

קובץ  
הערות התמימים ואנ"ש

# קרית מלך רב

גליון ח' (ע"ד)

—◆◆◆—  
תמוז ה'תשס"ט  
- שנת הקהל -

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
קרית גת - ארץ הקודש תובב"א

קובץ  
הערות התמימים ואנ"ש

# קרית מלך רב

יו"ל ע"י מערכת  
הערות התמימים ואנ"ש  
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ותשע לבריאה  
- שנת הקהל -  
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ונ"ט שנים לנשיאותו

**חברי המערכת:**

הת' מנחם מענדל שיחי' אלבז

הת' בנימין שיחי' גליס

הת' דב בער שיחי' ירוסלבסקי

**כתובת המערכת:**

ישיבת תורת"ל קרית-גת

אליהו הנביא 5, 82106

פקס : 08-6885562

אימייל : [haore@chabadkg.org](mailto:haore@chabadkg.org)

# פתח דבר

בשבח ובהודי' להשי"ת, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה קובץ חידו"ת – השמיני לשנה זו, ובו הערות והארות בכל מקצועות התורה, מפרי עטם של תלמידי ישיבתנו הק'.

פעמים רבות עורר הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נשיא דורנו אודות אופן לימוד התורה, שצריך להיות כזה אשר יביא "לאפשא לה", לחדש בתורה. וכן הדגיש כי מוכרח הדבר "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

קובץ זה חותם שנת לימודים של עמל ויגיעה מתוך שקידה והתמדה בתורתנו הק'. ואכן, לימוד כזה אשר הביא "לאפשא לה", לחדש בתורה, חידושים אשר נדפסו, במשך השנה על-פני כ-1000! עמודים.

בשנים האחרונות הדגיש רבינו כי ההוספה בכתיבת חידושי התורה והוצאתם לאור מהווים הכנה לביאת משיח צדקנו, אזי יקויים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ובלשונו הק' (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א):

"ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא, והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה".

\* \* \*

בקובץ זה נדפסו הערות והארות, חידושים וביאורים הן בגליא שבתורה והן בפנימיות התורה – תורת החסידות, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים בישיבתנו הק'. דגש מיוחד ניתן על הערות וביאורים בתורת רבינו, אשר היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שהרי הזמן גרמא.

מרבית ההערות בסוגיות הש"ס, עוסקות בסוגיות ממסכת כתובות, הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל - חב"ד ברחבי העולם.

\* \* \*

שם הקובץ "קרית מלך רב" לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב לגבי הישיבה<sup>1</sup> בקרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

\* \* \*

כידוע אשר "פותחים בדבר מלכות", הצבנו בראש הקובץ חלק משיחת כ"ק אדמו"ר מעניני דיומא, ימי בין המצרים, בה דן רבינו אודות גניזת הארון ב"מטמוניות עמוקות עקלקלות", וגדרם של "מטמוניות" אלו כחלק מבנין מבית-המקדש.

שיחה זו נאמרה בש"פ דברים ה'תשמ"א, ולאחמ"כ הוגהה על-ידו.

\* \* \*

כמו"כ, ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית – 770, לא חולקו החידו"ת לפי נושאים, כ"א לפי סדר השמות, וזאת ע"מ להדגיש שכל התורה אחת היא. ומה מתאים הדבר במיוחד בשנה זו - שנת הקהל, וכלשונו: "הקהל בלימוד התורה - לקבץ את כל החלקים שבתורה - פשט, רמז, דרוש וסוד ולאחדם עד לאחד ממש".

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחביבות אצל שוחרי התורה ולומדי' ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום נח"ר לרבינו נשיאינו.

ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה. ובעומדנו בשנת הקהל נזכה לכינוס הקהל הגדול בביהמ"ק השלישי, באופן ד"קהל גדול ישו בו הנה", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

## **בברכת התורה,**

### **המערכת**

ער"ח מנ"א, ימי בין המצרים - "יהפכו לששון ולשמחה" - ה'תשס"ט.  
ק"ז שנים להולדת כ"ק אדמו"ר, ונ"ט שנים לנשיאותו.  
קרית גת, אה"ק תובב"א.

---

<sup>1</sup> בהערה למכתבו לכינוס השלוחים לאה"ק ט"ו במנ"א ה'תשמ"ה.

# תוכן ענינים

## דבר מלכות

9 ..... ש"פ דברים ה'תשמ"א, בענין גניזת הארון

## הערות התמימים ואנ"ש

15 ..... הבטה בש"ץ כשמברך ברכת כהנים (גליון)

16 ..... אלו פרשיות נקראות בימי בין המצרים

18 ..... גזירה דרבה, פעמים דאורייתא פעמים דרבנן

21 ..... האם קונה בחלל פיו - לשיטת ריצב"א

23 ..... בשיטת תוד"ה "ממאי דמותרה לדבר חמור..." (כתובות לג, א)

26 ..... מתי מברכים הטוב והמטיב ומתי שהחיינו

31 ..... מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה מנין? (גליון)

36 ..... פרשת בלעם - שם פרשה בתורה?

37 ..... פשרות בתורה (גליון)

38 ..... המהלך בדרך ואינו יודע מתי שבת - לענין הנחת תפילין

58 ..... דין טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד

65 ..... אין דרך הוצאה בכך

66 ..... דין ודברים אין לי בנכסיד

- 68 ..... הערות והארות על 'הערות והארות על מנהגים והנהגות'
- 77 ..... אחיזת הלחם משנה ביו"ט (גליון)
- 79 ..... הלכה מסיפור (גליון)
- 81 ..... עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון)
- 86 ..... קם ליה בדרבה מיניה

# מפתח נושאים

## משיה וגאולה

31 ..... מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה מניין? (גליון)

## תורת רבינו

15 ..... הבטה בש"ץ כשמברך ברכת כהנים (גליון)

16 ..... אלו פרשיות נקראות בימי בין המצרים

36 ..... פרשת בלעם - שם פרשה בתורה?

37 ..... פשרות בתורה (גליון)

## חסידות

18 ..... גזירה דרבה, פעמים דאורייתא פעמים דרבנן

## נגלה

21 ..... האם קונה בחלל פיו - לשיטת ריצב"א

23 ..... בשיטת תוד"ה "ממאי דמותרה לדבר חמור..." (כתובות לג, א)

65 ..... אין דרך הוצאה בכך

66 ..... דין ודברים אין לי בנכסיד

86 ..... קם ליה בדרבה מיניה



## רמב"ם

26 ..... מתי מברכים הטוב והמטיב ומתי שהחינו .....

## הלכה ומנהג

38 ..... המהלך בדרך ואינו יודע מתי שבת - לענין הנחת תפילין .....

58 ..... דין טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד .....

77 ..... אחיזת הלחם משנה ביו"ט (גליון) .....

79 ..... הלכה מסיפור (גליון) .....

81 ..... עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון) .....

## שונות

68 ..... הערות והארות על 'הערות והארות על מנהגים והנהגות' .....

# דבר מלכות

משיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ש"פ דברים ה'תשמ"א\* :

א. ברמב"ם פ"ד מהל' בית הבחירה ה"א: ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה, שנאמר<sup>1</sup>: ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל, אין לכם משא בכתף, עתה עבדו את ה' אלקיכם וגו' ונגנו עמו מטה אהרן וכו' אשר לא חזרו בבית שני, ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקודש כו' עכ"ל.

וכבר הקשו<sup>2</sup> "למאי נפק"מ להלכה כל אריכות וסיפור הדברים, היכן ואיך וע"י מי נגנו הארון, והרי דברי הרמב"ם ביד החזקה להלכה אמורים, ודברים שאין יוצא מהן דין מהדינים ולא מוסר והנהגה וידיעה הצריכה אין מדרכו ז"ל להטפל בהם בחיבור זה", יתירה מזו, הרי ענין זה "במחלוקת שנויה"<sup>3</sup> וא"כ לשם מה מכריע הרמב"ם כדברי האחד<sup>4</sup> כשאינן ענין זה לדינא.

ומה שתירצו<sup>2</sup> ש"צורך גדול יש לרבינו בדבר זה לפי שיטתו שתפס לו לקמן בפ"ו<sup>5</sup> שקדושת הבית לא בטלה, צ"ל דסבר רבינו דהך מילתא דקדושת הבית לא בטלה אזלא כמאן דס"ל ארון במקומו נגנו, ועכ"פ לענין ביאת מקדש מסתברא דבהכי תליא דהא כתיב<sup>6</sup> מבית לפרוכת אל פני הכפורת כו'" צ"ע כי נוסף לזה שהרמב"ם עצמו מבאר טעמו<sup>7</sup> למה "קדשה

---

\* הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ונדפסה בלקו"ש חכ"א שיחה ב' לפר' תרומה, ולאחמ"כ נערכה לשונית ע"י מערכת "חידושים וביאורים בש"ס".

<sup>1</sup> דה"ב לה, ג. וראה רד"ק שם, שהעתיק לשון דומה ללשון הרמב"ם בשם רז"ל.

<sup>2</sup> חידושים וביאורים להיעב"ץ על אתר. וראה חת"ס לחולין ז, א ד"ה קדושה ראשונה.

<sup>3</sup> יומא נג, סע"ב. ברייתא דמלאכת המשכן פ"ז. ובכ"מ.

<sup>4</sup> ראה לקמן הערה 12.

<sup>5</sup> בסופו (הט"ו).

<sup>6</sup> אחרי טז, ב.

<sup>7</sup> שם הט"ז.

לשעתה וקדשה לעתיד לבא" לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה<sup>8</sup> ולכאורה אינו נוגע בזה דוקא (מקום) הארון, הנה לפי זה הו"ל להרמב"ם לומר בקיצור ובמפורש ש"ארון במקומו נגנז", ומה שכתב "בנה בו מקום לגנוז בו הארון" הרי יש לפרש שתיבת "בו" מתייחסת לה"בית" שכתוב לפני זה ולא ל"קדש הקדשים" שלפני פניו, ולפי"ז העיקר חסר מן הספר. ועוד שהרמב"ם אינו מביא ע"ז את הכתוב המובא בגמרא<sup>9</sup> "ויהי שם עד היום הזה"<sup>10</sup> שמודגש בו שהארון נמצא (גם עכשיו<sup>11</sup>) במקומו, ועוד ועיקר, שאין זה מתרץ כלל למה מביא הרמב"ם ידיעה אשר יאשיהו גנז את הארון, שאין זה ענין כלל להא דאם הארון במקומו נגנז<sup>12</sup> או בלשכת העצים<sup>13</sup>.

גם צ"ב אריכות הפרטים בלשון הרמב"ם, ששלמה המלך בנה את המקום לגניזת הארון, ושהמקום הוא "למטה במטמוניות עקומות ועקלקלות", ושיאשיהו המלך צוה וגנזו, לא סתם נגנזו<sup>14</sup> ש"וגנזו במקום שבנה שלמה" – ומביא ע"ז ראייה מהכתוב, ובנוסף לזה הוא מעתיק מהפסוק גם התיבות ("ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' . . . בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה"א וגו'") שלכאורה אינם ענין להוכחה ש"יאשיהו המלך צוה וגנזו במקום שבנה שלמה".

מהי הנפקותא לדינא מכל הפרטים הנ"ל.

ב. גם צריך ביאור: מפשטות לשון הרמב"ם "וידע שסופו להחרב בנה בו מקום" משמע ששלמה בנה את ה"מקום" בביהמ"ק מדעת עצמו לפי ש"ידע שסופו ליחרב", ותמהו שהרי

---

<sup>8</sup> ומפורש ברמב"ם (שם הי"ד) דקדושה זו נעשית (א) ע"י מעשה הקידוש שקדשה שלמה, (ב) ביחד עם זה ש"קידש (שלמה) העזרה וירושלים" – ולא מפני שהארון הוא במקומו.

<sup>9</sup> יומא שם. ברייתא דמלאכת המשכן שם.

<sup>10</sup> מלכים א ה, ח.

<sup>11</sup> שהרי זה נוגע בעיקר לדברי היעב"ץ, שלכן הנכנס לשם בזמן הזה חייב. עיי"ש.

<sup>12</sup> ובפרט דהא דיאשיהו גנזו אין מכריח לומר שלא גלה לבבל, כמ"ש בכמה מפרשים (גבורות ארי ליומא (מילואים) נג, ב ד"ה תנן. שער יוסף (להחיד"א) להוריות יב, א ד"ה צוה וגנזום) שי"ל דכו"ע מודו דארון נגנז בימי יאשיהו גם למ"ד דגלה לבבל (אלא שלמ"ד זה נתגלה למחריבים מקום גניזתו ונטלוהו). ואף שמזה שהרמב"ם מסיים כאן (לאחר שכתב "וגנזו") "וכל אלו לא חזרו בבית שני" לא משמע כ"כ שס"ל שגלה לבבל (וראה מאירי יומא נב, ב שמ"ד במקומו נגנזו ונמצאו), הרי סו"ס לא מודגש בלשון זה (דיאשיהו גנזו) עיקר המכוון בדבריו דבמקומו נגנזו ונמצאו שם עד היום. וראה חסדי דוד לתוספתא סוטה (פי"ג, ב) דמ"ד דארון במקומו נגנזו פליג אתנא קמא, דסבר שלא גנזו יאשיהו כלל אלא נגנזו מעצמו.

<sup>13</sup> ולהיעב"ץ שם נוגע רק הא דבמקומו נגנז (אף שהביא זה רק בניגוד לדעה שגלה לבבל, ולא הביא הדיעה דנגנז בלשכת העצים), לפי שרק אז שייך האיסור דביאת מקדש מצד "מבית לפרוכת אל פני הכפורת".

<sup>14</sup> כביומא שם וברייתא הנ"ל שם.

כל חלקי ופרטי הבית נבנו ע"פ ציווי ה' – הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל<sup>15</sup> וא"כ איך בנה שלמה "מקום" בביהמ"ק מדעת עצמו.

ועוד: מה מסיים הרמב"ם הנ"ל ובאריכות בנוגע לאורים ותומים בבית שני. אף שיש לכאורה לאו"ת צד השווה עם הארון מה ש"לא חזרו בבית שני"<sup>16</sup>, הרי כל ענין האו"ת אינו שייך להלכות בית הבחירה כי אם אצל בגדי הכהונה שמקומם בה' כלי המקדש והעובדים בו (והרמב"ם אכן מזכירן שם<sup>17</sup>) ולשם מה מביא ענין זה כאן בהלכות בית הבחירה. ובהכרח ששייכות האו"ת לארון אינו רק במה שלא חזרו בבית שני, כי אם בעצם ענין הארון, ומה"ט מובא הדבר בהלכות אלו יחד עם דיני הארון.

ויובן בהקדם דיוק המקום בו מביא הרמב"ם את ההלכה הזו: בראש הלכות בית הבחירה כותב הרמב"ם<sup>18</sup>: "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים כו' אולם כו'" ואח"כ<sup>19</sup> כותב "ועושין במקדש כלים וכו'" ומפרט את כלי המקדש ומקומן. בפרקים ב' וג' שלאח"ז הוא מבאר צורת הכלים כו' ובפ"ד צורת הבית (כותלי הבית, היכל, שערים וכו'), וא"כ צ"ב הארון שייך לכאורה לכלי המקדש, ואיך מתאים (אריכות) ההלכה ע"ד גניזת הארון בפ"ד העוסק בצורת הבית, ומוכח מזה גופא שמה שהארון עומד בקדה"ק הוא (לדעת הרמב"ם) פרט בצורת הבית, כלומר שהארון אינו רק כלי שמצוי בקדש הקדשים כמו כלי המקדש האחרים המצויים בהיכל, כי אם הוא חלק מקדש הקדשים (בנין) עצמו<sup>20</sup>, כיוון שהארון עושה את ביהמ"ק בית לה<sup>21</sup>, כמ"ש<sup>22</sup> ונועדתי לך שם.

אלא שעפ"ז מתעוררת תמיהה גדולה, שלפי זה נמצא שבבית שני שבו לא היה הארון במקומו, לא היה קודש הקדשים, שהארון הוא חלק ממנו, בשלמותו. כלומר שבבית שני היה

---

<sup>15</sup> דה"א כח, יט – הובא בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (בנוגע למס' מדות). וראה עירובין קד, א. סוכה נא, סע"ב.

<sup>16</sup> ראה יומא (כא, ב) שהאו"ת והארון הם מה"חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני". וראה כס"מ כאן.

<sup>17</sup> פ"י ה"י.

<sup>18</sup> פ"א ה"ה.

<sup>19</sup> ה"ו ואילך.

<sup>20</sup> משא"כ שאר הכלים, דאף שלדעת הרמב"ם גם הם נכללים בכלל מצוות בנין ביהמ"ק, כמ"ש בסהמ"צ מ"ע כ ושם שרש יב – הרי זה רק שהם בכלל המ"ע דושעו לי מקדש באופן שיהי' בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה. וראה בארוכה חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' מ"א), אבל סו"ס הם כלי המקדש (כלשונו שם ריש הלכה ו), משא"כ הארון שהוא (היינו מציאותו בבית קדה"ק) חלק "בבנין הבית".

<sup>21</sup> ל' הרמב"ם ריש הלכות ביהב"ח.

<sup>22</sup> שמות כה, כב. וראה לקו"ש חלק כ"א ע' 253 ואילך. לכללות הענין ראה חו"ב בש"ס שם ע' שי"א הערה 24.

חסר אחד הדברים שהם "עיקר בכנין הבית" וכדי להסיר תמיהה זו, מביא הרמב"ם כל האריכות ע"ד גניזת הארון, שלפ"ז יובן שאף בבית שני לא היה חסר "בכנין הבית"<sup>23</sup>.

ג. והביאור בזה: מש"כ הרמב"ם "ובעת שבנה שלמה את הבית כו' בנה בו מקום לגנוז הארון כו' כוונתו בזה לא להכריע היכן נגנוז הארון (שהרי מה דהוה הוה) אלא לחדש בזה דין בכנין הבית, שגניזת הארון אינה רק ענין של "בדיעבד" ולית ברייה,<sup>24</sup> אלא שמלכתחילה בכנין הבית נקבע שהארון (כאילו) יהיו לו שני מקומות בביהמ"ק: א) מקום גלוי, על האבן שתיה, בקדש הקדשים. ב) מקום לגנוזו "למטה" מקדש הקדשים ("במטמוניות עמוקות ועלקלות") – ואף מקום זה הוא מלכתחילה חלק מהבית<sup>25</sup>. כלומר: גניזת הארון אינה ענין נוסף לבית המקדש (שנעשה כדי בעת הצורך) לגנוז ולשמור את הארון) אלא שהיה הלכה בכנין הבית: כשם שלצורך שלימות המקדש צריך שיבנה מקום (קדש הקדשים) בו ישכון הארון באופן גלוי, כך צריך שיהיה לביהמ"ק מקום גניזה (בקדה"ק<sup>26</sup>) בשביל הארון (ובזה מתבטאת נצחיותו של קדש הקדשים שהארון הוא חלק (עיקרי ממנו כנ"ל).

וזה פירוש דברי הרמב"ם "ובעת שבנה שלמה כו' ידע שסופו ליחרב בנה בו מקום כו', לא ששלמה בנה ח"ו את המקום מדעת עצמו, אלא שבעת בנינו היה צריך לדעת שיחרב ונצטוו ובנה מקום הגניזה ואילו היה שלמה חופר סתם מקום למטה (ע"פ ציווי) בלא לדעת את תכליתו, היה יוצא שבעת הבנין<sup>27</sup> לא היה המקום נתקדש כמקום ל(קדושת) ארון<sup>28</sup> (בקדש הקדשים), והרי הארון צריך להיות בקדש הקדשים. לפיכך מדגיש הרמב"ם ש"שלמה כו' ידע שסופו ליחרב (ולכן) בנה בו מקום לגנוז בו את הארון" – שמלכתחילה בנה מקום של גניזה לצורך הארון כמו שהרמב"ם מדגיש שהיה מקום (מתאים לגניזה) "למטה במטמוניות

---

<sup>23</sup> והרי לימוד צורת בית שני נוגע למ"ע לדורות של בנין בהב"ח (ראה פיהמ"ש להרמב"ם בהקדמתו בנוגע למס' מדות. תויו"ט בפתיחתו למס' מדות. לקו"ש ח"ח (מסעי בין המצרים) ע' 416 ואילך).

<sup>24</sup> להעיר מחסדי דוד לתוספתא שם דלמ"ד ארון במקומו נגנוז – בשעה שבאו האויבים למקדש, מעצמו נגנוז במקומו.

<sup>25</sup> ראה תוס' הרא"ש להוריות יב, א. צפע"נ עה"ת בהפטרות פ' פקודי – שזהו מה שאמר שלמה (מלכים א ח, כט) ואשים שם מקום לארון

<sup>26</sup> וע"פ הנ"ל ס"ד – שתוכן פרק זה ברמב"ם הוא ע"ד צורת הבית, ובהלכה א' מפרש ע"ד קדש הקדשים (ושהארון הוא פרט וחלק ממנו) – מובן בפשטות שכוונת הרמב"ם ב"בנה בו במקום כו' " היא לקדה"ק.

<sup>27</sup> דבעינן קידוש בשעת בנין – ראה שבעות טו, ב.

<sup>28</sup> ראה מנחות כז, סע"ב – שמקום הארון יש לו קדושת ארון "מקום המקודש לקודש".

עמוקות ועקלקלות" וממילא מובן שהוא קידשו<sup>29</sup> כ(מקום הארון וממילא) חלק מקדש קדשים<sup>30</sup>.

ד. עפ"י יובן גם הטעם שכתב ברמב"ם ש"יאשיהו המלך צוה וגנזו במקום שבנה שלמה". שכדי להוכיח יותר שגניזת הארון במקום זה נקבעה מלכתחילה שזה יהיה מקומו (הגנזו) כחלק מקדה"ק – מבאר הרמב"ם שגם גניזת הארון היתה (לא בעת החורבן<sup>24</sup> הזמן של בדיעבד, אלא) בשעה שביהמ"ק לא היה בסכנה כלל – כידוע תוקף יד ישראל בזמן יאשיהו, ויתרה מזו, שההכנסה למקום גניזתו היתה ע"ד ומעין הכנסת הארון לקדש הקדשים ע"י שלמה: א) יאשיהו המלך היה זה ש"צוה" לגנזו (ע"ד הכנסתו לקדה"ק ע"י שלמה המלך).<sup>31</sup> ב) ההכנסה היתה ע"י "הלוויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה" – ע"ד שהיה בימי שלמה אשר "ויביאו"<sup>32</sup> הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו"<sup>33</sup>.

ולכן מדייק הכתוב לומר הלשון "תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה גו" שאי"ז פעולה של סילוק ונטילת הארון ממקומו, אלא אדרבה, עניין של נתינה בבית<sup>34</sup>. ומטעם זה מביא הרמב"ם גם את סיום הכתוב "אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה"א גו", שאע"פ שמכאן ואילך יהי' הארון במצב של גניזה וממילא "אין לכם (אפשרות של) משא בכתף" אי"ז חסרון בהעבודה שבביהמ"ק כי אם "עבדו את ה"א גו" בביהמ"ק. כי לא נחסר עי"ז בבנין הבית.

ועפ"י א"ש מה שהרמב"ם מסיים את ההלכה באריכות העניין של אורים ותומים בזמן בית שני, שהרמב"ם מביא דוגמא למש"כ בתחלת ההלכה ע"ד הארון – שגם בבית שני היה הארון בשלימות (היינו במקומו) אע"פ שהיה שינוי גדול בגלוי, שלא ראו אותו בביהמ"ק, שהוא כמו שמצאנו בעניין האורים ותומים בבית שני, שלדעת הרמב"ם היו האורים ותומים

---

<sup>29</sup> כי אף שדוד קידש עד התהום (זבחים כד, א). הרי גם שלמה קידש (הוסיף בקידוש) כל' הרמב"ם (ובפרט ע"י הקרבנות שלו וכו') ואכ"מ.

<sup>30</sup> עפ"י יש לבאר מה שכייל הרמב"ם בהלכה זו ע"ד צנצנת המן ומטה אהרון – הן בתחילת ההלכה "ולפניו צנצנת המן ומטה אהרון". ובסופה "ונגנזו עמו מטה אהרון והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו כו" – כי מזה מוכח עוד יותר שגם במקום שנגנז הארון הוי מקום ארון, שלכן בענינים אלה שדינם הוא להיות במקום הארון, נגנזו עמו (וראה גבורת ארי יומא נב, ב. וש"נ).

<sup>31</sup> עפ"י תומתק הדגשת הרמב"ם "ויאשיהו המלך", וכן בלשון הפסוק שהביא שלמה בן דויד מלך ישראל", כי הקידוש וכו' קשור עם המלך – ראה רמב"ם שם פ"ו הי"א.

<sup>32</sup> מלכים א ח, ו.

<sup>33</sup> כדמוכח מסיום הפסוק שהביא כאן "אין לכם משא בכתף", שלדעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע לד) היא מצוות הכהנים, שישאו הארון בכתף. וגם לדעת הרמב"ן שם (שורש ג) שהוא מצות הלויים, בנדוד"ד מוכרח שהכוונה כאן הוא לכהנים כיון שהוצרכו ליכנס לקדה"ק, וכמו שפירש הרמב"ן שם בהפסוק דמלכים הנ"ל "ויביאו הכהנים וגו'".

<sup>34</sup> להעיר מרש"י יומא נב, ב ד"ה תנו תוס' הרא"ש להוריות שם

בשלמותם אף בבית שני<sup>35</sup> אע"פ שהיה שינוי גדול "לא היו משיבין כו" ש"לא היו שומעים אותם, כי היה חסר בגילוי שלהם (כאורים ותומים) כפי שהיה בבית ראשון, אבל הם היו בשלימותם ולכן (כמו שמסיים הרמב"ם) השלימו את מנין הבגדים של כה"ג.

ה. ועפ"י כל האמור יוצא חידוש והפלאה לא רק בנוגע לשלימות המעלה והקדושה של בית שני, שגם אז היה קדש הקדשים בשלימותו והארון במקומו, אלא בזה מבוארת גם מעלת קדושת בית ראשון, שאע"פ שבחיצוניות לא היה הבית ראשון בנין ניצחי, שהיה יכול להיות ואכן היה חורבן הבית, מ"מ אף בפנימיותו אף בו ניתן ענין הנצחיות, שבבית ראשון ישנו מקום גניזה שבו לא היה חורבן והארון הוא במקומו "עד היום הזה".

זה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל, הוא מחמת קדושת המקום "מפני השכינה" אבל כאן מחדש הרמב"ם ענין עמוק יותר, שגם הבנין גופו יש בו ענין וחלק שהוא "לשעתו ולעתיד לבוא", קדש הקדשים נבנה מלכתחילה לשעתו ולעת"ל בזה שיש לו מקום גניזה.

(נדפס בחידושים וביאורים בש"ס, ח"ב סימן לח – "מקום הארון וגניזתו")

---

<sup>35</sup> כמ"ש המפרשים (באר שבע סוטה מח, א, מרכבת המשנה הל' ביהב"ח שם, הכתב והקבלה שמות כח ל, ועוד) שלדעת הרמב"ם (הל' ביהב"ח כאן, הל' כלי המקדש פ"י ה"י) אבני החשן הם האורים ותומים (ולא שם המפורש שהי' חסר בבית שני) וראה לקו"ש ח"א ע' 136 הערה 16 וש"נ.

## הבטה בש"ץ כשמברך ברכת כהנים (גליון)

הת' רז זאב שי' הכהן בליזובסקי  
תלמיד בישיבה

בנוגע לש"ץ המברך ברכת כהנים מובא בספר המנהגים (מרשימת הר"ר אליהו סימפסאן) "בעת אמירת הש"ץ ברכת כהנים היו האדמו"רים . . . נוטים פניהם אל הש"ץ"<sup>1</sup>.

ובקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח (גליון רמ"א) תמה א' התמימים על אודות הנכתב בסידור החדש שיש "**להביט בש"ץ**" בשעה שאומר ברכת כהנים.

ודייק מהלשון בספר המנהגים שיש רק להטות את הפנים לכיוונו, ואולם **להביט** בש"ץ אין כל ענין.

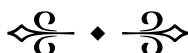
אמנם, נעלם מעיניו דברי כ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת קנ"ו) בנוגע למנהג זה של רבותינו נשיאינו, ולשון קודשו כך הוא: "כ"ק אד"ש מביט על הש"ץ כשאומר ברכת כהנים".

---

<sup>1</sup> ועיין בכף החיים או"ח סקכ"ז סקט"ז שמביא הדעות בזה.



ולא ניתן לומר דאיכא חילוק בין הנכתב ברשימות לבין ההוראה לפועל שהובאה בהיום-יום, שכן ב' לשונות אלו הינם לגבי אותו המנהג דרבתינו נשיאינו. וע"כ פשוט שרבתינו נשיאינו הביטו בש"ץ ולא רק הטו פניהם לכיוונו. ומה שרצה לדחוק במנהג רבינו שמחמת המיקום הוכרח להביט בש"ץ כשהפנה פניו, דוחק הוא בכ"מ, ובפרט לאחר דברים אלו, ברור הוא שהביט כ"ק אדמו"ר בש"ץ.



## אלו פרשיות נקראות בימי בין המצרים

הת' שגיא אשר שי' הכהן בליזובסקי  
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בלק ה'תנש"א<sup>1</sup> כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "ובהקדמה – שהפרשיות שקוראים בג' השבתות דבין המצרים ("שהמועדים של כל השנה . . . או תעניות וט' באב, בכולם יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן") הם מטות, מסעי ודברים, ובשנים שמטות-מסעי מחוברים קוראים גם פנחס בבין המצרים. משא"כ פרשת בלק שלעולם אינה בכלל בכלל "בין המצרים", כי גם כשקוראים פר' בלק בשבת שחל בו י"ז תמוז, נדחה התחלת "בין המצרים" ("צום הרביעי"), ליום ראשון שלאחרי השבת, ששייך לפרשת פנחס".

ומדברים אלו מובן לכאן, שכוונת כ"ק אדמו"ר לומר דאין דחי' זו דחייתו של הצום בלבד, דא"כ גם פרש בלק נכללת פעמים בבין המצרים, כ"א דחייתו של זמן בין המצרים, שמתחיל רק ביום ראשון שלמחרתו.

והנה בהמשך השיחה שם (אות ט') כותב וזלה"ק:

"[וצ"ע בנוגע להתחלת הלימוד בענייני בית הבחירה בי"ז תמוז שחל בשבת – האם השבת דוחה את כללות הזמן דבין המצרים, והתחלת בין המצרים בקביעות כזו

<sup>1</sup> אות וא"ו.

היא ביום ראשון, או שהשבת דוחה רק את הצום, והעניינים הבלתי-רצויים דבין המצרים]”.

ולכא' כבר פשט רבינו בספק זה לעיל, כנ"ל.

ואם נלמד כהסברא השני' שמביא רבינו כאן, נפקא לן אשר פרשת בלק נקראת אף היא פעמים בבין המצרים (אלא שהצום נדחה), כנ"ל, וק"ל.

והצעתו הדבר בפני המשפיע הרה"ח הרב יעקב יוסף קופערמאן, וביאר לי בפשטות כדלקמן.

ידועה שיטתו של הרבי בכל דבר שבקדושה להוסיף ולהרבות ולעומת זאת למעט בכל דבר שקשור בכל דרך שהיא עם ענינים של היפך הקדושה וכו'.

וי"ל שעד"ז בנדו"ד שהדברים באים ברצף אחד ממש, ולפי"ז זהו תוכן הדברים:

בתחילה מבאר רבינו בנוגע לגאולה המוזכרת בפרשת בלק אשר היא גאולה שלמעלה מעניני הגלות, ולא מודגש שם הגאולה **מן** הגלות והמיצר. ובזה מבאר רבינו שאע"פ שיתכן שתקרא פרשת בלק בי"ז תמוז, אך בין המצרים לא מתחיל עדיין, ולא מורגש מיצר לפני הגאולה שבפרשת בלק.

אמנם כשמדברים בנוגע ללימוד עניני בית הבחירה שהוא דבר שבקדושה ובחיוב, שבא לתקן את הענינים השליליים דבין המצרים, אזי מקשה רבינו **בנוגע למה שדובר לעיל גופא**, האם כשנאמר (בנוגע לפרשת בלק) שבין המצרים מתחיל רק ביום ראשון הוא בכללות לגבי כל הגדר דבין המצרים שעד ליום ראשון אינו נחשב כלל וכלל בגדר זה, וא"כ אין ענין (מחמת אותם הטעמים שבבין המצרים) ללימוד עניני בית הבחירה דוקא בי"ז תמוז באותה שנה. או שמא הכוונה היא שרק הענינים השליליים נדחו, ואילו כשמדברים על ענינים חיוביים עדיין יש מקום להוסיף וכו' מצד הזמן ד"בין המצרים". וק"ל.

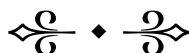
אמנם עדיין ק"ק ממש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חח"י שיחת מטו"מ (עמ' 380)<sup>1</sup>:  
 "אין די יארן ווען מטות ומסעי זיינען נפרדות ווערן אין די בין המצרים געלייענט און

<sup>1</sup> **תרגום חופשי:** "בשנים אשר מטות ומסעי הינם נפרדות אזי קוראים ולומדים בבין המצרים רק שלוש סדרות (מטות מסעי ודברים); אבל בשעה שמטות ומסעי הינם מחוברות נוספת בשבועות של בין המצרים עוד פרשה בתורה – פ' פנחס; ובקביעות מסוימת (כמו בשנה זו) גם פ' בלק (שקוראים ביום י"ז בתמוז, היום הראשון של בין המצרים)".

געלערנט בלויז דריי סדרות (מטות מסעי און דברים); בשעת אבער מטות ומסעי זיינען מחוברות קומט צו אין די בין המצרים—וואכן נאך א פרשה אין תורה – פ' פנחס; און אין געוויסע קביעות'ן (ווי בשנה זו) אויך פ' בלק (וואס מען לייענט אין טאג פון י"ז בתמוז, דער ערשטער טאג פון בין המצרים)."

והנה כתב כאן רבינו בפירוש שיום זה נחשב כבין המצרים. ויותר מכך, כאן מדבר רבינו אודות הפרשיות שקוראים בבין המצרים – אותו ענין שמבואר בש"פ בלק תנש"א. ואעפ"כ שם כתב רבינו (בנוגע לפרשיות) שבין המצרים נדחה, **ופר' בלק אינה נקראת לעולם בבין המצרים**, ואילו כאן כתב שיתכן שבבין המצרים יקראו ד' פרשיות, שביניהן פר' בלק!

וצע"ק, ולכא' ניתן לפלפל בדבר וליישיב ע"פ הנ"ל בשיחת ש"פ בלק גופא, ובפרט שבשיחה זו גופא מוסיף רבינו בהמשך<sup>1</sup>: "שבת מהפך דעם טאג פון בין המצרים .. ע"ד ווי דער ענין **והפכתי** אבלם לששון...", ואכמ"ל.



## גזירה דרבה, פעמים דאורייתא פעמים דרבנן

הת' **משה נתנאל** שי' **בן יוסף**  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה ה'תש"ג לכ"ק אדמו"ר הריי"ץ בתחילתו, מקשה הקושיא הידועה: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה (לא בירושלים ולא בגבולין, רש"י) ומפרש בגמרא הטעם, דרבנן הוא דגזור וכדרבה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקיא ללמוד ויעבירנו ד"א ברשות ברה"ר ומשום טעם זה גזרו רבנן אשר במדינה לא יתקעו בר"ה שחל להיות בשבת אבל במקדש היו תוקעין

<sup>1</sup> **תרגום חופשי:** "שבת מהפך את היום של בין המצרים .. ע"ד וכפי הענין של **והפכתי** אבלם לששון".

דבמקדש לא גזרו רבנן לפי שאין איסור שבות במקדש, וצ"ל איך דחו מצ"ע דאורייתא בשביל שלא לבוא לידי חשש איסור שבות".

לכאורה אינו מובן מדוע אומר פה "שלא לבוא לידי חשש איסור שבות" דמשמע שטילטול ד"א ברה"ר (גזירה דרבה) הינו איסור שבות דרבנן בלבד, והרי זהו איסור דאורייתא?

ויש לבאר זאת ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה כ"ט אלול ה'תשל"ב, ליל ערב ר"ה ה'תשל"ג (מלוקט ג' עמ' רצג). וזלה"ק:

"... וידוע הדיוק בזה, מה ראו חז"ל לדחות מ"ע דאורייתא, ובפרט מצות שופר שהיא מצוה רמה ונישאה מאד, משום גזירה בעלמא [ובפרט עכשיו, שאין מצוי שיהיה רה"ר מה"ת, והגזירה שמא יעביירונו הוא רק שלא יבוא לידי איסור דרבנן]."

ובהערה 5 שם: "... ולהעיר מהמשך יו"ט של ר"ה ה'תש"ג בתחילתו "איך דחו כו' שלא לבוא לידי חשש איסור שבות".

כלומר, מבאר כאן כ"ק אדמו"ר, שמה שהיום לא תוקעים בשופר בר"ה שחל להיות בשבת, אינו משום חשש איסור דאורייתא שמא יעביירונו ד"א ברה"ר, מפני שהיום אין רה"ר מה"ת מצויה (ראה מה שכתב אדה"צ בשולחנו א"ח סימן שמ"ה סעיף י"א<sup>1</sup>) ומה שנקרא כיום רה"ר אינו אלא בגדר של כרמלית שאיסור הוא רק מדרבנן.

<sup>1</sup> וז"ל הזהב: איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים 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 ננעלות בלילה כמו שיתבאר בסימן שס"ד.

וכן דרכים שעוברים בהן מעיר לעיר ורחבים ט"ז אמה וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הן רשות הרבים גמורה.

ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)

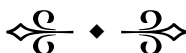
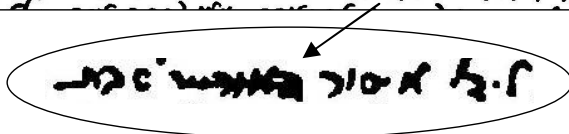
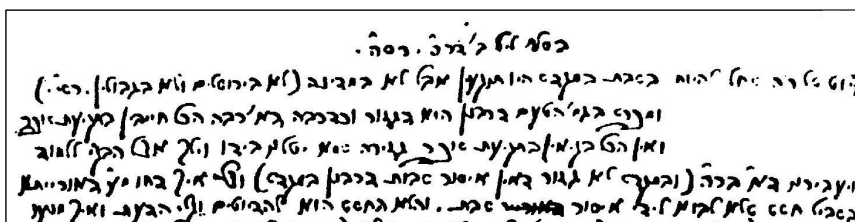
ועפ"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר את קושייתנו, וכפי שמציין מפורש בהערה, שע"פ הביאור בפנים מובן (וזוהי הסיבה) מה שבהמאמר יו"ט של ר"ה ה'תש"ג הלשון: "שלא לבוא לידי חשש איסור שבות".

\* \* \*

ולהעיר, שעפ"ז יומתק הלשון בד"ה יו"ט של ר"ה ה'תרס"ה (שעליו מיוסד ההמשך הנ"ל ה'תש"ג): "איסור **שבת**" סתם, שניתן לפרשו בשתי פנים, או איסור דרבנן או איסור דאורייתא. וע"פ הנ"ל, לשון זו מדויקת בתכלית, שהרי פעמים שהגזירה היא משום חשש איסור דאורייתא, ופעמים משום חשש איסור דרבנן.

ומעניין לראות שבגוף כ"ק (הובא לקמן<sup>1</sup>) כתוב כך: "איסור **דאורייתא**" ועל המילה דאורייתא מתוח קו למחיקה ובמקומה כתוב כנדפס "איסור שבת".

ואולי י"ל שהסיבה לכך שכ"ק אדמו"ר נ"ע (הרשב"ב) מחק את המילה "דאורייתא" היא מפני שאכן לא תמיד הגזירה היא משום חשש איסור דאורייתא אלא, כמו בזמננו שהחשש הוא רק מאיסור דרבנן כנ"ל.



<sup>1</sup> נדפס בתחילת סה"מ תרס"ה.

# האם קונה בחלל פיו – לשיטת ריצב"א

הנ"ל

בתוספות מסכת כתובות דף ל, ב ד"ה "ואי דלא מצי לאהדורה אמאי חייב" מובאת שיטת ריצב"א בנוגע לאוקימתת הגמ' "כגון שתחב לו חבירו לתוך פיו" ש: "כשתוחב לו מרצונו מיד כשמשים בפיו ולא אהדרה קנאה מיד להתחייב באונסין. ואין באין כאחד [חיוב הממון וחיוב המיתה] דמסתמא מניחה בפיו ואח"כ תוחב לו באצבעו או בכוש".

התוס' ישנים במקום, מקשה על דבריו וז"ל: "פי' ריצב"א לא ייטיב בסמוך דקאמר אי בעי גחין ואכיל".

כלומר, התוס' ישנים הבין בדברי ריצב"א: ". . . מיד כשמשים בפיו ולא אהדרה קנאה מיד להתחייב באונסין". ששיטתו היא, שכאשר תחב לו חבירו לתוך פיו כבר קנה בחלל פיו ואפילו לא הניחו שם. וע"כ מסיק שריצב"א חולק על שיטת התוס' לקמן לא, ב ד"ה "דאי בעי גחין ואכיל", כפי שנבאר לקמן, ובהקדים דברי הגמ' שם: וזה לשון הגמ' שם:

"גופא, אמר רב חיסדא, מודה רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חבירו ואכלו, שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור חלב. [כי כבר קנה את החלב בשעה שהגביהו לגנבו, עוד קודם שאכלו].

ומסיקה מכך הגמ':

"לימא פליגי אדרבי אבין, דאמר רבי אבין, הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא".

כלומר, לכאורה אותו הדין צריך להיות גם בגונב חלב, שהרי ההגבה צורך אכילה היא, ולא יתחייב על הגניבה עד שיאכל, שאז יתחייב גם על החלב ויפטר מתשלום מדין קים לי' בדרבה מיני'. ומכך שרבי נחוני' סובר "שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור חלב" מוכח לכאורה חלוק הוא על ר' אבין, ולא ס"ל שעקירה צורך הנחה היא.

וע"כ מתרצת הגמ':

"הכי השתא, התם אי אפשר להנחה בלא עקירה, הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה, דאי בעי גחין ואכיל".

ופירש"י: **דאי בעי גחין** – למטה מג' טפחים ואכיל. ובציר מג' לאו הגבהה היא. כלומר, מכיוון שלצורך האכילה לא מוכרח שיגביהה ויקנה את החלב, אלא יכול הוא לאוכלו מידו או בפיו למטה מג' וכך הוא לא יקנה אתו. לא שייך לומר כאן את הדין ש"שעקירה צורך הנחה היא". מכיוון שטכנית העקירה לא מוכרחת להנחה. ולא פליג רבי נחונ' על ר' אבין.

על דבריו אלה מקשה התוס' וז"ל:

"פי' בקונט' למטה מג' דלא הויא הגבהה. וקשה לר"י דמה שייך הגבהה בדבר שהוא תופס בידו או בפיו דונתן בידה אמר רחמנא ואמרין בגיטין (דף עח.). זרק לתוך קלתה מגורשת קשורה אע"פ שאינה תלויה אע"ג דמיירי ברשות הבעל ואפי' מאן דבעי התם תלויה אינו מצריך שתהא גבוה ג'".

כלומר, מקשה התוס' – מה משנה אם הגביה את החלב או לא, הרי בכל מקרה קונה אתו בידו או כשמניחו בפיו אפי' למטה מג', שהרי מיד שהחלב נכנס ברשותו קונה, ואין צריך כלל להגביהו. ולכן מפרש תוס' אחרת וז"ל:

"אלא נראה לר"י דה"פ דאי בעי גחין ואכיל; אם הוא בראש קנה יכול הוא לשחות ולתוחבה עד בית בליעתו, אע"ג דבהך אכילה אינו עושה כן והויא הגבהה זו לצורך אכילה, מ"מ הואיל ויכול להתחייב בלא הגבהה לאו צורך אכילה היא. וה"ה דה"מ למימר דאפשר לאכילה בלא הגבהה, כגון, אם תחבה לו חבירו".

כלומר, תוס' מפרש את דברי הגמ' "דאי בעי גחין ואכיל" במקרה כזה בו החלב תלוי בראש קנה, והאדם יכול להתכופף ולתחוב את החלב ישירות בבית בליעתו ללא שהחלב ינוח כלל בפיו, ואז אינו קונהו עד שיבלע, וכאשר יבלע יתחייב בבת אחת גם על הגניבה על החלב, ויפטר מדין קים ל' בדרבה מיני'.

והנה, רואים מכאן בבירור ששיטת התוס' היא **שאינו קונה בחלל בפיו**, אלא רק כאשר **מניחה** בתוך פיו, דלא כשיטת הריצב"א דלעיל.

וע"ז מכוונת קושיית התוס' ישנים בדבריו: "פי' ריצב"א לא ייתשב בסמוך דקאמר אי בעי גחין ואכיל".

עד כאן קושייתו.

\* \* \*

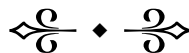
אמנם, לכאורה אין הכרח ללמוד ששיטת ריצב"א היא, שקונה אפי' בחלל פיו, כפי שלמד התוס' ישנים בדבריו. שהרי, אם נשים לב לדבריו נראה, שלאחר

שאומר: "כשתוחב לו מרצונו מיד כשמשים בפיו ולא אהדרה קנאה מיד". (שמכאן לכאורה למד התוספות ישנים שכך היא שיטת ריצב"א, שקונה אפי' בחלל פיו). הוא מיד ממשיך:

"ואין באין כאחד [חיוב הממון וחיוב המיתה] **דמסתמא מניחה בפיו ואח"כ תוחב לו באצבעו או בכוש**". שמכאן משמע, שבדבריו שאמר קודם ש"מיד כשמשים בפיו ולא אהדרה קנאה" הכוונה הייתה **כשמניחה בתוך בפיו**, שאז קנה, ולא שקונה בחלל הפה בלא הנחה.

וא"כ, לא מוכח כלל מדברי ריצב"א שהוא חלוק על תוס', שהרי גם לו ס"ל שקונה **רק כשמניחו בתוך פיו** כמוכח.

ולפי זה צ"ל איך למדו התוס' ישנים בקושייתם, בדבריו של ריצב"א, שמוכח מהם שס"ל שקונה בחלל פיו בלא הנחה. ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.



## בשיטת תוד"ה "ממאי דמותרה לדבר חמור..." (כתובות לג, א)

הת' ישראל דוב-בער שי' גלאס  
תלמיד בישיבה

א.

### דברי הגמרא ופשטות פירושם

איתא במסכת כתובות לג, א "מתקיף לה רב אשי: ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, דלמא לא הוי".

היינו: ע"פ דיני התורה הענשת אדם בעונש מסויים היא רק כשידוע בוודאות שעשה זאת בזדון, הוודאות לכך מתאפשרת ע"י התראת העדים בו קודם עשיית



המעשה שאם אכן יעשה את אותו המעשה יעבור על איסור ויענש בעונש פלוני. בגמרא שם מובאת שיטה שאזהרת אדם שאם יעשה את מעשה פלוני יתחייב בעונש חמור, מכשירה אותנו אף להענישו בעונש קל יותר, כיון שבפשטות אי חדילתו מעשיית המעשה למרות האזהרה מוכיחה שמעוניין הוא בעשיית המעשה אפילו במחיר של עונש חמור, וודאי במחיר של עונש קל.

על כך 'מתקיף' ושואל ר' אשי: מנין שמועילה אזהרת העושה מעשה אסור (לדוגמא: רוצח) בכך שאם יעשה מעשה זה יתחייב בעונש חמור (בדוגמת הרוצח: הריגתו), גם גבי העונש הקל (בדוגמת הרוצח: הלקאתו), אפשרי הוא שאדם מוכן לקבל דווקא את העונש החמור ולא את העונש הקל (וממילא, באם היה מודע לכך שיקבל את העונש הקל, היה חודל מעשיית המעשה).

## ב.

### דברי התוס' וביאורם בפשטות

בביאור סברת ר' אשי כתב התוספות (ד"ה "ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל דלמא לא הוי"): "אין לומר דטעמא משום דאהריגה הוא דקיבל התראה דניחא ליה ליהרג על מנת שיהרוג שונאו דתמות נפשי עם פלשתים הוא דקאמר אבל לא ניחא ליה להכות את חבירו על מנת שילקוהו דהא אמתני' דפרק הנשרפין (סנהדרין ד' עט:): דקתני דחייבי מיתות שנתערבו ידונו בקלה וקאמר בגמ' (שם דף פ:): ש"מ מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל והתם פשיטא דכיון דהתרו בו לסקילה וקבל כ"ש שאם התרו בו חנק על אותו דבר עצמו שהיה מקבל ואפ"ה בעי למימר דמותרה לדבר חמור לא הוי מותרה לדבר הקל אלא יש לומר דגזירת הכתוב הוא דבעינן שיתיר עצמו לאותה מיתה בין קלה בין חמורה." עכ"ל.

פירוש דבריו בפשטות: מביא בתחילה סברא שטעם החשש של רב אשי (שאין ההתראה על הדבר הקל נכלל בהתראה על הדבר החמור), הוא מפני שאדם מוכן להרוג את חבירו אפי' במחיר אובדן חייו האישיים, כנקמה, וע"ד דברי שמשון הגיבור "תמות נפשי עם פלשתים". אך לא יהיה מוכן לגרום נזק פרטי לשונאו במחיר נזק פרטי גם לו. ואם היה יודע שבמקרה שלא יצליח מ"מ יענש לא היה מתחיל כלל במעשה זה.

אך דוחה התוס' סברא זו, והטעם לדחייתו הוא, שכן סברא זו של ר' אשי נמצאת גם במס' סנהדרין ששם הכוונה בעונש קל ועונש חמור, היא בין שני אופנים בהריגתו ע"י בי"ד.

ולכן מבאר התוספות שטעמו של ר' אשי אינו מסברא זו או אחרת, אלא מגזירת הכתוב, שנגזר בתורה בדיני העונשים, שאין עונשים אדם, אלא אם כן התרו בו מראש, שאם יעשה את מעשה פלוני יענש בעונש פלוני, ודווקא באותו עונש ספציפי אפשר להענישו. וכלל זה מתאים הן בעניננו והן הנידון במס' סנהדרין.

## ג.

### שיטת הריטב"א ודיוק הלשונות

והנה, הריטב"א על אתר (ד"ה "ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל דלמא לא הוי") כותב: "פירוש דגזירת הכתוב הוא שיהא צריך התראה לאותו עונש עצמו שנענש עליו" עכ"ל. ובפשטות, דבריו הינם כדברי התוס' במסקנתו.

אמנם, יש לדייק בלשונם, שבתוס' כתב במסקנתו "יש לומר דגזירת הכתוב הוא דבעינן שיתיר עצמו **לאותו מיתה בין קלה בין חמורה**", ובריטב"א כתב "דגזירת הכתוב הוא שיהא צריך התראה **לאותו עונש עצמו שנענש עליו**". כלומר, מלשון התוס' משמע שהגזירה היא דווקא לגבי עונש מיתה, שיש להתרות בו על מיתה זו דווקא ולא על מיתה אחרת ואפילו חמורה יותר. ומלשון הריטב"א משמע (כהפשטות) שהגזירה קיימת בכל העונשים כולם.

וצריך ביאור בדברי התוס', שכן פשטות ביאורו הוא גם לגבי סוגייתנו שמדברת בב' עונשים שאינם מיתה, ומדוע כותב לשון כזו שמשמעה בפשטות רק לגבי ב' אופני מיתה?

## ד.

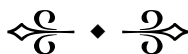
### ביאור בדא"פ בענין

ואולי אפשר לבאר בדוחק, שאין כוונת התוס' לומר שטעמו של ר' אשי בשאלתו גם בסוגייתנו הוא מצד גזירת הכתוב. אלא שרק מבאר את סברתו (של ר"א) במסכת

סנהדרין, על מנת לסלק את הקושיא משם, ששם שואל מחמת גזירת הכתוב שאכן מדברת רק גבי עונשי מיתה. ובאמת בסוגייתנו נשארת סברת ר' אשי לשיטת התוס' כהבנתו בתחילה.

אך יש לעיין בזה, מכיוון שהתוספות מתחיל דבריו בתיבות "אין לומר" (לגבי הסברא הראשונה) שבפשטות הכוונה בזה היא שבא לשלול את כל העניין. וצ"ע.

ואשמח לראות דעת המעיינים בזה.



## מתי מברכים הטוב והמטיב ומתי שהחיינו

הת' בנימין שי' גליס  
תלמיד בישיבה

### א.

כתב הרמב"ם בפ"י מהל' ברכות ה"ה וז"ל: "ירדו גשמים רבים, אם יש לו שדה מברך שהחיינו, ואם היתה שלו ושל אחרים מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שדה מברך מודים אנחנו לך ה' אלקינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו ואילו פיננו מלא כו' עד הן הם יודו וישבחו ויברכו את שמך מלכנו ברוך אתה ה' קל רוב ההודאות והתשבחות".

ולכאורה אינו מובן דהרי לא כל ההנאה שלו והוא כמו הירושה עם עוד אחים, דאף שיש לו חלק פרטי, אעפ"כ לא כל ההנאה שלו.

### ב.

והנה, תלוי זה בב' הגירסאות בגמ' ברכות נט, ב, דאיתא בגמ' שם: "על הגשמים כו'. ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך? והאמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא... מאי מברכין, אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי

יוחנן מסיים בה הכי: אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו... עד תשתחוה, ברוך אתה ה' רוב ההודאות. . ולא קשיא, הא - דאית ליה ארעא, הא - דלית ליה ארעא."

כלומר הא דאמרינן שמברך הטוב והמטיב הוא כשש לו קרקע, אמנם כאשר אין לו קרקע מברך "מודים אנחנו לך וכו'".

וממשיכה הגמ' להקשות: "אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך? והא (תנן) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, שלו ושל אחרים - אומר הטוב והמטיב! - לא קשיא, הא - דאית ליה שותפות, הא - דלית ליה שותפות.

ומפרש רש"י דהגמ' קאי בתירוצו דכשאין לחו קרקע אומר מודים אנחנו לך כו' ואילו כשיש לו קרקע מברך הטוב והמטיב. ובהא דהקשת מבנה בית חדש דמברך שהחיינו, לא קשיא, שבבנה בית חדש עסקינן כשאין לו שותף בו וע"כ מברך שהחיינו, אבל בגשמים כל היכא דאית ליה ארעא, זוהי טובה שיש לו בה שותפות "שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו".

ומסיימת הגמ': "והתניא [בניחותא. רש"י]: קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבירו - אומר ברוך הטוב והמטיב".  
ולכאורה דברי רש"י אלו תואמים לקושיא שהקשנו לעיל בדברי הרמב"ם.

והרי"ף גרס בגמ' בלשון זו: "על הגשמים ועל בשורות טובות אומרים ברוך הטוב והמטיב והני מילי היכא דאית ליה ארעא לדידיה ואיכא שותפות בהדיה אבל ליכא שותפות בהדיה מברך שהחיינו כדתניא קצבו של דבר על שלו מברך שהחיינו על שלו ועל של חבירו מברך הטוב והמטיב ואי לית ליה ארעא מברך מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו ואילו פינו מלא שירה כים כו' כדכתבנוה במסכת תענית וחותרם ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות".

ונפקא מגירסא זו חילוק עיקרי בדיני הברכות. דלפי גירסת הגמ' אצלנו, ליכא בקרקע ברכת שהחיינו מאחר ובכל אופן שיהיה איכא שותפין בטובה, דטובה זו הינה לכל בעלי הקרקעות. אמנם, לשיטת הרי"ף, אם בקרקע **שלו** ליכא שותף בהדיה מברך שהחיינו, אף דהגשמים הינם לכל השדות.

ולשלול שיטת הרי"ף כתב רש"י שם: "ולא גרסינן אלא הא והא דאית ליה ארעא".

ולכאורה נראה דאזיל הרמב"ם כשיטת הרי"ף<sup>1</sup>, דכתב שבלכא שותפין בהדי מברך שהחיינו, ופשוט.

### ג.

ונראה לבאר סברות פלוגתתם דחולקים בגורם לכך שלא יברך ברכת שהחיינו כ"א הטוב והמטיב בלבד.

דלשיטת רש"י בעינן שהטובה המושפעת לא תהי' רק עבורו כ"א עבור עוד אנשים, היינו שיהיו עוד אנשים שישמחו בטובה זו. וע"כ בירידת גשמים שיש עוד אנשים השמחים בכך ונהנים מכך, מברך הטוב והמטיב בלבד.

ואילו לשיטת הרי"ף והרמב"ם, לא איכפת לן אי איכא לאנשים נוספים שנהנים מטובה זו, כ"א מה דאיכפת לן הוא האם בחלקו הוא ישנם עוד מקבלים – עוד אנשים הנהנים יחד עמו בטובה שהושפעה אליו. וע"כ אף בירידת גשמים, באם אין שותף עמו בשדה, היינו שבטובה המושפעת לחלקו הוא טובה זו בלעדית היא אליו, אזי מברך שהחיינו.

### ד.

והנה ידועה החקירה<sup>2</sup> בנודע לשותפין, אי הוי כל אחד בעלים על מחצית השדה, או שלכל א' איכא בעלות על כל השדה כולה (ונפק"מ לדוגמא כאשר מפקיר הא' חלקו).

ולפי הנ"ל נראה דאזיל הרמב"ם בשיטת האומרים דכל אחד הינו בעל הבית על כל השדה ולא דלכל אחד יש חצי שדה.

דאי נימא שלכל אחד יש חצי שדה, אזי זה ממש כמו שדה פרטית שלו ושדות אחרים, ובחלקו אין אין לאף אחד הנאה יחד עימו. וא"כ מאי שנא אי הוי שותף בהדי אי לאו.

<sup>1</sup> ראה בכס"מ.

<sup>2</sup> ראה בקובץ יסודות וחקירות השלם, ערך שותפין, וש"נ.

משא"כ אי נימא דסובר הרמב"ם שכל א' הינו בעלים על כל השדה, אזי בחלקו הוא איכא שותף בהדי.

## ה.

אלא שלפי"ז יוקשה לן בירושה, דלכאורה הנה בחלקו הוא אין הנאה לאדם נוסף, דאינו כמו שותפין, דהירושה נחלקת לכל האחים בחלקים נפרדים!  
אלא הביאור בזה, דאדרבה, מדין זה דירושה הוכחה לדברינו לעיל, שהלא בשעה שמברך עדיין לא זכה בנכסים בתור חלק אישי שלו, דהא בשעת מיתת האב עדיין הנכסים הינם קודם חלוקה והרי הם בגדר דתפיסת הבית.<sup>1</sup> והוא ע"ד השותפין דלעיל<sup>2</sup> דכל האחים שותפין יחדיו בירושה.<sup>3</sup>

## ו.

והנה בלוח ברכות הנהנין לאדמוה"ז כתב מפורש שכן הוא הטעם בירושה, וזלה"ק (פי"א הכ"ד): "הואיל והם שותפים בטובה אחת ממש. **שהם שותפים בכל הממון כולו קודם החלוקה** שכולו לזה וכולו לזה...".  
ולפי"ז אתי שפיר הביאור דלעיל הן לגבי הירושה ולכאו' הן לגבי הקרקעות דהא ההיקש ביניהם פשוט הוא.

## ז.

<sup>1</sup> תפיסת הבית היא מצב ביניים, בין מות המוריש לבין חלוקת הירושה. בתקופה זו נחשב הרכוש בבעלות של גוף מיוחד הנקרא תפיסת הבית, ולא בבעלות היורשים (פסקי דין רבניים, ח"י עמ' 287). וראה לקמן בהערה הבאה.

<sup>2</sup> ואף דחילוק גדול ישנו בין שותפין לבין הגדר דתפיסת הבית, וראה ברש"י לבכורות נו, ב: "וכשחייבין במעשר בהמה - כגון שלא חלקו ועדיין תפיסת בית ירושת אביהן קיימת דלא הוו כשותפות כדאמר בגמרא יכול אפי' קנו בתפיסת הבית ת"ל יהיה אלמא כאביהן דמו", היינו שאי"ז כשותפות כ"א שנעמדים במקום האב. אעפ"כ לענייננו אין כל חילוק, דהרי בכל אופן זוכה בדבר (אם באופן שהדבר עובר אליו, או באופן שהוא נעמד במקום האב), ובשני המקרים אין לו חלק פרטי ללא שייכות לאדם נוסף.

<sup>3</sup> ווא"ל שאף שמברך קודם חלוקה מברך על דעת מה שיזכה לאחר חלוקה, והוא מדברי הרמב"ם בה"ד: "וכן אם נגעה אליו רעה או שמע שמועה רעה אע"פ שהדברים מראים שרעה זו גורמת לו טובה מברך דיין האמת, שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה".

ולפי הנ"ל (שביאור הטעם בירושה – שכולו לזה וכולו לזה – ודוקא מחמת זה אינו מברך שהחיינו), נראה דפסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם אף לגבי הברכה בירידת גשמים (דבשדה פרטית שלו מברך שהחיינו).

והנה, אמנם מפשטות לשון אדמוה"ז בסדר ברכות הנהנין (פי"ב ה"א): "ואם אין עמו שותף בטובה מברך שהחיינו, ואם יש עמו שותף בטובה, מברך הטוב והמטיב", קשה להכריע אי אזיל כשיטת הרי"ף הרמב"ם או כשיטת רש"י והרא"ש.

## ח.

וברא"ש (פ"ט סי' ט"ו) הביא גירסת הרי"ף וז"ל: "גמ' על הגשמים אומר הטוב והמטיב ה"מ דאית ליה ארעתא לדידיה ואיכא שותפין בהדיה אבל אי ליכא שותפין בהדיה מברך שהחיינו . . ואי לית ליה ארעתא אומר מודים אנחנו לך . . זו היא שיטת רב אלפס ז"ל.

"ולא נהירא מ"ש צריך שיהיה לו שותף בקרקע דהא כיון שיש לו קרקע כל שכיניו משותפין עמו דהא על מיתת אביו והוא יורש מברך הטוב והמטיב משום דאיכא אחריני דירתי בהדיה ולא מפליג אפי' חלקו נכסיו על פיו. אלא לא בעי שיהא שותף עמו בטובתו רק שיהא בבשורה טובה גם לאחרים בשלהם. הלכך גרסי' כג' הספרים אידי ואידי דאית ליה לדידיה...".

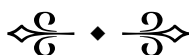
והנראה מדברים אלו דאכן ביאור שיטת הרי"ף והרמב"ם הינה כפי שכתבנו לעיל, דלשיטתם צריך שיהא עמו שותף בטובתו ולא רק בבשורה הטובה, והרא"ש אינו מקבל ביאור זה.

## ט.

אמנם, טעם נוסף הביא הרא"ש לדחות שיטת הרי"ף והרמב"ם. דאף אם יטענו לומר מירושה כנ"ל, שהטעם שמברך הטוב והמטיב הוא מחמת והנכסים הינם בגדר דתפיסת הבית, והאחיץ שותפין עמו בטובתו, ולא רק בבשורה טובה, תשובתם בצידם, דלא פליגינן להלכה אי מברך בשעת פטירת האב או שמברך לאחר חלוקה, דב' האופנים מברך הטוב והמטיב. ולפי דבריהם הי' צ"ל דאם מברך לאחר חלוקה יברך שהחיינו.

ונראה לתרץ שיטתם דבאמת אף לדבריהם ליכא כל חילוק בין מברך קודם חלוקה למברך לאחר חלוקה, מאחר **ובשעת זכייתו** היו עימו שותפין בחלקו. והוא ע"ד השותפין בשדה שלאחר שירד גשם יחלקו ביניהם השדה ויפרדו משותפותם, שודאי אשר לא יעלה על הדעת לומר שיצטרך כעת לברך שהחיינו, מאחר ואין עמו שותף כעת. ואף לשיטת הרי"ף והרמב"ם. והוא מחמת ובשעת זכייתו היו עמו שותפין בחלקו, **ואז** נתחייב לברך.

ויה"ר שבקרוב ממש יקויים היעוד "בלע המות לנצח"<sup>1</sup>, בגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש.



## מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה מניין? (גליון)

הנ"ל

א.

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח (גליון רמ"ב) הביא הת' ר.ז. את דברי הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים (ומלחמותיהם ומלך המשיח) ה"א וז"ל: "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא באשר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו". ולאחמ"כ מביא הרמב"ם ראיות לביאת משיח מן התורה.

ובלשון כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup>: "ועוד ועיקר לא רק מי שאינו מאמין בו כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו מי שאינו מחכה לביאתו, והיינו, שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו – הוא כופר בתורה ובמשה רבינו!

<sup>1</sup> ישעיהו כה, ח.



"וכאמור על ענין עיקרי זה – שגם "מי שאינו מחכה לביאתו . . הוא כופר . . בתורה ובמשה רבינו – לא שמים לב (כראוי), ולכן יש צורך "להרעיש" ע"ד החיוב וההכרח לחכות לביאתו, "אחכה לו בכל יום שיבוא", וכבקשת כל אחד ואחד בתפילתו לפני ה' "לישועתך קיווינו כל היום", לא רק בכל יום אלא גם "כל היום", עכ"ל.

והקשה הנ"ל דהנה בנוגע לאמונה בביאתו הביא הרמב"ם המקור לכך "שהרי התורה העידה עליו". אמנם בנוגע לצפי' לביאתו לא הביא הרמב"ם מקור כלל.

הנה בקושיא זו כבר דנו רבים וטובים, וביאורים רבים הוצעו בענין<sup>2</sup>, אמנם ראיתי להתייחס בכ"ז (ורק) לדבריו, ולא לענין בכללותו.

## ב.

העיר שם שברמב"ם מהדורת פרנקל צוין כמקורו של הרמב"ם להגמרא בסנהדרין (צז, ב): "תניא רבי נתן אומר מקרא זה נוקב ויורד עד תהום, כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר . . מאי ויפח לקץ ולא יכזב – אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא – שוב אינו בא. אלא, חכה לו, שנאמר אם יתמהמה חכה לו".

והקשה ע"ז ד"לכאורה מצאנו מכאן רק מקור מתורה שבעל-פה שיש לחכות לביאת המשיח, אך מניין מצינו שזו הוראה חיובית, ומי שלא מאמין בזה כופר הוא בכל התורה כולה?

## ג.

וטעותו בזה היא בשתיים<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 533.

<sup>2</sup> ונלקטו ביאוריהם במקדש מלך (מגדל דוד) ח"ג.

<sup>3</sup> מלבד זאת שככלל דבריו תמוהים הם: "מצאנו . . שיש לחכות לביאת המשיח, אך מניין מצינו שזו הוראה חיובית..?" ולא ירדתי לעומק דבריו, מהו ההבדל בין "שיש לחכות" לבין "הוראה חיובית"?

א. פסק הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ח: "שלושה הן הכופרים בתורה . . הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידה כגון צדוק ובייתוס..."

וממילא אין כל טעם לחפש מקור מהתורה שבכתב דוקא!, ומי שלא מאמין בזה כופר הוא בכל התורה כולה!

ב. טען בדבריו שמקור זה הינו מהתורה שבע"פ ולא מהתורה שבכתב. והנה דברי הגמ' כאן הם בביאור הפסוק "כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר". כלומר, דברי הגמ' אינם סברות בעלמא שצריך לחכות וכו', אלא זהו פסוק מפורש "חכה לו".

ונראה לומר בפשטות **שזהו** (הפסוק "חכה לו") מקורו של הרמב"ם<sup>1</sup> להחיות **לחכות** לביאתו. וא"כ זהו מקור מהתורה שבכתב.

והוכחה לזה מפירוש המשניות לרמב"ם, בהקדמתו לפרק חלק בעיקר הי"ב: "והיסוד השנים עשר ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא **ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו**". ונראה מפורש מדברים אלו שזהו מקורו<sup>2</sup>.

וזה שציינו שם לגמ' בסנהדרין ולא לפסוק במקורו, יפה עשו. מאחר והפסוק כפי שהוא במקורו יכול להתפרש בב' אופנים, או לגבי הגאולה מגלות בבל, או לגבי הגאולה העתידה. ונחלקו בזה המפרשים עה"פ<sup>3</sup>. וע"כ יפה עשו כשציינו לגמ' בסנהדרין שם לומדת הגמ' פסוק זה בפירוש אודות בגאולה העתידה.

<sup>1</sup> עפ"י מהדורת פרנקל.

<sup>2</sup> אלא שלפי"ז יוקשה לן מדוע הביא הרמב"ם מקור לחיוב זה רק בפירוש המשניות ואילו בספר הי"ד הביא מקור רק לענין החיוב להאמין בביאתו. וצ"ע.

ועיין במקדש מלך (מגדל דוד) ח"ג שכתב הר' יוסף שלמה שי' קלויזנר באריכות בענין זה וציטט השיטות והביאורים בדבר, וביאר לבסוף באופן אחר ונקודת דבריו אשר "חיסרון בצפיה הינו (או "מעיד על") חיסרון באמונה", וביאר שם מדוע (לפי דבריו) לא הביא הרמב"ם מקור לחיוב לצפות לביאתו. עיי"ש.

<sup>3</sup> וראה במצודת דוד שם: "עוד חזון למועד - כי מלבד החזון של מפלת בבל והכרתת זרעו יש עוד חזון על זמן קבוע והחזון הזה ידבר על קץ הגאולה שלא יהיה אחרים שעבוד ולא יכזב החזון ההוא אף אם יתמהמה זמן רב עכ"ז אתה ישראל חכה לו ולא תתייאש ממנו כי בודאי יבוא בזמן הקבוע לא יאחר עוד לעבור את הזמן הקבוע וכאומר לזאת צויתך לבאר הנבואה של מפלת בבל למען ידעו בבואה שמה' נעשה ועי"ז יאמינו בגאולה העתידה".

## ד.

והנה המשיך שם הנ"ל דע"כ נראה לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מהפסוק שאמר יעקב אבינו "לישועתך קויתי ה'".

וכביאור רבינו בזה<sup>1</sup>: "על הפסוק 'לישועתך קויתי ה'' מפרש התרגום ירושלמי והתרגום יונתן בן עוזיאל (מיוסד על תורה שבעל פה, כי 'תורה בפירושה ניתנה') 'אמר אבונן יעקב לא לפורקניה דגדעון בר יואש סכיית נפשי דהוא שעה, (ולא) לפורקניה דשמשון דהוא פורקן עביר, אלא לפורקנא דאמרת במימך למיתי לעמך בני ישראל לי לפורקן סכיית נפשי".

"יעקב אמר (והדבר הפך לענין נצחי והוראה נצחית) ש'לישועתך קויתי ה'' .. ישעיהו שתבוא מהקב"ה בלבד...". עכת"ד רבינו.

וביאר הנ"ל עפ"ז שמכיוון שיעקב אמר זאת הפך הדבר להוראה עבורנו, הוראה נצחית לצפות "לישועתך". וע"כ מי שלא מאמין בהוראה זו כופר הוא בתורה ובמשה רבינו, מאחר וזוהי הוראה שניתנה לנו<sup>2</sup>.

## ה.

ותמוהים ביותר דבריו. דהמקור מדברי הגמ' (או הפסוק) "אלא חכה לו שנאמר אם יתמהמה חכה לו", לא סיפקו, וטען שאין בזה "הוראה חיובית" אלינו. ואילו ביאור

---

וראה בספר משמיע ישועה, מבשר טוב הי"א וז"ל שם: "האמנם מה שאמר אחר זה כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר, פירושו והמפרשים ג"כ על פקידת בבל שהיתה לשבעים שנה מחרבות ירושלים. אבל יקשה אליהם אמרו כי עוד חזון אחרי מה שכבר אמר כתוב חזון שמורה שהחזיונות שנים שלכן אמר כתוב חזון וגומר כי עוד חזון. וגם יקשה אליהם אמרו על פקידת בבל אם יתמהמה חכה לו כי הנה גלות בבל ופקידתו במהרה יהיה ולא יתמהמה, אף כי בפרק חלק אמרו (סנהדרין צז, ב) תניא ר' נתן אומר מקרא זה נוקב ויורד עד התהום כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו וגו' שדרשו הכתוב הזה על הגאולה העתידה לא על פקידת בית שני".

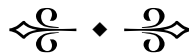
1

<sup>2</sup> ואם כבר אזיל בביאור כגון זה יכל לבאר בטוב ע"פ הפסוק שמובא שם בגמ' מישעיהו (ל, יח) "ולכן יחכה ה' לחנכם...". וכתב רש"י (על הגמ') "יחכה ה'. הוא עצמו מחכה ומתאוה שיבא משיח". וידועים דברי רבותינו ז"ל עה"פ "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" – מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות.

זה, שמאחר ואמר יעקב "לישועתך גו" באופן זה, נהפך הדבר להוראה עבורנו סיפקו? אתמהה<sup>1</sup>.

וכמו"כ ה' צריך לטעון על ביאור זה שאינו מן התורה דבכתב, דהלא גם כאן ההוראה אלינו הובהרה בשיחת רבינו ואינה כתובה במפורש בתורה? ומדוע חזק יותר מקור זה מהמקור בגמ' (מהפסוק)?

ויה"ר שתומ"י נזכה לגאולה<sup>2</sup> האמיתית והשלימה<sup>3</sup> ע"י משיח צדקנו<sup>4</sup>, ויקיים היעוד<sup>5</sup> "הפכתי אבלם לששון"<sup>6</sup>, במהרה בימינו ממש.



<sup>1</sup> אא"כ יואיל בטובו לבאר פשר הגדר החדש לחלק בין "הוראה חיובית" ל"הוראה" סתם (כנ"ל), ויבאר אשר דברי הגמ' הינם הוראה סתם ואילו הוראה זו מיעקב אבינו הינה "הוראה חיובית". ואולי יתיישבו דבריו. <sup>2</sup> שעל הגאולה בכללותה מביא הרמב"ם הראי' מ"ושב ה' אלקיך את שבותך" (עיין לקו"ש ח"ד, שיחה ג' לפר' שופטים, עמ' 114).

<sup>3</sup> "דיוק הלשון "גאולה האמיתית והשלימה" הוא לא ביחס לענין מסויים שיש שוטים שמחשיבים אותו כ"אתחלתא דגאולה", כי אם, ביחס ל"אתחלתא דגאולה" שבהתגלות תורת החסידות הכללית ע"י הבעש"ט והתגלות תורת חסידות חב"ד ע"י רבינו הזקן ורבותינו נשיאינו שלאח"ז, שזוהי "אתחלתא דגאולה" שממנה באים אל הגאולה האמיתית והשלימה" (התנועדות תשי"א ח"ב עמ' 45).

<sup>4</sup> שעל מלך המשיח מביא הרמב"ם הראי' מ"אף בפרשת בלעם הוא אומר ושם נבא בשני המשיחים" (עיין לקו"ש שם).

<sup>5</sup> ירמיהו לא, יב.

<sup>6</sup> עיין לקו"ש חט"ו עמ' 412 שמבאר רבינו המעלה שמודגשת בפסוק זה: "הכתוב "צום הרביעי גו' יהי גו' לששון ולשמחה ולמועדים גו'" מיירי אודות ימי הצום, שהימים יהיו ימים טובים; היינו שנוסף לביטול הצומות, יתוסף גם היתרון שהימים יהיו ימים טובים. אבל הכתוב "הפכתי אבלם לששון גו'" מיירי אודות עצם ה"אבל" גופא, שענין ה"אבל" יהפך לששון ולשמחה".

## פרשת בלעם - שם פרשה בתורה?

הת' אלעד שי' געז'  
תלמיד בישיבה

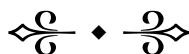
בלקו"ש חח"י שיחה ב' לפרשת בלק מתעכב כ"ק אדמו"ר באריכות רבה על תחילת פי"א מהל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח, ומדייק בהם דיוקים רבים, וביניהם<sup>1</sup>, מדוע מדייק הרמב"ם לציין את מקור הפסוק, ובפרט עם הלשון "אף בערי מקלט הוא אומר" ולא "(אף) בפרשת שופטים", וכפי שאומר קודם לכן "בפרשת בלעם".

ובפשטות כוונתו להקשות ע"כ שטורח הרמב"ם לציין את מקור הפסוק, ויתירה מזו אינו כותב את שם הפרשה אלא המיקום המדויק יותר שהוא הפרשה שענינה ערי מקלט.

אך א"כ אי"מ כיצד מוצא הרבי דוגמא לציין מקור כללי בציין ל"פרשת בלעם", והרי אין זה שם פרשה<sup>2</sup> אלא שם ענין, וכאילו כתב הרמב"ם בענין בלעם, ע"ד אף בערי מקלט.

ואם נפרש השאלה ע"פ מ"ש בהע' 22 וז"ל: "שהרי בנוגע לערי מקלט ישנה עוד פרשה לפנ"ז . . שמהלשון "בערי מקלט נאמר" אינו ברור מקומו בתורה". שלפי"ז תתפרש השאלה, מדוע אין כותב הרמב"ם מקור מדויק, הרי בציין לערי מקלט אפשר לטעות שאין כוונתו לפרשת שופטים.

א"כ אי"מ לשם מה צריכים אנו לדוגמא בה מציין הרמב"ם באופן שלא ניתן לטעות.



<sup>1</sup> ובלשון כ"ק אדמו"ר: "פארוואַס איז ער מדייק צו מציין זיין דעם מקור פון פסוק, און בפרט מיט'ן לשון "אף בערי מקלט הוא אומר" און ניט "(אף) בפרשת שופטים", ע"ד ווי ער זאָגט פריער "בפרשת בלעם"?

<sup>2</sup> להעיר מלקו"ת ד"ה והניף: "מ"ש בפרע"ח שער ק"ש שעל המטה פ"א גבי האריז"ל שבשעת השינה ביום השבת שמע בישיבה של מעלה בפ' בלק ובלעם מה שלא יכול לפרשם בשמונים שנים רצופים.

## פשרות בתורה (גליון)

הת' משה שי' זקלס  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית - כפ"ח (גליון רמ"ב) כתב הרב מרדכי מנשה שי' לאופר בענין שלילת הפשרות בתורה, ודברי רבינו בזה<sup>1</sup>. ובין היתר כתב אודות "הפשרות" כביכול בקירוב רחוקים ליהדות, שאי"ז פשרות כו'. וראיתי לנכון להפנותו לשיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד מי"ב-י"ג תמוז (לקו"ש חל"ג עמ' 147) שם כתב רבינו באופן המפורש ביותר אודות ענין זה ומבאר שאי"ז פשרות, כ"א סדר הלימוד וזלה"ק:

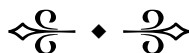
"וכמשנ"ת כמה פעמים בפירוש דיוק לשון המשנה "הוי מתלמידי של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" – שצריכים לקרב את הבריות לתורה, ולא להיפך, "לקרב" ולהוריד את התורה ח"ו אל הבריות, על ידי וויתורים ח"ו ופשרות וגרעונות בהלכות התורה – גם אפילו באם נדמה שיתכן ופשרה זו דוקא תועיל (לפי דעתו) לקרב את הזולת לתורה ומצוותי', עכ"פ לקיום מצוות אחדות; כי כנ"ל, תורתנו הקדושה היא תורת אמת, ולא ניתנה לפשרות, וכאו"א מישראל, מבלי הבט על מצבו ומקומו, חובתו לקבל את כל התורה כולה לשמור ולקיים כולה.

"ואין זה סותר לכך שההשתדלות בחיזוק היהדות היאף כפי שמפורש, "בכל אתר ואתר לפי ענינו", ועד שלפעמים צ"ל ההשתדלות באופן דלאט-לאט – ועד שמי שהוא בגדר תינוק שנשבה לבין העכו"ם, יתחיל בקיום מצוה אחת וכיו"ב (כנ"ל) – כי אין פירוש הדבר שעושים פשרות בתורה ויהדות, אלא ע"ד שמצינו בנוגע ללימוד התורה, שעם תינוק מתחילים בלימוד הא"ב, ואח"כ הולך מחיל אל חיל: לימוד צירוף כמה אותיות, כמה תיבות ועד שזוכה ללמוד את כל התורה כולה; ופשוט, שלימוד הא"ב עם תינוק אינו "פשרה" כלל, ואין בזה כל וויתור או גרעון כלל וכלל, אלא זהו סדר הלימוד, מן ההתחלה אל ההמשך וכו' דייקא;

וכן הוא בנוגע לקיום המצוות, "חיזוק היהדות" – דכאשר מתעסקים עם "תינוק" (ברוחניות), שאין לו שום ידיעה בעניני יהדות, תריכים לכל-לראש ללמדו את הא"ב

<sup>1</sup> מתוך דברים שנאמרו על-ידו בכינוס-תורה בישיבתינו, בסמיכות לחג השבועות השתא.

של "יהדות"; אבל תיכף בהתחלה זו יודע "התינוק" שאין הא"ב (שבזה התחיל) כל התורה כולה, אלא שבמצבו עתה (שהוא "תינוק" כו') הרי מתחילים בקיום מצוה אחת, ובמשך הזמן ילך מחיל אל חיל, ו"מצוה גוררת מצוה".  
ולא באתי אלא להאיר.



## המהלך בדרך ואינו יודע מתי שבת - לענין הנחת תפילין

הת' משה חיים שי' חנונו  
תלמיד בישיבה

א.

### דין המהלך בדרך ואינו יודע מתי שבת

גרסינן בשבת (סט, ב) "היה מהלך בדרך או במדבר, ואינו יודע אימתי שבת - מונה ששה ומשמר יום אחד. אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו, (בר מההוא יומא). וההוא יומא לימות?! דעביד מאתמול שתי פרנסות. ודילמא מאתמול שבת הואי? אלא, כל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפילו ההוא יומא. וההוא יומא במאי מינכר ליה? בקידושא ואבדלתא".

וכן פסק מרן המחבר בשו"ע (סי' שדמ ס"א), ואדה"ז בשו"ע שלו (שם) וזלה"ק: "ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה ז' ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש שביעי בקידוש והבדלה לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו אבל מותר לילך בו אפילו כמה פרסאות כדי למהר לצאת מן המדבר.

ואם יש לו ממה להתפרנס אסור לו לעשות שום מלאכה גמורה אפילו בששת ימי החול שלו עד שיכלה מה שיש לו מפני שכל יום ספק שבת הוא ודברים האסורים

בשבת מדברי סופרים מותר לעשותם בכל ימי החול שלו מפני שכל ספק דברי סופרים להקל אבל בז' שלו כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים אסור בכל שבות כמו יו"ט שני שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה.

ולאחר שיכלה כל מה שיש לו מותר לו לעשות מלאכה אצל בני השיירא להשתכר כדי פרנסתו בכל יום ויום אפילו בשביעי שלו מפני פיקוח נפש ולא יעשה אלא כדי פרנסה מצומצמת שיוכל לחיות בה אותו היום בלבד אבל לא מיום לחבירו אפילו מששי לשביעי שלו כי שמא הוא עושה משבת לחול ואין בזה צורך לפיקוח נפש שהרי יוכל לעשות גם למחר בחול ואם יש לו לחם לאכול אינו רשאי לבשל לו מפני שאין בזה פיקוח נפש".

## ב.

### דינו לגבי הנחת תפילין

והנה יש לעיין מה דינו של אדם זה לענין הנחת תפילין ביום השבת שלו, מחד נראה לומר דכיון שיום זה הוא שבת רק מספק אינו כדאי לבטל מצות תפילין דאורייתא, ועוד דאמרינן בגמ' דמינכר שבת בקידושא ואבדלתא, ולא אמרינן דמינכר באי הנחת תפילין, ובפרט דקיי"ל דאתי ספק עשה ודחי ספק לא תעשה (כמו שכתב בפתח דביר סי' שדמ ס"ב באורך ורוחב), ואי דוחה ספק ל"ת דאורייתא כ"ש שדוחה ספק איסור מוקצה.

ולאידך גיסא נראה לומר דכיון שתיקנו לו חכמים יום זה לשבת ה"ה כשבת לכל דיניהם, וכשם שבשבת דעלמא אינו יכול להניח תפילין משום, ששבת לאו זמן תפילין (מנחות לו, ב), ונעשים התפילין מוקצה בשבת (שו"ע סי' שח ס"י<sup>1</sup>), כמו"כ בספק שבת אינו יניח תפילין, ואף דהוי שבת משום תקנת חכמים, מ"מ "יש כוח ביד לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ראה שם במג"א סק"א, ובשו"ע אדה"ז סט"ו.

<sup>2</sup> עיין יבמות פט, ב. - צ, ב. "בי"ד מתנין כו' שב ואל תעשה שאני כו'", ועיין עוד באנציק' תלמודית חכ"ה, ערך - יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, עמ' תר"ז ואילך.



וכבר דנו בדין זה הרב שבת של מי בקונטרס יעקב לחק (לימוד ט"ל) והעלה שיניח תפילין, וכן פסק הביאור הלכה מדנפשיה (נידון לקמן<sup>1</sup> באריכות). אך בספר פתח הדביר (ח"ד סי' שדמ אות ו) הביא דברי היל"ח והאריך למעניתו לדחות את דבריו. ולקמן אביאם ואדון בדבריהם כפי כוח בינתי אשר חנן אותי ית' בחסדו. וע"ע בכף החיים (סי' שדמ ס"ק ו), ובמנחת אליהו (סי' ט), ובמשנה סדורה (שבת ח"ג עמ' תתתרעב).

## ג.

### שיטת הרדב"ז בענין קבלת שבת של כאו"א

וחזיתי בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' עו) דכתב כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל שנאמר<sup>2</sup> כי אות היא ביני וביניכם וכמו שאות הברית הוא לכל א' וא' כן השבת נמסר לכל א' וא'<sup>3</sup> וכיון שהשבת נמסר לכל א' בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית שנאמר<sup>4</sup> כי ששת ימים עשה ה' וגו'... וגדולה מזו אמרו המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת מונה ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת ע"כ ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו ה"מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו וחל עליו איסור שבת א"נ משום דאם הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות או פחות ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל מ"מ למדנו מדחייבוהו לקדש שביעי משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל

<sup>1</sup> אות ז ואילך.

<sup>2</sup> שמות לא, יג.

<sup>3</sup> ועיין בלקו"ש (ח"ח עמ' 52) דהקשה כ"ק אדמו"ר, והא קיי"ל (ביצה יז, א) "שבת מקדשא וקיימא", וא"כ משמע דאינו נמסר לכ"א מישראל אלא נתון ומסור לשמים, ותירץ דיש לדייק בלשון "מקדשא", כלומר דאמירת מקדש ישראל (כביו"ט) אינו בשבת, כיון דקדושת השבת חלה וקיימת מעצמה, אך יום השביעי נפעל דווקא ע"י הספירה של ישראל, וע"ש דביאר דברי הרדב"ז הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ב סימן קנד) שביאר תירוץ נוסף.

<sup>4</sup> שמות כ, י.

חד וחד כי אתריה<sup>1</sup>, תדע שאחר שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי משמע שקיים מצות שבת, ועיין בדבריו שמביא ראיות לשיטתו.

## ד.

### גדולי ישראל ההולכים בשיטת הרדב"ז

ומצינו כו"כ גדולי עולם דאזלי כשיטת הרדב"ז:

בספר פרשת דרכים לבעל המשנה למלך (דרך העצב דרוש כג<sup>2</sup>) כתב שיש לו אביו<sup>3</sup> אשר בהיותו לומד אצל מו"ר ר' זרחיה גוטא ז"ל בא חכם מן המערב, ושאל אודות מש"כ במדרש (זוהר סוף פ' קרח דף קעט ע"ב) "לא זזה שכינה מישראל בשבתות ויו"ט ואפילו בשבת של חול"<sup>4</sup>, וביאר אביו שהכוונה היא על מש"כ בגמ' בשבת (שם) דאפי' ביום זה ששובת האיש שאפשר שהוא חול גמור, אפילו הכי לא זזה שכינה מישראל, כיון שמן הדין חייב לשבות בו ולעשותו כשבת גמור, עכת"ד<sup>5</sup>. וע"ע בספר אלה הדברים (פרשת אמור אות קצח).

<sup>1</sup> ולהעיר ממ"ש אדה"ז בשו"ע (מהד"ת סי' א ס"ח) "אף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב אין בכך כלום וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה (כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו...).". וע"ע בברכי יוסף (או"ח ריש סי' רמב), ובשו"ת רב פעלים (ח"א בסוד ישרים סי' ה) שביאר זה ע"פ הסוד, ובשו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד או"ח סי' ח), ובשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' א), ובשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' מו).

<sup>2</sup> ד"ה עוד נקדים.

<sup>3</sup> ר' שמואל רוזאניס.

<sup>4</sup> עיין קרני אור על הזה"ק, ובאוהל יעקב (סוף פרשת קרח) דגרסו "אפי' שבת של חוץ לארץ".

<sup>5</sup> ע"ע בספר המגיד (לפמ"ג בהערותו על הפר"ד) שכ' דקאי מאמר זה על יו"ט שני, דהוי כחול לדין דבקאי בקביעא דירחא, ובקונטרס מתן שכרן של מצוות (חקירה ז) פי' דקאי על תוספת שבת (כמבואר באו"ח סי' רסא), ובספר פרדס יוסף (שמות אות מד) בהערות האדמו"ר מגור (בתחילת הספר) כ' דקאי אמרז"ל (שבת קיח, א) "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קח אות טו), ובחכמת שלמה (או"ח סרמ"ב ס"א).

וכן נראה ממש"כ הב"י בספרו מגיד מישרים (ריש פרשת משפטים<sup>1</sup>) "שכל שביעי הוא שבת כי כל הספירות שבת הן". וע"ע בקובץ אור ישראל (מאנסי, גליון יד עמ' זח), ובספר באר משה (אוד'רוב, פרשת יתרו אות סג).

וכן משמע בספר משנת חכמים (למהר"ם האגיז, אות תקמג) דכ' זוכר אני שלמדתי בספר מצודת דוד בשם בעל הקנה דזה שהלך במדבר ושכח מתי שבת ומנה ששה ושבת יום אחד הקב"ה מקבל שביתותו כאילו שבת שביטה בזמנה, (וביסס דבריו על הגמ' בסוטה (ג, ב) "בתחילה קודם שחטאו ישראל, היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד, שנאמר כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך"), ויתירה מכך כתב, שאם יסכימו בירושלים בזמן בהמ"ק לעשות יום הכיפורים בתשיעי משום שהיו סבורים שהוא עשירי, בלי ספק שהקב"ה יסכים על ידם, כדי שלא יהיו בניו שהם קיומו של עולם נכשים בעונש ואיסור עצומו של יום, עכת"ד.

ושוב ראיתי שכן למד בספר חיי אדם (ח"א הלכות שבת כלל א אות א), שביאר הגמ' בשבת (הנ"ל), דהטעם שביום השביעי שלו חשיב שבת משום, "שקדושת שבת מתפשטת בכל יום ולכן כל יום שישבות מכל מקום יש בו מקצת קדושת שבת".

## ה.

### מחלוקת רש"י והרדב"ז, וביאור יסוד המחלוקת

הנה לשיטת הרדב"ז משמע דפשיטא שאין מניח תפילין משום דלגביו הוי שבת מדאורייתא ככל שבת בעלמא שיודע זמנה האמיתי.

אך רש"י<sup>2</sup> כתב דהטעם שחכמים תיקנו לו שבת "לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו", וכל שבת זו אינה אלא מדרבנן.

ולכאורה אפשר לבאר סברות מחלוקתם ע"פ פלוגתת הראשונים אי ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא או לקולא.

<sup>1</sup> ד"ה ואלה הדברים.

<sup>2</sup> שבת שם, ד"ה בקדושתא.

שיטת הר"ן (קידושין לט, א) והרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א) היא, שספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא.

אך שיטת הרמב"ם (הל' אבות הטומאה פט"ז ה"א, ובכו"כ מקומות), והראב"ד (הל' כלאים פ"י הכ"ז) היא, שספיקא דאורייתא מהתורה לקולא (וכל הספיקות שריא), ורבנן הוא דהחמירו<sup>1</sup>.

ונראה דהרדב"ז אזיל כשיטת הר"ן והרשב"א, ולכך בנדו"ד מכיון דאיכא ספיקא בדין דאורייתא אזלינן לחומרא וחשיב שבת מדאורייתא.

ורש"י אזיל כשיטת הרמב"ם והראב"ד, וס"ל בנדו"ד משום דאיכא ספיקא דאורייתא אזלינן לקולא (ומדינא ליכא לשבת כלל), ורבנן הוא דתיקנו לו שבת לכך חשיב כשבת מדרבנן בלבד.

אלא נראה דיש לדחות, שהרי מצינו דס"ל לרש"י כשיטת הרשב"א והר"ן דספק דאורייתא מהתורה לחומרא, כמ"ש החוות דעת (קונטרס ספק ספיקא ס"ק ד-ה), ובשדי חמד כללים (מערכת ס כלל י, כרך ג' עמ' 1196 הוצאת קה"ת), וע"ע בלקו"ש ח"ז (עמ' 71 ובהער' 36) שהוכיח מהש"ס שכך שיטת רש"י<sup>2</sup>, וראה מלא הרועים (מערכת ספיקא דאורייתא), ושור"ר שכך כתב הפני יהושע בחידושיו עמ"ס גיטין (ב, ב<sup>3</sup>).

וכבר נפסקה הלכה כשיטת רש"י<sup>4</sup>, ורבים וכן שלמים מן האחרונים הסכימו להלכה שהעיקר כמד"א דספק דאורייתא מהתורה לחומרא ומהם, המנחת יעקב (בקונטרס הספקות במחודשים סט"ו, ובתורת השלמים ס"ק יח), והערך השלחן יו"ד (ס' קי ס"ק יט), והשאגת אריה (סוף ס' קז), ובשו"ת צמח צדק (חלק יו"ד ס' כא, ובס' עא). ופטופטי דאורייתא טבין.

<sup>1</sup> ועיין בשב שמעתתא, (שמעתתא א' פ"א ואילך שביאר בזה, וע"ע שם פ"ד שדן בשיטת הרמב"ם). ובשערי יוסף (שער הספקות, הדין בכללות שיטות הראשונים), ובשו"ת פני יהושע (ח"ב ס' יא).

<sup>2</sup> ראה יבמות פח, ב ד"ה הכי דמי. קידושין עג, א ד"ה ואב"א. חולין כב, סע"ב ד"ה איצטריך קרא.

<sup>3</sup> ד"ה אימר דאמרינן.

<sup>4</sup> כן פסק מרן המחבר ואדה"ז, וכמותם כל הפוסקים הידועים דאזלינן אחר הכרעתם.

ו.

## דעת הביאור הלכה בדין הנחת תפילין לשוכח מתי שבת

ויש לעיין מהי שיטת אדה"ז בנדו"ד והנראה לענ"ד דיפסוק שאין יניח תפילין בהאי שבת, אך מצאתי לחפץ חיים שכתב בחיבורו "ביאור הלכה"<sup>1</sup> דחייב להניח תפילין, ולאחר עיון בדבריו נראה דלא אזיל כשיטת רבינו הזקן, ולכך באתי לבאר חילוק הדינים ובמאי פליגי, ולא לחלוק על דבריו, כי מה נדע אנו ולא ידע הוא, אשר ראשונים כמלאכים<sup>2</sup>, וכבר אמרו חז"ל<sup>3</sup> "לבן של ראשונים כפתחו של אולם... ואנו כמלא נקב מחט סידקית". ועל כן הבאתי את דברי הבאה"ל בשלימותם ועליהם כתבתי הנראה להעיר על דבריו משיטת רבינו הזקן, כיצד יעמוד לבאר הוכחות הבאה"ל, והק"ל מדעתי בשיטת הבאה"ל, ואין בכוונתי להוציא הדין ע"פ קושיות<sup>4</sup> אלא באתי כתלמיד שאינו הגיע להוראה הדין לפני חכמים<sup>5</sup>, לבאר סברת רבינו בשיטתו, ועדיפותה. דע שעליך לקרא דבריו תחילה ואח"כ הערותי. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

**דברי הביאור הלכה:** "ולענין תפילין נלענ"ד דחייב להניח בו דהא רוב הימים הם ימי חול וצריך למיזל בתר רובא ומה שעושה קידוש הוא רק לזכרון בעלמא כדפירש רש"י, ומה שאסור במלאכה בכל יום אפשר משום דעשאוהו רבנן קבוע, ואפילו אם נאמר דיום זה של שבת הוא בכלל קבוע גמור מדאורייתא והוי כמחצה על מחצה, מ"מ מידי ספיקא דאורייתא לא נפקא, ואפילו לדעת המ"א דס"ל דיום שביעי אסור אלו אפילו בעניני שבותין כמו ביו"ט שני זהו רק לחומרא אבל לא להקל.

ואף דביו"ט שני פטור גם מתפילין התם שאני דעיקר התקנה נתקן לכל ישראל כדי שלא יבואו לחילול יו"ט ועשאוהו כיו"ט גמור (לבד לענין מת דמותר להתעסק בו) כדי שלא יבואו לזלזל בו ויש כח ביד רבנן לעקור ד"ת בשב ואל תעשה ותדע דהלא

<sup>1</sup> סי' שדמ ד"ה אפילו ביום.

<sup>2</sup> שבת קיב, ב.

<sup>3</sup> עירובין נג, א.

<sup>4</sup> ראה מ"ש הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' כח) "שאיין לעשות בנין בלא יסוד כי באו להחמיר ולומר סברות רחוקות ודחוקות מכח קושיא ואם יש תירוץ לקושיא נתרועע היסוד ונפל הבנין".

<sup>5</sup> עיין בגמ' סוטה (כב, א) - "כי רבים חללים הפילה וכו'", וברמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ד.

נתקן יו"ט שני אפילו לדידן דבקיאיין בקביעא דירחא משא"כ בזה ששכח יום שבת לא עשאו רבנן כלל תקנה אצלו לעקור המצות דאורייתא ששייך על ימות החול.

ועוד יש סברא לחייבו דהלא פטור דשבת הוא מפני שהם עצמם אות וא"כ זה שעושה בו מלאכה לפרנסתו אין בו היכר [דלא מסתבר לומר דבקיודש לבד הוא ההיכר דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי והוא ג"כ שובת].

ואין לומר דאם כן כל חולה שיש בו סכנה שמותר לחלל שבת יהיה חייב בתפליין וע"כ משום דשובת בשאר עניני מלאכות שאין תועלת לו לרפואתו שייך בו שם אות וא"כ ה"נ בעניננו הרי לא הותר לו כ"א המלאכה שצריך לו להרויח לפרנסתו כדי שלא ימות במדבר ברעב ואף גם זה בצמצום זה אינו דשם הוא אות והיכר מה שבכל יום הוא מותר בכל מלאכות לעשותן והיום אסור משא"כ בזה ששוה אצלו יום שביעי זה לכל הימים דבכל יום הוא ג"כ אין מותר בשום מלאכה וגם אפשר דשם הוא אות במה שכל ישראל שובתים באותו יום משא"כ בזה אך מ"מ לא ברירא סברא זו כל כך אך מפני טעם הראשון יש לחייבו ואך בעת התפלה של שבת לא יניח התפליין כדי שלא יהיה תרתי דסתרי. וגם דאי לאו הכי יתרץ הגמרא דמנכר שהוא שבת במה שאינו מניח תפליין לתירוץ שני של התוספות (שם ד"ה עושה) דבמה שהוא בשב ואל תעשה ג"כ מנכר שהוא שבת כנלענ"ד:

## ז.

### האם אזלינן בתר רוב ימי החול

ולקמן נצטט מדברי הביאור הלכה, ואת הנראה להעיר בהם:

**"ולענין תפליין נלענ"ד דחייב להניח בו דהא רוב הימים הם ימי חול וצריך למיזל בתר רובא".**

נראה שכוונתו ע"ד מ"ש התוס' בעירובין (לט, רע"ב) "דאזלינן בתר רוב שנים שאינן מעוברות" ע"ש.

ולכאורה אין סבירא לרבינו דבעינן למיזל בתר רובא, ולא הזכיר כלל סברא זו. ואולי ס"ל כמ"ש בעל ערוך השולחן (סי' שדמ ס"א) "ובענין זה לא שייך ביטול ברוב

דהא כל יום הוא קבוע בפני עצמו", ואם קבוע הוא ודאי לא אזלינן בתר רובא (ואי"ז כדברי הבאה"ל שכתב "דעשאוהו רבנן כקבוע" משום דכוונתו היא על יום השבת, ואילו כוונת העה"ש היא על כל יום ויום). ולרבינו הטעם שאין עושה מלאכה בכל יום הוא משום ש"כל יום ספק שבת הוא", ומאידך מותר בעשית מלאכות דרבנן משום שהימים היו ניכרים לפני"כ ועכשיו נשכחו ממנו והוי ספק דרבנן ולקולא [כמ"ש הש"ך (ביו"ד ר"ס קי) בנוגע לחתיכות שהוי ניכרות קודם שהתערבבו, וע"ע בתוספות שבת (סי' שדמ סק"ג)].

## ח.

### האם יום השביעי הוי כקבוע גמור מדאורייתא

**"ומה שעושה קידוש הוא רק לזכרון בעלמא כדפירש רש"י, ומה שאסור במלאכה בכל יום אפשר משום דעשאוהו רבנן כקבוע<sup>1</sup>, ואפילו אם נאמר דיום זה של שבת הוא בכלל קבוע גמור מדאורייתא והוי כמחצה על מחצה<sup>2</sup>, מ"מ מידי ספיקא דאורייתא לא נפקא."**

כלומר משום דהוי מחצה על מחצה אי"ז טעם כ"כ לאסור מלאכה בו ביום (ומ"מ – הסיק הבאה"ל – יש בידינו ספיקא דאורייתא ולכך יש לאסור מלאכה בו ביום).

איברא דחזיתי לתוס' בנזיר (יב, א. ד"ה אסור), דכתב להדיא "דלא אמרינן קבוע כמחצה דמי אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא אמרינן קבוע", וצע"ג בדברי הבאה"ל מאי הקס"ד למימר דשבת היא בכלל קבוע, הרי בנדו"ד אין האיסור ניכר בפני עצמו משום שזהו ספק שבת ספק חול וא"כ אינו כמחצה על מחצה (ולא הגענו לידי ספיקא דאורייתא), ואילו לשיטתו הוי ספק דאורייתא.

[וראה בספר מועדים וזמנים (ח"א ליקוטי הערות סי' כב) דכתב שמהתורה לא הוי קבוע, משום שהאדם ההולך במדבר א"א לו להיודע מתי הוא שבת אלא רק במקום הישוב.]

<sup>1</sup> וכ"כ המג"א (סק"א).

<sup>2</sup> ראה כתובות טו, א.

אמנם אנה ה' לידי וחזיתי לרב כרתי ופלתי (יו"ד ס"ק יב<sup>1</sup>) דס"ל שפעמים נקרא קבוע אפי' כשאין האיסור ניכר לעצמו, אך מצאתי ראיתי בספר הכריתות (לר"ש מקינון, לשון לימודים שער ג ס' ר) שהקדים וחלק על דברי הכו"פ, וכן נפסקה הלכה דהיכי שאין האיסור ניכר לעצמו לא חשיב כקבוע (ועיין היטב בדברי החוות דעת (יו"ד ס' קי סקי"א)).

ומדי דברי אתא לידי ספר בינת ציון (סימן ז אות ג) דכתב שיום השבת ה"ה ניכר לעצמו, כי השבת הוא קבוע וניכר לכל העולם כולו, אלא שהוא אינו יודע, וע"ד מש"כ בגמ' כתובות (טו, א) בט' חנויות ולקח מאחד מהם ואינו יודע מאיזה מהן לקח דאמרינן קבוע. ונמצא שע"פ דבריו יתיישבו דברי הבאה"ל.

אמנם מצינו שכתב המג"א (ס' שדמ סק"א) "אע"ג דרוב ימים הם חול זה מקרי קבוע", ולפום ריהטא היה נ"ל דכמו"כ כתב הבאה"ל ואלו הם מקור דבריו.

ונראה לחלק ולומר דלא היתה כוונת המג"א באומרו ד"זה מקרי קבוע", שיהיה כמחצה על מחצה ויעשה שבת מדין ספיקא דאורייתא (כיון שזהו קבוע גמור מדאורייתא), אלא רבנן עשהו כקבוע, ויעשה שבת מדין דבריהם כיו"ט שני ש"ג הנקבע ע"י חכמים (כמ"ש המג"א עצמו שם סק"ג, והובא בבאה"ל), וכן מוכח מהמשך דברי הבאה"ל שדבריו אינם עולים בקנה אחד עם דברי המג"א, שהוסיף "ואפילו לשיטת המ"א..." היינו שעד כאן אי"ז כדברי המג"א אלא שניחא אף לשיטת המג"א, ועוד ועיקר שכתב המג"א להדיא דהוי ספיקא דרבנן, ולא ספיקא דאורייתא.

## ט.

### ספיקא דאורייתא לחומרא, ולכך נחמיר בשבת או נחמיר בתפילין

." . מ"מ מידי ספיקא דאורייתא לא נפקא."

ר"ל כיון דהוי בכלל ספק, אין לו להקל ולבטל מצות תפילין.

<sup>1</sup> ד"ה ומיהו.



ולא משמע כן, משום דקיי"ל (ביצה ג, ב) ספיקא דאורייתא לחומרא, ומכיון דמספקא ליה אי הוי שבת אי לא, אזלי רבנן לחומרא להחשיבו כשבת, ללא הנחת תפילין.

והוה אמת שבשאר הימים מניח תפילין מספק אך אעפ"כ אינו עובר בכך משום בל תוסיף, כיון שאינו מכיון בהנחתו לשם מצוה ודאית אלא מספק הוא מניחם (כדאשכחן בשו"ע אדה"ז סי' לא ס"ב).

ואם תאמר כיון דספיקא לחומרא ותפילין הוי מצוה דאורייתא, עדיף שיניח תפילין אף בשבת שלו ולא יבטל ממצות תפילין מספק, תדע דאינו דומה ספק דאורייתא בעלמא, לספק מצוה.

ובהקדים, הספק האם יום זה הוא שבת אינו ספק מצוה, כגון האם צריך לקיים מצות שבת היום, (כלומר האם יש חלות שבת כשאינו יודע מתי שבת). אלא כעין ספק במציאות, האם המציאות של היום היא שבת (היינו ודאי יש חלות שבת אף כשאינו יודע מתי שבת, אלא שאינו יודע באיזה יום חל השבת). ולכך אמרינן בגמ' שמחמת הספק יעשה זכר לשבת (בקידוש והבדלה), בכדי שלא תשכח ממנו תורת שבת.

אך בנוגע לספק האם עליו להניח תפילין, ה"ז ספק מצוה (האם חייב במצוה זו), ומצינו דאפי' למ"ד ספק דאורייתא מהתורה לחומרא, במצוה לכו"ע אזלינן לקולא, שכן פסק הגאון רע"א בחידושו (יו"ד סי' כז) בשם ספר תיבת גומא (פרשת וירא אות ג), וכ"כ הפרי מגדים (או"ח סי' יז אשל אברהם סק"ב, ובמשבצות זהב או"ח סי' שדמ אות א), וע"ע בספר ברית לוי השלם (מערכה א סימן ז אות ז), ובספר משנת חיים (ע"ס בראשית סימן ח אות א), וא"כ נראה לומר דמחמת הספק אזלינן לקולא ואין לו להניח תפילין.

[ולא אכחד שראיתי למהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות פ"ג אות מ<sup>1</sup>), ובספר הלכות יו"ט (לרמב"ן) פ"ג דף נג ע"ד), דכתב שאף לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מהתורה לקולא ורק מדרבנן לחומרא, היינו רק בספק איסור (במצות לא תעשה), אבל בספק מצות עשה מהתורה לחומרא, וכ"כ החוות דעת (סי' קי בריש בית

<sup>1</sup> ד"ה והנה לפי.

הספק), והכסף משנה בשם הרמב"ם (הלכות מילה פ"ג אות ו), והכתב סופר (או"ח סי' י<sup>1</sup>) בשם אביו החת"ס הובא בשו"ת מכתב סופר (חלק או"ח סי' כ דף לג ע"ב בהערה), ובשו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סי' שלד אות יט) שיבח דברי החוות דעת הנ"ל.

ונראה שיש בכך מחלוקת הפוסקים, ואיכא מאן דס"ל שאף בספק מצות עשה פליגי הרמב"ם והרשב"א (מנחת חינוך ח"א מצוה א אות ג<sup>2</sup>), אך בלאו כ"ז י"ל כדלקמן.]

י.

## מאיזה דין עושה יום השביעי כשבת לשיטת אדה"ז

ועוד והוא עיקר דלשיטת אדה"ז אין עושה שבת זו מדין ספק משום דקיי"ל (סי' רסא ס"א) "כל ספק הבא מחמת חסרון ידיעה אינו כלום שאם הוא אינו יודע אחרים יודעים", דבהכרח יש שבת והוא אינו יודע מתי הוא (וע"ע בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' נב, וח"ו סי' י' עמ' סד) שליקט דעות הסברים כן).

ולכך כתב רבינו (סי' שדמ ס"א) בלשונו הזהב "כל יום ספק שבת הוא ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים מותר לעשותם בכל ימי החול שלו מפני שכל ספק דברי סופרים להקל, אבל בז' שלו כיון שחל עליו שבת מדברי סופרים אסור בכל שבות כמו יו"ט שני שהוא ג"כ ספק ואסור בכל שבות מטעם זה" היינו דבאמת כל יום יש ספק אצלו אם שבת הוא אם לא, ולכן יניח תפילין ויזהר מעשית איסורים דאורייתא, ולא יקל מחמת הספק. אך ביום ז' שלו כביכול נסתלק הספק וכ"ז שעושה שבת הוא משום שכך תיקנו רבנן (אמנם מחמת הספק), להוי כמו כל תקנתם.

[ע"ד הא דאשכחן בגיטין (נה, ב) בענין כרת מדבריהם "כרת שעל ידי דבריהן באתה לו, אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דליחייב עלה", ע"ש. וכן י"ל בנדו"ד, אמנם הטעם שתיקנו לו שבת הוי כדי שלא ישכח ממנו תורת שבת, אך לאחר שתיקנו חשבינן רבנן כשבת לכל דבר.] ויתירה מזו כתב ערה"ש שם "דאין כאן ספק דבע"כ יש כאן שבת העומד בפני עצמו ואינו מעורב בשאר הימים".

<sup>1</sup> ד"ה המורם.

<sup>2</sup> ד"ה ואם יש, וראה בהגהות המו"ל אות א.

וע"פ הנ"ל [דביארנו שאינו עושה שבת זו מדין ספק, אלא מכח תקנת חכמים] מובן ענין נוסף:

הנה מצינו שהשוכח מתי שבת כשעשה את יום השביעי שלו לשבת (מספק) אסור בו ביום בכל איסורי שבות דרבנן (כמ"ש המג"א (סק"ג), וע"ע בספר קרבן חגיגה (סי' לח), ובבאר היטב (סק"ב)), ואפילו שבות לצורך מצוה נמי איסור. אך בבין השמשות אינו כן שהרי כל שבות לצורך מצוה מותר בביה"ש (כמ"ש בשו"ע סי' רסא ס"א<sup>1</sup>), וצריך ביאור הרי גם ביה"ש הוא ספק (ספק יום ספק לילה), ובמה שונה הספק בביה"ש לזה שעושה שבת מספק.

אך ע"פ הנ"ל מובן, דאף שגזרו על כל השבותין בשבת, בביה"ש לא גזרו. אך מי שמקבל עליו שבת אמרינן דמקבלה ואילך מצות שבת עליו וחייב בכל השבותין, ואיהו שוויה אגרמיה כשבת ע"י קבלתו (ע"ד מי שקיבל עליו תוספת שבת דאסור בכל השבותין מקבלה ואילך, אפי' דהוי לצורך מצוה, כמ"ש החיד"א במחזיק ברכה (סי' רסא ס"ה<sup>2</sup>), וע"ע בפתח הדביר (ח"ג סי' רסא ס"ד, ובח"ד סי' שמד ס"ו)). ואף דשבת זו הוי רק מדרבנן (וא"כ לכה"פ בדברים דרבנן יהיה מותר), מ"מ מתוקף תקנתם חייב בשבת זו ככל תקנת חכמים וכיו"ט שני ש"ג.

[ובתוספות שבת (סי' שדמ סק"ג) כתב דהטעם שיש לחלק בין איסור שבות ביום השבת שלו לבין התר עשית שבותים בביה"ש, זהו משום שביה"ש הוא ספק בעלמא (ובספק הקלו), אך הכא גרע טפי משום דהוי חסרון ידיעה ואינו בגדר ספק אלא כדעת שוטים שאינו כלום (שאם הוא אינו יודע אחרים יודעים)].

ונראה שהרב פתח הדביר (סי' שדמ ס"ו) ס"ל כוותיה אבל לא מטעמיה.

דמחד סבירא ליה דאין עושה שבת זו מדין ספק אלא מתקנת דבריהם ככל יו"ט שני של גלויות (ואף שקראו בשם ספק אין כוונתו לספק ממש שהרי "האידינא ידעינן בקביעה דירחא", אלא כתקנת חכמים הבא מחמת שהיה ספק), ולכך מסיק לדינא שלא יניח תפילין.

<sup>1</sup> חוץ ממעביר ד' אמות בכרמלית שגזרו אף בביה"ש, משום שבקל יכול לבא לידי איסור של תורה, (עיין שו"ע אדה"ז סי' שמת ס"ג).

<sup>2</sup> ד"ה ותבט עיני.

ואנו פירשנו שזהו משום שבנדו"ד הוא ספק מחמת חסרון ידיעה (כמ"ש אדה"ז, וכן כתב להדיא התוספות שבת), והוא ס"ל דבנדו"ד אי"ז חשיב ספק הבא מחמת חסרון ידיעה, דספק הבא מחמת חסרון ידיעה הוא כשיש בידו לדעת הדבר, או לכה"פ יש ביד החכם לדעת, ובכ"ז מתרשל ואינו מברר, ולכך הדין דאינו חשיב ספק ואזלינן לחומרא. אבל זה ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת אי"ז מחמת התרשלותו דאפי' יטרח הרבה והוא יחידי במדבר אין בידו לברר דבר משום אונס וטרדות סכנת הדרכים וכו' וכו', וא"כ חזר להיות כדין דבר הנעלם מכל העולם דלא חשיב ספק מחמת חסרון ידיעה משום שאף אחרים אינם יודעים, ואי"ז כשיטת רבינו הזקן, שהרי כתב לגבי בהי"ש שזהו ספק הבא מחמת חסרון ידיעה, אע"פ שלעולם לא יתברר האם ביה"ש הוא יום או לילה מ"מ חשיב חסרון ידיעה.

יא.

## יום השביעי חשוב כיו"ט שני ש"ג לקולא או רק לחומרא

**"ואפילו לדעת המ"א<sup>1</sup> דס"ל דיום שביעי אסור אלו אפילו בעניני שבותין כמו ביו"ט שני זהו רק לחומרא אבל לא להקל".**

זה כתב לשיטתו (המבוארת לעיל אות ח) דס"ל אליבא דהמג"א ששבת זו היא כקבוע גמור והוי כמחצה על מחצה, ומש"כ המג"א דהוי כיו"ט שני ש"ג, היינו דלכה"פ יהיה דינו כיו"ט שני לחומרא. אך לפי ביאורנו לעיל דהמג"א ס"ל דשבת זו היא כיו"ט שני ממש לכל דבריהם, מובן דאף לקולא אמרינן דהוי כיו"ט שני, (ובאמת שזו קולא הבאה מחמת החומרא מגודל האיסור בשבת ההיא, דמשום כך אינו מניח תפילין).

**"ואף דביו"ט שני פטור גם מתפלין<sup>2</sup> התם שאני דעיקר התקנה נתקן לכל ישראל כדי שלא יבואו לחילול יו"ט ועשאוהו כיו"ט גמור [לבד לענין מת דמותר להתעסק**

<sup>1</sup> סי' שדמ סק"ג.

<sup>2</sup> כמ"ש המשנ"ב סי' לא סק"א (דכן כתב האוצרת חיים בשם הרשב"א).

[בו<sup>1</sup>] כדי שלא יבואו לזלזל בו ויש כח ביד רבנן לעקור ד"ת בשב ואל תעשה<sup>2</sup> ותדע דהלא נתקן יו"ט שני אפילו לדידן דבקיאיין בקביעא דירחא<sup>3</sup> משא"כ בזה ששכח יום שבת לא עשאו רבנן כלל תקנה אצלו לעקור המצות דאורייתא ששייך על ימות החול".

הנה לפום ריהטא י"ל דשיטת רבינו היא, כמו שקבעו חכמים יו"ט שני ובכלל זה שאין מניחים אז תפילין כמו"כ קבעו שאם אדם יצא לדרך וכו' צריך הוא לעשות (לכה"פ) זכר לשבת, כדי שלא תישכח תורת שבת ממנו ובכלל זה תיקנו קידוש והבדלה ושאין מניחים תפילין כבכל שבת.

[אך הבאה"ל לשיטתו דאין שבת זו דומה ליו"ט שני בכולה אלא רק לחומרא, ולכך סברתו היא שרק בחשש זלזול בטלו חכמים למצות. אך בנדו"ד אף שהוצרכו לעשות זכר, לא רצו לבטל מצות דאורייתא].

ויתירה מזו חזינא לגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' שדמ) שכתב סברא דעדיפא מעשה דידן מיו"ט שני ש"ג, דהתם בעצם אי"ז ספק דהא בקיאיין בקביעא דירחא רק משום חשש רחוק תיקנו היו"ט (כדאיתא בביצה ד, ב ע"ש), ובדידן הוא ספק ממש (לשיטת הבאה"ל דמדין ספק עבדינן), דאפשר שפוגע בשבת האמיתית.

## י.ב.

### כו"כ שאלות בשיטת הבאה"ל, ושיטת התוספות שבת

"ועוד יש סברא לחיבו דהלא פטור דשבת הוא מפני שהם עצמם אות וא"כ זה שעושה בו מלאכה לפרנסתו אין בו היכר [דלא מסתבר לומר דבקידוש לבד הוא ההיכר דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי והוא ג"כ שובת]".

ולא הבנתי דבריו כל צרכם וכו"כ דברים הוקשו לי בשיטתו.

<sup>1</sup> ראה שבת קלט, ב. ובשו"ע סי' תקכו ס"ד (ובשו"ע אדה"ז שם ס"ו).

<sup>2</sup> ראה לעיל הערה 2.

<sup>3</sup> כדאיתא בביצה ד, ב.

א. לפי דבריו אין מובן תקנת חכמים לקדש ביום ז' שלו, דעיקר תקנתם היתה (לשיטת רש"י) "לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו". ולא אסרו עליו עשית מלאכה לצורך פרנסתו (כדי חייו) בצמצום לאותו היום, וא"כ במה ניכר יום ז' משאר הימים, ואם משום שמקדש (ומבדיל) הרי שלפי דבריו אי"ז לבדו חשוב היכר. ועוד כיצד יבאר דברי הגמ' (שבת שם) "וההוא יומא במאי מינכר ליה - בקידושא ואבדלתא". שהרי לפי דבריו אינם היכר מספיק.

ב. נפקא מדבריו שכל ימיו במדבר מניח תפילין, אף ביום השבת לעלמא, וזהו פלא! (וכל מה שהותרה עשית מלאכה בכל יום כדי פרנסתו, הוי משום פיקוח נפש). אך לשיטת רבינו ניהא דכיון שתיקנו לו חכמים יום השבת **גמור**, כזכרון לשבת דעלמא, חשיב כאילו בשבת דעלמא אינו מניח תפילין.

ובפרט דאיכא למ"ד שנאסר לו הנחת תפילין בכל הימים עד שיגיע לישוב:

דכן בקודש חזיתיה לרב תוספות שבת (ס' שדמ סק"ג) שהוכיח דשיטת תוס' והרא"ש היא שאין חילוק בין יום השביעי שלו לשאר הימים לגבי איסור עשית שבות דרבנן, אפי' לצורך מצוה (וזהו נגד שיטת המג"א (סק"ג<sup>1</sup>) שרק ביום השבת שלו נאסר בכל השבותין).

שכן כתבו דאף אי נימא דבאותו היום שמקדש בו אסור לו ללכת חוץ לתחום, מ"מ בשאר הימים וודאי מותר, דאם לא כן לעולם לא יגיע למקום ישוב, ואי ס"ד דבשאר הימים מותר לעשות מלאכות דרבנן מאי הס"ד לאסור עליו ללכת חוץ לתחום הרי זה ג"כ רק איסור דרבנן (ולשיטת התוס' והרא"ש אפי' ביותר מי"ב מיל אין איסור תחומין מדאורייתא), אלא ס"ל דאף בשאר הימים אסור בכל איסורי דרבנן, וא"כ הדין יוצא דבכל ימי הליכתו במדבר לא יניח תפילין, ואף שאם יניח יעשה רק איסור דרבנן (שבות דמוקצה), מ"מ אף זה אסור משום שנאסר בכל השבותין, וכך הוציא הדין הפתח הדביר (ס' שדמ ס"ו) מדברי התוספות שבת.

<sup>1</sup> וכן ס"ל לרב קרבן חגיגה ס' לח, ובבאר היטב סק"ב, ציינו לעיל אות יא.

י.ג.

## הטעם שאינו צריך להביא קרבן כשיודע לו שטעה בשבת

ג. הרי כתב הרדב"ז (הובא לעיל אות ג) אשר זה ששכח אימתי שבת הנה ל"אחר שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי", ולא מצינו חולקים על הרדב"ז בדין זה, (ומשמע מדבריו דלא מדנפשי מיתי הא, וכן ראיתי בתפארת ישראל ספ"א דברכות), הנה בשלמא לשיטת רבינו א"ש, מכיון שחכמים תיקנו לו שבת וקימה ע"פ דבריהם, ח"ו לומר עליו שחטא, וודאי פטור מקרבן. אך לשיטת הבאה"ל קשיא וכי מחמת שעשה שבת בספק לא הו"ל לאתויי קרבן ולא מידי.

אמנם עיני דשפיר חזי בגליוני הש"ס (לגר"י ענגיל, עמ"ס שבת שם) שהקשה על דברי הרדב"ז אלו, דמה שייכות קרבן כאן, הרי אין כאן שגגת עבירה, וקרבן הרי אין בא רק על השוגג. וע"ע בקובץ אור ישראל (הובא לעיל אות ד), ובמנחת אליהו (סימן ט אות ב).

י.ד.

## במה מתבטא האות דשבתות ויו"ט, והנפק"מ להלכה, ולנדו"ד

" . דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי והוא ג"כ שובת]"

ונראה דהאי מילתא תליא באשלי רברבי דאפליגו הראשונים מהי האות של שבתות וימים טובים.

לשיטת הריטב"א (מ"ק ה, ב) האות הוא חיוב המצות התלויות בהן.

לשיטת התוס' (עירובין צו, א ד"ה ימים, מנחות לו, ב ד"ה יצאו), האות הוא איסור עשיית מלאכה בלבד.

ונראה דהביאור הלכה נקט כדעת תוס' ולכך כתב "דעיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי" ואילו זה שיש מצות מיוחדות בשבת היא לגבי שאר הימים לפנ"כ אי"ז האות שבשבת היא.

והנפק"מ בין ב' שיטות אלו היא:

א. בדין תפילין בחה"מ (מובא בשו"ע אדה"ז סי' לא ס"א), דלשיטת הריטב"א: "חול המועד אינו זמן תפילין שהרי מצות תלויות בו, בפסח מניעת אכילת חמץ, ובחג מצות ישיבה בסוכה". וכן פסק מרן הב"י (סי' לא ס"ב).

אך לשיטת התוס': "חול המועד שמותר במלאכה מן התורה חייב בתפילין", כן פסק אדה"ז בשו"ע (שם), דאזיל כשיטת הרמ"א (שם).

ב. בנדו"ד, לשיטת הריטב"א: כיון שישנם מצות מסוימות שעל האדם לעשות בשבת זו כגון קידוש בע"ש, והבדלה במוצ"ש, ובמצות אלו ניכר האות דשבת לגבי שאר הימים לפנ"כ, אי"צ שיניח תפילין כיון שכבר ישנה האות דשבת.

אך לשיטת התוס': כיון שאינו אסור בעשית מלאכה שהרי מכין הוא צורכי פרנסתו בצמצום לאותו היום בלבד (משום פיקוח נפש, שלא ימות במדבר ברעב), ואין ניכר האות דשבת בכה"ג משום שבכל ימיו עושה כך, צריך הוא להניח תפילין.

ולדינא פשטינן פלוגתא כשיטת הריטב"א וקיי"ל דאין מניחים תפילין בחה"מ [כדעת הב"י, וקיי"ל כוותיה לכה"פ בא"י אתריה דהב"י. וראה קצות השולחן (סי' ח) ובבדי השולחן (סק"ד) דמוכיח שכן הוא שיטת אדה"ז. ובשדי חמד מערכת חוה"מ (אות יד), ובשו"ע הקצר (פי"ד הערה 13) שמביא דעות רבות הסוברים כך, ובפסקי תשובות (סי' לא ס"ב בהערות), ובערה"ש (סי' לא סק"ד)]. וא"כ משמע דהדעה הראשונה עיקר, ומהאי טעמא י"ל דמי שאינו יודע מתי שבת לא יניח תפילין, כיון שביום השבת שלו שפיר אית ליה לאות בקיום מצות קידוש והבדלה.

ומשמע במשנ"ב דהחפץ חיים סבירא דיש להניח תפילין בחה"מ (סי' לא סק"ח, ע"ש) והיינו דאזיל כשיטתו אליבא דתוס' דמי ששכח אימתי שבת חייב בתפילין ביום השבת שלו.

[אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרצ) כתב דהטעם שאין מניחים תפילין בחה"מ הוי משום שהוא אסור בכל מלאכה חוץ ממלאכה שהיא דבר האבד, ומשמע דפשיטא ליה כשיטת התוס' דהאות הוא משום איסור המלאכה, אך מכיון שמלאכות מסוימות אסורת שפיר אית ליה לאות ואין צריך להניח תפילין.



אך העיקר בידינו מש"כ המג"א (סי' שדמ סק"ג) דדין השוכח אימתי שבת שעושה יום ז' שלו כשבת, דומה ליו"ט שני של גלויות דאע"פ שהוא מן הספק ומ"מ אסור בכל השבותים, ולפי דבריו י"ל דגם אם ננקוט כשיטת התוס' (דהאות דשבתות ויו"ט הוא באיסור עשית מלאכה) הנה סוכ"ס אסור בכל השבותים בשבת זו (אף שאין הדבר ניכר), ואית ליה לאות. ומה שהקשה הגמ' "והוא יומא במאי מינכר ליה" (דלכאורה מאי קושיא, הא נאסר בכל השבותים), היינו דבעינן היכרא בשבת זו ולא סגי באיסור שבות שישנו שם, ואין כוונת הגמ' שיהיה האות ניכר, אלא האות הוא דבר בפ"ע וההיכר שצריך הוא דבר בפ"ע, ואף אם יש אות שאינו ניכר סו"ס אות הוא.

משא"כ הבאה"ל ס"ל שאין לחלק בין היכר לאות דהינו הך, האות צריך שיהיה ניכר ואם אינו ניכר אי"ז אות<sup>1</sup>, (וזו שאלת הגמ' במאי מינכר היינו היכן ניכר האות דשבת), ומהי טעמא לא נקט כביאור הרשב"א בתוס' לפטור חוה"מ מתפילין (אע"פ דאזיל כשיטת התוס' כדמסקינן לעיל) מכיון שמותר לעשות מלאכה בדבר האבד, נמצא שאם כל מלאכתנו בזה כבר אינו שובת ממלאכה ואין **ניכר** האות דחוה"מ, אף שיש אות בכך שמלאכות בעלמא אסורות כיו"ט].

## ט"ו.

### האם י"ל דניכר שבת באי הנחת תפילין

"ואין לומר דאם כן כל חולה שיש בו סכנה שמותר לחלל שבת יהיה חייב בתפילין וע"כ משום דשובת בשאר עניני מלאכות שאין תועלת לו לרפואתו שייך בו שם אות וא"כ ה"נ בעניננו הרי לא הותר לו כ"א המלאכה שצריך לו להרויח לפרנסתו כדי שלא ימות במדבר ברעב ואף גם זה בצמצום זה אינו דשם הוא אות והיכר מה שבכל יום הוא מותר בכל מלאכות לעשותן והיום אסור משא"כ בזה ששונה אצלו יום שביעי זה לכל הימים דבכל יום הוא ג"כ אין מותר בשום מלאכה וגם אפשר דשם הוא אות במה שכל ישראל שובתים באותו יום משא"כ בזה אך מ"מ לא בריא סברא זו כל כך אך מפני טעם הראשון יש לחייבו ואך בעת התפלה של שבת לא יניח התפילין כדי שלא יהיה תרתי דסתרי. וגם דאי לאו הכי יתרץ הגמרא דמנכר שהוא שבת במה שאינו

<sup>1</sup> עיין בלקו"ש (ח"ג עמ' 917 ואילך), שמבאר כ"ק אדמו"ר מהו ענין האות (סימן) בין ישראל לקב"ה, ובמה ניכר.

**מניח תפלין לתירוץ שני של התוספות (שם ד"ה עושה) דבמה שהוא בשב ואל תעשה ג"כ מנכר שהוא שבת כנלענ"ד.**

ובאמת שכעין קושיא זו הקשה היעקב לחק (לימוד ט"ל), ומשום כך רצה להסיק שיניח תפלין, וכבר דחה ראיותיו הרב פתח הדביר (סי' שדמ ס"ו<sup>1</sup>).

ונראה בעיני לבאר הטעם נוסף דלא אמרינן בגמ' דניכר השבת בשב ואל תעשה בזה שלא מניח תפלין, מכיון שמצינו ריבוי מקרים שבהם אדם פטור מתפלין (אפי' שאין ניכר לרבים טעמו אלא מצטער מפני הצינה, ומי שאין דעתו מיושבת עליו, פטור מתפלין. (שו"ע אדה"ז סי' לח ס"ח)), וא"כ אין ניכר באי הנחת תפלין קדושת השבת שהרואה יאמר דמשום טעמים אחרים אינו מניח. ועד"ז מצינו בגמ' פסחים (נה, א) "מלאכה היא דלית ליה, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא" ע"ש. ומ"מ משום דכתיב ביה<sup>2</sup> "והיה לך לאות וכו'" חשיב התפלין כאות, והשבת ג"כ אות בפ"ע ואי"צ לתפלין.

משא"כ למאי דס"ד התוס' שיהיה ניכר קדושת השבת בכך שאינו הולך, הנה בכה"ג ניכר טפי קדושת השבת, ואין הרואה יכול לומר טעם אחר לכך שאינו הולך, שהרי נמצא הוא באמצע דרכו (וכל הדרכים בחזקת סכנה (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד)) ורוצה הוא להחליץ ממצבו ולהגיע למקומו, ובכ"ז יושב ושובת, ואי"ז כ"א משום קדושת השבת.

ועוד י"ל לפי הא דמסקינן לעיל (אות יד) דהתוס' ס"ל שצריך להניח תפלין (משום שהאות הוא איסור עשית מלאכה, והכא שרי כדי פרנסתו). וא"כ י"ל דהטעם שלא כתב התוס' שניכר השבת בכך שלא מניח תפלין משום דס"ל שחייב להניח.

[כ"ז לשיטת הבאה"ל דאינו חשיב איסור השבותים כאות כיון שאינו ניכר, ונמצא שאין בשבת ההיא אות ניכר (איסור ניכר), ולפי מ"ש לעיל (אות יד) בביאור דברי הרשב"א והמג"א לא ניחא תירוץ זה משום דס"ל שאף לפי תוס' יש להניח תפלין בחוה"מ (וה"ה לנדו"ד), אלא סגיאת בתירוץ הראשון.]

<sup>1</sup> הובא לעיל אותיות ב, יא.

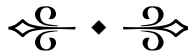
<sup>2</sup> שמות יג, ט.

והעולה מכל הנ"ל לשיטת אדה"ז:

א. הטעם שאסור במלאכה בכל יום, אינו משום דאזלינן בתר רובא, אלא מכיון שכל יום הוא ספק. (אות ז).

ב. דשבת זו היא לגמרי מדבריהם כיו"ט שני ש"ג, ולא מדין ספק (לא דאורייתא ולא דרבנן). (אותיות י, יא).

ג. כשם שמסקינן שאין מניחים תפילין בחה"מ כך אין למי ששכח אימתי שבת להניח תפילין בשבת שלו. (אות יד).



## דין טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד

הת' משה חיים שי' חנונו  
תלמיד בישיבה

א.

### יסודי הדינים

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' שח סט"ו): "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול דהיינו בידיו אבל מותר לטלטלו בגופו . . וזהו נקרא טלטול כלאחר יד שהוא שינוי מדרך החול, ולכן מותר לטלטל מוקצה ברגליו לפנותו לכאן ולכאן דרך הילוכו לצורך מקומו או אפילו לצורך המוקצה עצמו כדי להצניעו . . ואין צריך לומר שמותר לטלטל ע"י נפוח שאין לך טלטול כלאחר יד גדול מזה", עכ"ל ק.

והנה, כפי שמבאר אדה"ז (שם סט"ז-יז), הטלטול החמור ביותר שלא הותר כלל (כי אם במאכלים וספרים) הוא, טלטול שלא לצורך, שהוא אסור גם בכלים שמלאכתם להיתר. וא"כ צ"ע בסתימת לשון אדה"ז שכתב "לכן מותר לטלטל המוקצה ברגלו . . לצורך מקומו או אפילו לצורך המוקצה עצמו", ולא פירש דין

טלטול מוקצה שלא לצורך, וצ"ע מה ס"ל בהא. ולכאורה אי ס"ל דמותר לטלטל מוקצה כלאחר יד אפי' שלא לצורך, נמצא דעיקר החידוש בטלטול מוקצה כלאחר יד הוא בכך שיש אפשרות לטלטל על ידו אפי' שלא לצורך כלל, וא"כ אין מובן מדוע רבינו לא ציין זאת?

## ב.

### אופן א' להתיר הטלטול

הנה בפשטות י"ל דרבינו לא כתב היתר טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד כיוון דמילתא דפשיטא היא;

דהנה אשכחן בלשונו הזהב של רבינו (שם סט"ו) "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול", ומהא שמעינן דדברי רבינו אזלי רק בנוגע לחפצים האסורים משום מוקצה, אך טלטול שלא לצורך אינו בגדר מוקצה - אלא איסורו משום גזירה, והגזירה ודאי לא הוי על טלטול מוקצה כלאחר יד אלא על טלטול מוקצה כדרכו בחול [שהרי הטעם לגזירה היה שראו חכמים שמזלזלים באיסורי שבת (כמ"ש בשו"ע שם), וודאי לא היה חטאתם בכך שזלזלו באיסור שבת בדרך שינוי מימי החול, וא"כ הגזירה הוי על איסור ממש, אך איסורים שאינם כדרכו בחול י"ל שעליהם לא גזרו (או משום שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי כדאשכחן בסי' שח (ס"א) לגבי הסברא הב' בטעם איסור מוקצה)]. וממילא אין כאן מוקצה כלל כיוון שכל איסורו לא הוי משום איסור מוקצה שהרי הכלי מצד עצמו מלאכתו להיתר, אלא איסורו משום גזירה וכשאין גזירה אין איסור כלל, וכדאשכחן בכמה דוכתין דעבדינן רבנן גזירות, ובהא גזרו ובהא לא גזרו.<sup>1</sup>

ותבט עיני בשורי אסמכתא לדברינו אלה האחרונים מהגר"ד טברדוביץ שליט"א בספרו הלכתא כרב שמבאר (בתחילת הערותיו לסי' שח) דעת רבינו בגדר איסור מוקצה, שהוא כמחשיב הכלי בכך שמטלטלו ועושה כעין תיקון כלי,<sup>2</sup> וביאר דהטעם

<sup>1</sup> כדמצינו בסי' רנז ס"ז שבדבר שאינו מצוי כלל לא גזרו בו חכמים, עיין אנציק' תלמודית ח"ה ע' גזרה.

<sup>2</sup> עיי"ש בהערות 5, 6, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 29, 30, 36, 37, 48, 63, 74. שמבאר שם שיטת רבינו לגבי דין מוקצה כביאורו בתחילת ספרו (הערה 1), [וכיון שאין לך בו אלא חידושו ע"כ נצרכתי להביא כו"כ הערות

שמותר (לשיטת רבינו) לטלטל "כל מוקצה" כלאחר ידו זהו משום שאינו בדרך חשיבות שמחשיבו לכלי, וטלטול חפץ באופן שונה מהרגילות שאינו בדרך חשיבות מותר, ומהא נילף נמי לגבי טלטול שלא לצורך דכיון שאינו מטלטלו בדרך חשיבות אינו בגדר איסור מוקצה ומותר לטלטלו.

## ג.

### אופן ב' להתיר הטלטול

מצאנו ראייה נוספת להתיר הטלטול מהא דכתב רבינו בסי' ש"א (סל"ט) לגבי נשיאת מעות בחצר במקום שיש חשש הפסד וז"ל: "ומכל מקום מותר לו לשאת המעות אצלו באותו חצר לפי שזהו טלטול כלאחר יד כיון שאינו מטלטלן בידו אלא בגופו ובלבד שיש חשש הפסד אם לא ישאום אצלו שאם לא כן אף אם אינם מעות המוקצים אלא שאר כסף וזהב יש להחמיר שלא לשאת אותם אצלו שמא ישכח ויצא בהם כמו שנתבאר".

ולכאורה ניתן להוכיח מזה שמותר לטלטל מוקצה שלא לצורך כלאחר יד, כיוון דאי הוי ס"ל דאסור לטלטל מוקצה שלא לצורך כלאחר יד מדוע מצריך רבינו לאיתיי טעמא אחרינא "שמא ישכח ויצא בהם", לכאורה תיפוק ליה משום מוקצה גופא דאי ליכא חשש הפסד הוי טלטול המעות טלטול שלא לצורך ואסור.

ומהא דלא פסקינן הכי משמע לכאורה דס"ל לרבינו שטלטול שלא לצורך אם הוא כלאחר יד מותר, ולכן הוצרך לאיתיי טעמא אחרינא לאסור הטלטול שמא ישכח ויצא.

## ד.

### דחיית אופן הב' להתיר

---

שביסס בהם שיטתו, וכדאמרינן בירושלמי (פ"ב דברכות ה"ג) "א"ר יוחנן כל מילתא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגיאיין".

אך אפשר לדחות דברינו אלה האחרונים דהא דאיתיי רבינו טעם אחר לכך שאסור לטלטל המעות, משום "שמא ישכח ויצא בהם", כיוון דמיניה אזל בתחילת סעיף זה (ל"ט) ובסעיף הקודם (ל"ח) דעסקינן באיסור מלאכת הוצאה ולכך סיים רבינו "כמו שנתבאר"<sup>1</sup>.

ועוד אפשר לומר<sup>2</sup> שבמקום שאין חשש הפסד לא שייך לאסור המוקצה משום טלטול שלא לצורך, כיון דאף שאין כאן חשש הפסד הכ"ז יש לו צורך כל שהוא בטלטולו ולכן יש לחלק בין ליכא הפסד לליכא צורך.

## ה.

### אופן א' לאסור הטלטול

ועיני דשפיר חזי בספר 'הלכתא כרב' (הנ"ל) בהערתו לסי' שח (הע' 10) הניח לבו ללשון רבינו (שם ס"ז), דכתב: "נמצאת למד, ששלושה מיני מוקצה הם בכלים, שנים מותרים בטלטול והשלישי אסור, מוקצה מחמת מיאוס ומוקצה מחמת שהקצה אותו מלהשתמש – מותרים, מוקצה מחמת חסרון כיס – אסור".

כד דייק שפיר בלשון רבינו שלא הזכיר כלי שמלאכתו להיתר אע"פ ששייך בו דין מוקצה לגבי זה שאסור לטלטלו שלא לצורך.

ועוד מצינו מחלוקת רבינו והמשנה ברורה בסוג החפצים המותרים בטלטול שלא לצורך: דרבינו ס"ל - כנ"ל - כל הכלים אסורים בטלטול שלא לצורך חוץ ממאכלים וספרים. ואילו המשנ"ב (שם ס"ק כג) ס"ל "דכוסות וקערות וצלוחיות וסכין שע"ג השולחן **דתדירין בתשמיש** לא חלה עלייהו תורת מוקצה כלל וכאוכלין וכתבי קודש דמי וע"כ מותרין לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל", ונמצא שהמשנ"ב מקל טפי לטלטל שלא לצורך כל כלי שמשתמשים בו תדיר.

ולמד הגר"ד בספרו דהמשנ"ב ס"ל שכל עיקר הגדר של מוקצה הוא משום שאין תדירין בשימושן ולכך ס"ל דכלים שכן תדירין בשימושן מותר לטלטלו אפי' שלא

<sup>1</sup> ועוד שגזרו בסי' ש"ג (סכ"ג) שלא יניח אדם בכיסו בביתו חפצים שמא ישכח ויצא בהם לרה"ד.

<sup>2</sup> שמעתי מהר' זלמן ירוסלבסקי שליט"א.

לצורך, ואילו רבנו ס"ל שגם כלים שתדירין בשימושן (כגון קערות צלוחיות סכין וכו') אסורין מדין טלטול שלא לצורך.

לפיכך הסיק מהא דרבינו לא מנה כלי שמלאכתו להיתר במיני מוקצה, וכן אוסר כל הכלים בטלטול שלא לצורך, דאיסור טלטול כלים שלא לצורך אינו מדין מוקצה - שהרי כלי שתשמישו תדיר לא הוקצה כלל מדעתו, ואדרבה דעתו להשתמש בו, ויותר מכן זהו עיקר תשמישו, אלא טעם האיסור הוא כדין בפ"ע - ומשום גזירה שלא נמנו עליו להתירו<sup>1</sup>.

ומהא משמע לאסור לטלטל כלי שלא לצורך כלאחר יד, כיוון שהאיסור לטלטל כלי שלא לצורך אינו משום איסור מוקצה בעלמא, אלא מצד גזירה וכשגזרו גזרו בכל אופני הטלטול.

כלומר, בשלמא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו כלאחר יד שפיר, כיון שמעיקרא איסורו משום מוקצה ומוקצה איסורו משום; א) "שלא יהא כיום חול בעיניו ויבא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע להסיע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח"<sup>2</sup>. והא ליכא כיוון שעושה בדרך שינוי וממילא לא יהיה כיום חול בעיניו כיוון שאינו מטלטל החפץ כדרכו בחול.

<sup>1</sup> ואגב ריהטא ראיתי בספר שולחן שלמה - הלכות שבת (לגרש"ז אויערבאך) בהערה מב על הערותיו בסי' שח שאמר דאינו יודע הגדר של טלטול שלא לצורך דכל דבר שאדם עושהו הרי הוא עתה צורכו. והוסיף שם לתמוה על דברי המנחת שבת סי' פח ס"ק נג ושיורי מנחה ס"ק כב, שהיה צריך לישב מעשה רב מרבו מטשארטקוב "שכמה פעמים אשר בעת התחזק בדביקותו טלטל בשבת קודש את הפישקאלא (קופסה) טאביק בידיו הקדושים ונענע בו הגם שלא היה מריח בו", ולכאורה עשה טלטול שלא לצורך. ועל כך ישב מעשהו שבאותה העת שהיה מנענע ייחד בכל תנועה יחודים עליונים "כידוע שאין עושה שום תנועה בלי כוונה לשם שמיים וא"כ שוב מיקרי לצורך מה", וכן הוסיף לבאר בשיורי מנחה שם.

ולאחר שהביא דעות המתירים לטלטל (הרשב"א, מקור חיים), מסיים וז"ל "אבל כל בעל נפש יחמיר בזה בכל האפשרי" ומביא שם דעות המחמירים (דאף הרשב"א סיים דבריו והמחמיר תע"ב, וכן פסקו הרמב"ן, הר"ן, הרמב"ם, הב"י, השל"ה הקדוש, ואדה"ז בשו"ע שלו, וכו') ולכאורה צ"ע מה הגדר של טלטול שלא לצורך.

<sup>2</sup> לשון אדה"ז סש"ח ס"א.

(ב) "מפני גדר הוצאה נגעו בה שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים", והא נמי ליכא כיוון שעושה בשינוי יזכור שהיום שבת ולא יבוא להוציא החפץ לרה"ר.

(ג) "מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת", והכא כיוון שמטלטל החפץ כלאחר יד אין לך שביתה הניכרת יותר מזו שכ"ע חזינן שעושה כך כיוון ששובת.

אבל הכא בגדר טלטול שלא לצורך הוי **גזירה**<sup>1</sup> ואין שייך **כ"כ** לג' הטעמים לגבי כללות דין מוקצה היום.

## ו.

### אופן ב' לאסור הטלטול

ואולי יש להביא עוד ראייה לחומרא מהא דאמרינן (שם בס"ח) "מותר לאדם לישא הסכין אצלו אף כשהולך לבית הכנסת במקום שיש שם עירוב אע"פ שאינו צריך שם לסכין כיוון שיצטרך לו אח"כ בו ביום ולא אסרו טלטול שלא לצורך אלא כשאינו צריך לו כלל כל היום אבל אם ישתמש בו היום והוא נשאו אצלו כדי שיהיה מוכן לו הרי זה טלטול לצורך", עכלה"ק.

ובפשטות "מותר לאדם לישא הסכין אצלו", אינו דוקא בידי אלא אף בבגדיו וכד' [כדיוק הלשון "אצלו"].

<sup>1</sup> ואף שמעיקרא דגזירה הוי משום "סיג וגדר לאיסור הוצאה", אך טעם הגזירה היה כי זלזלו העם באיסורי שבת כמ"ש בנחמיה (יג, טו) "בימים ההמה ראיתי ביהודה דרכים גתות בשבת" (סחטו יין ועברו על מלאכת מפרק שהיא תולדת הדש "שו"ע סי' שכ ס"א)) "ומביאים הערמות ועמסים על החמורים" (הטעינו חמוריהם בשבת ועברו על גזירה שמא יבא לחתוך זמורה (שו"ע סי' שה סכ"ג)).

ואו"ל שהטעם לכך שעשו סיג וגדר למלאכת הוצאה היא: א) שאחד הטעמים לאיסור מוקצה הוא "מפני גדר הוצאה נגעו בה". (ב) שהרי אם נאסור עליהם לטלטל הפצים ממילא לא יכלו להוציאם לרה"ר ונמנע עי"ז האיסורי שבת שזלזלו בהם.

ועדיין יש לדון אמאי אסרו להם איסור מוקצה בעוד שעשו איסורי מלאכה שאינם נוגעים באיסור הוצאה כגון סחיטה וכד' וי"ל ואכמ"ל (ועיין מש"כ בקובץ "קרית מלך רב" סיון ה'תשס"ח גליון ב' (ס"ו) עמ' 112 ואילך, בשיטת אדמה"ז בטעם התקנות בימי נחמיה בן חכליה).



וכך פי' הלכה הנ"ל אסור לאדם לישא סכין בכיסו או בחגורתו אם אינו צריך לו במשך כך היום, אע"פ שאי"ז טלטול אלא כלאחר יד, מ"מ אסור. אל אם יצטרך לסכין בשימוש כל שהוא במשך היום אי"ז טלטול שלא לצורך ומותר.

ואי ס"ל לרבינו שמותר לטלטל כלאחר יד אף שלא לצורך כלל, היה צ"ל שיתור לטלטל הסכין שעליו אפי' אם לא יצטרך לו כלל במשך כל היום, כיון שזהו בדרך טלטול כלאחר יד.

ומהא דלא כתב רבינו הכי משמע דאסור לטלטל חפץ שלא לצורך אפי' כלאחר יד.

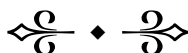
## ז.

### אופן ג' לאסור הטלטול

ולכאורה אפשר להביא ראיה נוספת<sup>2</sup> לאסור טלטול חפץ שלא לצורך כלאחר יד, מהא דאשכחן בסי' רע"ו שרבינו מדגיש היתר מוקצה כלאחר דווקא לצורך, וז"ל "שכל טלטול מן הצד שהוא ע"י גופו שלא בידי יכול לטלטלו אפילו לצורך המוקצה... ואם יטלטלנו על ידי גופו כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיו"ב יכול לטלטלו אף בשביל שלא יגנב (לצורך גופו)".

ומהכא שמעינן דדווקא טלטול לצורך גופו כלאחר יד מותר אך טלטול שלא לצורך אסור לטלטל כלאחר יד.

ולענ"ד נראה לאסור אך ידעתי קצר דעתי מלפסוק וע"כ בקשתי שטוחה לפני הקורא שלא ימנע בר<sup>3</sup> ואם יש תשובה מוכחת תחת ידו שיענני דבר וזכות הרבים תלויה בו.



<sup>1</sup> ולהעיר מסי' שא ס"ג דסכין דרכו לצאת בו כשתלוי לו על בגדיו, וע"ע שם ס"ח.

<sup>2</sup> שמעתי מהר' אברהם אלשולי שליט"א.

<sup>3</sup> ראה סנהדרין צא, סע"ב.

## אין דרך הוצאה בכך

הת' יואל שי' מאייערס  
תלמיד בישיבה

איתא במסכת כתובות<sup>1</sup> "הגונב כיס בשבת - חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה; היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא - פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד; (והקשו בגמ' מדוע נקטה המשנה ב' מקרים אלו, ולא חילקה בין הגונב בהילוכו לבין הזורק, ותירצה) מגרר ויוצא איצטריכא ליה, ס"ד אמינא אין דרך הוצאה בכך, קמ"ל. ובמאי? אי ברברבי, אורחיה הוא! אי בזוטרי, לאו אורחיה הוא! אלא במיצעי".

ובתוס' על אתר<sup>2</sup> כתבו: "תימה לר", דבפרק הספינה (ב"ב דף פו. ושם) גבי דברים שדרך להגביהן אין נקנין במשיכה אלא בהגבהה, ופריך מהגונב כיס דבר הגבהה הוא, ומשני במידי דבעי מיתנא, משמע דאי הוה אמר דבר הגבהה נמי נקנה במשיכה הוה אתי ליה שפיר אפילו בזוטרי, ואמאי הא על כרחך לא מצי איירי בזוטרי דא"כ היכי מיחייב לענין שבת בגרירה דאין דרך הוצאה בכך, וי"ל דאפשר שיהא דרך הוצאה בכך אפילו בזוטרי, כגון שמוציאו דרך מחתרת דדרכו בגרירה ואינו נקנה אלא בהגבהה".

הרי שהתוס' סוברים שבאמת מצד שבת שייך להעמיד אף בזוטרי, ומתחייב במגרר וה"מ ב"מוציא דרך מחתרת".

ובמהרש"א על תוס' כתב: "וה"נ הכא משום חיוב דשבת ה"מ לאוקמא שפיר בכה"ג, אלא משום קניה הוצרך לאוקמא במיצעי, כדאוקמי התם מהאי טעמא במידי דבעי מיתנא וק"ל".

ובהפלאה כתב דלפי דברי המהרש"א הא דפריך דאי בזוטרי לאו אורחא הוא, היינו משום קושיא דהתם (בפרק המוכר את הספינה) דכיון דלאו אורחא אינו קונה במשיכה. ולפ"ז צ"ל דהא דמשני דקמ"ל משום דה"א אין דרך הוצאה בכך, אע"ג דבמחתרת הוא דרך הוצאה בכך, מ"מ, כיון דאין בזה קנין, א"כ מסתמא מיירי שלא

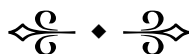
<sup>1</sup> דף לא, א-ב.

<sup>2</sup> ד"ה "אלא במיצעי".

הוציאו דרך מחתרת. ולפ"ז כתב בהמשך דבריו: "אך דברי מהרש"א ז"ל דחוקים. ולולי דבריו יש ליישב בפשטות קושיתו דהא דלא משני הכא דרך מחתרת משום הך גופא דא"כ תקשי מאי קמ"ל דמגרר ויוצא".

ומדברי ההפלאה נראה שהבין דכוונת המהרש"א, דקושיית הגמ' 'ובמאי אי ברברבי' וכו'" הוי המשך ללפנ"ז: "דס"ד אמינא שאין דרך הוצאה בכך"<sup>1</sup>. והיינו שהדיון ("אי ברברבי") הוא מצד חיוב שבת (הוצאה), וא"כ היה אפשר לאוקמי ב"זוטרי" אלא בדרך מחתרת, והא דהעמידו בגמ' "במיצע" הוא רק מצד דיני הקניינים (דמסכת ב"ב), ולכן כ' ההפלאה שפיר דהדברים דחוקים.

אך הנראה לענ"ד לומר, דהמהרש"א מפרש בתוס' באופן אחר<sup>2</sup>: דקושיית הגמ' "ובמאי וכו'" אינה המשך לדברי הגמ' "דאין דרך הוצאה בכך", אלא מתחיל **דיון חדש** (לא לגבי חיובי שבת, אלא) לגבי **קניינים** דאין מועיל משיכה לחפץ זה, ולכן א"א להעמיד במוציא כיס זוטרי (ואפילו "דרך מחתרת"), דכיוון שאין דרכו במשיכה - אינו נקנה כך.



## דין ודברים אין לי בנכסיך

הת' **מנחם מענדל שי' מורדכיוב**  
תלמיד בישיבה

איתא במסכת כתובות (פג, ב) "הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך הרי זה אוכל פירות. . כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן הרי זה אינו אוכל פירות. . רבי יהודה אומר לעולם הוא אוכל פירי פירות עד שיכתוב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן עד עולם".

<sup>1</sup> וכן פירש"י. ועייג"כ תוס' רי"ד שפירש כן.

<sup>2</sup> וראה גם בריטב"א ובשטמ"ק שם שפירשו כן.

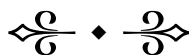
ובגמרא (שם ע"ב) "איבעיא להו, לר"י פירי פירות דווקא, או עד עולם דווקא, או דלמא תרוויהו דווקא.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מדברי רבי יהודה "לעולם הוא אוכל פירי פירות עד כו", שמלשון זה משמע שלשיטתו פירי פירות דווקא. כ"א לדעתו עד עולם דווקא היה עליו להשמיענו חידוש גדול יותר, שלא זו בלבד שלעולם הוא אוכל פירי פירות אלא אפילו את הפירות עצמם אפשר שיאכל, שהרי כשיכתוב "דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן" הסתלק רק מפירות השנה הראשונה, אך לא מפירות השנים הבאות, וכמ"ש בגמרא שהטעם שיש לכתוב בשטר פירי פירות והן עד עולם (אי נימא תרוויהו דווקא) הוא, שאם יכתוב פירות לבד יהיה משמע שהסתלק רק מפירות השנה הראשונה.

והנראה לבאר בזה, ע"פ מה ששמעתי מחברי הת' יצחק ראסקין<sup>1</sup> שסברא זו היא כדחויא בעלמא, ומובאת רק לבאר הטעם מדוע תרוויהו צריכי למכתב בשטרא, אך אין לומר סברא זו כשנימא שפירי פירות דווקא, או עד עולם דווקא, שאז ודאי שאין חילוק בין פירות השנה הראשונה לבין הבאות אחריה.

ולפ"ז מתורצת קושייתנו בפשיטות, שוודאי אי נימא דעד עולם דווקא, אין מקום לחלק בין פירות שנה זו לשנה אחרת, והסתלק מכולם, שלכן חידושו של רבי יהודה הוא רק בזה שבנוסח ההסתלקות של ת"ק עדיין אוכל הבעל פירי הפירות.

וצ"ע מדוע א"א לפשוט מכך שאין לומר תרוויהו דווקא, דא"כ הו"ל להשמיענו החידוש הגדול יותר שאפי' פירות אוכל, כנ"ל. ובדוחק י"ל ע"ד הנ"ל.



<sup>1</sup> הערת המערכת: ראה בקובץ הקודם עמ' 64 ואילך.

# הערות והארות על 'הערות והארות על מנהגים והנהגות'

הת' ישראל מאיר שי' מייזליש  
תלמיד בישיבה

ראיתי את אשר כתב הרב טובי' שי' בלוי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית – כפ"ח (גליון רמ"ב) בענין "המנהגים והנהגות", ובאתי בזאת להעיר ולהאיר בנוגע למס' דברים שכתב:

## קרבן תודה

בענין אמירת פרשת קרבן תודה בשעה שמברך ברכת "הגומל", הביא משוע"ר, מהדורא בתרא (סוף סימן א') שם פוסק אדמוה"ז שכאשר אדם מתחייב בהקרבת קרבן כלשהו, הרי בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים, עליו לומר את פרשת הקרבן כפי שהיא מופיעה בתורה שבכתב.

ובהתייחסות לפסק זה כתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חי"ז עמ' 427): "וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ – אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל".

והסיק מדברים אלו שברור הוא אשר לפועל כל מי שמברך ברכת "הגומל" מחוייב בקריאת פרשת קרבן תודה.

אמירת קרבן תודה בשעת ברכת הגומל ורצה להוכיח זאת מלשון רבינו שהקשה בצע"ג ע"כ שאין אומרים זה היום.

והנה פי' הצע"ג אינו מוכרח להיות כדבריו, ואדרבא, פירושו לכאוף הוא ההיפך מדבריו, דלפועל אין מנהגנו לאמרו היום, ותמה כ"ק אדמו"ר מהו **הטעם** לכך שבפועל איננו עושים זאת היום. ולא שביקש כ"ק אדמו"ר להחזיר מנהג זה.

ואי לא תימא הכי יצטרך להקשות שוב בנוגע לתפילת ר' נחוניא בן הקנה בכניסתו לבית המדרש וביציאתו מבית המדרש, שאף את תפילה זו איננו נוהגים לומר היום, וזאת למה?

ואף בנוגע לתפילה זו הקשה רבינו בצע"ג על מנהגנו לפועל היום. וזלה"ק<sup>1</sup>:  
 "תפילת ר' נחוניא בן הקנה "ולא ישלחו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם" – ברכות כה,  
 ב. טושו"ע או"ח סו"ס קי ובשו"ע אדה"ז שם. עיי"ש.

"וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ולא נדפס הנוסח בסידורים (גם לא בהסידור עם  
 דא"ח וכיו"ב – שהוא ללומדים וכו') אף שנמצא בסידור **האריז"ל** (ר' שבת) הלכות  
 ד"א "סדר קביעות התורה". ובסי' קול יעקב ("כוונת הלימוד" אות מח) . . וראה  
 תויו"ט בפתחתו לפיה"מ שלו. – ובערוך השולחן כ' ד"נראה משום דעכשיו הלומדים  
 בביהמ"ד אינם מורים הוראות".

ולמרות שהביא שם הטעם מהערוך: **א.** אעפ"כ הקשה ע"כ בצע"ג כפי שהקשה  
 בנוגע לאמירת קרבן תודה. **ב.** גם הערוך כתב זאת ד"נראה" שהטעם ע"כ שלפועל  
 איננו אומרים הוא מחמת כך וכך. ולא שכתב אשר מצד ענין זה או אחר צריך להנהיג  
 שלא לומר, אלא שלאחר שנשתרש שלא אומרים ביאר הטעם לדבר. וע"ד גם כאן,  
 שנשתרש הדבר, וצריך לבאר הטעם לזה.

ולפי הבנתו בדברי רבינו לעיל, הכא נמי צריך הוא לפרסם בחוצות קרי' אשר דעת  
 רבינו היא שצריך לאמר תפילה זו. ואולי אף מומלץ להו"ל כרטיסים עליהם תודפס  
 תפילת ר' נחוניא בן הקנה, לזיכוי הרבים, ע"מ שלא ישאר הדבר בגדר "דברים  
 בטלים".

אלא שע"מ להכריע בין ב' האופנים בפירוש דברי רבינו אזי ניתי ספר ונחזי,  
 ונראה כיצד כ"ק אדמו"ר עצמו מתייחס לדבר מעין זה, כאשר נשאר בצ"ע מדוע לא  
 עושים דבר מעין זה.

דהנה בספר השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 738 מובאים דברי כ"ק אדמו"ר בעת  
 ביקור הרבנים הראשיים באה"ק<sup>2</sup>, וזלה"ק:

"ע"פ הלכה – "הרואה את חבירו לאחר שלושים יום מברך שהחינו", אבל, לא  
 ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם שאין נוהגין כן . . ובכל אופן, אף שאין נוהגין לברך  
 שהחינו על ראית חבירו – בודאי לא מקפידים על זה שרוצה לברך שהחינו ועונין  
 אמן בלב שלם". ולמעשה, נמנע רבינו מלברך.

<sup>1</sup> לקו"ש חי"ט שיחה א' לפר' ואתחנן, עמ' 44.

<sup>2</sup> הרב אברהם הכהן שפירא ז"ל ויבלחט"א הרב מרדכי אליהו שליט"א, י"א אייר ה'תשמ"ט.

הנה ראינו מפורש את גישתו של כ"ק אדמו"ר בענין, שאף אם נפסק במפורש שצריך לאומרו ואיכא תימה וצ"ע מדוע לפועל לא ראינו שינהגו כן, אעפ"כ לפועל ממשיכים שלא לנהוג כן.

אלא שכפי שאמר רבינו בנוגע לברכת שהחיינו אשר "בודאי לא מקפידים על זה שרוצה לברך שהחיינו ועונין אמן בלב שלם". כמו"כ באם יתעקש מר לומר פרשת תודה לא נקפיד עליו ואף אם יתחיל מעתה לומר תפילת ר' נחוניא בן הקנה לא נקפיד ואף "נענה אמן בלב שלם".

## הרקיקה בתפילת "עלינו לשבח"

אודות "הרקיקה בתפילת עלינו לשבח", ציין להיום יום ט' טבת: "נוהגין בנוסח עלינו לומר שהם משתחווים להבל ולריק. . הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה, כי מדבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה".

וכתב אשר העיר בעבר בעניין וטרח להביאו שוב אשר "מהדגשת הטעם לרקיקה מובן, שהכוונה במנהג היא, שכאשר יש למתפלל רוק בפיו לאחר אמירת מילים אלו - אין לו לבלעו, כי אם לרוק אותו, אך אין הכוונה שעל כל מתפלל ליצור רוק על מנת לירוק. וק"ל".

ומסקנתו תמוהה ביותר, דהרי לא כתב רבינו אשר "מדיבור יתכן שיתהווה רוק"<sup>1</sup> או "יש אשר מדבור מתהווה רוק" כ"א "מדיבור מתהווה רוק". זהו הטבע שהטביע הקב"ה בעולמו, אשר בשעה שידבר האדם יתהווה רוק בפיו<sup>2</sup>.

ומקור הדברים במי שמתו (ברכות כד, א-ב): "ואמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק וממשמש בבגדו, אבל לא היה מתעטף, וכשהוא

<sup>1</sup> בנוסף, כפי שהבין אשר "מדיבור מהתווה ריקה", ש"יתכן" שמדיבור יתהווה ריקה, כמו כן יכל להבין בדברי רבינו "ואין רוצים ליהנות מרוק זה", שהוא רק כאשר אין רוצים ליהנות מרוק זה, אך במקרה שרוצים ח"ו וח"ו אין חיוב. ה' ישמרנו.

<sup>2</sup> אלא, אם מאי דהוקשה לו הוא אשר רוקקים אנ"ש בכוונה תחילה ואינם מסתפקים ברוק שבפיהם, תמה אני מדוע חרה לו הדבר, והלא יתכן דהאיש המדובר בלע את רוקו ממש לפני אמירת "להבל ולריק" וע"כ לאחר אמירת "להבל ולריק" לא ה' בפיו שיעור רוק הניתן לרקיקה בפני עצמו, ומחמת והאיש ההוא יהודי ישר הוא, ואינו מעוניין לסור מדרכי ה' הישרים, הוסיף בכוונה בפיו רוק ע"מ שיגיע לשיעור כזה של רוק הניתן לרקיקה.

מפהק - היה מניח ידו על סנטרו. מיתיבי: המשמיע קולו בתפלתו - הרי זה מקטני אמנה. המגביה קולו בתפלתו - הרי זה מנביאי השקר, מגהק ומפהק - הרי זה מגסי הרוח. המתעטש בתפלתו - סימן רע לו, ויש אומרים, ניכר שהוא מכוער. הרק בתפלתו - כאילו רק בפני המלך. בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא: כאן לאונסו, כאן לרצונו. . אלא רק ארק קשיא. רק ארק נמי לא קשיא, אפשר כדרב יהודה; דאמר רב יהודה היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק - מבליעו בטליתו, ואם טלית נאה הוא - מבליעו באפרקסותו...".

כלומר, הגמ' מסתפקת כיצד רבי רק בתפלתו והרי שנינו שהרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך. ומתרצת שאם מבליעו בטליתו שפיר עבד, אלא דאם לאו, הרי הוא כרק בפני המלך.

ובלחם משנה (הל' תפילה פ"ד הי"א) הקשה בדברי גמרא זו, מדוע לא תירצו כבמגהק ומפהק שתלוי אי הוי לרצונו או לאונסו וז"ל: "ולכל הפירושים קשה מאי דאמרו בגמ' אלא רק ארק קשיא. דלפירוש רש"י ז"ל, גם ברק איכא לחלק בין לרצונו ולאונסו, שכשיכול לסבול הרקיקה מקרי לרצונו ואם אינו יכול לסבול מקרי לאונסו. כמו שכתב הטור ז"ל בא"ח בסי' פ"ז ואסור לו לרוק אם אפשר ואם אי אפשר לו שלא לרוק וכו', משמע דיש לחלק ברקיקה בין אפשר דהיינו לרצונו ללא אפשר דהיינו לאונסו. וגם לפי רבינו ז"ל קשה, דגם ברקיקה יש לחלק בין לאונסו ולרצונו, שהיה לו לבדוק עצמו קודם ולהסיר כל דבר הטורדו שהוא הרקיקה בפיו, והיה לו לרוק".

ומתרץ לשיטת הרמב"ם: "מיהו לפי רבינו י"ל דברקיקה אינו מועיל בדיקה ודאי דאפילו אם יסיר קודם תפלה **מיד הוא בא לו ריקה אחרת**. אע"פ שמ"מ יש לחלק לענין הרוק שהיתה בפיו קודם שהתחיל להתפלל, דאז נקרא לרצונו מאחר שלא הסירו, ולענין הרוק שבא לו אח"כ נקרא לאונסו. מ"מ כיון דאינו מועיל בדיקה לענין הרוק הבא כמו בגיהוק והפיהוק ועיטוש, להכי לא שני ליה הגמ' כדשני ליה התם".

והיינו, שמבאר לשיטת הרמב"ם שלא אפשרי במציאות שלא יהי' לו רוק, דאף אם ירוק קודם התפילה **"מיד הוא בא לו ריקה אחרת"**.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> אלא, שבזה גופא ישנו החילוק בין יכול לסובלו ללא יכול לסובלו, (דלא יחלוק הרמב"ם במציאות אי איכא מצב שבו יכול לסובלו, כ"א שפירש התיבות "לרצונו" ו"לאונסו" שם, דקאי על אם בדק עצמו קודם או לאו).



א"כ ראינו כדברי רבינו אשר "מדיבור מתהווה רוק", ולא כדבריו אשר "מדיבור יתכן שיתהווה רוק".

אלא, שדווקא בדבריו צריך לומר (כפי שרצה להבין בדברי רבינו) שכאשר כתב "מהדגשת הטעם לרקיקה מובן...", וצ"ל שכוונתו "יתכן שמובן", וד"ל.

ולגופו של דבר, מעיון במקורות נראה שאכן מחויב הוא לרוק בכל פעם שמזכיר "להבל ולריק", מלבד הטעם הנ"ל, דהנה בט"ז כתב<sup>1</sup>: "...ועל כן אין להקשות ממה שנוהגין ברקיקה קודם ואנחנו כורעים, דשם הכל יודעין שהרקיקה היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים והיא כבוד שמים שמזכיר אח"כ. כן נ"ל"<sup>2</sup>.

והיוצא מדבריו שמלבד אי הרצון להינות מרוק זה, איכא טעם נוסף לרקיקה והוא, בזיון הגילולים של עובדי כוכבים. וא"כ כאשר רוקק, אף אם לא נתהווה רוק בפיו, מבטא הוא בזה את בזיון גילולי עכו"ם, וע"כ צריך לרוק בכל פעם שמזכיר "להבל ולריק"<sup>3</sup>.

\* \* \*

עוד כתב שם: "לאחר הרקיקה יש לדרוך בנעל על הרוק כדי למנוע מיאוס בעיני הרואים".

ומקורו מן הסתם ממשנה ברורה סי' קנ"א ס"ק כ"ד: "ויהיה זהיר שלא ירוק בפני חבירו שימאס בה".

אמנם טעם זה הוא בכללות על רקיקה בפני חבירו, ואילו על רקיקה בבית הכנסת איכא טעם נוסף ועיקרי, והוא מחמת כבוד המקומות הקדושים, כדלהלן:

בטור או"ח סי' צ' כתב לגבי קדושת בית הכנסת: "ומותר לרוק בה ומיהו מפני הכבוד דורסו ברגליו".

בשוע"ר סי' צ' סעי' י"ד: "שלא יהיה מגולה בבית הכנסת מפני הכבוד".

במשנה ברורה סי' צ' ס"ק מ"ה: "ודורסו ברגליו - שלא יהיה מגולה מפני הכבוד".

<sup>1</sup> יו"ד סי' קעט.

<sup>2</sup> ובספר המנהגים הפנה רבינו לט"ז זה, בכותבו אודות המנהג לרוק בתפילת "עלינו לשבח".

<sup>3</sup> היינו, שאף אם יתעקש מר לחלוק על דברינו בפירוש דברי כ"ק אדמו"ר, ויבארם באופן שלא מכל דיבור ודיבור מתהווה רוק, מחמת טעם זה (של הט"ז) יהי מחויב ברקיקה בכל פעם.

ומפורש יותר בערוך השולחן סי' קנ"א סעי' ט: "שדבר מאוס הוא ואין ראוי שיתראה דבר מאוס במקומות הקדש".

\* \* \*

עוד כתב שם: "ההדגשה כאן היא על דריכה ולא על שפשוף בנעל, שכן מחמת ההרגל עלולים לעשות כך בש"ק, דבר שאסור על פי ההלכה".

ראשית, טעם זה איננו מספיק ע"מ להורות שלא לשפשוף ביום חול, דא"כ הי' עליו לאסור להדליק אור בימי השבוע, שמא יבוא להדליק אור בשבת.

ולגופו של ענין יתכן שנסמך על הכתוב בשו"ע או"ח סי' צ' סעי' י"ג: "מותר לרוק בבהכ"נ, ודורסו ברגליו או מכסהו בגמי".

אמנם, אין פירוש דברי השו"ע כפי שהבין שצריך רק להעמיד נעלו על הרוק ואין צריך לשפשוף, ונסמו מעיניו מקורות מפורשים בדבר:

בשולחן ערוך או"ח סי' קנ"א סעי' ז' כתב: "יכול לרוק בו, ובלבד **שישפשפנו** ברגליו".

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' צ' סעי' י"ד: "מותר לרוק בבית הכנסת אף שהיה אסור במקדש ובלבד **שישפשפנו** ברגליו".

היינו, שבסימן צ' שהביא מדברי השו"ע "ודורסו ברגליו", פירשו כפי שכתב השו"ע בסי' קנ"א – "שישפשפנו". כלומר, שמסכם את שיטת השו"ע, שאינה כפי שהבין מר.

ובערוך השולחן או"ח סי' קנ"א סעי' ט': "ורק כשירוק **ישפשפנו** ברגליו . . ובשבת ישים המנעל עליו עד שיתמעך". כלומר, דאף שפסק מפורש להדיא שבשבת אסור לשפשוף כ"א רק לשים המנעל עליו, כתב לשפשוף ביום חול, ולא חש לשמא יעשו כן בשבת.

וכן הוא במשנה ברורה סי' קנ"א ס"ק כ"ה: "שישפשפנו ברגליו - ובשבת שאסור לשפשוף יעמיד המנעל עליו עד שיתמעך [אחרונים]".

## הכריעה בתפילת "עלינו לשבח"

בענין הכריעה בתיבות "כורעים ומשתחווים" הביא פסק המג"א<sup>1</sup> (ואדמוה"ז במ"א) אשר יש לכרוע ולהשתחוות בתיבות אלו.

וכתב שכשהה במחיצת הרבי הבחין שהרבי אינו נוהג לכאורה במנהג זה ושאל להרה"ח מנחם זאב שי' גרינגלאס שליט"א, וענה לו "לעולם אינך יכול לדעת מה ראית ומה לא ראית כו"<sup>2</sup>. וציין לשבח את עורכי סידור תהלת ה' החדש שציינו את פסק המג"א (ואדמוה"ז) כהנהגה לפועל.

וראיתי לנכון להפנות את תשומת ליבו לוידאו מברכת החמה תשמ"א אצל כ"ק אדמו"ר, שם שרו הקהל יחדיו את תפילת עלינו לשבח, וכאשר מגיעים הקהל ל"להבל ולריק, ואנחנו כורעים ומשתחווים", רואים בוידאו בבירור כיצד כ"ק אדמו"ר מתכופף לירק ב"להבל ולריק" ולאחמ"כ, לאחר שהתיישר משתחוהו כ"ק אדמו"ר פעם נוספת ב"כורעים ומשתחווים".

## עליה לתורה בשבת שלפני יום-הולדת הבן

כתב בענין עליה לתורה בשבת שלפני יום הולדת הבן. והזכיר אשר כ"ק אדמו"ר הזכיר אשר מנהגי יום הולדת שייכים גם לקטנים ע"י הוריהם<sup>3</sup>.

ובחר משום מה לפרש את דברי הרבי רק על הוספה בנתינת צדקה, בלימוד התורה, גמ"ח וקבלת החלטות טובות. וללעוג לאלו אשר מקפידים לעלות לתורה בשבת שלפני יום הולדת בנם.

והנה, כל המעיין בשיחת קודשו של רבינו יראה אשר כתב שם רבינו מפורש כי הורי הילד ינהגו ב"מנהגי יום הולדת", ומוסיף שיוסיפו בצדקה וילמדו לזכותו וכו'.

<sup>1</sup> וראה בערוך השולחן או"ח סי' קל"ג סעי' א שפסק כן.

<sup>2</sup> ולא הבנתי מדוע נגע לו הנהגת כ"ק אדמו"ר בענין (והוצרכו ליישב לו שאינו יכול לדעת בבירור ההנהגה), ואי נימא שכ"ק אדמו"ר לא נהג כן, הרי לשיטתו אין לזה כל משמעות לגבינו.

<sup>3</sup> וז"ל רבינו (התועודויות תשמ"ב ח"ד עמ' 2190): "כאשר מגיע יום הולדתו הראשון של התינוק, במלאות לו שנה שלימה – צריכים ההורים להתנהג ע"פ מנהגי יום הולדת, להוסיף בלימוד התורה ובנתינת הצדקה לזכותו של התינוק...".

וא"כ מפורש הוא בדברי רבינו שצריך לנהוג "במנהגי יום הולדת" אשר אחד מהם הוא העליה לתורה בשבת שלפני יום ההולדת. ולא הבנתי מהי טענתו.

ואף את"ל שהנאמר לאחמ"כ הינו פירוש וביאור, ובאופן של "כלל ופרט" כלומר – שינהגו במנהגי יום הולדת – היינו – לתת צדקה וכו'... וא"כ מדוע לא נמנה שם העליה לתורה. הרי טענה זו יכולה להיטען רק באם לא הושקעה טיפת מחשבה בדבר, שכן התבטאות זו הייתה בתשמ"ב, כאשר פרטי מנהגי יום הולדת נאמרו ונכתבו (כידוע לכל בר בי רב) בתשמ"ח. וע"כ לא נפרט שם העליה לתורה כ"א רק מה שדובר כבר אז בנוגע ליום הולדת. אמנם, כאשר הוסיף רבינו למנהגי יום הולדת העליה לתורה נכלל זה בדבריו שעל הורי הילד לקיים מנהגי יום הולדת עבורו<sup>1</sup>.

ואילו מש"כ אשר אנ"ש מקפידים היום על מנהג זה כחוק בל יעבור, ואילו על מנהגי יום הולדת נוספים, אשר דורשים יותר מאמץ והקרבה לא מקפידים לצערינו (וכמו"כ במנהגי ההילולא אשר על העליה לתורה ישנה הקפדה רבה יותר מעל שאר המנהגים) אינו שייך לדון בזה מעל גבי בימות אלו, כ"א להדפיס קול קורא, ולשאת דרשות ברבים אודות חיזוק קיום מנהג זה.

ובאם כבר כתב על הנ"ל, מדוע לא זעק מקירות ליבו אודות כך אשר בנוגע לתקנות שבת מברכים מקפידים באנ"ש בעיקר אודות אמירת תהילים ולא אודות לימוד שעה חסידות קודם התפילה. או מדוע לא זעק על כך שישנם כאלו שלא מקפידים שהמזמן יקרא בקול את כל הברכה הראשונה דברכת-המזון, כנפסק מפורש בשו"ע<sup>2</sup>?

ולאחמ"כ עבר לדיון שאינו עניני, אלא מטרתו היחידה ללעג ולהתלוצץ מאותם אנשים, כאשר החל לחשב את מספר המתפללים המותר בכל בית-כנסת, לפי כמות העליות שנזקקים להם. וברצוני להעמידו על טעות בחשבון, שהכליל במספר העליות

<sup>1</sup> ואף אם ירצה לטעון דיתכן שעליה לתורה הינה חובת גברא, בשונה מנתינת צדקה. הנה ראשית יצטרך להביא מקור לדברים אלו, ומלבד זאת, באם ניתן להבין הן באופן כזה והן באופן כזה, מדוע יטען בעוז שדעתו הנכונה היא וילגלג על מנהגי עמ"י.

<sup>2</sup> שו"ע אדמוה"ז או"ח סי' ר' סעי' א': "שלשה שאכלו כאחת וגמרו [שנים] סעודתם ואחד לא גמר האחד מפסיק על כרחו להשנים ועונה עמהם ברכת הזימון ושומע עד הזן את הכל כמ"ש בס" קצ"ג". ובמשנה ברורה שם כתב הטעם: "דאף דברכת הזן לאו לגמרי מברכת זימון היא דהרי היחיד אומר אותה ג"כ אפ"ה שייכא לברכת זימון דנברך לבד אינה ברכה שאין בה שם ומלכות וקאי על מה שמברך המזמן אח"כ ברכת הזן".

את השבת שלפני יום-הולדת אשתו, וזוהי טעות חמורה, מאחר וזה אינו נכלל בהוראת רבינו, ואכן לא מקפידים ע"ז (ואף בנוגע לילדים נראה לפי החשבון שחישב גם את ילדיו הגדולים, ואנן עסקינן רק בילדיו הקטנים, שתחת גיל בר מצוה). וכמו"כ כשכתב שעלינו להודיע לכל אורח שלא מובטח לו שיקבל עליה, אינני חושב שמוכרח הדבר, מאחר שכבר ידוע ומפורסם בתפוצות ישראל שאורח שבא להתארח, לא מובטחת לו עליה ללא בקשה מראש, וע"כ אין צורך להודיע זאת כל פעם ופעם...

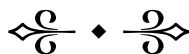
## עמידה ב"מה נעשה"

הביא מהמג"א שו"ע או"ח סי' קל"א (ס"ק ד'): "כתב בשל"ה: ראוי לומר "ואנחנו לא נדע" בישיבה, "מה נעשה" – בעמידה".

והוסיף אשר בשו"ע אדמוה"ז שם (ס"ב) השמיט דין זה, והסיק שבפשטות חולק בזה על המג"א. ולפי זה תמה מדוע בסידור "תהילת ה'" החדש הובא דין זה.

ודבריו תמוהים הם, דהנה לשון אדמוה"ז שם כן הוא: "לאחר שנפל על פניו יגביה ראשו ויתחנן מעט מיושב **כל מקום ומקום לפי מנהגו**". וכיצד מסיק מדברים אלו שפליג אדמוה"ז על המג"א, וא"כ הוא כדבריו מתי צריך להיעמד לשיטת אדמוה"ז, אלא ודאי לא חש אדמוה"ז לפסוק בענין זה מתי צריך להיעמד.

ומאחר ואם לא יהיה מקום מוגדר אשר בו ניעמד ישכח הענין ולא יהיה כלל תחינות מיושב. ואם – כן לפי דעתי טוב עשו בסידור החדש אשר בו כתבו לפי פסק המג"א מכאן יעמוד. ובפרט שנכתב שם בפירוש שמקור הנהגה זו היא מהמג"א (וכנ"ל שמאדמוה"ז אינו מקום מוגדר).



# אחיזת הלחם משנה ביו"ט (גליון)

הת' יוסף יצחק שי' פישמאן  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית – כפ"ח (גליון רמ"ב) נשאלה שאלה<sup>1</sup> בנוגע לאופן אחיזת הלחם משנה ביו"ט. דבשבת – בליל שבת מניחים זו אצל זו ולמחרתו מניחים חלק מהחלה הימנית על השמאלית, וזהו מנהג חב"ד שהובא (באג"ק חלק ח"י עמ' שס"א) רק על שבת. ומה בנוגע ליו"ט שבשוע"ר סי' עד"ר מביא רק בנוגע לליל יו"ט שבוצעים מן העליונה?

והשיב ע"ז הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א בזה"ל: "לכאורה, הענין ד"בציעה על התחתונה<sup>2</sup> מיוחד לליל שבת... וביום דיו"ט כמו בשבת שחרית הדין שווה".

והנה תחילה יש להבהיר שיש כאן מחלוקת בין הפוסקים להמקובלים: דהפוסקים כתבו שיש להניח הלחם משנה זו על גבי זו כשכל אחד מהם פניו למעלה, ותמיד (גם בליל יו"ט<sup>3</sup>) בוצעים מן העליונה, חוץ מליל שבת דאז יש טעם עפ"י הסוד לבצוע על התחתונה. אמנם בפרי עץ חיים<sup>4</sup> כתב שיש להניח החלות זו בצד זו באופן שצידו התחתון של האחד מחובר לצידו התחתון של השני, כאילו הם אחד ויש לו פנים לכאן ולכאן, ויבצע מן הימין.

וממש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק (הנ"ל) שצריכים להניחם זו אצל זו, רואים שלמעשה עושים לפי מש"כ בפרע"ח, וכידוע שכשיש מחלוקת בין הפוסקים למקובלים, אזלינן בתר המקובלים.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ב"בירורי הלכה ומנהג".

<sup>2</sup> כצ"ל [ונראה דנפל טה"ד בקובץ שם, ונדפס "העליונה" במקום "התחתונה"].

<sup>3</sup> כן כתב להדיא בלבוש כאן.

<sup>4</sup> שער השבת פי"ז.

<sup>5</sup> וכידוע שבסידור פסק רבינו הזקן כהמקובלים וכמ"ש בשער הכולל עמ' כ"ג שורה כ"ח "שמעתי מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער זי"ע אשר פעם אחת שאלו את אדמוה"ז איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (סי' כ"ה סעי' כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע שלו נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (שהכריעו נגד

והנה יש לעיין אם מש"כ בפרע"ח שייך רק לשבת או ג"כ ליו"ט.

ואולי יש לבאר זה עפ"י מש"כ רבינו הזקן בתו"א (בשלח סו, ג-ד) בהטעם להניח"ל שעפ"י נגלה צריך להיות זו על גבי זו, ועפ"י נסתר צ"ל זו בצד זו. וז"ל: "ששת ימים עשה בבחי' השתלשלות דרך עילה ועלול ברבוי רבבות מדרגות עד עולם השפל הגשמי הזה שהיא היותר תחתון במדרגה. וביום השביעי כתיב וישבת כו' שחוזרים האורות ונכללים בבחי' כח הכללי כי שם מעלה ומטה שוין שהוא כח כללי פשוט בתכלית הפשיטות. וזהו ענין מקיף מכל צד בשוה. . וזהו ענין שבת כי בו שבת הוא עליית העולמות בבחי' פנימית ונכללים בכח הכללי הפשוט בתכלית ההתכללות.

" . . ואחר כל זה מובן ענין שתי הלחם שבשבת שע"פ נגלה צריך להניח זו ע"ג זו כי בחי' נגלה היא בבחינת השתלשלות בחי' או"י וכאשר יניח זו ע"ג זו מורה על בחי' השתלשלות בדרך עילה ועלול כו'. ובחי' נסתר הוא בחי' או"ח עליית אורות להיות עולות ונכללות בתכלית ההתכללות בבחי' מקיף הכללי כנ"ל מטעם זה צריך שיהיו זו בצד זו שתיהן בשוה שמורים על בחי' התכללות אמתי במקיף העליון שמקיף לכל פרטי פרטי ההשתלשלות בשוה כו' קמיה מעלה ומטה שוין כו' וד"ל".

ועד"ז מבואר בלקו"ת (עקב יז, ב) בהטעם עפ"י נסתר צ"ל אחוריהם הביתה זה לזה ופניהם לחוץ להיות כולו פנים.

אמנם כל זה הוא רק בשבת, שיש עליית העולמות למקיף הכללי ששם מעלה ומטה שוין, משא"כ ביו"ט שאז הוא רק עליית העולמות (מלכות המלושב בבי"ע) באופן של עילה ועלול, שהעילה מתגלה לעלול, שלכן נאמר "מועדים לשמחה". וכנ"ל שבעילה ועלול יש בחי' מעלה ומטה. וראה בכ"ז בלקו"ת צו יא, ד.

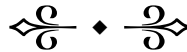
וא"כ נראה שמש"כ בפרע"ח שייך רק לשבת, משא"כ ביו"ט<sup>1</sup> דאין טעם להניחם זו בצד זו יש להניח החלות זו על גבי זו ולבצוע מן העליונה (גם בליל יו"ט) מטעם שאין מעבירין על המצוות<sup>2</sup>.

המקובלים, וזה לא יצוייר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד (או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמרא שבזה כל ישראל שוים) כמבואר בשו"ע סי' כ"ח). ע"כ שמעתי".

<sup>1</sup> ומה שהביא הרב גינזבורג שליט"א מס' אבן השוהם שעניני הלחם משנה ביו"ט שווים לשבת לא מצאתי לע"ע.

<sup>2</sup> אמנם, בנטעי גבריא (הל' יו"ט ח"ב פרק לג) הביא ממטה אפרים (סי' תרכ"ה סמ"ט) שמחברים התחתון של אחד לתחתון של שני שיהי' לו פנים מכאן ומכאן, ולא מחלק בין שבת ליו"ט. ואולי הסיק כך ממש"כ שם

[ויומתק עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup> שהחויב דלחם משנה ביו"ט הוא רק מצד הלכות **בציעת הפת**, כבכל יום שצריך לבצוע על השלימה, אלא שביו"ט נתווסף חשיבות שלכן צ"ל לחם משנה. ובשבת, בנוסף להטעם הנ"ל, יש גם ענין בלחם משנה מצד **סעודת שבת** שמכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לבצוע אותה על לחם משנה, משא"כ ביו"ט, שאין הטעם השני<sup>2</sup>. ונמצא, שדוקא בשבת יש ענין בלחם משנה מצד היום דשבת, משא"כ ביו"ט הוא לא מצד היום אלא מדין פרטי בהלכות בציעת הפת].



## הלכה מסיפור (גליון)

הת' **מנחם מענדל** שי' ב"ר **משה חיים** ע"ה הלוי **פעלדמאן** תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת תות"ל המרכזית - כפ"ח (גליון רמ"ב) הקשה הת' ש.ז.מ. איזה הלכה רוצה אדמוה"ז ללמדנו במה שכתב בשו"ע או"ח סי' ד' סעיף ט"ז "דוד המלך עליו השלום הי' נזהר שלא לישן כל הלילה שישים נשימות רצופות כדי שלא יטעום טעם מיתנה ורק הי' מתנמנם כסוס עד חצות הלילה ובחצות הלילה הי' מתגבר כארי".

בסוף הסעיף בסוגריים (".. והוא הדין לענין יו"ט"), אבל נראה שהולך רק על סוף הסעיף דגם ביו"ט יש לבצוע פרוסה גדולה.

<sup>1</sup> לקו"ש חל"ו עמ' 78 ואילך.

<sup>2</sup> ראה בהשיחה הע' 35: "וצ"ע הא דהשמיט אדה"ז הדין דלחם משנה בהל' יו"ט בס"י תקכ"ט, שהביאו המחבר בשו"ע שם ס"א". ובשולי הגליון כאן: "בשו"ע שם – "וחייב לבצוע על ב' ככרות ולקבוע כל סעודה על היין"... כי ס"ל שחויב לחם משנה (ביו"ט) הוא רק מצד בציעת הפת ולא מדין סעודה".

ובשו"ע ר' הרב שם סעיף ד' הלשון הוא ע"ד השו"ע וז"ל: "...צריך להזהר שיאכל בכל סעודה פת... וצריך לקבוע כל סעודה על היין". וכן מזה שהשמיט הדין דלחם משנה מהלכות יו"ט, ורק כתב "פת", למרות שכתבו במקומות אחרים, משמע שס"ל שהוא רק מדין בציעת הפת ולא מדין סעודת יו"ט (אבל עדיין צ"ע למה השמיט הענין לגמרי ולא כתב ע"ד שכתוב בשו"ע, וזה כנראה מה שהשאיר רבינו בצ"ע).



ואת"ל שיש בזה איזה לימוד הלכה, הי' לאדמוה"ז לבאר לכאו' איזה הלכה לומדים מסיפור זה. (וע"ד המובא באו"ח סי' נ"ו סעי' ז' בהסיפור עם אליהו הנביא, עיי"ש). עכת"ד הת' הנ"ל.

הנה, בב"י שם<sup>1</sup> מביא סיפור זה (שמובא בזוהר), ומסיק מסיפור זה שאפילו אם ישן ביום צריך ליטול ידיו. (ואף שמשאיר זה בצ"ע, אעפ"כ מפרש מה ניתן ללמוד להלכה מסיפור זה, אלא שהוא בצ"ע).

ובשו"ע סי' ד' סעיף ט"ו כתב המחבר שלגבי היישן ביום יש להסתפק אם צריך לערות מים על ידיו שלוש פעמים. ובסעיף ט"ז כתב שדוד הי' נזהר שלא לישון שיתין נשימין כדי שלא יטעום טעם מיתה. וברמ"א: "משמע דדוקא ביום הי' נזהר". ובמג"א כתב שזה ודאי שדוד הי' נזהר גם בלילה אלא שמה שכתב הרמ"א שדוד הי' נזהר רק ביום הוא מחמת שהוקשה לו **מדוע הביא הב"י מעשיו זו** - בכדי ללמדנו שבעל נפש יחמיר על עצמו, ועל זה הרמ"א אומר שגם בעל נפש שמחמיר על עצמו, יחמיר רק ביום (לכאורה משום הענין של רוח טומאה)<sup>2</sup>.

ועיין ג"כ בלבוש סימן ב' סעיף ט"ז שכתב בפירוש בזה"ל: "לכן יהא זהיר האדם שלא ישן ביום יותר משיתין נשימין כדי שלא יטעם טעם מיתה, שכן הי' נזהר דוד המלך עליו השלום כדאיתא בפרק הישן". ועיין באליה רבה על אתר שכתב: "ואף שהב"י משמע שהבין דטעם ביום כמו בלילה (היינו מפני רוח טומאה) מ"מ בשו"ע משמע כמו שכתבנו (דהטעם ביום הוא משום ביטול תורה)<sup>3</sup>". ולאח"ז ממשיך וכותב: "א"נ מספיקא קאמר כדפסק בשו"ע סעיף קודם זה".

דהיינו, מכל הנ"ל רואים שאפשר ללמוד מהסיפור דוד ש: **א.** עצם השינה משרה רוח טומאה על האדם ואפי' ביום, ולכן בעל נפש יחמיר על עצמו לא לישון שיתין נשימין ביום, כדי שלא יטעם טעם מיתה. **ב.** שלא לישון ביום משום ביטול תורה<sup>4</sup>.

ועפ"ז יש לומר שאדמוה"ז כתב סיפור זה על מנת ללמדנו שבעל נפש יחמיר על עצמו שלא לישון שיתין נשימין ביום (משני טעמים הנ"ל), וכדיוק לשונו הזהב

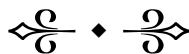
<sup>1</sup> ס"ק ט"ו.

<sup>2</sup> אך דעת המחבר בעצמו הוא דביום **אסור**, ובלילה בעל נפש יחמיר (עיין באשל אברהם על אתר).

<sup>3</sup> כן משמע באליה רבה שם.

<sup>4</sup> הובא גם באשל אברהם על אתר בשם רש"י. אלא שלפי טעם זה צ"ע למה הובאה הלכה זו בהל' נט"י ולא בהל' ת"ת.

שהוסיף וכתב: ". היה נזהר שלא לישן כל הלילה .", שדווקא דוד המלך הי' נזהר שלא לישן שיתין נשימין אפי' בלילה, משא"כ בעל נפש יחמיר על עצמו רק ביום משני טעמים הנ"ל<sup>1</sup>.



## עניית אמן אחר גאל ישראל (גליון)

הת' שמואל שי' פרוש  
תלמיד בישיבה

כתב רבינו הגדול בשולחנו (סי' ס"ו ס"ט) וז"ל: "יש אומרים שאין עונין אמן אחר גאל ישראל, וי"א שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיוון שהיא צורך הברכה וסיומה, וכן נוהגין במדינות אלו לענות אמן בין גאולה לתפילה . . ומי שרוצה לצאת לדברי הכל יוכל לכווין לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחוייב לענות אמן אחר הש"ץ, לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו . . ויש מדקדקין להמתין בצור ישראל כדי לענות אמן אחר הש"ץ, וי"א שאסור להפסיק באמצע הברכה בעניית אמן אפילו אמן שאחר ברכה זו בעצמה . . (לפיכך אין לזוז בזה מהמנהג או יעשה בענין שיוצא לדברי הכל) "עכ"ל.

ובסדור (הלכות תפילין ד"ה ועל) כתב בזה"ל: "ואם באו לידו (תפילין) בין ק"ש לתפילה, אפילו באמצע הפרק יכול לברך עליהן, אבל לא בין גאולה לתפילה אלא לובשן בלא ברכה (נמצא, שהחומר בהפסק בין גאולה לתפילה גדול מן החומר בהפסק באמצע ברכה מברכות ק"ש). וכן אין להפסיק לענות קדיש וקדושה וברכו ומודים בין גאולה לתפילה.

". . אסור להפסיק באמצע הברכה של ק"ש אפילו בעניית אמן שאחר ברכה זו עצמה, ולכן אין להמתין בשירה חדשה לענות אמן על גאל ישראל, אלא אם רוצה

<sup>1</sup> והא דחילק זה בשו"ע לשני סעיפים נפרדים, אולי הוא מפני הצ"ע שבב"י, ועצ"ע.

לצאת כל הדעות, שיש אומרים שאין לענות אמן אחר שאמר גאל ישראל, שלא להפסיק בין גאולה לתפילה, ויש אומרים לענות, יוכל לכיין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחויב לענות אמן אחר הש"ץ לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו. "עכ"ל.

ובקצות השולחן להגרא"ח נאה (סי"ט ס"ז) פסק: בין גאל ישראל לתפילה לא יפסיק בשום דבר, ואפילו אמן אחר גאל ישראל לא יענה.

ובספר שביל החיים (הוספות לקצה"ש ח"א ע' צ"ג) כתב מקורו "אדמו"ר בסידור פסק שלא יענה".

וכיין שסתם ולא פירש, יכולים אנו לפרש מקורו בב' דרכים. א. מעצם השמטת דינו של המסיים גאל ישראל קודם לש"ץ, למד הגרא"ח נאה שאין לענות אמן במצב שכזה.<sup>1</sup>

ב. מכך שלגבי הנחת תפילין בברכה חמור ההפסק בין גאולה לתפילה שאז מניחים תפילין ללא ברכה, על ההפסק באמצע הברכה (כגון שירה חדשה) שאז מותר להניח התפילין בברכה, למד הגרא"ח נאה שהוא הדין גם לגבי עניית אמן, שאם לגבי עניית האמן על גאל ישראל כתב אדה"ז שאסור להפסיק, כ"ש שבין גאולה לתפילה שחמור טפי אין להפסיק<sup>2</sup>, ולא היה על רבינו ללמדנו דין זה, רק שהוצרך רבינו לכתוב את האופן בו יוצאים ידי כל השיטות.

<sup>1</sup> וראה לשון כ"ק אדמו"ר במכתבו גבי אי אמירת י"ג עיקרי אמונה (י"ז תשרי תשט"ז), "שכיוון שלא הוזכר בסידור של רבינו הזקן, לכן אין אומרים העיקרים". אלא שיש אין זה מובא גם בשו"ע.

<sup>2</sup> וע"פ לימוד זה לא קשיא כלל דברי הרב אברהם ש"י אלאשילי (בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית – כפ"ח, גליון ר"מ) שמכך שרק לגבי ההפסק בשירה חדשה כתב רבינו "אסור", משמע שבין גאולה לתפילה פעמים שיש להפסיק.

וגם בלימוד הא' יש לתרץ ע"פ סברא זו, שכיון שכבר למדנו שההפסק בין גאולה לתפילה חמור מההפסק באמצע הפרק, לא הוצרך רבינו לחזור על כך פעם נוספת.

ובקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית – כפ"ח (גליון רל"ח) למד הרב יואב שי' למברג כאופן הא', וע"כ בא בטענה<sup>1</sup> כיצד אפשר ללמוד דין מחמת דיוק שאם היה רבינו סוברו היה מביאו גם בסידור, שהרי הטעם הפשוט להשמטת דין זה ע"י רבינו הינה "כיוון שכל דין ענייית אמן אחר גאל ישראל הביאו בסידור בדרך אגב, ע"כ לא נחית להכריע כמאן".

והנה, מלבד זאת שאין לימוד זה מוכרח, ואפשר ללמוד באופן הב' הנ"ל, גם בלימודנו באופן הא' יש להשיב על דבריו. ובכן, ב' חידושים עצומים טמן הוא בדברים אלו: א. קודם להל' ק"ש בסידור לא כתב אדה"ז כותרת כמנהגו בשאר ההלכות, אלא המשיכם לאחר הל' תפילין, אך תחילתם נראית בבירור שהיא, "וכן אין להפסיק לענות קדיש וקדושה ברכו ומודים בין גאולה לתפילה"<sup>2</sup>. ולאחמ"כ מחל בפירוט המקומות בהם מותר להפסיק לענות על דברי קדושה אלה, ושוב חוזר לענינו "סמיכת גאולה לתפילה". וא"כ, כיצד יתכן לומר שדין זה הובא בדא"ג, בעוד שראשית דברי רבינו בהלכות אלו הם בענין זה<sup>3</sup>.

ב. אבסורד לומר שישנם דינים שהיו ראויים ליכתב (ולשיטתו מוכרחים ליכתב), ורק כיוון שהנושא בו אמורים לדון במ הובא בדא"ג, לא זכו להתייחסות והושמטו מן הסידור. ומי יודע אם לא הפסדנו כמה דינים נוספים מסיבה זו.

והנה, הוא עצמו חש בקושי זה (הב') שבדבריו, וע"כ הוסיף וכתב, "דרכו בסידור (ולא כבשו"ע) להביא ההנהגות בהם יוצאים לד"ה, (והרבה פעמים) לא נחית לפרש את עיקר הדין או דיעבד". ונראה שבזה בא הוא לנחמנו ולהרגיענו שהטעם להשמטה אינו מחמת שדין זה מובא בדא"ג, אלא כיוון שצורתו האופיינית של הסידור, היא, שבו מופיעים רק הדינים כפי שהם מוסכמים על כל השיטות.

אמנם, דייק הוא לכתוב שרק "הרבה פעמים לא נחית לפרש את עיקר הדין או דיעבד", אולם אף הוא מודה די שנם מקרים בהם יורד אדה"ז לפרטים, וכותב את דינו

<sup>1</sup> וודאי כתב זאת להלכה ולא למעשה.

<sup>2</sup> ובשו"ע מהדורה החדשה הוסיפו לקטע זה כותרת 'הלכות ק"ש ותפילה' בחצאי אריח.

<sup>3</sup> ואולי יאמר שכל דיני ק"ש באו בסידור בדא"ג להלכות תפילין, וע"כ סובלים צמצום והשמטת דינים.

של אותו אחד שלא נהג באופן המעולה ביותר. ולדוגמא: כמה קטעים קודם לכן כתב אדה"ז שהמפסיק לענות דברים המותרים באמצע ברכות ק"ש "זיהר לכתחילה להמתין באיזה ענין שלא להפסיק באמצע ענין . . אך אם אי אפשר לו יכול להפסיק ולענות אפילו באמצע ענין...". הרי לנו מקרה דומה לנדוד, בו לא עלה ביד האדם לבצע את הפטנט בו יוצאים ידי כל הדיעות, וחש לו אדה"ז וכותב את דין הדיעבד, וכהנה רבות.

וא"כ, מדוע מוכרח הוא ללמוד שאדה"ז כתב כאן רק את ההנהגה לכתחילה והשמיט את הדין בדיעבד, ולא יכל ללמוד (כשיטת הגרא"ח נאה) שכאן השמיט אדה"ז דין זה כיוון שאינו סוברו.

והביא לדבריו כדמות ראייה ממכתב כ"ק אדמו"ר (זאת חנוכה תשכ"ז) גבי אמירת פרשת תודה לארבעה הצריכים להודות, ש"עיינן שו"ע אדה"ז מהדו"ב סו"ס א' "יאמר פרשת הקרבן מיד כו' ביום כו'", וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ - אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל". ותמיהה לי טובא מדוע לא טרח לציין שאף בקצה"ש (סס"ה סק"ה) פסק כן, שמכאן הוכחה (לשיטתו) שלדעת הגרא"ח נאה יש לפסוק כשו"ע בכל מקום בו בסידור אין מופיע פרט מסויים שישנו בשו"ע.

ובאמת אינה ראייה כלל, שעלינו להבדיל בין אמירת פסוקי תודה שיש באמירתם משום קיום מצות עשה של ת"ת, שבהם נצרכים אנו לעיון מדוע לא לאמרם בה בשעה שנפסק בשו"ע שיש חיוב לאומרם בזמנים מסויימים, ולמרות שאין זה מוזכר בסידור, ודאי שגם לדעת הסיידור אין איסור בדבר, משא"כ סמיכת גאולה לתפילה שמפורש בשו"ע שאין להפסיק ביניהם, כיצד נוכל לענות אמן ולבטל ענין זה.

ועוד, הא גופא מנא לי' דיש לומר פרשת תודה, ושמא יש לפרש הצע"ג של הרבי באו"א, והוא, מה מקור המנהג שלא לומר פרשת תודה, וגם אם לא מצאנו מקור עלינו להמשיך ולנהוג כמקובל בידינו ולא לומר<sup>1</sup> וכפי שאמר כ"ק אדמו"ר בפגישתו

<sup>1</sup> **הערות המערכת:** ולא כמ"ש הרב טוביה שי' בלוי ב"הערות והארות על מנהגים והנהגות" (הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית - כפ"ח, גליון רמב).

עם הרבנים הראשיים (י"א אייר תשמ"ט), "ע"פ הלכה – "הרואה את חבירו לאחר שלוש יום מברך שהחינו" אבל לא ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם שאין נוהגין כן". ולפועל, נמנע הרבי מלברך. ואם נלמד כך, יוכח לנו אדרבה שעלינו לנהוג כבסידור כנגד השו"ע.

והנה בס' פסקי הסידור (להגרא"ח נאה) אות נ"ה כתב "בסי' ל"א ס"ב (בשו"ע אדה"ז). י"א כו' ולפיכך גם חוה"מ אינו זמן תפילין, וי"א כו' לפיכך חוה"מ כו' חייב בתפילין, וכן נוהגין בכל גלילות אלו.

(הגה) ובסידור מבואר שחוה"מ אינו זמן תפילין, שהרי כ' אחר ההלל זמן חליצת התפילין בר"ח, ולא הזכיר זמן חליצת התפילין בחוה"מ, וכן מנהגנו. "ע"כ.

והנה לשיטת הרב למברג היה לנו לפסוק שיש להניח תפילין בחוה"מ, כיון שבשו"ע נפסק שיש להניחם רק שבסידור הושמט דין זה, וכי מפני טעם זה נבוא לבטל מצות עשה דאורייתא. ובטח יקום כבודו וייסד מבצע תפילין ברחבי ריכוזי אנ"ש בחוה"מ<sup>1</sup>.

והנה, במכתב כ"ק אדמו"ר (כ"ג תמוז תש"ט) כותב הוא שמסידור אדה"ז יש לדייק שאין לומר הסיום דמודים וההוספה דקדושה בפסד"ז, ומב' מקומות הא' – מכך שכותב אדה"ז שאין אומרים אותם במקום שאסור להפסיק, ואחד ממקומות אלו הם פסד"ז. והדיוק ה'חזק יותר', כלשון הרבי, מכך שכותב אדה"ז ש"בק"ש וברכותיה כו' אבל בפסוד"ז – מב"ש ועד ישתבח – מותר לענות אמן, משמע שרק לעניית אמן מחולק דין הפסק בפסוד"ז מברכות ק"ש.

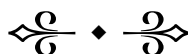
ואעפ"כ, מסיים הרבי במכתב, "למעשה – שאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר וא"ל אשר בפסוד"ז יאמרו כל נוסח הקדושה ומודים, אבל לא אמן שמתקבל ואילך".

<sup>1</sup> וראה עוד בענין זה בעמ' 68.

<sup>1</sup> ואין לומר שסמך על מ"ש הגרא"ח בבדה"ש (ס"ח סק"ד) "כן הנהיג אדמו"ר ז"ל", מאחר שאם לשיטתו דברי הגרא"ח "כן פסק אדמו"ר בסידור" אינם בדווקא, מדוע ש"כן הנהיג" היינו בדווקא.

דלכאורה מכאן יש להוכיח שאין לדייק דין מהשמטתו בסידור אדה"ז. אך האמת דאין לדמות זה לעניננו, כמ"ש הרבי "ובכ"ז היה ליבי מהסס קצת, כי כמדומני, ממעט אדה"ז ביותר להביא דינים מחודשים מה שלא נמצא בפוסקים שקדמוהו, אף שלמדס מדיוקי הלשונות (וע"ד מנהגי הרי"ף והרמב"ם, כידוע כלליהם), ויל"ע בזה בהקדמת השו"ע".

משא"כ בנדו"ד שכבר קדמו הפוסקים האוסרים להפסיק בין גאולה לתפילה באמן דגאל ישראל.



## קם ליה בדרבה מיניה

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד  
ר"מ בישיבה

א.

### דברי הרמב"ם ועיון בדבריו

הרמב"ם בהל' מעילה (פ"א ה"ג) פוסק "כל המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן ההקדש..." וצ"ע הרי קיימא לן<sup>1</sup> "אינו לוקה ומשלם".

מחמת חומר הקושיא נאלצו במפרשים לפרש דברי הרמב"ם, דלצדדין קתני, דהיינו לוקה (ואינו משלם) אם היה שם התראה, ומשלם (ואינו לוקה) אם לא היה שם התראה.

אמנם אין פירוש זה מסתדר בפשטות דברי הרמב"ם.

<sup>1</sup> כתובות דף ל"ב ע"א.

## ב.

### יסוד חדש של המהר"ם

ויל"עפ"י דברי המהר"ם במסכת בבא קמא (דף ד' ע"א) גבי תשלומי כופר. המהר"ם עומד על הקושיא מדוע פוטרים אדם ההורג חבירו מכופר מחמת דרשת הפסוק "עליו (וודרשינו) ולא על אדם" ולא פטרינו ליה מחמת הדין דקם<sup>1</sup> ליה בדרבה מיניה ומפרש המהר"ם דלא אמרינו קם ליה בדרבה מיניה לפטור אדם (דהרג חבירו) בתשלומי כופר, משום דמיתה וכופר (אם היה חייב בו) נובעים מסיבה אחת (דהריגת חבירו) ובכהאי גוונא לא אמרינו קם ליה בדרבה מיניה.

וז"ל המהר"ם: "דאינו נפטר משום קם ליה בדרבה מיניה אלא היכא שהזיק ממון בהדי מיתה דהיינו שהמית אחד וקרע את בגדיו וכמו שנגף<sup>2</sup> אישה הרה והמית את האישה וגם יצאו ילדיה שפטרו הכתוב אם (לא) יהיה אסון באשה משום קם ליה בדרבה מיניה אבל לעניין אם חייב מיתה וכופר בשביל נפש הנהרג שהמיתו..., בזה לא נפטר מטעם קם ליה בדרבה מיניה דהכא דין אחד בשביל נפש הנהרג (ומסיק עפ"י תוס' הנ"ל) אלא מעליו (היינו דרשת הפסוק "עליו" ולא על אדם) הוא דפטרינו ליה".

לפי"ז יוצא: שאם ב' העונשים נובעים מעבירה וסיבה אחת הוי דין אחד לא אמרינו "קם ליה בדרבה מיניה".

ע"ש במהר"ם שמלביש סברתו בדברי הר"י בתוס' שכותב "דלא מפטר (מכופר) משום קם ליה בדרבה מיניה" והמהר"ם ביאר לפי הנ"ל טעם דבריו.

## ג.

### תירוץ לדברי הרמב"ם

עפי"ז יש לתרץ דברי הרמב"ם (שפוסק לוקה ומשלם במועל (במזיד) בהקדש) דס"ל להרמב"ם שכיון שהמלקות והממון נובעים מעבירה וסיבה אחת (מעילה

1 שבמקום מיתה (גם מיתה בשוגג) אין תשלומין.

<sup>2</sup> כלומר כיון שהמיתה היא עבור האישה, ותשלומי הולדות שייך להבעל אין זה ב' עונשים עבור דין אחד.



בהקדש) והוי דין אחד שוב לא שייך בזה קם ליה בדרכה מיניה, כדברי המהר"ם. וראה ג"כ<sup>1</sup> באור שמח על רמב"ם (הנ"ל) שמפרש דברי הרמב"ם בדרך זו.

ע"ש (באור שמח) שמוכיח שתשלומין של הקדש הוי דין וגדר בהקדש ולא דין וגדר בהשבת גזל שהרי הרמב"ם בהל' מעילה (פ"ז ה"ח) פוסק שגם בפחות משהו פרוטה משלם את הקרן, נמצא שהמלקות והממון שניהם הם דין אחד, (דין בהקדש), וב' החיובים נובעים מעבירה וסיבה אחת ומש"ה פסק הרמב"ם דלוקה ומשלם, דבכה"ג לא אמרינן קלב"מ.

## ד.

### התוס' חולק על הרמב"ם

הנה התוס' בפ"ג דכתובות (דף ל ע"ב בד"ה זר) כותב (לדעת<sup>2</sup> רבי נחוניא בן הקנה) דלרבי שסובר הזיד במעילה במיתה, הוי החיוב דתשלומין בשוגג<sup>3</sup> גזירת הכתוב, עיין שם בתוס' שכותב דכיון שבמזיד אמרינן קם ליה בדרכה מיניה ה"ה בשוגג דחייבי מיתות שוגגין פטורין מן התשלומין וע"כ שהתשלומין דשוגג במעילה הם גזירת הכתוב.

ולכאורה צריכים לומר שהרמב"ם הנ"ל חולק על שיטת התוס' דלשיטת הרמב"ם הרי לא אמרינן קלב"מ במעילה<sup>4</sup> משום שב' החיובים נובעים מסיבה אחת והוי דין אחד וא"כ אין צורך לומר שהחיוב תשלומין דמעילה הוא גזה"כ אלא נקבע לפי הכלל שבמקום שב' חיובים נובעים מסיבה אחת לא אמרינן קלב"מ.

ויש להבהיר שאין מחלוקת הנ"ל מחלוקת בגדר קלב"מ בלבד אלא גם מחלוקת **בדין**, שיש נ"מ לדינא בין תוס' להרמב"ם במועל בהקדש במזיד דלשיטת הרמב"ם

<sup>1</sup> אולם האור שמח לא הזכיר דברי המהר"ם.

<sup>2</sup> דס"ל (לדעת אביי) שבמיתה בידי שמים וממון אמרינן קלב"מ.

<sup>3</sup> כן ביאר המהרש"א את דברי התוס'.

<sup>4</sup> יש להבהיר דהרמב"ם איירי במלקות וממון דמעילה ואילו התוס' איירי במיתה בידי שמים (לרנב"ה) וממון דמעילה אולם בב' הדיונים ב' החיובים נובעים מסיבה אחת, מעילה בהקדש. אולם עיין לקמן אות ה' שחילקנו בין מיתה וממון למלקות וממון.

לוקה ומשלם (כפי שהבאנו דבריו לעיל) ואילו לשיטת התוס' לוקה ואינו משלם שהרי הגזה"כ (דמשלם) הוא רק לענין שוגג<sup>1</sup> ולא לענין מזיד.

## ה.

### ב' גדרים בקלב"מ

אמנם בעומק יותר יתכן לתווך בין הרמב"ם והתוס', לחלק בין מיתה וממון למלקות וממון, די"ל דבמלקות וממון בלבד אמר הרמב"ם דחייב שניהם משא"כ מיתה בידי שמים (לרבי נחוניא בן הקנה) וממון, חייב במיתה בידי שמים ופטור מן התשלומים.

וטעם החילוק הוא עפ"י היסוד המפורסם של הרב חיים הלוי בענין קלב"מ. דמיתה וממון, ומלקות וממון לכל אחד מהם מקור בתורה בפ"ע וגדר בפ"ע, מיתה וממון נלמד<sup>2</sup> מהפסוק "ולא יהיה אסון ענוש יענש" (הא אם יהיה אסון לא יענש. רש"י) ואילו מלקות וממון נלמד<sup>3</sup> מהפסוק "כדי רשעתו" משום רשעה אחת אחר מחייבו ואי אתה מחייבו משום ב' רשעיות (ומפרש) דמיתה וממון הוי דין, דכשיש ב' עונשים **נענש בהחמור** ואילו מלקות וממון הוי דין ברשעיות שמחייבים אותו ברשעה החמורה.

לפי"ז יש לומר שהרמב"ם פוסק גבי הזיד במעילה דלוקה ומשלם<sup>4</sup> משום דהכל רשעה אחת שב' העונשים דמעילה נובעים מעבירה וסיבה אחת כנ"ל וכיון דלגבי מלקות וממון עיקר הדין דקלב"מ מבוסס על ב' רשעיות לפיכך לא אמרינן במעילה אין לוקה ומשלם. ואין לומר דניפטריה מממון מחמת המיתה בידי שמים שהרי לא פסקינן ברמב"ם כרנב"ה דמיתה בידי שמים פוטרת מתשלומין

אמנם הגמרא ותוס' דאזלי לפי שיטת רבי נחוניא בן הקנה דמיתה בידי שמים הוי כמיתת בי"ד ואמרינן קלב"מ, פטור הממון נלמד מהפסוק "לא יהיה אסון" הא אסון

<sup>1</sup> כמבואר במהר"ם שיי"ף על התוס' שם ד"ה זר.

<sup>2</sup> במסכת כתובות דף ל"ו ע"ב.

<sup>3</sup> שם דף ל"ב ע"ב.

<sup>4</sup> דאנן לא פסקינן כרבי נחוניא בן הקנה שס"ל שדין מיתה בידי שמים הוי כמיתת בית דין לענין קלב"מ.

יהא, לא יענש, והיינו שב"ד לא נותנים ב' עונשים ואינו תלוי בב' רשעיות שפיר אמרינן קלב"מ גם כשב' חיובים נובעים מעבירה וסיבה אחת.

נמצא דאעפ"י שסובר התוס' לענין שוגג במעילה שהתשלומין הם גזה"כ היינו מחמת **שמיתה** פוטרת ממון גם באופן שב' החיובים נובעים מסיבה אחת אבל במלקות וממון שהפטור הוא מחמת "אי אתה מחייבו ב' רשעיות" שפיר חייב מלקות וממון, משום ששניהם נקראים רשעה אחת.

עולה מהנ"ל שדברי התוס' מתיישבים עם דברי הרמב"ם, ואין כאן מחלוקת ואו"א דא"ח.

## ו.

### עיון בדברי המהר"ם

כל זה כדי להשוות בין הרמב"ם (בהל' מעילה) עם התוס' (במסכת כתובות) אולם דברי המהר"ם בביאור התוס' במסכת בבא קמא איירי **במיתה וממון** ואעפ"כ סובר דכשני החיובים נובעים מסיבה אחת לא אמרינן קלב"מ (דלא כחילוק הנ"ל) וע"כ צ"ל שהמהר"ם (בביאור התוס' דבבא קמא) חולק<sup>1</sup> על תוס' דכתובות.

אולם בתוס' מסכת בבא קמא שחולקים בעלי התוס' גופא בטעם פטור כופר גבי אדם ההורג דהר"י ס"ל דלא שייך קלב"מ בכופר (מטעם שכתבנו בשם המהר"ם) והפטור הוא מפסוק "עליו" ולא על האדם, ואילו הריב"א ס"ל דהוי מטעם קלב"מ. לפ"ז יוצא שהריב"א חולק על סברת המהר"ם<sup>2</sup> וס"ל שבב' עונשים גם (במיתה וממון) אעפ"י שנובעים מאיסור וסיבה אחת אמרינן קלב"מ וחייב מיתה ופטור מן התשלומין.

<sup>1</sup> ואינו מקבל חילוקו של הרב חיים הלוי.

<sup>2</sup> ולכאורה לפ"ז אין הריב"א מקבל גם את דברי הרב חיים הלוי. אמנם י"ל דאעפ"י שבהכרח חולק הריב"א על סברת המהר"ם (שנאמר בדברי הר"י), כפשטות התוס' אמנם הרב חיים הלוי יכול לסבור כהריב"א (שהרי אינו שולל במפורש דברי הר"י) ויחלק בין ב' העונשים שבמעילה לב' העונשים שבהריגת אדם (בשוגג), עיין הייטב.

לפי"ז י"ל (בדוחק) שהתוס' במסכת כתובות אזיל בשיטת הר"י (במסכת ב"ק) והרמב"ם אזיל בשיטת הריב"א שם שחולק על הר"י.

וניתן להוסיף שיש פירוש אחר במפרשים בטעם שהר"י ס"ל דלא אמרינן קלב"מ בכופר והיינו מפני שכופר הוא כפרה ולא אמרינן קלב"מ בכפרה (עיין שיטה מקובצת מסכת בבא קמא (שם) בשם הרא"ש).

ולפי"ז אין הכרח כלל לסברת המהר"ם שהרי חולק על סברת הריב"א (והרחבנו באות זו לפי שיטת המהר"ם).

לפי"ז<sup>1</sup> יתיישב ג"כ דברי הרב חיים הלוי (דבמיתה וממון גם בב' עונשים שנובעים מסיבה אחת אמרינן קלב"מ) עם שיטת הריב"א, וק"ל.

## ז.

### בעומק יותר

ובגוף דברי המהר"ם יתכן לחלק באופן אחר<sup>2</sup> ולומר דעד כאן לא קאמר המהר"ם (בביאור התוס' דמסכת בבא קמא) אלא גבי מיתה וכופר שב' החיובים (מיתה וכופר) נובעים מנקודה אחת ממש (הריגת האדם) משא"כ במעילה שאינן נובעים מנקודה אחת ממש שהרי במעילה יש כאן ב' עניינים א. החיוב תשלומין לשלם על הנאתו ב. החיוב מחמת האיסור שעשה שחילל את ההקדש שיש כאן ב' עניינים שונים י"ל דס"ל למהר"ם (בביאור תוס' בכתובות) דאמרינן בכה"ג קלב"מ, אולם עפ"ז חזרנו למה שכתבנו שלענין מעילה שייך לומר קלב"מ וא"כ התוס' דכתובות חולק על הרמב"ם<sup>3</sup>, (עיין הייטב).

<sup>1</sup> ואין צורך לעשות חילוקים בין הריגת אדם, למעילה בהקדש (כנ"ל בהערה).

<sup>2</sup> לפ"ז ב' העונשים דבהריגת אדם (בשווג) היו נקודה אחת ביתר שאת מב' העונשים שבמעילה דלא כבהערה הקודמת (בביאור הרב חיים הלוי).

<sup>3</sup> ואעפ"י שהתוס' איירי במועל בשווג (ולא במזיד) אולם הדברים ק"ו שהרי התוס' גופא כותב שהטעם דאמרינן קלב"מ בשווג הוא משום דחייבי מיתות (שווגים) פטורים מן התשלומים וא"כ כיון שבמזיד ה"ה לוקה ומשלם א"כ ק"ו בשווג שאין מלקות שהוא משלם.

## ח.

### זר שאכל תרומה במזיד – מהו?

פוסק הרמב"ם בהל' תרומות (פ"ו ה"ו) "זר שאכל תרומה בזדון בין שהיה טמא בין שהיה טהור... **לוקה** על אכילתו **ואינו משלם** דמי מה שאכל שאינו לוקה ומשלם" והיינו שאעפ"י דגבי הזיד במעילה פוסק הרמב"ם שלוקה ומשלם מ"מ גבי הזיד באכילת תרומה פוסק לוקה ואינו משלם.

וצ"ל שהרמב"ם מחלק בין אוכל הקדש במזיד לאוכל תרומה במזיד דלגבי מעילה פוסק שחייב מלקות וממון ואילו גבי תרומה פוסק שחייב מלקות ופטור ממון, וצ"ל הטעם להחילוק.

אך עפ"י הנ"ל הענין מובן דגבי הקדש החיוב דמלקות וממון נובע מסיבה אחת והוי דין אחד מש"ה לא אמרינן בכה"ג קלב"מ ואילו גבי תרומה ה"ה ב' חיובים וב' רשעיות החיוב מלקות הוא מדיני איסור, שתרומה אסורה לזר. ואילו החיוב ממון (בהזיד בתרומה) הוא מדין גזל, דהוי דין בין אדם לחבירו.

ויתכן להוכיח חילוק זה מחילוקי הדינים בין השבת דמי הקדש לתרומה דהשבת דמי התרומה הוא בשוה פרוטה דווקא ואילו חיוב השבה דנהנה מן ההקדש (במזיד) הוא גם בפחות משוה פרוטה כפי שכתבנו לעיל והיינו מפני דהשבת דמי התרומה (שאכל במזיד) הוא מגדר גזילה שנמדד בשוה פרוטה ואילו תשלום הקדש שאכל במזיד הוי החזרת החסר להקדש ולא מדין גזל.

עיין במנחת חינוך (מצווה ר"פ) שכותב ג"כ דהשבת אכילת תרומה במזיד הוי מדין גזל<sup>1</sup> וכותב לפי"ז "וא"כ פחות משוה פרוטה במזיד דינו לענין השבה כמו כל גזל פחות משוה פרוטה". ששונה דין השבת תרומה מהשבת הקדש, דהשבת תרומה שיעורו בשוה פרוטה משום שהוא דין בהשבת הגזל ואילו השבת הקדש דהוי דין מסוים בהשבת הקדש שיעורו בכל<sup>2</sup> שהוא.

<sup>1</sup> ע"ש שמביא הרמב"ם בהל' תרומות (פ"י ה"ה) דאוכל תרומה טהורה במזיד בלי התראה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש דהוי מטעם גזל.

<sup>2</sup> שנוסף על גוף האיסור דהנאה מהקדש מחויב הוא ג"כ (מחמת האיסור דעשה) להחזיר את הכל שהוא להקדש.

## עיון בסוגיא דמסכת מכות

ט.

### המקור

אמנם לכאורה יש להקשות על יסוד הנ"ל ממסכת מכות (דף ד' ע"ב). דהנה חולקים חכמים ור"מ במשנה (שם ע"א) "מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז ונמצאו זוממין לוקין ומשלמין שלא השם המביא לידי מכות מביאן לידי תשלומין דברי דבי מאיר וחכ"א כל המשלם אינו לוקה...". היינו דר"מ ס"ל לוקה ומשלם ואילו חכמים ס"ל כל המשלם אינו לוקה.

וקאמר בגמרא "בשלמא לרבנן כדי רשעתו<sup>1</sup> כתיב משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות אלא רבי מאיר מאי טעמא. (ומתרת) אמר עולא גמר ממוציא שם רע מה מוציא שם רע לוקה ומשלם אף כל לוקה ומשלם. (ומקשה) מה למוציא שם רע שכן קנס (ומתרת) סבר לה כרבי עקיבא דאמר עדים זוממין קנסא הוא".

העולה מהנ"ל דר"מ ס"ל דלוקה ומשלם והמקור לדבריו הוא מ"מוציא שם רע" ואילו חכמים חולקים וס"ל אינו לוקה ומשלם<sup>2</sup> והמקור לדבריהם הוא מ"כדי רשעתו" דדרשינן "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות".

וצ"ע הרי מוציא שם רע הוי ב' עונשים דמלקות וממון הנובעים מעבירה וסיבה אחת (דהיינו הוצאת שם רע על אשתו) והרי בכה"ג (כגון במעילה וכופר) כתבנו לפי הרמב"ם והמהר"ם דלוקה ומשלם וכיצד יתכן ללמוד ממוציא שם רע לשאר הדינים שאינן ב' עונשין הנובעים מעבירה וסיבה אחת דלוקה ומשלם. ועוד דמשמע שלחכמים אינם לומדים ממוציא שם רע אך ורק משום שלומדים מ"כדי רשעתו" דמשום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שני רשעיות. וקשה תיפוק

<sup>1</sup> דברים כ"ח.

<sup>2</sup> עיין בתוס' שא"א ללמוד ממוציא שם רע משום דהוי קנס לפיכך סומכים על הפסוק כדי רשעתו ללמדנו דמשום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

ליה שבכה"ג (דמוציא שם רע) ב' העונשים נובעים מסיבה אחת ולוקין ומשלמין (לכולי עלמא), וא"א ללמוד שאר דינים ממנו.

י.

## ביאור גדר הב' חיובים שבמוציא שם רע ועדים זוממין

וי"ל עפ"י הגבורת ארי<sup>1</sup> (לבעל השאגת אריה) בסוגיא (דמסכת מכות ד,ב) שכותב שהממון ומלקות הוי מחמת ב' פסוקים<sup>2</sup> ולב' אנשים. הקנס של מאה כסף הוא לאבי הנערה ונלמד מהפסוק "ונתן לאבי הנערה" ואילו המלקות נלמד מ"לא תלך רכיל בעמך"<sup>3</sup> או משום "ונשמרת מכל דבר רע", ומחויב הוא מלקות מחמת הבת (אשתו) עצמה ולא מחמת אביה. ולפי"ז יוצא שגם במוציא שם רע אין הממון ומלקות נובעים מעבירה וסיבה אחת. שהמלקות הוא משום הלשון הרע על אשתו ואילו הממון הוא עבור הבזיון של בת פלוני.

אמנם עדיין קשה מעדים זוממים שהרי חכמים ס"ל דלוקה ואינו משלם והרי עדים זוממין הוי ב' עונשים (מלקות וממון) שנובעים מדבר אחד, דהיינו מהעדות שזממו לעשות לאחיו ובכה"ג כולי עלמא (לפי הרמב"ם ומהר"ם) ס"ל דלוקה ומשלם.

וי"ל שגם עדים זוממין אין ב' העונשים נובעים מסיבה אחת שהמלקות הוא מחמת גוף העדות מהלאו דלא תענה ברעך עד שקר והממון הוא מחמת "כאשר זמם לעשות לאחיו" דחשיב כאילו הזיקו ממש ע"י העדות (ולא מצד השקר שבזה).

שוב ראיתי בפני יהושע (מסכת מכות ד,ב) שמקשה על דברי עולא שמפרש הטעם דעדים זוממין חייבים ממון ומלקות לרבי מאיר הוא משום דגמר ממוציא שם רע ומקשה דא"כ מדוע במשנה הוצרך רבי מאיר לתת טעם (שחייב ממון ומלקות) משום שאין השם המחייבו מלקות מחייבו ממון ותירץ שהוצרך לומר שעדים זוממין לוקים ומשלמים משום דהוי ב' פסוקים שאם לא כן לא היינו יכולים ללמוד עדים זוממין ממוציא שם רע שבמוציא שם רע הם שתי שמות, מלקות מלאו דלא תלך

<sup>1</sup> הגבורת ארי דן בסוגיא אחרת (מיתה לזה וממון לזה) אולם למדנו מתוך דבריו ביאור בסוגייתנו.

<sup>2</sup> ומחמת זה מקשה דהוי ממון לזה ומלקות לזה והו"ל להיות חייב בתרווייהו לכולי עלמא ואכ"מ.

<sup>3</sup> ראה רמב"ם רפ"ז דהל' דעות.

רכיל וממון מקרא וענשו אותו וע"כ הוצרך רבי מאיר לומר שגם אצל עדים זוממין אין השם מחייבו מלקות מחייבו תשלומין כדי שנוכל ללמוד עדים זוממין ממוציא שם רע. (ודבריו משתלבים הייטב עם ביאורנו הנ"ל).

**יא.**

### **השגה על דברי האור שמח**

ובאור שמח (הל' מעילה שם) מחדש דלפי האמת האי דינא דהרמב"ם בהל' מעילה הנ"ל דה"מועל בזדון לוקה ומשלם" נלמד ממוציא שם רע דהוי ג"כ ב' עונשים שבאים מדבר אחד. אולם לכאורה זה נגד פשוטות הגמרא שהרי לרבי מאיר בהמסקנא לומדים ממוציא שם רע **לכל התורה כולה** דלוקה ומשלם ואי נימא דמוציא שם רע הוי סוג מיוחד של עבירה שהממון והמלקות באים מדבר אחד א"כ א"א ללמוד ממנו לב' העונשים שאינן נובעים מאיסור אחד.

**יב.**

### **תירוצי התוס' ורעק"א בקושיא ממסכת מכות**

הנה התוס' במסכת כתובות (לב, א ד"ה דאין) מקשה דמשמע ממסכת מכות (ד, ב) דלרבנן לא ילפינן עדים זוממים ממוציא שם רע דלוקה ומשלם משום דסברי עדים זוממין ממונא הוא ולא ילפינן ממונא (מוציא שם רע שהוא) קנס ומדייק התוס' דמשמע דקנסא שפיר ילפינן ממוציא שם רע דלוקה ומשלם (ומקשה) א"כ מדוע לא נימא גבי הבא על אחותו שחייב קנס של (אונס) ומלקות (מחמת איסור אחותו) דלוקה ומשלם קנס".

ומתרצים כיון דלרבנן דר' מאיר עדים זוממין לאו קנסא הוא ולכך לא ילפינן עדים זוממין ממוציא שם רע (דלוקה ומשלם), שוב אין לוקין ומשלמין בכל אופן "דהשתא



אית לן למילף בכל דוכתין מעדים זוממין (דכתיב ביה כדי רשעתו) ולא ממוציא שם רע, דכל<sup>1</sup> מלקיות ילפינן ממלקות דעדים זוממין... " (ע"ש עוד תירוץ בשם הריצב"א).

עיין בדו"ח לרבי עקיבא איגר (כתובות לב,א) שמתרץ קושיית התוס' וז"ל "וי"ל דממוציא שם רע ליכא למילף אלא כההיא דמוציא שם רע דשני העונשים מצד אותו מעשה שהחמירה תורה לקנסו ואמרינן היכא דהתורה החמירה לקנסו על מעשה זו החמירה התורה לענשו על מעשה זו בממון ומלקות, וזהו דלר"מ ילפינן<sup>2</sup> מעדים זוממין דג"כ המלקות ותשלומין שניהם מכח מעשה דעדות שקר, דחמיר דקנסה תורה<sup>3</sup> על זה, משא"כ הכא דעונש מלקות אינו ענין לאותו מעשה שקנסה תורה, דהא בנערה דעלמא איכא קנס ולא מלקות והמלקות הוא משום איסור עריות דאינו ענין לקנס בכה"ג י"ל דליכא למילף ממוציא שם רע".

## יג.

### ביאור החילוק בין דברי רעק"א להביאור ברמב"ם ומהר"ם

הנה הרעק"א קובע כאן שב' העונשים שבאים מצד אותו מעשה (כגון מוציא שם רע) חייב שניהם<sup>4</sup> (ממון ומלקות) גם לחכמים.

<sup>1</sup> ע"ש בתוס' שמפרש דבריו וז"ל "וכי היכי דעדים זוממין אין לוקין ומשלמין בכל ענין בין בממון בין בקנס דמקרא מלא דיבר הכתוב כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו כו' אפילו נתחייב קנס כגון בשעה שהעידו טבחו או מכרו שור של גניבה הם או אחרים בשבילם הכי נמי בכל מלקיות".

<sup>2</sup> דברי רעק"א לכאורה צ"ע שכותב וז"ל: "וזהו דלר"מ ילפינן מעדים זוממין דג"כ המלקות ותשלומין שניהם מכח מעשה בעדות שקר, דחמיר דקנסה תורה על זה, משא"כ הכא (באונס) דעונש מלקות אינו ענין לאותו מעשה... "משמע דס"ל לרבי מאיר דרך כשב' העונשים באים ממעשה אחת אמרינן לוקה ומשלם.

ותמוה הדבר שהרי לקמן מתרץ ריש לקיש על קושיית הגמרא דכתובות (דקתני הבא על אחותו חייב בקנס ואילו במסכת מכות קתני דחייב מלקות) "הא מני רבי מאיר היא דאמר לוקה ומשלם" משמע שגם בכה"ג (דהבא על אחותו) אמרינן לוקה ומשלם לר"מ ולא רק במקרה כהמוציא שם רע ועדים זוממין שבאים ממעשה אחד וצריך עיון בכוונתו.

<sup>3</sup> גם זה צ"ע שהרי מבואר בכ"מ בש"ס דר"מ סובר לוקה ומשלם גם **בממון** שאינו קנס. (עיין תוס' מסכת כתובות דף ל"ד,ב (ד"ה רבי מאיר)) ויתכן שמה שכותב "**דקנסה** תורה" (לשיטת רבי מאיר) לאו דווקא קנס אלא ה"ה ממון וצ"ע.

<sup>4</sup> אולם רק כשהחייב הכספי הוא קנס.

לכאורה סברא זו של רעק"א דומה לסברתנו בשיטת הרמב"ם הל' מעילה (וסברת המהר"ם לענין כופר) דמה"ט פסק הרמב"ם דהזיד במעילה לוקה ומשלם משום שבב' עונשים שנובעים מדבר אחד וסיבה אחת לא אמרין קלב"מ.

ועוד המדייק הייטב בדברי רעק"א יראה שיש חילוק גדול בין ביאורו לביאורנו ברמב"ם ומהר"ם דלרעק"א רק **בקנס** ומלקות (ולא בממון ומלקות) כותב שלוקה ומשלם כשבאים ממעשה אחת משום שלומדים ממוציא שם רע שחיוב המאה כסף הוא קנס דלוקין ומשלמין ואילו בביאורנו בשיטת הרמב"ם ומהר"ם גם במלקות **וממון** אם שני העונשים נובעים מסיבה אחת לוקה ומשלם. ונראה לומר שיש חילוק (ברעיון) בין דברי רעק"א (לענין מוציא שם רע) לשיטת הרמב"ם (לענין מעילה) ומהר"ם (לענין כופר). משום שיש חילוק גדול בין ב' החיובים הנובעים מדבר אחד גבי מוציא שם רע לב' החיובים שנובעים מדבר אחד גבי מעילה וכופר.

אמנם אין הדבר חלק כ"כ שהרי סברת רעק"א הוא דלא כתירוץ תוס' הנ"ל (שהרי התוס' אינם מקבלים תירוץ של רעק"א) ואי נימא שהרמב"ם מפרש כרעק"א נצטרך לומר שהרמב"ם חולק<sup>1</sup> על תוס' (בכתובות לב,א) ודוחק גדול לאפושי מחלוקת בין הראשונים (אם אין הכרח בדבר).

וטעם הדבר עפ"י ביאורנו לעיל דבמוציא שם רע ועדים זוממין אין המלקות וממון נובעים מסיבה אחת ממש (כפי שביארנו לעיל באריכות שב' החיובים נובעים מב' פסוקים ומחמת ב' סיבות) ושפיר שייך לקרוא אותם **ב' רשעיות** אלא שבמוציא שם רע יש גזירת הכתוב שנענש בשניהם משא"כ עדים זוממין נענש בעונש אחד משום כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום ב' רשעיות, כל זה במוציא שם רע ועדים זוממין אבל הזיד במעילה (וכופר<sup>2</sup>) הוי ממש ב' עונשים שנובעים מדבר אחד ומסיבה אחת ובזה לכו"ע לוקין ומשלמין בלי לימוד ממוציא שם רע.

<sup>1</sup> הנה בלאו הכי הרמב"ם חולק על תוס' (דף לב, ד"ה זו) לענין מעילה כפי שביארנו אולם אין הוכחה שהרמב"ם גם בענין עדים זוממין חולק על התוס' ואדרבה (כפי שנתבאר) הרמב"ם נוקט כשיטת התוס' (בתירוץ הב') לענין עדים זוממין דאעפ"י שעדים זוממין הוי קנס אין לוקין ומשלמין וזה דלא כשיטת רעק"א, עיין הייטב.

<sup>2</sup> היינו לפי ההו"א בגמרא (שיש סברא לומר) דישינו דין כופר במזיד אבל למסקנא לכו"ע אין כופר במזיד.

י.ד.

## הטעם שהתוס' לא קיבל ביאור רעק"א

הנה התוס' לא תירץ כרעק"א הנ"ל (שכותב דא"ה"נ יש ללמוד ממוציא שם רע דלוקה ומשלם קנס כשב' העונשים באים מצד אותו מעשה וקושיית הגמרא בסוגייתנו היא על קנס ומלקות (דבא על אחותו משום שאין הממון ומלקות באים מצד אותו המעשה). ויש להבין מדוע לא תירץ התוס' כתירוצו של רעק"א.

וי"ל הטעם שתוס' נמנע מלתרץ כדברי רעק"א הוא מחמת סברא הנ"ל, דס"ל לתוס' דב' העונשים שבמוציא שם רע ועדים זוממין אינם באים מאותו ענין אלא כפי שביארנו שבמוציא שם רע חיוב הממון הוא מחמת הבזיון דבתו של פלוני והמלקות על גוף הלשון הרע, ובעדים זוממין חיוב הממון הוא משום שזמם להזיק לחבירו וחיוב המלקות הוא על גוף העדות שקר.

ועי"ל (בדרך הלשיטתו) דס"ל לתוס' דמסכת כתובות כשיטת הריב"א במסכת בבא קמא (ד, א ד"ה כראוי) שלא מחלקים כלל בין אם ב' העונשים נובעים מסיבה אחת או לא, ובכל אופן אמרינן קלב"מ וכבר כתבנו שתוס' כתובות (ל, ב ד"ה זר) אזיל כשיטת הריב"א (שחולק על הר"י בב"ק) וס"ל שגם ב' העונשים שנובעים מסיבה אחת אמרינן קלב"מ.

טו.

## שיטת הרמב"ם בעדים זוממין

הנה הרמב"ם בהלכות עדות (פי"ח הל' ל"ח) פוסק שעדים זוממין קנסא הוא ומ"מ פסק בהל' נערה (פ"א הל' י"א) גבי ב' החיובים דמלקות וממון "שאין לוקין ומשלמים" ולכאורה כיון שפסק דעדים זוממין קנס הו"ל ללמוד ממוציא שם רע דלוקה ומשלם, וכפי שמפרשת הגמרא בדברי רבי מאיר דס"ל לוקה ומשלם משום דלשיטתו עדים זוממין הוי קנס ונלמד ממוציא שם רע שהוא ג"כ קנס.

ויתר על כן פסק הרמב"ם במפורש גבי עדים זוממין גופא בהל' עדות (פי"ח ה"א) "ואין לוקין במקום תשלומין". וע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם שלחכמים אפי' אם עדים זוממין הוי קנס מ"מ אמרינן (בכל החיובים ג' בעדים זוממין גופא) כדי רשעתו משום

רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שני רשעיות וכפי שתוס' מפרש (שם) באריכות.

ולפ"ז יוצא שהרמב"ם לא קיבל סברת רעק"א גם לענין **עדים זוממין** גופא ואעפ"י דפסק דעדים זוממין הוי קנס מ"מ לא לומדים עדים זוממין ממוציא שם רע בכלל.

ויתכן שגם רעק"א לא כתב דבריו למסקנת הענין אלא לתרץ קושיית התוס' בדרך החריפות אבל לא להלכה וצ"ע.

## ט"ז.

### תלוי בתירוצי התוס'

**גוף דברי הרמב"ם:** י"ל ששיטת הרמב"ם (דאפילו דעדים זוממין הוי קנס מ"מ אין לוקין ומשלמין) תלוי בתירוצי התוס' במסכת כתובות (לב,א).

שעל קושיית התוס' לענין הבא על אחותו, מדוע לא נלמד ממוציא שם רע שהוא קנס דלוקה ומשלם, מתרץ התוס' ב' תירוצים:

תירוץ א' (תוכן התירוץ): שחכמים שחולקים במסכת מכות וס"ל שעדים זוממין אין לוקין ומשלמין סוברים דעדים זוממין הוי ממון ומפרשים כדי רשעתו בממון ומלקות ושוב אמרינן שאין חילוק בין ממון (ומלקות) לקנס (ומלקות) (ע"ש הביאור בפרטיות (מובא לעיל) עיין ג"כ במהר"ם שיף שמבאר את התוס' בטוטו"ד).

תירוץ הב' תירוץ הריצב"א (שמתרץ בעוד ב' אופנים אולם תוכן של ב' האופנים אחד הוא) שחכמים ס"ל שאין לומדים כלל מלקות וממון ממוציא שם רע אלא לומדים אך ורק מכדי רשעתו שכתוב בעדים זוממין ע"ש הביאור בפרטיות.

החילוק המהותי בין ב' התירוצים הוא אם נפסוק דעדים זוממין הוי קנס (כשיטת הרמב"ם) האם מוכרחים ללמוד ממוציא שם רע דלפי תירוץ הראשון (דסתמא דתוס') מוכרח ללמוד ממוציא שם רע שלוקה ומשלם ואילו לתירוץ הריצב"א גם אם עדים זוממין הוי קנס אמרינן אין לוקין ומשלמין, דהפסוק כדי רשעתו קובע שבכל אופן אין לוקין ומשלמין.

וצ"ל שהרמב"ם נקט כשיטת הריצב"א ומש"ה פסק דאעפ"י דעדים זוממין הוי קנס מ"מ גם בעדים זוממין גופא (ועאכו"כ בכל מקום) דאין לוקין ומשלמין.

\*\*\*

## עיון בתוס' דף ל"ב ע"ב (ד"ה שאין)

י"ז.

### מחלוקת בעלי התוס' לענין עדים זוממין ובמוציא שם רע

דיון הנ"ל האם אמרינן בב' עונשים הנובעים מסיבה אחת קלב"מ מתקשר גם להסוגיא בדף ל"ב ע"ב לענין עדים<sup>1</sup> זוממין בעדות דמוציא שם רע.

דהנה בתוס' (ד"ה שלא) כותב (לפרש"י שם) שאם העידו על אחד שהוציא שם רע על אשתו, דבאין לחייבו ממון ומלקות, והוזמו העדים אין לוקין ומשלמין. היינו שלא נותנים להעדים זוממין את העונש המלא לכל מה שזממו לעשות להבעל, ודי אם נותנים להם רק ממון (או מלקות), שוב מובא בתוס' דעת הר"י וז"ל "ואין נראה לר"י דלא מסתבר שלא יהיו חייבין ממון ומלקות בכה"ג כיון שרצו לחייבו שניהם".

י"ח.

### ביאור המחלוקת

ויש להבין במאי פליגי סתמא דתוס' והר"י. וי"ל דפליגי בהנ"ל בב' עונשים הנובעים מסיבה אחת האם נידון בקלב"מ. דהנה עדות על מוציא שם רע מייצר ב' עונשים אמנם ב' העונשים נובעים מסיבה אחת, עדות (אחת) שהוציא שם רע על אשתו. ובזה חולקים בעלי התוס' והר"י (האם בכה"ג אמרינן קלב"מ). שיטת סתמא דתוס' היא דבכה"ג אמרינן קלב"מ ואילו הר"י ס"ל כיון שב' העונשים נובעים מעדות

---

<sup>1</sup> דעד כאן ביארנו עדים זוממין מצד עצמו ומוציא שם רע מצד עצמו בהמשך נבאר את הדין דעדים זוממין על מוציא שם רע.

שזממו לחייבו מלקות וממון הוי ב' העונשים דועשיתם לו כאשר זמם כדבר אחד ולא שייך בכה"ג לומר קלב"מ.

אמנם עדיין ניתן לפלפל שהרי כתבנו לעיל שבהוצאת שם רע גופא נענש בממון ומלקות ואין ב' העונשים נובעים מסיבה אחת. אך י"ל דמוציא שם רע לחוד ועדות על מוציא שם רע לחוד דהעדים זוממין שהעידו על המוציא שם רע אצלם ב' העניינים נכללים בעדות אחת ומחמת זה כשנעשו זוממין (לדעת הר"י) לוקין ומשלמין.

י"ט.

### ביאור עפ"י דברי רעק"א

ועוד י"ל עפ"י דו"ח של הגאון רבי עקיבא איגר (הנ"ל) דמפרש שהתוס' (הנ"ל) איירי בשיטת רבי מאיר וגם הר"י (שם) שפשוט לו שעדים זוממין בהוצאת שם רע לוקין ומשלמין זה רק לדברי רבי מאיר ולא לחכמים.

נמצא דאדרבה דברי התוס' מסייע לביאורנו שבמוציא שם רע יש ב' עונשים מב' סיבות ואמרינן קלב"מ בעדים זוממין על מוציא שם רע ואעפ"י שבמוציא שם רע גופא יש גזה"כ דלא אמרינן קלב"מ מ"מ על העדים זוממין שמעידים ע"ז יש דין קלב"מ.

עיין הייטב בגוף התוס' שבכללות דן בדברי רבי מאיר אולם יש להסתפק (בפשט) האם כוונת הר"י היא רק לרבי מאיר או אולי כוונתו לומר שבעדות על מוציא שם רע ברור הדבר **לכולי עלמא** דעדים זוממין לוקין ומשלמים, וי"ל דמה"ט עלה על דעת רעק"א בהו"א לפרש דברי התוס' דאיירי גם אליבא דחכמים דחולקים על רבי מאיר.

כ.

### ביאור נוסף בסוגיא

הנה בספר מרחשת מביא ריטב"א ממסכת מכות (דף ד' ע"ב) ועד"ז ס"ל לתוס' (ד"ה שכן לב, ב) להמדייק הייטב בדבריו, שעדים זוממין על מוציא שם רע לוקין ומשלמין גם לחכמים דפליגי על רבי מאיר וזה דלא כביאור רעק"א בתוס', ויש לבאר הענין עפ"י מה שכתבנו לעיל.

ונראה להוסיף עוד נקודה בביאור הענין דיתכן לומר דמה שכותב הר"י דלא מסתבר שלא יהיו חייבין ממון ומלקות בכה"ג (היינו עדים זוממין במוציא שם רע) מפני שזה **מסוים** בעדים זוממין בעדות דמוציא שם רע וכדומה דכיון דכתיב "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" מטילין עליהם העונש שרצו לחייב את הבעל וכיון שיש אצל הבעל גזה"כ שחייב בשניהם א"כ גם אצל העדים חל גזה"כ זו שחייבים בשניהם. ויתכן שזה ג"כ דיון לשון התוס' "שלא מסתבר שלא יהיו חייבין ממון ומלקות בכה"ג" היינו רק בכה"ג וד"ל.

## כ"א.

### תירוץ סתירת דברי התוס'

הנה בדף לא,א (תוס' ד"ה רב אשי) ס"ל לר"ת דבעדות (דעדים זוממין) על חד גברא לממון ומיתה (או מלקות) אמרינן קלב"מ "כיון דמתקיים בו קצת הזמה"

ולכאורה דברי ר"ת הם בסתירה לדברי הר"י הנ"ל (בדף ל"ב ע"ב) שכתוב "דלא מסתבר שלא יהיו חייבין ממון ומלקות בכה"ג כיוון שרצו לחייבו שניהם". ובהשקפה ראשונה יתכן לומר דדברי ר"ת אזלי כשיטת סתמא דתוס' שחולק על ר"ת אך דייק שבתוס' (לב,ב ד"ה שכן) כותב בקיצור בשם ר"ת כדברי הריטב"א הנ"ל דעדים זוממין על מוציא שם רע לוקה ומשלם (ע"ש) א"כ קשה על ר"ת שסותר עצמו (בדף לב,ב הנ"ל) מדף לא,א דקאמר שיש לקיים קצת הזמה.

אמנם עפ"י הנ"ל הענין כו"פ דדברי ר"ת לעיל נאמרים בכללות אם חייבו העדים אדם אחד ב' חיובים אמרינן כלפי העדים קלב"מ ודיינו אם מקיימים קצת הזמה משא"כ בדף לב,ב דאיירי בעדים זוממין על מוציא שם רע.

וניתן להוסיף ביאור שהרי בעדויות אחרות הרי נותנים להנדון רק עונש אחד וא"כ אעפ"י שהעדים זממו ליתן לו ב' עונשים מ"מ פנימיות עדותן הוא לעונש אחד א"כ "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" הוא ג"כ עונש אחד, משא"כ עדות על מוציא שם רע זממו גם לפי הדין לב' עונשין לפיכך נותנים להם ב' עונשים. ומובן דברי הר"י שנאמרים לענין עדים (זוממין) על המוציא שם רע בפרט **שבכה"ג** העדים זוממין לוקין ומשלמין כמו מוציא שם רע גופא.

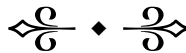
כב.

## גם הר"י מחלק בין ר"מ לחכמים

אמנם לפ"ז (דדברי הר"י הוי דין מסוים בעדים זוממין על מוציא שם רע) קשה מדוע צריך הר"י לפרש דלא כרש"י הרי יכול הוא לפרש כרש"י<sup>1</sup> ולבאר בדוגמא אחרת שאינו כמוציא שם רע, כגון שהעידו על פלוני שקרע שיראין ואכל חלב שבכה"ג מודה הר"י (לפי הנ"ל) שהעדים אינן לוקין ומשלמין ושפיר יש לקיים (בכה"ג) ועשיתם לו כאשר זמם ב"קצת הזמה"<sup>2</sup>.

וי"ל דרק לשיטת חכמים אמרין שיש חילוק בין עדות דמוציא שם רע לעדות אחרת אבל לרבי מאיר בכל אופן העדים לוקין ומשלמים כפי שהזימו לעשות להנידון (דלשיטת רבי מאיר לוקה ומשלם) וא"א לפרש דברי רבי מאיר בדוגמא שבכל אופן לרבי מאיר (לשיטת הר"י) העדים זוממים לוקין ומשלמין ומה שכתבנו הוא בשיטת חכמים.

לפ"ז יצא דאעפ"י דהר"י ס"ל שגם לחכמים מענישים להעדים זוממין לכל מה שזממו לעשות אמנם זה רק במוציא שם רע וכדומה אבל בשאר מקרים (לחכמים) אעפ"י שזממו לב' עונשים כיון שלא היה ביכולתם לחייבו ב' העונשים שפיר אמרין לוקה ואינו משלם.



<sup>1</sup> בדברי המשנה שלא השם המביאן לידי תשלומין מביאן לידי מכות.

<sup>2</sup> ואין לומר שבכה"ג פשיטא שאין לוקין ומשלמין שגם הנידון היה נידון רק באחד מהעונשים, שהרי איירינן לדברי רבי מאיר דס"ל לוקין ומשלמין וא"כ יש כאן חידוש שהעדים זוממין שזממו לעונשו מלקות וממון אין לוקין ומשלמין.





# קובץ זה נדפס

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק



לע"נ הרה"ח ר' רפאל עמוס ב"ר אהרן ע"ה

קרניאל

נלב"ע י"ז טבת ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ הרה"ח ר' חיים ב"ר שלמה ע"ה

אלבז

נלב"ע ב' סיון ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



# קובץ זה נדפס

## לזכות

החתן התמים יעקב יוסף שיחי' רסקין  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
עב"ג מ' ברכה רבקה תחי' הענדל

יה"ר שיהיה זה הבית בנין עדי עד  
על יסודי התורה והמצוה  
כפי שהם מוארים במאור שבתורה - זוהי תורת החסידות  
ויזכו תיכף ומיד, בתוך כלל ישראל,  
לקבל פני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,  
בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.



## לע"נ השלוחים

שנרצחו על קידוש ה'  
הרה"ח ר' גבריאל נח בן - יבלחט"א - הר"ר נחמן  
ורעייתו מ' רבקה בת - יבלחט"א - הר"ר שמעון  
הולצברג  
הי"ד  
ת. נ. צ. ב. ה.



## לע"נ

ר' חנה חיים ב"ר אברהם יוסף ז"ל הכהן  
נלב"ע  
כ"ח סיון ה'תשס"ב  
ת. נ. צ. ב. ה.



# קובץ זה נדפס

לע"נ

ר' אברהם בן מנשה ומסעודה ז"ל

נלב"ע

ר"ח מנ"א ה'תשד"מ

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ

ר' מנשה בן אברהם וארה טובחיה ז"ל

נלב"ע

ערב ט' באב ה'תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



# קובץ זה נדפס

## לזכות

החתן התמים אליהו זאב שיחי' קעניג  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
עב"ג מ' חנה תחי' בוטמן

יה"ר שיהיה זה הבית בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה - זוהי תורת החסידות

ויזכו תיכף ומיד, בתוך כלל ישראל,

לקבל פני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.





מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לעילוי נשמת

התמימים היקרים

הת' יונתן ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' ציון ביטון

הת' משה ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' דוד גולן

והת' לוי ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' ישראל יוסף הכהן הענדל

אשר נלקחו מאתנו בחטף ובפתאומיות

בעת שעסקו ב"מבצע חנוכה"

בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויה"ר שבקרוב נזכה לקיום היעוד

"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם

נלב"ע נר רביעי דחנוכה - כ"ח כסלו ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.