרי הבדיקה אינו מצד הספק רק הוא מצד התחייבות שרמא עלי' הרבנן – והחיוב 'בעיקרו' הוא מספק, אבל הפעולה בפועל הוא מחמת ה'חיוב' דרבנן, וא"כ שוב לא אמרינן דמחמת שהוא מדרבנן הרי ספיקא דרבנן לקולא וכמו שתי' המ"מ כיון דמעיקרו הוא בא על ספק א"כ לא אמרינן ספיקא דרבנן, וא"כ אביי אינו פליג, וא"כ שפיר יכול להביא ראי' מאביי לסתור שיטת רש"י.

בניגוד לרש"י, די"ל דהוא סובר דדמאי הוא איסור עצמי, וא"כ שוב כמו שהתם אינו צריך לברך הכא אינו צריך לבדוק, ואביי פליג ואי אפשר להקשות מאביי עליו.

## כיצד אין העדים נעשים . . ועוד כו' לפי רש"י ותוס'

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל  
תלמיד בישיבה

איתא במתני' (מכות ב,א) "כיצד העדים נעשים זוממין, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים. מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לגלות, אין אומרים יגלה זה תחתיו, אלא לוקה ארבעים והגמ' שואל הא כיצד, אין העדים נעשים זוממין מיבעי ליה. ועוד, מדקתני לקמן, אבל אמרו להם היאך אתם מעידין, שהרי באותו היום אתם הייתם עמנו במקום פלוני - הרי אלו זוממין.

ופי' רש"י: כיצד אין העדים נעשין זוממין מיבעי ליה: דהא לא מקיימת בהו כאשר זמם. ועוד: מאי קא בעי תנא כיצד נעשין זוממין. הא קתני לה לקמן, כיצד דין זוממין דקתני במתני', אבל אמרו להם המזימים, היאך אתם מעידים עדות זה, והלא הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני כו'.

וי"ל בכוונת רש"י, בשאלה ראשונה, להקשות מצד הדין. ובשאלה שני', מצד לשון הזמנה. כלומר, את"ל שמתני' רוצה לפרש מה הדין ועונש של העדים, זה אינו, "דהא לא מקיימת בהו כאשר זמם". ועוד, את"ל שכוונת מתני' לפרש באיזה לשון העדים צריכים להיות (ומשונה דוקא מעידי הכחשה), א"א, שכבר מפורש במתני' לקמן. ונמצא, שהן מצד הדין, והן מצד הלשון, אין תועלת במתני' דידן. ונמצא שלפי רש"י כוונת המקשן הוא לשלול שני האפשרויות הנ"ל.

וראה בתוס' (ד"ה ועוד), וז"ל: "פירש הקונטרס דמאי בעי כיצד וכו' הא קתני לקמן וכו'. ועוד יש לפרש "ועוד", כלומר, ואם תמצא לומר דלשון הזמה הוא, זה אינו, דעל כרחך דין הזמה קאמר, כדקתני. ולאומי קושייתא קמייטא"

וי"ל, ההפרש בין פירוש רש"י ותוס' מונח בהמילים "ולאומי קושייתא קמייטא". שאפשר לפרש הגמרא, לא שהן שאלות נפרדות, אלא שהשני' מחזקת הראשונה. כלומר, בודאי כוונת התנא היה לפרש הדין ולא הלשון, וא"כ קשה, כי "כיצד אין העדים נעשים זוממין מיבעי ליה". "ואם תמצא לומר דלשון הזמה הוא, זה אינו, דעל כרחך דין הזמה קאמר, כדקתני. ולאומי קושייתא קמייטא".

ונראה מלשונו, שאינו חולק על דברי רש"י, אלא נותן אפשרות לדרך אחרת

כדלקמן.

מצינו בדברי ראשונים, שני שיטות בגדר חיוב מלקות של עדים זוממין, כשא"א לענוש אותם כמו שהיו רוצים להעניש הנידון. יש שסוברים<sup>2</sup>, שלאחר גזירת הכתוב של והצדיקו, הוא גילוי שמחויב מלקות ככל מי שעובר על עבירות לא תעשה. ומפני שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר" ואף שאין בו מעשה, מ"מ גילתה התורה שיש בו מלקות.

ויש שסוברים<sup>3</sup>, שאין סיבה לחיוב מלקות משום ה"לא תענה", אלא הוא דין מחודש שהם חייבים כעדים זוממים, עבור הזממה שעשו לאדם הנידון. ובמקום לקבל את עונש "כאשר זמם" כפי ששאר זוממים נענשים, הם נענשים במלקות ארבעים מגזירת הכתוב, אכן סיבת עונשם היא הזממה.

ומצינו בכתובות (לב, א) "מה עדים זוממין דאיכא ממון ומלקות", ופרש"י (ד"ה ומלקות) "דלא תענה"<sup>4</sup> (כמו שיטה הראשונה).

ובתוס' (כאן ד"ה מעידין (הראשונה)) איתא וז"ל: "תימה, כיון דאם הוּמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו, איך יעשה על פיהם בן גרושה, דהכי הוא האמת, ואמאי הא הוּא לא עדות שאי אתה יכול להזימה, ואין זה עדות. וי"ל, כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה. . ועי"ל, דגבי עדות דבן גרושה וחלוצה, לא חיישינן כלל באתה יכול להזימה. דמהיכא נפקא לן דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, מכאשר זמם. והא מוכח בגמרא, דכאשר זמם לא נכתב לגבי עדות דבן גרושה, ולא קאי כלל עליה בשום צד שבעולם כו".

וי"ל<sup>5</sup>, שנחלקו שני התירושים בתוס' בחקירה הנ"ל, האם המלקות של והצדיקו הם משום לא תענה או משום עונש על הזממה. שבתירון הראשון סברו שהוא עונש על הזממה במקום כאשר זמם, ולפיכך מתקיים בכך דין עדות שאתה יכול להזימה. ובתירון הב' סברו שהמלקות על לא תענה, והרי זה ככל חיובי מלקות של לאוין

(2) ראה רמבן וריטבא (מכות שם), רמבם (סהמ"צ ל"ת רפה) ועוד.

(3) ראה הר"י מלוניל (ד, משנה ה' ד"ה וחכמים), מאירי (מכות שם) ובית מאיר (י"ד סי' קנז) ועוד.

(4) וראה גם (שם עמ' ב') רש"י ד"ה שלא השם וגו' "המקרא המביאו לידי מלקות אינו מביאו לידי תשלומין, מלקות מלא תענה וכו'"

(5) ראה תפארת ירושלים (על תוס' רע"א משנה ב' אות ה') ובמדרש כתובה (כתובות לג, א בתוד"ה אלא).

שבתורה, ולא כעונש החל מכח פרשת הזמה, ומשום כך אין בכך קיום של "יכול להזימה", אלא הוצרכו לפרש שאין צריך בעדות זו שתהי' ראוי' לעונש הזמה<sup>6</sup>.

וע"פ הנ"ל יובן החילוק בין רש"י לתוס'. לפי שיטת רש"י, א"א לפרש שכוונת התנא היתה לפרש דין הזוממים, כי לא מתקיים הדין "כאשר זמם" כל עיקר. משא"כ לפי תוס' היות שאפשר לבאר שהמלקות כן הוא מדין כאשר זמם, בודאי כך היתה כוונתו, וקושיא הב' הוא רק "לאלומי קושייתא קמייתא" לבד כנ"ל.



## למה אומר רזה"ק רק בשני

הת' יוסף יצחק קלאפמאן

תלמיד בישיבה

איתא במס' ברכות (ד, ב) "מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" אמר רב נחמן בר יצחק אפי' הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנא' "סומך ה' לכל הנופלים"."

וצ"ב בסוגיא זו מאי טעמא כתב "ברוח הקודש" רק בחלק השני דכנ"ל, לכאור' גם תחילת הענין מה "שלא נאמר נון כו" הוה ברוה"ק.

אך נראה לבאר זה ובהקדם עוד כמה דיוקים בסוגיא זו.

א. היקשו בקובץ הערות וביאורים גליון נה (שנת תש"מ) דלכאור' ישנם עוד מזמורים הסדורים ע"פ הא-ב וגם חסרים אותיות (כגון מזמור כה שחוסרים בו אותיות ב' ו' ק' ומזמור לד חסר בו ו') א"כ מ"ט הקשו דוקא על מזמור זה, ונראה להוסיף דקשה גם לאידך גיסא שיש מזמורים הסדורים ע"פ הא-ב ויש בהם אות "נון" כגון מזמור קיט.

---

(6) בשיעורי ר' שמואל (אות טז) תמה ע"ז מדברי התוס' (ד, ב ד"ה ורבנן). שהמלקות של והצדיקו הוא מלא תענה, ולא משום הזמה, (וכן יש לתמוה בדעת הרמבן (ב, א ד"ה ואיכא) שכתב כעין דברי התוס', שע"י מלקות של והצדיקו יכול להזימה. ולהלן (ע"ב) כתב שהמלקות הוא מלא תענה) אמנם יעויין בתוס' שאנץ (ב, א) שתיירץ כתוס', ולא הוסיף "שכיון שלוקין הוי כאשר זמם", ונראה מזה שאין זה עיקר היישוב בכך שיש כאן קיום של כאשר זמם.



ב. בתחילת הדברים כתב "למה לא נאמר" אך לא כתב מיהו ה"אומר" ולבסוף כתב חזר דוד וסמכן דלכאו' או שיכתוב למה לא אמר דוד אות נון או שיאמר חזר וסמכן.

ג. ועיין לעיל בגמ' שכתוב "א"ר אלעזר א"ר אבינא כל האומר תהלה לדוד כל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן עוה"ב" ולכאו' יש לדון בשינוי הלשון דכאן נא' אשרי וכאן תהלה לדוד.<sup>1</sup>

וי"ל סוגיא זו באה בהמשך לביאור הגמ' דמה שדוקא על תהלה לדוד נאמר שהאומרו בן עוה"ב דהוא משום שכתוב בו "פותח את ידיך" וגם משום שיש בו כל האותיות.

ובהמשך לכך שואל הגמ' למה לא נאמר נון באשרי דאין זה קושיא על דוד המלך (דהא מצינו עד"ז בכמה מזמורים) אך הקושיא הוא למה לא תקנו בתפלה פסוק אחר לאות נון דזהו שבחו וטעמו של אמירת מזמור זה ג"פ ביום ולכן נק' בגמ' "אשרי" דאינו מקשה למה בתהילים לא נאמר נון אלא למה בתפילה לא נאמר ובתפלה מתחילים באשרי (וכמו שהוסיף פסוק בתחילת וסוף המזמור יכולים להוסיף באמצע) וע"ז תירצו דלא הוסיפו משום שכבר נאמר בדורות לפני תקנת אמירת אשרי הפסוק "נפלה .. לא תוסיף" וא"כ אין זה דורש ברוה"ק. (ויש לבאר, היכן מצינו ששינו בגוף בתפילה. ואפ"ל ע"ד מה שכופלים הפסוקים בסוף ההלל וביותר רואים זאת בברכת יוצר אור "יוצר אור ובורא חשך" ששינו מלשון הפסוק "ובורא רע" שכאן שינו בגוף הפסוק וכ"ש לשנות בהוספת פסוק) וע"פ כהנ"ל מתורצים כל הדיוקים.



## הלכה ומנהג

### קבלת צדקה מרובה מנשים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

**שאלה:** ראיתי שיחה שהרבי אומר בו שבזמנינו הנשים הם יכולים להיות

(1) הערת המערכת: ראה ספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' תפג: "תהלה לדוד ארוממך אלקי המלך גו' שמזמור זה הוא עיקר תפלת אשרי והוא סיבת אמירתה כמארו"ל "כל האומר תהלה לדוד ג"פ יום"

האחראים על הצדקה (אף שבשו"ע איתא שאין מקבלים מהם כי אם מתנה מועטת). האם אפשר לסמוך על זה לגמרי (ובאם לא, יש לי עוד צדדים בדרך אפשר, והם: שכשנותנים ע"י כרטיס אשראי, הוי מילתא דעבידא לאגלויי. וגם כשנותנים מתנה מרובה, אולי אם נותנים בהרבה פעמים הוי כמתנה מועטת). ונא להאיר עיני בזה, כי נוגע למעשה. תודה.

**מענה:** אני משער ששיחת כ"ק אדמו"ר שהזכרת היינו המופיעה ב'ליקוטי שיחות' כרך ט ע' 346, וזה לשונו:

"מובן, שהמדובר אודות נתינת הצדקה - הוא שייך גם לנשים, ואדרבה, מצד כמה טעמים, להן דבר הצדקה שייך יותר. ואף שהדין הוא \* שגבאי צדקה אין מקבלין מהנשים אלא דבר מועט, הרי שיעור זה תלוי בעושר הבעל ובהקפדת הבעל וכו'. ובמדינה זו \* בפרט - הרי הבעלים נותנים לרשותן גם סכומים גדולים ואין מקפידים על זה".ד.

**שהדין הוא:** שו"ע הל' צדקה סרמ"ח ס"ד.

**ובמדינה זו:** ובכלל בימינו אלה דרגילות לישא וליתן כו', מקבלין מהן אפילו דבר מרובה (ים של שלמה בב"ק - הובא באחרונים לשו"ע שם).

ביאור הדברים: הנה בברייתא (ב"ק קיט א) מבואר שגבאי צדקה לוקחים מן הנשים דבר מועט אבל לא דבר מרובה. ובגמרא (שם) מסופר שרבינא (הי' גם גבאי צדקה) ביקר בעיר מחוזא, והיו שם נשים שהביאו אליו שרשרות וצמידים של זהב, והוא קיבל נדבותיהם מידם. ובמענה לשאלת התלמידים, ענה שלבני מחוזא - שהיו עשירים - הרי מתנות הנ"ל הם בבחינת מתנה מועטת. והובא הדבר בשו"ע יו"ד סי' רמח ס"ד.

וזה לשון הראב"ן (סוף בבא קמא): ומנשים מקבלין בזמן הזה אפילו מרובה, דאפוט' דבעליהן עושות.

ומשמעות דבריו היא שבזמן חז"ל לא היה נהוג שהאשה תטפל בנכסי בעלה, הרי היום דבר רגיל הוא, ולכן אין לנו לחשוש בה שנותנת לצדקה נגד רצון בעלה.

דברי הראב"ן הללו הביאם המהרש"ל ב'ים של שלמה' שם (ב"ק פ"י סימן נט), והוסיף:

"ומ"מ נראה, דוקא הכל לפי הבעל והאשה. דלפעמים עיקר השתדלותם בתוך

הבית, ואינה אפטרופוס על דבר מרובה. ואף אם היא אפטרופוס, מ"מ אין הבעל מרשה לה, אלא כדי להוציא לצורך הבית, או אפי' קצת לקנות או למכור, כדי להרויח. אבל ליתן צדקה צריכה רשות בעלה. אם לא שהיא אשת חיל, ומחיייה את בעלה, דאז אפילו סך מרובה מסתמא מרשה לה בעלה, וניחא ליה, שאם ימחה תפסיק מלישא וליתן. סוף דבר הכל לפי הענין והסיבה".

דברי ה"ם של שלמה' הובאו ב'יד אברהם' בגליון השו"ע שם: "דהאידנא מקבלין מן הנשים אפילו דבר מרובה, משום דרגילות לישא וליתן, וכאלו מנו אותם בעליהן שלוחין". וכעין זה כתב ב'ערוך השלחן' (יו"ד שם סי"ב). (בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ב סי' קיח) נחלק עליהם, ולדבריו היתר קבלת דבר מרובה מנשים בזה"ו, היינו רק בידוע לו שהן נתמנו כאפטרופוס ע"י בעליהן).

בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יו"ד סי' קנח, הובא ב'פתחי תשובה' ליו"ד שם, סק"ג) דן באשה שידועת שבעלה הוא כילי ואינו מקיים חובת צדקה המוטלת מן הדין, והיא רוצה לחלק לצדקה נגד רצון בעלה. ופסק ה'נודע ביהודה' שמעשי' הן מעשה גזל. ונחלק עליו ה'ערוך השלחן' (יו"ד שם ס"ק יג), שהרי 'כופין על הצדקה', ומאי שנא שיגבו ממנו חיובו דרך אשתו. אבל בשו"ת לבושי מרדכי (ווינקלר) יו"ד מהד"ק סי' קעה נקט כדברי הנו"ב, ולא הזכיר דברי ה'ערוך השלחן'.

אך היינו בידוע שמתנתה היא נגד רצון בעלה. אבל בסתמא, אין גבאי הצדקה חייב לחשוש לזה. והחידוש של הראב"ן הוא שאפילו כשנותנת מתנה מרובה, יש להגבאי לשער דהיינו ברצון בעלה, כי רגילות הוא להפקיד ניהול [חלק מ] עסקיו ביד אשתו. וכנראה שלזה נתכוון בשיחה הק' הנ"ל שבזמן הזה רגילות הוא שהבעל נותן ביד אשתו גם סכומים גדולים [לעשות בהם כפי דעתה ורצונה].

ואתה הוספת נקודה חשובה, כי במתנה הניתנת דרך צ'ק או כרטיס אשראי, הוי מילתא דעבידא לגלויי.

גם מה שנסתפקת כאשר היא מתחייבת סכום גדול אבל בתשלומים, אי מיחשב מתנה מרובה או מועטת. הנה מסתבר לענ"ד דהוי כמתנה מועטת. ומאי שנא במתנה מועטת שהיא נותנת מדי חודש, אם זו מרצון חדש או מחמת התחייבות ישנה?

עוד אחת נשארה לי לעיין בזה, והוא בדין תכשיטי האשה ובגדי', שניתנו לה לעצמה, האם גם בהם נאמר שאין לקבל אותם נגד רצון בעלה, או נאמר שבידי' לעשות בהם כרצונה.

הנה ב'ספורנו' (שמות לה, כב - הובא ב'פתחי תשובה' שם) פירש על 'ויבואו

האנשים על הנשים", דהיינו בכדי שיוכלו לקבל מהן מתנתן, דאם לא כן הרי אין מקבלים מנשים אלא דבר מועט. הרי דס"ל שאיסור קבלת דבר מרובה היינו גם בתכשיטי האשה האישיים. וכן מתבאר מקושיית הגמרא על רבינא, למה קיבל השרשרות והצמידים של זהב מנשי מחוזה.

עוד על בעלות הבעל על בגדי ותכשיטי אשתו – ראה 'פתחי חושן' הלכות ירושה ואישות פ"ט הערות עג ו-עט; 'צפנת פענח' ריש פ"ג מהל' אישות, הובא ונתבאר ב'שלחן מנחם' כרך ו' ע' רבי ואילך.



## מי שנהרג מפני יהדותו הרי זה נהרג על קידוש השם\*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הרבי זי"ע על חסיד שנהרג בידי הסובייטים: "איהם פעלט גארניט ניט... ער איז שוין לאנג אין די הויכע עולמות"

במאמרו "קוים לדמותו של זקני הרה"ח ר' יעקב זכריה הלוי מאסקאליק שכונה יענקל ז'וראביצער הי"ד" (בית חיינו' גליון 115, י"ב כסלו תשנ"ב, עמ' 45-46) כתב הרב ישכר דוד קלויזנר:

"בתו של ר' יענקל, חמותי, מרת פריידא תחי', אשת הרה"ח ר' שאול שי' רסקין, נהגה לערוך מדי שמחת-תורה קידוש לזכר אבי[ה] שלא נודע זמן פטירתו. הנוטל חלק בראש המתוועדים היה הרה"ח ר' רפאל נחמן כהן ז"ל, חברו של המנוח. כשהגיע הרה"ח ר' שמחה גורודצקי ז"ל לאה"ק, נטל אף הוא חלק בהתוועדות. לפני שנסע לרבי, ביקשוהו בני המשפחה שישאל את הרבי, כיון שלא יודעים כלום, מה לעשות עם היארצייט.

ר' שמחה הציג את הדברים ב'יחידות', והרבי השיב (בערך בזה הלשון): 'איהם פעלט גארניט ניט... ער איז שוין לאנג אין די הויכע עולמות... און אויב די משפחה וויל –

---

\* לזכר נשמות י"א הקדושים הי"ד שנהרגו על קידוש השם בעיצומו של יום השבת בפיטסבורג, על ידי נכרי אכזרי וצמא דם.

קען מען (ה)אפשטעלין [אולי צ"ל: אפשימען/איינשטעלן] כ"ד טבת] [=לו לא חסר מאומה... הוא מצוי מכבר בעולמות עליונים... אם המשפחה רוצה - אפשר לקבוע לכ"ד טבת].

ובמכתב פרטי אלי הוסיף הרב קלויזנר להדגיש: "שמעתי זאת מהשוויגר שלי, שהיא ביקשה מר' שמחה לשאול את כ"ק אדמו"ר זי"ע".

[סיפור זה התפרסם מאז בעוד מקורות: מ. אלקנה בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 603 עמ' 31; הרב יוסף אשכנזי בספר 'אוצר חסידים', חסידי אה"ק, עמ' 319 - אבל לא ציינו מקור הסיפור, וגרעו בזה ממידת מהימנותו של הסיפור.]

**הרה"ק מבעלזא ש"ילדיו נהרגו במלחמה עקדה"ש... סבר שלא צריך לומר קדיש אחריהם, כיון שהם קדושים וטהורים**

והנה לכאורה זה חידוש גדול, אבל בדומה לזה ממש מסופר על הרה"ק מהר"א מבעלזא (בקדושתו של אהרן' ח"א עמ' קנה), ש"מילדיו שנהרגו במלחמה עקדה"ש לא דיבר כלל, וסבר שלא צריך לומר קדיש אחריהם, כיון שהם קדושים וטהורים. והוא גם לא שמר את הארצי"ט שלהם, אף שידע את תאריך הארצי"ט של בנו ר' משה".

וכך כתב גם ד"ר ארתור הרצברג (בספרו A Jew in America עמ' 211), מה ששמע בעצמו מאת הגבאי של הרה"ק מהר"א מבעלזא:

"The Rebbe had not once said any of the prescribed prayers for his wife and children, because those who had been killed by the Nazis for being Jews were of transcendent holiness; they were beyond our comprehension. Any words about them that we might utter were irrelevant and perhaps even a desecration of their memory".

ולפלא מה שסיפר בזה הגה"צ רבי יצחק שלמה אונגר זצ"ל (רשומים בשמך' עמ' רסט, מובא בספר 'בקדושתו של אהרן' שם עמ' תקג) [ולפלא שלא הבחין על הסתירה]: "שמעתי ממרן הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, שאפילו הקדושים זקוקים שיאמרו 'קדיש' וילמדו משניות לעילוי נשמתם ביום פטירתן מן העולם". אמנם כנראה שאין שמועה זו מבוררת כל צרכה, שהרי יש לנו שתי מקורות המעידים היפך דבריו.

**אחד הרבנים החשובים בסערדאהעלי: "אין צריכים לומר קדיש אחד הקדושים... כיון שכבר הגיעו למדרגה גבוהה מאוד ואין למעלה הימנו"**

אמנם הרב חיים יחזקאל שרגא לויפער בספר 'מהר"י בר ח"י - מנהגי קודש' (ח"א, קרית יואל תשע"ו, עמ' תו-תז) כותב: "סיפר הרב מפאיע זצ"ל מעשה שאירע ביום כ' סיון

בשנת תש"ז לפ"ק, שהרב אב"ד סערדאהעלי הגה"צ ר' משה ניישלאס זצ"ל, עשה כינוס לזכרון וסיום משניות לעילוי נשמות הקדושים שנהרגו על קידוש השם בימי המלחמה העולמית השניה בעיר סערדאהעלי הי"ד, והזמין לזה המסיבה את כל הרבנים מהעיר וגם רבינו [הרבי מסאטמאר זצ"ל בעל 'דברי יואל'] בתוכם, וכיבד את רבינו שיאמר דברי תורה לכבוד המסיבה. ואחר שגמר רבינו, הזמין את אחד הרבנים החשובים לדבר, ובתוך הדברים אמר, שלפי דעתו אין צריכים לומר קדיש אחר הקדושים שנהרגו על קידוש השם בימי המלחמה, כיון שכבר הגיע [ו] למדריגה גבוהה מאוד ואין למעלה הימנו במחיצתם, על כן אין צריכים עוד להקדיש שלנו. ואמר הרב מפאיע, שראה על רבינו שאינו מסכים לדברי הרב הנ"ל. ותיכף אחר הדרשה עמד והלך לו".

**הרבי מסאטמאר: "דבר זה אי אפשר לומר... צריכים לעשות הכל לטובת נשמתם שיגיעו למדריגה גבוהה עוד יותר"**

"בדרך הביתה אמר להרב מפאיע, אתה מבין על זה שהרב דיבר כדברים האלה, הלא על כל גדולי הצדיקים למשל על ה'דברי חיים', ועל הרב מראפשיטץ, ועל הרב ר' אלימלך, ואפילו על רשב"י, ועל כל צדיק וצדיק אמרו בניהם קדיש אחריהם. הלא אין שיעור וערך כמה מעלות יש בעולמות העליונים, יש אשר הולכים במדריגה למעלה עד אין שיעור, למעלה מהשגתנו שאי אפשר להשיג בהם בשום אופן. ובודאי שצריכין לומר גם אחרי הקדושים האלה קדיש. ובפרט על הקדושים האלה שלא נתנו להם הברירה להניחם בחיים אם יכפרו בהשי"ת רח"ל, כמו בדורות הקודמים, וע"ז לא שייך מסירת נפש אמיתי שיקרא להם בשם 'שנהרגו על קידוש השם'. בודאי שאותן הנהרגין ע"י הרשעים [ה]ארורים היה להם כפרת עונות, ואין שייכים בהם הגיהנם, שכבר עברו זאת ע"י הרשעים האלו יש"ו. אבל לומר שאינם צריכים להקדיש של בניהם, מפני שכבר באו למדריגה העליונה שאין למעלה הימנו, דבר זה אי אפשר לומר, שכיון שיש למעלה מדריג[ו] גבוה[ות] עד אין חקר, צריכים לעשות הכל לטובת נשמתם שיגיעו למדריגה גבוהה עוד יותר".

עוד הובא שם מה שאמר להרב מפאיע מיוסד על חלום שהיה לו בשנת תש"ח: "הלא הרה"ק ר' שלום אליעזר [מראצפערט] זי"ע הוא בנו של מרן הקדוש בעל ה'דברי חיים' זי"ע, והיה מן הקדושים שנשרפו על קידוש השם בימי הנאצים יש"ו, וכבר עברו לערך ד' שנים שנים מעת הזאת, ולא חיסר כלום בעבודת השם בתורתו ובעבודתו, ורק מי שיאמר קדיש אחריו לא היה לו, מפני שבניו כבר לא היו בחיים, ומפני זה עוד לא הגיע לאביו הקדוש, היש אפילו ספק בזה שצריכים ללמוד פרק משניות, או לומר קדיש, אחר הקדושים האלה שנהרגו על קידוש השם".

**הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן ואין מעלה על מעלתם**

והנה אמרו חז"ל (פסחים נ, א): הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן. וכתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד): "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קדש את השם. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה קדש את השם ברבים, כדניאל חנניה מישאל ועזריה וכו' עקיבה וחביריו. ואלו הם הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם. ועליהם נאמר (תהלים מז, כג) כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ועליהם נאמר (שם נ, ה) אספו לי חסידי כורתני בריתי עלי זבח".

ועפ"ז מובנים מה שנתבאר לעיל שלא צריך לומר קדיש אחרי אלו שנהרגו על קידוש השם, כיון שכבר לא חסר להם מאומה, שהרי הרמב"ם מדגיש שמדריגתם היא כל כך גבוהה עד "שאין מעלה על מעלתם", ומעתה אי אפשר להוסיף על מעלתם על ידי אמירת קדיש.

גם הרבי מסאטמאר מודה ש"בודאי שאותן הנהרגין ע"י הרשעים [ה] ארורים היה להם כפרת עונות, ואין שייכים בהם הגיהנם", וכל זה בלי כל קשר לאופן שמירת המצוות במשך ימי חייהם. וכנראה שזה מיוסד על המבואר בגמרא (סנהדרין מז, א-ב), שנהרג מתוך רשעו כיון דלאו כי אורחיה מית הוא ליה כפרה, והרוגי מלכות (הני דאומות. רש"י) כיון דשלא בדין קא מקטלי הוא להו כפרה. אמנם לא ניחא ליה להגדירם כקדושים "שאין מעלה על מעלתם", כיון שלכאורה הוא סבר שאלו שנהרגו ע"י הנאצים ימ"ש אינם נחשבים קדושים ולא נהרגו על קידוש השם, כיון "שלא נתנו להם הברירה להניחם בחיים אם יכפרו בהשי"ת רח"ל". ועל כן ודאי שיש לומר קדיש אחריהם כדי להעלותם מעלה מעלה במעלות הקדושה.

### האם מלינוני היהודים שנרצחו על-ידי הנאצים נהרגו על קידוש השם

אמנם מה דהובא לעיל בשם הרבי מסאטמאר, דכאילו פשיט ליה שכל המלינונים שנהרגו והומתו על ידי הנאצים ימ"ש אינם בגדר קדושים, הוא לכאורה תמוה, והרי במשך כל הדורות היה דבר מקובל בפשטות שכל מי שנהרג על ידי נכרי מפני יהדותו הוי קדוש. ואפילו ברשימת דברי הרבי מסאטמאר הנ"ל חזר ונשנה דבר זה: "...עשה כינוס לזכרון וסיום משניות לעילוי נשמות הקדושים שנהרגו על קידוש השם בימי המלחמה העולמית השנייה... אחר הקדושים שנהרגו על קידוש השם בימי המלחמה... לומר קדיש, אחר הקדושים האלה שנהרגו על קידוש השם". וכך מורים גם פשטות דברי רבינו ה'חתם סופר' (שו"ת יו"ד סי' שלג), שכתב: "ביום עש"ק שופטים תקע"א לפ"ק הביאו לכאן איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם רוצח ונקבר... ומכ"ש הנהרג ע"י רוצח האורב לדם. וא"כ אוקמיה ליה בחזקת צדקות וכשרות וקדוש יאמר לו". והרי ידוע שדברי ה'חתם סופר' ותלמידיו היו נר לרגליהם של רבני הונגריה לדורותיהם.

[ולדברי ה'חתם סופר' אלו הפנה גם כ"ק אדמו"ר זי"ע (ספר השיחות) תנש"א ח"א עמ' 234 והערה 18 שם) כשכתב: "כל אלה שנהרגו בשואה הם קדושים (כפי שנקראים בפי כל

**ישראל**) כיון שנהרגו על קדושת השם (בגלל היותם יהודים) והשם ינקום דמם... (ויש עוד הרבה מקורות בנידון זה, ראה מה שהארכתי לציין ב'הערות וביאורים' גליון א' כו עמ' 82 וקובץ 'אור ישראל' גליון סה עמ' קכ הערה 5).

ועל כן נראה דלאו מר בר רב אשי חתים על אריכות הדברים שבספר 'מהר"י בר ח"י', וכפי שכתב הרבי מסאטמאר בעצמו בספרו 'על הגאולה ועל התמורה' (הקדמה עמ' כה): "בחוצות וברחובות נאמרים משמי דברים הרבה שלא היו ולא נבראו ולא על [ו] על לבבי מעולם".

### שו"ת 'מנחת יצחק': צריך להחזיק היארציית של הקדושים משום דריעא מזליה

והנה "בכלל אם מחויב להחזיק היא"צ על אותם שנאבדו בשעת הגזרות" דן בזה גם בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"א ס' פג אות א). והביא מה שכתב בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"א ס' קב): "הא כל אמירת קדיש הוא על הספק, שמא אביו צדיק ואין צורך לקדיש. זה אינו... דאפילו צדיק גמור אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא...". וכתב על זה ה'מנחת יצחק': "ואם כן הרי איתא שם (בסנהדרין מ"ז ע"ב) דהרוגי מלכות כיון דשלא כדין מיקטלי, הוא להו כפרה מיד טרם צערי דקברי עיין שם... ולפי זה אפילו היה רשע גמור, הוא להו כפרה וא"צ לקדיש".

אך באמת השתמשו הפוסקים בסברא זו להיפוך לחייב בקדיש, כלומר אף במומר שמצד הדין אין מתאבלין עליו, ואין אומרים קדיש, מ"מ אם נהרג על ידי עכו"ם, מתאבלין עליו ואומרים קדיש, כיון שהיה לו כפרה, עיין שו"ע (יו"ד ס' ש"מ ס"ה [ברמ"א] וסו"ס"י שע"י [ברמ"א]), ואם נאמר כנ"ל, שוב אין צורך לקדיש... וע"כ דא"א למפטר מטעם זה...

וביותר אם י"ל דהוו בכלל נהרגים על קידוש השם, דאז אין מעלה על מעלתו כמבואר ברמב"ם (פ"ה מה' יסוה"ת). [לא ביאר המחבר מה רצה לומר בזה. ולכאורה כוונתו לומר, דיש לחלק ולומר דמי שנהרג על קידוש השם כיון שהוא יהודי שונה ממי שנהרג ע"י עכו"ם כיון שהלה רצה את כספו, דכיון שאין מעלה על מעלתו אין צריך לומר קדיש אחריו.]

אבל מכל מקום נראה דיש לומר קדיש אף אחרי הנהרגין שלא כדין, וביותר מה שנוגע להבנים בהחזקת היא"צ, להטעם משום דריע מזלא באותה שעה, כמבואר בתשו' חינוך בית יהודה (ס' כ"ג ופ"ג) ועיין שערי תשובה (או"ח ס' תקס"ח ס"ק ט"ו), בודאי אין נפ"מ אם מה שנהרגו אבותיהם שלא כדין".

בסוף דבריו מסיק ה'מנחת יצחק' דבכל מקרה יש לבנים להחזיק היארציית ולומר קדיש, "משום דריע מזלא באותה שעה", ולזה לא עוזר שהנפטר מיקטלי והוא להו כפרה.



אמנם הטעם דריע מזליה מובא בדרך כלל בקשר לתענית ביום היארצייט, וכפי שכתב ה'לבוש' (יו"ד סי' תב ס"ב): "נוהגין להתענות יום שמת בו אב או אם. וטעמא שמעתי שיעשה תשובה מפני הסכנה דריעא מזליה ביום זה שמת בו אביו או אמו". ועד"ז כתב עוד שם (או"ח סי' רפח ס"ז): "...דהא טעמא דעיקר אותו התענית הוא משום דריע מזליה בו ביום שמת אביו או אמו...". וכ"ה במקורות שציין ה'מנחת יצחק' שם.

ומעתה יוצא חידוש גדול מדברי ה'מנחת יצחק', שהרחיב את ה"ריע מזליה" לכל עניני היארצייט ואמירת קדיש, ועל כן אין הבן יכול להיפטר מכל זה אפילו כשנהרג על ידי נכרים על קידוש השם.

**שו"ת מהרי"ל: "על הקדושים... הסכימו הגדולים בימים ההם להתאבל"**

ומצאתי ששאלה כעין זו כבר נשאלה בשו"ת מהרי"ל (סי' צט) נשאל: "יודיעי[ני] אדו[נינו] על מה ששמעתי משם מהר"ם... מטרונבורק ז"ל הי"ד, שהורה והנהיג שאין לומר קדיש לאביו שנהרג על קידוש השם, אם אולי טעמ' משו' דאמר' במסכת שמחו' שמאז נמחלי' עוונונו ואין להחזיקו ברשע, ופגם משפחה הו' להחמיר. ומשם אדו[נינו] הוגד לי שהנהיג לאומרו, הודיעני נא".

בתשובתו כתב המהרי"ל: "ועל דבר הקדיש ליתמי הקדושים, אנא לא שמיע לי מה שכתב מר בשם רבינו הקדוש, אבל שמעתי אחרים אומרים כן ולא השגחתי בהם, כי נראה לי דבר פשוט דיש לאומרו, וטעמא דידי מאבלות שכתב מהר"ם דהוי מטעם משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש, וכתב מהר"א א"ז בן מהר"ח [שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' יד, וראה הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט סי' תא] דצריך להתאבל על קדושים, והאריך בתשובתו, וסוף דבריו דהאומר שאין להתאבל עליהם צריך כפרה עכ"ל. וכן שמעתי מרבותי דהכי נפק עובד' בגזירת פראג שיש שרצו שלא להתאבל על הקדושים, וסוף הסכימו הגדולים בימים ההם להתאבל.

והיא גופא נראה לי, אע"ג שהם קדושי עליון ובמדרגה העליונה ואין בריה יכולה לעמוד במחיצתם, מ"מ מי מפסי דיש עבירות שצריכות מיתה משונה וצערא דקברא, כמו שכתב ר' שמחה. וכן כתב הרמב"ן דיש עונש כרת בזה ולבא על מקצת עבירות. דאי לא תימא הכי מי שיש לו אב ידוע ומפורסם בתורה ובחסידות מנעוריו אטו מי לא בעי קדיש, הא מיתה ממרקת ויום כפורים ותשובה, וזימנין איכא כולוהו בחד גברא. אלא חיישינן שמא בעט בכפרות או שאר חששות. וחזינן ישי מת בעטיו של נחש ונהרג, וק"ל למשכיל כמוך. ואיוב יוכיח, ושאלו ובניו לחמו מלחמת השי"ת והוצרכו להבטחה אתה ובניך עמי".

ועדיין יש לעיין הרבה בדבריו ואכ"מ.

## יש לומר שציבור שנהרג לא צריך לומר קדיש אחריהם

אמנם בשו"ת 'שאלת יצחק' (תנינא סי' קנג) הביא את דברי הגמרא בסנהדרין, ומה שכתבו במהרי"ל וב'מנחת יצחק', ושוב כתב: "ולפענ"ד דאין לדמות ענין שלפנינו להרוגי מלכות המבואר בגמרא [כנראה הכוונה למה שהביא שם בהמשך לגמרא את דברי הרמב"ם בהל' אבל (פ"א ה"ט): "כל הרוגי מלכות אע"פ שבדין המלך נהרגו... הרי אלו מתאבלין עליהן ואין מוועין מהן כל דבר..."] דשם מיידי דנידון איש אחד או כמה אנשים, ועל אותם אנשים י"ל דריע מזלא, כיון שנפל גורל עליהם להרגם, אבל הכא שנהרגו מיליונים מאחינו בני ישראל ר"ל, א"א לאמר דריע מזלם, וממילא בזה צריך בירור אם לאמר קדיש אחריהם, כיון דכל עיקר אמירת קדיש אחריהם הוא לכפר על הנפש, כמבואר בספר הזהר ובשאר גדולי הפוסקים, והכא כבר נתכפר בודאי...".

לכאורה כוונת דבריו כך, הרי לפי ה'מנחת יצחק' צריך לומר קדיש ולשמור היארצייט אחרי הקדושים כיון דריע מזליה, אבל ריע מזליה שייך לומר רק באם נהרג יחיד או שנים, כי אז הרי זה היה ריע מזליה של הנהרגים, ואז הוי ריע מזליה של הבנים, אבל כשנהרגו מליונים על קידוש השם, לא שייך לומר דריע מזליה, וא"כ נשאר הטעם דאמירת קדיש משום כפרה על הנפטר, וזה אינו שייך כשמיקטלי והויא להו כפרה.

בשאלת יצחק' מסיים שם: "מ"מ כיון שיצא מגדולי הפוסקים לאמר קדיש אין להרהר אחריהם". ואינני יודע מה כוונתו "שיצא מגדולי הפוסקים", שבאם כוונתו להמהרי"ל, הרי יש לחלק שזה נאמר רק בנוגע ליחידים ולא בנוגע לציבור שנהרגו. ואולי כוונתו לומר שאינו סומך על חילוקו ויש לקיים דברי המהרי"ל ללא כל חילוק.

אמנם הרה"ק מבעלזא סבירא ליה דיש לחלק בין יחיד לרבים, ועל כן סבר שלא צריך לומר קדיש אחרי קדושי השואה.

וכ"ק אדמו"ר זי"ע סבר דגם אלו שנהרגו על ידי הסובייטים נחשבים כציבור ואינם צריכים כפרה. ואולי י"ל דיוק לשונו של הרבי: "איהם פעלט גארניט ניט... ער איז שוין לאנג אין די הויכע עולמות", דהיינו מי שנהרג על קידוש השם אינו צריך שום כפרה ואין מעלה על מעלתם. אבל "אויב די משפחה וויל", היינו באם חוששים לריע מזליהו, "קען מען אפשטעלין כ"ד טבת".



## אם נחשב לפנינו חדשות כשמשנתך בשבע ברכות על ידי מסך

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת חיי שרה כתוב (בראשית כ"ד, א') ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל.

ופרש"י בכל, עולה בגימטריא בן, ומאחר שהיה לו בן, היה צריך להשיאו אשה. עכ"ל.

הנה ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו, הסתפק בעובדא דהוי בשבע ברכות שהיו מניין אנשים אבל לא היו להם פנים חדשות, אלא שהיה להם מסך [כשר] ושם ראו אדם שלא השתתף בשמחת החתונה, והוא גם ראה אותם ואף דיבר ושימח אותם, אם גם בזה נקרא פנים חדשות.

וכתב לו מו"ר הגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א, בעל "משנת יוסף", וזה לשונו: דנת בזה בחכמה ודעת, שתלוי במחלוקת הראשונים בגדר פנים חדשות, שדעת הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"י) שפנים חדשות הוי מי שלא שמע הברכות בשעת החופה, אפילו אם אכל בסעודת הנישואין. אולם דעת הרא"ש (כתובות פ"א ס' יג) דאפילו היה בשעת החופה, אם לא השתתף בסעודת הנישואין נחשב לפנינו חדשות. והבאת מספר ערוך השולחן (אהע"ז ס' סב, כד) והקהילות יעקב (כתובות ס' ו) שביארו, דפליגי בטעם הדבר שצריך פנים חדשות, אם זה משום תוספת שמחה, שע"י הפנים חדשות ניתוסף שמחה, או דילמא לאו משום תוספת שמחה, אלא שיש חיוב על המסובים לברך את החתן ואת הכלה, ולכן מי שכבר שמע הברכות כבר יצא ידי חובתו, ואינו צריך לחזור ולברך, אבל כאשר יש פנים חדשות שעדיין לא שמע הברכות מברכים בשבילו. – אם כן מסקנתך עולה יפה, דלהרא"ש וסייעתו הסוברים שענין פנים חדשות הוא לתוספת שמחה, ומה"ט גם שבת הוי פנים חדשות, א"כ גם אם רואים אותו ע"י מסך מהני כיון דניתוסף שמחה על ידו. אולם להרמב"ם דס"ל דענין פנים חדשות הוא שעל ידו מתחייבים המסובים שוב לברך כדי להוציאו, א"כ יש להסתפק אם כשרואים אותו ע"י מסך הוי כמשתתף בשמחת השבע ברכות וצריך להוציאו בברכות אלו, וכן אם הוא בעצמו יכול לברך השבע ברכות, עכתו"ד.

לענ"ד מסתבר שענין צירוף לעשרה בשבע ברכות דומה לצירוף עשרה לתפילה,

וכמו שבתפלה ודאי אינו מועיל אם רואים אותו דרך מסך בלבד, רק צריך שישהה גם בקירוב מקום, שאז י"א דאף שמפסיק מחיצה ביניהם מהני רואין זה את זה, ויש החולקים דגם זה לא מהני, כמבואר בשו"ע (סי' נה, יד) ובמשנ"ב (סקנ"ב) לגבי עזרת נשים. והארכת בזה בשו"ת משנ"י (ח"ו סי' כא) עיי"ש.

וא"כ ה"ה בנידו"ד לכו"ע אינו מצטרף לפנים חדשות, דהגם שניתוסף שמחה ע"י ראייתו במסך וע"י דבריו המשמחים, מ"מ צריך להיות עמהם ממש וכמו בתפילה, כדי לצאת לכו"ע ולא להרבות ח"ו בברכות לבטלה. ובפרט שפסק המחבר (אהע"ז סי' סב, ח) שפנים חדשות הוא מי שמרבים בשבילו [איזה תבשיל וכדומה]. אם כן בנידון דידן לא שייך כלל שירבו בשבילו. ואף שכתבו שם החלקת מחוקק והבית שמואל, דחשיב פנים חדשות אף שעכשיו אינם מרבים בשבילם אלא הם ראויים להרבות בשבילם. מ"מ משמע שעכ"פ צריך לשהות עמהם, ולא שנמצא בריחוק מקום.

מלבד זאת נראה עוד, דעיקר שמחת החתן והכלה הוא מריבוי המשתתפים בשמחה שבאים ומשמחים אותם, ואפילו אם משוחחים בינם לבין עצמם, השמחה שורה בכל מהלך הסעודה ע"י השתתפותם. משא"כ כשאנו בא בגופו רק רואים אותו למספר דקות דרך המסך, אף שהם שמחים בדבריו ובראייתו, אין השמחה נרגשת במהלך כל הסעודה כמו עצם ההשתתפות בגוף, ובפרט באופן שהאולם ריק מאנשים והוא בושע להם, מה יועיל אם במשך דקות מספר ישמעו אחד שידבר דרך מסך. ולכן לא מסתבר לומר שיועיל זה לפנים חדשות. וראה מש"כ בשו"ת משנ"י (חי"ג סי' שלא) בענין השתתפות בסיום מסכת בערב פסח ע"י מסך בשידור חי, שאין זה לכתחילה ע"ש.

וכל שכן הכא לענין פנים חדשות שאינו מועיל.

וכבר כתבתי כעין זה בשו"ת משנ"י (ח"ח סי' צח) בתשובה אליך, אם אפשר לצרף לפנים חדשות קטן נחמד ששמחים עמו, או אשה חשובה שמפארת המעמד בבואה ומרבים מאכל בשבילה, או שצריך עשרה שראויים להימנות למנין בתפילה. וכתבתי שם שלמעשה לא מברכים על אשה וקטן, וכהריטב"א (כתובות ז). שאשה אינה חשובה לברך עבורה, דאינה ראויה להימנות לעשרה. דאמנם י"ל דאשה חשובה מרבה שמחה, וראוי' היא שירבה מאכל בשבילה, אבל כיון שמברכים רק בעשרה, צריך זה הפנים חדשות להיות ראוי להמנות לעשרה, ואין זה סותר להטעם דפנים חדשות משום שמרבים שמחה, ודו"ק. (עכ"ל).



## בענין זמן מנחה

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתב המחבר בשו"ע (סימן רלג,א): "מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא."

וכתב על זה במג"א סק"א "משמע דקודם לכן לא יצא ואף על גב דבאמת זמנה אחר שש שעות מ"מ כיון דאין אנו בקיאים לא יצא:" - דהיינו ממה שלא כתב המחבר שאם התפלל לאחר שש שעות (גרידא) יצא מוכרחים אנו לומר שס"ל להמחבר שמשש שעות (חצות) עד שש שעות ומחצה לא יצא אפילו דיעבד.

ויש לתמוה על דיוקו ממה דאיתא במשנה (פסחים ה,ג) "שחטו (לקרבן פסח) קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים", ולפי דיוקו עולה שבקרבן פסח לאחר חצות בדיעבד יצא, וכן באמת פסק הרמב"ם הלכות קרבן פסח פ"א ה"ד "ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים כשר". ואם כן, למה בדיעבד אם התפלל לאחר שש שעות (קודם שש ומחצה) אינו יוצא דהא בשניהם כתיב "בין הערבים" וכמ"ש כ"ק אדה"ז בשו"ע (סימן פט,ב) "אבל אחר חצות מיד כיון שהגיע כבר זמן תפלת המנחה אעפ"י שאינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה אחר חצות זהו משום שרוב בני אדם (אינם בקיאים) לכיון השעות כל כך אבל באמת זמנה מתחיל מיד אחר חצות"

וכן כתב כ"ק בנוגע קרבן הפסח בסימן תסח,א "בזמן שבית המקדש היה קיים אסרו חכמים לכל אדם מישאל לעשות מלאכה בערב פסח מחצות היום ולמעלה לפי שמחצות ואילך הוא זמן הקרבת הפסח" ובסימן תנח,א "ולפי שאין הכל בקיאים בחצות היום ממש לפיכך נכון להמתין חצי שעה אחר חצות היום כי כן היו ממתנים בשחיטת הפסח שלא לשחטו עד לאחר שש ומחצה:"

בסגנון אחר: לפי דיוקו של המג"א בהמחבר נמצא שהמחבר חולק עם הדיוק ממשנה מפורשת! וצ"ע<sup>1</sup>

(1) הערת המערכת: הנה זהו לשון הגמ' בפסחים דף ה' ע"א "רבא אמר מהכא: לא תשחט על חמץ דם וזבחי - לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. - ואימא: כל חד וחד כי שחית! - זמן שחיתה אמר רחמנא וכו'". וכתב התוס' "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים - הקשה רשב"א היכי יליף מהכא דחמץ

## עירוב של רשות הרבים (גליון)

אליהו הומינר

תושב השכונה

בגליון ש"פ ראה (אלף-קמט) כתב הרב ל. י. ראסקין לדון על נכונות השתמשות בעירוב, מצד היות המקום המעורב חסר המחיצות מספיק למנוע דין רשות הרבים.

והנה הסיק לחוש שמא יש ששים רבוא דיורים בעיר אחת, ומשום הכי אפשר שיש לעיר דין רשות הרבים, ולא מהני מחיצות העירוב.

וכתבתי התגובה דלהלן להראות שיש עוד תנאים בדין רה"ר (מלבד מה שמנין הדיורים אינו משנה), ולכן אין חשש רה"ר נפוץ כמו שכתב.

ולאחרונה גם הרב שד"ב לוי חזר וכתב שרשוב איסערן פארקויי רשות הרבים הוא - בה בשעה שהרבי דיבר באותו רחוב, ואמר שיהיה לנו רשות הרבים רק בימות המשיח (ראה בפנים אות ג, וזה מלבד מה שפשוט שאינו על פי שולחן ערוך, וכמו שיראה המעיין בדברינו).

א. כתב אדה"ז בשלחנו (סימן שמ"ה ס"ה) "כל מקום שיש לו שם ד' מחיצות, אע"פ שאינן שלימות אלא פרוצות באמצען, ואין בהן אלא אמה לכאן ואמה לכאן בכל

אסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי ותמיד ששחטו לפני חצות פסול וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד וי"ל כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך".

ובהשקפה ראשונה צ"ב מהו ההו"א והמסקנא של התוס', ונראה לומר (בד"א כמובן) דבין הערבים בנוגע להקרבת פסח הוא סימן ולא סיבה, היינו שבשעה בין הערבים הרי זהו סימן וגילוי מילתא דצריך להקריב את הקרבן פסח, בניגוד לתפילה, הרי הוא צריך להתפלל אחר בין הערבים ולא שבין הערבים מגלה לנו שהוא צריך להתפלל.

ואם כנים הדברים הרי מתורץ קושינו, דאינו יכול להקשות בקרבן פסח דשם הרי 'בין הערבים' הוא סימן מתי צריך להקריב את הקרבן פסח, ולא שהוא צריך להקריב בזמן מסיים אלא אדרבה וכנ"ל, בניגוד לתפילה.

במילים אחרים: יש שני הגדרות של בין הערבים (א) בדין (ב) במציאות, דהמציאות בין הערבים הוא בא לגלות מתי צריך להקריב אבל הקרבן פסח אין בו יחס לבין הערבים. אבל אי אפשר ל'בין הערבים' לפעול דינים, (היינו דבקרבן פסח אינו הנחה שני' מבין הערבים, בניגוד לתפילה דשם הדין תפילה 'נולד' מ'בין הערבים').

זוית, כגון ד' קורות הנעוצים ברשות הרבים לארבע זויות, וכל אחת עביה אמה על אמה, שנמצא שלכל רוח יש מחיצה ברוחב אמה מזוית זו וברוחב אמה מזוית זו, אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש הרי זה רשות היחיד מן התורה, והזורק לתוכה מרשות הרבים חייב, אבל מדברי סופרים אינן חשובות מחיצות להתיר הטלטול בתוכו, אפילו הן בכרמלית, הואיל והפרוץ מרובה על העומד."

נמצא מדבריו, אשר כל מקום שיש לו שם ד' מחיצות, אינו רשות הרבים.

והקשה על זה הרב ראסקין (אות ז), שהרי כתב רבינו הזקן במקום אחר (בהערה לסימן שס"ד הלכה ד') שבירושלים לא היה שם ד' מחיצות. ותירץ אשר דברי רבינו שכל שיש שם ד' מחיצות אינו רשות הרבים, הוא רק כאשר אין הפירצות בין המחיצות יותר מי"ג אמות ושליש, אבל אם פרוץ יותר מזה, אותו מקום יכול להיות רשות הרבים (אם נשלמו שאר תנאי רשות הרבים, ראה להלן בדבריו).

ואקדים, אשר כתב הרב ראסקין שבדרך כלל בעיירות המחיצות (קודם העמדת צורת הפתח) הם עומד מרובה על הפרוץ (מצד כותלי הבתים), ורק לאחר זה יצא לדון על הפירצות, שמא מבטלות המחיצות. אולם גם לשיטתו בענין הפירצות כל הדיון שייך רק במקרה של "שם ד' מחיצות" (כמו שכתב בעצמו), שיש רק מחיצות קטנות בצדדים. אמנם במקרה של עומד מרובה על הפרוץ הרי כתב רבינו הזקן (סימן שמ"ה קו"א סק"ב) "וכיון שיש לו למבוי ג' מחיצות גמורות דסגי מדאורייתא לכולי עלמא לאפוקי מרשות הרבים". הרי להדיא, שבנידון דידן (בעיירות) לכולי עלמא אין דין רשות הרבים, ודלא כמו שמשמע מדברי הרב ראסקין.

ובמחילת כבודו, דבריו נסתרו ממה שכתוב בשוע"ר שם (סימן שמ"ה) הלכה י"א, שכתב שם "איזו היא רשות הרבים . . ואפילו יש להם חומה . . אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)."

מפורש בדבריו, שאף שנשלמו שאר תנאי רשות הרבים, וביניהם שהמקום רחב ט"ז אמות, מכל מקום, כיון שיש ריחוק אמה בין הכותל להשער, אינו רשות הרבים. והטעם נראה פשוט, שאם יש ריחוק אמה, נמצא אשר יש "שם ד' מחיצות", שבאותה אמה יש כותל (שאם לאו גם אותה אמה היא חלק מהשער).

אמנם בכגון דא הפירצה היא יתרה על י"ג אמות ושליש, שהרי שש עשרה דל שתיים (אמה אחת מכאן ואחת מכאן) יוצא ארבע עשרה, והוא יותר מי"ג אמות ושליש.

[ואין לומר אשר אמת שאף בפירצה יתרה על י"ג אמות ושליש המקום המוקף הוא רשות היחיד, מכל מקום באיזה שיעור יותר מ"ד הרי הפירצות מבטלות המחיצות. שהרי אי אפשר לומר כן, שהרי לא נתפרש בשום מקום איזה שיעור יותר מ"ג אמות ושליש, וקשה לקבל ששיעור חשוב כזה לא נתפרש בשום מקום. ואם היה איזה שיעור כזה, היה לרבינו לפרש שיעור זה.

ועוד מצינו בדברי הצ"צ שאין שום חילוק בשיעור הפירצות (למנוע דין רה"ר), שכתב (שו"ת או"ח סי' מ אות ו) "והנכון יותר כדברי התוס' כי מחיצות הלל"מ אין כולם שוות כו' ה"נ כך הוא דינה של תורה דכל שיש מחיצות שלמות בזויות שיעור אמה לכל צד כו' ולא תפסל בשום פירצה בעולם כו' עכ"ל"].

אלא צריך לומר, שהטעם שפירש אדה"ז י"ג אמות ושליש", הוא אשר רק אז הוא רשות היחיד מן התורה והזורק לתוכה חייב, אבל אם רחב יותר מזה, אף שאינו רשות היחיד, מכל מקום עדיין אינו רשות הרבים, אלא הוא מקום פטור.

ומה שהקשה הרב ראסקין שבדאי היו בירושלים יותר מב' מחיצות, כיון שעיר גדולה היא, ואף שברחוב הראשי לא היו אלא ב' מחיצות, מכל מקום היה שם מחיצות מסביב, התירוץ לזה פשוט, וידוע בשם "סילוק מחיצות". והוא, שאין נחשבים כמחיצות אלא המחיצות הניכרות ונרגשות מתוך המקום המוקף, ולא אלו שאין נרגשות תוך המקום המוקף עצמו.

ודבר זה מוכח מדברי רבינו הזקן בסעיף י"א שהבאנו לעיל, "(אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)", שלכאורה קשה, הרי אף אם אינן רחוקות אמה, מכל מקום כשמסתכל מהחוץ נראה עובי הכותל כמחיצה, אבל מכיון שאינן ניכרות מתוך המקום המוקף, אינו נחשב כמחיצה.

ב. אמנם גדולה מזו ראיתי בדבריו, שלא רצה לסמוך על תנאי ששים רבוא, וגם לא הזכיר כלל תנאי מפולש ומכוון, דהנה תנאי רשות הרבים מפורשים המה בשוע"ר (סימן שמ"ה ס"א): איזו היא רשות הרבים רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר. והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער) והוא שאין הדלתות נעלות בלילה כמו שיתבאר בסימן שס"ד . . ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית."



הדברים ברורים, שיש תנאים רבים להימצאות רשות הרבים, ולא די בששים רבוא, אלא שיש שיטה שיש עוד תנאי, והוא "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום . . אינו רשות הרבים", שלכן לא כתב רבינו שאם יש ששים רבוא הוא רשות הרבים, אלא שאם אין בו ששים רבוא אינו יכול להיות רשות הרבים.<sup>2</sup>

והנה אחד התנאים שכתב הוא שהרחובות ושווקים "הם מפולשים משער לשער", ופירש שכשכתוב מפולש אין הכוונה רק שהשערים אינם סגורים (ואין הדלתות בראשי הרחוב ננעלות בלילה), אלא "דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה". נמצא, ששום רחוב אינו יכול להיות רשות הרבים אם אינו דרך ישר בין שני הפתחים בקצווי הרחוב.

ותמיהני שלא הזכיר תנאי זה, שהרי בעיירות שלנו רוב הרחובות אינם ישרים אלא עקומים, ואם כן אינם נקראים מפולשים.

ועוד, שמצינו באג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"ט ע' מא) שכתב על דברי הרב מנחם צבי אייזנשטאט, שהוא רצה לומר שאם לאו המחיצות של העיר מאנהעטטען יהיה רה"ר (כלומר, שהיה פשוט לו שאין מאנהעטטען רה"ר, שהרי יש שם מחיצות מספיקות, רק שרצה לומר שאם לאו מחיצותיה היה רה"ר), וכתב עליו כ"ק אדמו"ר "צ"ע ובירור, דכמדומה הרחובות כולם מסתיימות, סו"ס, בגשרים ומנהרות הסתומות ע"י צוה"פ או גם מחיצה ו"שראנקען" כדי לגבות מס וכיו"ב. - לעיין א"א להר"א מבושטאטש סש"מ ה'".

וכוונתו למ"ש האשל אברהם (בוטשאטש) סימן שמ"ה על שו"ע שם סי"ד, שהשראנקען מבטל דין רה"ר מהדרך, כדין דלתות הנעולות בלילה שאז אינו נחשב מפולש ומכוון. וכוונת רבינו, שא"א שהעיר מאנהעטטען יהיה רה"ר, כיון שיש בסוף כל הרחובות (שעליהם רצה הרב אייזנשטאט לומר שהם רה"ר אי לאו המחיצות) מחיצה או צורת הפתח או שראנקען. [ולהעיר, שיש להביא ראיה מדבריו אלה, ממה שכתב זה על הצד שאין במאנהאטען מחיצות מספיקות (אמנם בפועל יש שם), שתנאי מפולש ומכוון נצרך גם כשאינו עיר מוקף חומה].

וזה אף כאשר שלכל הדעות אין מחיצות מספיקים, שהרי הכתוב באותו מכתב הוא על ההנחה שאין שם מחיצות מועילות, כמו שהזכרנו לעיל, ומ"מ כיון שהרחוב מסתיים בצורת הפתח, אינו נקרא מפולש.

(2) ואיברא שהדבר מוכח ומפורש במקומות רבים בגמרא, בראשונים ואחרונים (וכן מוכח גם מהשיחה המובאת להלן אות ג). ואמרתי לקצר, ולדון רק בדברי רבינו הזקן.

נמצא, שברוב עיירות שלנו, אין דין רשות הרבים ברחובות, שהרי לא נתקיים התנאי של מפולש.

ג. והנה כתב, אשר אפשר שיש ששים רבוא דיורים יחד, ושעל ידם נתקיים תנאי ששים רבוא.

ובמחילת כבודו, נראה שטעה בזה, שאין תנאי ששים רבוא תלוי אלא באלו המהלכים באותו מקום שאפשר לדונו כרה"ר, וכדלקמן.

דהנה הבאנו לעיל (תחילת אות א) מדברי רבינו הזקן "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית". הרי כתב "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום . . אינו רשות הרבים."

ברור מלשונו, שצריך שהששים רבוא יהיו עוברים שם, ולא מספיק אם דרים שם, שהרי אף כשדרים שם ששים רבוא, מכל מקום "כל שאין ששים רבוא עוברים בו . . אינו רשות הרבים"<sup>3</sup>.

ועוד מצינו שכתב (סימן שס"ג סמ"ד) בלשון "שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה", הרי כתב להדיא, שהתנאי דששים רבוא הוא שצריך להיות ששים רבוא בוקעים באותו רחוב, שלשון בקיעה מורה על כניסתם לתוך המבוי, וכתב שבוקעים "במבוי זה" שמורה על היותם בתוך המבוי, ואם לאו, אינו רה"ר. ואם היה שיטתו שגם כשדרים ששים רבוא בעיר נחשב רה"ר לא היה לו לכתוב כן (שהרי מטעה אותנו שמה יש בעיר ששים רבוא אבל אין ששים רבוא במבוי), ונראה משום מקומות אלו שא"א לפרש אחרת בדעת רבינו.<sup>4</sup>

---

(3) ושו"מ אשר הרב מרדכי פרקש כבר הביא ראיה זו, בהערות וביאורים (גליון תתקסד) דש"פ מסעי תשס"ח, ע' 71-70. וראה עוד שם שכתב שאף אם יש לנו קושיות בדבר, מכל מקום אין לזוז מהמפורש בדברי רבינו הזקן.

(4) ומה שרצו לדייק מדברי רבינו ששנ"ז ס"ז שכתב הלשון "בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא", יש ליישב בפשטות, ע"פ דברי רש"י (עירובין דף נ"ט ע"ב) "דרך עיירות להיות פתחי פילושיהן לאורכם ורה"ר עוברת מפתח לפתח וחלוקה לאורכה... הני והני דרסי בהך רה"ר ויוצאין ונכנסין דרך פתחים לכאן ולכאן ורה"ר זו מחברתם שכולם מעורבין בה ואסרי אהדדי", היינו, שכל המבואות פתוחים לרשות הרבים, והדרך היחידה לצאת חוץ לעיר הוא דרך הרחוב הראשי (ראה תוס' רי"ד שם). נמצא, שאם יש ס' רבוא באותו עיר, ממילא יש ס' רבוא ברחוב ראשי, בעיירות שבזמניהם (ולהעיר שבזמניהם היה עיקר המלאכה בשדה), אבל היום אין ציור העיר כן. ולכן כשדיבר סתם אודות רה"ר הוזכר עיר, אולם במקור המובא בפנים מדובר במבוי פרטי, ולכן צריך ס' רבוא באותו מבוא. ואין לומר להיפך, שלעולם

[ומה שהרב שד"ב לוויין רצה לחדש שא"א להיות ששים רבוא אנשים בוקעים במבוי אחד, הדברים נסתרו ממקום זה בשו"ע,<sup>5</sup> שרבינו כתב לנו אפשרות ששים רבוא עוברים באותו מבוי, ואם צודקים דבריהם שא"א אפשרות כזו היה לו לכתוב "בעיר זה" וכיוצא בזה, ומזה שנתן לנו דוגמא שבוקעים ששים רבוא באותו מבוי, צריכים אנחנו להניח שהדבר אפשרי].

ועוד מפורש בשיחת כ"ף מנחם-אב תשכ"ב אות ח (נוסח על פי ההקלטה, נוסף הדגשה): "אז בשעת ס'איז דא א גאס וואס זי איז רחבה ששה עשר אמה, אין זי איז ניט קיין פארשלאסענע און ששים רבוא בוקעין בו, איז אט דעמאלט איז דאס א רשות הרבים מן התורה אן קיינע ספקות."

ומה שרצה להביא ראייה ממה שחז"ל גזרו גזירות בכרמלית אטו רשות הרבים, ומזה מוכח שאפשר להיות רשות הרבים, הרי אין אנו זקוקים לראיות לכאן או לכאן כשהדבר מפורש בשו"ע ר, כנ"ל.

ולענין גוף סברתו, לא הבנתי, הלא דבר זה אמרו על פי הראשונים הסוברים תנאי ששים רבוא, "שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה" (ראה שו"ע ר סימן שמ"ה סי"א בסופו)?

ועוד, הרי שאלה זו גופא הקשה כ"ק אדמו"ר (תורת מנחם חי"ד ע' 265-266) בצורה דומה, למה קיים "גזירה דרבה" לגבי מצות שופר וכו' כיון שאין לנו רשות הרבים, וכיון שכן אין טעם לגזירה? ותירץ אשר במהרה יבנה בית המקדש, ואז תהיה לנו רשות הרבים, ואם לא נקיים הגזירה עכשיו, כדי שלא יאמרו הרי אשתקד תקענו

---

צריך רק ס' רבוא באותו עיר, אלא שאם יש ס' רבוא גם באותו מבוי פשוט שנחשב רה"ר, שהרי מפורש להיפך ממה שהבאנו מסימן שמ"ה סי"א. ועוד, שא"כ לא היה צריך להזכיר שיש ס' רבוא באותו מבוי, כיון דסגי בעיר. ועוד דלא מצינו שום איזכור של עיר כשהגדיר הארבע רשויות לשבת בסימן שמ"ה, אלא מדבר רק על מקומות פרטיים בעיר.

ועוד יש לומר, ששם כתב לענין ש"מתחלפת היא בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא", וכוונתו שאם יש ששים רבוא בוקעים ברחוב העיר בכל יום אז כל המבואות המפולשין לו יש להם דין רשות הרבים, וכן נראה נכון, שהרי מדובר שם בשפיכת מים לחצר הסמוך לרשות הרבים.

ולהעיר, שכל הנדון הוא מעשי כ"כ, שהרי כשיש מחיצות צורת הפתח אין כאן רה"ר כלל, רק שהחמירו חכמים שאם ינטלו הצוה"פ היה אותו מקום רה"ר (היינו, שאין שם ב' מחיצות ומשהו וגם נשלמו כל שאר תנאי רה"ר, רק שמחיצות צוה"פ אלו עושים אותו מקום רה"ר), צריך לעשות דלתות (מדרבנן) כמו שכתבו לעיל בפנים.

(5) וגם על פי חשבון אין דבריו צודקים, ואכמ"ל.

בשופר גם בשבת, וכן נעשה אנחנו גם עכשיו.<sup>6</sup>

ולגוף הענין, מה נוגע לנו כל השיטות שהביא שם נגד רבינו הזקן,<sup>7</sup> וכיון שהוא כתב אשר "כל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית", אין לנו להסתפק בדבר כלל.

ובאמת אשר לא הזכיר הרב ראסקין דברי אדמו"ר הזקן בשלחנו כלל, ואיך כתב אשר רוב העירובין בעיירות שבימינו אינם כשרים, פסק המרשיע יהודים רבים מאד, בלי לעיין היטב בדברי אדמו"ר הזקן.

ויוצא לנו מכל זה, אשר תנאי ששים רבוא הוא שיש ששים רבוא עוברים באותו מקום, ולא שיש ששים רבוא דיורים באותו עיר.

ד. ומה שכתב "שעל ידי זה שיטלטלו על סמך העירוב הרי הם מוציאים את עצמם מכלל קהל המהדרים ועושים לפנים משורת הדין, ומזדהים עם הקהל שאינם מהדרים", ואף שכתב כן לדעתו אשר להלכה יש לחוש, מכל מקום ראיתי לנכון לצרף כאן קצת בענין נכונות ההשתמשות בעירוב.

וקודם שנביא מן המקורות, אעיר, אשר לפנים בירושלים גם חסידים ואנשי מעשה טלטלו ברחובות על סמך העירוב, וכפי שכתב הרב מרדכי פרקש שכן עשו בימי ילדותו.<sup>8</sup>

ויש להוכיח מכמה מקומות שאין להחמיר שלא לטלטל בעירוב כשר, הנה<sup>9</sup> בשו"ע ר"ס שמ"ה סי"א, אחר שהביא דעת הראשונים שאם אין ששים רבוא אי אפשר להיות רשות הרבים, כתוב שם בהגהה<sup>10</sup> "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו", שלא לסמוך על שיטה זו. והנה ממה שכתב שהירא שמים יחמיר לעצמו שלא לטלטל דוקא בעירוב הסומך על ראשונים אלו, משמע שבעירוב בו איננו צריכים לסמוך על דעות אלו, אלא

(6) וראה בלקו"ש חכ"א ע' 384 שביאר למה הובאו פרטי דיני רשות הרבים כשבעלי השו"ע סתמו כדעת האומרים שאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, עיי"ש.

(7) מלבד מה שמחבר אותו ספר לא הבינם כראוי ואכמ"ל.

(8) ראה בדבריו בהערות וביאורים הנ"ל הערה 2, ע' 73.

(9) ראה זו ראיתי בדברי הרב מרדכי פרקש בהערות וביאורים הנ"ל הערה 2, ע' 73.

(10) נדפס באופנים שונים בדפוסים השונים, אמנם ברור הדבר שהוא הגהה, וגם לא נכתב על ידי רבינו הזקן, וכפי אשר כבר כתב הגרא"ח נאה בקונטרס השלחן הערה סט.

כשרה היא מטעמים אחרים, אין טעם להחמיר גם לירא שמים.<sup>11</sup>

ועוד, שידוע שהרב אייזנשטאט כתב קונטרס הנקרא בשם "הצעה לתיקון עירובין", בענין עשיית העירוב במאנהאטען, ורבינו כתב עליו הגהות (אג"ק ח"ט ע' מא-מג), ולאחרי זה הוסיף רבינו מעצמו ציונים בענין המצוה לתקן עירובין, ונעיין בכמה מהם [ולהעיר שרבי מ"מ כשר, כשפרסם מכתב זה בספרו דברי מנחם (סימן כב), השמיט חלק זה מהמכתב הדן על המצוה לתקן עירובין, וכנראה משום שהמקורות שציין רבינו כתבו לשונות חזקים כלפי אלו שהתנגדו לעירוב, וכיון שרבנים חשובים היו נגד אותו עירוב, לא רצה לפרסמו].

הרבי ציין שם לשו"ת התשב"ץ, ונביא מדבריו (ח"ב ענין לו): [שאלה] אם יש חשש עבירה בתיקוני מבואות. [תשובה] חס ושלום, אבל הזריז בזה הרי זה משובח. אדרבה, הם תמהים בגמרא על מי שאפשר לו לתקן ואינו מתקן. . ונראה מכאן שאלמלא טירדת הגירסא דרך תלמיד חכם הוא לתקן. ומי שליבו נופקו בזה הדיוטות גמורה היא או מינות נזרקה בו. וזכות גדולה היא למתקן. "ודבריו מכוונים כלפי עירוב כשר, וכתב עליו שמי שיאמר שיש בו שום חשש תקלה שהוא אפיקורס.

ומכאן למדנו שאין להמנע מעירוב גם מחשש תקלה שיצא מזה, שהרי חז"ל לא חשו לזה. ולזה ציין רבינו דברים אלה, (אחד הטענות נגד העירוב במנהאטאן היה שמא יהיה תקלה שישכחו תורת עירוב) שעל השאלה אם יש חשש תקלה בעשיית עירוב כשר, כתב התשב"ץ שדבר כזה הוא אפיקורסות.

והנה מצינו שהאריז"ל הלך לבית הכנסת וגם מחוץ לעיר עם טליתו על כתפו דוקא ולא מעוטף, שרצה דוקא לסמוך על העירוב וגם מחוץ לחומת העיר, שצריך לסמוך לכאורה על האומרים שאין רה"ר בלא ששים רבוא "והנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום שבת היה מוליך עמו הטלית' והחומש מביתו לבהכ"נ וגם היה מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר צפת ת"ו אותה הנודעת ולא היה מקפיד וחושש לחקור בענין העירוב שנעשה בשיתוף כל מבואות צפת ת"ו או אשר נעשה לבית הטבילה אם היו נעשין כהלכתן או לאו" (ראה שער הכוונות ענין רחיצת פניו ידיו ורגליו).

והנה ה"מנחת אלעזר" בספרו נימוקי אורח חיים (סימן שצ"ד סק"א) כתב "וכמו שמקובל בידינו בשם קדוש זקני בעל בני יששכר ז"ל (כשהיה בעירו במקום שהוחזקו העירובין בטוב) ביציאתו לחוץ מביתו בשבת קודש לקח לתוך בגדו מפתח וכיוצא כדי

11) אכן ראה בהערה הקודמת שהערה זו לא נכתב על ידי רבינו הזקן בעצמו, אמנם מכל מקום יש ללמוד נקודת מבט והנהגת החסידים, וכפי שנדחק הגרא"ח נאה (שם) לומר שאפשר שטעם הגהה זו היא שלא היו סומכים על היתר זו בבית הרב.

שישאוהו במקום העירוב ולא יהיה בכלל מי שאינו מודה בעירוב עד כאן דבריו הקדושים (וכיון דאין מחמירין כדברי הרמב"ם [ובשלחן ערוך סימן שס"ב סעיף י'] דצורת הפתח עושין רק במקום שעומד מרובה על הפרוץ והיינו בכל העיר, על כן אין מקום להחמיר יותר כלל). שוב ראיתי כדברי זקני בעל בני יששכר הנזכר, הוא עוד נפתח בגדולי הראשונים ז"ל התשב"ץ ומובא בברכי יוסף בזה שכתב בזה הלשון ומי שלבו נוקפו בזה (בתיקון עירובין) הדיוטות גמורה הוא או מינות נזרקה בו, עכ"ל עיין שם. והגם כי ראיתי בספר שערי רחמים דיני ומנהגי הגר"א מוילנא ז"ל כי מנהגו היה שלא לישא כלל בשבת אפילו במקום שיש עירוב, אכן מנהגינו ומנהג אבותינו ורבותינו הקדושים לדקדק לישא במקום שיש עירוב וכדברי רבינו האריז"ל והתשב"ץ ז"ל כדי לחזק אמתיות דברי רבותינו וחכמינו ז"ל שהתקינו עירובין ושלא להיות ח"ו (בחשש) בכלל מי שאינו מודה בעירוב, ויסודו משלמה המלך שאמרו חז"ל בשעה שתיקן עירובין וכו' יצתה בת קול אם חכם בני ישמח לבי גם אני".

נמצא, אשר ההשתמשות בעירוב דבר נכון הוא, ואין זכר להימנעות מהשתמשות בעירובין אלא במנהגי הגר"א וכיוצא בזה. נמצא שאין לומר אשר המטלטלים על ידי עירוב הם מכלל אלו שאינם מהדרים במצוות.

ה. עוד הערה קטנה בדבריו, שכתב שרבינו הזקן הכריע לחוש לדעת הרמב"ם, אשר כשאין עומד מרובה על הפרוץ בלי מחיצות צורת הפתח, צריך שהצורות הפתח לא יהיו רחבות יותר מעשר אמות, (אלא שלמעשה בעיירות אין לחוש לזה, כיון שיש מחיצות הבתים).

אמנם לשון רבינו הזקן שם (סימן שס"ב סי"ט) הוא ש"טוב לחוש" לדעת הרמב"ם, והנה מצינו מקום אחר בו כתב רבינו טוב לחוש (סימן רמ"ז סוף ס"ח), וכתב רבינו בקו"א שם (סק"ג) "אף שרמ"א בדרכי משה ובהגהות ביו"ד סי' קנ"א כתב יש להחמיר, אפשר שכוונתו ג"כ שטוב להחמיר כלשון הגהת אשרי, אבל אין חיוב בדבר, כמו רוב יש להחמיר שבדברי האחרונים שהוא חיוב גמור דוק ותשכח."

הרי מפורש, שבדרך כלל יש חיוב בלשון "יש להחמיר", ופעמים הכוונה גם רק שטוב להחמיר, ו"טוב להחמיר" ו"טוב לחוש" לעולם אין בהם חיוב.

וכיון שכתב לשון "טוב לחוש" לגבי שיטת הרמב"ם, נמצא שאין התחייבות כלל לחוש לשיטתו, והעירוב כשרה מכל מקום, אף כשנעשה מחוץ לעיר שאין מחיצות הבתים.



## כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת [גליון]

**הרב מנחם מענדל מרזוב**

כולל שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

בקובץ העבר ליקט דודי היקר הגה"ח ר' לוי"צ ראסקין כמה כללים מתי שהתירו אמירה לנכרי בשבת. והנני להעיר כמה הערות על דבריו. חלק מההערות הם רק להבהיר דברים שבכתיבה לרבים צריכים לפרט יותר.

א. בכלל ג' כתב "מותר לבקש מנכרי לעשות מלאכה לצורך חולה – אף שאין בו סכנה, ואף מלאכה דאורייתא". צריך להבהיר שהחולה שעליו מדברים שמותר לומר לנכרי לעשותת מלאכה מדאורייתא אינו בכל מה שנק' בלשון בני אדם חולה, אלא בלשון אדה"ז (סשכ"ח סי"ט. והוא משו"ע והגהת הרמ"א סי"ז) "חולה שנפל מחמת חוליו למשכב כו' או שיש לו מיחוש שמצטער כל כך עד שנחלש ממנו כל גופו".

ב. בדוגמא 2 לכלל הנ"ל כתב "בעת הקור, מותר לומר לנכרי להדליק האש". צריך להבהיר שאדה"ז כותב (סרע"ו סט"ו. והוא משו"ע ס"ה) שזהו רק "ביום שהקור גדול . . אבל ביום שאין הקור גדול כל כך כו' אסור לומר לנכרי לעשות מדורה".

ג. בדוגמא 3 לכלל הנ"ל כתב "מי שאינו בגדר 'חולה שאין בו סכנה', אבל מצטער, רשאי לומר לנכרי לעשות עבורו איסור דרבנן". ומקורו שם הוא "שוע"ר ס' שכח ס"כ". במקור הנ"ל מדובר בשני מקרים: א) "לא נפל למשכב וגם אינו מצטער כל כך עד שנחלש כל גופו (אבל על כל פנים יש לו צער גדול)", ב) "אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף אלא מקצת חולי", ובשניהם התיר לומר לנכרי לעשות עבורו איסור דרבנן. ובב' מקרים אלו אין המדובר במצטער סתם, אלא במי שיש לו עכ"פ מקצת חולי ויש לו צער.

ובאמת מה שהותר במצטער בעלמא, יש בזה הרבה מקורות, וצ"ע להתאימם מהו הכלל בזה. והנני מעתיק בהערה מה שמצאתי בענין זה<sup>1</sup>.

---

(1 בגמ' שבת קז, א) מבואר דמפיס מורסא בשבת להוציא ממנה ליחה, הוי מלאכה שאין צריכה לגופה (כן מבואר שם, ב), ומכל מקום פטור ומותר לכתחילה, ופי' רש"י (ד"ה פטור) "ורבנן נמי לא גזרו בה שבות משום צערא".

והנה בגמ' (כתובות ס, א) איתא "תניא רבי מרינוס אומר, גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא, יונק מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן". אלא שלשיטת הרמב"ן (תוה"א שער המיחוש) הותר בזה רק כיון שהוי ע"י שינוי, והריטב"א (כתובות שם) לומד בשיטת הרמב"ן שמותר רק שבות שהוא

על ידי שינוי (היינו שהוא הן מדרבנן ונוסף בו שהוא ע"י שינוי), ויש לעיין במה שונה הצערא דמפס מורסא שהותר שבות כדרכו. [אמנם מכמה מקומות מוכח דדעת הרשב"א הוא שמותר גם דאורייתא על ידי שינוי, וכן פסק אדה"ז בשולחנו (ששכ"ח סי"ט). וגם בזה צ"ע בדמפס מורסא הותר בלי שינוי]. ועוד להעיר, דלשון הרשב"א בהעתיקו בדרי הרמב"ן (בחי' שבת קטט, א – לשון זה אינו במקור בדברי הרמב"ן, דהרשב"א קיצר בדרי) הוא חולה "שנופל למשכב, או מצטער וחולה ממנו", ומבואר דאינו מספיק המצטער לבד, ובד"מ (ששכ"ח אות י') הוסיף שחלה ממנו "כל גופו", וכ"כ הרמ"א בשו"ע (סי"ז) "או ישיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי", ומבואר דהיתרים אלו אינם למצטער לבד.

ואפי' לדעת המתירים כל שבות בחולה כל הגוף (ראה טור ושו"ע ששכ"ח סי"ז), עדיין צריך ביאור, דהנה האחרונים (פני יהושע על הגמ' דלקמן ושער המלך הל' שבת פ"ב ה"י) הקשו על ראשונים הסוברים כן מהא דמבואר בשבת (ל, א) דהמכבה את הנר בשביל החולה שאין בו סכנה שיישן פטור אבל אסור משום דהוי מלאשאצ"ל, ובשעה"מ חילק דשאני מלאשאצ"ל דשאני וחמור יותר, ובאג"ט (מלאכת טוחן סק"ח ס"ל) וראש יוסף כתבו דמלאשאצ"ל שאני כיון שיותר דומה למלאכה, ומבואר דמלאשאצ"ל חמור משאר שבות, ובמפס מורסא הותר גם בזה.

וחלק מהראשונים שחילקו בין סוגי החולה מה שהותר בשבילם, לא הביאו בכלל הראיות גונח, ולדידהו יש לומר דבאמת צערא וחולה הם ב' סוגיות שונות, והם ילמדו הא דגונח הותר אינו בגלל שנעשה בשינוי (והמבואר בגמ' שהוא בשינוי הוא רק הסיבה דהוי מדרבנן ולא מדאורייתא) ולעולם הדין אחד בצערא שהתירו יותר ממה שהתירו לחולה.

וכן לכאורה מוכרח לשיטת הב"י ברמב"ם (שם), שמותר אפי' בסכנת אבר רק שבות שאינו נסמך למלאכה, וא"כ ע"כ שהיתרא דגונח שהתירו שבות שנסמך למפרק הוא בגלל צערא ואינו קשור לסוגיא דחולה (ומפס מורסא להרמב"ם ע"כ אינו מלאשאצ"ל, דהא שיטת הרמב"ם הוא דחייב בזה, וכבר האריכו לבאר הא דפסק להתיר מפס מורסא).

ומתוס' (קלה, א ד"ה מפני) ורא"ש (פי"ט סס"ה) מבואר דלא הוי היתר פרטי לענין מפס מורסא, דכתבו להתיר לאשה להוציא חלב מגופה דהוי מלאשאצ"ל (כ"כ התוס' והרא"ש (דהוי מלאשאצ"ל), ודעת הפוסקים בזה ראה בנו"כ השו"ע על ששכ"ח סל"ה), מידי דהוי אמפס מורסא שהותר מלאשאצ"ל משום צערא.

וראה בית מאיר (ששכ"ח סל"ז) שהקשה על שיטות הראשונים שאינו יודע ליישב דעתם מהא דשרי מפס מורסא, וכתב "ואולי נאמר דשבות זה דמלאכה שאצ"ל קילה זולת גבי כיבוי, משום דיש כיבוי מדאורייתא, וצ"ע".

ובא"א (ששכ"ח סקמ"א) כתב "וצריך ליישב מאי שנא סעיף יז בחולה שאין סכנה ממפס מורסא וכדומה". אבל בא"א (ששכ"ח סקי"ד) ומש"ז (ששכ"ח סקכ"א) משמע שגם מפס מורסא הותר רק ביד דהוי שינוי, דדרכו לעשות בכלי (וכן למד הכוונה במש"ז בביאור הלכה).

וראה בשבילי דוד שכתב שהותר דוקא גבי מפס מורסא, כיון "דמפס מורסא לא יתכן שבות זה רק במצטער כה"ג לא אסרו, משנ"א כ' רפואות דאסרו יש מקום גם במיחוש בעלמא לחול האיסור ולכן גם לחשאב"ס אסרו". ולפי זה יש לעיין בהא דלמדו התוס' גבי אשה שמצטער וכו', אם גם בזה שייך האי טעמא.



ד. בכלל ה' כתב "ביקש מהנכרי לעשות מעשה היתר, והנכרי עושה איסור להקל על עצמו". ובדוגמא 1 כתב "פוקד על הנכרי לנקות חדר, והנכרי מדליק שם האור בכדי להקל מלאכתו". ואף שלרוב הפוסקים הדין הוא כן בכל מקרה, מכל מקום דעת אדה"ז אינו כן, ולפעמים אף במקרה כזה חייב למחות בהגוי שלא יעשה (עכ"פ אם הוא עבדו או שפחתו). ובלשון אדה"ז (סרע"ו סי"א) "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן, אע"פ שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד, אין זה נקרא לצורך נכרי, כיון שעיקר ההליכה היא לצורך הישראל ובשבילו, ולפיכך (צריך למחות בם שלא ידלקו אם הנר שלו)". ואף שהביא הרב הנ"ל למקור דין זה הסעיף שאח"ז, ששם מתיר אדה"ז בשפחה שהדליקה את הנר לצורך הדחת כלים לא רק שלא למחות אלא גם להשתמש בהנר, הנה בקו"א שם שקו"ט אדה"ז בהחילוק בין ב' הדינים ומסקנתו הוא לחלק ולהתיר רק אם המלאכה (המותרת שבשבילה נעשית האיסור) הוי מלאכה שגוף הישראל נהנית ממנה. עיי"ש, ובהערה הנני לכתוב ביאור דין זה לדעת אדה"ז<sup>2</sup>. אלא שיש לעיין היטב האם גם לפי המהדו"ב

---

ובאג"ט (טוחן סקל"ח סל"א-ב) תי', דמפיס מורסא הוי מלשאצל"ג בפס"ד, ע"ש, וזה קיל משאר מלאכות ולכן מותר במקום צערא, ועד"ז לחלוב מן האשה, ולכן למדו התוס' והרא"ש דין זה ממפיס מורסא, ודוקא מלאכה שאצל"ג שהיא גם אינו מתכוין אלא שהוא פס"ר מותר במקום צערא, אבל שאר מלאכה שאצל"ג אדרבה חמור יותר ואסור אפי' לדעת המתירים שבות במקום חולי כל הגוף.

וראה בהגמ"ד (רמז תנב) תשובת רבינו יו"ט להתיר לגוי להדליק מדורה בשביל ישראל בשבת אפי' במקום שאינם חולים אלא מצטערים, והביא רא' מגונת, והביא עוד כמה ראיות להתיר במקום צער. וראה גם בביאור הגר"א (סרע"ו סקט"ז) שכותב "ועל כולן [ראיות ההגמ"ד, הובאו בביאור הגר"א שם] יש להשיב עליהן, אבל רא' ממה שהתירו למפיס מורסא וליטול את הקוץ". אמנם המג"א ואדה"ז (נסמן בפנים אות ב) חלקו על ההגמ"ד והתירו רק כשהקור גדול שאז נחשב כחולה.

ועצ"ע להתאים מה שהותר ובאיזה אופן הותרו דברים משום צערא. וראה תהל"ד (סקמ"ט).

2) בטור (סרע"ו) כתב "ואם אמר לעבדו או לשפחתו לילך עמו, והדליקו את הנר, אע"פ שגם הם צריכין לו, אין זה לצורך גוי, כיון שעיקר ההליכה לצורך הישראל". וכן הועתק בשו"ע ס"ג.

ולבאר הדברים, יש להקדים, דדעת הרשב"א (סוף פרק כל כתבי) להתיר בגוי העושה לצורכו ולצורך ישראל, כיון שעיקר דעתו אינו אלא לעצמו. ומ"מ כתב בהמשך הדברים לפי אופן אחד, שעבד ושפחה המביא מים לצרכו ולצורך ישראל אדוניו, אסור, דעיקרו משום אדוניו הוא.

והי' מקום לומר עד"ז גם לדידן, שאף בעשה גוי לצורכו ולצורך ישראל אסור, מכל מקום כל שעושה לצורך עצמו מן הסתם אנו תולין שאינו מתכוין בשביל הישראל, אבל כאן כיון שהגוי הוא עבדו, וגם ההליכה הוא לצורך אדוניו, אז מתכוין בעיקרו בשביל אדוניו. וכן הוא משמעות הגר"א כאן, שהדוגמאות שמביא הוא באופנים שעושה גם לצורך עצמו ואחר ואם העיקר הוא בשביל האחר אסור גם אם עשאו גם לעצמו. וראה א"א (ססקי"א), שמשמע מדבריו ג"כ שהעבד הדליקו לצורך שניהם (מדכתב שזהו חילוק הלבוש בין רישא לסיפא, וההיתר דסיפא הוא כי בדרבנן הותר לצורך שניהם).

ובטור דפוס מנטובה ושאלוניקי איתא הלשון "שעיקר הדליקה בשביל ישראל". ולשון זה משמעו קצת כביאור הנ"ל. וכן העתיק בש"ע ש (סימן א' סי"ט זר זהב אות י').

אמנם אדה"ז מפרש באופן אחר לגמרי, דלעולם העבדים כשמדליקים מתכוונים לצורך עצמן בלבד, ומכל מקום, כיון שעיקר ההליכה הוא לצורך ישראל ובשבילו, אז גם הנר שמדליקין בשביל ההליכה נחשב שהודלק לצורך הישראל, ולכן אסור להישראל ליהנות ממנו, ואסור לילך עמם עד שיניחו הנר שלא יהנה מאור הנר שהודלק בשביל הליכתו. וזהו מש"כ בטור ושו"ע "שעיקר ההליכה לצורך הישראל".

וההכרח לפרש באופן זה הוא, דהרי כתב במג"א (ס"ב) שאם הדליק לצורך שניהם אסור, וא"כ ע"כ שכאן כווננו לצורכם בלבד, ומכל מקום אסור כנ"ל. וכתב אדה"ז (בקו"א סק"ד) שלפ"ז פ"י מש"כ בשו"ע א"ע"פ שגם הם צריכין לו, הכוונה הוא שהדליקוהו בשבילם בלבד כיון שגם הם צריכין לו. וכתב אדה"ז שאפשר שהטור ושו"ע אינן סוברים שלצורך שניהם אסור, ובאמת הכוונה הוא שהדליקוהו לצורך שניהם, אלא שלדין שסוברין כדעת המג"א ע"כ לפרש שהדליקוהו בשביל עצמן בלבד.

והנה בט"ז (ססק"ה) כתב שהנר שהשפחה מדלקת כדי שתדיח כלי האכילה, לא מקרי לצורך הישראל, "כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו, אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדליקם, לצרכה היא מדלקת, כנלע"ד".

ואדה"ז כתב שאפשר לפרש כוונת הט"ז בב' אופנים, דיש לומר שכוונתו שאין הישראל נהנה מהנר בשעת הדלקה, ולכן מותר. וכן משמע שלומד במ"ב (סקכ"ז). והקשה אדה"ז (קו"א שם), שכיון שאם הדליק לצורך שניהם אסור, ע"כ שמש"כ בשו"ע ס"ג הוא שהדליקוהו לצורך עצמן בלבד ומכל מקום אסור כיון שעיקר ההליכה הוא בשביל ישראל וכנ"ל, וא"כ ע"כ לחלק בין מקרה דהשו"ע למש"כ הט"ז, דההליכה הוא דבר שגופו של הישראל נהנה ממנו, והדחת כלים הוא דבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו (וזהו אופן השני לפרש, שמש"כ שאין גוף הישראל נהנה הוא מההדחה).

היינו, דהרי האיסור ליהנות הוא דוקא בדבר שגוף הישראל נהנה ממנו, ובמקרה זה דהנר לא הודלק לצורך הישראל (הן במקרה דהשו"ע והן במקרה דהט"ז), א"כ אין סברא לאסור בשביל שהדליק את הנר, אלא שמכל מקום המלאכה הוא בעיקרו בשביל הישראל, אז הנר נכלל בהמלאכה, וגדר הנר הוא כפי גדר המלאכה, ובהליכה הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו, אז נר שהודלק בשביל הליכה זו אסור, אבל הדחת הוי דבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו, לכן הנר שהודלק בשביל ההדחה מותר.

והנה הגרעק"א בהגותיו הביא ממש"כ בשיירי כנה"ג בשם הראנ"ח, כשה' רוצה ספר העומד בחדר שאין בו נר, ה' אומר להשפחה שתביא לו חפץ פלוני, והשפחה מדלקת הנר להביא החפץ, והולך הוא לשם ונוטל הספר. וכתב הגרעק"א 'וצ"ע'. ולכאורה כוונתו להקשות, דהוא הבין הפי' בשו"ע כמו שביאר אדה"ז, שאף שלא כוונה שתאיר הנר בשביל הישראל, מכל מקום אסור כיון שהמלאכה שבשבילה הודלק הוי בשביל הישראל ולכן נחשב גם הנר כהודלק בשביל הישראל, ולכן הקשה שגם במקרה של הראנ"ח הודלק הנר בשביל הישראל וא"כ איך שרי ליהנות ממנו. אמנם לדינא לדעת אדה"ז לכא' תלוי אם זה שהביאה החפץ נחשב כדבר שגוף הישראל נהנה ממנו, כיון שאפי' אם נחשב בשביל הישראל עדיין שיהי' אסור צריך שיהי' המקרה שבשבילו הודלק דבר שגוף הישראל נהנה ממנו (כהליכה), ולא כהדחה שהתיר הט"ז, ולפי זה אם נחשב הבאת החפץ דבר שגוף הישראל נהנה ממנו יהי' אסור ואם לאו יהי' מותר (אא"כ נחלק לדעת אדה"ז שאסור לגרום למצב זה, ואולי כשגורם לזה יש מקום לגזור שמה יאמר. וצ"ע).

נשאר איסור זה.

ה. בכלל ו' כתב "נכרי העושה מלאכה להנאת עצמו, מותר ליהנות ממנה. היתר זה נאמר רק כאשר אין חשש שירבה הנכרי בשבילו. לכן, נכרי שחימם מים לעצמו, לא ישתה ישראל אחריו". ובדוגמא כתב "החדר חשוך. מותר להזמין נכרי לבוא לתוך החדר - כביכול בכדי לתת לו משהו לשתות, והנכרי יראה שהחדר חשוך, וידליק האור להנאת עצמו". והמקורות שהביא להכלל הם "שוע"ר סי' רע"ו ס"ו", "שוע"ר סי' שכח סי' ח".

ב' סעיפים הנ"ל מקורם אחד - מסוגיא בשבת קכב, א. ובגמ', וגם בשו"ע, מדובר שהנכרי עושה מעצמו, ולא שהישראל גורם בעקיפין להנכרי לעשות בשביל עצמו מלאכה. ולכן בלי לדון לגופם של דברים, במקורות הנ"ל לא מצאנו שהותר לישראל לגרום לנכרי לעשות מלאכה בשביל עצמו בכדי שהישראל יוכל ליהנות ממנו אחר כך (אם מותר זה דיון נפרד, אבל צריך לבסס על עוד מקורות).



ובמ"ב (סקכ"ז) כתב שאם משלח העבדים בשליחות שילכו בעצמם, והדליקו את הנר להאיר להם, אין זה מקרי לצרכו, אף שעיקר הליכתם הוא בשבילו, כיון שאין גוף הישראל נהנה מהנר בעת ההדלקה ומותר להשתמש אחר"כ. וזהו כפי' הא' בדברי הט"ז. ולדעת אדה"ז יכול להיות לדינא כן, אלא שלדעתו אין נ"מ אם נהנה מיד או לא, אלא החילוק הוא האם זה שהולכים הנכרים בשבילו הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו, ואם אינו נהנה ממנו אז מותר להשתמש (לכאור' אפי' אם עומד הישראל שם בשעת מעשה).

ובמקרה של הדלקת הנר לצורך הדלקת כליו כתב אדה"ז שאין צריך למחות בשפחה המדלקת את הנר, ומשמע אפי' אם הנר הוא מכליו. והנה במקרה שהגוי עושה מלאכה בשביל הישראל, מחוייב למחות גם בעושה מכליו גם אם אין גוף הישראל נהנה מהמלאכה, אלא שלענין ההנאה חלוק כשגוף הישראל נהנה. אמנם כאן הרי היא מדלקת הנר בשביל עצמה, אלא שהמלאכה שעושה הוא בשביל אדוניו, ומבואר שבמקרה כזה רק אם גוף הישראל נהנה מחוייב למחות, דבמקרה כזה נחשב כעושה המלאכה בשביל הישראל רק אם הדבר שהמלאכה נעשה בשבילו הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו. ועדיין צ"ע. [ויש לעיין אם חלוק דין השפחה דלא שייך בה כ"כ רואה ושותק דבזה דומה יותר לקבלן שקצץ, וכאן אין שייך מראת עין, שאף שנעשה בבית הישראל מכל מקום לצרכה היא מדלקת. ויש לעיין עוד].

# פשוטו של מקרא

## פירוש תיבת "הן" במקרא

הרב אברהם אלאשויילי

מחבר "תורה ופירושה – אשל אברהם"

כל הלומד משנה וגמרא יודע שתיבת "הן" בלשון חכמים פירושה: (א) "כן", כלומר ההיפך מ"לא", וכלשון חז"ל: "מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו הן", וכן: "על הן הן, ועל לאו לאו". ומתוך כך היא משמשת גם במשמעות של אימות הדבר, וכן קבלה והסכמה<sup>1</sup>. (ב) במשמעות של "הם", דהיינו לשון נסתר לרבים, אלא שבלשון חכמים לפעמים במקום מ"ם סופית כותבים בנו"ן סופית, כמו שמוצאים כן בהרבה תיבות<sup>2</sup>.

והנה במקרא (תנ"ך) מופיע תיבת "הן" למעלה ממאה פעמים (החל מ"הן האדם היה כאחד ממנו" בפרשת בראשית, וכלה "הן אעצור .. והן אצוה" שבדברי הימים ב), ורובם ככולם פירושם הוא: הנה, וכמו שמתרגם אונקלוס "הא", וכן כתב הראב"ע בבראשית ל, לד: "הן כמו הנה, כי הה"א נוסף, כמו האלה האל". ולהעיר שמצינו בישעיה נד, טז בפסוק: "הנה אנכי בראתי חרש", שהכתיב הוא "הן" והקרי הוא "הנה".

אך רש"י בכמה מקומות מפרש: "הן" - "הלא", ראה רש"י עה"פ (משלי יא, לא): "הן צדיק בארץ ישולם" - "הלא הוא רואה שהצדיק משתלם". וכן (באיוב יג, טו): "הן יקטלני - הלא אם יקטלני". וראה גם רש"י זבחים טז, א (עה"פ ויקרא י, יט) "הן היום

---

(1) ולהעיר שבדרך כלל לשון "כן" בתנ"ך הוא במשמעות "כן", כמו "ויהי כן", וכן ברובם ככולם של מאות הפעמים המופיע בתנ"ך המילה "כן". אך בכמה מקומות נזכר "כן" במשמעות אמת ונכון, לדוגמא - ראה רש"י מקץ מב, יא: "כנים - אמתיים, כמו (שמות י, כט) כן דברת, (במדבר כו, ז) כן בנות צלפחד דוברות, (ישעיה טז, ו) ועברתו לא כן בדיו". וראה גם יהושע ב, ד: "ותאמר כן באו אלי האנשים". ועוד.

(2) אמנם יש שמדקדים לחלק בן לשון נסתר בלשון זכר שאומרים "הם", ללשון נקבה שאומרים "הן", ע"ד לשון המקרא: "המה" ו"הנה", או "להם" ו"להן". אך בדרך כלל הבדלה זו לא מתקיימת ברוב הפעמים (מלבד כשמדברים על הזכרים והנקבות עצמן), וכלשון הרגיל "הן הן הדברים", והרבה כיצא בוה, ואף לא ברמב"ם שמקפיד מאד לדקדק בלשונו, וגם לא בתניא שרבונו הוקן דקדק בו מאד, ואכ"מ.

הקריבו" - "הלא עדיין יום הוא"<sup>3</sup>.

אבל בהמשך שם מפרש: "אמר לו אהרן וכי הן הקריבו", במשמעות "הם". וכן פירש רש"י בחומש על פסוק זה: "אמר לו אהרן, וכי הם הקריבו, שהם הדיוטות, אני הקרבתי, שאני כהן גדול ומקריב אונן". אם כן לפי פירוש זה (שהוא גם פשוטו מקרא לפי רש"י) מצאנו תיבת "הן" במשמעות של "הם". ואף שכתוב "הן" ולא "הם", כבר כתב הרא"ם שמצאנו בתנ"ך נוסף במקום מ"ם, כמו בפסוק (רות א, יג): "הלחן תשברנה", שהיה צריך לומר: הלהם, אלא שהנו"ן מחליף את המ"ם.

ויש פירוש נוסף לתיבת "הן", והוא במשמעות "אם" - ראה רש"י (עה"פ ירמיה ב, י): הן היתה כזאת" - "הן כמו אם". בנוסף לכך: כל לשון "הן" המובא בתנ"ך בלשון ארמי (כמו בדניאל ובעזרא) הוא במשמעות של "אם" - ראה רש"י דניאל ב, ה. ג, טו, יח. עזרא ד, יג, טז. ה, יז, ז, כו.

והנה על הפסוק (ויקרא יט, לו) "איפת צדק והין צדק יהיה לכם", דרשו חכמים (ב"מ מט, א): "שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק", וברש"י שם: "כשאתה מדבר הן או לאו - קיים דברך והצדק אותם". כלומר דרשו "הין" במשמעות "הן", שפירושו כן (ומכלל "הן" אתה שומע "לאו").

ולכאורה קשה: היכן מצינו במקרא "הן" במשמעות כן, עד שדרשו חכמים תיבת "הין" במשמעות "הן"? ובאמת לרוב הפוסקים אין כוונת דרשה זו לומר שהוא חיוב מן התורה אלא אסמכתא בלבד (שחכמים סמכו דבריהם עה"פ), וכן משמעות לשון אדה"ו בסי' קנו ס"ב, יעויין שם ובמקורות שאדה"ו מציין אליהם.

אך בהל' מכירה ומתנה ס"ב כתב אדה"ו: "מכל מקום בשעה שאומר לו ליתן לו צריך לומר בדעת גמורה, ולא יהא בדעתו לשנות, כי לדבר אחד בפה ואחד בלב אסור מן התורה, שנאמר איפת צדק והין צדק יהיה .. שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק". ובשולי הגליון מציין אדה"ו "עייין במלחמות וברא"ש, ודו"ק". כלומר, מה שכתב "איסורו מן התורה", מקורו במלחמות ה' לרמב"ן ב"מ (כט, ב) וברא"ש שם פ"ד סי' יב שלומדים את הדברים כפשט הפסוק, ובלשון הרא"ש: "דעיקר קרא אתא לאחד בפה ואחד בלב".

ואם כן הדרא קושיא לדוכתא היכן מצינו בתורה לשון "הן" במשמעות כן? ובכלל

3) ואולי עפ"י יש לבאר את הפסוק (בראשית כט, ז): "הן עוד היום גדול" - "הלא עוד היום גדול". אך להעיר שרש"י שם כותב: "אמר להם הן עוד היום גדול", מבלי לפרש מהו "הן", ובפשטות זהו משום שגם כאן אינו יוצא מכלל "הן" שבכל התורה שפירושו בדרך כלל: הנה.

יש להקשות מנין הגיע בלשון חכמים תיבת "הן" במשמעות כן?

ובאמת אין צריך להתייגע הרבה לשם כך, כי כל הלומד חומש עם רש"י יודע שיש מקום אחד בתורה שרש"י מפרש כן, והוא בפרשת "ויצא" על הפסוק (ל, לד) "ויאמר לבן הן לו יהי כדברך", מפרש רש"י: "הן – לשון קבלת דברים". וברא"ם שם אף גורס: הן – לשון הין, קבלת דברים", אבל גם ללא גירסא זו, זו המשמעות הפשוטה של "קבלת דברים", שלבן אמר כן, והסכים לדברי יעקב [ואף הוסיף "לו יהי כדברך"]. וכמו שמבאר שם הרא"ם: "לא כמו (טו, ג) "הן לי לא נתת זרע", "הן הנה היו לבני ישראל" (במדבר לא, טז), שפירושם כמו הנה, כי אין לו טעם במקום הזה". כלומר, כאן לא שייך לפרש במשמעות "הנה" (דלא כראב"ע שמפרש גם כאן במשמעות "הנה"), לכן הוצרך רש"י לפרש במשמעות "הן". ואם כן הרי לנו לפחות מקום אחד במקרא ש"הן" פירושו "כן", ואם כן לכאורה מכאן מקור לשון "הן" שבדברי חכמים במשנה וגמרא.

ויש לציין, שבתורה הדברים נאמרו ע"י לבן הארמי, כמובא "ויאמר לבן הן", ויתכן שהתורה רומזת שלבן אמר את המילה "הן" כפי משמעותה בשפה הארמית (ועל דרך "יגר שהדותא"), ולכן חכמים אימצו משמעות זו בדבריהם במשנה ובגמרא, כמו שאימצו את המילה "לאו" שהוא לשון ארמי, וכן הרבה מילים שמקורם בארמית. ואם כן יש לומר שבעצם "הן" במשמעות כן מקורה בארמית עתיקה (עוד מזמן לבן), והיא נכתבה גם במקרא (כמו הרבה מילים שמקורם בשפות אחרות, שנכתבו במקרא כפי שכותב רש"י בכמה מקומות).

ועפ"ז מובן מה שחכמים פירשו את המילה "הין צדק" במשמעות "הן" (ולא רק כאסמכתא בלבד), דהיינו שהפסוק בא לומר שיהיה "הן שלך צדק", כי על שיעור המדה כבר אמר "איפת צדק", כמובא בברייתא שם: "מה תלמוד לומר הין צדק? והלא הין בכלל איפה היה? אלא לומר לך: שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק".

[ויש להעיר שמצינו עוד מקום במקרא שמרמז לתיבת "הן" במשמעות כן, והוא בפסוק (דברים א, מא): "ותהינו לעלות ההרה", מפרש רש"י: "לשון (במדבר יד, מ) הננו ועלינו אל המקום, זה הלשון שאמרתם, לשון הן, כלומרת נזדמנתם". ונראה שכוונת רש"י לפרש מהו שכתוב "ותהינו" (עם נו"ן אחד) על מה שהם אמרו "הננו" (עם שני נוני"ם), שמשמעו בדרך כלל לשון זימון (נזדמנתם), ולכן כתב שהם גם אמרו "הן" (ואם כן "ותהינו" פירושו: אמרתם "הן"). אמנם יש להאריך הרבה בפירוש תיבת "הנני" בכלל, אך אכ"מ].

ועפ"ז יומתק עוד ענין, דהנה עה"פ (דניאל ג, יח): "והן לא ידיע להוא לך מלכא",

מפרש רש"י: "ואם לא יחפוץ להציל גופינו ידיע להוי לך". כלומר מפרש "והן" במשמעות "אם", כפירוש כל "הן" שבספר דניאל כמוכא לעיל. אך בספר ויקרא (כב, לב) מביא רש"י פסוק זה: "והן לא, ידיע להוא לך מלכא די לאלהך לא איתנא פלחין וגו'", ומפרש: "מציל ולא מציל, ידיע להוא לך וגו'" (ומקורו בויקרא רבה לג, ו). כלומר, מפרש והן לא, במשמעות כן ולא, כן מציל ולא מציל. הרי לנו מקום נוסף (בלשון ארמי) ש"הן" פירושו: כן.

ולהעיר, שבתניא פרק לב מביא אדה"ז לשון זה מספר דניאל: "והן לא – לא הפסיד שכר מצות אהבת רעים", וכותב הרבי (ברשימות על התניא) שניתן לפרשו כשני הפירושים: (א) "ואם לא". (ב) "כן ולא", כלומר בין אם הצליח ובין אם לא הצליח (לקרבן לתורה) – "לא הפסיד שכר מצות אהבת רעים".

ואסיים בשיחת הרבי שנאמרה בפרשת תולדות תשנ"ב (מוכא בתורת מנחם פ' תולדות תשנ"ב ע' 316): "מודה" בגי' (נ"ה) הן, שרומז על העצם שלשם מכוונת עצם הנשמה", ובהמשך שם: שהן מורה על דרגא שלפני ולמעלה מהוי' אלקיך", ועל זה מביא את הפסוק "הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים וגו'".

ואולי יש לקשר זה גם עם הפסוק (בראשית ג, כב) "הן האדם היה כאחד ממנו", שמפסוק זה לומדים שיש לאדם כח הבחירה, כמו שכותב הרמב"ם (בריש הל' תשובה): "כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם .. שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בעדו". והרי כח הבחירה שרשו ממדירגה "גבוהה מאד", כמוכא בלקו"ת אמור לח, ב. ואכמ"ל.



## וירא ר"ת אני ה' רופאך

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

בספר 'מעדני מלך' עה"ת מהרה"ק רבי אשר ישעי' מרימנוב זצ"ל, ריש פרשת וירא כתב וז"ל:

"וירא אליו ה' ופירש רש"י ז"ל לבקר את החולה, ונראה שמרומז זאת תיכף בתיבת 'וירא' כי הוא"ו של ו'ירא הוא אות השימוש, והעיקר הם האותיות ירא ר"ת "אני ה' רופאך" שבא הקב"ה ושאל בשלומי והביא לו רפואה הרמז בתיבת ו'ירא",

עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רעח (מדור 'מי יודע' אות א) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ: "לכאורה צריך ביאור בכוונת דבריו דהרי איתא בחז"ל שהמלאך רפאל בא לרפא את אברהם וכמבואר ברש"י עה"פ" והנה שלושה אנשים" וגו', ואילו הקב"ה בא לבקר בלבד?".

ע"ש מה שכתב לתרץ ע"ד פלפול: "ואולי יש ליישב, עפ"י דברי הספה"ק אגרא דכלה עה"פ ויהי בשחת וכו' שמבאר שם באריכות שלוט לא היה לו זכות עצמו להיות ניצל מסדום, כיון שהתרחק מאברהם והלך אצל אנשי סדום, אך כשאמר הקב"ה לאברהם שהוא מהפך את סדום, נצטער מזה אאע"ה צער רב, וע"כ כדי שלא יצטער אאע"ה שלח הקב"ה מלאך להציל לוט, וזהו שכתוב ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט, והמלאך רפאל נשלח להציל את לוט וע"י זה ריפא את אברהם מדאגתו מצערו ממיתת לוט וכו'. ע"ש דבריו באריכות גדול. דו"ק והבן".

ונראה לתרץ בפשטות עפ"י ב"מ (ל, ב): "אמר מר (אשר) 'ילכו' זה ביקור חולים היינו גמילות חסדים [א"כ מדוע צריך הפסוק להזכיר 'ביקור חולים' בנפרד, הרי כבר הזכיר גמ"ח, ומצות 'ביקור חולים' כבר נכללת בה?]

[ומתרצת: "לא נצרכה אלא לבן גילו [שנולדו במזל אחד], דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחליו [של אותו חולה], ואפי' הכי מבעי ליה למיזל לגביה".

ומעתה י"ל שהקב"ה ריפה את אברהם אבינו בב' האופנים: א] ע"י ששלח אליו מלאך רפאל. ב] ע"י ביקורו אצלו, שאע"פ שניזק כביכול בביקור זה, כיון שנטל "אחד מששים בחליו, אפי' הכי מבעי ליה למיזל לגביה". וא"ש.

ולפ"ז יש להמתיק במ"ש ב'מעדני מלך' הנ"ל, "שבא הקב"ה ושאל בשלומו והביא לו רפואה הרמוז בתיבת וירא" - די"ל שהוא"ו של וירא' מרמז על זה שנטל מאברהם "אחד מששים בחליו" - דהיינו שש כפול עשר (כידוע שעשר הוא המספר שמורה על שלימות הדברים).





# שונות

## ר' אביגדור מלכוב

הת' אשר זך\*

תל-אביב אה"ק

ב'אור ישראל' (גיליון עה, עמ' רי-רלז וגיליון עו, עמ' רמז-רסב) נדפס 'לוח קיר חב"ד ותולדותיו' שנערך ע"י ר' אביגדור ב"ר מרדכי מלכוב, ונדפס בבית הדפוס של ר' שרגא פייבל גרבר בוילנה.

ושם נכתב (גיליון עה, עמ' רי) "הלוח שלפנינו יצא לאור בוויילנא בעריכת ה"ר אביגדור ב"ר מרדכי מאלקאוו מחבר ספר "דרך אמת" והוא ביאור למסעי בני"י וגבולי ארץ ישראל, שנדפס בווארשא בשנת תרנ"ה מעוטר בהסכמות מהרבה רבנים חשובים. מעבר לפרטים אלו לא הצלחנו לדלות מידע על המחבר שלנו". ע"כ שם.

כתב הרב ברוך אוברלנדר (ב'הערות וביאורים', גיליון א'קלד, עמ' 52; ונדפס שוב (בתוספת) ב'אור ישראל' גיליון עו, עמ' שמח-שמט), "יש להוסיף שגם ברשימותיו של הר"י מונדשיין על רבני חב"ד אין הוא מופיע (תודתי בזה לבני המשפחה ש' שבדקו את זה על פי בקשתי). אבל יש לציין שלכאורה "מאלקאוו" היא משפחה חב"דית, כי גם אמו של החסיד ר' ישראל דזייקאבסאן היתה "מאלקאוו", ראה 'זכרון לבני ישראל' עמ' רעו "מלקוב". ע"כ דבריו.

ויש להוסיף בזה כמה פרטים:

(א) במקורו הוא מהעיירה סוראז', מחוז צ'רניגוב, כפי שנרשם בריש ספרו 'דרך אמת', "מאתי אביגדור ב"ר מרדכי מאלקאוו תושב סוראז' (פלך טשערניגאוו)".

סוראז' זו הייתה ממוקמת במחוז צ'רניגוב בעת שלטון האימפריה הרוסית, בשנים 1801-1918. כיום סוראז' זו נמצאת במחוז בריאנסק (מאז שנת 1926). אין לבלבל סוראז' זו עם סוראז' שבמחוז ויטבסק, בה כיהן ברבנות הרב מאיר חיים חייקין.

ולפ"ז אין לתלות את ה'לוח קיר חב"ד' במנהגי עדת החסידים שבוילנה, כפי שעשה הרב נחום גרינוולד ב'אור ישראל' (גיליון עו, עמ' ריא-ריב, סעיפים ז, ח, יב,

\* הסתייעתי בשארי-בשרי ש.ב. וד.ב. ות"ח להם על הטרחות שהטלתי עליהם וקבלו.

טו), ונמשך אחריו הרב ברוך אוברלנדר (העו"ב שם, עמ' 52, 54; ונדפס שוב ב'אור ישראל', עו, עמ' שמח, שנו).

(ב) ב'הסכמות הגאונים' שבספרו ישנן הסכמות מכמה וכמה מגדולי הדור ההוא ומכמה רבני 'חובבי ציון'. בין ההסכמות נמצאו גם דברים של שניים מרבני חסידי חב"ד, הרב חיים יהודה ליטוין מסמרגון והרב צבי הירש דוב לוטקר מהומיל.

(ג) בהסכמת ר' בנימין ב"ר שמעון חשין, מי"ד שבט תר"נ, כתב, "האי גברא יקירא המופלג וכו' מ' אביגדור בר"מ מאלקאו אשר זה שבתו בסוראז יותר מארבעים שנה ידעתי והכרתי בדרכיו ומעשיו ותמיד מעודו עד היום הזה דרכו לשקוד לעיין בספרי קודש בספרים מספרים שונים וכו'".

במשך השנים האלו ("ארבעים שנה") ר' אביגדור זה לא כיהן ברבנות העיר סוראז. על עיר זו כותב כ"ק אדמו"ר מהורי"צ בו' שבט תרפ"ז (אג"ק, ח"א, עמ' תקסא) אל הרב משה אקסלרוד, בקשר להתמנותו לרב העיר: "אשר מאז ומעולם ישבו שם אנשי שם".

העורך ר' שלום דובער לוין מציין על אתר את שמו של הרב יוסף תומרקין, אשר שימש בה ברבנות עד שנת תרי"ז (כפי שהוכח על ידי ר' לוי יצחק הולצמן ב'הערות וביאורים' גיליון א'קלא, עמ' 79-81, ושוב ב'היכל הבעש"ט' גיליון לו עמ' קע (ובהערה), קעב (ובהערה) וקעו-קעז); ושמו של הרב שניאור דובער שניאורסון<sup>1</sup> עד פטירת אביו כ"ק אדמו"ר מהרי"נ מניעז'ין עד אחר ניסן תרמ"ג<sup>2</sup> (כפי שצויין ב'בית רבי' ח"ג פ"ה, "ולאחר פטירתו [של המהרי"נ] . . ובא לשם גיסו הרה"ג ר' שניאור דובער זלה"ה מסוראז . . וקבע דירתו שם").

ועליהם יש להוסיף את הרב שניאור זלמן ישילסון (ראה יגדי"ת חו' נט, סי' ס – מכתבו לכ"ק אדמו"ר מהרי"נ מניעז'ין משנת תרל"ה), הרב יהושע פאלק אוירבך

1) אולי אפשר להוכיח כי הוא היה בסוראז דצ'ריגוב ולא בסוראז דויטבסק מאגרת אביו כ"ק אדמו"ר מהרי"נ (שנדפסה ב'היכל הבעש"ט' גיליון כ, עמ' קיג; נדפסה אח"כ ב'מבית הגנוים' עמ' שסד; ושוב באג"ק כ"ק אדמו"ר הצמח צדק עמ' רלא) בה מונה את סוראז עם הומלין (מגלין), סטארדוב ופאהאר (לוביאנה), שכולן (היו אז) במחוז צ'רניגוב, ובהיכל הבעש"ט שם העלה כי בעיירות אלו היו אנ"ש כפופים אליו.

2) לא סיפק הזמן בידי למצוא מקורות לזמן מעברו לניעז'ין. ב'היכל הבעש"ט' גיליון כה, עמ' קצב, ציין ר"י מונדשיין ממכתב רמ"מ שניאורסון משנת תר"נ-תרנ"א, כי בנו הבכור של המהרי"נ, היינו ר' שניאור דובער, חונה בניעז'ין.

(אמתחת בנימין, ח"ב, תרמ"ז, עמ' 4 - ושם חותם כאב"ד), והרב יהודה ליב כ"ץ שפירא שכיהן ברבנות העיר (הסכמה בה חותם כמו"ץ ראיתי ב'לקוטים נפלאים', תרנ"א. ההסכמה משנת תרמ"ט) עד תרפ"ז (ראה באג"ק הנ"ל בהערה<sup>3</sup>).

ודומה שדי בזה לומר שר' אביגדור דנן לא כיהן ברבנות סוראז', או אף ברבנות בכלל. וגם בהסכמת הרב צבי הירש דוב לוטקך כתב: "בימים הקדומים היה הנ"ל, התפרנס מיגיע כפו, וכעת לעת זקנותו עלה בדעתו להדפיס את הספר".

(ד) ספרו 'דרך אמת' הודפס גם בעברית וגם ביידיש. לספרו צורפה גם מפה, עותק ממנה נמצא באוסף הקרטוגרפיה על שם ערן לאור, בספרייה הלאומית בירושלים (והיא מגניז יוסף חזנוביץ').<sup>4</sup>

(ה) בספרו 'דרך אמת' מזכיר ר' אביגדור שלושה מבניו, ר' יעקב מקלינצי (מחוז צ'רניגוב),<sup>5</sup> ר' מרדכי מבריאנסק,<sup>6</sup> ור' ישראל ליב.

(ו) חסיד חב"ד נודע ומפורסם ממשפחת מלכוב הוא ר' יעקב ישראל מלכוב מאנ"ש ביפו (אשר דמותו תוארה ב'תמוול שלשום', ספר שלישי, פרקים חמישי ושישי).<sup>7</sup>

(ז) ב'אור ישראל' עמ' שמט הוסיף הרב ברוך אוברלנדר לציין בשם "חכ"א" כי בספר 'לעקסיקאן פון דער נייער יידישער ליטעראטור פרעסע און פילאָלאָגיע' יש עוד מידע על המחבר, חיפשתי בספר הנ"ל ולא מצאתי, ואולי נתבלבל לו בין 'מאַרקאָוו' ל'מאַלקאָוו'.

(3) וראה גם קטלוג 'ירושלים של זהב' (מכירה פומבית 6 חלק ב', מספר פריט 369), "הרמ"א רב דסוראז קנה הס' מיורשי הרר"ל שפירא ז"ל ואני קניתינו מהרמ"א ש' הנ"ל. ש"י זעווין".

(4) ניתן לראותה כאן: [http://www.atozmapsdata2.com/downloads/Holy\\_Land/pal0649\\_sz3.pdf](http://www.atozmapsdata2.com/downloads/Holy_Land/pal0649_sz3.pdf)

(5) נמצא בין התורמים ל'חובבי ציון' (המליץ', שנה 41, גיליון 157 (30.7.1901), עמ' 4).

אפשר הוא הנוכח ב'דבר' גיליון 2717 (23.4.1934), עמ' 4.

(6) נמצא בין התורמים ל'חובבי ציון' (המליץ', שנה 37, גיליון 121 (13.6.1897), עמ' 5).

(7) עליו בפרטיות ראה נורית גוברין, 'קנאי, זועם, אוהב: יעקב מלכוב, בתוך 'דבש מסלע: מחקרים בספרות ארץ ישראל', עמ' 113-62 (במאמר זה ישנן כמה טעויות, ואין כאן המקום לפרטן).

לגבי העיר ג"כ הרב ברוך אוברלנדר ב'אור ישראל' (עמ' שמט) גם 'תולדות חב"ד בארץ הקודש', עמ' קפה-קפו, רלד-רלו. וגם העיר לאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"י, עמ' ריו. ויש להוסיף לציין גם - טז, עמ' קנה.

## לעילוי נשמת

האשה החשובה הישרה והתמימה  
 מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ע"ה  
 אשת הר"מ הר"ה ג' הר"ה ח'  
 ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדפס ע"י

הרה"ח שד"ב לעזויטין שי'  
 שליח ראשי למדינת וואשינגטון  
 וכל משפחתו שיחיו



## לעילוי נשמת

הבחור המופלג בתורה ויר"ש, עדין הנפש ואציל המדות,  
 שקדן עצום בלימוד התורה מתוך יגיעה,  
 גריס באורייתא תדיר, נעים הליכות  
 מסור ונתון לכל עניני רבינו הק'  
 הת' יוסף ע"ה ב"ר נחמן דובער שליט"א

קריימאן

נקטף בדמי ימיו ביום ועש"ק פ' תולדות  
 כ"ח חשון תשע"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות דודו

הרה"ח הר"ה ת"ר יעקב אברהם ומשפחתו שיחיו  
 קריימאן

לעילוי נשמת

הקדושים

הרה"ת גבריאל נח בן יבלחט"א הרב נחמן שליט"א  
וזוגתו מרת רבקה בת יבלחט"א הרב שמעון שליט"א

הי"ד

הולצברג

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במדינת הודו  
נהרגו על קידוש השם ביום ועש"ק ר"ח כסלו ה'תשס"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות הרה"ח הרה"ת יהודה דוד וזוגתו מרת שושנה רייזל

שיחיו ומשפחתם

לוינזון



לע"נ

ר' ניסן בן ר' שמואל ע"ה

בראנשטיין

נפטר ב' כסלו תשכ"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

## לזכות

חי' שרה מלכה בת ברכה לאה חוה  
 שיהי' לה רפואה שלמה וקרובה  
 בכל רמ"ח אבריה ושס"ה גידיה  
 אריכות ימים ושנים טובות  
 מתוך בריאות נכונה אושר ושמחה תכה"י



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



## לעילוי נשמת

הרה"ח ר' חיים דוד ע"ה  
 בן ר' משה הכהן ע"ה  
 זימבערג  
 נפטר ביום כ"ז מר-חשון ה'תשע"ט  
 ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לע"נ

אשת חבר כחבר

מרת שרה טעמא ב"ר בנימין ע"ה

אשת יבדלחט"א

הרה"ג הרה"ח ממרביצי תורה ברבים

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מראשי ישיבת אהלי תורה

וראש מערכת "הערות-וביאורים"

נלב"ע ביום ה' כ"ג מרחשון תשע"ז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לחיזוק ההתקשרות

בקשר עם יום הבהיר

ר"ח כסלו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' משה אהרן צבי

וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו

ווייס



שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא



ולזכות ילדיהם

שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, וחנה פערל

שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר