

# פלאות עדותיך

(תהלים קי"ט, קב"ט)

קובץ חידושי תורה  
בפשוטו של מקרא, חידושי  
סוגיות, הלכה, וחסידות



**באפאלא נ.י.**

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה  
הי' תהא שנת פלאות אראנו

לעילוי נשמת

הרה"ת **מרדכי שלמה פנחס טוביה** ע"ה  
בן יבלחט"א ר' **אברהם משה פרץ** שליט"א

**קופמן**

נלב"ע ח"י ניסן ה'תש"פ

**תנצב"ה**



ולזכות

התמים **יהודה לייב שי' הולצמן**

לרגל יום הנחת תפילין בשם ומלכות, ה' שבט ה'תשפ"א  
שיגדל לחיי"ל בבית דוד ולגרום נח"ר להרבי,  
מתוך שמחה וטוב לבב תמיד.



על ידי **משולם ואנה הולצמן**

לעילוי נשמת

**יעקב בן רחל**

**יונה בן משה - סגולה בת אליהו**

**חיה קיילא בת ר' משה - יוסף בן מרדכי**  
ולהצלחת משפחת כדורי וקופמן



נדבת **שמעון אברהם** ודבורה לאה כדורי

לזכות

**אברהם מאיר וחי' שומאן**

ומשפחתם



לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

## פתח דבר

**"פְּלָאוֹת עֵדוּתֶיךָ עַל כֵּן נִצְרָתָם נִפְשֵׁי" (תהלים קי"ט, קכ"ט)**

פירוש הרד"ק "פלאות - מענין כי יפלא ממך דבר כלומר נסתרות יש בהם על כן נצרתם נפשי המשכלת כלומר נתנה עיניה מאד בהם להבינם, או שמרה אותם לעשותם לפי שהבינה אותם וידעה תועלתם כי מי שלא יבין את המצוה לא ישמרנה על הנכון.

ויש לשאול כי נאמר כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאות, רוצה לומר שאין המצוות אמורות דרך משלים שיפלא ממך איך תבין אותן כי קרוב אליך הדבר בפיד כן תבינהו וכן תעשה אותו כי אין במצוות משל, ומה שאמר דוד פלאות עדותיך על עיקר המצוות ועל טעמם ואיך יודה עליהם שכל או לאיזה דרך יצא אדם מהם כי ענפים רבים יש להם:

**פֶּתַח דְּבָרֶיךָ יְאִיר מִבֵּין פְּתָיִים (תהלים קי"ט, ק"ל)**

פתח. פתיחת דבריך יאיר עיני עורי הלב כי כשיתחיל אדם להתבונן בהם וישים לבו אליהם יאיר עיניו ויוסיף להתבונן, וכדי שלא יאמר אדם כיון שהם פלאות לא אוכל להתבונן בהם ואניחם כמו שהם, אמר שיחל להתבונן בהם והדברים יפתחו לו דרך התבונה כי פתח הדברים יאיר לו כי הוא האל מבין פתאים כלומר נותן תבונה לפתאים" ע"כ פירוש הרד"ק.

לפי פירוש הרד"ק, בפסוק זה דוד המלך משבח את התורה והמצוות שיש בהם פלאות, דברים מכוסים ונסתרים. ואף שאופן קיום המצוה עצמה ברור בתורה אבל עיקר טעמי המצוות נסתרים הם.

ואם יחשוב האדם איך אתעסק בלימוד הפלאות כיון שהם עניינים עמוקים ומופלאים? על זה אומר בפסוק שלאחרי זה "פתח דבריך יאיר" שהאדם יתחיל ללמוד והדברים יפתחו לו, כי הקב"ה יעזור לו להבין, והקב"ה נותן תבונה אפילו לפתיים להבין עמקי התורה.

ואולי יש להוסיף עוד טעם לזה שהתורה נקרא פלאות, כיון שיש בתורה הרבה דרגות עומק לפנים מעומק. כידוע שבתורה יש פשט רמז דרוש וסוד,

ובכל דרגא בתורה עצמה יש ריבוי אופנים בלימוד וכידוע שיש שבעים פנים לתורה. ובמשך הדורות מתגלים עוד דברים ועוד חידושים בתורה על ידי התלמידי חכמים שעוסקים בתורה ומחדשים בתורה, "וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני" (שמות רבה וארא י, א) מה שלא הי' ידוע לפני כן.

ואולי לכן נקרא התורה פלאות כיון שיש כל כך מוסתר ונעלם בתורה. ובמשך הדורות מתוסף עוד ועוד בגילוי הפלאות שבתורה על ידי ריבוי החידושי תורה שנתחדשו.

ובאמת התורה "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב י"א ט') זאת אומרת שהתורה היא אין סוף. אם כן אפילו עם כל החידושים והפלאות שנתגלו בתורה, יש עניינים עמוקים בתורה שעדיין לא נתגלו והם פלאות מכוסות ונסתרות ממנו.

והנה הפסוק מסיים "פְּלֹאוֹת עֲדוֹתֶיךָ עַל כֵּן נִצְרַתָּם נִפְשֵׁי" שכיון שבתורה יש פלאות "על כן נצרתם נפשי" לכן צריכים לשמור אותם בלב.

והנה איך שומרים על הפלאות שבתורה?

אחד מהאופנים הוא על ידי כתיבת דברי תורה וחידושי תורה. כי כשאדם מחדש בתורה שייך שישכח החידוש, אבל על ידי שכותב את החידוש הוא שומר את החידוש ונזכר בו. ועוד מעלה בכתיבת ד"ת שאחרים לדורי דורות גם כן יוכלו ללמוד את החידוש וכידוע מה שאמר אדמו"ר הצ"צ שדבר שבדפוס הוא לדורי דורות.

והנה ידוע שכל אחד יכול ושייך לחדש בתורה ויתירה מזה חייב לחדש בתורה ועד שזה נוגע לשלימות נשמתו.

וכמו שכתוב בתניא באגרת הקודש סימן כ"ו

"וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע"

על פי זה שכל אחד שייך לחדש בתורה עידד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שכל אחד יכתוב וידפיס חידושי תורה. והרבי הסביר שבכתיבת והדפסת חידושי תורה יש תועלת כפולה א) שזה מביא תועלת להרבים שלומדים את החידושי תורה וזה מביא ל"יגדיל תורה ויאדיר". ב) וזה גם מביא תועלת

להכתוב, כי על ידי כתיבת החידוש שצריך הכותב להסביר החידוש שלו לזולת, מתוספת הבנה ועומק אצל הלומד.

ברוך ה' העיר בופולו היא עיר מלאה חכמים וסופרים. בעזרת ה' אספנו חידושי תורה מהקהילה קדושה בבופולו מהרבנים, בני תורה, ותלמידי הישיבות, בכל חלקי התורה, פשוטו של מקרא, רמז, הלכה וחסידות. החידושים נכתבו בלשון הקדש וגם באנגלית לתועלת הרבים.

תודתנו נתונה להרבנים ותלמידי הישיבות שטרחו וכתבו את חידושיהם להגדיל תורה ולהאדירה.

תודה מיוחדת נתינת להת' שלום דובער שיחי' גורארי' על השתתפותו בעריכת הקונטרס.

תקוותינו שבעזרת ה' מתוך הלימוד בהחידושים שבקונטרס זה יתוסף עוד חידושי תורה, ונוכל להדפיס עוד קונטרסים וחידושים.

ויהי רצון שנזכה להחידוש האמיתי שבתורה כפי שיתגלה בתורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא" (ישעי' נ"א ד') ושנזכה לגילוי הפלאות שבתורה שיתגלו לעתיד. כפי שביאר רש"י את הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו" (שיר השירים א, ב) "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה".

וכמו שכתוב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פרק י"ב הלכה ה' שבימות המשיח נדע דברים הסתומים ובלשונו:

"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

## המערכת

י"ד שבט

תהא שנת פלאות אראנו

# תוכן עניינים

## פשוטו של מקרא

- 8 ..... בגדר מילה וגירות דאנשי שכם  
הרב אליעזר מרקוס

## גמרא

- 11 ..... 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא?!'  
ר' שמעון אברהם כדורי

## רמב"ם

- 14 ..... כניסת כהנים בעלי מומין לתקן ההיכל וקדש הקדשים  
הרב ישראל העשיל גרינבערג
- 19 ..... אין נשבעין על שיעבוד קרקעות לשיטת הרמב"ם  
הת' שמואל גורארי'

## הלכה

- 22 ..... הלכות הנוגעים לשהיי' במלון  
הרב משה הכהן טאוב
- 29 ..... שתיי' באמצע אמירת ההגדה  
הרב אליעזר מרקוס
- 36 ..... בענין האם מברכים ברכת התורה על כתיבת ד"ת  
הרב אברהם מאיר שומאן
- 41 ..... בענין ברכה על מצוה שלא נעשית בבת אחת  
יצחק חיים ברג

- 46 ..... חישוב זמני היום לשיטת אדמו"ר הזקן  
הת' מנחם מענדל גרינבערג

### חסידות

- 59 ..... ספר התניא - אלקים גדול בספר קטן  
הרב נתן גורארי'

- 70 ..... יפוצו מעיינותיך חוצה  
הת' ישראל אקונאו

- 72 ..... ביאור החילוק בין כתיבה וציור  
הת' מיכאל זינגורנקו

# פשוטו של מקרא



## בגדר מילה וגירות דאנשי שכם

הרב אליעזר מרקוס

כתיב בפרשת וישלח, לאחר ששמעון ולוי הרגו אנשי שכם ויעקב כעס עליהם, שהשיבו שמעון ולוי, "הכזונה יעשה את אחותינו". ומבואר שהשבטים לא הודו ליעקב ועדיין עמדו בשלהם דצודקים היו בהרגם כל אנשי שכם. ומחלקותם צ"ב, אמאי כעס יעקב עליהם ומה היתה תשובתם של שמעון ולוי ליעקב.

והנה, הרמב"ן בביאורו להענין של אנשי שכם כ' בתו"ד לבאר סברת שמעון ולוי, וז"ל "ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לאדוניהם" וכו', ובביאור טענת יעקב עליהם כ' שם הרמב"ן, "והם (אנשי שכם) היו בוחרים בהם ובטחו בדברים ואולי ישובו אל ה'", ע"כ – וכוונת הרמב"ן לכ' הוא לבאר דמחלוקת יעקב עם בניו היתה אם היה תורת מעשה גירות למילת אנשי שכם, דשמעון ולוי סברו דלא כלום היה מאחר שהיה כוונתם בהמילה להחניף לאדוניהם, ויעקב טען דהם היו בוחרים בהם, ואולי ישובו אל ה', והיינו, דחסרון הכוונה במילתם, אינה הפקעה על החלות גירות שע"י המילה, דאולי בסופו של דבר ישובו אל ה' – כן נראה לכ' בביאור דברי הרמב"ן.

ויש להוסיף עוד בביאור הדברים, דהנה לכ' יש להקשות, הרי קי"ל בסנהדרין ע"א: דגוי שנתחייב מיתה ונתגייר אישתני דינא אישתני קטלא ונפטר ממיתתו שנתחייב בגיותו, וא"כ צ"ע אמאי דנו שמעון ולוי אנשי שכם למיתה ע"מ שעשו בגיותם, והרי נתגיירו ונפטרו ממיתתם?

ולזה, ביאר הרמב"ן דמילתם לא נחשב למאומה מכיון שהיה להחניף לאדוניהם וליכא בזה שום חלות גירות. אכן, יש להעיר בכ"ז מסוגיא ערוכה ביבמות דף כ"ד, וכן קי"ל להלכה דכולם גרים הם – והיינו, דאפילו מי שנתגייר



לשום דבר אחר כגון אישות וכיו"ב, הגם דלכתחלה אין לקבלו, בדיעבד הוי גרות, וא"כ עדיין צ"ע במה שטענו שמעון ולוי דמילתם היתה רק לשם אישות או לשום דבר אחר, דסוכ"ס בדיעבד תיהוי גירות, ואמאי דנום למיתה.

והפשוט, די"ל ששמעון ולוי סברו דמאי דאמרי' בדדיעבד הוי גירות היינו כשסוכ"ס כוונתו היתה לשום גירות בעלמא רק דהיה שלא לשמה, והיינו, דאיכא עצם המעשה גירות עם כוונה להתגייר ורק דמגייר משום איזה סיבה חיצונית שהיא, משא"כ הכא, טענו דלא היה שום כוונה לגירות ולא היה כאן מעשה וחפצא של גירות בכלל.

ולפי"ז, יוצא שיעקב חלק עליהם וסבר דיתכן דהיה אכן איזה כוונה לגירות, הגם דהיה שלא לשמה, ולכן היה אסור להורגם. ונמצא, דהמחל' יעקב ובניו היתה במציאות הכוונה של אנשי שכם, והוא דחוק.

ואפשר דיש לבאר המחלוקת באופן אחר בהקדם ל' הרמב"ם בהל' מילה ואיסורי ביאה בגדר מצות מילה בגירות, דהנה הרמב"ם באיסורי ביאה י"ג, ד' כ' וז"ל, "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" ע"כ.

ומרהיטת לשונו משמע לכ' דב' ענינים איכא בגירות. א) עצם החפצא של הגירות, והוא מ"ש כשירצה הגוי להכנס תחת כנפי השכינה וכו' וזהו עצם הגירות. ב) הוא מ"ש הר"מ דצריך מילה, טבילה, וקרבו, והיינו דהמילה הוא תנאי בהגירות שכדי להכשירו ליכנס תחת כנפי השכינה, צריך מילה טבילה וקרבו (ומהאי טעמא, כלל הרמב"ם מילה עם קרבן שפשוט שאינו מעצם הגירות בזמננו).

וכן בהל' מילה א', ז', כ' הר"מ שם וז"ל: "גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה" ע"כ, ומשמע גם התם דהמילה אינה מעצם הגירות אלא תנאי צדדי כדי להכשירו לגירות – וזהו שכ' הרמב"ם לשון של 'תחלה', דמשמע שהמילה הוא רק הכשר להגירות.

אמנם, י"ל דכ"ז הוא דוקא לאחר מתן תורה דהמילה הוא רק הכשר לעצם הגירות דמכיון דאיכא קבלת מצות, ממילא, הויה הקבלת מצות עצם הגירות דרק בזה נכנס לקדושת ישראל, אבל לפני מ"ת, יתכן לומר דכל החפצא של הגירות היתה רק במילה, עיי' רמב"ן פ' אמר כ"ד, י', "דמעתי שבא אברהם בברית היו ישראלים ובגוים לא יתחשבו", והיינו דהמילה לפני מ"ת חלוק ביסודו ממילה שלאחר מתן תורה, דהמילה של קודם מ"ת היתה עצם המעשה

גירות ולא רק הכשר בעלמא, (כדמצינו לגבי אאע"ה בהרמב"ן הנ"ל, דלא מצינו אצל אברהם טבילה או קרבן, עיי' רש"י שמות לגבי בתיה בת פרעה), משא"כ לאחר מ"ת דאיכא קבלת מצות, החפצא של הגירות הוא במה שמקבל עליו ללכת בדרכי התורה.

ומעתה י"ל, דזו היתה המחלוקת יעקב עם בניו, דשמעון ולוי טענו דלפני מ"ת החפצא של הגירות הוא ע"י מילה דבזה נכנס לקדושת ישראל, וא"כ, מכיון דזהו כל הגירות, אם כוונת אנשי שכם היתה לדבר אחר ליכא שום תוקף למילה זו והויא כחתיכה בעלמא וחסרון בעצם המעשה גירות. (ואינו דומה למי שמקבל עליו המצות משום סיבות אחרות, דהתם איכא סוכ"ס מעשה קבלת מצות, משא"כ הכא, הסברא היא, דבלי כוונה, אין לזה תורת מעשה מילה כלל והוי כחתיכה ע"י גוי בעלמא.)

אבל יעקב טען דסוכ"ס איכא תורת מעשה למילה זו ולא בעינן כוונה ליכנס לקדושת ישראל בדווקא והויין כאלו הגרים שכ' הרמב"ם סופ' יג' מהל' איסורי ביאה דאין מקרבין אותן ואין מרחיקין אותן וחוששין לו עד שיתברר צדקותו, וזהו שכ' הרמב"ן בביאור טענת יעקב 'דאולי ישובו אל ה', וכד' הרמב"ם שם באיסורי ביאה.

# גמרא



## ‘שכר מצווה בהאי עלמא ליכא’!?

ר' שמעון אברהם כדורי

הגמרא במסכת קידושין בדף ל"ט: עוסקת בענייני שכר ועונש בעולם הזה או בעולם הבא. בסוגיה זו מובאת דעתו של ר' יעקב הסובר ש"שכר מצוות בהאי עלמא ליכא", שבעולם הזה אין שכר מצוות אלא בעולם הבא. ר' יעקב ראה מקרה בו אדם נשלח על ידי אביו לשלח את האם על הבנים, ואלו שתי מצוות בהן מובטח אריכות ימים. (כיבוד אב ואם, שילוח הקן) אותו אדם קיים מצוות אביו עלה על הסולם ואף קיים את מצוות שילוח האם. אך בירידתו נפל ומת. ראה זאת ר' יעקב ושאל היכן אריכות ימיו של זה? והיכן טובת ימיו של זה? לכן הסיק שבעולם הזה אין שכר מצוות, שלכאורה היו צריכות המצוות להגן עליו אף מלהרהר מחשבות של עבודה זרה, כמו שמנסה שם הגמרא לומר שזו הסיבה בגללה מת.

א"כ אולי ניתן ליישב זאת עם המשנה בפרקי אבות פרק ד' משנה ב' האומרת כי ישנו שכר על עשיית מצווה והיא עשיית המצווה בעצמה. אך השאלה היא האם יש שכר כל שהוא בעולמנו זה או השכר הוא רק בעולם הבא?

### שכר מצווה

אמרו חז"ל "שכר מצווה - מצווה", שהשכר על קיום המצוות הוא הזכות לקיים את הוראות הבורא ובמקום אחר מסכת אבות פרק א' משנה ג' נתנו חז"ל יסוד בעניין שימוש תלמיד חכם שאין לקיים את המצווה בציפייה לתשלום גמול או שכר כל שהוא, אלא "שלא על-מנת לקבל פרס", בכל אופן ננסה להבין מה הפשט ב"שכר מצווה מצווה" והאם הוא בר מימוש בעולמנו.

כידוע מצוות תלויות בזמן ומקום אך השפעתן הינה תמידית וללא תאריך

תפוגה לעומת זה העולם הזה הינו עולם החומר ובעולם החומר לכל דבר וחפץ זמן קצוב ומכך נשאלת השאלה האם קבלת שכר במובנים שלנו שזה שכר חומרי עבור מצווה שערכה ושכרה למעלה מזמן ומקום יכול להיות שכר?!

כאמור כל ההנאות והתענוגים הגשמיים וכל ההויה הגשמית תלויה ובנויה על זמן ומקום, אך גם מצוות ומאיך כל מצווה פועלת השפעה אין-סופית, בכל העולם, ומוכרחת להיעשות בתוך גדר העולם 'נשמה בגוף' ומשכך האם כל העולם כולו יכול להיות שווה-ערך להיות שכר מתאים אפילו למצווה אחת ויחידה!

אם כן מהו אפוא הגמול שווה הערך הראוי להינתן למקיימי המצוות? כתוב בספרי חסידות "שמצווה מלשון צוותה וחיבור, דהיינו שעל ידה הוא דבק ומתחבר עם השם, ובאמת אין שכר ועונג גדול מזה, שהרי אז הוא מקבל פני השכינה" [בשונה משאר היצורים בעולם, כמו בעלי-חיים, שלא הוטלו עליהם מצוות ואינם זוכים בקיום מצוותיו].

זאת ועוד הכוח הרוחני הנפעל על ידי המצווה הוא בעצם השכר הגדול על קיומה. המצווה מאירה פנים שמחות ליהודי המקיים אותה, ומכל מצווה ומצווה נברא מלאך ("פרקליט") רוחני המגן ושומר על מקיים המצווה. אם-כן השכר על המצווה הוא תוצאה מהמצווה עצמה.

בדרך-כלל בכל מיני העבודות בעולם השכר הניתן עליהם איננו פרי ישיר ותוצאה מהעמל והיצירה, לדוגמא מורה/מלמד שמקנה חכמה ודעת לתלמידיו, שכרו הוא כסף ואינו מקבל לשכרו חכמה.. אבל בקיום מצוות ה' השכר הוא התוצאה מהמצווה עצמה.

### שכר מוגדר לכל מצווה

כיוון ש"שכר מצווה - מצווה", לכן השכר של כל מצווה מוגדר ומיוחד בהתאם לפעולה הרוחנית של המצווה, ואין שכר מצווה זו כשכרה של מצווה אחרת.

אילו שכר המצוות היה כמו השכר שפועל מקבל ממעסיקו בעולמינו, הרי לכל המצוות היה אותו סוג שכר - (כי אף שיש הבדל בכמות השכר הניתן בין מצווה למצווה, הרי באיכות הם זהים), לדוגמא כשם שעובדי מפעל שכרם זהה, כולם מקבלים משכורת כספית, וההבדל המובהק בין מנהל המפעל

לאחרון העובדים הוא בכמות השכר, ולא באיכות וסוג השכר - כולם מקבלים ממון גשמי.

אבל בשכר המצוות יש הבדל גדול בין שכר מצווה זו לשכר מצווה אחרת: בברכה לגאולה קרובה.

המשך יבוא בע"ה

# רמב"ם



## כניסת כהנים בעלי מומין לתקן ההיכל וקדש הקדשים

הרב ישראל העשיל גרינבערג

א.

### הכרעת הרמב"ם אחת בשבוע

כתב הרמב"ם (סוף פ"ז מהל' בית הבחירה): "בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה מצוה שיהיו כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בעלי מומין, אם אין שם כהנים יכנסו לויים, לא מצאו לויים יכנסו ישראל, מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים וכו'"

וכתב הכסף משנה דפסק שנכנסין אחת בשבוע, משום שבתוספתא (פ"ק דכלים) מובא בפסחים (פו, א) שנינו: "אין נכנסין לה אלא פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעמים בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, פסק רבינו פעם אחת בשבוע שהוא סברא אמצעיתא".

ודברי דורשים ביאור, דאיזה הכרעה היא זה, מפני שהיא הממוצע, וכי זה דרכו של הרמב"ם בכל מקום שיש ג' דעות.

ועוד הקשה התויו"ט (מדות פ"ד מ"ה) דאין זה הכרעה (בפשטות כוונתו) דהממוצע בין אחת ביובל לשתים בשבוע אי"ז אחת בשבוע, והוי לי' לפסוק לחומרא (דהיינו אחת ביובל).

## ב.

## ביאור ספר מגילת אסתר ומה שצ"ע בדבריו

ונראה לבאר בהקדם מה שעיקר ההלכה צ"ב, איך הותר לכהנים בע"מ, וזרים לכנוס במקום הקודש, ואפילו בקדש הקדשים, בשלמא טמאים הרי טומאה דחוי' בציבור וכמו שכתב הרמב"ם להדיא, אבל בע"מ וזר איך יכנסו.

ובס' מגילת אסתר על ספר המצות להרמב"ם (מצוה ס"ט) מבאר שיש מצות עשה של בנין המקדש ודוחה איסור הכניסה.

ובס' אמבוהא דספרי (קרח) תמה עליו שהלא אין עשה דוחה ל"ת שיש בה מיתה ביד"ש, וגם אין עשה דוחה ל"ת במקדש, ומסיק שה"ט דמותר לכנוס דלצורך אין כאן איסור כלל, עיי"ש שהוכיח ענין זה מדברי הגמ' (בבא בתרא יד, א) בס"ת שהי' מונחת בארון, ופירש"י שם שהיו קורין בספר זה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוהכ"פ, ובתוס' שם הקשו איך הי' אפשר להוציא הס"ת מבית קדשי הקדשים הרי אסור לכנוס, ותירצו דלצורך תיקון הס"ת שרי לכנוס, ומביאים ראי' מעירובין (קה, א) דלצורך תיקון מותר, וכ"כ בס' יריעות שלמה על הרמב"ם כאן דלתקן מותר.

אבל דבריו תמוהין, דהלא ערבך ערבא צריך, דהלא מקור דברי הרמב"ם כאן הוא מהגמ' דעירובין שם, הלא תלה התוס' דבריהם על אותה הסוגיא, וחזרה הקושא לדוכתא, איך נתיר כניסה להיכל בשביל לתקן.

## ג.

## ביאור ההיתר לכניסה לפסולים

אכן נראה בביאור הדברים, שאין ההיתר מצד עדל"ת, שמצות תיקון הבית דוחה לאיסור כניסה, אלא ההיתר הוא שיסוד האיסור ליכנס הוא משום שבזה מזלזלין בקדושת הבית והוי חסרון במצות יראת הבית, אבל כשנכנסין לתקן או להוציא טומאה הרי זה עצמו יראת הבית, ולכן הכניס הרמב"ם הלכה זו בפ"ז שמייירי במצות יראת הבית, דהיינו כל יסוד האיסור דורש שיכנסו, ועל דרך (ויתירה מזו, ד"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה").

וסמוכין לזה יש להביא ממנין המצות, שבמצות עשה (כ') מביא המצוה לבנות בית הבחירה, ומצוה כ"א מביא מצות יראת המקדש, ומקביל לזה במל"ת המצוה הראשונה הקשור לבית המקדש היא מצוה סה "שלא לאבד, וקרוב לזה (לאחר מצות שלא ישבית שמירת המקדש-מצוה סז) הביא (מצוה

ס"ח): "שלא יכנס כהן להיכל בכל עת וכו'" ובמצוה (סט) הביא "שלא יכנס בעל מום מן המזבח ולפנים להיכל" (ומה שהכניס ביניהם שלא ילין הצלוב על העץ שלכאורה אין למצוה זו שום קשר לבית המקדש צ"ע, אבל אכ"מ).

ועיין בחינוך (מצוה קפ"ד) שהביא טעם המצוה שלא יכנסו הכהנים בכל עת שהוא מפאת יראת המקדש, וכ"כ הרמב"ם מפורש במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ז), ובמצוה רע"ז כתב החינות שאיסור כניסת בע"מ הוא מדין כבוד הבית, מיהו אפ"ל שהוא ממוצע בין כבוד ליראה, או לאחר שנמנע מליכנס, מצד העדר הכבוד שוב הוי כניסה שאין בו צורך והוי חסרון ביראת המקדש ג"כ.

ומדוייק מה שהלכה זו נמצא בסוף דיני יראת המקדש וקודם התחלת פ"ח שהיא התחלת דיני כבוד שמירת המקדש שהוא משום כבוד כמ"ש הרמב"ם, דמה שאסור ליכנס להיכל וקדשי הקדשים, ומה שמותר ליכנס לתקן הוא מאותו הדין של יראת וכבוד המקדש, ובפרט האיסור של בעל מום הוא בעיקר מצד כבוד, אבל מאידך מה שמותר לתקן הוא מאותו הטעם של יראה וכבוד.

ובזה מובן מה שיש קדימה לכהן ולוי וכו', כי כל מה שיכולין להרבות ביראת המקום מרבין, שאם הי' מצד שעדל"ת כמו שכתב המגילת אסתר, לא הי' נפק"מ, אבל אם מצד שזוהי עצם קיום המצוה של יראת המקום שהוא היסוד להאיסור של כניסה להיכל וקדה"ק, דאם כהן יעשה זאת הרי זה מרבה ביראת המקדש, ולא מטעם שהוא רק דחוי' כמו בטומאה, אלא אף שהותרה מצד לתא דיראת המקום, מ"מ כמה שיכולין להדר ע"י כהן שאינו בע"מ וטהור מהדרינן מכיון שזה יוסיף ביראת המקום.

ועכשיו מובנים דברי התוס' בנוגע להוצאת ס"ת לתקן, שמאחר שס"ת זה נמצא בקדש הקדשים ביחד עם הלוחות, מר כדאית לי' ומר כדאית לי', הרי זה תיקון למקדש ומוסיף בכבוד ויראת המקדש, וקמ"ל שאי"צ שיהא התיקון במקדש עצמו כ"א כשהוא לצורך מה שכלול במקדש.

ויש להעיר במה שבס' יריעות שלמה מסתפק אם כל הדינים של קדימה לכהן וכו' נאמר רק בהיכל או גם בקדש הקדשים, ומסיק דבקדשי הקדשים אין חילוק בין כהנים ללוים ובין בע"מ כיון דכולם אסורים ליכנס שם ודוקא בהיכל שכהנים מותרין שמותר לכהנים ותמימים טהורים לכנס שם שאז העם קודמים, אבל בקדשי הקדשים כולם שוים, ולכן הקטה הברייתא וכן הרמב"ם דהכל נכנסין להיכל כו' דדוקא בהיכל יש דין קדימה לכהנים על הלוים משום שהם רשאים ליכנס, אבל בקה"ק שגם כהנים אסורים לכנס אין חילוק בזה בין כהנים ללוים, ומסיק שאדרבה עדיף שיטמא לוי וכמו שכתב המל"מ שבעזרה



שיש רשות לזרים מוטב יותר שיטמאו את הלויים מלטמא הכהנים, עיי"ש האריך עוד.

ואפשר שלפי מה שנתבאר כאן שכל ההיתר הוא מצד יראת וכבוד ההיכל, שיש יותר כבוד שייעשה על ידי כהן.

ד.

### ישוב למה שפסק כדעה הממוצעת

אשר לפי כל הנ"ל מבואר היטב מה שהכריע הרמב"ם כדעה הממוצעת של אחת בשבוע, דמאחר שהסבר שלא ליכנס הוא מצד יראת וכבוד המקדש, ומאידך הטעם להתיר כניסה הוא מטעם יראת וכבוד המקדש, אי מחמירין כהדיעה של א' ביובל יהי' חסרון בכבוד ויראת המקדש, ואם מקילים להתיר ב' פעמים בשבוע אזי יהא חסרון ביראת וכבוד המקדש מצד עצם העניסה, ועל כן מסתבר שבמצב כשה הולכים כדעה הממוצעת.

ה.

### ביאור שיטת רש"י ורמב"ם

אבל לאחר כל זה עדיין יש לעיין בשיטת רש"י (בבא בתרא שם) דמשמע שהיו מותרין להוציא הס"ת מן הארון לצורך קריאה בהקהל ויוהכ"פ, וכ"כ הראב"ד (שם הובא בשטמ"ק להדיא).

וצ"ע, בשלמא מה שמות לתקן הבית הרי ביארנו שזה גופא הוא ליראת וכבוד המקדש, וגם יש מקום להבין איף שמותר ליכנס לתקן את הס"ת שלא יתקלקל, כי גם הס"ת נחשב כחלק מן הארון, אבל איך נתיר איסור חמור ליכנס לקה"ק בשביל להוציא הס"ת ולקרוא בו.

וכן קשה על הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ז ה"ב) שס"ת של המלך מגיהין אותו מספר העזרה, וקשה איך מתירין ליכנס להוציא הס"ת בשביל להגיד ס"ת של מלך, וכבר הקשה כן בספר סדר משנה, ועיי"ש בתירוץ שאולי יש הלמ"מ שצריכים להגיד ס"ת של המלך, ודוחק.

ואולי יש לומר דלדעת הרמב"ם האיסור של ישיבה בעזרה הוא מדין מורא המקדש, עי' הל' בית הבחירה (פ"ו ה"א): "מ"ע ליראה את המקדש וכו", ובהלכה לאחר זה (הלכה ו') כותב "ואסור לכל אדם לישיב בכל העזרה" והרי מזה הוכחה דהדין דאין ישיבה הוא מדין מורא מקדש, והמנ"ח דייק מזה דס"ל להרמב"ם שהוא מדאורייתא, והטעם שבהר הבית מותר אף דגם שם יש חיוב

מורא מקדש, "הכתוב מסרו לחכמים באיזה ענין נקרא מורא והם חילקו לפי קדושת המקום בהר הבית אע"פ שמוזהרים ג"כ על מורא המקדש מ"מ ישיבה אין גנאי רק שאר דברים המבוארים ובעזרה, דהוי מקום מקודש יותר אף ישיבה הוא גנאי"

דלפ"ז מובן כשבא מלך ממלכי בית דוד ויושב, שיערו חכמים שאין בזה פגיעה בכבוד הבית, ואדרבה כבוד ויראת הבית נתגדל על ידי מלכי בית דוד, וכידוע שבנין המקדש קשור עם מלכות בית דוד וכמו שאומרים בתפלת שמו"ע "ולירושלים עירך כו' ותשכון בתוכה כו' וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין", וכמו שהאריכו בזה הרבה.

וה"נ נימא בנוגע להגהת הס"ת שקורא בו המלך בשעת הקהל שהוא כעין מעמד הר סיני, או להג' ס"ת של המלך, שכל זה שיערו חכמים שאין בזה חסרון ביראת המקדש, אדרבה כנ"ל.

אמנם כל זה יתכן לומר לדעת הרמב"ם דמה שאין ישיבה בעזרה הוא מדין יראת המקדש, אבל לדעת רש"י הטעם שאין ישיבה בעזרה מקורו הוא הדין ד"לעמוד לשרת", א"כ אין ראי' ממה שלמלכי בית דוד יש ישיבה בעזרה, שהוא מטעם שיראת המקדש לא נגרע מצרכי מלכי בית דוד, ויש להאריך עוד בזה, אבל אכ"מ.

## אין נשבעין על שעבוד קרקעות לשי' הרמב"ם

הת' שמואל גורארי'

תלמיד בישיבת אהלי תורה

כותב הרמב"ם בהל' אישות (פ"ט"ז הכ"ה): "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה כגון מיני שמחה או כתרים או מלבוש או שאר דברים שאין עושין כך אלא לבתולה הרי זו נוטלת מאתים ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה ואם ה' הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה".

והשיג הראב"ד ע"ז "שיש לה להשביעו שבועת התורה": "א"א שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שעבוד קרקעות הוא".

והמגיד משנה (ד"ה היא אומרת) כתב: "ואני אומר שאין זו קושיא שכיון שהגאונים תקנו שתגבה כתובתה מן המטלטלין חזרה כתובה שאינה כפירת שעבוד קרקעות בלבד".

ובלחם משנה: "ומ"מ אני תמה טובא על דברי ה"ה שכתב דכיון דגובה מן המטלטלין לתקנת הגאונים דלא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד דהא בפ"ק דב"מ גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר שלש אמרו שם בגמ' אי נמי משום דהוי שעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות והא התם בחוב איירי והחוב מדינא דגמ' גובה מן המטלטלין וא"כ לא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד ולפי דעת ה"ה אין ראוי לפוטרו משבועה וקושיא גדולה היא זו כו". עכ"ל.

ובאבני מלואים (סי' צו סק"ח) תירץ<sup>1</sup> קושית הלחם משנה דאזלינן בתר עיקר תביעתו ומביא דוגמא לזה ממחלוקת בכתובות (מב, א) דשם נחלקו רבנן ור"ש מהי עיקר תביעת האדם דלרבנן עיקר תביעתו הוא בממונא ולר"ש בקנס ועד"ז כאן דאם יש להאדם יכולת להגביה מקרקע אפילו אם יש שם מטלטלין

(1) עיין בחידושי צ"צ על הש"ס רפ"ב דכתובות שתירץ באו"א.

דעתו היא בעיקר על הקרקע מכיון שמטלטלים יכולים להצניע ולכן הדין בגמ' דאין נשביעין על שעבוד קרקעות משא"כ בכתובה תקנו הגאונים שתגבה האשה כתובתה אף ממטלטלין שהרבה אנשים מתעסקים בזמן הזה במטלטלין לבד ואשה סומכת עליהן כמו שנתבאר בגמ' בכתובות (סז, א) לכן זהו עיקר תביעתה נמצא דעל אף שיש קרקע עיקר תביעתה הוי על מטלטלין ולכן כותב הרמב"ם שיש שבועה דאורייתא דמודה במקצת.

והנה בכלל יש לחקור בהגדר דאין נשביעין על כפירת שעבוד קרקעות האם הפירוש דאם יש קרקע הרי זה פוטר (מפקיע) משבועה ולכן אפילו אם יש מטלטלין הרי הוא פטור משבועה, או הפירוש הוא שקרקע אינו מחייב שבועה אבל אם יש שם מטלטלין שפיר מתחייב בשבועה.

ע"פ ביאור האבנ"מ נמצא שהרמב"ם סובר שקרקע אינו מחייב דבאמת אם יש מטלטלין אז חייב שבועה אלא רק מצד זה שעיקר תביעתו על קרקע לכן אין נשביעין.

וי"ל שהרמב"ם שס"ל דאזלינן בתר עיקר תביעת המלוה אזל לשיטתו דהנה הרמב"ם כתב בהל' טוען ונטען (פ"ד ה"ד) "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לכפור בו כיצד מי שטען חברו מאה דינרין יש לי אצלך חמשים שבשטר זה וחמשים בלא שטר אין לך בידי אלא חמשים שבשטר אין זה מודה במקצת שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדים לו ואפילו כפר בו היה חייב לשלם".

ויש להקשות מדוע לא כתב הרמב"ם הטעם שכתוב בגמ' בבא מציעא ד' ע"ב דאין נשביעין על כפירת שעבוד קרקעות?

ובתוס' רע"א במס' שבועות (פ"ה מ"א) ביאר מזה"ר בונם שהרמב"ם ס"ל כהרמב"ן דהנה שיטת הרמב"ן (כמו שמסביר הנחלת דוד בב"מ ד, ב תוס ד"ה אין נשביעין) שעיקר תלוי בדעת תביעת המלוה ולכן מתי הוה ליה שעבוד קרקעות רק אם יודע שיוכל לגבות מהקרקע בפועל כגון מלוה בשטר משא"כ במלוה על פה אפילו אם הלוה מודה אין הלקוחות צריכים להאמין לו דהודאת בעל דין אינו מועיל במקום שחב לאחרים והוי כאילו אין כאן שעבוד קרקעות ושפיר נשבע רק בשטר שיש עדים ואז הוא בטוח שיגבה מלקוחות אז פטור משבועה דאין נשביעין על כפירת קרקעות ולפ"ז הסביר דלשיטת המב"ן במלוה על פה אף אם יש לו נכסים בני חורין שפיר נשבע שמכיון שאין עיקר סמיכת דעתו עליהם משום שיכול הלוה למכרם ושוב לא יוכל לטרוף מהם

ודלא כהתוס' (בב"מ שם ד"ה אין נשבעין) שכתבו דרק במשועבדים חייב שבועה במלוה על פה.

ולפ"ז הסביר מוה"ר בונם את דברי הרמב"ם הנ"ל דזה שאין נשבעין על שעבוד קרקעות הא גופא היא כוונת הרמב"ם דמכיון שכתוב בשטר ובמילא אי אפשר לכפור בו הטעם שפטור כי אז סומך דעתו על הקרקע ובמילא פטור מצד דאין נשבעין על שעבוד קרקעות משא"כ אם הוא דבר שיכול לכפור בו שלא כתוב בשטר אז אין סומך דעתו על הקרקע כי הלקוחות יכולים לומר לו שהלוה כבר שילם לכן יש חיוב שבועה.

ונמצא דבב' ההלכות הרמב"ם סובר שהגדר דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות הוא שקרקע אינו מחייב ופטור משבועה מצד שעיקר תביעתו הוא על הקרקע.

# הלכה



## הלכות הנוגעים לשהיי' במלון

הרב משה הכהן טאוב

### מפתח ודלת עלקטרי

ראיתי הרבה אנשים שסומכין על איזה היתר של אמירה לעכו"ם בשבת לאומר לעובדים בבית מלון לפתוח את הדלת עם המפתח העלעקטרי בשבילהם. וק"ל ע"ז מאד וכל מה שכתבתי לקמן רק בתורת לימוד זכות.

אני אתחיל עם הקדמה קצרה איך העבודת מנעולים האלה. יש סוגים רבים של מנעולים חשמליים אבל במלונות באמריקה הכי נפוצים שלש האלה: (1) רצועה מגנטית<sup>2</sup> - וזה עובד דומה לכרטיס אשראי ועובד ע"י עלעקטרי מגנטי<sup>3</sup>. (2) טרנספונדר - וזה עובד כמו שמצינו בהרבה דברים<sup>4</sup> בשזה משתמש בתדירות רדיו<sup>5</sup>. (3) ויש מקצת מלונות שמשתמשים בכרטיס שעובד בגלל עלעקטרומכני<sup>6</sup>. ובכל שלשה מאלה לפי המחקר המוגבל שלי הזרם החשמלי תמיד שם וכאשר אחד מכניס את המפתח בדלת זה רק מרים או מוריד את הזרם שכבר קיים (ויותר חוקר נדרש בזה). וידוע עוד שברובא דרובא יש נר עלעקטרי קטן על הדלת שהדליק בעת שמכניס את המפתח בהדלת. ע"כ הקדמה. ולענין אמירה לעכו"ם כאן, אפשר לומר דלגבי הנר חשמלי יש במעשה זה רק פסיק רישא ולגבי נכרי אין איסור של פסיק רישא כמו שכתב להדיא במ"א ס' רנ"ג ס"ק מא בפירושו של דברי הרמ"א שם סע' ה ואע"פ

---

Electronic strip (2)

Electromagnetic (3)

למשל - EZ PASS (4)

Radio frequencies (5)

These are called "punch cards" that work by electromechanics (6)

שהגר"א מחלק עליו, לענין חדר במלון שהוא מקום נחוץ לאכילה וכו' (אבל מי אומר לו להכנס למצב כזה?) יש להתיר כמו שפסק האג"מ או"ח ב' ס' סח במי ששכח לכבות את אור העלעקטריק מן המקרר בע"ש וז'ל' "ואם עיקר המאכלים שהכינו לשבת נמצא שם יש להתיר לפתוח ע"י נכרי ולכתחילה מותר על ידי נכרי אף כשאין צריך כל כך" ע"כ. וע' בש"צ שם אות קד וז'ל' "...הנוהג החמיר...מ'מ להקל כאלו הגדולים בודאי אין למחות" ע"כ. וכל זה אפילו במלאכה דאורייתא. וכאן לפי חקירה שלי האור בתוך הדלת אינו נורת חשמל לזהות? ולפ"ז (ע"י בא"ת דף תשטו) אפילו לפי המחמירים יש צד היתר כיון שזו רק שבות דשבות.

וע"כ רק בענין הנר חשמל אבל מה עם עצם הדלת ומנעול זו? ע"י בשו"ת ח"ס או"ח ס' ס' שאמירה לאמירה קודם שבת "אין ראי' לאיסור כולי האי"... וע"י בב"ה ס' שז' ס' ב' אבל ע"י בספר "אמירה לעכו"ם" שהוא מביא משו"ת ח"ס חו"מ ס' קפה שאם יודע הנכרי השני שמלאכה זו משום ישראל אסור. ובבית מלון שכל הפועלים יודעים בבירור למי עושים מלאכות אלו קשה להתיר לכא' הגם שרוב חולקים על שיטה זו.

ולפי דעת יחיד של רשז"א (מח"ש עד, פד וגם הובא בששכ"ה פרק לג אות כח וע"י גם בתחומין תשמ"א עמ' 42 ובאינציקלופדיה תלמודית ערך חשמל) שמותר למוריד אן למורים הזרם חשמל שכבר קיים, כמו שמצינו לגבי מי שהוסיף ריח בבגד שיש בו כבר ריח מאתו מין בושם שיש הרבה שהיתר, וגם הכא, כמו שכתב לעיל, שהזרם תמיד בנעול (ושוב, יותר חוקר נדרש בזה), אפשר ללמוד זכות על אלו שהיקל בצירוף כל הנ"ל (1). אמירה לאמירה – ללמוד זכות (וגם יש לחקור בהערמה ששמעתי שיש סומכין עליו- להיות בעל עובד במלון משאיר משהו של ערך בחדר שלך ואז כאשר האורה צריך להכנס, הוא (הנכרי) פותח את הדלת "בשביל עצמו" ואין לי להאריך על זה אלא לומר שזה קשה להבין מכמה טעמים). ולכל הפחות צריך לבאר שהפועל אינו ישראל.

### נרות שבת ויום טוב

א. ע"י ביסודי ישורון חלק ג' דף קל"ה וז'ל': "נוהגין הנשים כשהן בביתם

מדליקין הרבה נרות אבל כשהן בדרך או במלון מדליקין רק שני נרות...ובכן נשאלתי לפי הפמ"ג [א"א ס"ק ג] דבשכחה צריכה להוסיף אפילו בשכחה הנרות הנוספין וא"א כן איך מותרת לנהג כן כשאינה בביתה. ונ"ל שמנהג זה הוא כהותנה דמי וכקבלו ע"ע ואע"ג שלא הותנו כן מעיקרא, שהרי סתמא הוה כהותנו בכך [ע' ברמ"א ס' תקסא סע' ב טו"ז ס' תרלח סק'ח]. ע"כ.

ב. ע' בספר חובת הדר דף צ"ד אות מט שבבית מלון עדיף טפי להדליק בחדר המיוחד לה לשינה מחדר המיוחד לאכילה. ולכא' הוא כתב זה משני טעמים, חד דלפעמים קשה להדליק במקום סמוך לשולחנם ובוה מסתמא הברכה לבטלה (ע' בס' רס"ג במ"א ס"ק טו, ויש שרצה ללמד זכות ע"ז ע' בששכ"ה פרק ט אות ד). וטעם שני, אפשר, דלפעמים יש הרבה שהדליקו על שולחן אחד שמיוחד לכך, ובסוף הדלקתן יש קרוב לחמש מאות נרות במקום קטן זה, ואע"פ שפסק ברמ"א סי' רסג סע' ח שאפילו בתוספות אורה יצאה וגם יוכל לברך, במקרה כזו אינו כ"כ פשוט עי' בשו"ת באר משה חלק א סי' יד ועי' גם באגרות משה או"ח ה סי' כ אות ל. ועצה טובה להמתאכסנים במלונות אלה מצאתי בששכ"ה פרק מה' אות ט' וזה לשונו: "ומ"מ כיון שיש לכל משפחה חדר מיוחד גם אם אינו משמש אלא לשינה בלבד טוב שאשה אחת תדליק נרות שבת בחדר האוכל בברכה והאחרות תדלקנה בברכה כל אחת בחדר שלה ויהיו הנרות גדולים שלא יכבו לפני בואם לחדר" [להנות בה]. ע"כ.

ג. בספר כבוד ועונג שבת מאת ר' שמחה בונם כהן בדף י"ב הובא מרבו הגר"מ פינשטיין דאסור לברך על נר שבת חשמלי, אבל הוא במיעוט. ואם יש מלון שאסור להדליק שמה נרות ממש [כך מצינו] יש להדליק לשם מצות נר שבת בנר חשמלי. ויש שכתב נ"מ להאי דינא (לענין הברכה על נר חשמלי) אם כח החשמל בא מ central power station או אם מדליק פנס המופעל על ידי מצבר עי' ששכ"ה בשם רש"ז א"א פרק מג אות כב.

ולענין חנוכה עי' במקראי קודש חנוכה סי' כ דלא יצא בנר חשמלי וע"ש הטעם משום זכר לנס.

### ביעור חמץ, בדיקת חמץ ועירוב הצרות

ע' ברמב"ם הלכות עירובין פרק ד' ה"א וז"ל: "אנשי חצר שהוי כולם אוכלים על שולחן אחד תמיד אע"פ שכל אחד ואחד יש לו דירה בפני עצמו אין צריכין עירוב מפני שהן כאנשי בית אחד" וע' בב"י ס' ש"ע וברמ"א שם דאפילו אם אוכל משלו [ב"י] רק שאוכלין בחדר אחד [רמ"א] אין צריכין עירוב. ולכא'



בזמנינו שה"מלונות של פסח" שיש חדר מיוחד לכל לאכילה אין צריכין עירוב ועי' באג"מ או"ח ה' סי' כ אות כח. ובשאר השנה עי' בש"ע סי' שפב סע' א דאם אין שם עוד יהודי מותר לטלטל בלי עירוב אבל כיון שזה קשה לברר איך סומכין ע"ז. ועי' בש"ע סי' שע סע' ב (ועי' מקור להאי דינא בעירובין פה. במשנה) דמי שהשכיר חדר לאחרים ויש לבעל תפיסת יד, דהיינו, שמונח בחדר כלים או דברים של הבעל שמשום מוקצה או כבידה (עי' במ"א) לא ייזוז ממקומם, דינו כאורח ומותר לטלטל בלי עירוב. אבל בבית מלון דהרהיטים שם לשימוש של האורחים אין זה נקרא תפיסת יד לפי כמה פוסקים עי' בערוך השולחן שם. ועי' במ"ב סי' שם ס"ק נג דינא של אורח (הובא בש"ע שם סי' ח) גם בשכירות, אבל בהאי דינא יש הרבה שפסק שדין זה רק בבעל ישראל עי' בב"ה סי' שפב סע' כ בענין דירות בספינה, דאין האורחים בטילין לנכרי. אבל בבית מלון שיש לו כח לסלקו מחדר בכל עת שירצה (עי' בב"ה סי' ש"ע דיבור המתחיל אינם אומרים ובשער הציון כט) אפשר דאין צריכין עירוב.

ולגבי בדיקת חמץ ע' בס"ס חובת הדר שכתב שם וזה לשונו: "שהמתאכסן בבית מלון ונמצא שם בליל י"ד חייב לבדוק חדר המיוחד לו...וקצת הוכחה נראה לזה דמצינו ג' חיובים החלים על הבית מזוזה נר חנוכה ובדיקת חמץ...שגמרא ס"ד להביא רא' ממזוזה לענין בדיקת חמץ ודחי שאני מזוזה דחובת הדר היא אלמא דמזוזה עיקר החיוב על הדר יותר מבדיקת חמץ" ע"כ. וגם במי שבא למלון תוך החג צריך בדיקה ולכא' בברכה. אבל לפי דעת השו"ת קנין תורה חלק א' ס' ככ שכל זמן שהבעל יש בכחו תפיסת יד על האורחים אינו חיוב בבדיקה, ולכא' לפכ"ז צריך בדיקה בלי ברכה. וגם יש הפחד האמיתי שהם ישאירו מנטה או שוקולד על המיטה כפי שהוא המנהג במלונות.

והנכרים שבא לנקות את החדרים אם מישהו דאוג שיוכלים להביא חמץ תוך החדר עי' בש"ע סי' תמ סע' ג ובשו"ת הר צבי או"ח א סי' פה.

ובענין ביעור חמץ במי שהולך לבית מלון לחג הפסח ואם יש צד חיוב לקנות חמץ לצורך ביעור עי' במנ"ח מצוה ט' אם במצוה זו דין בקום ועשה או אפילו בשב ואל תעשה. ועי' גם בחידושי רבינו חיים הל' חו"מ פרק א הל' ג. ועי' שם במנ"ח וגם במהרי"ק שורש קעד (שחולק עליו) דלפי צד שהוא חיוב בקום ועשה כל איש מחויב לקנות חמץ ערב פסח אם אין לו.

## סוכות

עי' מס' סוכה כו. דהולכי דרכים פטורין מן הסוכה ופי' רש"י "דרך סחורה"

ובראשונים סתמו ולא פירשו. וכבר ידוע את דברי האג"מ חלק ג סי' כג שזו רק למי שהלך לדבר נחוץ כמו סחורה אבל סתם לילך לטיול בעלמא אסור לילך למקום שאין בה סוכה. אבל ראינו כמה אנשים שאין מקפידים ע"ז והולכין למקומות, ולן במלונות, שאין שם סוכה. ומצא מצאתי בספר של חמי שליט"א קובץ הערות מאת הרב אלישיב שליט"א על מס' סוכה שם שחולק על האג"מ וז"ל " ...ודבריו אינם מבינים דמ"מ כיון דהיום הדרך הוא לצאת לטיול א"כ מאי גרע מסחורה דכיון דהוה דרכו הוה בכלל תשבו כעין תדורו ופטור מסוכה... עוד טעם כתב לחייב בסוכה מטעמא דגמ' במנחות (מא.) לגבי ציצית... ולכא' אין הידון דומה לרא' כלל דהתם הרי לבש לתקופה ארוכה סדין שפטור מציצית א"כ מראה עצמו כמפקיע המצוה, אבל כאן הי' בסוכה ורק באקראי יוצא גם לטיול... ודמי לשח עם חבירו חוץ לסוכה דלא נאמר דיש כאן הפקעת עשה דענשינו על' בעידן ריתחא, ונראה דמש"כ הולכי בדרך סחורה, לא בא לאפוקי הולכים לטיול בעלמא והא דנקיט סחורה לאו דוקא נקיט" ... ע"כ.

### בשול בשבת ובישול עכו"ם [קפה]

אם יש איש במלון בש"ק ובבקר רצה ליתן מים חמים מכד גדול צ"ע אם יש איסור בזה משום אמירה לעכו"ם אבל מכיון שהשיעור של מים אינה משנה מבקר אל בקר אין למחות במקילים וע' בחיי אדם כלל סג' אות ב' וז"ל "נכרי שבישול מים או טיי או קאווע בזה יש חשש שמא ירבה לבשל ולכן אם מכירו אפי' שלא בפניו אם יודע שהישראל צריך לזה אסור (ובפרט היום שרוב הפועלים במלונות יודעים למי יש איסורי בישול שבת) דרמגילו לשבת הבאה כיון שהוא דבר תדיר... ונ"ל דאם ישראל מתאכסן בבית הנכרי בשבת והנכרי אינו ידע כלל בישראל ששותה טה או קאווע בשבת ומכל שכן כשאומר בפירוש שאינו שותה קאווע בשבת אז מותר לשתות... ובלבד שלא יהיה שום ערמה בדבר" ע"כ. וע' ביסודי ישורון חלק דף ד שכבר דן בהאי דינא בטוטו"ד.

ובענין קפה אם יש בה איסור בישול עכו"ם עי' ביסי"ש שם ובחלקת בנימין סי' קיג ס"ק כב. ופוק חזי מה דעמא דבר וכמעט אין מי שהקפיד ע"ז. והטעם כתב בכמה ספרים (הפר"ח סי' קנח ס"ק ושו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' קמב ועוד) ממה שכתב בתוס' והראש ע"ז לא: והגר"א ר"ס קיד ועוד בענין שכר אם יש לחשש לבש"ע, דכיון דבהלכות ברכות הקפה (ובציור המ"מ הנ"ל – השכר) בטיל למים ומברך שהכל, גם לענין בישול עכו"ם הקפה בטיל למים [שנאכל כשהוא חי]. ויש עוד סברות להתיר, עי' בח"ב שם בביאורים. ואין לומר דקפה

לאו עלש"מ, כיון שהרבה סוברים דקפה הוא חמר מדינה כ"ש שעלש"מ. ועוד צ"ב בענין קפה בבית מלון - אם הכד אינו מוחזק רק לקפה או לסתם קפה, אפשר ללמוד זכות שכיון דאיסור דרבנן של נותן טעם לפגם רק לבנ"י ולא לנכרים ואע"פ שכתב האג"מ יו"ד ב סי' מא שמכעור הדבר לסמוך עליו (הכשרים), כאן שאין אנו בהכנות של מאכלים אלו, ורק בדיעבד, אפשר להקל.

### טבילת כלים

עי' ביו"ד ס' קכ' סע' ח' וז"ל המחבר: "אם ישראל קנאו מהעובד כוכבים והשאילו לחבירו טעון טבילה שכבר נתחייב ביד הראשון ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה אלא לחתוך קלפים וכיוצא בו אין צורך להטבילין" ע"כ. והגר"א ועה"ש פסק כשיטת האחרון. והחכמת אדם הכריע דבכלי זכוכית דרק צריך טבילה מדבריהם יש להקל בעת צורך. וע' בחלקת בנימין שם ס"ק סה דהוא הדין במלון [ע' בציונים אות קפט] והובא בשם המנחת יצחק והדרכ"ת ועוד דכיון שבעל המלון או המסעדה לא קנאו אלא לסחורה ורק אחרים אכל מהן אינן צריכין טבילה.

אבל הסברא נוטה לכא' כדעת האג"מ חלק ג' ס' כב ועוד כמה אחרונים שכיון שכלים אלו לאכילה מאי נ"מ אם הם לאורחים או לבעל עצמו. ולפי כל הנ"ל אם מישהו אורח במלון שהבעל הוא יהודי שאין שומר תורה ומצוות ר"ל [ובפרט בא"י] ורצה לאכול מכלים בחדרו דבר שלא חם או לשתות מכלי זכוכית יש להחמיר וצריך טבילה.

### בספק ע"ז

כאן בארצות הברית וקנדה כמעט בכל חדרי מלונות יש ספרי המיאוס של ספק ע"ז. וצריך לבאר אם יש דין של ע"ז ממש על ספר מיאוס זו וגם בדין השתי וערב שעל גבו, ואם דיניהם של ע"ז אם יש או כאן איסור או אפילו איזה קפדה ללמד ולהתפלל שם. וכבר ידוע דברי הרמ"א ס"ס קנו ובש"ך יו"ד ס' קנא בשם הרמ"א בד"מ דבני נח אינם מצווים על שיתוף. והאחרונים מפקפקים או על דברים אלו על פירושיהם ויש מקצת מהם [כמו הגאון היעבץ] שלמד דברים אלו בפשטות אבל בנב"י תנינא יו"ד קמח ובמנחת אליעזר חלק א' ס' נג' כתב דגם לפי הרמ"א ותוס' ב"נ מצווה ומוזהר על זה ועי' בספר חסידים תלה ויב"ע חלק ד סי' יא.

ובשו"ת בנין ציון א/סג' כתב דאפילו אם ב"נ אינם מצווה ע"ז בעיני ישראל זו ע"ז ממש.

ומצאתי דברים נוראים (גם שההסטוריוני שבו) ממש בהגה מח"ס על דברי המג"א ס"ב, וזה לשונו דמשום הכי הנהגו אבותינו את בניהם מבלי לספר בלה"ק ונשכח מאתנו לגמרי בעוה"ר משום שגלו לבבל שהיתה מלאה גלולים ע"כ.

ולפי דברי המ"א שם שכתב שנקדו על מה שפסק השו"ע שמותר לדבר בדברי חול אפילו בלשון הקודש בבית הכסא וכתב המ"א דיש מדת חסידות להחמיר זו חומרא בעלמא [הגם שהשבטים מדברים בלה"ק לפני יוסף [מדרש] ויש שם לכא' הרבה גלולים [כמו שמצינו במדרש לגבי משה ופרעה] וע"ע בס' צ"ד בסוף ובמ"ב שם [ומדבר שם ממש על מלונות וע"ז] נראה דאין איסור להתפלל שם רק לנוטה לצד אחר יש חיוב משום חשידא. אבל עי' בכף החיים שם שפסק להדיא דאפילו כלי זכוכית אינו מועיל ואסור להתפלל שם. ואנו מקילים בזה מכמה טעמים: 1. - הכ"ה הוא דעת יחיד 2. - ספר מיאוס זה לאו ע"ז רק ספר אפיקורסוס של ע"ז זו (אבל דוחק לומר כן כי הם קורין מספר זה דרך תפילה ובקשה ר"ל) 3. - וגם, מה אנו לעשות - לזרוק לאשפה, לא, כי אין דין בחוץ לא"י לאבדן, ולהסיר מהחדר (כמו שרב אחד אמר לי שהוא שם אותו באמבטיה) והחזיר בעת שאנו הולכים משם, לא, כי איך החזיר אותו - זו מועיל לדבר עבירה. ומה אנו לעשות אלא לא להסתכל בתוך השולחן אם יש שם ספר זה אם לא. ועי' ברש"י שמות פרק ט פסוק כט דיבור המתחיל "כצאת".

ומסיים במה שהובא ברש"י בראשית פרק כח פסוק יז והוא מדברי חז"ל בחולין דף צא: דמקום המקדש הוא "מלון" של הקב"ה. ויה"ר שיבנה ירושלים והמלון האמיתית במה"מ והוא בית המקדש.

ובענין: מעליות (elevators), דרגנועים (escalators), מסנות לחישנים (motion sensors), דלתות אוטומטיות והכשר מיקרוגלים בל"ג ובע"ה אכתוב בחלק שני.

## שתי' באמצע אמירת ההגדה

הרב אליעזר מרקוס

**שאלה:** אחד, שבמשך אמירת ההגדה מרגיש יבשות בפיו, רצה לדעת אם מותר לשתות כוס מים באמצע אמירת ההגדה כדי להרטיבו.

**תשובה:** איתא במשנה פסחים קיז: "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה." ופי' רשב"ם ד"ה בין הכוסות וז"ל, "בין שנים ראשונים לשנים אחרונים אם רצה לשתות שותה", ע"כ. ומדיוק לשונו שפי' דההיתר קאי דוקא אלאחר ב' כוסות הראשונים, נראה דבאמת איכא איסורא לשתות בין כוס ראשון לשני, וכל ההיתר דמתני' הוא דוקא לאחר ב' הכוסות קודם כוס שלישי. וצ"ע, דבד"ה 'בין ג' לד' כתב וז"ל, וה"ה נמי דיין שלפני המזון אינו משכר ואם רצה לשתות בין ראשון לשני ישתה דהא לא ממעט תנא אלא בין ג' לד' עכ"ל.

הרי להדיא דבין כוס א' לב' מותר לשתות דליכא חשש שכרות קודם המזון שניחוש שלא יהא מצוי למימר הלל, וא"כ צ"ב אמאי בד"ה בין הכוסות פי' ההיתר לשתות בין הכוסות דהוא בין כוס ב' לכוס ג' – לכ' היה ליה לפרש דקאי על בין כוס א' לב' דהוא יתר חידוש מהא דכ' ההיתר לשתות תוך הסעודה? ועכ"פ, מסתימת לשונו של הרשב"ם משמע דליכא שום איסור בשתייה בין כוס א' לב' ואפי' באמצע סיפור קריאת ההגדה.

ואולם, נראה דזה ליתא, דהנה עיין בבעה"מ דף כד. בדפי הרי"ף שהביא ראיה ממשנתנו דקריאת ההגדה אינה נחשבת להפסקה בין שתיית הכוסות כדי שיתחייב בברכת בפה"ג בכוס שני, שהרי מפורש במתני' דמותר לשתות בין הנך כוסות, ונמצא דמעולם לא הפסיק או הסיח דעת משתייה כיון דהיה בידו לשתות אם רצה כל משך זמן זה.

ודעת בעה"מ מפורש דליכא שום איסור שתייה באמצע קריאת ההגדה. ומיהו, בר"ן שם דחה ראייתו מהמשנה וכתב דמה דאיתא שם דמותר לשתות בין כוס א' לב' היינו דוקא קודם שמזג כוס שני, אבל לאחר מכאן שוב אינו נחשב לבין הכוסות שיהא מותר לשתות רק דינו הוא כבאמצע הכוס, "שאחר שמזג הכוס לספר עליו יצי"מ שהוא מה"ת אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה וכו'" – וביאור ד' של הר"ן כפי הנראה הוא עפ"י מה שביארו האחרונים בדעת

הרמב"ם דדין סיפור יצי"מ הוא לאומרה על כוס יין וכמו מצות קידוש היום דתקנו חז"ל לאומרה על הכוס (עי' אור שמח הל' חו"מ, ז' ה').

אכן, מה שהדגיש הר"ן בסברתו שסיפור יצי"מ הוא מה"ת, דמשמע שהוצרך לזה כדי לבאר הא דאינו יכול לשתות אחר שמזג כוס שני, צ"ע, למאי הוצרך לזה, דאפי' אם היה מדרבנן נימא כמש"כ? – ונראה בהקדם ביאור עיקר סברת הר"ן שהוא לכ' שתומה דמה בכך ששותה כוס אחר, והיאך זה מגרע מדין קריאת ההגדה על הכוס?

ואולי י"ל הסברא בזה, דהדין סיפור יצי"מ על הכוס מחייב שיהא צירוף ושילוב בין קריאתו של ההגדה לשתיתו של הכוס, דזהו דינה וקיומה שתאמר על כוס של ברכה, וא"כ, היכא ששותה כוס אחר שאינו משתייך לקיום מצותו דסיפור יצי"מ הרי נתבטל צירוף קריאתו להכוס שעליו מספר יצי"מ, דעכשיו דאיכא כוס אחר ליכא שום הכרח דזהו הכוס שעליו קורא ההגדה ונתבטל ייחודו וחלות שם של כוס זה שהוא הכוס שעליו מקיים מצות סיפור יצי"מ.

ואם כנים דברים אלו בביאור סברת הר"ן, י"ל דכ"ז הוא דוקא כשהמחייב להקריאה על הכוס הוא דין דאו' דאז שפיר י"ל דעיקר התקנה הוא לקיים מצות קריאתו על כוס יין ושיהא מצורף לזה. אבל במצוה דרבנן לא מצינו שיהא תקנה דרבנן לצרף קיום מצותו לכוס יין, וכמ"ש האור שמח הנ"ל, דבמצות קריאה מדאו' תקנו שיהא על כוס יין מתוך חשיבותו כמו לגבי קידוש. (ומה שמברכין ברכת המילה על כוס יין אינו ענין לזה, דהתם המצוה היא כל כולה לברך על כוס יין, דכך תקנו חז"ל ואין זה מדין הצטרפות איזה קריאה לכוס יין).

ועכ"פ, מד' הר"ן חזינן דליכא ראייה מהמשנה אם מותר לשתות באמצע מגיד, דההיתר הוא רק בין הכוסות ואחר שמזג כבר נחשב לאמצע הכוס – וממילא, גם בדעת הרשב"ם ליכא הכרח לזה די"ל דס"ל כמש"כ הר"ן. ומיהו, בדבר אחד הרווחנו בד' הר"ן, והוא דלפי דבריו לכ' יש ליישב הסתירה בל' הרשב"ם שהערנו עליו בתחלת דברינו, די"ל דמ"ש הרשב"ם דההיתר לשתות קאי על בין כוס ב' לג' ולא פירש דקאי על בין ב' כוסות הראשונים דמשמע דבאמת אסור לשתות בין ב' כוסות הראשונים, היינו דלפי מ"ש הר"ן, בין ב' כוסות הראשונים באמת אינה מילתא דפשיטותא דיכול לשתות משך כל הזמן בין שתיתת הני כוסות,

ואם נימא דהרשב"ם ס"ל כדעת הר"ן א"ש אמאי לא פירש ההיתר אב' כוסות הראשונים, דלדידיה אחר שמזג כוס שני באמת אסור לשתות ול' המשנה

משמע דההיתר לשתות הוא בכל אופן, וא"כ, יותר ניחא לפרש היתר דמתני' דקאי אלאחר כוס ב' דבזה ליכא שום חילוק ויכול לשתות כ"ז שרוצה והוא פירוש יותר מדוקדק בל' המשנה, כמש"נ. (והא דכ' הרשב"ם דמותר לשתות בין כוס א' לב' הוא דוקא קודם מזיגת כוס שני.)

והנה, גם הרמב"ן במלחמות שם חלק על הבעה"מ וס"ל דאסור לשתות באמצע ההגדה, אבל מל' נראה סברא אחרת ממ"ש הר"ן – וז"ל, "ומ"ש בעה"מ ז"ל שהוא אומר שאם רצה לשתות תוך ההגדה הרשות בידו כדתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, חס ושלום שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל

במצותו לשאול ולדרוש עליו אינו רשאי להפסיק בשתיה" וכו'. ומרהיטת לשונו משמע דהסברא בזה הוא מדין הפסק דעלמא, הלכה שמצינו בשאר המצות, דמשהתחיל במצוה אינו רשאי להפסיק בדבר אחר תוך כדי קיומו של המצוה שהוא עסוק בה. וזהו סברא אחרת ממ"ש הר"ן שאינו בדין שימזוג כוס אחר וכו', שמשמעות ל' של 'אינו בדין וכו' הוא דהוי סברא מיוחדת בדיני ד' כוסות וכמו שביארנו לעיל בדעתו. (וגם יש להעיר בשינוי ל' שבר"ן מהרמב"ן, שהר"ן כלל בהגדרת האיסור גם עצם מזיגת הכוס, 'שאינו בדין שימזוג' וכו'), משא"כ ל' הרמב"ן הוא רק דאינו רשאי להפסיק בשתיה ולא הזכיר כלום ממזיגה – ולדברינו הדבר מובן היטב, דלהר"ן דהוא סברא מצד ביטול הצירוף בין קריאתו להכוס שצריך לקרות עליו מסתבר דכל שום התעסקות בכוס אחר מהני לבטל אותו חלות של קריאה על הכוס. אבל להרמב"ן שהוא מדיני הפסק שבכל המצות יתכן דכ"ז הוא רק במעשה גמורה ונמשכת כשתייה.

ומה שיוצא מכל דברינו ע"כ הוא דנחלקו הראשונים בהך דינא אם מותר לשתות באמצע ההגדה, דדעת הבעה"מ דמותר (וכ"ה דעת התוס' לעיל קג:) ודעת הרמב"ן והר"ן דאסור, וביארנו בדעתם דאית להו טעמים חלוקים בזה. ובדעת הרשב"ם, הגם דלכ' היה ניחא לפרש דבריו כדעת הר"ן, מ"מ ליכא הכרח לזה. ול' הרמב"ם סתום בזה דהביא רק המשנה כצורתה, אשר לכ' מורה דליכא חילוק בזה ויכול לשתות גם באמצע ההגדה, ועדיין צ"ע בדעתו.

והשתא, נחזי אנן בדברי גדולי האחרונים האיך נקטו להלכה במחל' זו – בשו"ע ריש סימן תעג' כ' המחבר, "מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו ומברך שהחיינו וכו' ואם חל במוצ"ש אומר יקנה"ז, ואם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל", ע"כ. ומבואר מל' המחבר דאין מבדילין באמצע ההגדה ונתחבטו האחרונים בטעמו – החק

יעקב כ' דיהא נראה כמוסיף על הכוסות אם שותה כוס אחר לפני כוס שני, ולכן צריך להמתין עד שמברך על כוס שני להבדיל - והא לך לשונו, כי נתקשיתי בו: "אלא נראה לי הטעם פשוט כי הבדלה צריכה כוס, א"כ אם יבדיל תוך אמירת הגדה יפסיק אח"כ בין הבדלה לברכת הכוס באמירת ההגדה, ואין לומר שיברך על הכוס וימזוג לו כוס אחר לאמירת הגדה משום דזה נראה כמוסיף על הכוסות כיון שנוטל כוס קבוע להבדלה וכו'", ע"כ.

ולא הבנתי דבריו, דהרי הוא בא לפרש דעת המחבר דס"ל דאין מברכין על כל כוס וכוס כמבואר בסימן תעד', וא"כ, לאיזה מוסיף על הכוסות חיישינו הכא - הא אינו מברך בפה"ג על כוס ההבדלה לדעת המחבר, וליכא כאן אלא שתייה בלי ברכה שמבואר בטור ריש תעג' דליכא ביה חששא דמוסיף על הכוסות. (והיינו, דכ' הטור שם בשם האבי עזרי "שיכון לבו שלא יצטרך לברך פעם שנית שלא יהא כמוסיף על הכוסות וכו'", ומבואר מל' דכל הך חששא הוא דוקא כשמברך, עי' ב"ח שם ושעה"צ אות י' שכ"כ להלכה.) וחשבתי, דאולי החק יעקב כיון ליישב זה במתק לשונו בהוסיפו בסו"ד, "כיון שנוטל כוס קבוע להבדלה", וכוונתו בזה לבאר, דאיה"ג, בעלמא, כששותה בסתם ליכא בזה חששא דנראה כמוסיף על הכוסות, דליכא בהך כוס שום סיג וזיקה לכוס של ברכה שיהא קיימת חששא דהוא מוסיף על הכוסות שתקנו חז"ל, אבל הכא כששותה כוס שנקבע למצות הבדלה, עצם חשיבותו מצד הא דנטלו למצוה מיחל עליו שם כוס של ברכה וממילא, הויא נראה כמוסיף מצד היותו כוס של ברכה.

וחידש לן החק יעקב דהחשש דנראה כמוסיף על הכוסות אינו תלוי בברכת הגפן בעצם, אלא בהחלות שם כוס של ברכה - והוא סברא מחודשת דלא הזכירו שאר האחרונים כדנחזי לקמן. וי"ל עוד, דהח"י ס"ל כדעה שניה שהובא בשו"ע רצט', ד', דגם בכה"ג שמבדיל באמצע סעודתו צריך לברך בפה"ג - אמנם המ"ב הביא מהאחרונים דלא קיי"ל כהך שיטה.

ועוד שמעתי להעיר מאחי הר"ר מרדכי מנחם נ"י, דלפי סברת ופי' החק יעקב בדברי המחבר יהא אסור להבדיל גם לפני התחלת ההגדה משום הך חששא דנראה כמוסיף על הכוסות, ובמחבר מפורש שרק באמצע ההגדה אסור להבדיל, אשר מזה מבואר לכאורה דלא כפי' החק יעקב - והוא קושיא עצומה לכאורה.

ואיך שיהיה, מה שעולה מד' החק יעקב הוא דס"ל דליכא איסור הפסק



באמצע ההגדה כלל, וכל ד' המחבר דצריך להמתין להבדלה הוא מחשש דנראה כמוסיף על הכוסות.

ובאמת, ברב שו"ע כאן בסעיף ז' כתב ג"כ בדומה להח"י, רק בשינוי קצת אשר בזה מיושב הערתנו דלעיל. וז"ל: "מ"מ, כאן אי אפשר בענין אחר שאם יבדיל על הכוס באמצע ההגדה יצטרך לברך בפה"ג על כוס ההוא לפי מנהג מדינות אלו שברכת כוס ראשון אינה פוטרת מלברך על הכוס השני כמו שיתבאר בסימן תעד', וא"כ יהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות שתקנו חכמים." הרי דהגר"ז נקט טעם זה רק למנהגנו עפ"י הרמ"א דמברכין על כל כוס וכוס, דרך בזה קיימת חששא דנראה כמוסיף על הכוסות, ודלא כהחק יעקב. ולד' הרב שו"ע, להרמ"א, היכא שהיה בדעתו לשתות עוד כשבירך על כוס א', יוצא דיכול להבדיל באמצע ההגדה, כיון שבכה"ג א"צ שוב לברך בפה"ג, והוא חידוש לדינא שלא ראיתי מי שמביאו.

אולם, גם לשיטת הגר"ז תיקשי מ"ש לעיל, דהמחבר כתב דאין להבדיל באמצע ההגדה, והוא מילתא בלא טעמא לפי הסברו של הרב שו"ע, דלשיטת השו"ע אמאי אינו יכול להבדיל באמצע, הא לדידיה ליכא הך חששא דנראה כמוסיף וכו'?

ואין לומר דהגר"ז יפרש בדעת המחבר דאסור להבדיל באמצע ההגדה מטעם הפסק, דהא בסעיף יא' כ' להדיא דמותר לשתות אפי' באמצע ההגדה כדעת בעה"מ, וא"כ, ע"כ ליכא למימר סברא זו לפרש דעת המחבר, ודבריו בסעיף ז' צע"ג שכ' טעם שאינו אמת לדעת המחבר. ומ"מ דעתו מבואר כהח"י שמותר לשתות באמצע ההגדה, וכן הערה"ש העתיק הטעם של הח"י.

אמנם, המ"ב בס"ק ד' ובשעה"צ שם וגם בביאור"ל ד"ה הרשות בידו הבין בדעת המחבר דאזיל בשיטת הרמב"ן והר"ן דאסור לשתות באמצע ההגדה, והביא דעת הלבוש והגר"א דפירשו הכי בדעת המחבר והכריע כן להלכה. ולכ', לדבריהם, שיטת המחבר א"ש בפשיטות וא"צ להדוחקים שכתבנו בדעת הח"י והרב שו"ע. ומיהו, גם דברי המ"ב צ"ע ונדבר בזה לרגע. דהנה, במ"ש החק יעקב דלא מצא בשום פוסק דאסור להפסיק בסתם שתייה באמצע ההגדה, תמה עליו המ"ב דהוא מפורש בד' המלחמות הנ"ל, והיא תמיהה גדולה, באמת, על החק יעקב איך אישתמיט ליה דברים מפורשים בגדולי הראשונים, הרמב"ן והר"ן בענין זה.

ושמעתי דברים נפלאים בזה מאחי הגדול הנ"ל שהראה ללשון המחבר תעג, ז' שכתב וז"ל: "מוזגים לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה

שותים כוס שני קודם סעודה"וכו'. וכמעט מפורש בלשון המחבר דכל הטעם דמוזגין כוס שני לפני קריאת ההגדה אינו משום דין קריאת ההגדה על הכוס, אלא משום הלכה אחרת של כדי שישאלו התינוקות. וכן פירש המ"ב שם בס"ק סז, דאי לאו האי טעמא של כדי שישאלו היינו מוזגים הכוס אצל 'לפיכך', דשם צריך לאחוז הכוס בידו. וא"כ, מבואר מהכא לכ', דלא ס"ל להמחבר מ"ש הר"ן והרמב"ן דאסור להפסיק באמצע ההגדה מטעם שקורא אותה על הכוס (דגם הרמב"ן שכתב הטעם משום הפסק מבואר שהוא משום שקורא ההגדה על הכוס, עיינו בלשונו שזה ברור). ולפי"ז, שפיר מובן אמאי הח"י לא הביא הרמב"ן והר"ן לפרש דעת השו"ע דמשמע מהנ"ל דהשו"ע לא ס"ל כוותיהו. אולם, לפי"ז, ד' המ"ב הם תמוהין מאד שנראה כסותר א"ע שהביא הרמב"ן להלכה דאסור להפסיק מחמת קריאת ההגדה על הכוס ומ"מ כ' דמוזגין כוס שני קודם מגיד רק משום כדי שישאלו התינוקות, וצ"ע ג בדבריו.

וגם בהרב שו"ע נראה שיש לשונות שסותרות זא"ז, דבסימן תעב, כה' כ', "ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני", דמשמע כשיטת הר"ן והרמב"ן דצריכים למזוג הכוס קודם קריאת ההגדה, ובסימן תעג, מ' כתב הטעם דמוזגין כוס שני קודם מגיד הוא רק כדי שישאלו התינוקות. וצ"ע כנ"ל, דאם הטעם דמוזגין קודם מגיד הוא רק כדי שישאלו, ע"כ ליכא דין קריאת ההגדה על הכוס.

ובדעת המחבר חשבתי דאולי יש ליישב עפ"י דיוק בלשונו שהוסיף מלת 'מיד' שם בסעיף ז' מה שליטא בהמשנה דף קטז' שהיא מקור הך דינא. ויתכן, דביאור דבריו הוא, דבאמת, מצד דין קריאת ההגדה על הכוס היינו יכולים למזוג הכוס לפני התחלת עצם הסיפור יצי"מ שהוא החלק דמתחיל בגנות, שזהו עצם ההגדה כמבואר בגמ' וברמב"ם פ' ז'.

אולם, השתא דחידש לן מתני' דאיכא עוד דין שאינו מעצם קיום הסיפור, והוא דבעינן שישאלו התינוקות, ממילא צריך למזוג הכוס אפי' לפני עצם הסיפור יצי"מ כדי שישאלו התינוקות, והיינו מיד אחר הסרת הקערה (עיי"ש בדברי הגאון ס"ק מ' דמשמע כדברי שכ' דפי' 'מיד' הוא תיכף לאחר הסרת הקערה כדי שישאל, ופשוט שהסרת הקערה אינו חלק מסיפור יצי"מ). וממילא, בדברי המחבר, עכ"פ, ליכא סתירה ממה שכ' דמוזגין הכוס כדי שישאלו, דהוצרך לטעם זה כדי לבאר אמאי מוזגין הכוס אפי' קודם התחלת הסיפור יצי"מ, דמצד דין קריאה על הכוס היה די למזוג קודם שמתחיל בגנות,

כמש"נ. אמנם, כמובן, כ"ז לא יועיל להמ"ב והרב שו"ע שכ' בפ"י דאי לאו הדין כדי שישאלו היה די למוזגו ב'ולפיכך'.

ולכאורה, לשיטת המ"ב, הלבוש, והגאון, יש לעיין במי ששותה מידי דאינו יוצא בו חיוב ד' כוסות כמו מים, דלכ' לדעת הר"ן שהוא מדין ביטול קריאת ההגדה על הכוס, יש מקום לומר דהוא דוקא במידי שיכול לצאת בו מצות ד' כוסות, אבל במים וכדומה, ליכא איסורא דליכא בזה ביטול דין קריאת ההגדה על הכוס כיון שהוא משקה דאינו שייך כלל לדין ד' כוסות. משא"כ, להרמב"ן דהוא משום הפסק, אין נ"מ במה ששותה דפעולת השתייה הוא מה שמשוי ליה להפסק.

והנ"מ בכ"ז יהיה בנידון דידן. אמנם, נראה דגם להרמב"ן, שפיר יש להתיר בנידון דידן מכיון דכל כוונתו בשתייה הוא להרטיב פיו כדי שיהא יכול לומר ההגדה ביתר נעימות, והוא לצורך המצוה דליכא בזה דין הפסק, כידוע. נמצא, דבנידון דידן, לכ' יש להתיר לשתות לכו"ע, אבל היכא דליכא בזה צורך כ"כ, יש להחמיר כדעת הרמב"ן והר"ן ופשטות ל' המחבר דאסור לשתות באמצע ההגדה. ומ"ש לעיל שהר"ן חלוק על הרמב"ן בטעם האיסור, לכ' הוא מדוייק במה שהשעה"צ באות ט' הביא המקור להמחבר רק מהרמב"ן ולא הזכיר כלום מהר"ן, שהוא לכ' מוזר – גם הר"ן גופיה בהביאו הבעה"מ לא חלק עליו בשם הרמב"ן כדרכו בשאר מקומות, רק כ' סברתו בלי להביא ד' הרמב"ן, אשר מכ"ז נראה דהם באמת טעמים חלוקים עם נ"מ להלכה.

ובעמדנו על ד' הרמב"ן, שוב התבוננתי, דיש להבין הגדר בהך איסור הפסק, דמל' הרמב"ן שכ', "חס ושלום", משמע שאין זה זהירות או ענין לכתחלה בעלמא, אלא דאסור מעיקר הדין. ולכא', הדבר צ"ע, דלא מצינו בפוסקים שיהא אסור מעיקר הדין להפסיק למשל בדיבור, אלא מצד ענין זהירות והנהגה טובה (עיין של"ה הובא בכה"ח תעג'), ולא איסור ממש, וא"כ, מ"ש שתייה מדיבור? ולולא דמסתפינא, הייתי אומר דגם כוונת הרמב"ן במ"ש שהוא איסור הפסק, כוונתו לסברת הר"ן, ופי' של הפסק הוא שאין כאן צירוף והשתייכות בין קריאת ההגדה והכוס, והרמב"ן קראו לזה הפסק, לא מדין הפסק של כהת"כ, אלא דין מיוחד בד' כוסות מטעם דבעינן סיפור יצי"מ על הכוס. ולפי ביאור זה בהרמב"ן, יתכן לומר דרק במידי דיוצאין בו ד' כוסות יהא אסור לשתות אבל במים אין איסור, וצע"ע.

## בענין האם מברכים ברכת התורה על כתיבת דברי תורה

הרב אברהם מאיר שומאן

**א. סתירה בדברי הב"י האם מברכים על הרהור בדברי תורה**

כתב אדמה"ז בשלחנו סימן מ"ז ס"ג: יש מי שאומר שהכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא צריך לברך, והוא שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו ומבין מה שכותב וכו' ולעניין מעשה אין לסמוך על דבריו לברך על כתיבה לבדה בשום עניין שאינו רק מהרהר בדברי תורה.

ובסעיף ד' ברכת התורה: אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה (כגירסת הרי"ף והרא"ש טור ושו"ע וכ"ה הנוסח בסידור) ונוסח מדינות אלו לעסוק בדברי תורה, והערב נא וכו' ואשר בחר בנו כו' ע"כ.

והנה מקור שיטה ראשונה בסעיף ג' גבי כתיבת דברי תורה הוא בשולחן ערוך דהרב יוסף קארו שכתב באו"ח סימן מ"ז סעיף ג' הכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא צריך לברך, ובסעיף ד' "המהרהר בדברי תורה אין צריך לברך".

והמחבר בספרו בית יוסף על הטור הביא בתחילת סימן מ"ז מקורו: כתב הר' דוד אבודרהם שאם השכים לכתוב דברי תורה קודם תפלה חייב לברך ברכת התורה. ובסוף הסימן הביא מקורו דסעיף ד' כתוב האגור שמי מהרהר בלבו תורה קודם שבירך ברכת התורה שפיר דמי, דהרהור לאו כדיבור דמי לעניין ברכה כמו לעניין ק"ש ותפלה, וכן פסקו התוס' בפרק מי שמתו דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי.

ובערוך השלחן סימן מ"ז סעיף ט' עמד על הסתירה בדברי הבית יוסף. כתב רבינו הב"י בסעיף ג' הכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא צריך לברך עכ"ל ובסעיף ד' כתב המהרהר בדברי תורה אין צריך לברך עכ"ל. וכבר הקשו עליו דדבריו סותרים זה את זה דכיון דבהרהור אין צריך לברך משום דקיימא לן הרהור לאו כדיבור דמי אם כן הכותב למה צריך לברך הא אין כאן רק הרהור (והגר"א סק"ב השיג על עיקר דין זה וס"ל דגם בהרהור יש מצוה כדכתיב והגית בו יומם ולילה והגיון הוא בלב ולכן צריך לברך בהרהור) ובאמת

הרב"י בעצמו הרגיש בזה דברישי הסימן הביא מהרד"א דבכותב צריך לברך, וציין שם ועיין במה שאכתוב לקמן בשם האגור עכ"ל שהרגיש שסותרים זה את זה ואם כן למה קבע שני הדינים בשלחן ערוך וצריך עיון.

ובסעיף י' ונלענ"ד דס"ל לרבינו הרב הבית יוסף דאין שני הדינים שלו סותרים זה את זה. דוודאי יש מצווה בהרהור תורה מ"מ עיקר מצוות ת"ת הוי לימוד בפה, דהרבה פעמים מצינו בתנ"ך דהגיון הוא על דיבור פה כמו ולשוני תהגה צדקתך, פי צדיק יהגה חכמה, ובמקום שהכוונה על הלב כתיב שם לשון לב כמו והגיון לבי, והגות לבי תבונות, ובמשלי לב צדיק יהגה חכמה. ואם כן בתורה דכתיב והגית בו יומם ולילה, וכן ובתורתו יהגה יומם ולילה היינו בפה וכו' ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה רק על לימוד בפה.

אך הכתיבה שאני שהרי זהו עיקר קיום התורה, ואלמלי כתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. ולכן כיון שבעת הכתיבה מהרהר בלבו ומוציאה לחוץ על ידי כתיבה הוי כדיבור וחייב לברך וכן נראה לענ"ד עיקר לדינא ע"כ.

והנה מקור סיום דברי אדמה"ז בסעיף ג' שכתב ולעניין מעשה אין לסמוך על דבריו לברך על כתיבה לבדה בשום עניין שאינו רק מהרהר בדברי תורה הוא בט"ז שם סק"ב, הכותב בדברי תורה: לא ידעתי מקור לזה מאין למדו הרד"א שמביא ב"י והלא פסק בסעיף שלאחרי זה דלא מברכין בהרהור משום דהרהור לאו כדיבור דמי, ובכתיבה ליכא אלא הרהור, ותו קשה לי דהא לגבי עדות מצינו מפיהם ולא מפי כתבם, וכיוון דגלי לן קרא דהרהור לאו כדיבור דמי האיך נברך עלי' וצ"ע.

## **ב. מחלוקת החידושי הרי"ם והאבני נזר בהבנת הדין דמפיהם ולא מפי כתבם והיוצא מזה לגבי כתיבת ד"ת**

ובספר חקרי הלכות להרב ישראל יצחק פיעקארסקי כתב ליישב קושיית הגר"א דהלא הרהור בד"ת הוא גם כן מצווה?

הנה במשנה ברורה ס"ל דהגר"א ג"כ ס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי אלא דס"ל דגם הרהור הוא מצווה כדכתיב והגית בו יומם ולילה וכו' פשוט הטעם דלא מברך דהנה עיין ב"י סימן תל"ב דמה שאין מברכין על ביטול חמץ מפני שאין מברכים על דברים שבלב, אם כן אפילו הרהור הוי מצווה אבל ברכה לא שייך מטעם דאין מברכים על דברים שבלב.

ובסעיף ג' בספר חקרי הלכות הסביר דמצינו מחלוקת בין חידושי הרי"ם

והאבני נזר בהבנת הלימוד דמפיהם ולא מפי כתבם, דהא שטר כשר אף על פי דהוי מפי כתבם.

דהחידושי הרי"ם ס"ל דבאמת כתיבה הוי כדיבור, רק היכי דלאו אורחי בכתב אז לאו כדיבור דמי אבל במידי דאורחי בכתב שפיר הוי כדיבור. אם כן בכתיבת ד"ת דשייך כמה פעמים בפה וכמה פעמים בכתב, על כן יכול להיות כמו בשטר שכשר בכתב.

אבל האבני נזר סובר דבאמת כתיבה לאו כדיבור דמי, רק במידי דלאו אורחי כדיבור רק בכתיבה אז הכתיבה הוי כדיבור דמי, אם כן לימוד התורה דאורחי' גם כדיבור לא דמי לשטר אם כן אין צריך לברך מטעם דלא הוי כדיבור דמי.

אם כן ראיית הט"ז תלוי בזה, אי הפירוש כחידושי הרי"ם דמידי דעושין גם כן על ידי כתיבה הוי כדיבור אם כן צריך לברך על כתיבת ד"ת, אבל לפי דעת האבני נזר כתיבה לא הוי כדיבור רק אם אורחי' דווקא בכתב אז הוי כדיבור אז לא שייך ברכה על כתיבת ד"ת. א"כ רבינו ז"ל דס"ל כשיטת האבני נזר אם כן כאן למעשה אין לברך.

והנה הלבוש כתב סימן מ"ז סעיף ג' ואפילו מי שכותב ד"ת אע"פ שאינו קורא חייב לברך, ובסעיף ד' ודווקא כותב שעושה מעשה כתיבה לפיכך מברך אף על פי שאינו קורא, אבל המהרהר בתורה אין צריך לברך שאין מברכין על המחשבה כמו גבי ביטול חמץ. ובסעיף ה' וזה נוסח הברכה בא"י אמ"ה אקב"ו לעסוק בד"ת וכו'.

הנה העולה מכל הנ"ל דיש מחלוקת אם מברכין על כתיבת ד"ת, דאבודרהם והמחבר דשו"ע והלבוש כולם סוברים דמברכים על כתיבת ד"ת (ואע"ג דהרהור לאו כדיבור דמי כהסבר הערוך השלחן או כחקרי הלכות). והט"ז ואדמו"ר הזקן סוברים דאין מברכים.

**ג. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אי ברכת התורה היא מן התורה או מדרבנן**

ואולי יש להסביר מחלוקתם, ובהקדים דמצינו פלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן אי ברכת התורה הוי מדאורייתא או מדרבנן. דהרמב"ן סובר דברכת התורה מן התורה, מדאמרינן להדיא בברכות דף כ"א מניין לברכת התורה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו.

אולם הרמב"ם סתם בהלכות תפלה פ"ז ה"א ולא פירש דברכת התורה הוא

מן התורה כמו שפירש לגבי ברכת המזון בהלכות ברכות פ"א ה"א ש"מ דהוא מדרבנן ולא כללה במניין המצוות.

(ועיין בלקוטי שיחות חי"ד עמוד 149 הערה 15 על הא דכתב אדמו"ר הזקן ויש אומרים שברכת התורה היא כמו ברכת השחר שמברכים פעם אחת ביום .. וכן נהגו".

"אין ללמוד מזה דס"ל לאדמוה"ז שברכת התורה הוא דרבנן כי מצינו בכמה דברים שעצם העניין הוא מן התורה וחכמים תקנו פרטי הדברים הנוסח והזמן" עיין שם).

### ד. ברכת התורה על ההנאה או על עצם התורה

ועוד יש להקדים מה שכתב הרבי בלקו"ש חי"ד עמוד 149 הערה 8 בגדר ברכת התורה "שבלבוש כתב שמברכין ברכת התורה להראות שהתורה חשובה בעיניו ונהנה ממנו כמו שמברך על כל הנאותיו. ואילו אדמו"ר הזקן כתב "לברך עלי' בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם".

וי"ל כי לפי הלבוש הרי זה ממש ברכת הנהנין והיינו שנהנה כפשוטו מזה שלומד ויודע ומבין. אבל לאדמוה"ז הוא לא גדר הנאה, הנאת הבנת הלימוד אלא שמחה מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה".

העולה מזה שלדעת הלבוש ברכת התורה הוא על ההנאה כמו כל ברכת הנהנין. ולאדמו"ר הזקן הברכה היא על עצם התורה.

### ה. על פי יסודות אלו יבאר המחלוקת האם מברכים על כתיבת ד"ת

ואולי יש לומר שהלבוש ס"ל כדעת הרמב"ם דברכת התורה היא מדרבנן כמו שאר כל הברכות על כל הנאת האדם לאו דווקא אכילה אלא גם על ריח וכו' כך סובר שמברך קודם כתיבת ד"ת בטעם שכתב שהמורה הלכה או פוסק ואינו אומר הטעם אינו צריך לברך שבטעם שהוא העיקר ד"ת אינו אלא מהרהר.

ודיקא נמי דסובר דהא דגמרא ברכות אינו אלא אסמכתא שהלבוש אינו מביאו. ובמקומו כתב ואסמכוה אקרא דירמי' שאמר מי האיש החכם ויבן את זאת. דכתיבת הטעם הוי מעשה הנאה לגוף ולפיכך מברכין.

אולם אדמו"ר הזקן סבר דברכת התורה הוי מן התורה כהרמב"ן מדנמשך

אחרי הטור בהביאו הא דאמרז"ל שלא ברכו בתורה תחילה דעפ"ז הסיק הפר"ח ושאג"א בדעת הטור דס"ל כדעת הרמב"ן.

ולפיכך סובר דלא מברכינן על כתיבת ד"ת, שבתורה כתוב ולמדתם אותם ודברת בם בדיבור דווקא תלוי מלתא ויש לומר שזה מודגש גם בנוסח ברכת התורה שהנוסח של אדמור הזקן בסידורו הוא על דברי תורה דווקא על הדיבור לשיטתו שהברכה הוא מן התורה ודווקא על הדיבור. ואילו להלבוש הנוסח הוא לעסוק בד"ת שהעסק בד"ת כולל כל סוגי עסק, הנאה, כתיבה ודיבור. לשיטתו אזיל שהברכה היא גם על ההנאה כמו ברכת הנהנין.

### ו. ביאור בחילוקי נוסחאות בברכת התורה על פי החילוק בגדר חיובים ואיסורים דאורייתא ודרבנן

יש להסביר בעומק יותר על פי סברת הרוגוצ'ובי (שו"ת צפנת פענח סימן ל"ג, וראה ג"כ אתון דאורייתא להר"י ענגעל כלל י' ועוד) לחלק בין איסורים דאורייתא ואיסורים דרבנן, שאיסורים דאורייתא הם על החפצא של האיסור, ואילו האיסורים דרבנן הם רק על הגברא.

ובלקוטי שיחות חלק כ"א עמוד 193 ואילך וחלק ל"ח עמוד 11 דחילוק זה הוא גם במצוות וחיובים מדאורייתא ומדרבנן, שבחיובים דאורייתא חל החיוב על גוף החפצא ואילו בחיובים דרבנן חל החיוב רק על הגברא. ונפקא מינה האם מועילה קיום מצווה מדרבנן לקיום מצווה מדאורייתא. לדוגמא לגבי ספירת העומר שלפי השיטה שבזמן הזה שלא מקריבים קרבן העומר, הספירה היא מדרבנן. אם באמצע הספירה יבא משיח צדקנו ואז הספירה יהי' מדאורייתא, אם אמרינן שספירת העומר היא מצווה אחת ותלוי' בספירת הימים שלפני'. הרי אין קיום מצווה שבזמן הזה שהיא מדרבנן שחיובה רק על הגברא, מועילה לגבי קיום מצוות דאורייתא שהחיוב הוא על החפצא.

על פי זה יש להסביר שלפי הלבוש וסייעתו הסוברים כהרמב"ם דברכת התורה הוי מדרבנן, ולכן הנוסח היא לעסוק בדברי תורה שהדיוק הוא לעסוק - עסק הגברא כמו החיובים שמדרבנן שחיובם חל על הגברא. ואילו לשיטת אדמו"ר הזקן שסובר כהרמב"ן דברכת התורה הוי מן התורה, ולכן הנוסח הוא על דברי תורה שקאי על החפצא דתורה כמו חיובי התורה בכלל שהחיוב חל על החפצא.



## בענין ברכה על מצוה שלא נעשית בבת אחת

יצחק חיים ברג

תלמיד בישיבת נר ישראל בולטימור

הקשו הראשונים בדין של ד' כוסות למה אין מברכים ברכה "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לשתות ארבע כוסות" קודם קיומה כמו שמברכים בשאר מצוות. ועיין המהרי"ל (סדר ההגדה אות י"ח) שתירץ דהא דלא מייחדין ברכה על ארבע כוסות משום שהם מפוזרים ולא מכונסין בפעם אחת. ומוסיף המהרי"ל דבזה מיושב למה אין מברכים על הלל בליל הסדר משום קריאת ההלל מפוזר בכל הסדר שמתחיל כשקורא מגיד ומסיים אחר ברכת המזון. ומבואר מדברי המהרי"ל דכלל איכא בברכת המצוות שאין מברכים על מצוות שהם מפוזרות.

ובאמת עיין האורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח אות ז') שכתב כסברת המהרי"ל דהא דאין מברכים ברכה על שתיית ארבע כוסות משום שהם מופסקין, הרי להדיא סבר כדברי המהרי"ל. וכבר קדמם בזה האבודרהם דהא דאין מברכים בא"י אקב"ו לשתות ארבעה כוסות מפני שאין מברכים אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק.

ועל כולם יש להתמיה דהלא מברכים על מצות ספירת העומר וכנראה שמצות ספירת העומר היא מפוזרת במ"ט ימי הספירה ואם כן לפי המהרי"ל ושאר הראשונים מה הפשט שמברכים על ספירת העומר הלא אין מברכים על מצוות שהן מפוזרות.

ויש לומר על פי המחלוקת ראשונים מנחות דף סו ע"א ועיין תוס' שם ד"ה זכר שמביא שיטת הבה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעינן תמימות. ועיין בספר החינוך מצוה ש"ו שכתב כדעת הבה"ג שכתב וז"ל שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת הם. הרי שביאר החינוך לדעת הסוברים דאם שכח ולא מנה לילה אחד דלא ימנה עוד באותה שנה בברכה משום דסברי מצות ספירת העומר מצוה אחת היא לספור כל מ"ט ימים.

אבל הרא"ש חולק על הבה"ג שם וסבר דאם שכח ולא מנה לילה אחת

מותר לו לברך בלילה השני ואפילו בברכה ומבואר שטעם דברו משום דמצות ספירת העומר כל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמו ומשמע מדברי הרא"ש שהבה"ג החולק סבר דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת המשוך בכל מ"ט ימים. וא"כ יש לומר שהמהרי"ל ושאר הראשונים סברי כשיטת הרא"ש דכל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמו למנות ואע"פ שאין מברכים על מצוות שהם מפוזרות שאני מצות ספירת העומר שאינו מפוזר כיון שכל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמו למנות ומברכים בכל לילה ולילה.

אבל אי אפשר לומר כן שהרי כתב המהרי"ל בעצמו בספר המנהגים (הל' ספירת העומר אות ט"ז) השוכח פעם אחת לא יספור עוד משום דכתיב תמימות תהינה ועוד מובא שנשאל להמהרי"ל בדין מי ששכח לספור ולא זכר למחר ביום ומביא בשם האור זרוע שאין לו לברך עוד בשום לילה באותה שנה בברכה ומביא עוד שאר ראשונים החולקים ומסיק שהמורה אל השואל לקיים מאמר האור זרוע. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא נמצא שהמהרי"ל לא סבר כדברי הרא"ש אלא כדברי הבה"ג שמצות ספירת העומר כל מ"ט ימים מצוה אחת היא וא"כ צריך עיון למה מברכים על מצות ספירת העומר הרי מצוה אחת היא ואין מברכים על מצוות שהם מפוזרות.

ועוד אי אפשר לומר כדעת הרא"ש בשיטת האורחות חיים ושיטת האבודרהם שהרי כתב האורחות חיים בשם רבינו יהודאי גאון ובשם רבינו עמרם דמי שלא ספר לילה ראשונה שאינו סופר עוד בשאר לילות בברכה ולפי מה שכתבנו בדעת הבה"ג דכל מ"ט ימי הספירה הוי מצוה אחת יש לומר כן אף בדעת האורחות חיים וא"כ צריך עיון למה מברכים על מצות ספירת העומר הרי היא מפוזרת בכל מ"ט ימים. ועיין מה שכתב האבודרהם (תפילות הפסח) שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעינן תמימות. הרי שכתב האבודרהם כדברי הבה"ג דמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת לספור מ"ט ימים וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה מברכים על מצות ספירת העומר הלא מצוה מפוזרת היא ואין מברכים על מצוות שהם מפוזרות.

ובאמת יש ליישב קושיא זו על דרך כמה אחרונים שכתבו בדעת הבה"ג דאין צריך לומר שמצות ספירת העומר הוי מצוה אחת לספור מ"ט ימים כמה שהוכחנו מדברי הרא"ש ומדברי החינוך. אלא יש לומר שסבר הבה"ג דמצות ספירת העומר היא מצוה בכל לילה ולילה לספור שכתב תוס' במס' מגילה (דף כ ע"ב ד"ה כל) בשם הבה"ג דהיכא ששכח לספור בלילה ימנה למחר בלא ברכה ושוב יספור אחר כך בברכה ומביא הבית יוסף טעמא דמילתא בשם

תרומת הדשן דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי. וזה תמוה טובא שהרי סבר הבה"ג שאם ספר ביום לא יצא ידי חובתו [והא ראייה שאין מברכים כשסופר ספירת העומר ביום] ואם כן למה סבר הבה"ג ששוב יספור אחר הלילה ששכח בברכה הרי לא קיים המצוה של ספירת העומר בכל לילה ולילה.

ועל כרכך צריך לומר בדעת הבה"ג דמצות ספירת העומר כל מ"ט ימים מצוות חלוקות הם והא דסבירא ליה דכל הימים מעכבים זה את זה אין זה אלא תנאי בעלמא דילפינן מקרא מהא דכתיב תמימות דכדי לקיים מצות ספירת העומר כל יום בפני עצמו בעינן לספור כל אחד מן הימים דבעינן החפצא של ספירה שלימה כל מ"ט ימים אבל אה"נ מצות ספירה כל יום הוי מצוה בפני עצמו. ובזה יש לפרש שיטת הבה"ג בהא דאם ספר ביום יש לו להמשיך לברך בברכה כיון שסוף סוף קיים המצוה של תמימות. ואם כל זה יש ליישב היטב דברי המהרי"ל דיש לומר שהמהרי"ל סבר כמה שביארנו בדברי הבה"ג דמצות ספירת העומר הוי מ"ט מצוות חלוקות לספור בכל לילה ולילה [ואה"נ אם שכח לספור בלילה וביום אחד שלא יספור עוד שהרי לא קיים המצוה של תמימות] ואם כן שפיר טובא הא דמברכים בכל לילה ולילה שהרי כל לילה ולילה הוי מצוה באנפי נפשה למנות ואין כאן חסרון של מצוות מפוזרות.

ועוד אפשר ליישב דברי המהרי"ל על פי דברי הרמב"ם שהרי כתב הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין (פ"ו הל' כ"ה) וז"ל וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר קודם שיספור מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך עכ"ל וצריך עיון בדבריו שלמה מדגיש הרמב"ם דווקא בהלכות ספירת העומר שאין הברכה מעכבת הלא כללא הוא בברכות אין ברכות מעכבות שאם עשה מצוה ולא בירך עליו קיים המצוה ואינו חוזר לעשותו.

ותירץ הג"ר משה שמואל שפירא זצ"ל והג"ר בנימין פאלער זצ"ל בדעת הרמב"ם דשאני מצות ספירת העומר שקבעו חז"ל שמצותו יהיה בברכה שתהא הברכה חלק מגוף הספירה ולא כשאר מצוות שיש מצוה לחוד וקבעו חז"ל ברכה לחוד. ולכן שפיר הוה אמינא שתהא הברכה מעכבת בגוף המצוה ולא הוי כשאר המצוות שהרי שאני מצות ספירת העומר שמצותו לברך בברכה וממילא מדגיש הרמב"ם דאם מנה ולא בירך אעפ"כ יצא. ועל פי זה יש ליישב המהרי"ל דיש לומר שלא תיקנו חז"ל תקנתם שלא לברך על מצוות מפוזרות אלא בסתם מצוות שיש מצוה לחוד וברכה לחוד משא"כ מצות ספירת העומר

שמצותו הוא לברך בברכה לא שייך הכלל דאין מברכים ברכה על מצוות שהם מפוזרות כיון שגוף המצוה לברך בברכה.

ויש ליישב דברי המהרי"ל באופן אחר על פי הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"ח) שכתב וז"ל כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר. ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה. אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה וכן כל כיוצא בזה.

והקשה בספר חידושי רבינו הגרי"ד הלוי (נדפס בסוף ספר חידושי הגרי"ז על הש"ס - סוטה ענינים סימן א') דלמה האריך הרמב"ם לומר שמצוה שעשייתה היא גמר קיומה מברכים בשעת העשייה ומצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא עד שעושה הציווי האחרון אבל למה לא כתב בפשיטות דברכות המצוות נתקנו על קיום המצוה. ותירץ דעל כרחק צריך לומר שאין הרמב"ם סבר דמברכים בשעת קיום המצוה דאם לא כן הוה ליה למכתב דמברכים בשעת קיום המצוה אלא סבירא ליה דמברכים בשעת עשיית המצוה ומשום הכי האריך הרמב"ם כל כך לומר שצריך לברך בשעת עשייה של קיום המצוה. וכיון שכן האריך הרמב"ם לומר דבמצוה שהקיום הוא בשעת עשייה כגון מצות עשיית מעקה לגג מברכים בשעת העשייה ובמצוה שיש אחר ציוויה צווי אחר כגון סוכה לולב וכדומה אינו מברך בשעת עשייה ראשונה אלא בשעת עשייה שיש עמו קיום המצוה.

ועל פי הנ"ל אפשר ליישב המהרי"ל דהא דאמרינן דאין מברכים על מצוות שהם מפוזרות היינו במקום שמעשה המצוה מפוזר כגון ד' כוסות והלל שמצוותם מפוזר בכל הסדר משא"כ במצות ספירת העומר י"ל שבכל לילה ולילה הוי מעשה מצוה בפני עצמו וממילא מברכים בכל לילה ולילה וכיון שברכות נתקנו על מעשה המצוה שפיר ראוי לברך.

ולענין הא דמברכים בכל לילה ולילה כבר הקשה הפרי מגדים ז"ל (סימן תפ"ט אות א' סק"ג) למה מברכים הא מצות ספירת העומר חד מצוה היא ולמה מברכים עליה בכל לילה ותירץ הגרי"ז (חידושי הגרי"ז על הש"ס - מנחות דף סו ע"א) דמברכים בכל לילה משום דדין הוא בכל המצוות דכל זמן שלא קיים

כל המצוה מברכים גם על חלק ממנה. ויש לבאר דבריו על פי הגרי"ד דאין אנו מברכים על קיום המצוה אלא על המעשה המצוה בשעת קיומה ולכן מצות ספירת העומר אפילו תימא שהוא מצוה אחת מכל מקום כל לילה ולילה הוי מעשה המצוה ונכלל בקיומה ומשום הכי מברכים בכל לילה.

בכל זה יש לפרש המהרי"ל דהא דמברכים בכל לילה ולא אמרינן שהם מפוזרות משום דמברכים על מעשה המצוה ולא על קיום המצוה וספירת העומר שכל לילה ולילה הוי מעשה מצוה בפני עצמו מברכים על כל מעשה ומעשה ואינו מפוזר כיון שכל לילה הוי מעשה מצוה. משא"כ בד' כוסות אין מצוותה לשתות כל כוס בפני עצמו אלא לשתות ד' כוסות וכיון שמעשה מצוותה של שתיית ד' כוסות מפוזר בכל הסדר אין מברכים עליה. וכן בהלל י"ל דאין מצוותה לקרות כל חלק וחלק בפני עצמו אלא מצוותה לקרות הלל בשלימותה וכיון שהוא מפוזר בכל הסדר אין מברכים עליה דאין מברכים על מצוות מפזרות.

## חישוב זמני היום לשיטת אדה"ז

הת' מנחם מענדל שי' גרינבערג

תלמיד בישיבת תומכי תמימים המרכזית - 770

א.

### יסוד הדינים

כתב כ"ק רבינו הזקן בשולחנו<sup>8</sup> "ק"ש שחרית וערבית היא מן התורה שנאמר<sup>9</sup> בשכבך ובקומך".

ותנו<sup>10</sup> "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר, בין תכלת לכרתי. (וגומרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר, עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה". ופסקינן בגמ'<sup>11</sup> דהלכה כר' יהושע.

והנה ידוע<sup>12</sup> שג' שעות אלו אינם שעות שוות (דהיינו שמחלקים את המעל"ע לכ"ד חלקים שוים של שישים דקות [שקורין מינוטין] של שישים שניות), אלא הן שעות זמניות, המשתנים לפי הזמן והמקום, שמחלקים את היום לי"ב חלקים, וכל חלק מהם נחשב לשעה. ולפי שעות אלו נקבעים כל זמני היום, שאחר ג' שעות זמניות הוא סוף זמן ק"ש, ואחר ד' שעות הוא סוף זמן תפלה, ובה' שעות הוא זמן ביעור חמץ וכו'.

והנה באופן חישוב שעות היום ישנם בכללות ב' שיטות:

(א) השיטה המכונה בשם שיטת המגן אברהם<sup>13</sup> (שהביא מתרומת הדשן<sup>14</sup>) שמחשבים הי"ב שעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וכך פוסק כ"ק אדה"ז בשו"ע<sup>15</sup>.

(8) נח, א.

(9) ואתחננו ו, ז.

(10) ברכות פ"א, מ"ב.

(11) ברכות י, ב.

(12) שו"ע אדה"ז נח, ג. סידור הל' ק"ש. ועוד.

(13) שו"ע נח, ס"ק א. וקרוי' על שמו מאחר שגבי ק"ש פוסק שנמשך זמנו עד סוף ג' שעות מעה"ש.

(14) שו"ת תרומת הדשן סי' א.

(15) נח, ג (גבי ק"ש). עד"ז ראה פט, א (גבי תפלה). רסא, ה (גבי פלג המנחה).

(ב) שיטת אדה"ז והגר"א (ומקור שיטתם מהלבוש<sup>16</sup>), שמחשבים את השעות מהנץ החמה ועד שקיעת החמה. וכך פוסק כ"ק אדה"ז בסידורו<sup>17</sup> ובסדר הכנסת שבת (והיינו שחזר בו משיטתו הראשונה).

ולהבין יסוד ב' השיטות, יש להקדים ביאור גדר הזמנים דצאת הכוכבים ובין השמשות.

## ב.

### שיטת אדה"ז בביה"ש וצה"כ בשו"ע

בנוגע לצה"כ פסק אדה"ז בשו"ע<sup>18</sup> כשיטת ר"ת<sup>19</sup>, וז"ל: "ספק חשכה ספק אינה חשכה וזהו נקרא בין השמשות בכל מקום והוא כדי מהלך ג' רביעי מיל (ועוד מ"ט אמות) קודם צאת ג' כוכבים בינונים אסור לעשות בו מלאכה מן התורה כיון שהוא ספק לילה וכו'". ובהמשך דבריו<sup>20</sup>: "זמן תוספת זה מלפני הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והוא כדי ג' מילין ורביע שמתחלת השקיעה עד צאת ג' כוכבים הוא מהלך ד' מילין ובין השמשות הוא קודם צאת הכוכבים מהלך ג' רביעי מיל נשאר ג' מילין ורביע מתחלת השקיעה עד בין השמשות". עכ"ל. (דהיינו, צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין אחר השקיעה. והזמן דביה"ש מתחיל כדי הילוך ג' רביעי מיל לפני צה"כ) והילוך מיל כאן<sup>21</sup> לדעת כו"כ פוסקים<sup>22</sup> הוא ח"י דקות<sup>23</sup>, דהיינו

16 לבוש סי' רלג ס"א. רסז, ב.

17 הל' ק"ש.

18 רסא, א.

19 ראה תוס' בפסחים צד, א ד"ה ר' יהודה אומר.

20 שם, ה.

21 יש הסוברים שלדעת אדה"ז יש ב' זמנים בהילוך מיל. 1) בנוגע להד' מילין שבין שקיעה לצה"כ, וכן הד' מילין שבין עלות השחר לנץ החמה הוי הילוך מיל לחישוב 18 דקות (ועד"ז פוסק בפירוש בסי' קפד ס"ג, שהילך ד' מילין הוא שעה וחומש [72 דקות]). 2) בנוגע הג' רביעי מיל שבשיטת ר' יהודה - שפוסק אדה"ז בסידורו לחשבון שהילוך מיל הוא 24 דקות (ועד"ז בסי' תנט ס"י, מביא ב' השיטות ופוסק "והעיקר כסברא אחרונה" [24 דקות]). וליתר ביאור ראה "סדר הכנסת שבת" (להר' שד"ב שי' לוי) הע' 92, וראה מכתבו של הרה"ח הרב י"צ פייגלשטאק שנדפס בסוף ספר הנ"ל [ע' צח]. ואכ"מ.

22 ויש חולקים ע"ז וסוברים שגם בחישוב הד' מילין שבין שקעה"ח לצה"כ (ועד"ז בין עלות השחר לנ"ה), הילוך מיל הוא 24 דקות. וליתר ביאור עיין בהמכתב של הרה"ח ר' מ"מ שי' קפלן שנדפס בסוף ספר "סדר הכנסת שבת" (ע' קי). ולשיטת הגר"א הוי הילוך מיל 22 וחצי דקות.

23 ואדה"ז בשו"ע סי' תנט ס"י לומד זאת ממסקנת הגמ' פסחים צג, ב. ושם: "כמה מהלך אדם ביוני ביום עשר פרסאות (ארבעים מיל)". ומכיון שביים (ימים השווים) ישנם "ב שעות (720 דקות), נמצא שכדי הילוך ד' מילין הוא 72 דקות. (והילוך מיל הוא 18 דקות).

ש72 דקות שהוא כדי הילוך ד' מילין אחרי השקיעה הוא צה"כ, 131 וחצי דקות לפני זה מתחיל בין השמשות.

[ודקות אלו אינן שוות בכל מקום, אלא הן 72 דקות במעלות. והיינו דרקיע השמים ה"ה עגול, ומחלקים אותו ל360 מעלות, וכשאדם עומד במקום המישור הרי הוא רואה באופק<sup>24</sup> שלו חצי הרקיע, ואילו החצי השני נמצא מתחת לקו האופק שלו, דהיינו שממקום עומדו יכול האדם לראות רק 90°<sup>90</sup>, 180° מכל צד. וכשהשמש נמצאת באופק שלו הוי יום, וכשיוצאת מהאופק שלו במערב היא השקיעה, וכשנכנסת במזרח הוי נץ החמה. ולפ"ז בכדי לחשב זמן צאת הכוכבים לדעת ר"ת, מחשבים לפי ארץ ישראל בימים השווים (בימי ניסן ותשרי)<sup>25</sup>, 721 דקות אחרי שקיעת החמה הוא צה"כ, ולפי כמות המעלות שהשמש ירדה בזמן ומקום זה כן מונים בכל זמן ומקום. ומקובל ש72 דקות אחרי השקיעה בא"י בימים השווים השמש נמצאת 16.1° מעלות מתחת האופק. ולכן מחשבים בכל מקום את זמן צה"כ לפי שיעור זה של 16.1° מעלות. וכמו"כ מחשבין בנוגע להד' מילין של עלות השחר, וכדומה].

נמצא לר"ת שג' מילין ורביע מיל אחרי השקיעה הוי עדיין יום גמור, וביה"ש מתחיל רק אחרי זה, שזהו כדי הילוך ג' רביעי מיל לפני צה"כ. וכן פסק אדה"ז בהל' מילה<sup>26</sup> שאם התינוק נולד ביום ו' אחר תחילת השקיעה קודם ביה"ש, שזמן ביה"ש מתחיל בכמו רביע שעה לפני צה"כ, אע"פ שכבר שקעה החמה נימול ביום ו'.

וכן כתב אדה"ז<sup>27</sup> בנוגע לעלות השחר שהוא הילוך ד' מילין לפני הנץ החמה – שבגמ' מפורש שהשיעור ד' מילין משקיעה לצה"כ הוא שיעור א' עם הד' מילין מעלות השחר לנץ החמה.

ופוסק אדה"ז בשו"ע<sup>28</sup> גבי ק"ש שמחשבין הג' שעות מעמוד השחר, וכן כתב גבי קבלת שבת, שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צה"כ<sup>29</sup> (שהרי תחילת זמן קבלת שבת הוא מפלג המנחה).

(24) horizon בלע"ז.

(25) שכל הזמנים ניתנו לפי א"י בימים השווים.

(26) שלא, ה.

(27) בסדר הכנסת שבת.

(28) נח, ג.

(29) רסא, ה.



## ג.

## שיטת אדה"ז בביה"ש וצה"כ בסדר הכנסת שבת

הנהגה חזינן שבסידור<sup>30</sup>, וכן בסדר הכנסת שבת כותב אדה"ז שמחשבים את היום דוקא מהנץ החמה לשקיעתה, ולא מעלות השחר לצאת הכוכבים, כמו שכתב בשולחנו (כנ"ל בסוף אות ב'), והיינו שחזר בו משיטתו בשולחנו.

גבי צה"כ כתב אדה"ז בסדר הכנסת שבת ששיטת ר"ת היא נגד החוש, "שהרי שיעור ד' מילין מהשקיעה עד צה"כ שבדברי רז"ל בגמ' מבואר שם בפ' בגמ' שהוא שיעור א' ממש כשיעור ד' מילין שמן עלות השחר עד נץ החמה, ובעת עליית עלות השחר נראה בעליל שהרקיע הוא מלא כוכבים ולא ג' כוכבים בלבד וככה הוא ממש ודאי בסוף הילוך ד' מילין אחר השקיעה".

ואח"כ הולך ומפרט סדר הזמנים משקה"ח לצה"כ לשיטתו, שצריך להזהר להדליק לפני השקיעה הנראית, "דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במזרח או בראשי גגים הגבוהים בעיר, (ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל, כדי להוסיף מחול על הקדש מעט). כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגות הגבוהים בכמו ד' חלקי ששים משעה (שקוראין מינוטין) אזי הוא שקיעה אמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י".

וכאן נוקט אדה"ז כשיטת הגאונים, שזמן ביה"ש דר' יהודה מתחיל מיד אחר תחילת השקיעה. וז"ל: "ואז הוא תחילת ביה"ש לר' יהודה. . שהוא בכדי חומש שעה וחצי חומש משעות השוות (שהן כ"ד במעת לעת והן י"ח מינוטין) אחר שקיעה האמיתית. . ואז הוא ודאי לילה לר' יהודה", (דהיינו שלפי ר' יהודה 18 דקות [שזהו ג' רבעי מיל לחשבון 24 דקות למיל] אחר שקיעה הוי לילה). ונמצא דלשיטת אדה"ז (בסדר הכנסת שבת) ששקיעה האמיתית היא 4 דקות אחרי השקיעה הנראית, נמצא) שמחשבין הנ"ל אחרי השקיעה האמיתית.

ואח"כ מתחיל ביה"ש לר' יוסי (שסובר שתחילת זמן ביה"ש הוא בסוף ביה"ש דר' יהודה), שמשך זמן ביה"ש שלו הוא מועט מאד, "דהיינו ב' חלקי ששים (2 דקות) משעה לבד וכו'".

ואחר ביה"ש דר' יוסי "הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בא"י בימים אלו".

נמצא לפי אדה"ז 20 דקות (ביה"ש דר' יהודה – 18 דקות, ור' יוסי – 2 דקות) אחר שקיעה האמיתית הוא צה"כ בא"י בימים השווים.

#### ד.

#### חישוב הד' דקות שבין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית

אך דא עקא שגם גבי ה 20 דקות מפרט אדה"ז שזהו בא"י, הרי גבי הד' דקות אינו כותב באיזה מקום מחשבים את הד' דקות.

ובענין זה ישנם בכללות ג' שיטות בין רבני אנ"ש:

(א) החשבון<sup>31</sup> של הד' דקות בין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית הוא באיזור עיירת ליאדי שברוסיא הלבנה. ומוכיח את זה מזה שכותב אדה"ז, "ובמדינות אלו זמן צאת ג' בינונים בימים השווים הוא בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית, שהן ל"ד חלקי ששים בקירוב" (שדוקא במדינות אלו, כחצי שעה אחרי השקיעה הנראית הוא ל"ד דקות אחר שקיעה האמיתית).

ומזה מובן שה"הרים" שרבינו מדבר אודותם (שהשקיעה האמיתית היא סילוק וביאת האור מראשי ההרים) הוא הר הכרמל, שגובהו 546 מטר (ואע"פ שלא מצויים הרים גבוהים בסביבות בלרוס, מ"מ זהו החידוש של אדה"ז, שרואים אנו כאילו הי' שם הר במערב). וזהו מכיון שלפי זה תהי' שקיעה האמיתית (בראש הר הכרמל) כשיורדת השמש  $1^{\circ}35'$  תחת האופק. והזמן שלוקח לשמש להגיע ל' $1^{\circ}35'$  תחת האופק ברוסיא הלבנה בימים השווים הוא לערך 4 דקות אחרי השקיעה הנראית. ובא"י (שדרומית יותר) תהי' שקיעה האמיתית פחות מ-3 דקות אחרי השקיעה הנראית. (וגם מסתבר שמדובר בהר הכרמל, שהוא זה שהוזכר בדברי ר' חנינא בסוגיית ביה"ש<sup>32</sup> "יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה").

נמצא לפי"ז שצה"כ (20 דקות במעלות אחרי שהשמש ירדה  $1^{\circ}35'$  תחת האופק) יהי' כשהשמש יורדת  $5^{\circ}50'$  תחת האופק.

(ב) החשבון<sup>33</sup> של הד' דקות שבין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית הוא בא"י דוקא. ועפ"ז צ"ל שההרים שמדובר כאן הם הרים שבסביבות ירושלים

(31) ע"פ "סדר הכנסת שבת" להר"ש ד"ב שי' לוי, הערה 8-10. וראה גם במכתבו של הרה"ח הרב שד"ב הרצל שנדפס בסוף ספר הנ"ל (ע' עז ואילך).

(32) שבת לה, א.

(33) ראה מכתבים מהרה"ח הרב יהורם אולמן והרה"ח הרב יי"צ פיגעלשטאק שנדפסו בסוף ספר "סדר הכנסת שבת" (ע' עה, צג ואילך). ולהעיר שהלוח זמנים של chabad.org הולך לפי דעה זו.

שגבוהים יותר מהר הכרמל (ושקיעת החמה בהרים אלו היא 4 דקות אחרי השקיעה הנראית בא"י). ומביאים כמה ראיות לשיטתם: א) שאדה"ז כתב הרים בלשון רבים, ואילו התכוון להר הכרמל הול"ל הר לשון יחיד. ב) גם כשמדבר בהד' דקות לא הזכיר את העיר ליאדי, ומשמע מזה שכל השיעורים הם לפי א"י. נמצא לפי"ז שהשקיעה האמיתית היא 4 דקות בא"י אחרי השקיעה הנראית תהי' לערך 6 דקות אחרי השקיעה הנראית ברוסיה הלבנה<sup>34</sup> (וכל זה הוא כמובן בימים השווים).

ונמצא לפי"ז שצה"כ יהי' כשהשמש יורדת 6° תחת האופק.

ג) מכיון<sup>35</sup> שאדה"ז סתם לשונו בנוגע הד' דקות אלו בלא לפרט באיזה מקום מדובר, מוכח שד' דקות אלו בכל מקום. ואף שא"א שתהי' שקיעה אמיתית בכל מקום 4 דקות אחרי השקיעה הנראית, מ"מ קבעו חכמים זמן קבוע לשער בין ראיית החמה בראשי האילנות עד שקיעה האמיתית, דקים להו לרבנן (כולל כל השינוים האפשריים) שבהד' דקות הראשונות אחרי השקיעה הנראית לעולם לא יתחיל להאדים פני מזרח (הזמן שמתחיל להיות ביה"ש). ולפענ"ד צע"ג, דהרי לשיטה זו שהד' דקות הוא בכל מקום (ועפ"ז יצא שמצב החשך בשעת השקיעה אינו שווה בכל מקום). יצא שבשעת צה"כ (שהוא 20 דקות אחר השקיעה) לא יהי' המצב שווה בכל מקום. וזה קשה מאד שהרי אדה"ז מדגיש שהזמן דצה"כ הוא ענין מוחשי – "נראה בעליל" וכיו"ב, וא"כ היתכן לומר שבזמן דצה"כ אין מצב השמש שוה בכ"מ?!

ה.

### נפק"מ להחמיר ככוכבים קטנים

בסדר הכנסת שבת כותב אדה"ז גבי צה"כ, "ולפי שאין אנו בקיאים בהם (ר"ל ראיית כוכבים בינונים), לכך צריך להחמיר בקיץ לענין ק"ש של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה. ובמוצש"ק להוסיף מעט אה"כ מחול על הקדש".

34) ומה שהביאו דעה הא' ראי' לשיטתם שהד' דקות הוא ברוסיה הלבנה, מזה שכותב אדה"ז שבמדינות אלו, כחצי שעה אחרי שקיעה האמיתית הוא ל"ד דקות אחרי השקיעה הנראית, אינו ראי', שאע"פ שאחרי חישוב צה"כ בעיר ליאדי ע"פ החשבון שהד' דקות הוא בא"י, יוצא שצה"כ הוא 35 דקות (ולא 34) אחר השקיעה הנראית (שהוא לערך 29 דקות אחר שקיעה האמיתית, [ראה סוף ההערה]), מ"מ ניתן ליישבה בב' אופנים: או שמקום מושבו של אדה"ז בליאונא הי' יותר לדרום, או כמו שראיתי בספר הזמנים בהלכה ח"ב ע' תקיג שיכול להיות שעשה כל חשבונותיו בסדר הכנסת שבת ע"פ הלוחות שבעיר ווילנא (ואשר לפי ב' אופנים הנ"ל "בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית" הוא קצת פחות 30 דקות, וצה"כ בימים השווים הוא בדיוק ל"ד דקות אחרי השקיעה הנראית).

35) ראה מכתב מהרה"ח הרב אלי' לנדא שנדפס בסוף ספר "סדר הכנסת שבת" (ע' פט ואילך).

מובן מזה שמעיקר הדין לא היו צריכים לחכות (אלא שמכיון שאין אנו בקיאים, מחמירין אנו על עצמנו לחכות בקיץ עד שעה שלימה).

ומזה יוצאת עוד נפק"מ בין ב' השיטות הראשונות:

לדעת הסוברים שהד' דקות הם ברוסיה הלבנה, בהיום הכי ארוך בחודש תמוז צאת ג' כוכבים בינונים (כשהשמש נמצא  $5^{\circ}50'$  מעלות תחת לאופק) יהי' 51 דקות אחרי השקיעה הנראית. וא"כ למה צריכים להחמיר עד שעה שלימה? אלא מוכח שפוסק אדה"ז שמכיון שאין אנו בקיאים בכוכבים בינונים צריכים להחמיר עד זמן צאת ג' כוכבים קטנים (כשהשמש נמצא  $6^{\circ}50'$  מעלות תחת לאופק), שזהו לערך שעה אחרי השקיעה הנראית ביום הכי ארוך בחודש תמוז.

משא"כ לדעת אלו שהד' דקות הם בא"י, וברוסיה הלבנה הוא יותר מזה, ביום הכי ארוך צאת ג' כוכבים בינונים (כשהשמש נמצא  $6^{\circ}$  מעלות תחת לאופק) יהי' 58 דקות אחרי השקיעה הנראית, ואילו הזמן של ג' כוכבים קטנים הוא 67 דקות אחר השקיעה. וא"כ מסתבר לומר שמה שרבינו הצריך לחכות שעה שלימה זהו זמן ראיית כוכבים בינונים, ולא לחכות לכוכבים קטנים שזמנה מאוחר הרבה מ"שעה שלימה אחר השקיעה". וכתב "שעה שלימה" לעגל השעה מכיון שאין אנו בקיאים בראיית כוכבים בינונים (וגם אפשר להיות שמצד שינויים במזג האויר יתאחר השקיעה בכמו דקה), והיינו שהנפק"מ תהי' אם צריכים להחמיר (בדאורייתא) לחכות עד צאת ג' כוכבים קטנים.

## 1.

### חישוב שעות היום לפי אדה"ז בסידורו

מכל הנ"ל יובן הא דחזר בו אדה"ז משיטתו הראשונה שמחשבין היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכתב שמחשבין היום מנץ החמה עד השקיעה. מאחר שהשיטה שסוברת שמחשבין היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא דוקא להסוברים כזה"כ דר"ת (ד' מילין אחר תחילת השקיעה), שזהו אותו שיעור שבין עלות השחר לנץ החמה (ד' מילין). אבל לפי שיטת אדה"ז בסדר הכנסת שבת (כפי שיטת הגאונים) שזמן ביה"ש הוא מיד אחר השקיעה, א"א לחשב את היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים. כי אם כן שמעלות השחר (72 דקות לפני נ"ה) עד צאת ג' כוכבים (20 דקות אחר השקיעה האמיתית), "חצות" (חצי היום בין עלות השחר לצאת ג' כוכבים) לא יהי' בחצי היום (במצב השמש). וזה א"א, שהרי חצות צ"ל כאשר השמש בראש האדם דוקא. וגם א"א לחשב היום

מעלות השחר עד צאת כל הכוכבים (ד' מילין אחרי השקיעה), שהרי לשיטתו צאת כל הכוכבים הוא כשעה שלימה מן הלילה.

ז.

### חישוב השעות מנה"ח האמיתי לשקה"ח האמיתית

מכיון שאדה"ז סובר ששקיעה הנראית אינה השקיעה בפועל (רק שמשום תוספת שבת מכניסים שבת מהשקיעה הנראית), אלא השקיעה האמיתית היא כששוקעת החמה בראשי ההרים שבא"י, שזיו השמש עדיין מאיר על ההרים כמה דקות אחרי השקיעה הנראית שקה"ח לאדם העומד על ארץ המישור, מובן שיש ג"כ ענין דהנץ החמה האמיתית. שהרי הנץ החמה והשקיעה הם כשהשמש היא בקו האופק (בנ"ה באופק מזרח, ובשקה"ח באופק מערב), ואם אדה"ז סובר שהשקיעה האמיתית היא השקיעה בראשי ההרים, גם הנץ החמה האמיתי הוא זה הנראה בראשי ההרים (שהוא 4 דקות לפני הנץ החמה הנראית לעומד על גבי המישור).

ויצא לכאורה<sup>36</sup>, שלפי שיטת אדה"ז צריך לחלק את השעות מנץ החמה האמיתי לשקיעת החמה האמיתית. ובימים השווים<sup>37</sup> היום ארוך יותר 8 דקות, שהוא מתחיל 4 דקות מוקדם יותר ונגמר 4 דקות מאוחר יותר. ולפי זה, ישתנו כל הזמנים במשך היום.

ולפ"ז יוצא שהגם שאדה"ז והגר"א מסכימים שמחלקים את היום מנץ החמה לשקיעה, שיטת אדה"ז אינה כשיטת הגר"א. שלפי הגר"א מחלקים מנץ החמה הנראית עד שקה"ח הנראית (דלא ס"ל מענין השקיעה האמיתית), משא"כ לפי אדה"ז מחלקים את היום מנ"ה לשקה"ח האמיתית.

ח.

### חישוב הזמנים בפועל

לקמן הוא החישובים של כל הזמנים המשתנים לפי מה שנתבאר לעיל (וכל החישובים הוא ע"פ חשבון היום כפי שנחלק לשתיים עשרה שעות שוות – בימים השווים<sup>38</sup>). אבל במדינות שונות ובזמנים שונים (ובפרט בקיץ) השינויים בזמנים יכולים להיות גדולים יותר.

עלות השחר – לפי השיטה המקובלת שעלות השחר הוא 72 דקות (במעלות)

(36) וכ"ה שיטת רוב רבני חב"ד.

(37) לפי דעה הא' ברוסיא הלבנה, ולדעה הב' בא"י.

לפני הנץ, מקובל שבאותו זמן (בימים השווים בא"י) השמש נמצא  $16.1^{\circ}$  מתחת לאופק. אבל זהו רק כשמחשבין 72 דקות לפני נ"ה הנראית, אבל, אם נאמר שלאמיתתה של דבר הנץ החמה הוא 4 דקות יותר מוקדם, יוצא שעלות השחר יהי' 76 דקות קודם הנץ הנראית, וכשהשמש נמצא  $16.9^{\circ}$  תחת האופק. ונפק"מ לתעניות וכדומה שמתחילים בעלות השחר, שצריך לוודאות שמשתמשים בעלות השחר הנכון לפי"ז, שהוא כשהשמש נמצא  $16.9^{\circ}$  תחת האופק.

**סוף זמן קריאת שמע** – זמנה נמשך עד רביע היום. ולפי הנ"ל (שהיום הוא ארוך יותר ב-8 דקות) רביע היום יהי' ארוך יותר ב-2 דקות. וכיון שכל היום מתחיל 4 דקות מוקדם יותר, נמצא שסוף זמנה הוא 2 דקות מוקדם יותר<sup>38</sup>.

**סוף זמן תפילה** – זמנה נמשך עד שליש היום. ולפי הנ"ל, סוף זמנה יהי' 1 דקה ו-20 שניות יותר מוקדם.

**סוף זמן ביעור חמץ** – זמנה נמשך עד ה' שעות ביום. ולפי הנ"ל, סוף זמנה יהי' 40 שניות יותר מוקדם.

**חצות** – חצות הוא דבר מוחשי, והוא מצב השמש כשנמצא בראש האדם, ולכן אין זמנה משתנית לפי הנ"ל.

**מנחה גדולה** – זמנה מתחיל חצי שעה אחרי חצות. ולאלו הסוברים דזהו חצי שעה זמניות, הזמן יתאחר ב-20 שניות.

**מנחה גדולה** – זמנה מתחיל 3.5 שעות אחרי חצות. ולפי הנ"ל יתאחר ב-2 דקות ו-20 שניות.

**פלא המנחה** – זמנה מתחיל שעה ורביע קודם שקיעת החמה. ולפי הנ"ל, צריך לחשב הזמן לפני השקיעה האמיתית. בימים השווים הזמן יתאחר ב-3 דקות ו-20 שניות.

ונפק"מ לאלו המתפללים תפלת ערבית בפלא המנחה, ולקבלת שבת והדלקת נרות בפלא המנחה. וזה בעי' גדולה, כי כו"כ מדינות שונות (ובפרט במערב אירופה, בזמן הקיץ), זמן צה"כ יכול להיות בשעה אחד עשרה בלילה, ולכן ישנם כו"כ קהילות שמתפללים ערבית בפלא המנחה בדיוק. ולפי הנ"ל,

---

38) לדוגמא אם נץ החמה הנראית יהי' בימים שווים 6:00 ושקיעה הנראית ב-18:00, לא יהי' סוף זמן ק"ש בשעה 9:00 מכיון שצריך לחלק היום מנ"ה האמיתית שהוא בשעה 5:56 לשקע"ח האמיתית שהוא בשעה 18:04. ונמצא שג' שעות זמניות הם 3 שעות ו-21 מינוט, דהיינו שבשעה 8:58 יהי' סוף זמן ק"ש.

פעמים שהזמן של פלג המנחה (במדינות הנ"ל) הוא יותר מ-5 דקות אחרי הזמן הנדפס (שהוא שעה ורביע לפני שקיעה הנראית)<sup>39</sup>, ויתכן שבמדינות צפוניות יותר, השינויים יותר גדולים! ואם הוא מתפלל בדיוק בפלג המנחה (לפי חישוב שקיעה הנראית), אפשר לגמר כל התפילה לפני הזמן! ובהדלקת נרות ג"כ, פעמים שמדליקים בדיוק בפלג המנחה (לפי חישוב שקיעה הנראית), כו"כ דקות לפני פלג המנחה הנכון!

וחשוב מאד לדעת כל החישובים האלו, כדי להחמיר במצוות התלויים בזמנים אלו.

## ט.

### זמן הכנסת שבת ויו"ט

אך כל מה שנתבאר בענין שקיעה האמיתית שייך לכל הזמנים הנ"ל, חוץ מהכנסת שבת. בסדר הכנסת שבת, כותב אדה"ז במפורש, שאע"פ שכהשמש שוקעת בראשי ההרים הגבוהים הוי שקיעה האמיתית (וכדלעיל, שזהו החידוש של אדה"ז, שהשקיעה בכל מקום הוא לפי ההרים הגבוהים בא"י, ובמקום שאין שם הר, רואים כאילו שיש שם הר, ומחשבין לפי"ז, אעפ"כ) בנוגע להכנסת שבת, צריך להוסיף מחול על הקדש ולהדליק נרות לפני שהשמש שוקעת "בארץ"<sup>40</sup> המישור... בראשי האילנות וגגים הגבוהים בעיר" (הנקרא שקיעה הנראית, והוא 4 דקות יותר מוקדם בימים השווים<sup>30</sup>). ומהלשון<sup>41</sup> מובן שאפילו כשאדם נמצא בהרים צריך להדליק לפני שקיעה הנראית כאלו הוא נמצא בארץ המישור.

ועל כן חשוב להעיר, שלפעמים נדפס בלוחות בהזמן של שקיעה, הזמן של שקיעה לפי גובה<sup>42</sup>, וכל הגבוה ביותר, השקיעה שלו תהי' יותר מאוחר. אעפ"כ לדעת אדה"ז, שקיעה בהלכה אינו קשור עם גובה, אלא בכל מקום לפי ההרים הגבוהים בא"י (לדעה הא' – הר הכרמל, ולדעה הב' – הרי ירושלים). ולכן בהרים יותר גבוהים, אע"פ שלא שקעה החמה, מ"מ יתכן שלהלכה כבר שקעה

(39) כפי שראיתי בעיר אנטוורפן.

(40) לשון אדה"ז בסדר הכנסת שבת שם.

(41) בסדר הכנסת שבת – "מאד מאד צריך לזוהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת הנראית" ומפרט ומפרש מה הוא שקיעה הנראית (ע"פ הלכה) בכל מקום "דהיינו בעוד שהשמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במזרח או בראשי גגים הגבוהים בעיר".

(42) elevation בלע"ז.

החמה. ובהרים יותר נמוכים, אע"פ ששקעה בשבילו, להלכה יתכן שעדיין לא שקעה.

אך מ"מ, זהו רק ליום חול, אבל להזמן של הכנסת שבת ויו"ט, פוסק אדה"ז שמשום חיוב תוספת שבת חייבים להדליק לפני שקיעה הנראית. ולכן אפילו בעיירות אלו (שנמצאים בהרים) צריך לוודאות שמקבלים שבת ויו"ט לפני השמן של שקיעה הנראית – שקיעה בראשי האילנות בארץ המישור<sup>43</sup>.

"ולא"<sup>44</sup> לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט<sup>45</sup>.

י

### שלא לצמצם בזמנים

אך גם לאחר כל הנ"ל, אין לסמוך על כל הזמנים (הנדפסים בלוחות) עד לרגע האחרון. וכמ"ש אדה"ז בסידור<sup>46</sup> שצריך לקרוא ק"ש לערך 45 דקות קודם סוף זמנה. ומביא ע"ז ג' סיבות:

(א) לפי שמורי השעות, אין כולם הולכים באמת (היינו שהשעונים אינם מדויקים).

(ב) הוא ספק של תורה.

(ג) אינו ראוי לצמצם.

והגם שניתן לטעון שעכשיו השעונים שלנו הם מדויקים יותר, ולכן א"צ להקדים ולסיים ק"ש 45 דקות קודם סוף הזמן, בכל זאת מפני שהם אינם מדויקים ממש, עדיין יש להקדים לקרות ק"ש (וכן כל המצוות התלויות בזמן), כמה דקות קודם סוף זמנם ולא לחכות עד הרגע האחרון.

43) ומכיון שלא מדפיסים השקיעה בראשי האילנות בלוחות, צריך לקבל שבת בשקיעת החמה בארץ המישור על גובה הים (שהוא כמה שניתן לפנ"ז, אבל הכי קרוב שמחשבים. וראה אגרות קודש ח"כ ע' שי [נדפס לקמן סי' י"ס ק"ד]).

44) לשון אדה"ז בסדר הכנסת שבת שם.

45) וכמו בעיה"ק ירושלים תובב"א, שבכמה מקומות השקיעה שע"פ גובה הוא שקיעה האמיתית (או קצת לפני, שלפי דעה הב' [לעיל סי' ד'] ההרים שאדה"ז מדבר אודותם הם הרי ירושלים), וא"כ לימי החול מותר להשתמש באותו זמן כיון שהוא אמיתית. אבל להכנסת שבת ויו"ט, צריכים לוודאות שמשתמשים רק בהשקיעה בראשי האילנות בארץ המישור (או עכ"פ במישור על גובה הים. ראה הערה 36).

46) הל' ק"ש. ושם מסביר שבימי הקיץ סוף זמן ק"ש יהי' לערך 8:45 אבל מכיון שא"א לצמצם וכו' צריך ליהור לקרוא ק"ש לפני 8:00.



ועד"ז יש כו"כ סיבות וחששות למה אין לסמוך על הזמנים הנדפסים, (ש(לכאורה) נכללים בהסיבה "שאין ראוי לצמצם".

(א) צריך לוודאות שהזמן הנדפס הוא דוקא שיטת אדה"ז, ולא "גר"א ובעל התניא" וכדומה (שא"כ הזמנים ישתנו בכמה דקות<sup>47</sup> ולא רק בשניות).

(ב) כנ"ל שהשעונים אינם לגמרי מדוייקים, וייתכנו בהם שינויים של כמה דקות בין הזמן המדוייק לשעונים.

(ג) לוחות שונים מעגלים את הדקות<sup>48</sup>, וכך יוצא שהזמן באמת מוקדם יותר מהמסומן.

(ד) מחשבים את השעות מנץ החמה ושקיעה (הנראית) ע"פ ארץ המישור על גובה הים (וכמו שמחשבים חכמי התכונה), אבל אדה"ז פוסק שהשקיעה (הנראית) היא "סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגות הגבוהים" (וד' דקות לאח"ז היא השקיעה האמיתית)<sup>49</sup>. ובדוגמת זאת כתב הרבי לא' שהתגורר במדינת צרפת<sup>50</sup> "ולדעת בדיוק זמן נץ החמה ושקיעת החמה בפועל, יש לראות הלוח היו"ל מטעם החברה האסטרונומית דצרפת, שהרי מומחים הם במקצוע זה ונאמנים. אלא שהם מציינים שקיעת החמה בפועל, שלא תמיד הוא שקיעת החמה ע"פ שו"ע, ואכמ"ל".

(ה) הזמנים שנדפסים הם לפי מיקוד או עיר, ובד"כ מחשבים אותם לפי מרכז העיר, ואדם שנמצא בקצה העיר הזמנים ישתנו לגביו בכמה שניות.

(ו) מזג האוויר יכול לפעול שהשקיעה תתאחר (ובמילא גם הנץ) בכמו דקה ושתים (ולפי"ז ישתנו כל זמני היום).

ואע"פ שסיבות וחששות אלו משנים בכמה שניות בלבד, אך בצירוף כל הסיבות ביחד (לבד הסיבה הא'<sup>51</sup>) יכול להיות שינוי בכמה דקות.

(47) וכמו שראיתי בעיר בריווא בימות הקיץ, סוף זמן ק"ש לדעת אדה"ז הוא לערך 3 דקות לפני סוף הזמן לדעת הגר"א. ופלג המנחה לאדה"ז הוא לערך 6 דקות אחרי פלג המנחה להגר"א. וגם עלות השחר לשיטת אדה"ז (16.9°) מוקדם יותר מעלות השחר דדעת העולם (הסוברים שה72 דקות הוא לפני ב"ה הנראית, שהוא 16.1° תחת האופק) יותר מ15 דקות! ובמדינות צפוניות יותר השינויים בזמנים יהיו יותר גדולים.

(48) לדוגמא: אם סוף זמן ק"ש הוא 9:15 201 שניות, כותבים 9:16.

(49) ונמצא לפי"ז שאם יתאחר שהשקיעה ויתקדם הנץ החמה כמה שניות (ובמדינות שונות בימות הקיץ יכול להיות אפילו יותר מדקה), ישתנה ג"כ כל הזמנים ביום.

(50) אגרות קודש ח"כ ע' שי.

(51) שלפי סיבה הא', ישתנו הזמנים בכמה דקות, ולא רק בשניות.

היוצא מכל הנ"ל הוא, שאין ראוי לצמצם במצוות התלויות בזמן, אלא ליתן זמן ברווח כדי שודאי יקיימם בזמנם.

# חסידות



## ספר התניא - אלקים גדול בספר קטן

הרב נתן גורארי'

ידוע הפתגם של הרב הצדיק ר' לוי יצחק מבארדיטשוב בשבחו את ספר התניא שבספר התניא האט דער אלטער רבי "אריינגעשטעלט אזא גרויסע אויבערשטער אין אזא קליינעם ספר'ל". (בספר התניא הכניס אדמו"ר הזקן אלקים כל כך גדול בספר כל כך קטן).

ולכאורה מה המשמעות של הפתגם הזה שבספר התניא הכניס אדמו"ר הזקן את הקב"ה, הרי בכל ספר של תורה נמצא שם הקב"ה, וכידוע הר"ת של אנכי - אנא נפשי כתבית יהבית, שהקב"ה הכניס את עצמו בתורה, ומהו החידוש של ספר התניא?

ונקודת הדברים שבספר התניא הסביר אדמו"ר הזקן עניין האלקות באופן שלא הי' מפורסם וידוע עד אז.

אחד מהחידושים העקריים של אדמו"ר הזקן הוא שגילה ופרסם עניין אחדות ה' על פי תורת החסידות. וזהו באמת הנקודה התיכונה של כל תורת אדמו"ר הזקן. וכמו שהעיד עליו בנו אדמו"ר האמצעי בהקדמה לספרו "אמרי בינה" שכל תורת אדמו"ר הזקן הי' לקבוע עניין אחדות ה' במוח ולב של כל אחד.

ובלשונו "היות נודע לכל באי שערי אור תורת אמת שהיה יוצא מפורש מפי קדוש עליון כבוד אאמו"ר ז"ל בכל דרשותיו מידי שבת בשבתו בכל ימי חיים חיותו ברבים וביחידות ליחידי סגולה הכל היה לקבוע אחרו' ה' הפשוטה שהוא בחי' עצמות אא"ס ב"ה במוח ולב כל א' כפי אשר יוכל שאת בכל חד לפום

שעורא דילי' בפנים מסבירות ומאירות בנפש השומע ומקבל ויסודות דברי קדשו המה כתובים נמצאו ברוב דבריו הכל על ענין יחוד אלקות האמיתית".

### אחדות ה' - הוא לבדו ואין זולתו

מהו באמת החידוש והעניין של אחדות ה' לפי תורת חסידות?

על-פי נגלה מצוות היחוד היא "לידע שאין עוד אלוהה ח"ו, ואין לשום אחד מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו, כי כולם פועלים ברצונו ובמצוותו"

על-פי הזוהר והקבלה אחדות ה' היינו "יחוד שני השמות, הוי' אלוקים. רצונו לומר, כי שם אלוקים בגימטרייא הטבע, והוא ההארה המאירה בבחינת העולם להחיות עולמות הנפרדים, שהיא מיוחדת ממש עם שם הוי', הוא שם העצם, שלמעלה מעלה מהטבע". ובלשון החסידות הוא עניין יחוד סובב כל עלמין וממלא כל עלמין;

ו"על-פי עומק יסוד הבעש"ט נ"ע", עניין אחדות ה' הוא - שהוא יתברך המצוי היחידי ו"אין עוד שום מציאות כלל זולת מציאותו יתברך". כלומר: "מלבד היחוד בשפע האלקות כנ"ל (בפירוש דברי הזוהר במצוות האחדות ש"הוי' ואלוקים כולא חד"), עוד זאת - שאין עוד ממש אפילו בנבראים".

ונמצא, שבפירוש עניין אחדות ה' על-פי הבעש"ט ישנו חידוש גם ביחס למבואר בזוהר ובקבלה. דווקא לפי דרך הבעש"ט מתגלה שאחדות ה' משמעותה ש"אין עוד" מציאות מלבד הקב"ה, "אפילו בנבראים", פשוטו כמשמעו.

והנה עניין אחדות ה' נתבאר באריכות בתורת ובמאמרי אדמו"ר הזקן, ובפרט בספר התניא בשער היחוד והאמונה איך שכל הנמצאים אינם מציאות אמיתית, וכל מציאותם הוא מהקב"ה שמהווה אותם בכל רגע ונמצא שאין עוד מלבדו.

וכמו שמבואר בחסידות במה שכתוב על אברהם אבינו "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם" (בראשית כ"א ל"ג) 'שהדיוק הוא לא א-ל-העולם שהעולם והקב"ה הם שני דברים נפרדים אלא שהקב"ה הוא הבעל הבית על העולם. אלא א-ל-עולם שהעולם הוא דבר אחד עם ה' יתברך כיון שאין עוד מלבדו.

ובדרגא נעלית יותר מצד דרגת הקב"ה כמו שהוא בעצמו, שהוא מרומם

לגמרי מהעולם "כולא קמי' כלא חשיב" דהיינו שכלפי דרגא זו אין העולם תופס מקום כלל ובדרגא זו אפס זולתו.

דהיינו שלא רק שהנמצאים כלם כל מציאותם תלוי בדבר ה' ואין הם מציאות נפרדת ממנו יתברך, אבל סוף סוף הם איזה מציאות כיון שהדבר ה' מהווה אותם בפועל, זאת אומרת שהדבר ה' עצמו נותן איזה תפיסת מקום למציאותם. אלא יתירה מזו מצד דרגת הקב"ה בעצמו הוא לבדו הוא ואין זולתו.

תוכן זה של אחדות ה' מודגש לאורך כל ספר התניא, ואולי זהו הנקודה התיכונה של ספר התניא. ואם מעיינים היטב בספר התניא יכולים למצוא בכל פרק ופרק ובכל שורה עניין אחדות ה'.

### הרגשת עצמו - קליפה וסטרא אחרא

נתחיל מפרק א' תניא שאדמו"ר הזקן מסביר שבכל יהודי יש שתי נפשות, נפש א' מצד הקליפה וסטרא אחרא, ונפש השנית היא חלק אלוהי ממעל ממש.

והנה בהשקפה ראשונה מה זה קליפה וסטרא אחרא? מה שמנגד לקדושה כמו היצר הרע, עבירה וכו'. אבל לפי החידוש של חסידות בעניין אחדות ה' שהוא לבדו הוא ואין זולתו, הפירוש של קליפה וסטרא אחרא הוא כל מה שאינו בטל לאחדותו יתברך ומרגיש עצמו כמו מציאות נפרדת.

וזהו הפירוש סטרא אחרא - צד אחר שלא בצד הקדושה, דהיינו שאינו בטל לה' וכן הפירוש קליפה הוא כמו קליפה שמכסה על פרי כמו כן ברוחניות עניין הקליפה הוא מה שמכסה על אחדות ה', ובמילא מרגיש עצמו כמו מציאות נפרדת בפני עצמו. שלפי זה יוצא שעצם הדבר שנברא מרגיש את עצמו כמציאות זהו קליפה וסטרא אחרא.

וכמפורש בתניא פרק ו'

"שזהו פירוש לשון סטרא אחרא פירוש צד אחר שאינו צד הקדושה וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך בין בפועל ממש כמלאכים עליונים בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'. ולכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרויה כו' וכל בי עשרה שכינתא שריא לעולם אבל כל

מה שאינו בטל אצלו יתברך אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו אינו מקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחינת פנימית הקדושה ומהותה ועצמותה בכבודה ובעצמה אלא מבחינת אחוריים..."

### חטא עץ הדעת - הרגשת עצמו

על יסוד זה נבין את פנימיות עניין חטא עץ הדעת. דלכאורה תמוה איך שייך שאדם הראשון שהי' יציר כפיו של הקב"ה ובג"ע יכשל בחטא כזה של חטא עץ הדעת שהייתה לכאורה תאוה גשמיות וכמו שכתוב "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל"

אבל לפי המבואר בתורת החסידות (ספר המאמרים תרע"ז עמוד פ"ט) החטא של אדם הראשון בעץ הדעת לא הי' סתם מסיבת תאוה גשמיית, אלא החטא של אדם הראשון הוא שפגם ב"הרגשה".

ביאור הדברים: גם לפני החטא היה לאדם הראשון את שלימות ההשכלה ברוחניות ובאלוקות אך הבעי' היתה שאדם הראשון רצה שיהי' עניין ההרגשה דהיינו שהאדם ירגיש את מציאותו שהוא רוצה להבין גדולת ה'. ולכן רצה לאכול מעץ הדעת (שכשמו כן הוא דעת והשכלה) וכמו שכתוב "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל" דהיינו שרצה שההשכלה יהי' באופן של "תאוה ונחמד" עניין ההרגשה.

ובכך פגם גם לדורות בכללות ענין הרגש, הרגשת עצמו. ועד שאפילו בעבודת ה' קשה להיות נקי מהרגשת עצמו ובכל עבודה מעורב קצת מציאות האדם.

לפי זה יוצא נפקא מינה בעבודת ה' שעל פי חסידות לא מספיק שהאדם יהי' עניו ושפל בעיני עצמו. אלא שלימות עבודת האדם הוא כשאדם לא מרגיש את עצמו בכלל כמציאות מצד הבנתו והרגשתו עניין אחדות ה'.

כשיהודי מבין ענין אחדות ה' על פי חסידות הוא מקבל השקפה חדשה ומבין הכל אחרת לגמרי!

מה זה הקב"ה? מה זה יהודי? מה העניין של תורה ומצוות? מהו תכלית הבריאה? מה היא שלימות עבודת האדם?

תירוץ א' לכל השאלות! לגלות ולהכיר את אחדות ה', ושאין עוד מלבדו.

## מהותו של הנשמה

מה היא מהותו של הנשמה האלקית?

בספר התניא (פרק ב') מבואר ש"הנפש השנית בישראל היא חלק אלוהה ממעל ממש".

והנה אחד התכונות העיקריות של הנשמה היא שיש בה עניין הביטול ושהיא מרגישה אחדות ה'.

וכמבואר באריכות בפרק י"ט בתניא שבנשמה יש בה התגלות עניין החכמה, ועניין החכמה הוא עניין הביטול. וכמרומו בתיבת חכמה שבת יבת חכמה יש שתי מילים כח מה דהיינו כח של ביטול לה'.

ובלשון אדמו"ר הזקן בפרק י"ט

"והיא בחינת חכמה שבנפש שבה אור אין סוף ברוך הוא. וזהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנק' קודש העליון הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המלוכש בו ואינו דבר בפני עצמו כנ"ל ולכן נקרא כ"ח מ"ה והוא הפך ממש מבחינת הקליפה וסטרא אחרא שממנה נפשות אומות העולם דעבדין לגרמייהו ואמרין הב הב והלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו כנ"ל הפך בחינת החכמה".

עניין זה שדרגת החכמה היא עניין הביטול

מפורש גם בתניא פרק ל"ה בהגהה

"וכאשר שמעתי ממורי ע"ה פירוש וטעם למה שנאמר בעץ חיים שאור אין סוף ברוך הוא אינו מתייחד אפילו בעולם האצילות אלא על ידי התלבשותו תחלה בספירת חכמה והיינו משום שאין סוף ברוך הוא הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה וכו'".

לסיכום: מהות הנשמה היא זה שהיא חלק אלוהה, ויש בה כח החכמה להרגיש שהוא לבדו הוא ואין זולתו.

על פי זה יובן למה דווקא בני ישראל שייכים ומצווים להאמין ולהבין בדרגה זו של אחדות ה'.

כי כיון שיש בישראל חלק אלוהה ממעל ממש, ויש בהם עניין הביטול

והחכמה לכן דווקא הם יכולים להרגיש אמיתית עניין אחדות ה'. משא"כ אומות העולם שהם בחינת יש, אי אפשר להם להרגיש אמיתית אחדות ה'.

וכמ"ש הצ"צ בספר דרך מצותיך מצות אחדות ה'

"והנה מצוה זו ניתנה לישראל לפי שהם חלק הוי' ואור האחדות מאיר עליהם ולכן צ"ל בחי' אין ואפס וכמותר בעולם ולא לומר אני אלא לעשות מאני אין (עש איז ניטא קיין איך) כמ"ש יעקב קטנתי כו' (בראשית ל"ב י"א) ואומר לא מרובכם מכל העמים כו' (דברים ז' ז') כדפירש"י וזהו התולדה היוצאת ממצוה זו שבהאמנת היחוד שאין עוד מלבדו כנ"ל א"כ צ"ל האדם אין כמו שהוא באמת וזהו אמיתית החסידות. ההבדל שבין סט' קדושה לסט"א, שבסט"א ואפי' בנוגה שיש שם ג"כ תורה והכל בבחי' יש ודבר כו' ובקדושה להיפוך וכמ"ש קצת מזה במצות מילה ע"ש.

משא"כ או"ה הם בחי' יש והגם שיודעים שה' ברא העולם ומחי' אותו כמבואר במצוה כ"ה אבל קרו לי' אלקא דאלקא והם יש לעצמם ור"ל שמכחישים זו הנקודה הנפלאה היוצאת ממצוה זו דאחדות שאין עוד ממש כנ"ל והם פטורים ממנה לפי שהם בשרשם ג"כ בבחי' פירוד ואין אור ה' מאיר בהם בגלוי כמו שאין עוד מלבדו אלא ע"י לבושים והעלמים עד שהם נפרדים באמת".

תוכן זה בהבנת מהותה של הנשמה ומהותו של היהודי רואים גם בסיפור הבא:

פעם שאל הרב החסיד ר' משה מייזליש את אדמו"ר הזקן שלש שאלות מהו הקב"ה? מהו יהודי? ומה מקשר אותם?

ויענהו אדמו"ר הזקן:

הקב"ה איז - אז ער איז קלאר פאראן, און חוץ ממנו איז קלאר גארנישט פאראן.

(הקב"ה - שהוא בוודאי נמצא, וחוץ ממנו אין שום מציאות נמצא בוודאי).

א איד איז - דער וואס קאן דערהערען אז ער איז קלאר פאראן, און חוץ ממנו איז קלאר גארנישט פאראן.

(יהודי - מי שיכול להרגיש איך שהקב"ה בוודאי נמצא וחוץ ממנו אין שום מציאות נמצא בוודאי).



און וואס איז דער פארבונד? דער קאך אין דער אז ער איז קלאר פאראן, און חוץ ממנו איז קלאר גארנישט פאראן.

(ומה מקשר אותם? ההתלהבות של הנשמה בזה שהקב"ה בוודאי נמצא, וחץ ממנו אין שום מציאות נמצא בוודאי).

### צדיק ורבי

מה זה צדיק? מה זה רבי?

כדי להבין המהות של צדיק ורבי נקדים שאלה:

כתוב בתורה "ולדבקה בו" (דברים י"א כ"ב) ומצינו שהגמרא שואלת על פסוק זה (כתובות קיא:): וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה? והא כתיב "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא!" (דברים ד, כד) אלא הדבק לתלמידי חכמים ולתלמידיהם ועל ידי זה כאלו נדבק בו ברוך הוא.

ולכאורה גמרא זו תמוה מאד איך אפשר לומר שעל ידי דביקה בתלמידי חכמים כאילו נדבק בהקב"ה עצמו?

אבל על פי הביאור של חסידות בפירוש תלמיד חכם יובן. כי הפירוש תלמיד חכם על פי חסידות הוא לא רק מי שלמד הרבה תורה, אלא הפירוש הפנימי של תלמיד חכם הוא שמקבל מדרגת חכמה. וכמו שהוסבר לעיל שעניינו של חכמה הוא ביטול והרגשת אין עוד מלבדו ותלמיד חכם הוא צדיק שתמיד דבוק ובטל לה'. במילא מובן שכשאדם דבוק במי שבטל לגמרי לה' - הוא דבוק בשכינה ממש.

ובלשונו של אדמו"ר הזקן בפרק ב' תניא:

"ובזה יובן מאמר רבותינו זכרונם לברכה על פסוק ולדבקה בו שכל הדבק בתלמידי חכמים מעלה עליו הכתוב כאלו נדבק בשכינה ממש כי על ידי דביקה בתלמידי חכמים קשורות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ומיוחדות במהותן הראשון ושרשם שבתכמה עילאה שהוא יתברך וחכמתו אחד והוא המדע כו".

יסוד זה גם מסביר פליאה עצומה במה שאמר משה רבינו "ונתתי מטר ארצכם" את (דברים י"א י"ד) ולכאורה איך שייך שמשה ידבר באופן שמשמע כאילו הוא המוריד הגשם?

ועל פי מה שנתבאר מובן כי משה רבינו הי' בדרגת החכמה והי' בטל בתכלית לה'. אז במילא כשהי' משה רבינו מדבר לא היו דיבורים אלו של עצמו אלא "שכינה מדברת מתוך גרונו" ולכן שפיר שייך לומר ונתתי.

על פי ביאור זה יוצא חידוש גדול בהבנת מהותו של צדיק ורבי. בהשקפה ראשונה מיהו צדיק? מי שהוא בעל מדריגה ובעל מופת וכו'. ואיך משערים ובמה מתבטא גודל צדקתו? עד כמה הוא עובד אלקים גדול וכמה מופתים הוא פעל. אבל על פי תורת חסידות צדיק הוא מי שבטל לגמרי לה'. וגודל דרגת וקדושת הצדיק מתבטא בגודל ביטולו לה' על ידי הבנתו והרגשתו אחדותו יתברך. במילים אחרות גדלות הצדיק לא נמדד בגודל מציאותו הקדושה, אדרבה גדולת הצדיק נמדד לפי ערך ביטול מציאותו.

### תורה ומצוות

וזהו גם עניין התורה והמצוות על פי תורת החסידות, וכמבואר באריכות בתניא פרקים כ"ג - כ"ד, שבעת קיום המצווה היהודי והחפצא שבו מקיים המצווה הם כמו מרכבה לרצון העליון. דהיינו שבעת קיום המצווה מורגש הביטול לאחדותו יתברך.

ובלשון אדמו"ר הזקן בפרק כ"ג על הביטול של המצוות לרצון ה'

"ולכן נקראים "אברי דמלכא" דרך משל, כמו שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל וכל, כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו הן נשמעות לרצונו תכף ומיד בלי שום צווי ואמירה להן ובלוי שום שהייה כלל אלא כרגע ממש כשעלה ברצונו. כך דרך משל החיות של מעשה המצות וקיומן הוא בטל לגמרי לגבי רצון העליון המלוּבש בו ונעשה לו ממש כגוף לנשמה. וכן הלבוש החיצון של נפש האלהית שבאדם המקיים ועושה המצווה שהוא כח ובחינת המעשה שלה הוא מתלבש בחיות של מעשה המצווה ונעשה גם כן כגוף לנשמה לרצון העליון ובטל אליו לגמרי ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצווה שכח ובחינת המעשה של נפש האלהית מלוּבש בהם בשעת מעשה וקיום המצווה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון".

ובאמת בלימוד התורה מתגלה ביטול יותר נעלה מבקיום המצוות, כי בקיום מצוות עדיין קיים שני דברים נפרדים, האדם שמקיים את המצווה והקב"ה מצווה המצוות. ואילו בלימוד התורה השכל של האדם מתאחד עם חכמתו יתברך ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמותו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים

ומיוחדים ממש מכל צד ופנה" (תניא פרק ה') עד שאין כאן שני דברים אלא רק חכמתו של הקב"ה.

ובלשון אדמו"ר הזקן בתניא פרק כ"ג

"אך המחשבה וההרהור בדברי תורה שבמוח וכח הדבור בדברי תורה שבפה שהם לבושים הפנימים של נפש האלהית וכל שכן נפש האלהית עצמה המלובשת בהם כולם מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון ולא מרכבה לבד כי רצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו שכך עלה ברצונו יתברך שדבר זה מותר או כשר או פטור או זכאי או להפך וכן כל צרופי אותיות תנ"ך הן המשכת רצונו וחכמתו המיוחדות באין סוף ברוך הוא בתכלית היחוד שהוא היודע והוא המדע כו' וזהו שאיתא דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד ולא אברין דמלכא לחוד כפיקודין".

### תכלית הבריאה

ובאמת עניין זה של אחדות ה' זהו התכלית של בריאת העולם. וכידוע שתכלית בריאת העולם הזה הוא ש"נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". ואיך נעשה העולם דירה לו יתברך? מבאר אדמו"ר הזקן בתניא שזהו על יד שהאדם מבין אחדותו יתברך שאין עוד מלבדו אפילו בעולם הזה התחתון.

ובלשון אדמו"ר הזקן "ועל זה תיקנו ליתן שבח והודיה לשמו יתברך בכל בקר ולומר "אשרינו מה טוב חלקנו" וכו' "ומה יפה ירושתנו" כלומר כמו שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק שלא עמל בו כן ויותר מכן לאין קץ יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילנו אבותינו הוא יחוד ה' האמיתי אשר אפילו בארץ מתחת אין עוד מלבדו וזו היא דירתו בתחתונים".

### מתן תורה

מה התחדש במתן תורה? מה העניין של הקולות והברקים? למה העולם חרד בזמן מתן תורה?

מבואר בתניא פרק ל"ו שבעת מתן תורה הייתה התגלות אחדות ה' בעולם, וראו בראי' חושית איך שאין עוד מלבדו. ולכן כל העולם הרגיש ביטול עצום לה' כנאמר ארץ יראה ושקטה (תהלים ע"ו ט) כיון שבכל ד' רוחות העולם חדר ההכרה וההרגשה שאפס זולתו.

ובלשון אדמו"ר הזקן:

"וגם כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה כדכתיב "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" הראת ממש בראיה חושיית כדכתיב וכל העם רואים את הקולות רואים את הנשמע ופי' רז"ל מסתכלים למזרח ושומעים את הדבור יוצא אנכי כו'. וכן לארבע רוחות ולמעלה ולמטה וכדפי' בתיקונים דלית אתר דלא מליל מיניה עמהון כו' והיינו מפני גילוי רצונו יתברך בעשרת הדברות שהן כללות התורה שהיא פנימית רצונו יתברך וחכמתו ואין שם הסתר פנים כלל כמו שכתב "כי באור פניך נתת לנו תורת חיים" ולכן היו בטלים במציאות ממש".

### ימות המשיח

והנה תכלית השלימות הזה של התגלות אחדות ה' בעולם באופן קבוע ונצחי יהי' בימות המשיח.

וכמבואר בתניא פרק ל"ז "ומאחר שכללות נפש החיונית שבכללות ישראל תהיה מרכבה קדושה לה' אזי גם כללות החיות של עולם הזה שהיא קליפת נוגה עכשיו תצא אז מטומאתה וחלאתה ותעלה לקדושה להיות מרכבה לה' בהתגלות כבודו וראו כל בשר יחדיו ויופיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ וישראל יראו עין בעין כבמתן תורה כדכתיב "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו".

לסיכום בתורת החסידות נתבאר עניין אחדות ה' ועל פי יסוד זה מבינים עניין אלקות באופן אחר לגמרי, ומנקודה זו ועל יסוד זה מקבלים השקפה אחרת לגמרי על תכלית הבריאה, תורה ומצוותי' וכו' כמו שנתבאר לעיל בארוכה.

ועל פי כל זה יובן הפתגם של הצדיק מבארדיטשוב

שבספר התניא האט דער אלטער רבי "אריינגעשטעלט אזא גרויסע אויבערשטער אין אזא קליינעם ספר'ל". (בספר התניא הכניס אדמו"ר הזקן אלקים גדול בספר קטן).

כי אדמו"ר הזקן הכניס הקב"ה דהיינו ההבנה באחדותו יתברך, שזהו אמיתית ההבנה באלקות. (דהיינו שהקב"ה הוא לא רק בורא עולם והוא אחד בעצמו אלא שאין עוד מלבדו והוא לבדו הוא ואין זולתו) בספר התניא מה שלא הי' ידוע לפני כן.

וזה באמת פלא איך שאדמו"ר הזקן הסביר עניין עמוק ונעלה כזה של אחדות ה' באופן המובן והמושג לכל אחד.

ויהי רצון שעל ידי הלימוד בעניין אחדות ה', נזכה לקיום היעוד, (זכרי' י"ד ט') "והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד".

## יפוצו מעיינותיך חוצה

ישראל אקונאו

תלמיד בישיבת פלאות אראנו - באפאלא ניו יארק

איתא במסכת תענית דף ז עמוד א' רבי חנינא בר חמא רמי כתיב (משלי ה, טז) יפוצו מעיינותיך חוצה וכתוב (משלי ה, יז) יהיו לך לבדך? אם תלמיד הגון הוא יפוצו מעיינותיך חוצה ואם לאו יהיו לך לבדך.

ופירוש רש"י יפוצו מעיינותיך חוצה - אם הגון הוא אמור לו סתרי תורה:

ואם לאו יהיו לך לבדך - ואין לזרים אתך.

ולכאורה הלא ידוע מה שמבואר בחסידות בהרבה מקומות שהעניין של "יפוצו מעיינותיך חוצה" הוא שצריך לפרסם ולהפיץ את המעיינות הסודות של התורה חוצה, עד לחוצה שאין חוצה ממנו דהיינו גם למי שנמצא בדרגא נמוכה מאד, ועד לכאורה לתלמיד שאינו הגון.

ועד כמו שמובא בלקו"ש חלק א' עמוד 159 שגם מי שעבר באותו יום עבירה דאורייתא צריך ללמוד חסידות באותו יום, ואסור למנוע מללמוד חסידות עם שום יהודי. ואיך מתאים עם המבואר בגמרא תענית שיפוצו מעיינותיך חוצה הוא דווקא לתלמיד הגון ואם אינו הגון יהיו לך לבדך?

ויש לומר על פי הדיוק בלשון רש"י אם הגון הוא מוסרים לו סתרי תורה, דהיינו שהמדובר בגמרא שאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון הוא דווקא לגבי סתרי תורה. וכידוע האזהרה מהבעל שם טוב בנוגע ללימוד קבלה שצריך לדעת איך להפשיט הדברים מגשמיותם, ומי שאינו הגון אסור לו ללמוד סודות התורה.

אבל מה שמבואר בחסידות שצריך לפרסם המעיינות הכוונה על תורת החסידות. שכידוע מה שאמר האריז"ל (ראה הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות) שבזמן הזה מותר ומצווה לגלות זאת החכמה.

דהיינו שבזמן הגמרא עדיין לא הגיע הזמן ללמוד תורת הנסתר, מה שאין כן בדורותינו אלה דעקבתא דמשיחא, שמצד חשכת הגלות וגם כהכנה לימות המשיח, הגיע הזמן שצריך ללמוד תורת החסידות.

ואין חוששים בלימוד תורת החסידות לתלמיד שאינו הגון, כיון שתורת

החסידות הסבירה את העניינים של הנסתר בתורה באופן של הבנה והשגה ובאופן ברור שאינו נותן מקום לטעות, עד כדי כך שאפילו השכל של הנפש הבהמית יכול להבין את העניינים העמוקים של תורת החסידות.

ובאמת אדרבה הטעם שתורת החסידות נתגלתה בדורות האחרונים הוא דווקא לרומם ולהעלות יהודים שנמצאים במצב רוחני נמוך. וכידוע המשל של אדמו"ר הזקן ממלך שבנו נהי' חולה, והמלך שוחק את האבן שבכתר המלך לרפואת בנו המסוכן. שכמו כן תורת החסידות נתגלתה להביא רפואה ליהודי שצריך רפואה רוחנית. ולכן צריך לפרסם ולהפיץ את המעיינות של תורת החסידות לכל יהודי, "והמאור שבתורה זהו פנימיות התורה (על פי פירוש קרבן העדה למדרש איכה בתחילתו) יחזירו למוטב".

ונסיים במה שידוע (כתר שם טוב בתחלתו) שכשעלה הבעל שם טוב להיכל המשיח, שאל הבעל שם טוב למלך המשיח אימתי קא אתי מר? וענה לו לכשיפוצו מעיינותיך חוצה. דהיינו שעל ידי הפצת תורת החסידות שהתחיל מהבעל שם טוב, נזכה לביאת המשיח תיכף ומיד ממש.

## ביאור החילוק בין כתיבה וציור

הת' מיכאל זינגורנקו

תלמיד בישיבת ליובאוויטש - טאראנטא

במאמר ד"ה לפיכך נקראו הראשונים סופרים תשט"ז, באות ח', מבאר הרבי החילוק בין תורה ותהילים (שאע"פ שתהלים הוא חלק מתורה הוא דומה לתפילה). ומביא מארז"ל (שבת ל"א עמוד א') "כל מי שיש לו תורה ואין לו יראת שמים דומה לשומר שנתנו לו מפתחות פנימיות ולא מסרו לו מפתחות חיצוניות". שמזה מובן שתורה הוא עניין הפנימיות, ויראת שמים שבזה נכלל גם תפילה, הוא עניין החיצוניות.

ומתחיל לבאר זה ע"פ הידוע שכל מדריגה בסדר השתלשלות הוא פנימי וחיצוני, לגבי המדריגה שלמטה ממנה הוא פנימי ולגבי המדריגה שלמעלה ממנה היא חיצוני. ומביא ע"ז דוגמא מכחות הנפש, שכח המעשה הוא חיצוניות לגבי דיבור. ובכח המעשה גופא, כח הזריקה הוא חיצוני לגבי כתיבה וציור. ובזה עצמו כתיבה הוא חיצוני לגבי ציור, שהרי כתיבה מגיע רק למי שהוא בר שכל בעצם. ואילו ציור מתגלה גם למי שאין לו חוש בציור, ומתגלה גם החיות והפנימיות של הציור.

וצריך להבין הרי שכל הוא עניין הפנימיות, ולכאורה בכתיבת דבר יש יותר התלבשות השכל מביצור שהרי רק בר שכל מבין הכתוב מה שאין כן בציור שכל אחד יכול להסתכל ולהנות מהציור ואם כן אדרבה כתיבה הוא יותר פנימי מציור?

ויש לתרץ על פי הבנת עניין "התלבשות השכל" שכשמבאר במאמר היתרון בציור וכתיבה על כח הזריקה מסביר שבכתיבה וציור יש "התלבשות השכל", משא"כ בכח הזריקה.

ויובן זה מהשפעת רב לתלמיד, שדוקא מי שהוא חכם גדול יותר, היינו מי שמבין את העניין בעומק יותר יכול להלביש חכמה גדולה ועמוקה ולהסבירה באופן המובן אפילו לתלמיד פשוט מאד. (שהרי אפשר להיות חכם, אפילו חכם גדול, ומ"מ אינו יכול להשפיע לתלמיד פשוט מאוד). וכידוע מעניין שלשת אלפים משל של שלמה המלך שדווקא שלמה המלך מצד היותו החכם



מכל אדם הי' יכול להוריד שכל עמוק מאד שלשת אלפים דרגות עד שאפילו איש פשוט מאד יבין את העניין.

ועד"ז יובן בכח הציור, זה שציור יכול לפעול אפילו על מי שאינו בר שכל בעצם כמו שרואים במוחש, שאחד שמסתכל בתמונה יכול לבוא לרגש של שמחה או פחד וכדו' (וכידוע השיחה מכ"ק אדמו"ר הרי"ץ ספר השיחות תרצ"ו עמוד 46 שבו מתאר שלשה תמונות שראה וכו'). מורה שיש בו יותר התלבשות השכל ויותר פנימיות.