

קובץ

להעלות נר תמיד

גליון א' (ס"ד)
— ❖ —
כ"ח טבת ה'תשס"ז

יו"ל ע"י מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית גת - ארץ הקודש

קובץ

להעלות נר תמיד

יום ה'שלושים' לפטירתם
הטראגית של תלמידי ישיבתנו:
הת' יונתן ביטון ז"ל והת' משה גולן ז"ל

יו"ל ע"י מערכת
'הערות התמימים ואנ"ש'
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית גת - ארץ הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורתנו

חברי המערכת:

הת' לוי-יצחק שי' הלפרין

הת' מיכאל שי' חייקין

הת' אהרון שי' הכהן כהן

כתובת המערכת:

ישיבת תות"ל קרית-גת

אליהו הנביא 5, 82106

פקס : 08-6885562

אימייל : kiryatgat@gmail.com



פתח דבר

עומדים אנו במלאות ימי ה"שלושים" לאסון הנורא שפקדנו בהילקח מאיתנו בחטף חברינו היקרים הבלתי נשכחים הת' הנעלה **יונתן ביטון** ע"ה והת' הנעלה **משה גולן** ע"ה ועמהם הת' הנעלה **לוי הכהן הנדל** ע"ה תלמיד ישיבת תורת"ל לוד, בעת שמילאו רצונו ושליחותו של כ"ק אדמו"ר ב"מבצע חנוכה", אשר האירו בהנהגתם המיוחדת בשקידתם והתמדתם בלימוד התורה מתוך יר"ש והנהגה חסידית שהיוותה דוגמא חי' לכל הסובבים אותם בבחינת "נרות להאיר".

נתונים אנו עדיין תחת רישומו הכבד של השבר והזעזוע שעבר עלינו, יחד עם כלל אנ"ש והתמימים בכל אתר. אך למרות האבל והכאב, הנה "והחי יתן אל לבו" ממשיכים אנו מתוך תנופה והחזקות בדרך הסלולה והישרה אשר הורונו רבותינו נשיאינו ונלכה באורחותם נס"ו.

הוצאת קובץ זה היא אחת מהפעולות הרבות שנעשות לעילוי נשמתם, וכדברי כ"ק אדמו"ר (שיחת כ"ח טבת תשנ"ב)¹ בנוגע למאורע דומה: "הלימוד וההוראה ממאורע הנ"ל – "והחי יתן אל לבו" . . . ע"י הוצאה לאור (לקראת ה"שלושים") קובץ חידושי תורה (כולל דברי התעוררות בענייני תומ"צ) בהשתתפות תלמידי

¹ אשר בהשגחה פרטית חל ביום ה"שלושים".

המוסדות הנ"ל בני משפחתו קרוביו וידידיו . . באופן של "מזכרת נצח" שע"י זה ממהרים עוד יותר את השלימות האמיתית דנצח (ללא צורך ב"מזכרת נצח") בחיים הנצחיים שלאחר התחי"..."

קראנו את שם הקובץ "להעלות נר תמיד" כדי לבטא את פעולתם האחרונה בעלמא דין: העלאת הנרות – נרות חנוכה – בקרב אחינו בני"י בשליחותו הקי של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אנו תפילה כי קובץ תורני זה יהי ה"מכה בפטיש" לסיום הגלות המר הזה בהתגלותו המהירה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם.

כהקדמה לקובץ הצבנו קטע משיחת כ"ק אדמו"ר שנאמרה בקשר ובשייכות למאורע כגון דא.

הקובץ מכיל הערות והארות מכל מקצועות התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי הישיבה.

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחביבות אצל שוחרי תורה ולומדיי ויעלה על שולחנם של מלכים "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום נח"ר לרבינו נשיאינו ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

המערכת

כ"ח טבת התשס"ז

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קרית גת, אה"ק.

תוכן עינים

דבר מלכות

1 שיחת ש"פ נשא תשל"ד

גאולה ומושיה

4 בענין אבן השתי' (גליון)
התי שמואל שי קוביצ'ק

5 ענינו של אליהו הנביא כחלק מהגאולה
התי שניאור זלמן שי קוביצ'ק

תורת רבינו

9 אליעזר שליח הי' לקידושין
התי משה נתנאל שי בן יוסף

10 ביאור רבינו בטעם הנס דחנוכה
התי לוי יצחק שי הלפרין

12 ההבדל בין בנימין לשמעון
התי יעקב שמעון שי פרסמן

הסידות

- 14..... החילוק בין עבודת המלאכים לנש"י.
הרב ברוך מנחם ש"י כהנא
- 16..... חומר צורה ותיקון, ויש אין ויש.
הרב אלישיב ש"י קפלון
- 18..... הבדלת בני"י בתורה ושבת דווקא
הת"י שניאור זלמן ש"י קוביצ'ק
- 19..... "אחד" ו"יחיד" בבנ"י.
הת"י לוי ש"י שייקביץ

נגלה

- 20..... עדי חתימה כרתי.
הרב ישראל מנחם מנדל ש"י גרונר
- 23..... בג' המפתחות שלא נמסרו לשליח.
הרב אלחנן ישראל ש"י כהן
- 28..... ביאור שיטת שמואל בבל כח"ל.
הת"י נתן נטע ש"י דייטש
- 30..... הטעם לקדושת הארץ.
הת"י חנניה יוסף ש"י הלפרין
- 32..... אמירת בפ"נ ובפ"נ בזמן הזה.
הת"י מיכאל ש"י חייקין
- 34..... תינוקות של בית רבן נתפסים על עוון הדור.
הת"י שמואל שמעון ש"י חנונו
- 36..... ביאור סתירה ברמב"ם בענין שרטוט.
הת"י דב בער ש"י ירוסלבסקי

- 39.....תשעה נראין כעשרה מצטרפין
התי' יוסף יצחק שיי' מרנץ
- 46.....דין המביא גט בפנימיות הענינים
התי' שניאור זלמן שיי' קוביצ'ק
- 48.....גדר התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ
א' התמימים

הלכה ומנהג

- 51.....בענין קידוש לבנה
הרב אברהם מענדל שיי' פרידלנד
- 62.....אחיזת הכוס על ידי ה"שומע כעונה"
הרב מנחם מענדל שיי' רייצעס
- 66.....הטעם שמדפיסים סידור ע"ג תהילים
התי' דניאל שיי' חיטריק
- 68....."הרואה נר חנוכה צריך לברך . ."
הנ"ל

שונות

- 73.....אמירת הריני מקבל בבית הכנסת
התי' דובער שיי' חייטאן




דבר מלכות




שיחה זו נאמרה בשבת לאחר שנהרגו בתאונת דרכים ארבעה מאנ"ש, ביניהם מרא-דאתרא דכפר חב"ד הרב גרליק ע"ה.

בלתי מוגה

...וזהו ענינים שהם לא מובנים ע"פ שכל, שהרי כל פעם שקורה דבר לא טוב צריכים לפשפש במעשיו, אבל כאן כמה שמחפשים לא מבינים מדוע קרו דברים כאלו, (כ"ק אד"ש בכה כאן) שזהו מה שכתוב בקללות בפ' תבוא "והפלא ה' וכו'" שקודם אומר הרבה קללות, ואח"ז ענין חדש שיותר גרוע מכל זה שזהו "והפלא" דבר פלא שלא מובן ע"פ שכל לגמרי...

וע"ד שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר לגבי השואה שפעם מישהו רצה להסביר למה זה קרה וכו', ואמר לו מו"ח אדמו"ר "דער אויבערשטער דארפמען אויך ניט פארענטפערן", כי זה ענין שלא מובן ע"פ שכל אלא זהו "והפלא ה'"... ולכן לא צריך להצדיק אותו, וזה לא סותר לאמונה אדרבה הוא יודע שזהו והפלא ה' שזה בא מה' ושום דבר לא מחליש אצלו אח האמונה, ואדרבה מצד גודל האמונה שהוא מאמין שזה בא מה' אז יש למי לטעון...

ולכאורה איך אפשר לומר כזה דבר שלא להצדיק את ה' ע"ז, אז רואים את זה בנגלה, שהגמ' אומרת מתוך שאמרתיו הוא אינו כזבן, שאנשי כנסת הגדולה תקנו שיאמרו הגבור, אז הם החזירו עטרה ליושנה כי משה אמר "הגדול הגבור" ואח"כ הי' זמן שלא אמרו

הגבור, והביאור הוא שמשה הבין איך שענינים אלו בהיפך, הם גבורתו של הקב"ה וראה בזה את גבורותיו של הקב"ה לכן יכול לומר הגבור, משא"כ אח"כ שמובא בגמ' מס' יומא שכאשר קרו ענינים לא רצויים שלא יכלו להבין את זה איך שזה מורה על גבורתו של הקב"ה הפסיקו לומר הגבור, מכיון שכאשר רואים במפורש ענין של היפך הגבורה - ומכיון שיודעים בהקב"ה שאמיתי הוא. לפיכך לא כזבו לו, מילא משה כשראה אמת יכל לומר הגבור מכיון שהן הן גבורותיו, אבל התנאים לא יכלו לומר מכיון שבפועל זה לא היה ענין של "גבורותיו" לא יכלו לומר כן ועכ"פ לבטא זאת בדיבור.

ועד"ז כאן היות שזה דבר שלא מובן ע"פ שכל וכמה שמפשפש במעשיו לא מבין למה זה קרה, במילא א"א להצדיק אותו, וזה באופן של "והפלא", במילא שרייט ער... והוא לא מסתפק בלצעוק אלא ג"כ עושה ופועל במבצעים באופן של והפלא.

והרי א"א לומר שהקב"ה שמח מזה שהוא עושה כזה דבר... כי הקב"ה שמח רק מדברים טובים, שע"ז אומר ו"היש כאשר שש ה' וכו'". ומה שאומר כן ישיש אין הכוונה שהוא שמח, אלא שמיש אחרים, כי אע"פ שהוא יודע שע"י דברים כאלו נעשה בישראל ולבי ער... לתורה ומצוות, אע"פ שאני ישנה בגלותא, מ"מ הוא לא שמח מזה שהפעולה צריכה לבוא דוקא ע"י ענינים כאלו... ולכאורה אם הקב"ה לא שמח מזה מדוע הוא עושה כזה דבר מי מעכב בעדו, אלא אצלו גופא זה באופן של והפלא...

והגמ' (ב"ב) אומרת שיהודי יכול להפר שבועה של הקב"ה לגבי רבה בר בר חנא שעבר ליד הר סיני ושמע בת קול שאומרת אוי לי שנשבעת' בנוגע לענין הגלות, ועכשיו שנשבעת' מי מפר לי, וע"ז אמרו רז"ל שיהודי יכול להפר את השבועה, של הקב"ה ע"ז שאצלו יהי' ג"כ באופן של והפליא, שאם שם זה והפליא, אז מרובה מדה טובה וכו', לכן צריך להיות במבצעים ג"ל באופן של והפליא, היינו שזה לגמרי למעלה מהטבע שלו, שהוא מטבעו רוצה ללמוד תורה להאריך בתפלה וכו', ומ"מ עוזב את הכל והולך לרחוב לחפש יהודי ולפעול עליו שישים א פושקע צדקה אצלו בבית, מזוזות וכו', אע"פ

שיש לו ראיות שלא זה התפקיד שלו, הוא עושה כבר כך וכך, זה הוא הצליח כבר, וכאן הוא אוחז באמצע, ויש לו ראיות שזה לא העבודה שלו מ"מ הוא מתנהג באופן של והפליא שיוצא לחוץ לחפש יהודי ולפעול עליו, ולא שהוא פוגש אותו במקרה אלא הוא יוצא לכתחילה לרחוב לחפש יהודי ולפעול עליו ענינים אלו, ולא רק שפועל על יהודי שגר בשכונתו, כי זה לא והפליא כך צריך להיות, שהרי אם הוא מדבר אתו בדברי הרשות כ"ש וק"ו שצריך לפעול עליו ענינים אלו, אלא הוא הולך לרחוב רחוק כדי לחפש יהודי ולפעול עליו את זה.

ועי"ז שבעבודתו הוא עובד באופן של "והפליא", עי"ז הוא מוריד את "והפליא" בצד השני וע"ד המבואר בשערי אורה שיהודים יכולים להביא את משיח עוד לפני הקץ, ועאכו"כ עכשיו לאחר שכלו כל הקיצים, אלא שצ"ל הענין דתשובה, ובתשובה יש כמה דרגות ויהודים יכולים לשנות ההגבלות בזה גופא, ועי"ז פועלים אצל הקב"ה את הענין של "ישיש", כי כעת הוא לא שמח מהתכלית, אם זה נעשה באופן שזה לא טוב הנראה והנגלה, ואז במילא הקב"ה ממשיך טוב הנראה והנגלה ומתבטלים כל השבועות וכל ההגדרות און מען טאנצט אריין אין די גאולה האמיתית והשלימה בשמחה ובטוב לכב בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ נשא ה'תשל"ד)





בענין אבן השתי' (גליון)

הת' שמואל שיי קוביצ'ק
תלמיד בישיבה

בהקובצים האחרונים שיו"ל ע"י ישיבות תות"ל לוד וכפ"ח התעכבו אודות שאלה בשיחת ש"פ שופטים תנש"א, שמצד א' אמר הרבי שאבן השתי' נמצאת בעוה"ז הגשמי, ומצד שני מסיים הרבי בשיחה "ויה"ר ש. . ביהמ"ק עצמו (שבנוי ומשוכלל למעלה) יורד מלמלה למטה יחד עם קודש הקדשים **ואבן השתי'...**", הרי לנו שאבן השתי' נמצאת למעלה ורק לע"ל תרד למטה עם כל ביהמ"ק.

לכאורה שאלה זו נובעת מהבנה מוטעית בפירוש דברי הרבי שביהמ"ק "בנוי ומשוכלל למעלה", שהשואלים הבינו את הכוונה שביהמ"ק **הגשמי** נמצא למעלה ועפ"ז שאלו וכו'.

אך בשיחת מוצאי י"ט-כ' כסלו תשנ"ב (ס"ז) אמר הרבי "ביהמ"ק השלישי "מקדש אדני-כוננו ידך" (**שהרוחניות** כבר "**בנוי ומשוכלל**" וצריכים רק ש"יגלה ויבא" בפועל ובפשטות)".

שמוכן מזה, שזה שבהמ"ק נמצא למעלה היא ברוחניות. ומובן א"כ שאין כל קושיא מזה שגם אבן השתיי נמצאת למעלה, שכן גם היא נמצאת שם (כמו כללות ביהמ"ק) ברוחניות.

וראה בלקו"ש חח"י (עמ' 118 בסוגריים המרובעות) ובכ"מ, ואף שיש להאריך בזה אך לכאוי פשוט שזו כוונת הרבי, ודו"ק.



ענינו של אליהו הנביא כחלק מהגאולה

הת' שניאור זלמן שי' קוביצ'ק
שליח בישיבה

בשיחת י' שבט תשמ"ז מבאר הרבי באריכות את הרמב"ם (הלי מלכים פי"ב) בנוגע לביאת אליהו הנביא בב"א. ושם מביא את המחלוקת לגבי ענינו של אליהו הנביא שמצינו בזה חמש דעות (ארבע ראשונות הן מהמשנה עדיות פי"ח מ"ז, והחמישי מובא ברמב"ם שם מעירובין מג, ב):

א. "אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני ש . . אליהו בא . . לרחק המקורבין בזרוע ולקרב הרחוקין בזרוע" (היינו משפחות פסולות שקורבו בזרוע או להיפך).

ב. "רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק".

ג. "רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת" (בין החכמים).

ד. "וחכמים אומרים . . לעשות שלום בעולם".

ה. "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו" והיינו לבשר על ביאת המשיח.

ומבאר שם שאין בזה מחלוקת במציאות אלא ודאי שאליהו הנביא יעשה את כל הנ"ל, ומחלוקתם היא רק מה יעשה כחלק ושלב (התחלה) של הגאולה שעז"נ "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום הגדול והנורא", ומה יעשה כענין בפני עצמו.

ובהמשך השיחה (ס"ח) מוסיף הרבי ביאור בזה שבגאולה יש כמה אופנים שתלויים במצב שנמצאים לפני הגאולה. ולדוגמא, דביציאת מצרים בטלה האפשרות דעבדות אצל בניי ונעשנו בני חורין בעצם. אך אעפ"כ ברור שאין להשוות מצבנו בזמן הגלות למצבינו בזמן מלכות בית דוד בא"י.

ועד"ז באותו מצב גופא, יש חילוק באנשים ביחס לצורך הגאולה. ולדוגמא אצל רבינו הקדוש גם בזמן מלכות רומי הי' הוא חבר של אנטונינוס ולא הי' שייך אצלו גזירות המלכות. משא"כ אצל רשב"י הוצרך לברוח למערה כו'.

"ובענין זה תלוי הפלוגתא בכל הנ"ל . . . ביחס למצבם כו' של בעלי הפלוגתא".

אך הרבי לא מפרש מה השייכות של הדיעות השונות לאומריהם. והנראה לומר בזה ואפתח בהסברות דעת ר"ש (דאמר להשוות המחלוקת).

ידוע שר"ש הי' במצב של "תורתו אומנתו" (שבת יא, א) ועד שלדעתו הפירוש ב"לא ימוש ספר התורה הזה מפידך" הוא כפשוטו שצריכים לעסוק בתורה כל היום ולא לעסוק כלל בעניני העולם.

ועפ"ז מובן בפשטות שגאולה אצל ר"ש היא בלימוד התורה, היינו שלא תהי' מחלוקת בין החכמים וכו'. ובפרט ע"פ המבואר בפנימיות התורה "תורתו דרשב"י", שמחלוקת בתורה היא מרוח הטומאה (ראה אגרת הקודש סי' כו), שמזה מובן יותר כמה מצר ומפריע לרשב"י מצב של מחלוקת בתורה. ואולי לכן אומר רשב"י שהענין של ביאת אליהו הנביא כחלק מהגאולה הוא להשוות המחלוקת בין לומדי התורה.

"רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק":

הרבי מסביר (לקו"ש ח"ז עמ' 202) שר' יהודה (מלשון הודאה) שייד לעצמות (ורי מאיר שייד "לאורי"), והרי מובא בריבוי מקומות שמצד עצם הנשמה כל בני ישראל הם דבר א' ממש "קומה אחת שלימה" וכו' וא"כ מובן שר' יהודה שאצלו נרגש עצם הנשמה הנוגע לו ביותר "לקרב" ולא לרחק. ואף שבפועל יש משפחות שע"פ התורה נאסר עליהם להתערב בבניי אך אצלו אף שאליהו הנביא יאלץ לעשות זאת אך זה לא גאולה, והגאולה האמיתית היא שמקרבים את כל מי שאפשר.

בנוגע לשיטת חכמים ("לעשות שלום בעולם"), הנה אמרו"ל (סיום מסיכתות נזיר, יבמות, ברכות וכריתות) "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם" ומבואר בכ"מ (ראה שיחת ש"פ אמור תנשי"א ס"ו וש"נ) שחכמה מביאה לשלום. ועפ"ז יש לומר שאצל חכמים הענין של גאולה זה שיהי שלום בעולם.

ועתה נגיע להבדל העיקרי בסברת מחלוקתם. דהנה ארבעת הדיעות הראשונות מקורם במשנה במסכת עדיות, משא"כ הדעה החמישי שאליהו בא לבשר על ביאת הגאולה מקורה בגמ' עירובין. ונראה לומר הביאר הזה בפשטות:

דהנה משנתנו נשנתה בא"י, וע"י תנאים שהיו בבהמ"ק או עכ"פ בדור הראשון שאחר החורבן. משא"כ הגמרא נאמרה בבבל כו"כ דורות אחר חורבן בהמ"ק.

ובפשטות זה שצריך שיבוא אליהו לבשר על ביאת המשיח הוא כדי להכין את בני ישראל לגאולה (ראה ברמב"ם שם "לישר ישראל ולהכין לבם").

ועפ"ז אפשר להבין את החילוק בגדר ביאת אליהו כחלק מהגאולה,

בזמן התנאים ובמקומם נרגש שהמצב הרגיל היא גאולה (בית המקדש בנוי וכו') והגלות היא מציאות מחודשת, וממילא בפשטות הם היו מוכנים שהקב"ה יגאלם כבר ולא היו צריכים בשביל זה את אליהו הנביא (ואף שכשאליהו הנביא אומר בודאות שמחר מגיע

משיח יתכוננו יותר וכו', אך אין זה נוגע לעצם ענין הגאולה אלא הוספה כו').

משא"כ בגלות בבל אחר מאות שנים מחורבן בית המקדש עלולים ר"ל להתרגל לגלות, ולכן ביאת אליהו נוגעת כדי שנתכונן בצורה המועטת ביותר לגאולה. ולכן אומרת הגמרא שביאת אליהו כחלק מהגאולה היא כדי לבשר על ביאת המשיח.





אליעזר שליח הי' לקידושין

הת' משה נתנאל שיי בן יוסף
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ חיי שרה (מבה"ח כסלו תשנ"ב) מבאר הרבי שאליעזר הי' שליח לקידושין, ושם בהערה 18 מביא כמה תירוצים על השאלה כיצד יכל אליעזר להיות שליח לקידושין, דהרי עבד אינו בתורת גיטין וקידושין. ואחד הת"י שמביא שם היא פ"י ה"מנחה בלולה" ופ"י המהרי"א עה"ת שאומרים שאברהם שיחרר את אליעזר מעבדות וע"כ יכל להעשות שליח לקידושין.

ושמעתי מקשים ע"ז דהרי אליעזר בבואו לבית בתואל ולבן כשמספר להם את אשר קרהו פותח את דבריו במילים "עבד אברהם אנכ"י" (בראשית כד, לד). ועוד שמצינו שהתורה קראתו עבד דכתיב (כד, י) "ויקח העבד עשרה גמלים וגו'" וא"כ להפ"י שאברהם שחררו אינו מובן מדוע נקרא עבד "עבד אברהם אנכ"י" וכו'.

אמנם המעיין בגוף דברי המהרי"א יראה דע"פ ביאורו הקושיא מעיקרא ליתא, דשם מקשה על אריכות הפסוק "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו וגו'" (כד, ב) מהו כפל הלשון הול"ל רק "עבדו המושל בכל אשר בביתו", ומסביר שתחילה

אברהם שחרר את אליעזר ואח"כ קנהו רק בתורת עבד עברי (כי לאחר ששחררו הרי נעשה ישראל גמור).

ועפ"י מתיישבות הקושיות דלעיל:

א. כפל הפסוק - לאחר שאברהם שחררו אזי יכל העבד (אליעזר) לקנות דבר לעצמו ולא קנה רבו משום שדווקא בעבד כנעני מה שקנה עבד קנה רבו, ולכן כתוב "זקן ביתו המושל בכל אשר לוי", לו דייקא לפי שהי עבד עברי, ומה שקנה - קנה לעצמו.

ועפ"י מובן איך יכל לקדש בשליחות, שהרי עבד עברי ישנו בתורת גיטין וקידושין.

ב. מדוע כתוב "העבד", ו"עבד אברהם אנכי", שבאמת הי עבד ולא תיקשי לך איך יכל להיות שליח לקידושין, לפי שהוא הי עבד עברי כנ"ל, שישנו בתורת גיטין וקידושין.



ביאור רבינו בטעם הנס דחנוכה

הת' לוי יצחק ש"י הלפרין
תלמיד בישיבה

בשיחת ערש"ק מקץ ה'תשי"ד (תורת מנחם ח"א עמ' 286) מסביר הרבי הטעם לכך שהי צורך בנס חנוכה אף שיכלו להדליק בשמן טמא מצד הדין ד"טומאה הותרה בציבור", להראות חיבתן של ישראל למצוות. שאז הי גם חנוך המקדש וכליו ובכללם המנורה, ורצה להראות שמשתדלים לקיים מצווה יסודית זו של חנוך בטהרה, וע"כ עשה הנס.

ובשיחת ש"פ מקץ ה'תשי"נ (סה"ש ח"א עמ' 204), מבאר כ"ק אדמו"ר במעלת הנס דחנוכה שהי התלבשות הנס בטבע, ומוסיף

הרבי שלמרות שהי' זה רק הידור מצווה עכ"ז הלביש הקב"ה את הנס בטבע.

ובשייכות לזה מסביר הרבי דאף שלא הי' צורך בהידור המצווה כיון שיכלו לקיים בתחילה בעת חינוך המקדש את המצווה עצמה כהלכתה בטומאה (ללא ההידור שיהי' בטהרה), בכ"ז גם בשביל הידור כזה הלביש הקב"ה את הנס בטבע.

ולכאורה אינו מובן דבהשיחה הא' (תשי"ד) משמע שכל הסיבה לנס אף שזה הידור הוא מצד שזה החינוך והתחלה. ואילו מהשיחה הב' (תשי"ג) משמע להיפך אדרבה דזה שהי' אז החינוך והתחלה בלבד הוי הסיבה שלא יצטרכו את ההידור בשמן טהור.

ואולי י"ל בהקדים הביאור בהשיחה הא', דשם נראה שהרבי מחבר ב' תירוצים מהמפרשים. דשיטת הפני יהושע (שבת כא, א) וכן איתא בשו"ת חכם צבי (סי' פז) דהטעם שעשה הקב"ה נס אף שאינו מוכרח לקיום המצווה, הוא מצד שרצה הקב"ה להראות חביבותן של ישראל בעיניו כבי'. ובגליוני הש"ס (להרי"מ ענגיל) מצינו טעם נוסף לסיבת הנס, דהטעם הוא מצד שהוי חנוך המקדש וקיום מצווה יסודית, ולכן היתה סיבת הנס ואף שלא הי' מוכרח.

וכאן לכאוי הרבי מחבר שני ביאורים אלו לביאור חדש, שרצה הקב"ה להראות חיבתן של ישראל למצוות, שמשתדלים לקיים מצווה יסודית של חינוך בטהרה, לכן עשה את נס השמן.

ולכאורה ע"פ הנ"ל אפשר לומר דזהו החילוק בין הביאורים בשיחות.

בשיחה הא' מחדש הרבי שהנס הוא מצד שרצה הקב"ה להראות **חיבתן של ישראל** למצוות וזה מתבטא דווקא בכך שהי' להם חוש לקיים מצווה יסודית ועיקרית כמו חינוך המקדש והמנורה בטהרה.

ובשיחה הב' ההדגשה היא על נקודת הענין, שלא הי' צורך בהידור מצד סברא פשוטה, שבתחילת קיום המצווה אין מוכרח ההידור, אלא עצם קיום ועשיית המצווה [ולאו דווקא מצד הענין

ד"חינוך" שהי' אז, אלא התחלת הקיום] ולכן הוי מעלה מיוחדת שעכ"ז הי' נס ובהתלבשות בטבע.



ההבדל בין בנימין לשמעון

התי' יעקב שמעון שי' פרסמן
תלמיד בישיבה

עה"פ (פי' מקץ מד, ח) "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ מצרים ואיך נגנב וכו'", מפרש רש"י "זה אחד מעשרה קל וחומר האמורים בתורה, וכולן מנויין בבראשית רבה".

בשיחת ש"פ מקץ תשל"ו שואל הרבי מדוע נזקק רש"י לציין שיש עוד ק"ו ולציין את מקורו (בראשית רבה). ומבאר הרבי שבק"ו זה יש פגם לגבי בנימין דהרי הוא לא השיב כסף כלל משום שלא בא איתם בפעם הקודמת, וא"כ מה הק"ו. וע"כ מציין רש"י המקור בבראשית רבה, ששם אנו מוצאים שיש עוד ק"ו כגון אלו וא"כ אין כל קושיא משום שאנו רואים שכן הדרך לכתוב גם ק"ו כגון דא.

ולכאורה צריך ביאור הא שמביא הרבי את הפגם בק"ו דוקא לגבי בנימין, אף שגם לגבי שמעון ישנו פגם בהק"ו, דהרי גם הוא בפעם הראשונה לא חזר עם אחיו (דאסר אותו יוסף) וע"כ גם הוא לא השיב כספו.

בפשטות יש לומר כיוון שאצל בנימין נמצא בפועל הגביע, לכן הוא זה שהוצרך בעיקר להק"ו.

ונראה להוסיף דברי ע"פ ביאור הרבי (לקו"ש חלק י עמ' 156) בנוגע לפירוש רש"י על הפסוק (בראשית מד, י) "גם עתה כדברייכם כן הוא" – "אף זו מן הדין, אמת כדברייכם כן הוא שכולכם חייבים בדבר, עשרה שנמצאת גניבה ביד אחד מהם כולם נתפשים וכו'".

דמקשה שם למה כותב רש"י שהיו עשרה בשעה שהיו שם אחד עשר שבטים כולל בנימין ושמעון. אלא מבאר שכשחזרו בפעם הראשונה חזרו בלי שמעון, ובוודאי הטעינו גם על חמורו של שמעון, וכשבאו בפעם השני' עם בנימין לא הביאו את חמורו של שמעון שהרי אינו נמצא, וע"כ כתב רש"י עשרה.

ולפי"ז אפשר לומר דכיוון שחמורו של שמעון לא הי' איתם, וממילא לא יכול הי' להמצא הגביע באמתחתו, כביאור הנ"ל, לכן לא ביאר הרבי שהפגם הוא לגבי שמעון.





החילוק בין עבודת המלאכים לנש"י

הרב ברוך מנחם שי' כהנא
משפיע בישיבה

במאמר ד"ה "אלה הדברים" תרס"ו (עמי שכב) אומר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב ני"ע בנוגע לעבודת המלאכים וז"ל: "ומלאכים שנקראים משרתים ועבדים מצד עול מלכות שמים שעליהם וכמא' וכולם מקבלים עליהם עומ"ש . . ולא מצד התקשרות אהבה, רק מצד היראה והאימה. דאפי' המלאכים שעבודתם באהבה וכמו מחנה מיכאל באהבה וכו', הנה כללות עבודתם הוא מצד היראה. ושייך רק בבנ"י התקשרות האהבה להיותן בחי' בנים בעצם כו"י".

ולכאורה צריך ביאור מה הפירוש שמלאכים שעבודתם באהבה כללות עבודתם מצד היראה, הרי אהבה ויראה הם שתי תנועות הופכיות.

ולכאורה, יבואר זה ע"פ דיוק הלשון "שייך רק בבנ"י התקשרות האהבה", דהדגש הוא בהתקשרות, אבל עבודה באהבה יש גם במלאכים כנ"ל. ויובן בהקדים ביאור עוד ענין, מש"כ אדמוה"ז בתניא (פל"ט) בהחילוק בין נשמות למלאכים, שמלאכים אינם בעלי בחירה משא"כ נשמות - ומשמע שם בהגה"ה שזה מדובר גם בנוגע

להמלאכים שבעולם הבריאה שיש להם אוי"ר שכליים, ועכ"ז הם לא בעלי בחירה - ולכאורה מדוע להמלאכים אין בחירה.

והביאור ע"ז בדא"פ דעל צבא השמים כתיב "בדבר הוי' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם", שהתהוותם היא מבחי' הארה [ע"ד דיבור], וידוע שהקשר של אור למאור אינו קשר עצמי, כי באור אין מן העצם, אלא שהאור נמשך מהמאור וכל מציאותו ואורו אינו מצידו, אלא תלוי במאור שמגלה אותו.

וכ"ה בהתהוות המלאכים, דהגם שהם כבר נק' נבראים, אבל התהוותם היא באופן שנרגש בהם שהם המשך של מקורם. ע"ד אור שענינו שהוא המשך והתפשטות של מקורו.

וזהו הביאור בזה שאין להם בחירה, ע"ד אור שאין זה עבודתו, אלא המאור הוא שמאיר בו.

וכמבואר במאמר ד"ה אחת שאלתי עת"ר שבמלאכים נרגש מקורם שהם משיגים גם את אוא"ס שבאין ערוך אליהם שלמעלה ממקורם ועי"ז מתבטלים ממציאותם.

ובזה יובן הפירוש כאן במאמר שעיקר עבודתם היא באימה וביראה, שהכוונה להתנועה דהעדר וביטול המציאות לגבי מקורם, ע"ד אור לגבי מאור.

ובנוגע למחנה מיכאל שעבודתו באהבה, זהו מצד שהאהבה שלהם היא נובעת מהדבקות במקורם שדביקות זו גורמת לתנועה של תשוקה ואהבה ע"ד דבקות האור במאור, אבל זהו כנ"ל באור ומאור, שהאור נמשך ותלוי במאור, וגם כאן זה לא התקשרות מצד **גדרם ובחירתם**.

אבל נש"י הגם שירדו למטה ואין בהם דביקות גלוי' מ"מ שייד בהם **התקשרות אהבה**, כי הם בחי' בנים בעצם. ז"א אהבה שמצד **הבחירה** שזה לא מצד המקור אלא מצד המטה, וזה יתכן רק מצד זה שהנשמה קשורה עם העצם, לכן גם שאין קשר ודביקות גלוי' כמו אור ומאור, יכול להיות גילוי התקשרות אהבה.

ויש לקשר זה עם המבואר בהמשך תער"ב (ח"א עמ' שסג) בענין הנשמה, שע"י שיורדת למטה ונעשית בבחי' מציאות, **ההתקשרות** שלה באלוקות היא בבחי' צימאון ותשוקה נפלאה ביותר. ולכן הנשמה למטה נקראת בשם "כלה" מלשון כליון, כלתה נפשי, והנשמה כמו שהיא למעלה היא בבחי' אחותי שמצד א' זה כמו אח ואחות שאהבתם תמידית, אבל האהבה היא בקרירות ואין בזה התחדשות, משא"כ בבחי' כלה ששייך הפסק, אך יש בזה מעלה שהאהבה היא כרשפי אש שזהו בהתגלות פנימיות הנפש יותר, ומגיע למדריגה גבוהה יותר ונמשך עי"ז אור חדש.

[וע"ד שמביא בהמשך שם (עמ' שסה), שהתקשרות שייך בשני דברים נבדלים, משא"כ בדבר א' כמו אור ומאור אינו שייך ענין התקשרות כ"א דביקות].

ועד"ז י"ל שההדגשה כאן שדווקא בנש"י יש **התקשרות** אהבה, הכוונה על אהבה שבבחי' כלה, וזה שייך דווקא בנשמות שלכאורה יורדות למטה בבחי' מציאות נפרדת, בשונה מהדביקות דאור ומאור, מ"מ מצד שנש"י הם בחי' בניס בעצם, יכול להיות אצלם התקשרות אהבה. משא"כ במלאכים שאהבתם היא מצד דביקות תמידית, ע"ד בחי' אחותי שזהו דביקות שמצד האור, לכן אין שייך אצלם התקשרות אהבה.



חומר צורה ותיקון, ויש אין ויש

הרב אלישיב שי' הכהן קפלון
משפיע בישיבה

בד"ה זה היום תרס"ט מביא המשל דכח הצומח בכדי לבאר ענין בחי' יש אין ויש באלקות, ומבאר שמכח הצומח העצמי נמשכת

הארה, אבל היא מעין העצם (ובהמשך מכריח מזה שהצמיחה באה ע"י הארה מהארה זו (דהיינו, הארה דהארה), כי ההארה הראשונה מופשטת לגמרי מענין הצמיחה כו').

וכאן מביא בסוגריים: "והגם די"ל דכח הצומח הוא ענין כח ולא אור" [רוצה לומר, שא"כ מה ההכרח לומר שההארה היא מעין העצם, הרי כח הצומח אינו אור אלא כח, וא"כ אפשר לומר שהארת כח הצומח אינה מעין העצם, ולכן נעשית בעצמה בבחי' מקור (לנבראים) - "... י"ל דגם בבחי' כח הנה הגילוי הוא מעין העצם".

בהמשך הוא מביא ראוי לזה מענין ד' יסודות שבאים להתגלות בסדר של חומר צורה ותיקון, ש"הצורה הוא שנתגלו בחי' ד' צורות, אבל כ"א הוא בבחי' פשיטות עדיין מבחי' המציאות כו"'.

דמזה מוכח שאף שהצורה היא ע"ד ענין של כח, גם היא בבחי' פשיטות מעין החומר, העצם. עכת"ד.

אלא שלכאורה הענין צריך ביאור, שהרי במשל דהארת כח הצומח, לא שייך לומר התכללות פרטי כח הצמיחה, אפילו בדרך פשיטות, כ"א הוא מעין העצם, ובבחי' כח כללי בלבד ואינו מקור לפרטים, כפי שמתבאר בהמשך הענין. (והרי לכך מבאר שישנו ענין הארה דהארה, שרק הוא נעשה מקור לפרטים), ועאכו"כ כפי שזה ננמשל באלקות באין של יש האמיתי, שהוא בבחי' פשיטות לגמרי כמבואר במאמר. ואילו בד' יסודות כפי שהם בצורה הרי הם נמצאים אלא שהם באופן של פשיטות.

[ואם שייך להתאים בדיוק את ענין חומר צורה ותיקון לענינו - הרי זה לכאורה באופן אחר: שהחומר הוא הארת כח הצומח (האין של היש האמיתי). הצורה, היא ההארה מהארת כח הצומח (האין של יש הנברא). והתיקון - הנבראים עצמם. ולהעיר שכללות הענין דחומר וצורה מתבאר בחסידות על עולם הבריאה ועולם היצירה, והרי בריאה היא כבר מקור לפרטים].

ואולי הדמיון הוא רק בכך שהגילוי הוא מעין העצם, שהצורה היא מעין החומר, אף שענין חומר וצורה ותיקון לא מקביל בדיוק

לעצם כח הצומח, הארתו וכו', כי ה"חומר" דכאן מלכתחילה שייך יותר להיות מקור לפרטים מאשר עצם כח הצומח.



הבדלת בנו"י בתורה ושבט דווקא

הת' שניאור זלמן ש"י קוביצ'ק
שליח בישיבה

בסה"מ תש"ב (עמ' 71) ד"ה "אתה אחד" אומר הרבי הקודם נ"ע: " (כתיב ואבדיל אתכם מן העמים . . . ו)התורה ושבט נתנם הקב"ה לישראל". והדברים דורשים ביאור: מדוע ההדגשה היא רק על תורה ושבט, לכאוי (חוץ מז' מצוות בני נח) כל התרי"ג מצוות נתנו רק לישראל.

והביאור בזה בפשטות:

פסק הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמותיהם פ"י ה"ט) "גוי שעסק בתורה חייב מיתה . . . וכן גוי ששבט . . . חייב מיתה". משא"כ בשאר המצוות פוסק הרמב"ם (בה"י) "בן נח שרצה לעשות מצווה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה".

ועפ"ז מובן בפשטות שהמצוות ששייכות רק לישראל הם תורה ושבט, ולכן בהם ניכרת במיוחד הבדלתם מאוה"ע.



"אחד" ו"יהיד" בבנ"י

הת' לוי שי' שייקביץ
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אתה אחד" תשכ"ט (מלוקט ד) שואל כ"ק אדמו"ר: "כיוון דלשון אחד הוא גם באחד המנוי [וכמו "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ואח"כ כתיב יום שני, יום שלישי וכו'], וכיון שהוא ית' הוא יחיד ומיוחד שאין בדומה אליו, וכן ישראל הם גוי אחד יחיד ומיוחד שאין דוגמתם, הול"ל אתה יחיד ושמך יחיד ומי כעמך כישראל גוי יחיד".

ולכאורה צע"ק הלי "וכן ישראל הם גוי אחד יחיד ומיוחד . . .". דהרי כאן הרבי רוצה להקשות שהלי' אחד לא מובן בקשר לקב"ה (ובנ"י כי "אין דוגמתם", ומדוע הרבי כותב שבנ"י הם "גוי אחד יחיד ומיוחד).

והנראה לומר בזה:

ברור שיש הבדל גדול בין ה"יחידות" של בנ"י לה"יחידות" שלנו, דהרי הקב"ה "אין בדומה אליו" כלל וכלל. משא"כ בנ"י הרי ישנם ענינים שבהם דומים לאוה"ע כפשוט [ולדוגמא בתניא פמ"ט (ע, א) כותב אדמוה"ז "ובנו בחרת מכל עם ולשון, הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע"]. ואפשר לומר דהשאלה במאמר היא שכשאנו באים לשבח את בנ"י ראוי להדגיש את מעלתם, היינו בענינים שבהם הם "יחיד" ולא את הענינים שבהם יש להם שייכות לאוה"ע.

ומכיון שבנ"י הם "גוי (שיש בו גם) אחד (וגם) יחיד ומיוחד שאין בדוגמתם, הול"ל שאתה יחיד . . . ומי כעמך כישראל גוי יחיד (שבזה מודגשת מעלתם)", וק"ל.





עדי חתימה כרתי

הרב ישראל מנחם מנדל שי' גרונר
מראשי הישיבה

ידועה מחלוקת ר"א ור"מ בענין עדי הגט מי הם העדים הכורתיים (גיטין ג, ב ועוד), דשיטת ר"מ דעדי חתימה כרתי וטעמו ש"יכתב היינו וחתם", ואילו שיטת ר"א היא דעדי מסירה כרתי משום ש"יכתב" היינו כתיבת הגט.

ולהלכה נפסק כר"א דע"מ כרתי ומפני תיקון העולם בעינן ע"ח גם לשיטת ר"א (גיטין טו, א). וראה תרומת הדשן (ח"א סי' רלב) דלכתחילה יש לחוש גם לדעת ר"מ דעדי חתימה כרתי.

בלקו"ש (ח"ט בהוספות לפי תצא) מובא מכתבו של כ"ק אדמו"ר אודות אחד שהסכים והורה לשלוח גט לאשתו לאחר שהשאר אותה עגונה, ומאחר שלא הי' בקי כ"כ בהל' גיטין אין אנו יודעים האם התכוון לגרש ע"י עדי חתימה או ע"י עדי מסירה, הנה דעת כ"ק אדמו"ר הוא שיכתבו וימסרו ב' גיטין א' בעדי מסירה והשני בעדי חתימה. ומבאר שם בלקו"ש וז"ל: "אף שלענין הכריתות שווה פעולת ע"מ, לר"א, לפעולת ע"ח לר"מ. הנה בנוגע לשטר הגט, פשוט

דפעולת ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דע"מ, ואפילו למ"ד על מנה שבשטר הם חותמים.

"והדבר פשוט: בגט צריך להיות **ונתן** שאז נעשה הכריתות, אבל **קודם** לזה צ"ל וכתב לה ספר כריתות, היינו שיעשה כתב שיחול עליו עניני ותוקף ספר כריתות. ואין הכתב נעשה שטר כזה, כ"א ע"י העדי חתימה (אם מדאורייתא אם מדרבנן).

"או במלות אחרות: שתי דרגות בסדר גט. מתחילה צריך לעשות שטר גט, ואח"כ צריך לגרש בו. ולדרגא הראשונה אין שייכות לעדי מסירה (מצד הדין), ובמילא אין להם פעולה ואחריות בזה, אבל פעולת ואחריות העדי חתימה היא דוקא בדרגא זו. - וזה שהעדים צ"ל בעת כתיבת הגט - הוא ג"כ בנוגע לדרגא הא' דגט. וכ"ז פשוט..", עכ"ל.

והנה לפי דברי כ"ק אדמו"ר אפשר לבאר שיטת התוס' בגיטין דף ג' ע"ב. הנה בתוס' ד"ה שלשה מבאר דעת ר"מ ש"וכתב" היינו וחתם, ולפי זה מקשה תוס' איך אפשר להעמיד את המשנה "כתב בכתב ידו ואין עליו עדים" כשר בדיעבד אליבא דר"מ. והא אין כאן עדי חתימה ולר"מ מדאורייתא בעינן עדי חתימה גם בדיעבד. ומתרץ התוס' דכתב בכתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו.

ומשמע מדברי התוס' דס"ל כדברי הרשב"א (יבמות לא, ב ד"ה "הא דאמרינן זהו בקידושין") דכשהבעל כתב גט בעצמו בכתב ידו לא בעינן עדים אע"פ דקיי"ל דאין דבר שבערוה פחות משנים, ומתרץ דבתורה כתיב "וכתב" ובזה חידשה תורה שמשפיק כתב ידו של הבעל.

והנה בתוד"ה קיי"ל (גיטין ד, א) מחדש ר"ת דאפילו לר"מ בעי עדי מסירה בשעת נתינת הגט משום דאין דבר שבערוה פחות משנים ולכאורה לא כסברת הרשב"א דלעיל.

ולפי ביאור כ"ק אדמו"ר מתיישבת יפה שיטת התוס' שדבריהם אודות כתב בכתב יד הבעל דאין לך חתימה גדולה מזו כוונתו לתוקף **הגט** עצמו, שיהא **ספר** כריתות, ולא למעשה הגירושין, ומה

שהצריך ר"ת שני עדי מסירה במסירת הגט היינו עדים **למעשה** הגירושין, שהם (הגט ומעשה הגירושין) שני עניינים שונים וכנ"ל בארוכה במכתבו של כ"ק אדמו"ר.

והנה אדמוה"ז בשו"ת סי' ל"ג כתב: "והנה לרבי מאיר ודאי דבעינן שליחות לעדי חתימה, דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי דהא הבעל הוא המגרש וכורת, ותדע שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אין צריך לעדי חתימה אפילו לרבי מאיר כדפרש"י ותוספות ריש פרק קמא, ומה שכתב הרא"ש פ"ב דלרבי מאיר לא בעינן שליחות לעדי חתימה וכ"מ בתוספות היינו משום דאזלי לשיטתם דס"ל דאף לרבי מאיר בעינן עדי מסירה דוקא שאין דבר שבערוה כו' משום דס"ל דעיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה דאלי"כ אי"צ עדים, אבל לפ"ד הרי"ף ורמב"ם ורשב"א ורמב"ן ור"ן אפילו לרבי אלעזר סגי בעדי חתימה".

ומתוך דבריו נמצאנו למדים שיטה חדשה: שכל **מעשה הגירושין** לר"מ נפעל כבר **בחתימת הגט** בלבד. ומסירת הגט הוא כדי **שיחול** מעשה הגירושין. ע"ד קנין, שיש **מעשה** הקנין, והמעשה פועל את **חלות** הקנין. ובגט נראה לומר לדעת אדמוה"ז שמעשה הגירושין נפעל כבר **בחתימה**, והחלות מתחיל כאשר נמסר הגט לידה.

ונראה לומר שפסק כ"ק אדמו"ר שצריך לתת ב' גיטין נפרדים אי' בע"מ וא' בע"ח יומתק ע"פ שיטת אדמוה"ז. דלפי אדמוה"ז שע"ח לבדם כבר פועלים את מעשה הגירושין הנה אם רצון הבעל הי' רק בעדי חתימה (דלהלכה חוששין לדעת ר"מ כדלעיל מתה"ד) הרי שכבר נפעל מעשה הגירושין בשעת החתימה וכל ענין מסירת הגט הוא רק כדי **שיחול** מעשה הגירושין, אי"כ עדי המסירה אינם פועלים עוד שום מעשה בעמידתן, ומתקיים רצון הבעל. אבל הרי ייתכן גם שרצון הבעל הי' בעדי מסירה, ובמצב הנ"ל לא פעלו עדי המסירה מאומה גם כאשר נכחו שם. ולכן מוכרח הדבר שיהא גט **אחר** שייכתב ויימסר בעדי מסירה בלבד, ללא עדי חתימה כלל, שאז העדים ע"י ראייתם את מעשה הגירושין מקיימים את המעשה כולו.

יכן משמע מלשון אדמוה"ז "ותדע שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אין צריך לעדי חתימה אפילו לר"מ" והוסיף דמה שהצריכו התוס' עדי מסירה גם לר"מ היא שיטה אחרת בראשונים].



בג' המפתחות שלא נמסרו לשליח

הרב אלחנן ישראל ש"י הכהן כהן
ר"מ בישיבה

תענית ב ע"א איתא "א"ר יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן מפתח של גשמים, מפתח של חי ומפתח של תחה"מ כו' במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה כו"י.

ופירש"י "היינו שלא נמסרו לשליח אחד ביחד", ובכוונת דבריו כ' המהרש"א בתדא"ג (וראה בהגהות הבי"ח שם ועוד) שבזה בא לתרץ את קושיית התוס' הכא (בד"ה שלשה) דמצינו בסנהדרין (קיג, א) דמפתח הגשמים נמסרו לאליהו, וכן מפתח של תחה"מ כו', והתוס' תי' "וי"ל דהא דקאמר שלא נמסרו לשליח אינו ר"ל שלא נמסרו מעולם, דהא של תחה"מ ושל גשמים נמסרו, אלא לא נמסרו לשליח להיות ממונה עליהם לעולם", משמע מדבריו שבג' דברים אלו רק לפי שעה נמסרו, ולא לעולם.

אך מדברי רש"י נראה שבא לתרץ (קושיא זו) באופן אחר, דהחילוק בין הג' מפתחות לשאר דברים, דאף שבג' דברים אלו שייך שימסרו א' מהמפתחות לשליח אלא שהדגש רק בלחוד, משא"כ כל הג' מפתחות ביחד ובבת אחת לא נמסרו לשליח.

ומדברי המהרש"א בתדא"ג שם נראה דבנוסף להוכחה של הע"י לפרש"י, מהמדרש (בראשית רבה פעג, ד) ביאורו של רש"י מיוסד, על האגדתא דסנהדרין (שם) דהתם איתא, דלאחר שאליהו

עצר את הגשמים אחר הדברים האלה חלה בן האשה בעלת הבית, בעיא [אליהו] רחמי למיתן ליי אקלידא [מפתח] של תחה"מ אמרו ליי שלש מפתחות לא נמסרו לשליח חיי וכו', יאמרו שתיים ביד תלמיד אחד ביד הרב אייתא האי ושקיל האי, דכתיב מיד (מלכים א, יח) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר". הרי מפורש ושייך שמפתח אחד מהם ימסר ביד שליח ורק כל הגי' ביחד לא ניתנו לאליהו.

אמנם התוסי' חילקו באופן אחר, דאף כל מפתח לחוד לא ניתן לשליח כ"א לפי שעה, וי"ל דמקורם הוא כמ"ש הכותב (לעין יעקב בתענית) דלישנא דגמרא (בתענית) משמע כמותם (ודלא כפרש"י), שאף אחד מהמפתחות לחוד ג"כ לא נמסר לשליח.

ויש להוסיף דאף שהובא לעיל בשם העי"י (הובא במהרש"א בחדא"ג שם) דמלשון בבראשית רבה דלעיל נראה כרש"י, מ"מ מלשון המדרש תהילים (עח, ב) ששם הובא מארז"ל זה, נראה כפירוש התוסי', דהנה נוסף בריש המימרא (מה שלא נמצא בש"ס) "ואין משליטן לברי' אלא לידו" דמלשון זה משמע דאפילו מפתח אחד בלחוד לא נמסר לשליח, ולאידך בסיום הדרשה איתא "וכשהוא רוצה מוסרן לצדיקים של עקרה נתן לאלישע וכו" וכו' שלא יסתור מארז"ל זה מרישא לסיפא בהכרח לומר כהתוסי', דגם א' מהמפתחות לא ניתנו אלא לפי שעה.

ב.

אמנם בלא"ה צ"ב בדברי רש"י אלו (וכפי שהקשה בגבורת ארי לתענית שם), דמדבריו נראה דכוונת ר"י לומר שרק כל הגי' מפתחות יחד הם ברשות הקב"ה (אמנם כ"א לחוד נמסר לשליח), א"כ צ"ב המשך המימרא בתענית "במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה" הלי "אף" משמע על הגדלת החידוש (דנוסף לגי' דלעיל, גם על פרנסה), והרי לפרש"י, הרי אדרבה ל"מערבא" מתמעט החשיבות שבמפתחות הנ"ל, שרק כל הד' יחד אינם ביד השליח, אך ג' מתוכם נמסרו (אפילו ביחד) לשליח.

ועוד יש להקשות על דברי רש"י, וכפי שהקשה הכותב (על העין יעקב), דלישנא דגמרא משמע שאף אחד מהמפתחות לחוד לא נמסר ביד שליח (ועי"ש מה שתירץ).

ועוד צלה"ב, דהנה מדברי רש"י הללו מוכיח המהר"ץ חיות (לתענית שם) את דעתו שבא בארוכה בסוף מסכתין שפ"י רש"י בכל תענית אינו מרש"י (וראה מה שדן בזה בשם הגדולים להחיד"א מערכת הגדולים ע' רש"י בסופו) ותוכן הוכחתו, דרש"י דידן סותר לרש"י בסנהדרין (שם) דהתם כתב: "באוצרו של הקב"ה יש מפתחות ומסרם ליד שלוחים הממונים, אבל ג' מפתחות יש לו בידו שלא מינה שליח עליהם מבראשית, אלא בידו ולא רצה למסור שליח עליהם וקאמר הקב"ה לאליהו אותם ג' מפתחות עכבתי בידי מפתחות ולא מיניתי שליח עליהם אלא אותך שעשיתי ממונה על אחת מהם, ועתה תשאל מפתח שני יאמרו שנים ביד תלמיד ואחד ביד הרב", משמע דאפילו מפתח א' בפ"ע לא נמסר לשליח, ובהכרח לומר שהפירוש בתענית אינו מרש"י ע"ש, אלא שדעתו שפירוש זה אינו מרש"י אינו מוסכם, וא"כ צ"ב ליישב הסתירה בדברי רש"י.

אלא שבלא"ה צ"ב, דאף את"ל כדברי המהר"ץ חיות שרש"י בסנהדרין הוי עיקר, שאין כל ממונה עליהם, והרי רש"י שם מיד מפרש "אלא אותך עשיתי ממונה", [והכרחו של רש"י לפרש כן הוא מתוך דברי הגמ' שם דניתן לאליהו מפתח של גשמים ולאחר מכן מפתח של תחי'] א"כ נצטרך לכאורה לפרש דרש"י בסנהדרין שכיוון לדברי התוס' בתענית דכיון דהוי מינוי רק לפי שעה, עדיין נחשב שלא נמסר לשליח.

ג.

אלא שעדיין עלינו לבאר גם את שיטת התוס' בתענית [דלפי שעה ניתן לממונה עליהם], דאף דמגמ' סנהדרין לא יקשה עליו, אמנם מדברים רבה (פ"ז, ו) קצת קשה דהתם מובא מאמר זה בשם ר' יונתן, והתם איתא "אי"ר יונתן ג' מפתחות בידו של הקב"ה ואין

ברי' שולטת בהן לא מלאך ולא שרף, ואלו הן מפתח של תחית המתים כו"ו הרי יוצא לכאורה דלא כתוסי, דמלשון הדב"ר "ואין ברי' שולטת בהן" נראה דהיינו אפילו לפי שעה, ועוד צלה"ב מה יתרץ על מה שכי' התוסי' בנדה דלקמן (וכן בנוסח תפילת גשם) דמצינו שר של מטר משמע שהוי ממונה קבוע ולא רק לפי שעה.

ויש לומר הביאור בכל זה, דהנה ביפה תואר לב"ר (פע"ז, ד) מבאר בארוכה הא שמצינו בנביאים שהי' בידם א' מהמפתחות [ובמדרש איתא שאין כל ברי' שולטין בהן] ע"פ המבואר בסי' העיקרים (מאמר רביעי, ח) שגי' דברים הללו נחשבים כענין ניסי ולא כשאר העניינים שהם ע"פ דרכי הטבע, וזהו הכוונה שלא נמסרו ביד שליח,

והנה אף שאינו מקשר זאת עם פרש"י, אפשר לומר שזהו כוונת רש"י בסנהדרין, שהרי בריש דבריו כי "שלא מינה שליח עליהם מבראשית", ולבסוף מביא שאליהו הנביא קיבל מפתח גשמים, וכן מצינו בשאר נביאים, וכדי שלא יסתור מרישא לסיפא צ"ל דאין כל סתירה, דגם כשקיבל א' מהנביאים המפתח אינו בדרך ממונה ממש (עדיין מחשב שהמטר למשל, הוי בדרך ניסי ושליטה של הקב"ה).

ויובן יותר ע"פ המבואר בשפת אמת (לתענית שם) דבהני גי' דברים כשהקב"ה פותח נותן רשותו לשליח הממונה עליהן שהרי מצינו דאף ברי ממונה על המטר, הרי שישנו שליח למטר, אלא דהוי רק בדרך רשות.

ד.

דמדבריו נראה לפרש שהחילוק בין הגי' דברים אלו לשאר דברים הוא, דאף שישנו שר של מטר (ולפי"ז גם בזמן שניתן אחד מהמפתחות לאחד מהנביאים) גם בשעת מעשה עדיין נשאר ברשות הקב"ה, משא"כ בשאר דברים שישנו שר שממונה על האש ואף שבתחלה ביאר השפת אמת חלוקה זו מסברא דנפשי', הנה בהמשך דבריו מתייחס לרש"י **דתענית**. "וקרוב שגם רש"י נתכווין לזה, ויש

ט"ס ברש"י שכי "ביחד" וצ"ל "ביחוד", היינו שלא נמסרו להיות לשליח עצמו פותח וסוגר."

ומוסיף כמקור נוסף לחלוקה זו, ע"פ התוס' בנדה (טז, ב) דלקמן, ומסיים ומסתמא כיוון לדברי רש"י הללו. וכוונתו לתוס' בנדה (ד"ה מלאך) וז"ל: "והנהו ג' מפתחות נמי פעמים מוסרן לשליח לפי שעה שהרי אליהו ה"י בידו מפתח של גשמים כו' ואף ברי אחת (איוב לז') שהוא שר מטר, אינו עושה אלא ברשות הקב"ה".

והיינו דמפרש א. שרש"י בתענית והתוס' בנדה אזלי בדרך אחת לחלק בין הג' דברים שבידו של הקב"ה לשאר דברים, ב. ולדעתם צ"ל, ובהקדם דלכאורה מדברי התוס' (בסופם) קשים וכפי שהקשה ג"כ במרגליות הים לסנהדרין (שם) דמהי הכוונה דברי שר של מטר עושה ברשות הקב"ה, סוכ"ס הרי גם בשאר דברים קיים שר, כגון גבריאל שר של אש וכו', וצ"ב מהו החילוק בין (שר של) מטר לשאר (השרים), ומדברי השפת אמת נראה דהחילוק הוא, דהשר של אש אינו ממונה ממש כיון "שאינו עושה אלא ברשות הקב"ה".

ויש לומר שע"פ דרך זו וגירסא זו ברש"י דתענית, א"כ אפשר לתרץ את קושיית המהר"ץ חיות דלעיל שאין כל סתירה מהא על רש"י דסנהדרין, דשניהם נתכוונו לדבר א' דאף רש"י בסנהדרין כוונתו היא, דבג' דברים אלו אף לפי שעה אינו אלא ברשות הקב"ה וכלשונו "ולא מניתי עליהם מבראשית", דבאמת גם על דבר אחד מאלו לא נמסר המפתח ביחוד, וא"כ אין כל הכרח לומר שפירש"י בתענית אינו מרש"י.

ואף שבסוף דבריו מסיים השפ"א שם דהתוס' דתענית לא משמע כן, והיינו דלדבריו התוס' דהכא נחלקו על התוס' בנדה, כיון שהתוס' בתענית חילקו באופן אחר בין הג' דברים לשא"ד, בכך שהמפתחות לא נמסרו רק לפי שעה, משא"כ בשא"ד, [אבל לתוס' בנדה החלוקה דבג' דברים לא נמסר מעולם להיות ממונה], אלא שבלא"ה קשה לפרש כן בתוס' דידן, דסוכ"ס אם נפרש כן יקשה על התוס' דידן שהרי מצינו "שר של מטר" דמשמע שישנו ממונה אף בדרך קבע ולא רק לפי שעה.

אמנם לפי הביאור דלעיל י"ל בדא"פ, דגם התוס' דהכא תוכן ביאורם שווה לתוס' בנדה, והיינו דבזה גופא שביארו דניתן "רק לפי שעה" משמעו **שלעולם** אין ממונה עליהם, והיינו דהגם שבזמן מסוים מצינו שיש לכאורה ממונה עליהם, אמנם הא גופא שהרשות ניתנה לזמן מוגבל, מוכיחה שגם בזמן שהמפתח בידו דהשלית, באמת אינו אלא ברשות הקב"ה, וכל החילוק בין התוס' הוא שהתוס' דתענית מדגישים יותר ההגבלה **בכמות** הזמן ובתוס' בנדה ההדגשה על גדר הבעלות במפתחות אלו, אך תוכנם שוה.

(וע"ד המבואר בחסידות בכ"מ מנהרות המכזבין אחת לז' שנים, שפסולין למעין גם בזמן שנובעין דכיון שמכזבין רק בזמן מסוים, הרי זה הוכחה שאין זה רק חסרון בזמן (כמות) אלא באיכות, דגם בשעה שנובעין אין להם גדר מעיין). ועצ"ב.



ביאור שיטת שמואל בבל כחו"ל

הת' נתן נטע שי' דייטש
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' גיטין (ו, א) "איתמר, בבל רב אמר כא"י לגיטין, ושמואל אמר כחו"ל. לימא בהא קא מיפלגי, דמר סבר לפי שאין בקיאין לשמה והני גמירי, ומ"ס לפי שאין עדים מצויין לקיימו, והני נמי לא שכיחי". ומקשה "ותסברא, הא רבה אית לי דרבא", ומתרצת "אלא, דכ"ע בעינן לקיימו, רב סבר כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיחי, ושמואל סבר מתיבתא בגירסייהו טרידי".

ובתוס' שם (ד"ה "בבל רב אמר כא"י") פירשו שהמחלוקת בין רב לשמואל הוא ממדינה למדינה בבבל עצמו, שרב סובר דכיוון שיש מתיבתא מישכח שכיחי, ואילו שמואל סובר דהגם שיש

מתיבתא, מ"מ כיוון שבגירסייהו טרידי, לכן צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ.

והנה המהר"ם על אתר כותב וז"ל: "והא דמשני לעיל (ד, ב) דאפילו רבא מודה דבא"י אפילו ממדינה למדינה אין צריך לומר משום דכיוון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי, צריך לחלק בין בתי דינין ובין מתיבתא, וק"ל", עכ"ל.

ולכאורה כוונתו להקשות לדעת שמואל שסובר שממדינה למדינה בבבל צריך לומר בפ"נ, אף שיש ישיבות, א"כ הדין בארץ ישראל שצריך לומר בפ"נ. וע"ז מתרץ, שיש חילוק בין ב"ד לישיבות, שבא"י יש בתי דינין דקביעי לכן מישכח שכיחי, משא"כ בבבל שיש רק מתיבתא ואין בתי דינים.

[ולכאורה מש"כ שצריך לחלק בין בתי דינים למתיבתא, פשוט הוא שבבתי דינים כל עסקיהם הוא בעניני שטרות וממונות, משא"כ ישיבות].

אמנם הריטב"א על אתר נראה שהקשה קושיא זו שכותב וז"ל: "והא דאמר שמואל מתיבתא בגירסייהו טרידי, ולעיל אמרינן דכיון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי, היינו טעמא משום דבבתי דינין שבא"י שיירות מצויות תמיד, מה שאין כן במתיבתא דבבל אע"פ שהיו שם בתי דינין גם כן".

ומדבריו נראה שיטתו באופן אחר קצת, דבאמת אף בחו"ל היו ב"ד, אלא דלא קביעי, משא"כ בא"י. וצריך ביאור מה הטעם לחלק בין קביעי ללא קביעי.

ובהקדים דהנה בגמ' לעיל (ד, ב) מבארת ש"כיוון דאיכא בתי דינין דקבעי, מישכח שכיחי", ופרש"י "כתקנת עזרא בשני ובחמישי ומצויות שיירות שהולכות לדון במקום הוועד". מקור הסוגיא "תקנת עזרא" הוא בגמ' ב"ק (פב, א), דבין התקנות מובא גם תקנות שיהיו בתי דינים קבועים ביום ב' וה'. והרשב"א (שם) פירש (דלכאורה קשה, מה תיקן עזרא, שהרי גם לפני"כ היו להם בתי דינים בכל מקום) וז"ל: "דבר תורה למנות שופטים בכל עיר ועיר

אבל לא היו קובעין מקום בכל מקום ומקום בכל יום **אלא לעתים**, והוא תיקן שיהיו יושבין ודנין בשני ובחמישי בכל מקום ומקום משום הנכנסין מן הכפרים לקריאת התורה" [עיין שם שדחה מה שפירשו התוס' ע"ז].

ע"פ ביאור הרשב"א, אפשר לבאר את החילוק בין בתי דינין לבתי דינין קבועים. די"ל שבא"י (שבה היתה התקנה) שכיח שב"ד ביהודה עושה דין תורה גם עם אנשים מגליל כיוון שבתי הדין **קבועים**, ובמילא גורם שאנשים מגליל מגיעים ליהודה, ושכיח שמכירים חתימת העדים. משא"כ בבבל שבתי דינם היו פתוחים רק לעתים, לא שכיח כ"כ שימצא אנשים שמכירים חתימתם, ולכן תיקנו לומר בפ"נ ובפ"נ.

ולפי כל זה י"ל דאף המהר"ם סובר שהיו בתי דינים גם בבבל, אלא דס"ל (כהריטב"א) דלא היו בתי דינים קבועים, ולכן לא נחשבים כבתי דינים.



הטעם לקדושת הארץ

הת' חנניה יוסף ש"י הלפרין
תלמיד בישיבה

המשנה בריש מסכתא גיטין (ב, א) אומרת ד"עכו כצפון" – פי שעכו נחשבת כח"ל וע"כ המביא גט מעכו לא"י צריך לומר בפ"נ ובפ"נ. ובתוס' על אתר (ד"ה "ואשקלון") מקשים דמצינו בפסוקים שעכו היא חלק מא"י. וממשיכים דאין לומר דלא כבשוה עולי בבל וא"כ אין בה קדושה (שהרי קדושת עולי מצרים פקעה), דהא בסוף מסכת כתובות (קיב, א) איתא דרב אבא הוי מנשק כיפי דעכו (כשהי' מגיע לא"י הי' מנשק את סלעי עכו **מצד קדושתו**) ומכאן

מוכח דעולי בבל כבשוה, דאל"כ לא הי' סיבה לנשק את כיפי דעכו.
(ועיין בהמשך התוס' מה שמתרצים).

הנה קושיא זו מובאת גם בריטב"א (חידושי רבינו קרשקש המיוחסים לריטב"א) ושם דוחה את הראי' מר' אבא, משום דאינו מוכח משם שעולי בבל כבשוה, כיון דיתכן לומר שאע"פ דפקעה קדושה ראשונה (דכיבוש יהושע) חיבת הארץ לא בטלה¹ ומשום אותה חיבה נישק ר' אבא לכיפי דעכו.

בשלב זה בהריטב"א נראה לומר שחילוק סברתם בנוגע להסיפור דר' אבא תלוי בביאור כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חח"י עמ' 402) שמחלק בין א"י לשאר ארצות בב' אופנים א. מחמת קדושת הארץ (וזה נוגע גם לקיום המצוות התלויות בארץ)². ב. מחמת בחירתו של הקב"ה בא"י שנתנה לישראל³. שתוס' מחזיקים באופן האי' שמעלת א"י היא מצד **קדושתה** (דהמצוות) וממילא כשראינו שר' אבא נשק לכיפי דעכו הרי זה מחמת הקדושה שקיבלה הארץ בשעת כיבוש עולי בבל (שנתחייבו בקיום מצוות התלויות בארץ), ומזה הוקשה דמשמע שיש בעכו קדושת א"י. אך בריטב"א לעומת זאת נראה שנקט כאופן הבי' שמעלת א"י היא מצד בחירת הקב"ה בא"י שהיא קדושה עצמית שבארץ וללא כל שייכות לתפיסת ישראל בה, כך שא"ל שגם בשעה שאין נוהגות מצוות התלויות בה (מה שהתחיל ככיבוש עולי בבל) מ"מ חיבת ישראל לארצם בתוקפה עומדת, ולכן יתכן שלמרות שאין קדושה לגבי המצוות בכ"ז נישק כיפי דעכו מצד חיבתו לארץ, ומכאן לשיטתו אין להוכיח שהוי כא"י.

¹ ומוכיח זאת מהא דאליבא דמ"ד שגם קדושה שני' (דכיבוש עולי בבל) לא נתקדשה אלא לשעתה, פשוט שאין אומרים עכשיו כשהארץ חרבה שאינה עומדת בקדושתה ובטלה גם חיבתה.

² ולכאורה נפק"מ בזה אם הוא מצד קדושת שכינה לבד או מצד מצוות, לעניין עבר הירדן (לכמה דעות) – או עכ"פ לענין שאר ארצות שכבשום לאחר א"י, שבספרי (עקב יא, כד) איתא "שהמצוות נוהגות שם", וראה בארוכה ע"ד עבר הירדן בלקו"ש ח"י"ג עמ' 124-5 הערה 20 ובהמצוין שם, ואכ"מ.

³ ובה לכאורה פשוט שזהו רק בא"י שבחר בה הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר הארצות שכבשום.

אמנם את ההוכחה הב' בתוס' "כי הווי מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוו מפטריי" (שחכמים היו נפרדים לדרכס לחו"ל היו נפרדים בעכו) לפי שאסור לצאת מא"י (לקמן פ' מי שאחזו עו, ב), מקבל הריטב"א ומוכיח שעולי בבל כבשו את עכו, כיון שהאיסור לצאת מא"י תלוי בקדושת הארץ (שקיבלה בכיבוש עולי בבל) ובענין זה הן תוס' והן הריטב"א לומדים כאופן הא' בשיחה שמעלת א"י היא מצד קדושתה [משא"כ בנוגע לנישוק כיפי דעכו שבזה סבר הריטב"א כאופן הב', כיון שזה שייך לחביבות הארץ מצד מעלתה העצמית, ללא קשר לכיבוש עולי בבל].



אמירת בפ"נ ובפ"נ בזמן הזה

הת' מיכאל שי' חייקין
תלמיד בישיבה

איתא במתני' ריש מסכתא גיטין "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. . המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". והטעם לזה מבואר בגמ', דזה שצריך לומר בפ"נ וכו' הוא מצד חשש שהבעל יערער שהגט הוא פסול (שלא נכתב לשמה או שהוא מזויף), ובא"י אין לחשוש לזה דא"י שכיחי וגמירי, היינו שאפשר לקיים הגט אם טוען הבעל שזה מזויף, וכולם יודעים שגט צריך להיות לשמה ואין לחשוש שהוי לא לשמה.

והנה, זה שבא"י היא שכיחי וגמירי היינו דווקא בימים ההם משא"כ בימינו (וכלשון הרמב"ן ה, א) ש"בעונותינו לא קביעי בה בתי דינין ולא שכיחי", וא"כ הטעם לכך שאין צריך לומר בפ"נ אינו שייך (עדיין). ובדין זה נחלקו הראשונים האם כשתקנו חכמים

שצריך לומר בפ"נ רק בחו"ל, גזרו על המקום. שבחוץ לארץ גזרו לומר, משא"כ ארץ ישראל דשם לא גזרו, דלפי שיטה זו אף שעכשיו היינו צריכים מצד סברא לומר בפ"נ, אך משום שעל מקום א"י לא גזרו אף בימינו אין גזירה. או שהגזירה היתה מצד הסברא ולכל מקום ששייך הסיבה (דלא שכיחי וגמירי), וא"כ בימינו שבא"י יש החשש, הדין הוא שיצטרכו לומר בפ"נ. [ומח' כעין זה מצינו בתוס' ב, א ד"ה "אשקלון" בין ר"י לר"ת עיי"ש].

שיטת הרמב"ן היא שהתקנה נתקנה מצד הטעם והסברא דווקא, ולכן בימינו אף בארץ ישראל יצטרכו לומר בפ"נ וכו', ובלשונו – "ואי לא דמסתפינא מרבוותא ז"ל הוה אמינא דהאידינא ארץ ישראל כחוצה לארץ לגיטין, דהא בעונותינו לא קביעי בה בתי דינין ולא שכיחי. . אין ארץ ישראל חלוקה בכך אלא מפני מנהגה, ואין לך בגזרה זו אלא מקומה ושעתה".

וע"ז מביא ב' ראיות, הא' משיטת רשב"ג במתניתין (ש"אפילו מהגמוניא להגמוניא" בתוך א"י צריכים לומר בפ"נ וכו'), דמוכח מכאן דאפילו בתוך א"י גופא יש מקומות שיצטרכו לומר בפ"נ, ע"כ לא תיקנו על המקום אלא על הטעם. והב', דאפילו לדעת החכמים (החולקים עם רשב"ג) מודים שבמקום שבאמת לא שכיחי כן גזרו חכמים, דהרי בבבל יש דין א"י לגיטין, וזה רק במקומות שעדים מצויין שם ואילו על השאר גזרו.

משא"כ הרבוותא (רבותיו) דהרמב"ן סוברים שאפי' בזמננו אין דין אמירת בפ"נ בא"י, שמלכתחילה לא נתקנה הגזירה על א"י (כיוון שהגזירה נתקנה על מקומות).

והנה, בגמ' לעיל (ד, ב) מקשה הגמ' על רבא (דס"ל שהחשש שלכך נתקנה הגזירה הוא משום שאין עדים מצויין לקיים את הגט), שמדיוק ממתניתין משמע שממדינה למדינה בא"י לא יצטרכו לומר בפ"נ וכו' והרי אין שיירות מצויות. מתרצת הגמ', שכן יש שיירות מצויות מאחר ויש עולי רגלים. ממשיכה הגמ' ומקשה, "תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מאי

איכא למימר". הוצרכה הגמ' יש בתי דינין קבועים ולכן יש שיירות מצויות.

ולכאור', לפי שיטת הרבוותא דהרמב"ן אינו מובן, מהו הקושיא "התינת וכו'", הרי סוברים הם דאף אם עכשיו יש סיבה להצריך בפ"נ, לא ישתנה הדין, דבמקום א"י אין דין של בפ"נ כלל. ומאידך צ"ב על הרמב"ן, למה לא הביא גמ' זה בתור ראוי לשיטתו, דהרי לכאורה הוי ראוי מפורשת.



תינוקות של בית רבן נתפסים על עוון הדור

הת' שמואל שמעון ש"י חנונו
תלמיד בישיבה

בהגמ' מס' שבת (לג, ב) איתא "ת"ש כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה . . נשאלה שאלה זו בפניהם, מכה זו [פ"י אסכרא – רש"י] מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה . . נענה ר' שמעון ואמר בעוון ביטול תורה". ומנסה הגמ' לדחות זאת ע"י כמה פירוכות, ובניהם שרואים שנשים ותינוקות שאינם מחיובים בלימוד התורה מתים ג"כ במחלה זו (ואיך אפשר לומר שמתים על עוון ביטול תורה). מתרצת הגמ', שמתים משום שמבטלים את בעליהם ואת אביהם בלימודם. ממשיכה הגמ' ומקשה "תינוקות של בית רבן יוכיחו", שאינם בטלין ולא מבטלין תורה. מתרצת הגמ', "אין צדיקים בדור תינוקות של בית רבן נתפסים על עוון הדור".

ולכאור' קשה, דהרי פשוט שלא כל פעם שאדם עובר ח"ו על עבירה שחייב עלי' מיתה מת מיד (עיין תניא אגה"ת פ"ד וש"נ),

וא"כ מדוע לא מתרצת הגמ' דתינוקות של בית רבן מתים משום שביטלו את אביהן (כשהיו תינוקות וכו').

ונראה ליישב זאת בפשטות ובהקדים, דלכוא' יוקשה הייכי אמרינן שתינוקות מתים ע"ז שביטלו את אביהם, והרי תינוק אינו בר עונש (עיין שו"ע אדה"ז או"ח סי' שמ"ג סי"א) ואיך שייך לומר שיתחייב מיתה. אלא נ"ל דכאן הכוונה היא לא שהם מתים בתור עונש אלא שמאחר והם מבטלים מלימוד התורה (אף שאינם אשמים בזה) מתים הם בכדי שיפסיקו להטריד את אביהם מלימודם.

ועפ"ז מובן שאינו שייך כלל לומר שתינוקות של בית רבן ימותו על זה **שבעבר** בטלו את אביהם, משום דאין שייך לומר שיקבלו **עונש** על העבר שאינם בר עונש, וגם אין לומר שזה (כמו בתינוקות) בכדי להסיר הביטול תורה שגורמים (אף שאינם אשמים) שהרי **עכשיו** אין שום דאגה שיבטלו אותם. וא"כ שואלת הגמ' שהרי עכשיו אינם מבטלים תורה ומדוע מתים, מצריכה הגמ' לומר שסיבת מיתתם היא מצד זה שאין צדיקים בדור.

ושמעתי מא' הרבנים ביאור נוסף בענין, אשר אותם נשמות הילדים שמתו ה"ז מכיון שלכתחילה נגזר עליהם למות (מאיזה סיבה שהיא) וכעת ראינו שמתו באסכרה. וע"ז בא הגמ' ומבארת וכי מה הטעם שמתו מאסכרה דווקא ולא בשאר מיתות. מסבירה הגמ' שהטעם הוא משום ביטול תורה שביטלו אביהם, וע"כ מתים דווקא באסכרה, ד"ל הטעם שזה מידה כנגד מידה, מאחר שעוון ביטול תורה הוא שלא ניצלו פיהם בדברי תורה מתים הם ממחלה הפוגעת בפה [וכמוזכר לפני"כ בגמ' הטעם שאסכרה מגיע על עוון לשון הרע, וכפרש"י – "לפיכך מתחיל במעיים ומסיים בפה, שהלב מבין לספר לשון הרע, ובודה הדברים מלבו. פה גומר, הכל יוצא מן הגרון"]. ובתשב"ר שאין את הטעם משום ביטול תורה (כנ"ל שהם

לא מבטלים) אזי הטעם לכך שמתים הם באסכרה הוא ע"פ המוזכר בהמשך הגמ' "אין צדיקים בדור תשב"ר נתפסים על עוון הדור"¹.

היינו שאין ביטול תורה הוא הסיבה לעצם העובדה שהם מתים (שהרי מלכתחילה כך נגזר עליהם עוד לפני לידם) אלא הוא סיבה למה מתים במחלה זו דווקא ולא באופן אחר.

וא"כ מובן למה לא אומרים שתשב"ר מתים על הביטול תורה שבעבר. דהרי, זה שמתים אינה **עונש** (שאז לא תמיד מתים מיד אחרי העוון) אלא שכך נגזר עליהם מלכתחילה. וא"כ, אם מתים מסיבה מסוימת, זה צריך להתרחש מיד, ולכן מזה שלא מתו כשהיו תינוקות מוכח שזה לא בגלל הביטול תורה אז.



ביאור סתירה ברמב"ם בענין שרטוט

הת' דב בער שי' ירוסלבסקי
תלמיד בישיבה

הגמ' בגיטין (ו, ב) מביאה מח' בנוגע לדין שצריך לשרטט שורות בהקלף קודם כתיבת פסוקים, בכמה שורות יש חיוב: "... א"ר יצחק שתיים כותבין שלש אין כותבין, במתניתא תנא שלש כותבין ארבע אין כותבין".

והנה מפרשי הרמב"ם הקשו על פסיקתו בדין זה דלכאוי' סותר את עצמו, דבהל' ספר תורה (ספ"ז) פסק כהמשנה, ש"כל כתבי הקדש אין כותבין אותן אלא בשרטוט אפילו כתבן על הנייר **ומותר לכתוב שלש תיבות בלא שירטוט, יותר על זה אסור**". ואילו בהל'

¹ ועפ"ז לכאוי' צ"ב למה תשב"ר מתים דווקא באסכרה ולא ממיתה אחרת.

יבום וחליצה (פ"ד הל"ה) כתב "כשכותבין גט יבמין או כתובת יבמין משרטט מקום הפסוקים **שאסור לכתוב שלש תיבות בלא שרטוט**", והוא כשיטת ר' יצחק.

חלק ממפרשיו (הגהות מיימוניות בהל' ס"ת שם ועוד) תירצו דנפלה טעות בהרמב"ם. ועד"ז תירץ התשב"ץ (בשו"ת ח"ג סי' רע"ד) שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בתחילה בהלכ' ס"ת ושכח מ"ש תחלה ולא צוה לתקנו.

ויש מפרשים שתירצו דאין זה סתירה, וכעין הרשב"ש (בשו"ת סי' תפב) שכתב שאין המשנה ור"י חולקים דישנם ב' אופנים, יש אופן שיתחייב בשרטוט כבר בג', והיינו כשניכר שהוא פסוק בג' תיבות (אף שחסרים פרטים), משא"כ כשבג' עדיין לא ניכר ורק בדי' ניכר, יתחייב בשרטוט רק בדי'.¹ ובזה מתרץ הסתירה, דבהל' ס"ת מדבר באופן שבג' עדיין לא ניכר (וא"כ אינו צריך שרטוט עד שיכתוב ד' תיבות), משא"כ בהל' יבוי"ח מדבר באופן שבג' כבר ניכר הענין (ולכן צריך שרטוט אפי' בג').

אך לכאוי חסר בביאורם, שהרי מסתימת לשון הרמב"ם בהל' ס"ת נראה שאינו מחלק בין נגמר הענין ללא נגמר הענין. ועוד, דכד דייקת חזית דמהפסוקים שנכתבים בגט וכתובת יבמות יש שאינם ניכרים בג', וע"ד "והי' הבכור אשר תלד" וגו'.

בלחם משנה (הל' יבוי"ח שם) מתרץ באופן אחר, דמבאר שהרמב"ם למד בגמ' שבעצם אין מחלוקת בין ר"י למשנה², כיון שר"י מדבר באגרות דרשות ושלומין דבהם אף בג' צריך שרטוט שלא יבואו לזלזל בהם. משא"כ המשנה מדברת בשאר כתבי קודש שרק בדי' צריכים שרטוט, דבלאו הכי לא יבואו לזלזל בהם.³ וא"כ,

¹ ע"ש שמביא דוגמאות מפסוקים.

² דלא כשיטת התוס' (ענין שם בדי"ה "אמר ר"י").

³ ובזה מבאר מדוע הקשה ר"י על מעשה ר' אביתר דוקא מר"י אף שהוא אמורא, ולא מהמשנה, מפני שמעשה ר' אביתר הי' באגרת.

בהלי ס"ת (שהוא כתבי קודש) כתב שדווקא בד' צריך שרטוט, ואילו בהלי יבוי"ח (שהגט והכתובה הם אגרות) כתב דבגי צריך שרטוט. ולשיטת הכסף משנה בהלי ס"ת אין שייך להסביר כהלח"מ, דכתב שם שדברי הרמב"ם (שרק בד' צריך שרטוט) הם גם לענין אגרת שלומין.

וי"ל בשיטתו בדא"פ ובהקדים :

הראשונים חלקו האם באגרת שלומין צריך שרטוט או לאו. ר"ת וסיעתו (בסוגיין תוד"ה "א"ר יצחק") כתבו שאין צריך. והריטב"א (על אתר, ועוד ראשונים, וכן נראה מל' רש"י ביבמות קו, ב ד"ה "משרטט" שאינו מחלק, וכ"ה שיטת הכ"ס"מ בהרמב"ם כנ"ל) ס"ל שצריכים שרטוט.

ובטעם מחלוקתם יש לומר שחולקים בתר מה אזלינן בשרטוט, דלשיטת ר"ת אזלינן בתר הכתיבה, ולכן דווקא שנכתב לשם תורה צריך שרטוט ובאגרות שלומין שאין כתיבה לשם תורה א"צ שרטוט. משא"כ לשיטת הריטב"א דס"ל דאזלינן בתר הקריאה כיון שגם באגרת שלומין שייך קריאה לשם לימוד תורה צריך שרטוט⁴.

וי"ל שזוהי גם הסברא לחלק במספר התיבות בשרטוט בגיטין ואגרות, דאם השרטוט הוא מפני עצם כתיבת דבר קדוש, אזי כבר בגי אף אם לא ניכר הענין (כדברי הרשב"ש הנ"ל) צריך שרטוט, דראוי להחמיר בענין שרטוט שענינו הוא הידור הדברים דקדושה וכל שתחמיר ותהדר טפי עדיף. אבל אם אזלינן בתר הקריאה אין כאן דין מצד עצם הכתיבה ולכן א"צ בגי שרטוט אלא בד', ואף שלפעמים בגי בלבד ניכר ונגמר ענין הפסוק, מ"מ מאחר שסוכ"ס כל זה שמשרטטים הוא חידוש (שהשרטוט הוא בשעת הכתיבה אע"פ שכל הכוונה היא בקריאה) אין ראוי להחמיר עד כ"כ שבכל מקום יצטרכו לשרטט בגי.

⁴ ובעומק סברתם י"ל שחולקים האם השרטוט הוא מפני "זה א-לי ואנוהו" והוא דין בעצם קדושת הענין (וא"כ אזלינן בתר הכתיבה), או שטעם השרטוט הוא מצד כבוד לימוד התורה (ואזלינן בתר הקריאה).

[והראשונים שסוברים שבאגרת שלומין צריך שרטוט ופוסקים אף שבג' לבד צריך שרטוט, י"ל שלשיטתם אזלינן הן אחר הקריאה והן אחר הכתיבה ולכך ראוי להחמיר כנ"ל, ומאחר שהחמרת בכתבי הקודש אין לחלק בינם לבין שטרי שלומין].

וע"פ הנ"ל אפשר לומר דלשיטת הכס"מ סבר הרמב"ם שאף באגרות שלומין בעי שרטוט, ואזלינן (רק) בתר הקריאה (וכהסברא הנ"ל ברשב"ש). ולכן פסק שרק בד' צריך שרטוט. אבל בנוגע לגיטי וכתובות יבמות, פסק שצריך שרטוט גם בג', כיון שבהם הפסוקים נכתבים בשביל עצם הכתיבה ולא בשביל קריאה כלל, וכלשון רש"י (יבמות קו, ב ד"ה "והלכתא כמר זוטרא") בטעם היתר כתיבת פסוקים בגט וכתובת יבמות "אבל האי ספירת דברים הוא ולאו בקדושת"י הוא". היינו שכל הענין הוא בעצם הכתיבה, וזה שנפסק בגמ' (יבמות שם) שצריכים שרטוט על כרחך שהוא מצד חשיבותן מצ"ע⁵ (שצריכים אותן למען זכירת וסיפור הדברים שהתרחשו בין היבם ליבמתו).



תשעה נראין כעשרה מצטרפין

הת' יוסף יצחק שי' מרנץ
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ברכות (מוז, ב) "אמר רב הונא, תשעה וארון מצטרפין [פ"י למנין עשרה]. אמר ל"י רב נחמן וארון גברא הוא. אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה כי מכנפי [פ"י] הו

⁵ ואף לא מצד "זה א-לי ואנווהו" דלשיטתו אין זה טעם לשרטוט כנ"ל.

נראים כעשרה . . . מתוך שהן יחד – רש"י] ואמרי לה כי מבדרי [פי' נראין טפי מרובין – רש"י]."

ויש לעיין בדברי רב הונא בין הבנתו בהו"א שלו למסקנתו, שהרי גם למסקנא שאומר "תשעה נראין כעשרה" הרי ישנם רק תשע ולא עשרה ובפועל חסר גברא. וא"כ עדיין נשארת השאלה כבהו"א (ו"נראים" גברא הוא (בתמיה)).

בפשטות הי' ניתן לתרץ שרב הונא נשאר בסברתו שארון מצטרף (להמשיך השכינה) בעשרה ושאלת רב נחמן "וארון גברא הוא", איננה על עצם הסברא שארון לא מצטרף, אלא מפני מראית עין שלא יבואו לטעות שמשפיק תשעה¹, וע"ז ענה לו רב הונא שלא יבואו לטעות במקרה זה מפני שתשעה נראים כעשרה (ובתנאי שיש ארון, ז"א שישנם ב' דברים ארון ונראים כעשרה).

אך מלשון הגמרא "אלא אמר רב הונא" משמע שלמסקנא חוזר בו מההו"א לגמרי והבין דבר חדש. וזאת צריך להבין מה התחדש במסקנא דאמר "תשעה נראים כעשרה" לעומת ההו"א, שכעת אין את השאלה "ונראים גברא הוא" (כבהו"א).

[ואדרבא, בהו"א ישנו ארון שמצטרף שזה חפצא דקדושה² וישנה יותר סברא שיצטרף לעשרה ויוריד השכינה משא"כ בתירוצי הרי ישנו בפועל רק תשעה אלא שנראים כעשרה].

ובפרט מאחר והלימוד שצריך עשרה למנין הוא מגזירה שווה "תוך תוך" (עיין ברכות כא, ב, מגילה כג, ב, וסנהדרין עד, ב) משמע שצריך דווקא עשרה.

¹ וכמו שרש"י ד"ה אמרי לה וכו' אומר שמפוזרים או מכונפים "אין אדם מבחין בהן".
² ראה סה"מ תר"פ עמ"י יו"ד, דתשמישי קדושה בקדושתן הן עומדים וקדושה לא זה ממקומה (עיין שם באריכות).

ב.

והנה בהמשך הגמ' ישנו דיון דומה להנ"ל בנוגע לברכת זימון (לצירוף) בשלשה: "אמר רבי אמי, שנים ושבת מצטרפין [פיי לזימון]. אמר ליי רב נחמן ושבת גברא הוא. אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין".

ובזה ג"כ יש לתמוה, מדוע לא מקשה הגמ' למסקנא "וחידוד גברא הוא". והנה הצ"ח (על אתר) מקשה כן, ותוכן דבריו דסברת קושית הגמ' "וארון גברא הוא" וכן "ושבת גברא הוא" הוא דאין סברא שאותן אנשים במקום וזמן מסוים (כאשר הם בשבת או ליד ארון) הם מצטרפים לשלשה או עשרה, וכאשר הם במקום וזמן אחר הם לא מצטרפים לעשרה ושלשה (ז"א החשיבות היא לא בהם גופא אלא דבר חיכוני ונפרד מהם). משא"כ בתירוץ הגמ' "שני ת"ח המחדדין" אין הפשט שהחידוד נחשב לשלישי, אלא שמאחר והם ת"ח המחדדין הם עצמם כשלשה³ ותמיד יש להם חשיבות זו. ולהעיר מהכתוב בכ"מ שת"ח הוא כיום השבת⁴, היינו שחשיבות זו בהם היא תמידית.

והנה ע"פ דבריו אפשר לתרץ ג"כ בענין "תשעה נראין כעשרה", שמצד זה שנראים כעשרה יש להם חשיבות כעשרה.

אך עדיין קשה שהרי מהמשך הסוגיא שם דאמרינן דהא שטי מצטרפים לעשרה הוא בתנאי, "אמרי לה כי מכנפי, ואמרי לה כי מבדרי" משמע שזה שתשעה נראים כעשרה הוא דווקא באופן שנראים כעשרה ולא חשיבות תמידית.

³ ויש להעיר מלשון הגמ' "המחדדין" ולא "שמחדדין" משמע שזה לא מפני פעולת החידוד שא"כ היה רק בשעה שמחדדין.

⁴ בזה"ק חייג כ"ט ע"א, וקכ"ד סע"ב. וכן בתיקוני הזוהר תיקון כ"א, דף מ"ו רע"א. וראה נמי בס' כרם יעקב סי' י"ב אות ו', ועוד.

ג.

והנראה לומר דהנה גם בברכת זימון צריך להבין, מהיכא תיתי ששנים המחדדים בגלל חשיבותם יצטרפו לשלשה.

והביאור דהנה במקור ברכת הזימון מצינו כמה דעות (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך יב עמ' רלו ואילך). דיש אומרים דהוי דאורייתא ולומדים זאת ממש"כ (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת" [ובזה גופא יש דילפי זאת מ"וברכת" – (וברכת הזן מ"את ה"'), וישנם שלומדים מ"את ה"'' (ראה ברכות מת, ב), ויש שלומדים מהפסוק (תהילים לד, ד) "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו" או (דברים לב, ג) מ"כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקיני".

והנה בברכות (מה, א, וכן בירושלמי ריש פ"ז) מצינו מחלוקת האם שנים מזמנים או לא. "רב ורבי יוחנן (ובירושלמי מובא מח' זו עם שמות אחרים של אמוראים) חד אמר מצטרפים וחד אמר אין מצטרפים".

ואפשר לומר דמחלוקת זו תלוי' בגדר ברכת זימון. דהנה המאירי בברכות (שם) כותב שברכת זימון ענינו הוא לעורר לברכה מתוך כוונה, או שהוא לריבוי שבח וגדולה להשי"ת שמזמנים ומתרים זה את זה ומתוועדים יחד להודות לו ולשבחו. . ומשום "ברוב עם הדרת מלך" (אורחות חיים ברכת המזון סי' לא).

[וישנו פירוש הזוהר (פ' בלק קפו, ב) דענינו להמשיך קדושה ולסלק הסט"א].

ואפ"ל שבה פליגי, דלמ"ד ששנים אין מצטרפים כי רק משלשה נחשב ברוב עם הדרת מלך. משא"כ למ"ד שמזמנים על שנים סובר שגם זה נקרא "ברוב עם" (מפני שמיעוט רבים שנים). אמנם עדיין זה לא כמו חשיבות ד"ברוב עם" שיש בשלשה שלכן שנים זה לא חובה אך עכ"פ רשות (שאם רוצים מברכים) (ראה שם בברכות בהמשך הגמרא).

ולפי"ז י"ל דכ"ז בסתם שנים אבל "שנים המחדדים" אפ"ל שלד"ה מזמנים מצד חשיבותם⁵ שיש בזה ריבוי השבח לקב"ה וכו'.⁶ וכמ"ש בגמ' שבת (סג, א) "אמר ירמי' אמר ר"א שני תלמידי חכמים המחדדים זה את זה בהלכה, הקב"ה מצליח להן שנאמר "והדרך צלח" (אל תקרי "והדרך" אלא "וחדדת") ולא עוד אלא שעולין לגדולה שנאמר "רכב". וגם לפי פי' הזהר שענין ברכת זימון להמשיך קדושה ולסלק הסט"א ג"כ מובן שהמחדדים לא כשנים רגילים שהרי הזהר לשיטתו (הני"ל ראה לעיל הערה 4) דת"ח דמיין

⁵ ויש לחקור בתשעה שבתוכם שני ת"ח המחדדין האם יצטרפו לעשרה בכל דבר שבקדשה או שזה דין דווקא בזימון.

ובפשטות זה תלוי אם כח הציבור חמור יותר שלכן יצטרפו, או שזימון יותר חמור שלכן לא יצטרפו. והנה בברכות (מת, ב) מצינו חילוק בזימון גופא בין שלשה לעשרה (שמוזכרין שם ה'), כאשר תשעה אכלו דגן ואחד ירק מצרטיפין, ואמרו ע"כ בתוס' (בד"ה "תשעה אכלו") ובלשונם "ויש שרוצים לומר דהיינו דווקא לזימון עשרה, אבל לשלשה לא מצטרפי דהרי לעיל נמי מחמירין טפי בצירוף שלשה מעשרה".

ואי"כ אפ"ל דהיינו נמי לענין מנין שאם בזימון שלשה מחמירים במקרה דשניים **המחדדין** שיתחייבו בזימון אף שזה קל, כ"ש בעשרה שזה חמור. וכן להיפך דהחומרות שמצינו בעשרה לא יהי' בשלשה כי זה דין מיוחד בעשרה החמור שיש חיוב (כאשר אחד מעשרה אכל ירק שעאפ"כ מתחייבים) (ולהעיר שתוס' אומרו שבירושלמי כתוב שכן מזמנים בשלשה כשאחת אכל ירק אך תוס' אמר שכך אין ההלכה שהרי רבנן חולקים והלכה כרבם, ואמנם לפי שיטה זו בירושלמי אפ"ל שזימון ג"כ בחומרה של עשרה שלכן הדין בעשרה נוהג בו ולפי"ז יש צד לומר שדווקא בזימון יש חומרה דהמחדדין שמצטרפים משא"כ בעשרה למנין. או שזה אותו חומרה וכן יהי' דין זה נוהג בחבירו. (אך עדיין ניתן לחלק שהחילוק בין שלשה לעשרה בגמ' הוא בזימון גופא ואולי עשרה דזימון פחות חמור ולא יהי' דין זה שיצורפו המחדדין לעשרה למנין כהסברא דלעיל. ואא"ל דמנין עשרה יותר חמור כי ממשיך השכינה משא"כ בזימון, כיוון דמצינו גם שיטת הזוהר שגם זימון ענינו להמשיך קדושה (ראה לעיל במקור ברכת זימון) ועוד יש לחקור ונקצר.

⁶ אלא שבזה גופא יש לחקור האם שנים המחדדים זה חובה או רשות, ואולי יש לומר ע"פ דברי הצ"ח (הני"ל) שהיחודד זה חשיבות בת"ח עצמם גופא, אי"כ הוי חובה דכיוון שנוסף בהם חשיבות כשלשה ממש דע"י צירוף שניהם מצטרפת חשיבות שניהם להיות שלישי, ולא רק שיש כאן שני בני"א (אחד ועוד אחד) שיכולים לזמן כהמחלוקת דהאמוראים הני"ל ששם באמת גם למד"א דשנים מזמנים בכ"ז כיוון שזה אחד ועוד אחד זה רק רשות (ראה המשך הגמ' מז, ב) (עד"מ בגשמיות ששניים נושאים משא זה יותר קל מאשר שבני"א אחד ישנו חצי מאותו משקל ועוד חצי משקל בני"א שני, עד"ז כאן שע"ז שבשניהם יש חשיבות זו בהם גופא ומצטרפים יחד החשיבות דשניהם יחד ההיית השלישי, וזה חובה. ראה סוטה (לד, א) "גמירי כו").

לשבתות וא"כ הם בדרגת קדושה שיכולין להמשיך קדושה גם בשנים.⁷

ד.

ועפ"י אפשר לתרץ ג"כ השקו"ט בין רב הונא לרב נחמן בנוגע ל"תשעה נראין כעשרה" ע"פ הידוע בחקירת הרוגוטשובי (הובא ג"כ בלקו"ש חלק יח עמ' 123, ושם מצוין למפענח צפונות פ"ד סי' ב ואילך) דהנה בגדר מהות המושג ציבור ניתן להבינו בשני דרכים, ובלה"ק של כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש שם): "א. מציאותם של היחידים **בטלה** ונוצרת מציאות חדשה לחלוטין מציאות **אחת** של ציבור בדומה למציאותו של יחיד. ב. הציבור אינו מציאות **אחת לגמרי** אלא שהוא אוסף של יחידים רבים בדומה למהות של ברוב עם הדרת מלך שהכוונה **איננה** להופכם למציאות אחת שהרי להיפך כאן חשוב **הריבוי** (אלא בצירוף פרטים) וככל שהעם "רב" יותר כך גדולה יותר ה"הדרת מלך".

ואפשר לומר שבזה תלוי השקו"ט בין רב הונא לר"נ (ותשעה נראים כעשרה, זוהי הנפקותא בין ב' השיטות בחקירה), שרב הונא אמר תשעה וארון מצטרפין (כי ע"י חפצא דקדושה כארון זה משלים למציאות אחת דעשרה) א"ל ר"נ וארון גברא הוא. ז"א אם אתה הולך עם הפשט שציבור זה מציאות אחת חדשה זה חייב להיות עשרה גברא דווקא וארון לא גברא וממילא חסר במציאות החדשה דציבור. (וע"ז בא רב הונא למסקנה וחזר בו) אלא אמר רב הונא (הבנה חדשה בגדר דציבור), שאני סובר דהגדר דציבור כשיטה הב' דציבור הוא ריבוי פרטים משום ברוב עם הדרת מלך וברגע שתשעה **נראין** כעשרה זה מספיק להצטרף (ומובן שע"ז אין ר"נ

⁷ ואף שנאמר בפרקי אבות (פ"ג מ"ב) "שניים שעוסקים בד"ת שכינה שרויה כו"ו משמע כל שניים ולאוו דווקא המחדין, זה דווקא **כשעוסקים** ולא חשיבות תמידית כהמחדים (ראה לעיל הערה 3).

יכול לשאול עוד ונראין גברא הוא שהרי לומד גדר שונה מדעתו במהות ציבור).

ויש לומר, דהנה במקור לציבור מצינו כמה דעות (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ו ע' דבר שבקדושה עמ' תשי"ד ואילך), די ששלמדו זאת מג"ש "תוך תוך" ו"עדה עדה" ממרגלים (עי' ברכות כה, א וסנהדרין עב, א). ויש מהראשונים (עי' רש"י כתובות ז, ב ד"ה "במקהלות" והמאירי ברכות פה) שלמדו זאת מהכתוב (תהילים סח, כז) "במקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל" ואין קהל פחות מעשרה (והדרשות הם רק אסמכתא, דתפילה מדרבנן. והטעם, ששכינה שורה על עשרה מישראל (ערוך השולחן סימן נה סעיף ו).

ואפ"ל בדרך אפשר עוד נפק"מ בין ב' השיטות בחקירה מהיכן לומדים דציבור עשרה דלשיטה הא' דציבור הוא עניין של מציאות אחת חדשה דעשרה גברא לומדים מג"ש "תוך תוך כו" ובוה לא שייך שינוי וחייבים עשרה כעדה דמרגלים. משא"כ לשיטה הב' לומדים זאת מהפסוק "במקהלות ברכו" ואף שאין קהל פחות מעשרה, אפ"ל דאף שהם תשעה כיון שנראין כעשרה שייך הגדר ד"במקהלות" כיון דלשיטה זו, ציבור הוא מרוכב מריבוי פרטים, הרי י"ל שתשעה קרובים לציבור יותר מח' וכו', ובפרט בשעה שהתשעה נראין כעשרה (ולכן) מצטרפין.⁸

⁸ ישנו סברא בזה כמו שמצינו בהלכה (תוס' ברכות מח, א. ויש שמצרפים ע"פ ירושלמי ברכות פ"ז ה"ב קטן וספר תורה עושו סניף (לעשרה). ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ו ע' דבר שבקדושה עמ' תשכ"א) קטן אם חומש בידו מצטרף לעשרה, דלדרך שגדר דציבור עשרה זה מציאות חדשה, צ"ב הצירוף דכיוון שתשעה זה לא עשרה, וקטן זה לא מציאות שראוי לצירוף דעשרה וכן חומש הרי זה שני דברים שכ"א בפ"ע אין לו כל מציאות ראוי לצירוף. אמנם לאופן שמציאות דעשרה זה צירוף של ריבוי פרטים ובכל שמתקרבים לעשרה מתקדמים למנין, ממילא מובנת הסברא, שכשיש תשעה וכמעט ישנו רובו ככולו הפרטים של המנין, ובנוסף גם קטן, ומצד החשיבות שחסרה לו (י"ל ש)יחד עם חומש, יש סברא שיצטרף לעשרה.

ולהעיר שתוס' (ברכות מח, א ד"ה "ולית הילכתא ככל הנ"י") למדו שגם בקטן שלא מצטרף ואמרו שהשאלה "וארון גברא הוא" נשאלת גם על זה "וחומש גברא הוא" כי

דין המביא גט בפנימיות העניינים

הת' שניאור זלמן ש"י קוביצ'ק
שליח בישיבה

בלקו"ש (חלק ט תצא ב) מקשה הרבי בנוגע למס' גיטין מדוע מתחלת בדין צדדי ולא שכ"ח, ולא מתחילה בנוגע לכללות ענייני הגירושין מתי עושים אותן ואיך, ומהו גט ואופני נתינתו וכו' כסדר שאמור להיות לכאורה¹.

ומבאר שם בהקדים שכל העניינים בגשמיות נובעים מרוחניות, וכן ענין הקידושין והגירושין – שמתבטא למעלה בין הקב"ה לכנס"י.

ולכן מתחיל בדין ד"המביא גט" דווקא, מפני שישנו דין בגט שצריך לצאת לגמרי מיד הבעל², וזאת יתכן אצל הקב"ה רק ע"י שנמצא במדינת הים, היינו בהסתלקות לעולמות העליונים. וא"כ דווקא ע"י המביא גט ממדינת הים שייך הגירושין למעלה, וכתוצאה מכך גם למטה. ולכן מתחיל בענין זה, שהוא הנתנית מקום לכל מציאות הגיטין והמסכת.

ולאחמ"כ מבאר בשיחה שזה גופא שהקב"ה יוצא ומסתלק למדינת הים יתכן זה ע"י שבני ישראל יצאו מא"י (ומבאר שם ענין א"י ברוחניות) ומזה נגרם (דכל מה דלמעלה הוא ממך) שגם הקב"ה יצא למדינת הים.

וקצת קשה דעפ"יז היי צריך להתחיל את המסכתא בהדין של המביא גט ממדינת הים למדינת הים דהלא גם האיש (הקב"ה) וגם האשה (כנס"י) נמצאים במדינת הים.

אפ"ל שלמד כשיטה א' דציבור הוא מציאות חדשה ופה כשאין עשרה תשעה זה לא מציאות דציבור וקטן מצד עצמו אין מצטרף ונשאלת השאלה וחומש גברא הוא.

¹ ראה ביאור ע"כ ע"פ פשט בריטב"א, רמב"ן, חת"ס, נחלת משה ועוד.

² ראה בשיחה שם בהערה 31 שמחזק השאלה.

ונראה לבאר זאת כשהקדים איך תתפרש משנתינו (בפנימיות הענינים) ע"פ השיחה :

"המביא גט" – כשהקב"ה (האיש כבי"י) גרש את בני"י (האישה) לגלות, הי' זה ע"י שליח דהיינו הגויים שבפועל הגלו אותנו מארץ ישראל. וע"ז אומרת משנתינו "צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" היינו שהוא לא זייף את הגט אלא הגט הגיע מהבעל. ובפני הענינים היינו שהגויים עצמם מכירים שהכח שיש להם לגרש את בני"י מגיע מה(בעל דהיינו ה)קב"ה³.

אך לכאורה איך יכול להיות גט, דהרי הדין הוא דגט צריך לצאת מרשות הבעל והקב"ה הרי "מלאו כל הארץ כבודו" ואין מקום שם אינו נמצא. ע"ז מבארת משנתינו שבגלות הקב"ה מסתלק למדינת הים וע"כ בחיצוני נראה כאילו שהגט יוצא מרשותו עי"ש. ועפ"ז מובן בפשטות זה שהאישה נמצאת בא"י שכן כשהגויים הביאו לנו את הגט כבי"י, הי' זה בארץ ישראל ומשם הם לקחו לחוץ לארץ וכו', הרי שהרגע הראשון של נתינת הגט הי' בארץ.

והביאור בשיחה שבני"י נמצאים במדינת הים הוא מצד הרוחני של בני"י, והמשנה לא צריכה לציין זאת. דרק במקום הבעל (הקב"ה) המשנה צריכה לציין שהקב"ה במדינת הים כדי לסלק את הקושיא איך יכולים להיות גירושין הרי הגט לא יצא מרשות הבעל, משא"כ באשה (בני"י) מדובר על המקום הגשמי שבו היו בני"י אז.

ובאו"א קצת, הקב"ה שהוא לא מציאות גשמי כותבת המשנה לנו את מצבו הרוחני כביכול שהי' אז. משא"כ אנחנו אנשים גשמיים, מדברת המשנה על מקומנו הגשמי.



³ ולכן בעצם אין גירושין, כמבואר שם.

גדר התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ

א' התמימים

בגמ' גיטין (ד, ב) חלקו רבה ורבא בטעם אמירת בפ"נ, דלרבה זה לפי שאין בחו"ל בקיאים לשמה, ולרבא לפי שאין שיירות מצויות. והקשתה הגמ' מהמשנה "המביא גט ממדינה למדינה **במדינת הים** צ"ל בפני נכתב לפני נחתם" דמשמע אבל ממדינה למדינה בא"י אצ"ל בפ"נ, דלרבא מאי נפק"מ בין א"י לחו"ל. ומתריצין "דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי". שואלת הגמ' "תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר", ומתרת, "כיוון דאיכא בתי דינין קבועין מישכח שכיחי".

וברש"י ד"ה עולי רגלים כתוב וז"ל: ". והא דאמרן בריש שמעתין ממדינה למדינה בא"י איכא בינייהו - ליתא וסמי לי מהכא".

ובהמשך הגמ' שם אומרת ד"רבה אית לי לרבא", ושואלת "ואלא מאי בינייהו", דהא לפי זה יורד האיכא בינייהו ממדינה למדינה בא"י, ועונה שנשאר נפק"מ האחרים השנויים לעיל (דף ב, ב).

והנה התוס' (ד"ה "ואלא מאי בינייהו") כתבו וז"ל: "לעיל כי משני כיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי לא הוה מצי למיבעי מאי בינייהו, דאכתי איכא בינייהו מקומות דלא קביעי בתי דינין או שמקפידין זה על זה", עכ"ל. ובפשטות לשונם משמע שבאו לשלול פרש"י וס"ל שקושיית הגמ' "ואלא מאי בינייהו" היא רק על הסוגיא של רבה אית לי לרבא ואילו על הסוגיא שלפנ"כ עדיין נשאר הנפק"מ.

וזה מפני שאף שיש בתי דינים מ"מ נשאר הנפק"מ במקומות דלא שכיחי, או אם אין להם בתי דינים קבועים או שמפקידים זה על זה.

ולכאור' צ"ב, איך רש"י יתרץ קושייתם.

ב.

ולהבין זה יש להקדים מחלוקת בין הרמב"ן לרבוותא דילי". דהנה כתוב בהרמב"ן (ה, א): "ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז"ל הוה אמינא דהאידינא ארץ ישראל כחוצה לארץ לגיטין דהא בעונותינו לא קביעי בה בתי דינין ולא שכיחי . . ואין לך בגזרה זו אלא מקומה ושעתה".

הנה מבואר מדבריו דס"ל דבארץ ישראל הנה כל הגזירה נגזרה רק במקומה ושעתה דשכיחי, אבל היכא דלא שכיחי הנה אז הרי הוא כחז"ל. ובנוגע לרבותיו דהרמב"ן נ"ל דסברי דהחכמים גזרו על מקום מסוים שלא צריך, היינו מקום ארץ ישראל אינו בכלל התקנה. והטעם ע"ז שבמקום א"י לא תקנו הוא כיוון שהרוב שכיחי ולכן עדים מצויים לקיימו. ולאחרי שהנהיגו כך בא"י נעשה זה גדר המקום, ולא משנה אם ישנם מקומות בא"י שלא שכיחי היות והוא חלק מהמקום עצמו, וכן בזמן, אף דעכשיו לא שכיח, מאחר ולא תקנו על א"י, נשאר הדין שלא צריך לומר.

משא"כ הרמב"ן סובר דהא שלא תקנו בא"י הוא לא מצד מקום א"י אלא מצד הסברא שאז היי' הזמן ומקום דשכיחי. ולכן בזמן ומקום דשכיחי ועדים מצויין לקיימו כיון שיש את הסברא אין צריך לומר, אבל אם זה זמן ומקום דלא שכיחי אז אין הסיבה דלא צ"ל, ולכן היי' כמו במדה"י שצריך לומר ממדינה למדינה בפ"י ובפ"נ.

ועד"ז אפשר לומר במחלוקת רש"י ותוס', דתוס' ס"ל כהרמב"ן שהיתרון בא"י הוא רק מצד הסיבה דשכיחי אבל אם לא שכיחי הוי כמו מדה"י. ולכן שואלו תוס' דאמת הוא דרוב מקומות הוי שכיח אבל מ"מ ישנם מקומות דלא הוי שכיח ובהם יצטרכו לומר בפ"י ובפ"נ. וא"כ לשיטתם היי' שייך נפק"מ גם ממדינה למדינה בא"י.

וסברת רש"י היא דאף שצריך להטעם דשכיח בכדי שיהיי' בא"י גדר מקום שלא תקנו לומר בפ"י ובפ"נ, אבל לאחרי שהוא גדר במקום לא נוגע שבמקום מסוים לא שכיח. עפ"יז מובן למה לרש"י

אין כל הנפק"מ של מדינה למדינה בא"י. דאף שיש מקומות בא"י שלפועל אינם שכיחי (כגון דלא קבעו ב"ד או שמפקידים), מ"מ לא חילקו חז"ל בתקנתם, ועל כל מקום א"י לא גזרו.

ג.

ולפי"ז אפשר לבאר עוד ענין בנושא :

בתוס' (ב, א ד"ה "אשקלון") שואלים, שבמתניתין שנינו שאשקלון ורקס וחגר הם חו"ל, ומכמה פסוקים משמע שהם חלק מארץ ישראל. וכן בנוגע לעכו דכאן שנינו שהוא בחוץ לארץ, ובגמ' (כתובות קיב, א ובגיטין עו, ב) משמע שהוא חלק מא"י.

ומביאים ע"ז התוס' שני תירוצים, דר"ת מתרץ דבנוגע לאשקלון אף שהי' חלק מא"י מיהו לא כבשוה עולי בבל. משא"כ ברקס וחגר דכן כבשוה עולי בבל, תירצו שהיו שני מקומות בשם רקס וחגר. ובעכו דליכא למימר הכי (ע"ש הטעם), מסביר שחצי בא"י וחצי בחו"ל.

ור"י מפרש שהגם שכל המקומות האלו הם בתחום א"י, אבל היות ואין שיירות מצויות שם, לכן לגבי גיטין נחשבות כחו"ל. דכל היתרון בא"י הוא ששיירות מצויות שם אבל אם שיירות אינם מצויות הנה אז יצטרך לומר בפ"נ ובפ"נ.

ולכאוי' צ"ב למה דחק ר"ת לפרש תירוצים דחוקים ביותר - שתרי רקס וחגר איתא, ושעכו נחלק לשתיים - לכאורה הי' צריך לומר כמו ר"י ולתרץ הכל בפשטות.

ולפי ביאור הנ"ל יהי' מובן שיטת ר"ת היא כשיטת הרבוותא דהרמב"ן שסוברים שבמקום א"י יש גדר שלא צריך לומר, ולכן לא יכל לפרש את החילוק אם שיירות מצויות או לא, לכן הוצרך להסביר שהמקומות במשנה אינם בגדר מקום א"י בכל מקום לפי ענינו, כנ"ל בביאורו.





בענין קידוש לבנה

הרב אברהם מענדל שי" פרידלנד
ר"מ בישיבה

.א.

המקור

המחבר (וכן מובא בטור), בסי' תכ"ו [בדיני ברכת הלבנה], פוסק: "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים" וברמ"א (שם) כ': "ודוקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם עשירי לחודש אז ממתנינן עד מוצאי שבת, אבל אם הוא אח"כ אין ממתנינים עד מוצ"ש שמא יהיו ב' לילות או ג' או ד' עניים, ולא יראו הלבנה ויעבור הזמן". דברי הרמ"א מיוסדים על תשובת תרומת הדשן סי' לה [כמסומן שם].

בהשקפה ראשונה נראה דהטעם שממתנינים במצות קידוש החודש עד מוצאי שבת, ולא אמרינן זריזין מקדימין למצוות הוא מפני שהמצוה מהודרת יותר במוצאי שבת שהרי מברך "כשהוא

מבושם ובגדיו נאים". וכן ביאר החתם סופר¹, והוכיח מכאן שמשהין מצוה כדי לקיימה בהידור, דמעלת ההידור עדיפה ממעלת זריזין מקדימין למצוות.

ב.

משהין את המצוה כדי לקיימה בהידור

בהמשך דבריו מקשה החתם סופר על האי דינא ממסכת ראש השנה (לב, ב). דמבואר שם שאומרים הלל בשחרית מטעם "זריזין מקדימין למצוה", ומקשה הש"ס נימא בשני [במוסף] משום "ברוב עם הדרת מלך" [שהרי במוסף כבר התאספו בביה"כ רוב עם]! ומתרץ "הלל בראשון, משום דזריזין מקדימין למצוות". נמצא ד"זריזין מקדימין למצוה" עדיף מ"ברוב עם הדרת מלך".

דעפ"ז קשה מאי שנא דלא משהין המצוה דהלל כדי לקיימה בהידור דרוב עם וחוששים לזריזין מקדימים, ומאי שנא הכא שמשהינן המצוה דבנוגע לקידוש לבנה משהינן המצוה כדי לקיימה בהידור דמוצאי שבת ולא חוששים לזריזין מקדימים.

ומתרץ החתם סופר "וצריך לדחוק ולחלק דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר אזי דוחה את זריזין מקדימין אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך אז זריזין עדיף".

[פירוש: בנוגע להלל איירי בהידור דברוב² עם כשאינן גוף המצוה מתהדר, ואילו התרומת הדשן והמחבר איירי בקידוש לבנה במוצאי

¹ תורת משה פרשת תצוה (פורים קטן).

² בחתם סופר ציין ליומא ע, א ומוסיף עיין היטב. נ"ל שר"ל דמהסוגיא דיומא מוכח דברוב עם הדרת מלך אינה נחשבת להידור בגוף המצוה, דמבואר שם: הרואה כהן גדול כשהוא קורא [הפרשיות דיוה"כ] אינו רואה פר ושעיר הנשרפין... לא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת [נעשית כאחת]. [ובש"ס מקשה] "פשיטא" שאין איסור לעבור ממקום שהכה"ג קורא להמקום ששורפין את הפר ושעיר [ומתרץ] "מהו דתימא כדר"ל דאר"ל אין מעבירין על המצוה". היינו שהייתי חושב שאסור לעבור ממקום קריאת הכה"ג שהרי מעביר על המצוה ז"א עוזב את המצוה

שבת בבגדים נאים דהוי הידור בהמצוה עצמה, ודוקא בהידור כזה אומרים שההידור עדיף מזריזין מקדימין למצוות].

ג.

שיהוי המצוה לימים כדי לקיימה בהידור

הנה החתם סופר (הנ"ל) הבין בפשטות שזה שממתינים לקדש הלבנה עד מוצאי שבת מיוסד על הדין דמשהינן מצוה כדי לקיימה [לאחר זמן] בהידור. וצ"ע דכלל זה נאמר רק באופן שמשהה את המצוה לכמה שעות באותו יום כדי לקיימה בהידור, (כמבואר בשבות יעקב ס"י ל"ד), אולם אין להשהות את המצוה עד למחרת³ (אפילו כדי לקיימה בהידור). וא"כ איך נאמר שהטעם שממתינים בקידוש הלבנה עד מוצאי שבת הוא כדי לקיים המצוה בהידור.

ד.

גדר קידוש הלבנה במוצאי שבת

ולכן נ"ל שהלכה זו [שממתינים עד מוצאי שבת] (אינה רק הידור בעלמא, אלא) הוי דין פרטי גבי קידוש לבנה ואולי כשתיקנו

ועוסק בענין (מצוה) אחר. [מקשה] "יומאי מצוה" [ומתרץ] "ברוב עם הדרת מלך", קמ"ל.

כלומר: דאעפ"י שיש לו מצוה במה שמשתתף בראית הכה"ג דברוב עם הדרת מלך אומרת לנו המשנה דמ"מ מותר להניח הכה"ג וללכת לראות שריפת הפר ושעיר. והיינו משום שאין ההידור בגוף המצוה אלא מעלה צדדית.

³ ובטעם שחמור שהיית ימים ואסור להשהות המצוה למחרת אף אם כוונתו להדר **המצוה**, י"ל בכמה אופנים. ועי' אבני נזר ס"י תק"ו שהולך בשיטה זו.

א. שהיית ימים נאסרת מדין "אין מעבירין על המצוות" [ולא רק מדין זריזין מקדימין למצוות], דילפינן מושמרתם את המצות קרי את המצוות וכיון דהוי איסור גמור אין להתירו בשום אופן גם אם כוונת שהייתו היא כדי להדר המצוה למחרת.

ב. שהיית המצוה לימים גורם ביזוי מצוה ואין קטיגור [ביזוי המצוה] נעשה סניגור [הידור מצוה].

ג. כל יומא ויומא מיפסק פסיק מהדדי לכן החיובים חלים על האדם לפי היום [ולא לפי השעה] ואין להשהות מצוה של היום עד למחר שבוה מפסיד את מצוותו של היום.

ד. בשהיית המצוה לימים חיישינן שמא יפסיד המצוה כולה משא"כ בזמן מועט בשעות לא חיישינן כל כך. עי' חכם צבי ס"י ק"ו.

הברכה כתבו שובר בצידה ואמרו שלכתחילה ראוי לקיימה במוצאי שבת.

דהנה דין זה מקורו במסכת סופרים וז"ל "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים" דמלשון המשנה [תוספתא] "אין... אלא במוצאי שבת" משמע דהוי כעין תנאי במצוה.

ויש להוסיף שרוב דיני "התנאה לפניו במצות" נאמרו בגמרא באופן כללי [לכלל המצוות] משא"כ כאן הרי **התנאים**⁴ עצמם פירטו "אלא במוצאי שבת", משמע שלכתחילה הותקן במוצאי שבת ואילו בשאר הימים הוי "דיעבד".

ה.

ביאור מחלוקת הב"ח והרמ"א

והנה שיטת הב"ח כפי שמובאת במשנה ברורה (או"ח סי' תכ"ו) היא שלא לדחות מצות קידוש לבנה עד מוצאי שבת, אלא לאחר שעברו עליה שלשה ימים מהמולד מקדשין (אפי' בחול).

ולכאורה דבריו בסתירה לדברי החתם סופר והפוסקים דס"ל שמותר להשהות מצוה כדי לקיימה אח"כ באופן מהודר. ויש לומר דס"ל [כפי שכתבנו]⁵ דכלל זה שמותר להשהות מצוה כדי לקיימה בהידור נאמר רק בשהייה לשעות, אבל גבי שהייה לימים נאמר הכלל "אין מחמיצין את המצות".

⁴ כבר דנו גדולי ישראל באיזה זמן נכתבה מסכת סופרים והאם היא מהתנאים או מדורות האחרונים, ומצינו בזה ג' שיטות. ומסתבר לומר [כיון שהתנאים גילו דין זה] שבראשית התקנה קבעו שברכת החודש לכתחילה מברכים במוצאי שבת. אלא שהרא"ש (מובא ביד מלאכי כללי שני התלמודים אות יד) ס"ל שמסכת סופרים נתחבר אחר זמן התנאים ולסברתו אין זה אלא עצה מגדולי ישראל כיצד מקיימים את המצוה בהידור.

⁵ לשיטת השבות יעקב (ח' או"ח סי' ל"ד) ויש לעיין אם שיטתו מוסכמת לכל הפוסקים דייק היטב בחכ"צ סי' ק"ו דמשמע שחולק על השבות יעקב.

ומי"מ אין קושי על שיטת תה"ד והמחבר ע"פ מה שכתבנו דס"ל שיש עדיפות בעצם קידוש הירח כשזה נעשה במוצאי שבת [ואין זה כשאר הידורי מצוה], וכפי שביארנו שלשון התוספתא והמחבר מראים שמעיקר התקנה לברך על הירח במוצאי שבת, לפיכך אין כאן איסור דאין מחמיצין את המצוה, שמתחילה תקנו שיש להמתין עד מוצאי שבת. ועפ"י נמצא דהב"ח אינו חולק על המחבר בדין משהין את המצוה אלא בגדר קידוש לבנה במוצאי שבת.

ו.

הטעמים שמקדשים את הלבנה במוצאי שבת

וניתן להוסיף תבלינים להני"ל [שתקנת ברכת לבנה מעיקרא נקבעה לכתחילה למוצאי שבת] עפ"י הטעמים⁶ המובאים במפרשים:

א. הלבוש⁷ מפרש דכיון דקידוש לבנה חשיב כקבלת פני שכינה (סנהדרין מד, א) לכן ראוי לקדשה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים דרך כבוד.

וניתן להוסיף דכיון שמקדש את הלבנה במוצאי שבת הרי עדיין עסוק הוא עם השבת שנקראת מלכה ומרגיש בה קדושת השכינה, ולפיכך מתאים לקבל בשעה זו את פני השכינה.

ב. הרדב"ז⁸ מפרש: "במוצאי שבת שאנחנו מלוין את המלך בהבדלה אז ראוי להקביל פני שכינה משום דאזלא לה נפש יתירה וראוי להקביל פני ליחודי דעתה ולפייסה".

ג. בפרע"ח⁹ מבואר "שמעתי שאומרים בדמשק ששאלו להרח"ו ז"ל טעם למה אנו מברכין ברכת הלבנה במוצאי שבת, ואמר כי הטעם הוא שאז נחרב הבית והלכה השכינה בגלות, לכן אומרים שעתידין

⁶ נעזרתי בהשגת מראי מקומות בספר "קידוש לבנה" להרב יעקב טטנבוים.

⁷ או"ח סי' תכ"ו.

⁸ שו"ת רדב"ז חלק ד' (קל"ג) תשובה אלף ר"ג.

⁹ שער י"ט מובא בכף החיים סי' תכ"ו סי"ק צ"א.

להתחדש כמותה, הרי ביום שנחרב אנו מבשרים חידוש ישראל והשכינה".

ד. בצפנת פענח (להגאון מרוגאטשוב) מפרש: "משום דבירושלמי וכן בבבלי אמר דאותו הלילה (מוצאי שבת) נתמעטה הלבנה, וא"ש, ולכן צריך לברך על האור הניתוסף".

אלא שיש טעמים שקידוש הלבנה צ"ל במוצאי שבת דוקא ואעפ"י שאין טעמים אלו מעכבים בדיעבד, מ"מ מסתבר לומר דלכתחילה יש לקדש במוצאי שבת ואין זה הידור בעלמא אלא קביעות דין, דלכתחילה ראוי לקדש במוצאי שבת.

דבר זה משתלב מאוד עם מ"ש המגן אברהם (סי' תכ"ו ב) "כתב המגיד כשמקדשין הלבנה במוצאי שבת תהיה הצלחה וכשתתכסה ולא תוכלו לברך אותו החודש לא יהי מוצלח (ח"ו) דו"ק ותשכח" משמע שיש קשר פנימי בין ברכת הלבנה למוצאי שבת.

ז.

דברי כ"ק אדה"ז

ועפ"י יש לבאר ענין נוסף, דבשו"ע כ"ק אדה"ז (או"ח סי' צ"ד סעי' ה') פוסק שהמהלך בדרך ואינו יכול להתפלל בעמידה, אינו מחוייב להתעכב מלהתפלל עד שיגיע למחוז חפצו כדי להתפלל שם מעומד וכיון שכבר חל עליו חובת התפלה והוא בדרך יכול לצאת ידי חובתו מן הדין באשר הוא שם [בהליכה], ואינו מחוייב לדחות המצוה כדי להתפלל מעומד, כיון שעכשיו הוא פטור מהעמידה. [ומסיק] "ומ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית ואין בזה משום אין מחמיצין את המצוות וזריזין מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר".

ובשדי חמד (ערך זריזין כלל א) מביא דברי כ"ק אדה"ז [דנכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד] ומדייק

מדבריו דמותר להשהות מצוה כדי לקיימה בהידור. וע"ש שמביא פוסקים¹⁰ שדנים במי שיש לו ד' מינים שאינם מהודרים האם מותר להמתין כמה שעות עד שיגיע לידיו ד' מינים מהודרים, וכהנה רבות, וכיון שכ"ק אדה"ז כותב שנכון שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל בעמידה אעפ"י שמצד הדין מותר לו להתפלל בהליכה בדרך, ש"מ דס"ל דמותר להשהות את המצוה כדי לקיימה מאוחר יותר בהידור.

ואף בזה י"ל כדברי החת"ס שהמעלה דתפלה בעמידה הינה בגוף המצוה ולא ענין צדדי (דאל"כ קשה מדברי הגמ' במסכת ר"ה דלעיל).

ח.

חילוק בין הידור מצוה למצוה מן המובחר

עוד נראה (בדא"פ) לומר שאין ללמוד כלל מדברי כ"ק אדה"ז להדיון המובא בשדי חמד די"ל דעמידה בתפילה אינה בגדר הידור מצוה אלא קיום המצוה **כתיקונה**, דאע"ג שההולך בדרך פטור מעמידה (כמבואר שם בשו"ע כ"ק אדה"ז) מ"מ כשמחמיר על עצמו להתפלל בעמידה אין זה בגדר קיום מצוה בהידור, אלא קיום מצוה כתיקונה.

ויתכן לומר דמה"ט דייק כ"ק אדה"ז בלשונו וכתב "כדי לקיימה **מצוה מן המובחר**", ולא כתב כדי לקיים **המצוה בהידור**, משום דכאן איירי בשלמות דגוף המצוה דהיינו מצוה מן המובחר ולא רק הידור מצוה.

וי"ל שבי' דינים אלו (מצוה מן המובחר והידור מצוה) נלמדים ממקורות שונים; דין מצוה מן המובחר נלמד מסברא, שיש

¹⁰ בספר "חכם שמואל" הארכנו בסוגיא זו, האם משהין את קיום המצוה כדי לקיימה מאוחר יותר בהידור. וע"ש בשדי חמד שמביא כו"כ מראי מקומות שדנין בנושא אך בביאורנו זה התמקדנו בעיקר בביאור דברי כ"ק אדה"ז והמסתעף.

להשתדל לקיים המצוה בשלימות [ומקורו מואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך]. ואילו הידור מצוה נלמד מ"זה א-לי ואנוהו" עיין בשו"ע כ"ק אדה"ז סימן כ"ד שכתב "מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה וה"ה כל המצוות צריך לעשות בהידור בכל מה דאפשר שנאמר זה א-לי ואנוהו".

וראה שו"ע כ"ק אדה"ז (או"ח סי' ט' סעי' ד') לענין מצות ציצית שמביא יש אומרים דס"ל דאין בגד של שאר מינים וטלית חייב בציצית מן התורה ומסיק מחמת דיעה זו לכן הרוצה לקיים מצוה מן המובחר¹¹ יזהר שיהיי לו טלית גדול וטלית קטן של צמר" דגם כאן אין זה הידור מצוה בלבד אלא קיום מצוה בשלימות כדי לקיים המצוה לכל הדיעות.

ועוד דוגמא להנ"ל מהלי שבת (סי' רע"א סעי' ב') שכותב כ"ק אדה"ז לענין קידוש "ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסתו כל מה שאפשר" דגם כאן אין בקידוש סמוך לתחילת כניסת שבת גדר הידור בעלמא, אלא שלימות בגוף מצוות קידוש דראוי לקדש בתחילת השבת כדי שיזכור את השבת בכניסתה.

מהנ"ל ניתן להשיג דהידור מצוה ומצוה מן המובחר הם ב' דברים:¹² א. מצווה כתיקונה ובשלימותה ב. הידור מצוה, ותפילה בעמידה אינה הידור מצוה אלא מצוה כתיקונה ובשלימותה.

¹¹ עיי' שמביא ג"כ דיעה דס"ל דציצית של צמר אינן פוטרין אלא מינן [בגד של צמר] לפי מסיק ג"כ דמצוה מן המובחר שיהיי טלית של צמר ויטיל בהם ציצית של צמר ולא ציצית של פשתים שהרי לפי דיעה זו אינן פוטרין בגד של צמר.

¹² דאולם יש להבהיר דיש לפעמים שכ"ק אדה"ז איירי בהידור מצוה ומגדיר את הענין בשם מצוה מן המובחר עיין שו"ע כ"ק אדה"ז או"ח סי' תרנ"א סעי' ב' "ומצוה מן המובחר לאגוד הלולב עם ההדס וערבה באגודה א' משום נוי שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות" הרי דמתחיל במצוה מן המובחר ומסיים בהידור מצוה.

ט.

דיוק במראה מקום לשו"ע כ"ק אדה"ז

והנה במראי מקומות¹³ על גליון שו"ע כ"ק אדה"ז סי' צ"ד רשום ע"ד שו"ת חכם צבי סי' רי'¹⁴ [ק"ו].

ובשו"ת חכם צבי שם דן בשאלה הנ"ל, כשבידו לקיים מצוה עכשיו ובאם ימתין יוכל לקיימה בהידור – מהו? ומסיק שבאופן שזה מצוה אחת כמו קידוש לבנה ממתנינים עד מוצאי שבת כדי לקיימה בהידור, ובשתי מצוות אין מעבירין הקלה מפני החמורה. [ע"ש שמביא דברי הרדב"ז הידועים (תשובה י"ג) במי שהיה חבוש בבית האסורים ונתנו לו רשות לצאת פעם אחת בשנה דס"ל דאין חוששין למצוה קלה או חמורה כיון דקיי"ל אין מעבירין על המצות, והמצוה הראשונה שתבא לידו (ואי אפשר לעשותה בבית האסורים) יעשנה. ומשמע דס"ל¹⁵ להחכם צבי דכיון דהוי ב' מצוות [שבכל יום יש מצוה להתפלל ותפילה ב' ימים נחשבת לב' מצות] אין לו להמתין ליום מיוחד (כמו יוה"כ וכדומה).

הנה מזה שבמראה מקום הנ"ל מובאים דברי החכם צבי משמע דס"ל שזה גופא כוונת כ"ק אדה"ז דבמצוה אחת ממתנינים כדי לעשותה [מאוחר יותר] בהידור וכן הבין השדי חמד, ולפי זה נצטרך לומר דפוסק כהחכם צבי ולא כהרדב"ז ושבות יעקב (מובא לעיל) [שאינם מחלקים בין מצוה אחת לב' מצות].

אמנם עפ"י המבואר לעיל יש חילוק מהותי בין הדין של כ"ק אדה"ז לענין המתנה מלהתפלל כדי להתפלל בעמידה לסוגיא הנ"ל. דתפילה בעמידה הוי שלימות בגוף התפילה וממתנינים כדי לעשות שלימות המצוה כתיקונה משא"כ הידור מצוה.

¹³ היינו המראי מקומות דהוצאה הראשונה אשר מקובל שחלקם כתב כ"ק אדמה"ז בעצמו, וחלקם כתב אחיו כ"ק המהרי"ל (ראה הקדמה לשו"ע המחודש).

¹⁴ בדפוסים הראשונים היה כתוב סי' ר' אולם כנראה יש כאן טעות הדפוס וצ"ל ק"ו, ראה בהוצאה חדשה שרשם סי' (ר) [ק"ו].

¹⁵ היינו בכללות שמשכים עם דברי הרדב"ז אולם הרדב"ז אינו מחלק בין מצוה אחת לב' מצות ואילו החכם צבי מחלק.

י.

משהין ברית מילה כדי לקיימה ברוב עם

וניתן לקשר הסברא הנ"ל דמשהין מצוה כדי לקיימה בשלימות לדברי כ"ק אדמו"ר בענין מילה ברוב עם.

דהנה דנו הפוסקים האם ניתן להשהות את הברית מילה לשעה [באותו יום] שיתאספו רוב עם, והשדי חמד ס"ל דאין להשהות שום מצוה כולל ברית מילה ע"מ לקיימה ברוב עם. וסמכו דבריו על הסוגיא הנ"ל דמסכת ר"ה (לב, ב) דמסקינן דזריזין מקדימין למצוות עדיף מברוב עם הדרת מלך.

אולם במכתב כ"ק אדמו"ר אינו סובר כן¹⁶ שכותב: "שלא למנוע הנוהגים לאחר המילה כדי לעשותו ברוב עם דשאני מילה דטוב שיהיה בשמחה" וע"ש מספר מראי מקומות שמראים דברית מילה חשובה עם שמחה.

ועיין בשדי חמד שמביא מגדולי הפוסקים דעדיף לעשות פדיון הבן מוקדם דזריזין מקדימין למצוות ואין מאחרים את הפדיון כדי לעשות ברוב עם ודין זה מוסכם בהלכה, אולם מחלוקת הנ"ל היא רק בברית מילה מטעם הנ"ל שברית מילה קשורה עם שמחה.

ועפ"י ביאורנו הנ"ל יומתק הדבר דזריזין מקדימין למצוות עדיף מברוב עם הדרת מלך, אולם בד"א בשאר מצות אבל בברית מילה שקשורה בשמחה [כפי שמוכח במראי מקומות המובאים במכתב כ"ק אדמו"ר] שוב יש סברא לומר דברוב עם הדרת מלך עדיף מזריזין שהרי על ידי הברוב עם ישנו ג"כ השמחה של המשתתפים בברית מילה וכיון שכן משהין את המצוה כדי לקיימה בשמחה דשמחה הוי שלמות של גוף מצות ברית מילה ולא מעלה נוספת לגוף

¹⁶ היינו דחולק כ"ק אדמו"ר במה דס"ל השדי חמד באופן החלטי שאין להשהות את הברית מילה וס"ל לכ"ק שאין למחות על הנוהגים לאחר המילה, אולם יתכן שכ"ק אדמו"ר נותן מקום בהלכה לאלו שמקדימים את הברית מילה ועושים את הברית מילה במיעוט עם, ודו"ק.

המצוה כפי שהיא גבי מצוות אחרות, וכבר ביארנו שמשהין את המצוה כדי לקיימה כתיקונה ובשלימות.

יא.

דיוק לשון כ"ק אדה"ז בזה

אמנם יש להעיר מדיוק לשון כ"ק אדה"ז בסידורו וז"ל "על פי הקבלה אין לקדש הלבנה עד אחר ז' ימים למולד ויש לקדש הלבנה בבגדים חשובים ונאים" כו'. שהשמיט מה שכתוב בכל הפוסקים "לקדש במוצאי שבת בבגדים חשובים", ואולי ס"ל שלא דוקא מוצאי שבת אלא העיקר הוא בגדים חשובים (שבפועל קיים במוצאי שבת)¹⁷.

אמנם צע"ג שהרי מנהג החסידים להמתין עד מוצאי שבת. וראה ב"שער הכולל" (פי' ל"ג א) שכי' "מצוה מן המובחר לקדש הלבנה במוצאי שבת אם הוא קודם עשרה לחודש כו".

וראה ספר ראשי חודש (להרב התמים ר' חיים שי' רפפורט הוצאת קה"ת ע"י פ"ג) שכותב דמעשה רב מכ"ק אדמו"ר (כמ"פ) שמקדש הלבנה במוצאי שבת גם אחרי עשרה בחודש. והיינו דאעפ"י שמבואר בפוסקים (רמ"א סי' תכ"ו) שאם חל מוצאי שבת אחרי י' בחודש אין ממתניין עד מוצאי שבת מ"מ המתין כ"ק למוצאי שבת. משמע שיש מעלה מיוחדת גם למעשה, בקידוש הלבנה במוצאי שבת.



¹⁷ עיי' רמ"א שכתב דאף בחול נוהגין ללבוש בגדים חשובים, ולהעיר דבמשנה ברורה תכ"ו סק"ז כתב דעכשיו אין נוהגים לדקדק בזה.

אחיזת הכוס על ידי ה"שומע כעונה"

הרב **מנחם מענדל שיי רייצעס**
נו"נ בישיבה

בשוע"ר הלי שבת (סי' רעג ס"י): "אם קידש בתוך ביתו ושמע שכנו הקידוש ממנו כשהוא בתוך בית שלו, ושולחנו ערוך לפניו לאכול מיד באותו מקום, יוצא ידי חובתו, שהרי הוא שומע במקום שעודתו, ואע"פ שהמקדש הוא במקום אחר אין בכך כלום" וכו'.

והנה, בהלי ברכות (סי' ריג ס"א): "ביין קידוש והבדלה פוטר אחד את חבירו אפילו בעמידה, ואפילו אין עומדים במקום אחד, אלא כל אחד בביתו, שאחד מקדש או מבדיל בביתו ומתכוין להוציא שכנו, ושכנו שומע על הכוס שבידו ושותה, הואיל והיא חובה ואינה כברכת הנהנין, כמ"ש בסי' רע"ג".

ובגיליון 'כפר חב"ד' (בסמיכות ל"ד כסלו שנה זו), יצא לחדש מד"א דכפ"ח הרה"ג הרה"ח מרדכי-שמואל אשכנזי שליט"א, שמלבד חיוב הברכה בקידוש וכיו"ב, הרי שיש גם חיוב של אחיזת הכוס; וכל זה שאי יכול להוציא את שכנו ידי חובת קידוש, הוא רק בחיוב הברכה עצמה מדין שומע כעונה, שלענין זה יוצא י"ח גם אם הרשויות נפרדות, אבל מדין אחיזת הכוס אינו יכול להוציא, כיון שאין הם באותה רשות.

וביאר, שלכן כ' אדה"ז בהלי ברכות שם "ושכנו שומע על הכוס שבידו ושותה" – ולכאור', למה צריך השכן להחזיק את הכוס בידו, ולא די בכך שישים אותה לפניו? – אלא שכיון ואינם עומדים באותה רשות הרי שאינו יכול להוציא ידי חובת האחיזה בכוס, ולכן השכן צריך לאחוז את הכוס בידו בשעה ששומע את הברכה מחבירו שמקדש בבית השני.

ולפי דבריו עולה, שבאמת גם בהלי שבת, כשכתב אדה"ז שאי מוציא ידי חובה את שכנו חובת קידוש, הרי שהדברים אמורים רק בתנאי שהשכן אוחז בעצמו כוס בידו בשעת שמיעתו הברכה משכנו

נכפי שסיים שם ב"כפר חב"ד", שבהלכות שבת "לא הזכיר אדה"ז אחיזה ושתייה לגבי הוציא את שכנו ידי חובת קידוש, ולכאורה סמך על מה שכתב כאן" בהלי ברכות].

ב.

אמנם כד דייקת שפיר, הרי מלבד שצ"ע בעצם הסברא, הרי בדברי אדה"ז בוודאי אפ"ל כן:

עיקר מקומה של הלכה זו של יציאת ידי חובה בקידוש – הוא בסי' רעג, בהלכות **שבת**, כמובן; וגם כאשר אדה"ז מביא הלכה זו בסי' ריג, בהלי ברכות, הרי שהוא מסיים ואומר: "**כמ"ש בסי' רעג**".

ואם כן, איך אפשר לומר שחידוש גדול זה בהלכות קידוש – שצריך השומע להחזיק בעצמו את הכוס בידו, כיון שאינו באותה רשות – לא השמיענו אדה"ז כלל במקומו, בהלכות שבת, ואף לא רמז לזה על ידי ציון לסי' ריג, אלא רק במקום אחר, בהלכות ברכות הנהנין! [וגם שם ע"י דיוק ורמז בלבד].

ואדרבה: לי אדה"ז בהלי שבת הוא ברור ומפורש – "ואע"פ שהמקדש הוא במקום אחר **אין בכך כלום**"; וממשיך ואומר – "**ואפילו לכתחילה** יכול אדם יכול אדם לקדש בביתו כדי שישמעו שכניו ויצאו ידי חובתן", ואינו מזכיר שום סייג והגבלה!

ולכן נ"ל בפשטות, שבאמת מצד הלכות קידוש אין שום צורך שהשומע יאחוז הכוס בידו, וגם אם הוא נמצא ברשות אחרת מהמקדש – "אין בכך כלום", ויכול שפיר לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה. ולכן בהלי שבת לא הזכיר אדה"ז כלל מענין אחיזת הכוס על ידי השומע השכן.

יותר מזה: הרי כדי לצאת י"ח קידוש אין הכרח בכלל בשתיית יין ע"י השומע, (ורק "מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה"), וכמבואר בסרע"א סכ"ה ועוד, כך שיכול השכן לשמוע הקידוש גם אם לו יין כללי!

ומ"ש אדה"ז בהל' ברכות – "ושכנו שומע על הכוס שבידו ושותה" – הוא ענין אחר לגמרי, ולא לענין יציאה י"ח הקידוש, אלא פרט בענין ברכת הנהנין, כדלקמן.

ג.

והביאור בזה:

אדה"ז מבאר שם בהל' ברכות, שאף שכדי שא' יוציא את חברו בברכת הנהנין הרי שיש בכך תנאים של קביעות וישיבה וכו', מכל מקום, ביין קידוש והבדלה, כיון שהמקדש מוציא את השומעים ידי חובת ברכת המצוות – קידוש והבדלה – הרי שהוא מוציא אותם ידי חובה גם לענין ברכת הנהנין, ברכת הגפן.

וזהו שאומר שם, ש"אפילו אין עומדים במקום אחד אלא כל אחד בביתו, שאחד מקדש או מבדיל בביתו ומתכוין להוציא שכנו ושכנו שומע על הכוס שבידו ושותה. . . ואפילו אם כבר טעם המקדש או המבדיל כמלוא לוגמיו, ושוב אין השומעים צריכים לטעום אלא למצוה מן המובחר, אף על פי כן נפטרים בברכתו אפילו בעמידה, **שמתוך שהם מצטרפים יחד לצאת ידי קידוש והבדלה מצטרפים ג"כ לצאת ידי ברכת היין**".

ולענין זה הוא שאומר אדה"ז שהשכן השומע – שרוצה לשתות מן היין ולצאת ידי ברכת הגפן מן המקדש שנמצא בבית אחר – "שומע על הכוס שבידו" דוקא, כי כדי שאכן היין שלו יהיה חלק מהקידוש – שדוקא עיי"ז הוא יכול לצאת בברכת הגפן שבאה כחלק מהקידוש – הרי הוא צריך לאוחזו בידו דוקא.

כי הנה, מבואר בסי' קצ ס"ג לענין גדר כוס של ברכה, ש"צריך ג"כ שיהיה היין בשעת האמירה אצלו על השולחן או על גבי דבר אחר **באותו חדר** מוכן לשתיה, וזהו ג"כ מעכב אפילו בדיעבד, שאם אין היין לפניו בשעת האמירה ג"כ אינו נקרא אומר שירה על היין".

ומבואר שם בס"ה, שגם על כוסות השומעים חל הגדר דכוס של ברכה, אם הכוסות עומדים לפני המברך – "שכשיש לפני כל אחד ואחד כוסו . . . הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך".

אמנם בנדו"ד, שהשכן נמצא בחדר אחר, והיין שלפניו אינו בפני המקדש כלל, והרי המקדש אינו צריך כלל ליין זה כיון שהיין לפניו, וגם שכן זה השומע יוצא ידי חובת קידוש גם בלי שיהיה אצלו יין, ורק שרוצה לטעום מכוס של ברכה למצוה מן המובחר – הרי נשאלת שאלה פשוטה, מה הופך את היין שלפניו ל"כוס של ברכה"? מה מקשר בין היין שברשות אחרת לברכת הקידוש של המקדש?

ואף ש"שומע כעונה", וא"כ זה שהוא שומע ה"ז נחשב כאילו מקדש בעצמו, וה"ז כאילו היין לפני המקדש עצמו – הרי סו"ס זה גופא הוא חידוש, שכיון ובברכת המקדש אומרים שומע כעונה, לכן "ממשיכים" את השומע כעונה גם לענין ברכת הגפן; אולם כל זה כאשר היין אכן נראה בפני המקדש, ושפיר חל גם עליו דין "כוס של ברכה" מקידוש, אבל כאשר היין נמצא ברשות אחרת, לכאורה אין סברא שיחול עליו גדר כוס של קידוש רק בגלל מחשבת האדם ש"שומע כעונה".

ולכן צריך השומע שברשות אחרת – אם ברצונו לקשר בין היין שלפניו לבין ברכת הקידוש שהוא שומע לה – להחזיק בידו את היין בשעת הקידוש גופא, שאז יש כאן מעשה ברור המקשר בין מחשבתו לצאת ידי חובת קידוש לבין היין, ואז אפשר להחיל על היין גדר כוס של ברכה השייך לקידוש, ודוקא אז יכול לצאת י"ח ברכת הגפן מהמקדש.

ועדיין צ"ע.



הטעם שמדפיסים סידור ע"ג תהילים

הת' דניאל שי' חיטריק
תלמיד בישיבה

כתוב בשו"ע יו"ד (סי' רפב סעי' יט) "מותר להניח ספר תורה ע"ג ס"ת ומניחים חומשים ע"ג נביאים וכתובים, ולא חומשים ע"ג ס"ת" והטעם לזה הוא משום שזה קדושה קלה וזה קדושה חמורה. ועפ"י צריך להבין כיצד כורכים התהילים בסוף הסידור, וכן (למנהגינו לא להשים ספר ע"ג התניא¹) התהילים שבחתי"ת מעל התניא.

[ואולי לגבי סידור אפשר לתרץ שבסידור יש הרבה מכתובי התורה, ולכן מותר להניחו ע"ג תהילים שהם כתובים, ועצ"ע. ולכל הפחות על החתי"ת צ"ב].

והנה י"ל שהמקור לזה הוא מהתוס' ב"ב (יג, ב), דבגמ' שם איתא "ת"ר: מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד". ובתוס' שם (ד"ה "מדביק וכו'") פירשו: "אע"פ שא"א שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה, ובמגילה בפ"ב (דף כז, א) משמע דאסור להניח, ה"מ בשתי כריכות אבל כשהן מדובקין יחד אינו גנאי". היינו דמותר להניח יחד אם הם כרוכים בכריכה אחת, וכן מובא בשו"ע שם ברמ"א.

אלא דהא גופא צ"ב, מדוע באמת כשהם מודבקין יחד אינו גנאי. וי"ל ע"פ מה שראיתי בספר "מפניני הרב" (עמ' כד) שכתב "עיינ מג"א סכ"ח סק"ד, שכשמקפל את התפילין לא יכרוך הרצועות ע"ג הבתים, אלא רק בצידי הבתים ע"ג התיתורא. אכן, כן הי' נוהג הגר"ח ז"ל לכרוך הרצועות על גבי הבתים מסביב ע"פ דברי התוס' בב"ב (יג, ב) ד"ה מדביקין דאף דקדושת תורה חמורה מקדושת

¹ כידוע המעשה רב שכ"ק אדמו"ר היה מסיר חומש מעל גבי תניא (וכ"ש תהילים).

נביאים וכתובים, ואסור להניח נביאים וכתובים ע"ג ס"ת, אעפ"כ קי"ל להלכה דמותר להדביק תנ"ך ביחד, אע"פ שא"א שלא יהיו הנ"ך ע"ג התורה לפעמים, מ"מ שרי **דקדושה קלה נעשית שומר לקדושה חמורה**. והכי נמי ברצועות ע"ג הבתים שהרי הרצועות משמשות כשומר בעד הבתים" עכ"ל².

היינו שמפרש שזהו ההסבר בתוס', שאם הם בכרך אחד אז הקדושה קלה נעשית שומר לקדושה חמורה, ומותר.

וצריך להבין מהיכן לקח הגר"ח את סברתו שהקדושה קלה נעשית **שומר** לקדושה חמורה.

ולכאורה אפ"ל שמקור סברתו היא מהגמ' שם עצמה. "ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד [פ"י מניח קלף חלק לגלול ע"ג עמוד שהספר נגלל עליו – רש"י] ובסופו כדי לגול היקף [פ"י בסופו מניח חלק גדול כדי לגול בו את כל היקפו שאין עושה שני עמודים לגוללו לאמצעו כמו שאנו עושין לס"ת אלא גוללו מתחילתו לסופו וכורך החלק על כל ההיקף – רש"י]".

וע"ז הקשו התוס' (ד"ה "ועושה בראשו כדי לגול") שלכאוי' איתא במס' סופרים שכל הספרים נגללין לתחלתן, ולמה כאן עושה העמוד בראשו. ומסביר הרשב"א שם וז"ל: "הכא שאני דאיירי במדביק תורה נביאים וכתובים, ואז אין נכון לעשות עמוד בסופו כמו בעלמא שגנאי הוא שתהא תורה נכרכת סביב נביאים וכתובים ונראה כאילו נעשית להם שומר מלכלוך, לכך עושה כאן עמוד בראשו כדי שתהא תורה מבפנים ונביאים וכתובים מבחוץ". וא"כ מכאן מוכח שהנ"ך נעשין כשומר לתורה, ושמותר להשתמש בדבר שקדושתו קלה, לדבר שקדושתו חמורה כנ"ל.

² ולהעיר, שבנוגע לתפילין, אדמוה"ז חולק עליו בשולחנו (או"ח סכ"ח ס"ז) אבל עין שם שזה מפני דס"ל שבתפילין הרצועות אינן נחשבות כשומר, אבל מודה בעיקר הסברא שקדושה קלה נעשית שומר לקדושה חמורה, ובלשונו הזהב (בנוגע למטפחות ס"ת): ". מפני שהמטפחת נעשית שומר להספר תורה ומשמשה אליו בכריכה זו לכן אין כאן גנאי כלל לספר תורה בכריכה זו ואדרבה זהו כבודה".

אך עפ"י צריך להבין אדרבא מדוע הסידור הוא ע"ג התהילים ובחתי"ת התהילים הם ע"ג התניא, דהרי ע"פ המבואר לעיל הטעם שמותר להדביק אחד ע"ג השני היינו דווקא כשקדושה קלה נעשית **שומר** לקדושה חמורה, היינו כשהן מודבקין אבל לא כשהם מודפסים, וא"כ מדוע לא מדפיסים את התהילים ע"ג החומש או הסידור שיעשו כשומר לחומש.

ולכאוי אפשר לומר דיש לחלק, שבזמה"ז יש לנו את הכריכה וא"כ זהו השומר על החומש וע"כ לא צריכים את התהילים, כדוגמת דברי הרשב"א שם שהקלף שומר על הנ"ך.

אך ת"י זה קשה, דא"כ, הדרא קושיא לדוכתיה דהרי הכריכה שומרת ולא צריך שהתהילים יהיו ע"ג התניא וכן הסידור ע"ג התהילים שיהיו שומרים.

וי"ל (בדוחק עכ"פ) שהתהילים כן שומרים על התניא בזמן השימוש בחומש ובתהילים, ואזי התהילים הם כשומרין לקדושה חמורה.

והרא"י - דלכאורה גם על הגמ' שם יש להקשות, דאף שהנ"ך שומרים על התורה, מ"מ לזה צריך רק אי מהם, ולכאוי הסדר הי צריך להיות נביאים תורה כתובים ולא כתובים נביאים תורה. וי"ל בדא"פ שהנ"ך אכן שומרים, שאם יפתחו את הכרך הנ"ך יעשו שומרים על התורה, וכן בנדו"ד. ועצ"ע.



"הרואה נר חנוכה צריך לברך .."

הנ"ל

כתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ד) בענין הברכות שמברכים על נרות חנוכה וז"ל: "והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש

ברכות ואלו הן . . להדליק נר של חנוכה . . שעשה נסים לאבותינו . . שהחיינו . . וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתיים, שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו". היינו, שאפי' מי שלא הדליק נרות חנוכה צריך לברך אם ראה נרות דולקות, ובלילה הראשון צריך לומר ג"כ שהחיינו.

ולכאוי' תמוה, שהרי כתב הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"י) שאדם "אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו", וא"כ למה פוסק הרמב"ם בהלכות חנוכה שבלילה הראשון הרואה נר חנוכה מברך שתיים (גם שהחיינו), והרי הוא לא עושה המצווה בעצמו.

ועוד יש לעיין, דהנה תוסי' בסוכה (מו, א ד"ה "הרואה וכו'") הקשו למה דווקא בנר חנוכה צריך לברך על ראיי' משא"כ בשאר מצות כגון סוכה ולולב, ותירצו ". . לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום **חביבות הנס**".

ולכאוי' מהו דיוק לשונם "חביבות הנס", דהנה ברמב"ם כתב (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) ש"מצוות נר חנוכה **מצווה חביבה** היא עד מאוד", וא"כ למה לא כתבו התוסי' ג"כ שהחביבות בנר חנוכה היא מצד המצוה כמו שכי' הרמב"ם. ומאידך יש לעיין למה הרמב"ם לא כ' כהתוסי' (שהחביבות היא מהנס), ובפרט שבהמשך דבריו כתב "וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע **הנס**".

ב.

וי"ל ובהקדים:

דהנה בתוסי' שם מביא עוד טעם לזה שבשאר מצוות לא תיקנו הרואה לברך כמו בנר חנוכה - "דאין שייד לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך". ומבארים שם המהרש"ל והמהר"ם, דבשלמא בנר חנוכה דהמדליק (העושה המצווה בעצמו) מברך להדליק וגם שעשה ניסים, תיקנו חכמים שהרואה יברך אחת מהן דהיינו שעשה ניסים. משא"כ בסוכה (ששייכת גם ברואה) דאין העושה מברך כ"א לישב

בסוכה, וברואה לא שייך ברכה זו, א"כ נצטרך לתקן ברכה חדשה שאינה בעושה המצוה (וכן בלולב ובשאר המצוות) ע"כ לא תיקנו לרואה לברך.

והוסיפו, דאין להקשות דנתקן שיברך הרואה שהחיינו (ולא נצטרך לתקן ברכה חדשה), משום דברכת שהחיינו אינה ברכה בפ"ע אלא לאחר שנאמרה לפני"כ עוד ברכה (כגון בעשיית מצווה) משא"כ ברואה נר חנוכה שמברך שעשה ניסים ואח"כ מברך שהחיינו.

וע"ז הקשה המהרש"א, שכן מצינו שמברכים ברכת שהחיינו כברכה בפ"ע, כגון ברואה חבירו לאחר ל' יום שצריך לברך שהחיינו.

ותירץ על זה הר"ר שמואל שמעלקא טויבש זצ"ל וז"ל: "ולפענ"ד לק"מ, דודאי אשר אין לו הנאת הגוף ממנה, וכגון הכא ברואה נ"ח דאין לו שום הנאה בהדי מצוות, לא שייך לברך שהחיינו לחודא, ולא כן בדבר שיש לו הנאה וכגון בקנה כלים חדשים או בית חדש דיש לו הנאה בראייתו שפיר שייך לברך ברכת שהחיינו בפני עצמו". היינו, שהיסוד בהמהר"ם והמהרש"ל (שאין אומרים שהחיינו כברכה בפני עצמו) הוא נכון רק כשאין לו הנאה, ואילו כשיש לו הנאה אפשר לברך שהחיינו לחוד.

ג.

והנה בתוס' שם (ד"ה "העושה סוכה וכו'") כתבו "צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצוות שתקנו לברך שהחיינו ויש מצוות שלא תקנו, בעשיית סוכה ולולב תקינו כדאשכחן הכא, ובעשיית ציצית ותפילין לא תיקנו וכו', ונראה שמצווה דיש עליו שמחה תקנו שהחיינו". היינו שלשיטת התוס' מברכים שהחיינו רק כשיש לאדם שמחה מהמצווה עצמה. יוצא מדבריהם דאף שיש לו שמחה מעצם עשיית המצווה, מ"מ בכדי לברך שהחיינו צריך שממעה המצווה גופא נעשה השמחה (ולא רק מעצם קיום ועשיית מצווה).

אך הרמב"ם חולק עם התוס' הנ"ל וס"ל (הל' ברכות פי"א ה"ט) ש"כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה . . מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו". היינו שס"ל שדי בהשמחה שיש לו מעצם קיום המצווה שיש בכל מצווה ומצווה) בכדי לברך שהחיינו ולא צריך שיהי' לו שמחה מהמצווה גופא.

ד.

וע"פ כל הנ"ל יש לתרץ למה כתבו התוס' שהחביבות בנר חנוכה היא מהנס (ולא מהמצווה כדברי הרמב"ם). דהרי התוס' סוברים (כנ"ל) שבשאר מצוות זה שאדם מברך שהחיינו הוא משום שיש לו הנאה ושמחה. משא"כ הרואה נר חנוכה אין לו הנאה מהרא"י עצמה וע"כ אינו יכול לברך שהחיינו לחוד. ולכן דווקא משום חביבות הנס מברך שעשה ניסים דחביב לו הנס¹, אבל בהמצווה עצמה אין לו הנאה.

ומאחר שמברכים שעשה ניסים (משום חביבות הנס), בלילה הראשון של חנוכה מברכים גם כן שהחיינו. דיי"ל דזה שאפשר לברך שהחיינו רק כשיש הנאה מהמצווה (כמ"ש בד"ה "העושה סוכה וכו'") הוא כשאינן ברכה אחרת, משא"כ כאן כשהוא כבר מברך שעשה ניסים אפשר לברך ג"כ שהחיינו. משא"כ הרואה שאר מצות (סוכה וכו') שאין ברכה אחרת (שהרי לא שייך לברך הרואה "לישב בסוכה" בשאינו יושב) לא מברכים שהחיינו לחוד כי אין לו הנאה מהרא"י.

משא"כ הרמב"ם כתב שהחביבות בנר חנוכה הוא **מהמצוה**. והוא לשיטתו כנ"ל שיש בכל מצווה שמחה מעצם זה שהוא עושה המצווה (ולכן מברך שהחיינו על כל המצות אע"פ שאין לו שמחה

¹ ואין לומר שהרואה מברך משום שמצוות נר חנוכה הוא מצד פרסומי ניסא דא"כ למה אין מברכין כשרואין הד' כוסות בפסח שהם גם משום פרסומי ניסא.

מהמצווה גופא), דא"כ אפשר לו לומר שהחביבות בנר חנוכה הוא מהמצווה. אלא שחנוכה מיוחדת מעל כל שאר מצות, ד"מצווה חביבה היא עד מאוד".

וא"כ צ"ל דזה שלפי הרמב"ם מברכים רק על רא"י בנר חנוכה ולא בשאר מצות (אף שבכל מצווה יש לו שמחה) שדווקא בנר חנוכה המצווה חביב לו **מאוד**, יותר משאר מצוות.

ה.

עפ"ז אפשר לתרץ הקושיא דלעיל, למה מברכים שהחיינו על ראיית נר חנוכה, שהרי "אינו מברך שהחיינו אלא על מצווה שעושה אותה לעצמה". די"ל שזה מדובר במקרה שהוא מברך שהחיינו לחוד, וא"כ אין מברכים שהחיינו אלא אם הוא עושה המצווה בעצמו (כמו הקונה כלים חדשים ובית חדש). משא"כ בנר חנוכה שיש עוד ברכה מצד זה שהמצווה חביבה לו, א"כ אפשר לברך שהחיינו אף שאינו עושה המצווה לעצמו.

ויש להעיר, שלפי שיטת המ"מ ברמב"ם שם, הקושיא מעיקרא ליתא. דסבירא ל"י שהרמב"ם למד שזה שמברכים על ראיית נר חנוכה הוא "אע"פ שיצא מן המצווה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו" עי"ש. [אלא שזה חידוש גדול ורוב הראשונים לא סוברים כן, עיין בהמשך דבריו בדעת הרשב"א, ברש"י בשבת (כג, א דה הרואה) ". . דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה", ועוד].





אמירת הריני מקבל בבית הכנסת

הת' דובער שיי חייטאן
תלמיד בישיבה

איתא בשער הכוונות בתחלתו¹ "קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת מפרשת העקידה ואילך צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך". ולכאורה יש לדייק בהלשון "קודם שהאדם יסדר תפילתו **בבית הכנסת**", דמצות אהבת ישראל שייכת גם למי שאינו מתפלל בבית הכנסת. ובפרט שענין זה (שאדם צריך לקבל על עצמו לפני התפילה לקיים מצות אהבת ישראל) מובא בשו"ע האריז"ל בהל' **ביהכנ"ס**, ולא בהלכות תפלה או הלכות אהבת ישראל.

אף שאפשר לומר בכוונתו דפרשת העקידה אמירתה בביהכנ"ס ובהקדמה לכך צריך שיקבל עליו מצות ואהבת באמירת הריני מקבל, אך יתכן שמקום אמירתו הוא קודם ביאתו לביהכנ"ס, וכמ"ש בעץ חיים בתחלתו (דפוס תל-אביב תש"כ עמ' כג, א) ש"קודם שיכנס, ישים על ליבו מ"ע ואהבת לרעך כמוך, ואח"כ

¹ הובא בקונטרס אהבת ישראל עמ' 6.

יכנס", אלא שעדיין צ"ל דמשמע שיש לכך קשר עם ביהכ"נ דמלשון שער הכוונות שכתוב "קודם שהאדם יסדר תפילתו **בבית הכנסת**" ולא כתב בסתם "שיאמר בבוקר קודם התפילה" וכיו"ב, מסתבר שיש בזה הדגשה מיוחדת.

ומ"מ, מלשון אדמוה"ז בשולחנו (סיי' מו סעי' י"א) **"על פי הסוד** יש לומר פסוק ואני ברוב חסדך קודם בואו לבית הכנסת ובכניסתו יאמר בבית אלקים נהלך ברגש **ויקבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך קודם תפילה**". משמע להדיא שאמירת הריני מקבל הוא בכניסתו לביהכנ"ס².

ונראה לבאר זה ע"פ מה שכתוב בספר השיחות תרצ"ז (עמ' 201, הובא בספר אור התפלה ח"ב עמ' ב) וז"ל (בתרגום חפשי מאידיש): "בהמדרש איתא בנוגע ל"מה טובו אהלך" - "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". וכותב רש"י על זה שאין פתחיהם דומות ומכוונות זל"ז. היות שיש הנהגה שאצל הזולת רואים קודם כל את חסרונותיו, ואילו בעצמו רואה קודם את המעלות שבו, ובאמת היתה צריכה להיות ההנהגה להיפך. והענין הוא, שכל אחד הוא שונה בבית הכנסת מאשר הוא בביתו. וזהו הכוונה של פתחיהם מכוונות, לא לראות את הזולת כפי שהוא בביתו אלא כפי שהוא בבית הכנסת וכו'. שמצד אהבת ישראל, צריכים לראות את חברינו כפי שהם בבית הכנסת, וכן בבית צריך הוא להשתדל להיות כפי שהוא בבית הכנסת", עכ"ל. מכל זה יוצא, ש"מה טובו" קשור ג"כ לאהבת ישראל.

ויש לומר שלכן אמירת הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך באה לפני (ובהקדמה ל) אמירת "מה טובו". וא"כ מובנת ההדגשה, שאומרים הריני מקבל בבית הכנסת, כיוון שג' הפסוקים ד"מה טובו" שבאים בהמשך ל"הריני מקבל" מדברים בשבח מקום התפילה בביהכנ"ס.

² וכן יש עוד מקומות רבים שאפשר לדייק זאת, וראה במפתח לסי' מאמרי אדה"ז על התורה והמועדים כרך ב' עמ' תתקמ"א.

ועיין עוד באור התפילה (ח"ב עמ' א ואילך) שהאריך ללקט ולבאר בדרך החסידות עוד פרטים בענין זה דאמירת הריני מקבל.



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' חיים ב"ר שלמה ע"ה

אלבז

נלב"ע ב' סיון ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו שיחי'



לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה ב"ר מרדכי צבי ע"ה

אדלר

נלב"ע כ"ח תשרי ה'תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בני משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת ידידי ורעי

הת' הנעלה **משה גולן** ע"ה

נלב"ע כ"ח כסלו ה'תשס"ז
בעת שליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.
ויהי"ר שתומ"י נזכה ל"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם.

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י א' התמימים שיחי'



לזכות

החתן התמים **חיים מנחם שלמה** שיחי' דרוק

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג

הכלה המהוללה **נחמה דינה** תחי' קלויזנר

יה"ר שיהי' 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 בפועל ממש,
בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש

נדפס ע"י תלמידי הישיבה שיחיו

לזכות התמימים

חברי המערכת

שהקדישו ימים כלילות
על מנת לגרום נחת רוח
לכ"ק אדמו"ר מה"מ
ולזירוז התגלותו תיכף ומיד

נדפס ע"י א' התמימים



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'
המסייעת בחפץ לב להדפסת קובצי החידו"ת
ובראשה:

הרה"ת ר' לוי יצחק שי' הבלין
והרה"ת ר' יוסף יצחק שי' וואלף

להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק

לזכות

**התמימים שסייעו ועמלו להכנת
קובץ זה לדפוס**

להצלחה מופלגה בכל עניניהם
בגשמיות וברוחניות



לזכות

התלמידים השלוחים דישיבתינו

הת' מנחם מענדל שיחי' אלישביץ
הת' שמריהו שיחי' בוטמן
הת' אליהו שיחי' גודמן
הת' ישראל שיחי' גול
הת' יחיאל מיכל שיחי' לויטין
הת' יצחק שיחי' פרידמן
הת' שניאור זלמן שיחי' קוביצ'ק

להצלחה רבה בכל הענינים בגשמיות וברוחניות,
ובפרט בהשליחות בישיבתנו הק'
לנח"ר המשלח - כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

הקובץ נדפס לעילוי נשמת
חברינו היקרים, התמימים הנעלים

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

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

תלמידי ישיבתנו הק'

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

אשר נלקחו מאתנו בחטף ובפתאומיות
בעת שעסקו ב"מבצע חנוכה"
בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"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.