

**הרב שלום שפאלטער**  
 ר"מ בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
 מוריסטאן נ.דז.

## הערות בשו"ע הרב בעל התניא

### א. זמן ברכת להתעטף בציצית

בשו"ע אדה"ז סי' ח' ס"ב פסק "וכשיתחיל להתעטף קודם שיתעטף לגמרי יברך מעומד להתעטף בציצית (ועי' בסי' כ"ה ותמצא טעם ע"ז) "עכ"ל הק'. (בסי' כ"ה סעיף י"ז מבאר דברכת תפילין צ"ל לאחרי ההנחה ולפני הקשירה בתפילין של יד ולפני ההידוק בתפילין של ראש, משום שהברכה צ"ל עובר לעשייתן אבל הכי סמוך לעשיית המצוה, וא"כ גם בציצית צריך לברך "קודם שיתעטף לגמרי" אבל אחרי שכבר התחיל להתעטף מטעם הנ"ל). אמנם בסידור פסק אדה"ז "וקודם שיתחיל להתעטף יברך".

וכתב ע"ז בשו"ת דברי נחמי' סי' ט' דזה תלוי בדברי התוס' ביבמות הנ"ל, "דלפי ס"ד דבשעת הלבישה והעיטוף לא נעשה המצוה כלל אלא אחר כך, א"כ הי' ראוי לברך בשעת גמר הלבישה כיון שלאחר הלבישה נעשית התחלת המצוה א"כ שפיר הוי עובר לעשייתן [וכמ"ש אדה"ז בשו"ע], אבל לפי המסקנ' שם [בתוס'] וכ"פ בפ"ת וכן עיקר לפסוק הלכה דבשעת הלבישה נעשית המצוה.. א"כ מוטב לברך קודם הלבישה ותיקף כשלושב מיד נעשה המצוה, ע"ש עוד, וע"ש שמסיים "ואח"כ ראיתי בשו"ת שאגת ארי' סי' ל"ב ועי"ש שרוב דבריו מסכימים לדברנו".

ב. והנה בשאגת ארי' שם האריך לבאר אימתי ראוי לברך על ציצית אם בעת שמתעטף בו או בשעה שמחזיק הטלית בידו ורוצה להתעטף בו, והביא דברי התוס' ביבמות דף צ' ע"ב ד"ה כולהו שפירשו (מה דאיתא שם בגמ' דסדין בציצית הוה שב ואל תעשה ולא קום ועשה), "דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב [בציצית] עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר.. ולאחר שנתעטף דמתחייב שב ואל תעשה הוא" ע"ש בתוס', ומסביר השאג"א דמזה משמע דאינו מברך קודם העיטוף דאז אין זה עובר לעשייתן כ"א קודם לעשייתן וצריך לברך סמוך לעשייתן ממש.

ומקשה שם השאג"א הרבה קושיות ע"ז ומהם: א) דהתוס' עצמם הקשו שם אח"כ "דמדברכינן להתעטף בציצית משמע דבשעת העיטוף עביד מצוה", וא"כ צריך לברך עוד קודם העיטוף, ב) ההיתר דכלאים בציצית הוא רק משום דבעידנא דקמיעקר הלאו מקיים העשה, ואם כדברי התוס' דחייב מצות ציצית מתחיל רק לאחר דכבר מעוטף בטלית, הרי איסור כלאים הוא מיד בשעת העיטוף וא"כ אין זה בעידנא, ג) אפי' אם נימא כדברי התוס' שבשעת העטיפה עדיין לא נתחייב בציצית, מ"מ כיון שא"א להיות מעוטף כ"א ע"י מעשה העטיפה חשיב כקום ועשה כיון דתחילתו א"א אלא ע"י מעשה, ודמי להמוצא כלאים בבגדו דפושטן אפי' בשוק (ברכות דף כ' ע"ב), אע"ג דשב ואל תעשה נדחה מפני כבוד הבריות, חשיב לבישת כלאים כמעשה ולא כשב ואל תעשה מכיון שא"א לבישה בלי מעשה, וע"ש האריך בזה ומסיים לפסוק לברך בשעה שמחזיק הטלית בידו ורוצה להתעטף בו.

ג. והנה בסי' י"ג ס"ו פסק אדה"ז דאם הולך לבית הכנסת ומצא שנפסלה טליתו ומתבייש להתפלל בלי טלית, אם הוא בחול אסור ללבוש הטלית, "אבל בשבת כיון שאינו יכול להטיל ציצית מחמת איסור שבת, אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית, שהרי לא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית אלא לאחר שילבשו מצות עשה להטיל בו ציצית, וכיון שאינו יכול להטיל אינו עובר, אלא דמ"מ מדרבנן אסור וכו'", ומשמע מזה דס"ל לאדה"ז דבשעת העיטוף אינו מקיים המצוה עדיין עד לאחר שמעוטף כבר. (ומבואר כן בהדיא בתוס' הרא"ש שבימות שם דמתרץ שם קושית התוס' הנ"ל (דמדברכין להתעטף בציצית משמע דבשעת העיטוף עביד מצוה), "וי"ל שכך פי' הברכה להיות מעוטף בציצית ומשום דמברך עובר לעשייתן צריך לברך להתעטף, ומכאן מוכיח ריצב"א דאם נפסק לא"א ציצית בשבת או יו"ט יכול להתעטף בטליתו אפי' לכתחילה משום דלא מחוייב עד לאחר שנתעטף וא"כ דוקא בחול אסור.. אבל בשבת ויו"ט דא"א לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה וגם אין עבירה כשהוא מעוטף כיון דא"א לעשותו, עכ"ל ע"ש). וזה מתאים לשיטתו בשלחנו בסי' ח' הנ"ל דצריך לברך לפני גמר העיטוף דרק אז הוה ממש לפני קיום המצוה מכיון דאין שום מצוה בהעיטוף לפי ביאורו של הדברי נחמי' הנ"ל.

אלא דלפ"ז צריכים לומר דלפי מה שפסק אדה"ז בסידורו דצריך לברך לפני העיטוף מכיון דיש מצוה בהעיטוף לפי ביאורו של הדברי נחמי' הנ"ל, צ"ל הדין דגם בשבת ויו"ט יהא אסור ללבוש טלית בלי ציצית כשרים, ולא משמע בשום מקום דלפי מה שפסק אדה"ז בסידור הדין כן. גם יש לעיין מ"ש בדברי נחמי' "אבל לפי המסקנ' שם [בתוס'] וכ"פ בפ"ת **וכן עיקר לפסוק הלכה** דבשעת הלישה נעשית המצוה", דא"כ יוצא דמה שפוסק אדה"ז בשלחנו אינו **עיקר לפסוק הלכה!**

ד. וראיתי בספר יד שאול שכתב לבאר "מה שהוסיף רבינו בדבריו וכתב "וכשיתחיל להתעטף קודם שיתעטף לגמרי", דלכאורה הוה שפת יתר, אך רבינו כיוון בזה כיון שנמצא מחלוקת בין האחרונים על זמן הברכה.. דיברך אחר העטיפה.. (או) שיש לברך קודם השלכת הכנפות לאחוריו אחר ההלבשה.. וכן יש לפרש דברי רבינו "וכשיתחיל להתעטף קודם שיתעטף לגמרי" פירוש כשלוש הטלית אך קודם שיתעטף לגמרי פירוש קודם שישליך הציצית לאחוריו אז יברך.. ולא כדעת השאגת ארי' דס"ל לברך בשעה שמחזיק הטלית בידו קודם שיתחיל להתעטף", ע"ש.

ולכאורה משמע מדבריו דס"ל לאדה"ז דהמצוה הוא (בקום ועשה היינו) עצם העטיפה (ולא שיהא מעוטף), שלכן ס"ל דמברך לפני השלכת הציצית לאחוריו שזה עיקר העטיפה והמצוה. ונרויח בזה (אף שלא הזכיר שם מזה כלום) שלא יסתור דברי אדה"ז בשלחנו למ"ש בסידור דקודם שיתחיל להתעטף יברך, דלפי הנ"ל הרי גם בשלחנו ס"ל לאדה"ז דמברך לפני העשי' (ודלא כמ"ש בדברי נחמי'), ורק דבשלחנו כתב דמברך לפני חלק העיקרי של העשי' ובסידורו כתב דמברך לפני כל העשי', והיינו דבעצם הר"ז עשי' אחת – עטיפה, עם כמה פרטים, מתחיל בעטיפה ונגמר בהשלכת הציצית לאחוריו, ובשו"ע פסק אדה"ז כעצם הדין דמברך לפני עשיית חלק העיקרי של העשי', ובסידור מחמיר רבינו לברך לפני עשיית כל העשי'. ובטעם הדבר י"ל (כמ"ש סברא זו בדברי נחמי' שם לפי שיטתו ע"ש) דלא רצו חכמים לקבוע ברכה בשעה שעוסק בהעטיפה ובטרדות העסק לא יכול לעשות הברכה כראוי, לכן פסק בסידור דיברך לפני התחלת כל העשי', מכיון דגם השלכת הציצית לאחוריו הוא חלק

מהעטיפה וא"כ הוה הכל פעולה אחת ולא נחשב כמברך קודם דקודם לעשייתן.

אלא דלפ"ז קשה עוד יותר ממ"ש בסי' י"ג דבשבת אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית, דמשמע מזה דס"ל לאדה"ז דבשעת העיטוף אינו מקיים המצוה עדיין עד לאחר שמעוטף כבר, דזה סותר למ"ש כאן גם בשולחנו דהמצוה הוא בקום ועשה היינו עצם העטיפה (ולא שיהא מעוטף).

ה. ואולי יש לומר בזה להיפך דהן בשו"ע והן בסידור ס"ל לאדה"ז דעצם קיום המצוה הוא (בשב ואל תעשה היינו) כשהוא כבר מעוטף בהטלית, ולכן פסק בסי' י"ג דבשבת אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית, ואעפ"כ יהא מובן מה שפסק בסי' ח' דיברך קודם שיתעטף לגמרי וכפירושו של ה"ד שאול" דהיינו קודם שישליך הציצית לאחוריו, אע"פ דאז הוא עדיין קודם דקודם לעשייתן וצריך לברך סמוך לעשייתן ממש, וכן מה שפסק בסידורו שיברך קודם שיתחיל להתעטף אע"פ דאז הוא עדיין קודם דקודם לעשייתן.

ובהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק ל"ה שיחה א' לפ' וירא ע' 65 וז"ל הק' (הנוגע לעניינינו): כשהתורה מחייבת באיזה מצוה, פשוט שהחיוב חל רק באופן שתוכל להתקיים בדרך הטבע. אם מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת הרי זהו **חלק** מהחיוב..

ובהערה 33 מביא מ"ש הצפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו לחלק בין מצות סוכה דיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנו למצות מצה דאין עליו חיוב כלל קודם הזמן שיאכל בזמנו, וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר "אבל לכאורה מובן דמ"ש שאין עליו חיוב כלל קודם הזמן, היינו שאין עליו חיוב עשי', אבל החיוב (דאכילת מצה בליל פסח) אקרקפתא דגברא הוא חיוב תמידי גם קודם הפסח. ואולי י"ל כוונתו, דגבי סוכה המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג, משא"כ גבי מצה דיכול לאפותה בליל פסח, לכן עצם המצוה חל רק בזמן חובת אכילתה, וכו' ע"ש.

ולכאורה מובן מדבריו הק' דכמו דכשצריך להיות ההכנה לקיום המצוה לפני זמן הקיום חל כבר אז (בזמן ההכנה) עצם חיוב המצוה, כמו"כ (ואולי עוד יותר מזה) י"ל לגבי עצם קיום המצוה, דמעשה המצוה שהאדם עושה שרק עי"ז יכול להיות אח"כ קיום המצוה הוה מעשה זו מעצם קיום המצוה.

ו. ועפ"ז י"ל גם בעניינינו, דאה"נ דס"ל לאדה"ז דעצם קיום מצות ציצית הוא כשהוא כבר מעוטף בהטלית, מ"מ מכיון דא"א להיות מעוטף אם לא ע"י שמתעטף א"ע, א"כ נעשה מעשה העיטוף מעצם קיום המצוה, ושפיר אפשר לברך קודם העיטוף דאז הרי זה כבר עובר לעשייתן ולא קודם דקודם. אלא דאעפ"כ הוה המצוה רק שב ואל תעשה ושלכן פסק בסי' י"ג דבשבת אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית, מכיון דסו"ס אין זה עדיין זמן **קיום** המצוה כ"א זמן **מעשה** המצוה ורק דהברכה אפשר לעשותה כבר לפני **מעשה** המצוה, מכיון דא"א להיות הקיום בלי המעשה.

(ולכאורה כן הוא גם במ"ש בלקוטי שיחות שם דאע"פ דכשצריך להיות ההכנה לקיום המצוה לפני זמן הקיום חל כבר אז (בזמן ההכנה) עצם חיוב המצוה, מ"מ מובן לכאורה דאינו דומה האיסור והעבירה של המבטל קיום המצוה בזמן חיובו ממש (למשל כשאינו אופה (ואוכל) מצה בליל פסח), להאיסור והעבירה של המבטלו לפני זמן חיובו, ועי' סוף הערה 33

הנ"ל ועדיין צ"ע בזה).

ומה שבסידור פוסק אדה"ז שקודם שיתחיל להתעטף יברך, י"ל בטעם הדבר (כנ"ל) דלא רצו חכמים לקבוע ברכה בשעה שעוסק בהעטיפה ובטרדות העסק לא יכול לעשות הברכה כראוי, לכן פסק בסידור דיברך לפני התחלת כל העשי', מכיון דגם השלכת הציצית לאחוריו הוא חלק מהעטיפה וא"כ הוה הכל פעולה אחת, והרי כל העשי' נעשה כחלק מעצם קיום המצוה ולא נחשב כמברך קודם דקודם לעשייתו. ועדיין יש לעיין בכ"ז.

### ב. היסח הדעת בנפל ממנו טליתו

בהל' ציצית סי' ח' סעיף כ"ה ז"ל: הפושט טליתו סתם שלא היה בדעתו כלום לא שיחזור וילבשנו מיד ולא שלא יחזור וילבשנו מיד אם כשפשט הטלית נשאר עדיין עליו טלית קטן א"כ לא הסיח דעתו מהמצוה לכן כשיחזור וילבש את הטלית שפשט מתחילה אין צריך לברך עליו.. עכ"ל.

ובסכ"ו כותב רבינו ז"ל: מי שהי' לבוש טלית ונפל ממנו כשיחזור ויתעטף בה צריך לחזור ולברך כיון שנפל' שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשנו עכ"ל.

ועי' בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' ט' אות ד' שכותב שמזה שכותב רבינו "אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשנו" משמע דאפי' אם נשאר עליו טלית קטן צריך לחזור ולברך, ודלא כמ"ש המחצית השקל בס"ק כ' דאם נשאר עליו טלית קטן דא"צ לחזור ולברך ע"ש.

ולכאורה צ"ע טעם הדבר דלרבינו אינו מועיל מה שיש עליו הטלית קטן, הלא מ"ש המחצית השקל בס"ק כ' דמועיל מה שיש הטלית קטן עליו הוא לפי דעת הר"ח המובא בב"ח כאן דפסק בהדין דסעיף כ"ה דמועיל מה שיש עליו הטלית קטן, ועפ"ז כתב המחצית השקל דגם בהדין דסעיף כ"ו צ"ל דלפי דעת הר"ח מועיל גם כאן מה שיש עליו הטלית קטן, וא"כ צ"ע באמת הרי רבינו פסק בסעיף כ"ה דמהני מה שיש עליו הטלית קטן, וא"כ אמאי באמת לא מהני בהדין דסעיף כ"ו מה שיש עליו הטלית קטן, וצ"ע במאי מחולקין המחצית השקל ורבינו.

ואולי אפ"ל דחלוקין הן בטעם ההיתר בנשאר עליו טלית קטן שבסעיף כ"ה, דרבינו כתב שם ז"ל: אם כשפשט הטלית נשאר עדיין עליו טלית קטן א"כ לא הסיח דעתו מהמצוה ע"ש. אמנם במחצית השקל כתב ז"ל: כן י"ל אי נשאר עליו טלית קטן, דבזה נראה דאכתי לא סילק א"ע ממצות ציצית ע"ש.

ועפ"ז אפ"ל דלפי ביאורו של המח"ש אה"נ דאין שום נפק"מ בין הדין דפשט סתם בלי שום כוונה, להדין דנפל ממנו הטלית, דבשניהם אם נשאר עליו עדיין הטלית קטן עדיין לא סילק א"ע ממצות ציצית (ורק בפשט הטלית בכוונה שלא ללבושו שוב, אז לא מהני מה דלא סילק א"ע עדיין ממצות ציצית).

משא"כ לביאורו של רבינו י"ל דחילוק גדול יש בין שני הדינים, דהרי רבינו מדייק לכתוב ד"לא הסיח דעתו מהמצוה", וי"ל דבפשט הטלית בידים בוודאי חושב דעדיין נשאר עליו הטלית קטן, דאע"פ דציצית ה"ה חובת חפצא ולא חובת גברא, מ"מ הרי נזהרים שלא ללכת אפי' ד' אמות בלי ציצית, וא"כ כשפשט הטלית ממנו, ה"ה בוודאי חושב שעדיין נשאר עליו הטלית קטן, וא"כ הרי לא הסיח דעתו ממנו (דזהו פי' היסח הדעת - שאינו חושב ע"ז, וההיפך

מזה היינו שלא הסיח דעתו ועדיין חושב ע"ז), ולכן מכיון שפשט בסתם מועיל בזה ההיתר הטלית קטן, (ומובן דאם הי' בדעתו שלא לחזור וללבושו דאינו מועיל מה דיש עליו הטלית קטן וכמבואר בסעיף כ"א).

אולם כשנפל ממנו הטלית, הרי אין לומר דמהני מה דיש עליו הטלית קטן לומר דלא הסיח דעתו מזה, דבפשטות כשיש עליו הטלית גדול אע"פ שיש עליו גם הט"ק, מ"מ בעיקר חושב ומקושר במצות ציצית שבטלית גדול ואינו חושב אז על הט"ק, וא"כ כשנפל פתאום ממנו הט"ק, הרי אין לומר דלא הסיח דעתו מהט"ק, מכיון דכל כוונתו הי' על הט"ק, ולכן אינו מועיל בזה מה שיש עליו הטלית קטן.

### ג. שנת העיבור בת יג חודש

בשו"ע המחבר (או"ח סנ"ה ס"ט) כתב: לעולם הוא קטן עד שיביא ב' שערות אחר שיהי' בן י"ג ויום אחד ושנת העיבור בת י"ג חדש עכ"ל. והרמ"א (שם ס"י) כתב: ומי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני עכ"ל.

[ועיי"ש בפרי מגדים ובלבושי שרד שכתבו דאע"ג דהמחבר כתבו כבר (בסעי' ט'), אעפ"כ כתבו הרמ"א כאן (בסעי' י'), דהו"א דרק בנולד בחודש אחר כגון ניסן ושנת י"ג מעוברת אין נעשה בר מצוה עד ניסן, אבל נולד באדר הו"א דנעשה בר מצוה באדר ראשון (ובאמת ס"ל לכמה פוסקים כן עי' במהר"ש הלוי או"ח סי' ט"ז), קמ"ל הרמ"א דאינו נעשה בר מצוה עד אדר שני, ועי' עוד להלן].

והנה במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (נדפס בלקו"ש חי"א עמ' 311) בהערה ד"ה חדש העיבור כתב וזלה"ק: אדר ראשון: רש"י ותוס' ר"ה (יט, ב)... שו"ע או"ח סנ"ה ס"י (וצע"ג שלא הביאו אדה"ז בשולחנו שם. ויתרה מזו שבסעיף יב בשולחנו השמיט התיבות **ושנת העיבור בת יג חודש**. ואולי רצה להביאם בסי' תכ"ח או תרפ"ה, תרצ"ז... עכלה"ק.

והיינו דקשה לכ"ק אדמו"ר א) למה השמיט רבינו הזקן התיבות 'ושנת העיבור בת יג חודש', ב) למה לא הביא רבינו הזקן דינו של הרמ"א שבסעי' י'.

ובלקו"ש חט"ז עמ' 603 איתא: ולפלא שבשו"ע אדה"ז הושמט כל הענין (ודוחק גדול לומר שסמך להביאו בעיקר מקומו - הל' מגילה) וראה בקונ' השולחן עכלה"ק.

כנראה כאן מדובר רק בנוגע להשאלה אמאי לא הביא רבינו הזקן האי דינא דהרמ"א, וע"ז הביא מ"ש בקונ' השולחן, שכתב שם דהושמט כל הסעיף ע"פ טעות, עיי"ש. ואין המדובר כאן אמאי השמיט רבינו התיבות 'ושנת העיבור בת יג חודש', דע"ז לא כתב בקונ' השולחן כלום. ועי' ג"כ בתהלה לדוד שג"כ הקשה רק אמאי הושמט סעיף י' של הרמ"א, אם לא שנאמר דאם הי' רבינו מביא דינו של הרמ"א שבסעיף י', לא הי' צריך להביא דברי המחבר שבסעיף ט', דיש בכלל מאתיים מנה, וכנ"ל (בהפרי מגדים ובלבושי השרד).

אולם ממכתב הנ"ל משמע רס"ל לכ"ק אדמו"ר, דאע"פ שהי' מביא דברי הרמ"א, עדיין הי' קשה מדוע השמיט רבינו התיבות 'ושנת העיבור בת יג חודש', וכלשונו הק': ויתירה מזו שבסעיף יב השמיט התיבות וכו'.

ואולי הי' אפשר לתרץ הא דהשמיט רבינו הזקן התיבות 'ושנת העיבור בת יג חודש', ובהקדים דהנה בנוגע ל"יארציט" - כשנפטר בחודש אדר בשנה פשוטה, וה"יארציט" הוא

בשנה מעוברת, מצינו בזה פלוגתא: דהמחבר באו"ח סי' תקס"ח ס"ז פסק שה"יארצייט" הוא באדר שני, והרמ"א שם וביו"ד סי' ת"ב, (וכן הוא בתשובות מהר"י מינץ סי' ט') פסק שהוא באדר. (ועי' בתשובות חת"ס (או"ח סי"ד וסקס"ג) דטרח להסביר סברת המהר"י מינץ, שמחלק דבנוגע לבר מצוה נעשה באד"ש, ו"יארצייט" הוה באד"ר, עיי"ש).

והנה הברכי יוסף או"ח סנ"ה סק"ח (אהא דכתב שם המחבר "ושנת העיבור בת יג חודש") כתב שהוא מהגהות המרדכי ביבמות פ' החולץ, ושם מייתי ראי' מהירושלמי דאם עברו ב"ד את השנה בתולי' חוזרין, וכתב ע"ז הברכי יוסף "ואינו ראי' כ"כ". ובכוונתו כתב בשלטי הגבורים (להגאון ר' יוסף שאול נאטנזאהן) או"ח סנ"ה סק"ה, דיש לחלק דשם כיון דהדבר תלוי בשינוי הגוף שפיר אמרינן דאם הסכימו הב"ד לעבר ואז ממילא אין כאן ג' שנים הקב"ה מסכים עמהם ומחדש הווסת של הגוף להיות בתולי' חוזרין, אבל כאן כבר נעשה גדול ואיך שייך לומר דיהא חוזר לקטנותו.

וממשיך שם הברכי יוסף להקשות דמאיפה יודעין דשנה היינו אפי' מעוברת (והיינו דשנה מעוברת בעינן דוקא י"ג חודש), והרי בערכין דף לא אמרו דבבתי ערי חומה בעינן שנה תמימה ולכן הוה שנת העיבור בת י"ג חודש, ובכור יליף מג"ש שנה שגה, ומאחר שכן כי ליכא גזירה שוה מנ"ל דבעינן תמימה.

ומביא שם הברכי יוסף מ"ש בשטמ"ק בערכין שם מהרא"ש שכתב וז"ל: משמע הכא דבכל דוכתא לא בעינן שנים שלימות מיום אל יום אלא היכא דגמרינן שנה מבתי ערי חומה (והיינו דרק אז הוה שנת העיבור ג"כ י"ג חודש). ותימה להר"ר אלחנן מנ"ל די"ג ויום אחד בעינן שלמות מיום יום, ותירץ דשמא הוא הלכה למשה מסיני, א"נ מבן עשרים שנה של יוצא צבא שהוא זמן לעונש של מעלה כתוב שנה וגמרי שנה שנה מבתי ערי חומה, וכי היכי דלעונשין של מעלה בעינן שלמות, ה"ה בעונשין של מטה עכ"ל. ועי' ג"כ בשלטי הגבורים הנ"ל.

והנה ע"פ ב' טעמים דלעיל מובן שפיר החילוק שבין בר מצוה ל"יארצייט", דמכיון דבנוגע לבר מצוה יש גז"ש שנה מבתי ערי חומה, וא"כ הרי בעינן תמימות, ולכן נעשה בר מצוה רק באד"ש. משא"כ בנוגע ל"יארצייט" דאין לנו שום גז"ש דבעינן תמימות, לכן ס"ל להרמ"א דה"יארצייט" הוה באד"ר, דסתם שנה הוה י"ב חודש, ואפי' בשנה מעוברת.

וטעמו של המחבר הוא כמ"ש החת"ס הנ"ל דדוקא בנדריים ובשטרות שהדבר תלוי בלשון בני אדם, יש אומרים שסתם אדר הוא אדר הראשון, אבל בעצם העיקר הוא אד"ש, או משום שאקדומי פורענותא לא מקדמינן, (אבל עי' שם בחת"ס ובסי' י"ד שמסתפק הרבה בהאי טעמא האחרון).

וכמו"כ לפי טעם הראשון מובן שפיר, דהנה הט"ז (או"ח סתקס"ח סק"ג) כתב דהמחבר והרמ"א חולקין בפלוגתת ר"מ ור"י (בנדריים ס"ג ע"א), אי סתם אדר הוה אד"ר או אד"ש, דהמחבר פסק כהרמב"ם דפסק כר"מ דהוה אד"ש, והרמ"א פסק כדעת הרא"ש דפסק כר"י דהוה אד"ר, וע"כ המחבר דפסק כר"מ דסתם אדר הוה אדר שני, ס"ל גם ב"יארצייט" דהוה באד"ש.

[ועיי"ש בש"ך (סק"כ) שהקשה, דהא המחבר בעצמו כתב שדעת הרמב"ם הוה דעת יחידי, אבל רוב הפוסקים פסקו כר"י דעיקר אדר הוה אד"ר, וא"כ איך פסק כאן כר"מ דהעיקר הוה אד"ש. ועי' בשו"ת חת"ס הנ"ל דמחרץ דדוקא בנדריים ושטרות הוה העיקר באד"ר, אבל לא ב"יארצייט" ע"ש].

אולם הרמ"א (שהוא דעת הרא"ש), אע"פ שפסק כאן דה"א רצי"ט" הוא באד"ר משום דסתם אדר הוא אד"ר, מ"מ בנוגע לבר מצוה פסק שהוא באד"ש, והטעם בזה י"ל, דהנה במקור הדין דבן י"ג למצות ישנם ב' דעות, דעת רש"י (נזיר כ"ט ע"ב) דלמדין זה מהא דכתוב "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו" (בראשית לד, כה), ודעת הרא"ש (בשו"ת ריש כלל ט"ז) שזהו בכלל השיעורין שהם הלכה למשה מסיני, (ועי' בזה בלקו"ש ח"ה עמ" 42).

ועפ"ז י"ל דאע"פ דהרא"ש (שהוא דעת הי"א שברמ"א וכמ"ש הט"ז), ס"ל דעיקר אדר הוא אד"ר, מ"מ בנוגע לבר מצוה פסק שהוא באד"ש, מכיון שהוא מהשיעורין שנאמרו למשה מסיני, ובנוגע לבר מצוה הוה ג"כ הלכה למשה מסיני, דשנה מעוברת הוא בת י"ג חודש, וכמ"ש הברכי יוסף בשם הרא"ש בעצמו.

שע"פ כהנ"ל הי' אפשר להסביר למה השמיט רבינו הזקן האי תיבות "ושנת העיבור בת יג חודש", דמכיון דאנן קיי"ל כהרמ"א בנוגע ל"א רצי"ט" שהוא באד"ר, והא דבר מצוה נעשה רק באד"ש, הוא מצד טעמים המיוחדים הנ"ל, א"כ אין זה כלל ד"שנת העיבור בת יג חודש", דהא בנוגע ל"א רצי"ט" אי"ז י"ג חודש, ואפי' בנוגע לבר מצוה הוא מצד טעמים המיוחדים הנ"ל. (והא דהשמיט רבינו הזקן דינו של הרמ"א, הוא כמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל בשם הקונ' השולחן).

משא"כ המחבר דס"ל דהן בר מצוה נעשה באד"ש, והן "א רצי"ט" הוא באד"ש, ומשום דפסקינן כר"מ דעיקר אדר הוא אד"ש, א"כ הרי"ז כלל בכל מקום, ולכן כחב המחבר דשנת העיבור הוא בת י"ג חודש, משא"כ הרמ"א ורבינו הזקן.

ואגב ראיתי דבר פלא לפענ"ד בהב"י (טור יו"ד סת"ג), דהביא מ"ש התשב"ץ וו"ל: ובשנה מעוברת בשנה הראשונה יתענה ויאמר קדיש באד"ר ובשאר שנים באד"ש, עכ"ל.

וכתב ע"ז הב"י: ונראה דטעמו משום דסוף שנה ראשונה הוא לסוף י"ב חודש כדאמרין דמשפט רשעי ישראל בגהינם י"ב חודש ולא אמרו שנה הלכך י"ב חודש מניין ובשאר שנים תלי בפלוגתת דר"מ ור"י וכו' ע"ש.

ולכאורה צ"ע בזה ממ"ש בחת"ס (או"ח סי"ד) וז"ל: דכשם שמשפט רשעים בגהינם י"ב חודש, כן כל הצדיקים הזוכים לחזות בנועם ה', מ"מ משתנה ומתעלה ממדרגה למדרגה למעלה מהראשונה ויושב גם שם י"ב חודש, ושוב ביא רצי"ט מעיינים בדינו ומתעלה, ע"ש, וא"כ לכאורה אין בזה נפק"מ בין שנה ראשונה לשאר שנים.

## ד. שיעור היין דסעיד

בסי' קס"ז סעי' א' כתב וז"ל: שהיין הוציאוהו מכלל פירות האילן לברך עליו בפה"ג מפני חשיבותו שמשמח את הלב שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, ע"ש. וכ"ה ג"כ באותו לשון בלוח ברכות הנהנין פ"א ה"ב ע"ש.

ויש לעיין בזה מהמבואר בגמ' ברכות דף ל"ה ע"ב שהטעם שעל יין מברכים ברכה מיוחדת הוא משום דדין סעיד, ואה"נ דיש בו גם הענין דמשמח, אמנם עיקר הטעם הוא משום דסעיד, וא"כ מדוע כתב רבינו הטעם משום דמשמח.

שוב ראיתי דבסי' ר"ב סעי' ו' הביא רבינו הטעם דדין חשיב משום דסעיד ומשמח, וא"כ צ"ב אמאי בסי' ר"ב הביא ב' הטעמים, ובסי' קס"ז ובלוח ברכות הנהנין הביא רק הטעם

דמשמח. (ועי' ג"כ בכף החיים סי' קס"ז ס"ק כ"ה שמביא דברי רבינו דהטעם הוא משום דמשמח, ולא הזכיר כלום בנוגע לסעיד).

ואולי אפ"ל, דהנה בגמ' שם איתא דמעט יין סעיד והרבה יין גריר תאוות האכילה, וצ"ב מהו השיעור דמעט והרבה, דלא מצינו דבר זה מפורש.

והנה המ"א סי' תע"א סק"ד הביא בשם המרדכי דב' כוסות (היינו ב' רביעיות) הוה טובא, וראיתו מהא דשותה ב' כוסות בליל פסח קודם מצה, ואי ב' כוסות הוה עדיין מעט, הרי לא יאכל מצה לתיאבון, דהא כבר יהי' שבע מהיין, אלא ע"כ דב' כוסות הוה טובא.

ולכאורה יש להתבונן בזה דהא ב' כוסות אלו יש ביניהם הפסק זמן ארוך, (ולכן יש שאלה בנוגע לקידוש במקום סעודה, וכמו"כ בנוגע לברכה אחרונה, דלכאורה כבר עבר שיעור עיכול, וכמבואר כ"ז בפוסקים), וא"כ הרי יש באמת רק כוס א' בלבד דשתה לפני אכילת מצה, דהא כוס ראשון אפשר (ובפשטות כן הוא) דכבר נתעכל, ואם נימא דרק ב' כוסות הוה טובא ופחות מזה הוה מעט, א"כ שוב קשה דא"כ יצא דיאכל מצה שלא לתיאבון, מאחר דשתה מעט יין לפני אכילת המצה, וא"כ אולי אפשר לומר דגם כוס א' נקרא כבר טובא דמגריר גריר, (והמ"א בשם המרדכי כתב רק לווחא דמילתא דהא ב' כוסות הם בוודאי טובא).

ואולי אפשר להביא רא' לזה דגם כוס א' כבר נקרא טובא מהא דאיתא בברכות דף מ"ב במשנה: ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, וברש"י שם כתב, "נוהגין היו להביא קודם האכילה כוס יין לשתות כדתיניא לקמן (דף מ"ג) כיצד סדר הסיבה וכו', ומביאין לפניהם פריאות להמשיך אכילה ע"ש. וטעם זה "דלהמשיך האכילה" הוא גם על שתיית היין, וכמבואר קצת יותר ברש"י על הרי"ף, ועוד יותר בפסקי הרי"ד על משנה זו ע"ש. ואם נימא דרק ב' כוסות נקרא הרבה וגריר אבל כוס א' נקרא מעט וזעיד, הרי כוס א' אינו מושל הלב לאכילה, ואדרבה סעיד את הלב, והרי הלשון ברש"י הוא "כוס יין" דבפשטות מיירי בכוס א', אלא ע"כ דגם כוס א' נקרא כבר טובא דגריר וד"ל.

אלא דלכאורה בסי' רע"ג סעי' ח' כתב רבינו דהא דיכולים לצאת ידי קידוש במקום סעודה הוא רק ביין ובא' מחמשת המינין, והטעם הוא לפי שהיין סועד את הלב וכו' ע"ש, ושם הרי צריך לשתות רביעית יין בשביל מקום סעודה, וא"כ יש לנו רא' לכאורה דכוס א' נקרא עדיין סעיד.

אמנם באמת א"א לומר כן, דהרי איירי שכבר קידש מקודם לכן וא"כ הרי כבר שתה כוס א' וכשישתה עכשיו כוס שני הרי יהי' לו כבר ב' כוסות ובזה הרי לכאורה מפורש בדברי המג"א בשם המרדכי דנקרא טובא וגריר, וא"כ איך כתבו כאן דסעיד. אלא ע"כ דאין הפי' דהיין ששותה עכשיו הוא סעיד, כ"א שמכיון שהיין יש לו התכונה שסועד, לכן ראוי היא לצאת בה ידי סעודה. (ובזה מתורץ גם מה שהקשה בתורת שבת סי' רע"ג סק"ו ע"ש).

ואם כנים הדברים הנ"ל (דגם כוס א' נקרא כבר טובא וגריר), י"ל דלכן לא הביא רבינו בסי' קס"ז (ובלוח ברכת הנהנין) הך מעלה שיש ביין דסעיד, דמכיון דבתחילת הסעיף מתחיל רבינו בנוגע לברכת המזון ואח"כ ממשיך גם בנוגע לברכה הראשונה, א"כ י"ל דאע"פ דבנוגע ליין הזכיר רבינו רק הענין דברכה הראשונה, מ"מ מכיון דהזכיר באותו הסעיף גם בנוגע דברכה האחרונה, י"ל דרצה רבינו לכתוב טעם א' השייך גם לברכה האחרונה, והאי טעמא דסעיד לא שייך לגבי ברכה האחרונה, דהא בכדי לעשות ברכה האחרונה המיוחדת ליין צריך שישתה



רביעית (כוס א'), וכששתה כוס א' הרי כבר יצא מגדר סעידי ונכנס לגדר גריה, וא"כ לא שייך לומר הך טעמא, ולכן כתב רבינו טעם השייך לשניהם, והיינו דהיין משמח.

משא"כ בסי' ר"ב דאיירי רק בנוגע לברכה הראשונה, הרי בזה אין שום נפק"מ בין מעט להרבה, דגם כששותה מעט יין צריך לעשות ברכה המיוחדת ליין, ולכן הביא שם רבינו ב' הטעמים דסעידי ומשמח. וכמו"כ בלוח ברכות הנהנין הרי הזכיר מתחילה גם מענין ברכה האחרונה, והר"ז כמו בסי' קס"ז.

### ה. בענין כיסוי הסכין בברהמ"ז בשויו"ט

בשו"ע אדה"ז סימן ק"פ סעיף ו' כתב: "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון כי השלחן דומה למזבח ובמזבח נאמר לא תניף עליהם ברזל לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם והמזבח מאריך ימי האדם ואינו בדין שיונף המקצר על המאריך וגם השלחן מאריך ימיו של אדם ומכפר עונותיו בהכנסת אורחים שגודל כוחה של לגימה שמשרה שכינה. ונהגו במקומות הרבה שלא לכסותו בשבת ויום טוב כי בחול מכסין אותו מפני שהוא כחו של עשו ובשבת ויום טוב אין שטן פגע רע ומנהגן של ישראל תורה היא". ובמגן אברהם ס"ק ד' כתב "בהטעם משום ששלחן דומה למזבח ובמזבח כתיב 'לא תניף עליהם ברזל' ובשבת אין בונין מזבח וליכא רמז למזבח".

ולפ"ז צ"ע למה צריך אדה"ז להביא הטעם ששבת ויום טוב אין מכסין משום שבשבת ויו"ט אין שטן פגע רע, הרי לפי מ"ש אדה"ז בתחילה שהטעם שמכסה הוא משום דשולחן דומה למזבח (והיינו לבנין המזבח כמבואר במפרשים) הרי טעם זה מספיק גם להא דאין מכסין בשבת ויו"ט משום וכמבואר במג"א?

והנה בספר נפש חי' על שו"ע או"ח סימן ק"פ הנ"ל כתב להקשות על המג"א, דלפי טעמו הי' צ"ל הדין דאין לכסות גם בלילה, דאין בונין בית המקדש בלילה כמבואר במס' שבועות דף ט"ו ע"א. וכן הקשה ג"כ בתורה תמימה פרשת בהעלותך בהערות אות ל"ז.

ולפ"ז י"ל דמחמת קושיא זו לא כתב אדה"ז טעמו של המג"א אלא הביא טעם חדש (ומקורו הוא מהתולעת יעקב ועיי' בספר עולת תמיד על השו"ע), משום דבשבת ויו"ט אין שטן כו'.

אמנם צ"ע במה חולקים המג"א ואדה"ז.

ואולי יש לומר דהרי ידוע מחלקותם של הרמב"ם והרמב"ן אם כלי המקדש הם חלק מבנין המקדש או שהם ענין בפ"ע. ועיי' מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כ"א לפ' ויק"פ בהערה 43, דיש נפק"מ לגבי זמן הקמתן, דמכיון דאין בונין ביהמ"ק בלילה, א"כ אם הכלים הם חלק מעצם הבנין אזי גם הכלים אין לבנות בלילה, אבל אם הכלים הם מצוה וענין בפ"ע אפשר לבנותם גם בלילה ע"ש באורך.

ועפ"ז י"ל דבזה חולקים המג"א ואדה"ז, די"ל דהמ"א ס"ל דהמזבח (והכלים) הם מצוה וענין בפ"ע, וא"כ אין להקשות על טעמו של המג"א דא"כ אין לכסות הסכין גם בלילה, דהרי לשיטתו אפשר לבנות המזבח בלילה, ולכן צריכים לכסות את הסכין בלילה, ורק בשבת ויו"ט דאסור לבנות משום איסור שבת ויו"ט אין מכסין.

אמנם אדה"ז י"ל דס"ל דהמזבח (והכלים) הם חלק ממצות בנין בית המקדש וא"כ כמו

שאינן בונין בית המקדש בלילה כמו"כ אין בונין המזבח בלילה. ולפ"ז שפיר קשה קושיית המפרשים על המג"א דא"כ לא היו צריכים לכסות הסכין גם בלילה ולכן כתב אדה"ז טעם אחר ומשום טעם זה אין חילוק בין לילה ויום.

### ו. אסור לאשה לעמוד בימי טומאתה

בסי' שכ"ו סעיף ז' כתב אדמו"ר ז"ל: ובמדינות אלו נהגו לאסור טבילת אשה בשבת אא"כ יש בעלה בעיר, וגם לא הי' אפשר לה לטבול קודם השבת או שלא הי' בעלה בעיר ובא בער"ש שלא פשעה במה שלא טבלה קודם לכן עכ"ל.

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק י"ד עמוד 27 ז"ל: וצ"ע במ"ש ביו"ד (סי' קפ"ו ס"ק ח') "שאסור לאשה לעמוד בימי טומאתה אפי' אין בעלה בעיר כדלקמן סי' קצ"ז". (ואולי שם פירש דבריו אבל אצלנו חסר סי' זה).. עכ"ל הנוגע לענינו ע"ש.

והיינו שמקשה בדברי רבינו הזקן דמסי' שכ"ו מבואר דכשלא הי' בעלה בעיר לא פשעה במה שלא טבלה קודם לכן, וכשבעלה בעיר הוה פשיעה במה שלא טבלה (ולכן אסורה לטבול בשבת), דמשמע מזה דמותר לה לעמוד בימי טומאתה כשאין בעלה בעיר, וביו"ד סי' קפ"ו כתב שאסור לה לעמוד בימי טומאתה אפי' אין בעלה בעיר. וכן מזה שכתב שנהנו לאסור טבילת אשה בשבת כשאין בעלה בעיר, לכא' אם אסור לעמוד בימי טומאתה הי' צ"ל מותר לטבול בשבת.

ב. ולכאורה הי' אפשר לתרץ ובהקדים, דהנה מבואר שם באותו שיחה סעיף ז' ז"ל: שע"י חטא עץ הדעת ירדה זוהמא ורע.. ז.א. שע"י חטא עה"ד ירדה ה"זוהמא" בבני אדם באופן שהרע נעשה אצלם כדבר טבעי, וצ"ל עבודת האדם לדחותו; וזהו"ע דם נדה - רע הנגרם ע"י חטא עה"ד והנעשה כטבע באדם, ועליו להרחיק את עצמו ולהיטהר מרע זה וזהו עבודת האדם, ע"כ. ושם בהערה 58 ז"ל: עפ"ז יש להסביר טעם הדעות שאסור לאשה לעמוד בימי טומאתה אפי' אין בעלה בעיר, אף לפי מאי דקיי"ל שטבילה בזמנה לאו מצוה - כי זה מורה על הטהרה מהרע והזוהמא שע"י חטא עה"ד, ע"כ ע"ש.

והיינו שטבילת אשה מטומאתה ישנם שני דברים, א) שהיא טובלת בכדי שתהא מותרת לבעלה, ב) שהיא טובלת לשם קדושה, היינו להעביר הטומאה והרע ממנה, ולא לשם להיטהר לבעלה, ורק שטבילה אחת עולה במילא לשניהם. והנה בטבילה בכדי להיטהר לבעלה יש בזה מצוה, דהא עי"ז יהיו יכולים לקיים מצות פרי' ורבי, אבל בהטבילה לשם קדושה אין בזה שום מצוה, והיא רק בכדי שלא להיות עלי' הרע והטומאה. וא"כ בטבילה בליל שבת אם בעלה בעיר מותרת לטבול, דהא אז יש מצוה בהטבילה, אבל אם אין בעלה בעיר דאז אין בהטבילה עצמה שום מצוה והוא רק בכדי ליטהר מטומאתה שלא יהא עלי' הרע וכו', אין זה דוחה שבת.

ולכן אם המדובר בזה הוא בכדי להיטהר לבעלה, דאז יש בטבילה זו מצוה, אזי אם לא פשעה במה שלא טבלה קודם השבת, שבעלה לא הי' בעיר, אע"פ שהיתה יכולה לטבול קודם לכן, מותרת לטבול בשבת, אבל אם פשעה במה שלא טבלה קודם לכן, (וכגון שבעלה הי' כל הזמן בעיר ואעפ"כ לא טבלה), אסורה לטבול בשבת, ואף שיש עלי' טומאה והיא צריכה להיטהר מטומאתה והרע שעלי' אין זה דוחה שבת.

אבל בחול אפי' אם אין בעלה בעיר ובמילא אין לה שום מצוה לטבול, מ"מ אסור לה לעמוד בימי טומאתה מחמת הטעם דאסור לקיים ע"ע הטומאה והרע, וצריכה להעביר הטומאה, אבל אין עלי' מצוה.

ובמילא י"ל דאין בזה שום סתירה, דהא בסי' שכ"ו (וכן הוא בסי' תרי"ג) מיירי בשבת (ויוה"כ) דאז אין טבילת קדושה דוחה שבת וכנ"ל, משא"כ בסי' קפ"ו דהמדובר שם הוא בפשטות גם בימי החול, הרי בזה יש ההלכה דאסור לאשה לעמוד בימי טומאתה, והכל הוא להשיטה דטבילה בזמנה לאו מצוה היא.

ג. אמנם לכאורה יש להקשות ע"ז:

א) דלכאורה א"א לומר כן, דאם נאמר שיש איסור לאשה לעמוד בימי טומאתה כשאין בעלה בעיר, לא הי' צריך לכתוב בסי' שכ"ו "או שלא הי' בעלה בעיר ובא בע"ש שלא פשעה במה שלא טבלה קודם לכן" אלא הי' לו לאדה"ז לכתוב "או שלא הי' בעלה בעיר ובא בע"ש שלא טבלה קודם לכן", (כיון שהיתה צריכה לטבול קודם לכן מחמת האיסור לעמוד בטומאתה), וכיון שכתב **שלא פשעה** מוכח לכאורה שאין שום חיוב לטבול קודם שבא בעלה.

ב) ויש להוסיף מנ"ל לומר שאם נאמר שאסור לאשה לעמוד בימי טומאתה בימות החול שנקראת פשעה במה שלא טבלה קודם השבת, אולי נקראת פשעה במה שלא טבלה בימות החול מצד האיסור דלעמוד בימי טומאתה ואפי' שבא בעלה בע"ש לא היתה מותרת לטבול. ומזה ראי' שאין איסור לאשה כשאין בעלה בעיר.

ג) ומדיוק ביותר בשו"ע אדה"ז בסי' תרי"ג ס"כ וז"ל: אסור לאשה לטבול בליל יוהכ"פ אפי' הגיע ליל טבילתה בלילה זה כיון שאסורה לשמש בלילה זה אין בטבילתה מצוה כלל עכ"ל. הרי מדייק רבינו שאין מצוה **כלל** מכיון שמצות טבילה היא רק אם יכולה לשמש בלילה זה, ואם הי' אסור לעמוד בימי טומאתה הי' צ"ל באופן אחר, וכגון "כיון שאסורה לשמש בלילה זה **אסורה** לטבול", ומזה שכתב ש"אין מצוה כלל", מוכח לכאורה שאין איסור לעמוד בימי טומאתה.

ד. אמנם נראה דאין בזה שום קושיא, דאע"פ שישנם ב' פרטים בהטעם שצריכה לטבול א) בכדי ליטהר לבעלה, ב) בכדי להוריד מעצמה הטומאה, מ"מ מובן דאם לא טבלה כשהי' בעלה בעיר הרי פשעה רק בפרט א' **לבעלה**, בזה שלא נתטהרה לבעלה, אבל בזה שנשארה בטומאתה אע"פ שיש בזה איסור, מ"מ אין בזה איסור מחמת בעלה כ"א שהוא איסור בפני עצמו. ולכן כשנותנים לה קנס משום שפשעה, הרי הסברא נותנת שהקנס היא משום שפשעה לבעלה, ולכן אם בעלה לא הי' בעיר שאז לא פשעה בכלל לבעלה בזה שלא טבלה, ואז כשבא בעלה בע"ש מותרת לטבול ולא קונסין אותה, וא"כ מובן שפיר הלשון "שלא פשעה" שכתב רבינו, שמכיון שבעלה לא הי' בעיר הרי אין בזה שום פשיעה לבעלה, ומתורץ שאלה א' וב'. ומדיוק הוא ביותר בשו"ע אדה"ז בסי' תרי"ג ס"כ הנ"ל בשאלה ג', שמדייק רבינו לכתוב "כיון שאסורה לשמש בלילה זה", דבזה מבאר רבינו שנקרא מצוה רק אם עי"ז תהי' מותרת לשמש, אבל מצד הפרט של ליטהר לבעלה אין בזה שום מצוה ואין זה דוחה שבת ויוהכ"פ, ומתורץ שאלה ג'.

אולם העירני ח"א דלכאורה קשה מהמבואר בשו"ע סי' קפ"ו דבין אם נחשוב מתחילת הנקיים ובין אם נחשוב מליל טבילה הכל חשבון א' ע"ש, ואם נאמר שנדחה הטבילה בשבת, א"כ משכחת לה שאין החשבון שוה.

ואולי י"ל דלכן כתב שם רבינו "מן הסתם", והיינו דמן הסתם החשבון שוה, אמנם יכול להיות שאינם שוה וכגון שליל טבילה היתה בשבת.

### ז. פקו"נ דחוי' או הותרה

בס' שכ"ח סעיף י"ג כתב רבינו דשבת דחוי' היא אצל חולה ולא הותרה לגמרי. ולכאורה צ"ע דא"כ איך כתב רבינו שם בסעיף ד' שעושין לחולה כל מה שרגילין לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות שהם יפים לחולה אע"פ שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא כיון שמ"מ החולי יש בו סכנה ע"ש, והא מכיון דשבת רק דחוי' אצלו הי' צ"ל שיעשו לו רק דברים שיש במניעתן משום סכנה.

(כן הקשה כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת או"ח סי' ל"ח, וכתב שם "ואפ"ל דמה"ט החמיר שם", והיינו דשם בסעיף ד' כתב רבינו בסוגריים שנוהגים להחמיר.. שלא לעשות ע"י ישראל. ועי' ג"כ בצ"צ על הש"ס שכתב "וא"כ ה"נ זהו מצרכי החולה דהא גנאי הוא ביותר שיאכל נבילה, וגם יש לחוש שיקוץ בה ע"כ אף שאין בזה סכנה לא גרע מדבר שאין במניעתו סכנה רק שהוא מצרכי החולה דמחללין ע"ז", עכ"ל. הרי דכתב ג"כ דדווקא דברים שהם מצרכי החולה עושים בשבילו. וצע"ק אמאי לא תירץ כן בתשובה הנ"ל).

ב. ונראה לומר בזה דהנה ידוע שנחלקו הראשונים והאחרונים אי שבת דחוי' היא או הותרה לגמרי. דהנה הרא"ש מביא בשם רבו הר"מ מרוטנבורג דאם יש חולה שיש בו סכנה וצריך לאכול בשר ויש לפנינו בשר נבילה, שוחטין עבורו ולא נאכילנו נבילה. וממשיך שם הרא"ש "וה"נ כיון שהתורה התירה פקו"נ הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול", הרי דהרא"ש ורבו הר"מ מרוטנבורג סוברים דשבת הותרה אצל פקו"נ.

(ועי' ג"כ בתשבץ ח"א סי' נ"ד ובח"ג סי' ל"ז שכתב ג"כ דשבת הותרה אצל פקו"נ. ועי' בצינונים לתורה כלל כ"ד שביאר דברי הרא"ש שסובר דשבת הותרה, משום דהצלת נפש ערכו גדול מערך שבת, ומה שאסור לעשות בשבת הוא רק דבר קטן בערך מערך שבת, ולכן לגבי פקו"נ שגבוה בערך מערך שבת ה"ה כחול לגבי חולה).

אולם הרשב"א כתב בתשובותיו, (חלק א' סי' תרפ"ט, ועי' ג"כ בח"ד סי' רפ"ד ובח"ז סי' שמ"ג. וכמו"כ סובר הר"ן בפ"ב דביצה - דף ט' ע"ב מדפי הר"ן), שדין זה תלוי במחלוקת אם אומרים דשבת דחוי' היא או הותרה, דאם נאמר דשבת הותרה אז שוחטין לו, אבל למ"ד דס"ל דדחוי' היא ולא הותרה מאכילין אותו הנבילה. וממשיך שם הרשב"א "וכמדומה שהלכה כמאן דאמר דחוי' היא ולא הותרה.

ג. והנה הרמב"ם כתב בהל' שבת פ"ב הל' א' וז"ל: דחוי' היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, ע"ש. שמזה משמע דס"ל להרמב"ם דשבת דחוי' היא אצל פקו"נ. אולם לכאורה מהא דכתב הרמב"ם שם בהל' ב' וז"ל: כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה ה"ה כחול לכל הדברים שצריך להן ע"כ, משמע דס"ל להרמב"ם דשבת הותרה אצל פקו"נ, ולכן מצינו שהצפנת פענח כתב בשיטת הרמב"ם דשבת הותרה אצל פקו"נ.

אולם כ"ק אדמו"ר כותב בתשובות וביאורים סי' י"ד (ועי' ג"כ בלקוטי שיחות ח"ג פ' מצורע הערה 16), וז"ל: ובפרט אשר גם בנוגע לחולה הרי פקו"נ דוחה האיסור ולא מתירו (רמב"ם

הל' שבת רפ"ב וש"נ בנ"כ. ומ"ש בצפנת פענח - להגאון מראגוצאוו - על הרמב"ם שם צ"ע. ואכ"מ), עכ"ל הק'. ובאמת כן נקטו כמעט כל המפרשים בדעת הרמב"ם דסובר דשבת דחוי' היא ולא הותרה, וכן כתב ג"כ כ"ק הצ"צ בתשובותיו חלק או"ח סי' ל"ח, שביאר שם ג"כ שיטת הרמב"ם דסובר דשבת הודחה, ע"ש.

(באנציק' תלמודית ערך חולה דף ר"נ ציון 269 כתב דהצ"צ מבאר דברי הרמב"ם דסובר דשבת הותרה. אמנם עי' היטיב בדברי הצ"צ ותראה דסובר דשיטת הרמב"ם היא דשבת דחוי' היא ולא הותרה. ועי' שם באנציק' דציין ג"כ לערוך השולחן סי' רע"ו (צ"ל רס"ו) ביו"ד, אולם בסי' שכ"ח ס"ק ג' בהג"ה חזר בו הערוך השולחן, ופי' דברי הרמב"ם כפשטות. ועי' ג"כ בצ"צ על הש"ס שבת דף י"ב. והסברא שכתב שם הצ"צ כתב ג"כ המרדכי, והובא דבריו בב"ח סי' שכ"ח).

אמנם עפ"י הנ"ל צ"ע, דאם הרמב"ם סובר דשבת דחוי' היא, א"כ איך כתב "כללו של דבר שבת לגבי חולה.. ה"ה כחול", דמזה משמע דשבת הותרה היא, שלכאורה ה"ה סותר דברי עצמו.

(ועי' באבני נזר ח"ב סי' תנ"ה שהוכיח שם שהרמב"ם סובר דשבת הותרה מהא דכתב הרמב"ם בהל' ג', "ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור וכו'", שמזה משמע דהרמב"ם ס"ל דשבת הותרה, צע"ק אמאי לא הביא הראי' מדברי הרמב"ם הנ"ל, "כללו של דבר שבת ה"ה כחול", כמו שהביא הצפנת פענח, ובפרט אשר ראייתו אינה מובנת כ"כ, דיש לדחותה בפשטות דהמינים סוברים דשבת לגבי חולה אטור בכלל לעשות שום דבר, וע"ז כתב הרמב"ם דזה אינו ומותר לעשות בשבילו, אבל גם הרמב"ם סובר דהיא רק דחוי', ואין מזה שום ראי' דהרמב"ם סובר דשבת הותרה, משא"כ מהא דכתב "כללו של דבר" לכאורה יש ראי' חזקה).

ד. ונראה לבאר, דהא דכתב הרמב"ם דשבת דחוי' היא והא דכתב דה"ה כחול, המדובר הוא בשני ענינים נפרדים, דהא דכתב דה"ה כחול לכל דבר הוא רק בדברים שהם מכלל צרכיו, (היינו אפי' דברים שאינם בכלל רפואה כ"א צרכיו, שהחולה צריך להם), וכמ"ש הרמב"ם שמדליקין לו הנר ומכבים מלפניו ושוחטין ואופין ומבשלין וכו' (ע"ש בהל' ב'), שכל דברים אלו הם מכלל צרכיו שהוא צריך להן, ואע"פ שאין במניעתו שום סכנה, מ"מ ה"ה כחול, משום דהן צרכיו, ואם לא נעשה לו צרכיו יכול לבוא לירי סכנה. ולכן כתב הרמב"ם שם בהל' ג' שדברים אלו עושין לא ע"י נכרים וכו' כ"א ע"י גדולי ישראל ע"ש, כי לגבי דברים אלו שבת ה"ה כחול לגבי חולה. והיינו דלגבי דברים אלו שבת הותרה. (ולכן אפי' דברים שיכולים לדחותם עד למוצ"ש, אם צריכים לו עכשיו עושים אותם מיד מטעם המבואר לעיל). משא"כ דברים שאינם אפי' משום צרכיו, אה"נ דאסור לעשותם מכיון שלפועל שבת לגבי חולה ה"ה דחוי', (ורק לגבי צרכיו מכיון שצריך להן עושים אותם מיד), וע"ז כתב הרמב"ם דשבת ה"ה הוא רק דחוי'. ויוצא לנו דההפרש בין הותרה להודחה לשיטת הרמב"ם הוא רק לגבי דברים שאינם משום צרכיו בכלל. (וכן משמע ממה שכתב הרדב"ז (ח"ד סי' ק"ל (אלף ר'), ועי' ג"כ שם בח"ג סי' תקצ"א) ע"ש.

וראייתו בירחון "נועם" חלק י' (במאמרו של הגאון ר' אברהם חפוטא) שכתב דהרמב"ם ס"ל דבדברים הצריכים לו לרפואה עושין אפי' באיסור, אבל דברים שאינם משום רפואה כ"א משום צרכיו בזה ס"ל להרמב"ם דעושין אותם רק באופן המותר, ע"כ. אולם באמת אין נראה

זה מדברי הרמב"ם, דהרי זה שהרמב"ם כתב דשבת ה"ה כחול לחולה, הרי כתב זה לגבי שאר דבריו הנצרכים לו ולא לגבי דברים שהם לרפואה, ובוה הרי ביארתי לעיל דהא דהרמב"ם כתב דה"ה כחול היינו דבזה עושין אותו אפי' באופן המותר, ודו"ק. וכן משמע מדברי הגר"ח (הובא דבריו בכמה אחרונים), שכתב שחולה שיש בו סכנה מותר לאכול ביום הכפורים ואין צריכים ליתן לו פחות מכשיעור, ואם נימא דלגבי שאר צרכיו עושים דווקא באופן המותר, ה' צריך להיות שיאכל פחות מכשיעור, ומ"מ פסק הגר"ח שיאכל אפי' שיעור שלם, הרי דס"ל דגם לגבי שאר צרכיו (ולא רק בדברי רפואה) עושים אותו אפי' באיסור אע"פ שיכולים לעשותו בהיתר.

ה. ועפ"י הנ"ל אפשר לבאר דברי רבינו הנ"ל, ובהקדים דשינה רבינו כאן בלשונו מהלשון שכתב כאן המ"א בסי' שכ"ח ס"ק ד', דהמ"א כתב הלשון "אע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא", משא"כ רבינו השמיט תיבת "בו" והוסיף ג"כ "כיון שמ"מ החולי יש בו סכנה", והיינו משום דהמ"א הרי סובר דשבת הותרה אצל פקו"נ, וכמ"ש שם בס"ק ט', ולכן יכולים לעשות בשביל חולה שיש בו סכנה אפי' דברים שאינם בכלל משום צרכיו, מכיון שהשבת הותרה לגמרי, ולכן כתב הלשון "אע"פ שאין בו סכנה", היינו שאפי' אם לא יעשה דברים אלו לא יהי' בו שום סכנה, מ"מ עושין אותם, מכיון שהשבת הותרה לגמרי, משא"כ רבינו דסובר דשבת הוא רק דחוי' לכן עושים רק דברים שהם צרכיו כנ"ל, אבל דברים שאינם צרכיו לא עושין, ולכן כתב רבינו הלשון "כיון שמ"מ החולי יש בו סכנה", והיינו כנ"ל דמכיון שיש בו סכנה עושים כל צרכיו שיכולים להביאו לידי סכנה אם לא נעשה אותם.

אמנם עדיין צ"ע, דא"כ אמאי פסק רבינו בסי' תרי"ח סעיף י"ג דבחולה שצריך לאכול ביהוה"פ מאכילין אותו מעט מעט כדי שלא יצטרף לכשיעור, והרי אכילה היא מצרכי החולה, ובצרכי החולה הרי סובר רבינו דעושים אותם, וכנ"ל בדברי הגר"ח.

ואולי י"ל דסובר רבינו דמכיון שיכולים להאכילו פחות פחות מכשיעור שעי"ז ישוב דעתו של החולה, א"כ אם נאכילנו יותר מכשיעור הוי' זה מדברים שאין בהם משום צרכי החולה בכלל, ובדברים שאינם משום צרכי החולה אה"נ דלא עושים, מכיון שהשבת (וכמו"כ יוהכ"פ) הוא רק דחוי' ולא הותרה לגמרי, ולכן פסק רבינו דמאכילין אותו פחות מכשיעור, דפחות מכשיעור הרי זה מצרכי החולה, משא"כ שיעור שלם, וד"ל.

ו. והנה איתא במנחות דף ס"ד ע"א, שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות בה דגים והעלה דגים, רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו, ורבה אמר חייב זיל בתר מחשבתו ע"ש. ובפסקי תשובה סי' כ"ה ובשו"ת פני לוי סי' כ"ט, והמהר"ם מבריסק בתשובותיו סי' קט"ז מסבירים שמחלקותם הוא אם פקו"נ הותרה אצל שבת או רק דחוי', דרבה ס"ל הותרה ולכן אע"פ שנתכוון לאיסור מ"מ כיון שהמעשה שלו הוא מעשה של פקו"נ הותרה כל אותה מלאכה ופטור. ורבה ס"ל דפקו"נ הוה רק דחוי' וא"כ רק בשביל פקו"נ מותר מעשה של צידה, וכאן כיון שנתכוון גם למלאכת איסור חייב, ע"ש.

והנה הרמב"ם פוסק בהל' שבת פ"ב הל' ט"ז כמו רבה דפטור, ולפי הביאור הנ"ל יוצא דס"ל דפקו"נ הותרה, וא"כ קשה שהבאתי לעיל שרוב המפרשים ס"ל בדעת הרמב"ם דהוה רק דחוי'.

ז. אמנם ע"פ מה שהסברתי לעיל מובן שפיר, דהא דכתב הרמב"ם דשבת הרי הוא כחול הוא רק בדברים שהם בכלל צרכיו, משא"כ דברים שאינם מכלל צרכיו אה"נ דאסור לעשותם,

וא"כ י"ל דגם למ"ד דס"ל דהותרה לגמרי, הר"ז רק לגבי צרכיו של החולה.

ועפ"ז י"ל דאין לומר דרבה ורבא פליגי אי שבת הותרה או הודחה לגבי פקו"נ, דהרי כנ"ל הא דס"ל להמ"ד דהותרה, הוא רק היכא דהמלאכה הנעשית הוא צורך החולה, כגון המבשל לצורך החולה או מדליק הנר לצורך החולה, וכן הוא בצידה כדי להעלות התינוק מן היס, שהוא בשביל המסוכן (התינוק), ומובן שמכיון שא"א להעלותו מבלי שיצוד גם דגים הרי גם זה מותר. אמנם אין הפי' שהותרה לגמרי (כמו כל שאר צרכי החולה), ולכן אם רק יש האפשריות להעלות התינוק בלי הדגים, אה"נ דאסור להעלות הדגים, מכיון שאין זה (להעלות הדגים) מצרכי החולה, (ועי' בעטרת חכמים למס' חולין דף י"ד). וא"כ אין לומר דרבה דס"ל דהטעם דפטור כשפרש מצודתו בכדי להעלות הדגים הוא משום דשבת הותרה לגמרי, דהא כנ"ל אפי' למ"ד דהותרה הוא רק לגבי צרכי החולה (התינוק) ולא לגבי הדגים, וא"כ אין מחלוקתם של רבה ורבא תלוי בדין זה ואין שום סתירה בדברי הרמב"ם.

ת. וי"ל דמחלוקתם תלוי במחלוקת אחרת, דהנה בגמ' שם איתא: נתכוון להעלות דגים והעלה דגים ותינוק רבה אמר פטור רבא אמר חייב, ועד כאן לא קא פטר רבה אלא כיון דשמע אמרינן דעתיה נמי אתינוק, אבל לא שמע לא ע"ש ופירושו המפרשים דנהי דדעתיה בוואדי על הדגים, ואפי' לא הי' שומע מהתינוק הי' צד, מ"מ עכשיו שידע מהתינוק ודאי עלה ברצונו דאם תעלה מצודתו גם תינוק מה טוב.

והקשו המפרשים דמכיון דאיירי דשמע מהתינוק א"כ מ"ט דרבא דחייב, הרי כיון דשמע מהתינוק הרי בוואדי נתכוון גם להעלות התינוק, ולפועל העלה ג"כ תינוק ודגים, הר"ז כמו הדין דנתכוון להעלות דגים ותינוק דלכו"ע פטור ואמאי ס"ל לרבא דחייב.

ובע"כ צ"ל דרק רבה ס"ל דדעתיה הי' בוואדי גם על התינוק כיון דשמע ממנו, אבל רבא י"ל דס"ל דמכיון דלפועל פירש להעלות בו רק דגים לא אמרינן דנתכוון גם לתינוק אלא דכוונתו הוא רק להדגים, וא"כ אי"ז דומה לנכוון לדגים ותינוק, ולכן ס"ל לרבא דחייב.

ט. (אגב - הנה ידועים דברי הגאון ר' אברהם חיים נאה בהקדמתו לספרו קונטרס השולחן שכתב שמרגלא בפומא דאנ"ש שהמראי מקומות הנרשמים בצד של הדף בשו"ע הם של המהרי"ל (אחיו של כ"ק אדה"ז), וכנראה שהוא על יסוד מ"כ כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע בההקדמה ש"השו"ע מוגה ובמ"מ ע"פ השגחת דודי הרב המפורסם" כו'. וע"ז מביא הגר"א נאה הרבה ראיות דהמ"מ הם מרבינו בעצמו, ובא שם לידי מסקנה שרוב המ"מ הם מרבינו בעצמו, ורק במקומות שחסר המ"מ, השלימו המהרי"ל.

ויש לכאורה ראי' ממכתב כ"ק אדמו"ר ג"כ דישנם מ"מ שהם מרבינו בעצמו. דהנה בלקו"ש חלק י"א (ע' 349) כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: הא דדעת הרמב"ם הוא דשבת דחוי' אצל פקו"נ - וכפשטות לשונו ברפ"ב דהל' שבת - כן כתבו בפירושו: הב"י (בב"י סי' שכ"ח ובכס"מ), הב"ח, הרמ"א (בד"מ סי' ש"ל), קרבן נתנאל (סוף יומא), רבינו הזקן (שו"ע או"ח סי' שכ"ח סי"ג), מחצית השקל, מנחת חינוך וכו' ע"ש.

והנה המעיין בכל המ"מ שציין להם כ"ק אדמו"ר יראה שכן כתבו כולם בפירוש בדברי הרמב"ם שהוא סובר דחוי', חוץ מרבינו הזקן, דהגם שכתב כן להלכה מ"מ לא הזכיר שם שכן הוא דעת הרמב"ם, והרי כתב כ"ק אדמו"ר שכן כתבו כולם בפירוש בדעת הרמב"ם. אולם במ"מ על הצד שם מציין להרמב"ם, ומזה מוכח שעכ"פ מ"מ זה כתבו רבינו הזקן בעצמו).

## ח. הפעם להדין דהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים

בהל' יום טוב סי' תקכ"ז ס"ל כותב אדה"ז באמצע הסעיף וז"ל: לפיכך מי שמתענה מחמת נדרו ביו"ט שחל בערב שבת כיון שאסור לו לעשות שום מלאכה לצורך אכילה ושתי' של אחרים אפי' יאכלו וישתו בו ביום כמ"ש בסי' תצ"ה אין עירובו תבשילין מועיל לו שיהא מותר לו בעצמו לעשות מלאכה ביו"ט לצורך אכילה ושתי' שלשבת וכו' ע"ש.

והנה בסי' תצ"ה לא נמצא כלום מדין זה, ונמצא רק לקמן בסי' תקצ"ז ס"ד וז"ל: המתענה בראש השנה או בשאר יו"ט אסור לו לבשל או לעשות שאר מלאכות אוכל נפש לצורך אחרים כמ"ש בסי' תקכ"ז עיין שם הטעם, עכ"ל, ולכאורה הוא טעות הדפוס שמציין לסי' תצ"ה. (ועיין ג"כ בלקו"ש חלק י"א י' 35 הערה 11 שמציין רק לסי' תקצ"ז ותקכ"ז הנ"ל). אמנם לא ראיתי באף מקום שכתבו שזהו טעות הדפוס.

ועוד יותר צ"ע מה שכתב בסי' תקצ"ז הנ"ל וז"ל: המתענה בראש השנה או בשאר יו"ט אסור לו לבשל או לעשות שאר מלאכות אוכל נפש לצורך אחרים כמ"ש בסי' תקכ"ז עיין שם הטעם, עכ"ל, דלכאורה מה שמציין לסי' תקכ"ז מובן, אבל מה שכתב "עיין שם הטעם" אינו מובן כלל שהרי בסי' תקכ"ז לא כתב לכאורה שום טעם.

ואולי י"ל בכל זה (בדוחק עכ"פ), דהנה בסי' תצ"ה סעיף ג' כותב אדה"ז וז"ל: וקבלו חכמים שכל מלאכות אוכל נפש שהתירה התורה לעשותן לצורך אכילת יו"ט הותרו לגמרי אפי' שלא לצורך אכילת יו"ט ובלבד שיהא בהן קצת צורך יו"ט אע"פ שאינו צורך אכילה אלא צורך הגוף.. והוא שתהא הנאת הגוף זו שוה לכל נפש אדם מישראל כמו שיתבאר בסי' תקי"א ותקי"ב, עכ"ל.

והנה בסי' תקי"א ס"ה מבואר ש"אסור להבעיר עצים כדי לפזר מיני בשמים תחת הפירות על גבי גחלתן לפי שהנאה זו של טעם הבשמים אינה צריכה לגל נפש.. ולא התירה התורה לעשות שום מלאכה ממלאכות אוכל נפש אלא לדבר שהוא צריך לכל נפש" וכו' ע"ש. ובסי' תקי"ב ס"א מבואר ש"כל מלאכות אוכל נפש לא הותרו אלא לצורך אכילת ישראל אבל לא לצורך אכילת נכרי" וכו' ע"ש.

הרי מבואר שבכדי להתיר לעשות מלאכת אוכל נפש צריך שיהא במלאכה זו (עכ"פ) הנאת הגוף השוה לכל נפש מישראל, ולכן אסור לעשות מוגמר מכיון שאינו שוה לכל נפש, וכן אסור לבשל עבור נכרי מכיון שאינו לישראל.

ועד"ז י"ל גם כאן בעירוב תבשילין, דמכיון דהוא בעצמו אינו יכול לאכול מכיון שיושב בתענית, א"כ אין מלאכה זו שוה לכל נפש מישראל ולכן אסור לו לבשל עבור אחרים אע"פ שהם יאכלו בו ביום, כמו שאסור לעשות מוגמר או לבשל עבור נכרי.

(אלא שבזה אין דינים אלו דומים לכאן, שהרי במוגמר אף אותו אדם המעונג והמפונק אסור, משא"כ כאן הרי השני שאינו יושב בתענית מותר לו לבשל, וכמו"כ בבישול עבור הנכרי הרי מה שהנכרי מותר לבשל בשבת אינו דין היתר כ"א שאינו בכלל בדיני התורה, משא"כ כאן הרי השני מותר לו לבשל).

ועפ"ז י"ל דמה שמציין בסי' תקכ"ז לסי' תצ"ה אינו לעצם הדין (שאסור לעשות מלאכת אוכל נפש לאחרים כשלעצמו אסור) כי דין זה באמת לא נזכר שם בכלל, כ"א כוונת הציון הוא להטעם של דין זה, (דכמו דשם מבואר שאסור לעשות מלאכת אוכל נפש כשאינו שוה



לכל נפש, כמו"כ הא שאסור לעשות מלאכת אוכל נפש לאחרים כשלעצמו אסור הוא מאותו טעם) כיון שאינו שוה לכל נפש כיון שהוא בעצמו אסור לאכול מחמת תעניתו.

וזהו ג"כ מה שבסי' תקצ"ז כתב אדה"ז "כמ"ש בסי' תקכ"ז עיין שם הטעם", שאע"פ שבסי' תקכ"ז אינו מפורש שום טעם, מ"מ במה שמציין שם לסי' תצ"ה מבואר הטעם וכנ"ל. ועפ"ז מובן בפשטות למה לא העירו שהציון לסי' תצ"ה הוא טעות הדפוס.

## ז. שלו בסוכה ובלולב

בסי' תרל"ז ס"ג כתב וז"ל: אע"פ שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך, לך משלך, כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חברך, אעפ"כ יוצא אדם י"ח בסוכה שאולה דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו, (ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הנזולה) עכ"ל. והיינו דס"ל לאדמוה"ז שגם בסוכה למדין מ"לך" שצ"ל שלך ואעפ"כ יוצאים בסוכה שאולה, כי שאולה ה"ה כשלו.

ועפ"י הקשה כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק י"ט עמוד 348 דצ"ל, כיון שהטעם שיוצאין בסוכה שאולה הוא (לא מפני שהכתוב כל האזרח מרבה שאולה (ראה כפות תמרים לסוכה לא, א ד"ה ורבנן) אלא) מפני ש"שאולה הרי היא כשלו", א"כ למה לא יהא שאול כשר גם בלולב מאותו הטעם, ש"שאולה הרי היא כשלו".

ומבאר שם דלכאורה הי' אפשר לתרץ שבגדר "שלו" גופא יש מקום לחילוקים (עד כמה זהו שלו), בסוכה מגלה הכתוב כל האזרח וכו' שמספיקה גם דרגא יותר קטנה ב"לך" משלך (שבה נכלל גם שאולה, אע"פ שאינה שלו ממש), משא"כ בלולב שאין שם לימוד כזה הנה הפירוש ד"ולקחתם לכם משלכם" הוא ממש שלכם באופן שלם הממעט לולב השאול.

אבל מלשון אדמוה"ז בסעיף י"א משמע ששאולה בסוכה היא בגדר "שלו" ממש, דז"ל: ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע.. מ"מ לכתחילה אין לישב בסוכה העומדת בקרקע של חברו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך, ואינו דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש, עכ"ל, דרואים מזה שבסוכה שאולה יוצאים לא מפני שבסוכה מספיק גם כשאינו "שלו" ממש, אלא מפני ששאולה היא באמת כמו שלו ממש. וא"כ הדרך קושיין לדוכתא למה נתמעטה שאלה מלכם בד' מינים.

ומבאר שם די"ל שהחידוש של הלימוד כל האזרח הוא שענין הסוכה יש בו גדר כזה שמחמתו נעשה שאולה בסוכה "שלו ממש", וי"ל ההסבר בפשטות מכיון שהוא משאיל לו סוכתו שתהי' בדיוק כדירתו (קבע) של כל השנה, שהרי זהו כל גדר החג (משא"כ בלולב הרי שלך הוא רק תנאי), ההשאלה היא באופן דשלו ממש כי "אדעתא דהכי השאילו".

ובהערה 15 שם מתרץ עפ"י קושיית התוס' בסוכה דף ט' ד"ה ההוא דלמה צריך קרא דלך למעוטי גזולה תיפוק לו משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, ועפ"י הנ"ל בפנים י"ל שעיקר הלימוד מהפסוק הוא דסוכה צ"ל בדרגה הכי גבוהה דלך, ואי"ז רק לימוד למעוטי גזולה ע"ש בלקו"ש.

ובהשקפה ראשונה לא הבנתי איך זה מתאים עם המבואר בשו"ע שם שכתב "ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה", דמלשון זה משמע דהפסוק בא ללמד להוציא את

הגזולה, ולפי הביאור בהערה הנ"ל הרי עיקר הפסוק בא ללמד דבעינן שלך בדרגה הגבוהה. אמנם הביאור בזה הוא בפשטות דהא דכתב רבינו "ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה" אין הכוונה דע"ז בא עיקר הפסוק, כ"א דזה בא בהמשך להמבואר לעיל בהסעיף דאין הפסוק ממעט שאולה כ"א גזולה, מכיון דשאולה ה"ה שלו ממש בדרגה הגבוהה משא"כ גזולה אפי' אם נימא שהוא שלו, אעפ"כ אי"ז שלו בדרגה הגבוהה ולכן ה"ה נתמעט מהפסוק דלך.

אמנם לכאורה צ"ע דברי כ"ק אדמו"ר, דהרי בסעיף ד' שם כתב רבינו דאם גזל סוכה היינו דתקף את חבריו והוציאו מסוכתו, דיצא ידי חובת סוכה משום דקרקע אינה נגזלת וה"ה כמו סוכה שאולה דיוצא בה י"ח, ואח"כ בסעיף י"א כתב רבינו דכ"ז הוא בדיעבד אבל לכתחילה לא ישוב בסוכה גזולה, ומשום "שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינו דומה לשאולה ממש שהשאלה לו מדעתו וה"ה כשלו ממש" עכ"ל. שמוכן מזה דבסוכה גזולה אפי' באופן דלא חל עלי' תורת גזל אי"ז שלו ממש באופן הכי גבוה. וא"כ צ"ע דלפי הביאור בהשיחה הרי בסוכה בעינן שלו ממש ושאולה הוה שלו ממש, משא"כ בגזל קרקע הרי לפי המבואר בסעיף י"א אי"ז שלו ממש, וא"כ אפי' בדיעבד לא הי' לו לצאת בה י"ח, דהרי בסוכה בעינן שיהא שלו ממש, ובסוכה גזולה הרי אי"ז שלו ממש.

ובשלמא אם היינו מפרשים כהו"א שבהשיחה שהפסוק כל האזרח מגלה לנו דבסוכה לא בעינן שלו ממש ומספיק שלו בדרגה הנמוכה, הי' אפשר לבאר דלכן יוצאין יד"ח בסוכה גזולה בדיעבד מכיון דסו"ס הרי"ז שלו עכ"פ בדרגה הנמוכה, אבל לכתחילה לא ישוב בה מכיון דסו"ס הרי"ז גזולה ואי"ז שלו אפי' לא כשאולה, והיינו דבשלו בדרגה הנמוכה גופא הרי גזולה הוא עוד למטה מזה, משא"כ להמבואר בהשיחה דבעינן בסוכה שלו ממש בדרגה הכי גבוהה, א"כ אינו מובן לכאורה איך יוצאין יד"ח בסוכה גזולה אפי' בדיעבד, הרי סו"ס חסר בה"שלו" ממש בדרגה הכי גבוהה שלו.

ולולי דמסתפינא אמינא בזה בהקדים ביאור בדברי רבינו בסי' תרל"ז לפענ"ד, דהנה בסעיף ד' כתב אדמו"ר דאם תקף את חבריו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יצא דאין קרקע נגזלת, ואח"כ בסעיף ה' כתב דאם גזל עצים וסכך בהם תקנו חכמים דאין להנגזל אלא דמי עצים ולכן יצא בסוכה זו, ובסעיף ו' ממשיך לגבי גניבת סוכה שאינה מחוברת לקרקע שאינה יוצא בה אם גזלה, ואח"כ בסעיף ז' כתב דאם א' בנה סוכה בקרקיעתו של השני שלא מדעת השני והשני תקף והוציא את הראשון מן הסוכה אין השני יוצא בה, ובסעיף ח' ממשיך דאם א' בנה סוכה בקרקיעתו של השני שהשאל לו ואח"כ גנב השני את הסוכה יוצא בה דקרקע אינה נגזלת והקרקע בחזקת הראשון, ובסעיף ט' כתב ע"ז דכ"ז הוא בדיעבד אבל לכתחילה אין לישוב בסוכתו של חבריו כי שמא הוא מקפיד, ובסעיף י' מתחיל וכן אין לעשות סוכה לכתחילה בקרקע של חבריו שלא מדעתו, ובסעיף י"א כתב וכן אין לעשות סוכה בר"ה, וע"ז ממשיך באמצע הסעיף שם "ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע.. מ"מ לכתחילה אין לישוב בסוכה העומדת בקרקע של חבריו מפני שאינה נקראת שלו ממש.. וכל מקום שביארנו שאין לעשות שם סוכה לכתחילה ועבר ועשה אע"פ שהיא כשירה כמו שנת' מ"מ אין לברך עלי' כיון שע"י עבירה באה סוכה זו לידו אין זה מברך אלא מנאץ עכ"ל.

ונסתפקתי בזה האם מ"ש רבינו באמצע סעיף י"א דלכתחילה אין לישוב בסוכה זו ואין לברך עלי' האם זה הולך גם על מ"ש בסעיפים ד' ה' וז', או שזה רק בהמשך למ"ש בסעיף י' וי"א, (דברמ"א ובמג"א סוסק"ג משמע קצת דהדין דאין לברך קאי על הדין דאם עשה סוכה בר"ה).

והנה חילוק יש בין הסעיפים ד' ה' וח' דשם מיירי שהגזילה היא מחמת עצם הסוכה (ג"כ), דבסעיף ד' מיירי שהוציא את חבריו מסוכתו, והיינו שגזל הסוכה (וגם הקרקע), ובסעיף ה' מיירי שגזל סכך והניחן ע"ג סוכתו, ובסעיף ח' מיירי שבנה סוכה בקרקע שהשני השאיל לו וכעת השני גזל הסוכה של הראשון (וגם הקרקע). אולם בסעיף י' וי"א איירי שהגזילה היתה רק מחמת הקרקע, אמנם עצם הסוכה הוא שלו, ע"ש.

ולכאורה נראה לומר דמדיוק לשון רבינו משמע שהולך רק על המדובר בסעיף י' וי"א, דזהו לשון רבינו: ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע.. מ"מ לכתחילה אין לישיב בסוכה העומדת בקרקע של חבריו מפני שאינה נקראת שלו ממש, עכ"ל. שמזה שכתב "העומדת בקרקע של חבריו" משמע שהמדובר כאן הוא שהגזילה היא מחמת קרקע של חבריו ולא מחמת עצם הסוכה. וכן מ"מ ש" וכל מקום שביארנו שאין לעשות שם סוכה לכתחילה ועבר ועשה.. אין לברך עלי", שלשון "לעשות שם סוכה" לא שייך להמבואר בסעיפים ד' ה' וח' (שמיירי שגזל סוכה שישנו כבר), כ"א להמבואר בסעיף י' וי"א כפשוטו. וא"כ משמע לכאורה דהא דלכתחילה אין לישיב בסוכה כזו ואין לברך עלי' הוא רק היכא שהגזילה היא רק מחמת הקרקע שהוא בנה סוכתו על קרקע כזה, אבל אם הגזילה היתה מחמת עצם הסוכה יוצאין בזה אפי' לכתחילה ושפיר יכולים לברך עלי', ובזה איירי בסעיפים ד' ה' וח'.

והביאור בזה י"ל דהנה כשגזל סוכה ביחד עם הקרקע (המבואר בסעיף ד' וח'), הרי מכיון שאין כאן דין גזילה על הקרקע דקרקע אינה נגזלת והסוכה ה"ה מחובר לקרקע, א"כ אין דין גזילה נם על הסוכה כ"א דיש עליהם דין שאולה כדלקמן, וכן כשנזל עצים וסיכך בהם הרי מצד תקנת השבים שתקנו חכמים בסוכה אין דין נזילה על העצים וצריך להחזיר רק דמים. משא"כ כשגזל רק קרקע ובנה סוכה שלו על קרקע זו הרי אע"פ שגם בזה הדין הוא שקרקע אינה נגזלת, מ"מ דין גזילה לא היתה קשורה עם הסוכה כ"א רק על הקרקע, ועל הקרקע לבד (בלי הסוכה) אין שום צורך לומר שנקראת שאולה גמור כמו שאולה ממש כדלקמן.

והביאור בזה נראה, דהנה בלקו"ש שם מסביר החילוק בין לולב וסוכה כנ"ל, דמכיון דבסוכה בעינן תשבו כעין תדורו לכן כשהשאילה לו הסוכה הרי אדעתיה דהכי השאילו שיהא שלו לנמרי מכיון דבסוכה בעינן שיהא שלו לגמרי, משא"כ בלולב לא אמרינן כן. ולכאורה צ"ב, דאם משום דבעינן שיהא הסוכה שלו לגמרי אמרינן דאדעתיה דהכי השאילו, הרי נם בלולב בעינן שיהא שלו ואמאי לא נימא גם בלולב דאדעתיה דהכי השאילו. אלא דהביאור בזה נראה דמכיון דבסוכה הרי גדרו הוא שיהא תשבו כעין תדורו א"כ אם אין הסוכה שלו לגמרי הרי אין ע"ז דין סוכה, וא"כ כשמבקש את חבריו להשאיל לו סוכה, הרי מכיון שבקשו להשאיל לו סוכה הרי בודאי שצריך להשאילו באופן כזה שהסוכה יהי' של השני לגמרי, דאל"כ הרי אי"ז סוכה, משא"כ בלולב מכיון שהלולב הוא לולב נם בלי שיהי' שלו והדין שלו הוא רק תנאי בהלולב (כמבואר בהשיחה שם), א"כ הרי גם אם לא השאילו אדעתיה דהכי שיהא שלו לגמרי הרי סו"ס השאילו לולב, ולכן לא אמרינן בזה אדעתיה דהכי השאילו.

ועפ"ז י"ל גם בנוגע לדין נזולה, דאם הגזולה היתה הן בהסוכה והן בהקרקע, הרי מכיון דקרקע אינה נגזלת ונחשב כשאולה, הרי דין זה שיהא נחשב כשאולה הוא גם על הסוכה עצמה, ובכדי שיהא ע"ז שם סוכה צריך שיהא שאולה באופן שיהא של השני לגמרי, ולכן מסתבר לומר שהוא שלו לנמרי ולכן יכולים לצאת בו אפי' לכתחילה. משא"כ כשגזל רק הקרקע והסוכה עצמה הוא שלו, הרי בעינן שיהא נתשב כשאולה רק על הקרקע, ובזה אין

שום צורך לומר שהשאלו שיהא כשלו ממש, שהרי אין דין השאילה על הסוכה כ"א על הקרקע, ונמ אמר שאי"ז שלו ממש ג"כ נקרא שם סוכה על הסוכה מכיון שהסוכה הרי לא גזל, וא"כ אי"ז כשאולה ממש ולכן אין לצאת בה לכתחילה.

ועפי"ז אפשר לתרץ קושיא הנ"ל בתחילת דברי, דאדמוה"ז ס"ל דנמ בגזל כשצריכים לומר דין שאולה על הסוכה שפיר אפשר לצאת בה ידי חובתו נמ לכתחילה. והא דמבואר בסעיף י"א דאין לצאת בגזולה לכתחילה הוא רק היכא דהנזולה הוא מתמת הקרקע, וא"כ דין שאולה הוא ג"כ על הקרקע, ובזה אה"נ דאי"ז שלו ממש מצד הקרקע ולכן אין לצאת בו לכתחילה, אבל מ"מ בדיעבד יוצא מכיון דמצד הסוכה בעצמה אין כאן דין גזל בכלל.

#### 'מגילה' - המחשבה הקדומה בשביל ישראל

...וזה הרמז הן גאלתי אתכם אחרית כראשית הן גאלתי אתכם, כלומר עיקר הגאולה יהיה על בחינה הזאת. אחרית כראשית, כלומר כמו שדבר הזה שניקרא בריאת כל העולמות הוא רק בשביל נשמת ישראל מגולה בראשית המחשבה במחשבה הקדומה כשיתגלה זאת לעיני כל הארה הזאת שניקרא בריאת כל העולמות היה רק בשביל ישראל כמו שמגולה בראשית המחשבה במחשבה הקדומה על ידי זה יהיה בקרוב גאולתינו בזמן קרוב ועל בחינה הזאת שראשית המחשבה מתגלה ויעשה לנו הניסים. וזהו הרמז דאנו מברכין בפורים על מקרא מגילה, הרמז מגלה יו"ד, כי המחשבה הקדומה נקרא יו"ד הרמז על ידי התגלות היו"ד הוא המחשבה היה לנו הנס הגאולה הזה: (קדושת לוי - פרשת כי תשא)

#### כפי צורך השנה

קראה סירוגין רומז על פי מאמר חז"ל במגילה י"ט ותכתוב אסתר וגו' את כל תוקף מאן דאמר כולה תקפו של אחשורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תקפו של מרדכי ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תקפו של המן ומאן דאמר מבלילה ההוא תקפו של נס. ויראה לרמז כי הנה כבר נכתב למעלה אשר בכל שנה ושנה היכולת לפעול על ידי מקרא מגילה שיעשה לנו נסים ונפלאות, אמנם לא כל העתים שוות לצורך הנס לפעול בשוה כי לפעמים המלך קשה וגזר ח"ו גזירות על ישראל ולפעמים אשר המלך מתנהג בחסד עם ישראל רק יועציו יועצים אותו להרשיע ולכן צריך לפעמים להכניע את תוקף המלכות עצמו ולהטות לבבו להיטיב לעם ה' וצריך לקרות ולכוין בתקפו של אחשורוש אשר נהפך לבבו להיטיב להכניע תוקף מלכות הרשעה. ובאם המלכות מתנהג בחסד רק יועציו רשעים צריך לכוין בתוקפו של המן להכניע כמו שנפל המן הרשע. ולפעמים אשר נצרכים אנו לנסים ונפלאות ולרומם קרן הצדיקים וזה נפעל על ידי קריאת תקפו של מרדכי ושל נס. וזה רומז קראה סירוגין יצא שכפי צורך השנה צריך שתסוב אופן הקריאה: (מאור ושמש - רמזי פורים ד"ה קראה)