

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

- מעלברן -

•

גליון קי"ז

חג השבועות ה'תשע"א

- שנת "ופרצת" -

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה  
מאה ותשעה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"  
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י  
חברי המערכת  
התלמידים השלוחים  
הת' לוי יצחק בן שבע אסתר ליבעראוו  
הת' מנחם מענדל בן רחל פאלטער

67 Alexandra st. East St. Kilda

Victoria 3183 Australia

YGHeoros@gmail.com

---

# פתח דבר

---

לכבוד חג זמן מתן תורתנו ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קי"ז, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה שבמעלבורן\*.

רוב הענינים שבקובץ זה מיוסדים על מסכת פסחים, הנלמדת בישיבתנו בשנה זו, ועד"ז בכמה ענינים שונים.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה והפצתה נזכה ללמוד תורה מפיו של משיח צדקנו בקרוב ממש.

## המערכת

חג השבועות היתשע"א - שנת "ופרצת"  
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע  
מעלבורן, אוסטרליה

---

\* בקשתנו שטוחה לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימציא לנו הערותיו מפי כתבו, להגדיל תורה ולהאדירה.

---

# תוכן הענינים

---

פתח דבר

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 6.....גר שנתגייר כקטן שנולד דמי  
7.....פלפול התלמידים

גאולה ומשיח

- 10.....כל הגליות מתכנסות בזכות המשניות

תורת רבינו

- 12....."הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו"  
עבודה שלמעלה מטו"ד והנהגה של מס"נ בפועל ללא  
14.....התחשבות עם הטבע – בתורת הרבי

נגלה

- 27.....האם מותר לגרום מחלוקת במקום מצוה  
30.....בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט  
33.....שיטת התוס' ב"לא אפשר למלאכה וכו'"  
34.....סברת המקשן לפי הר"ן

חסידות

38..... מתן תורה, חידוש לכל או לרוב ישראל

הלכה ומנהג

39..... אמירת ותן טל ומטר במדינת אוסטרליא

41..... זמן מצות ספירת העומר

44..... אמירת משניות פרק "במה מדליקין" בערב שבת



---

# דבר מלכות

---

## גר שנתגייר כקטן שנולד דמי

בנוגע לענין הגרות – ששייך למתן-תורה שהי' ענין של גרות - אמרו רז"ל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי."

הכוונה בפשטות היא – שנעשה מציאות חדשה, ואין לו שייכות לקרוביו שהיו לו קודם שנתגייר; אבל לפי זה אינו מובן דיוק הלשון "כקטן שנולד", דהול"ל "כנולד", ומה נוגע הדיוק "כקטן"?  
–לעת-עתה לא ראיתי מי שעמד על ענין זה.

ואין לומר שנקט "כקטן" אגב אורחא, כיון ש"נולד" הוא "קטן", כי: (א) אדרבה – אם "נולד" הוא בהכרח "קטן", הרי בודאי שתיבת "קטן" מיותרת, כיון שהענין ד"קטן" נכלל כבר בתיבת "נולד"; (ב) למאי נפק"מ ש"נולד" הוא "קטן"? (ג) לאמיתו של דבר אין הכרח ש"נולד" יהי' "קטן", שהרי מצינו גבי אדם וחוה (ועד"ז גבי קין והבל) שנולדו "כבני עשרים".

ויש לומר בביאור הענין – ובהקדם החקירה אם יש שכר לגר על שנתגייר:

לכאורה הי' מקום לומר שאין לו שכר על זה, כי קודם שנתגייר – הרי הוא גוי, ואינו מצווה להתגייר, ואילו לאחר שנתגייר ונעשה יהודי – שוב אין מעשה הגרות. ונמצא לכאורה שלא מגיע לו שכר על מעשה הגרות.

אבל, מוזר ("ס'איז פריקרע") לומר שגוי שנתגייר אין לו שכר על זה. ובפרט ע"פ מ"ש הרמב"ם באגרתו הידועה, בביאור הטעם שגרים יכולים לומר "לאבותינו", ומאריך במעלתם (שהרי הניחו כל עניניהם ובאו להתחבר אל בני"ש שבזמן הזה הם דוויים דחופים וכו'), וקשה לומר שלא יהי' להם שכר על זה.

ולכן, בהכרח לומר, שענין הגרות הוא ע"ד "גיטו וידו באין כאחד", שאע"פ שהעבד אין לו יד לקבל את הגט, הרי בזה גופא שמקבל את הגט נעשית לו יד, ונחשב כאילו נתקבל הגט לא ע"י עבד שאין לו יד, אלא ע"י בן-חורין שיש לו

יד. ועד"ז י"ל בענין הגרות – שע"י מעשה הגרות גופא נחשב לו כאילו הי' יהודי עוד קודם לכן, וממילא אינו כגוי שנתגייר אלא כיהודי שנתגייר, ולכן יש לו שכר על זה.

ועפ"ז יובן מה שמצינו במדרש על הפסוק "ישלם ה' פעלך גוי", "א"ר חסא אשר באת לחסות תחת כנפיו" – דלכאורה אינו מובן מה מחדש בזה, הרי תיבות אלו מפורשות בהמשך הכתוב? – כי, בפשטות הי' מקום לומר שעל עצם הגירות לא מגיע שכר (כנ"ל), והשכר המוזכר בכתוב הוא על מש"נ בהמשך הענין "לבלתי לכת אחרי הבחורים אם דל ואם עשיר". ועל זה מחדש במדרש: "אשר באת לחסות תחת כנפיו", – שהשכר הוא על ענין הגירות עצמו.

ועפ"ז יובן דיוק הלשון "כקטן שנולד":

כיון שיש לגר שכר על הגיור, הי' לכאורה שייך שיהי' לו עונש על כך שלא נתגייר קודם לכן, שהרי כל שכר קשור עם עונש.

ובפרט ע"פ הידוע שיהודי אינו משתמד וגוי אינו מתגייר ("א איד שמד'ט זיך ניט און אַ גוי איז זיך ניט מגייר"), ומי שנתגייר – הרי זו ראי' שהי' בו איזה ניצוץ גם קודם לכן, וא"כ שייך לכאורה ענין של עונש כו'.

וזהו דיוק הלשון "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – שהוא כקטן שאין לו עונש.

ועכ"פ – בהנוגע אלינו: כיון שמ"ת הוא ענין של גרות, ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – הנה גם אלו שהם למעלה מבני עשרים יצטרפו יחד עם הקטנים כו'.

## פלפול התלמידים

אחד הדברים שבהם התורה נקנית הוא "פלפול התלמידים", והיינו, שבפלפול שהתלמידים מפלפלים ביניהם, יש מעלה גם על שמיעת דברי הרב.

ומצד גודל המעלה שבדבר, סודר, שהתלמידים יפלפלו ביניהם בנגלה ובחסידות, וגם יפורסמו הדברים בדפוס, בכדי שגיע גם לתלמידים שבמקומות אחרים, ויפלפלו גם התלמידים שאינם על אתר.

ויש לומר מהטעמים במעלת הענין ד"פלפול התלמידים" – שזהו מצד הענין ד"קנאת סופרים תרבה חכמה".

קנאה זו אינה ענין של ישות וגאווה, שהרי שיבחהו חז"ל וגם ציוו עלי'.

ופרט מיוחד בקנאה – שמגעת ופועלת ב"עצמות", עיקר גוף האדם ועצמותו – כשמו – ועי"ז גם בעיקר נשמתו, ועד לעצמותו, שלכן, ע"י קנאת סופרים יכול להגיע עד לעצם הנפש, היינו, שמקשר את כל עצמותו בלימוד

התורה, וע"י התקשרות עצם הנפש בתורה, הרי, במדתו של הקב"ה שהיא מדה כנגד מדה, פועלים גם המשכת העצמות (שלמעלה) בתורה. ומצד המשכת העצמות שהוא בלי גבול, נעשה הגדלה והאדרה בתורה – "יגדיל תורה ויאדיר". ולכן מצינו בדברי חז"ל, שב' ענינים אלו – "קנאת סופרים" ו"יגדיל תורה ויאדיר" – קשורים זה בזה:

בטעם הדבר שאצל מלמדי תינוקות אין השגת גבול.

דאף שהשגת גבול הוא מי"א ארורים כו', מ"מ, ליתא לדין השגת גבול במלמדי תינוקות, והיינו, לא רק שנדחה הדין, אלא שבטל לגמרי, וכידוע הגדרים דדחוי' -

איתא בגמרא שזהו משום "קנאת סופרים תרבה חכמה", והרמב"ם כתב, "שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". ולכאורה אינו מובן:

בשני הטעמים מדובר אודות ענין שיתוסף אצל המלמד השני, אבל איזו תועלת יש מזה למלמד הראשון? וכיון שאין לו תועלת מכך – הרי לגביו יש כאן השגת גבול!

ולכן, בהכרח לומר, שבענין לימוד התורה לא שייך כלל ענין השגת גבול, כי מצד ענין הבל-גבול שבתורה אין בה שום הגבלות כלל. – בכל שאר הענינים שייך השגת גבול, כיון שכל עניני העולם הם בגדר הגבלה, ובכל ענין ישנה הגדרה והגבלה למי הוא שייך כו', וכשנוטלים את הענין ממי שהוא שייך אליו, הרי זו השגת גבול; משא"כ התורה, ש"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" – אינה בגדר הגבלה כלל, ולכן אין שייך בה השגת גבול.

אמנם, כיון שהתורה ניתנה למטה בזמן ומקום, הרי מצד זה נמצאת היא בגדר הגבלות העולם, וא"כ שוב שייך בזה, לכאורה, הענין דהשגת גבול?

הנה על זה בא הטעם ד"קנאת סופרים תרבה חכמה" – שהקנאה פועלת התקשרות עצם הנפש; ועי"ז – המשכת העצמות, בתורה, הבל"ג דתורה – "יגדיל תורה ויאדיר". וכיון שבבחינה זו דתורה אין הגבלות כלל, במילא לא שייך בזה השגת גבול.

וזהו החידוש שנפעל ע"י "קנאת סופרים" – שגם הבל-גבול שבתורה, יומשך למטה בעולם, בהגבלות הזמן והמקום, אף שמצד עצמו נמשך בו רק בחי' ההגבלה דתורה.

וזוהי תכלית הכוונה שבשבילה היתה ירידת הנשמה למטה – כדי להמשיך כאן למטה ענין אחדות הוי', שהו"ע המשכת בל"ג בגבול (שזהו פירוש "הוי' אחד" - שגם בז' רקיעים וארץ ובד' רוחות העולם ישנו הענין ד"אחד").



אמנם, כדי שיהי' בכחה של הנשמה להמשיך אחדות הוי' למטה, מוכרחת היא לנתק עצמה מהענינים הגופניים.

אמנם הכוונה היא לא להיות מופשט מהעולם, אלא לעשות מהעולם עצמו כלי לאלקות; אבל, כדי שתהי' היכולת לעשות זאת – הרי "כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו", שצריך לנתק עצמו מהעולם, ועי"ז לעשות את העולם שיהי' כלי לאלקות (וכמו שנתבאר, שענין הגט אינו ענין של שנאה, ואדרבה כו').

וזהו ענין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם":

"המביא גט ממדינת הים" – קאי על הנשמה, שבאה מ"מדינת הים", כי "ים" הוא ההפסק שבין אצילות לבי"ע, והנשמה באה מ"מדינת הים", מעולם האצילות שמעבר ל"ים", ועוברת דרך הפסק ה"ים", ויורדת כאן למטה, כדי לעשות מהתחתונים דירה לו ית'. והסדר בזה הוא – שעלי' לכתוב "גט", וכתבת הגט היא ע"י הענין ד"בפני נכתב ובפני נחתם", ש"פנים" ("בפני") הו"ע הפנימיות (וע"ד האמור לעיל בענין הקנאה, שמגעת בהעצם).

ונקודת הענין – שיש צורך לכתוב "גט כריתות" לעניני העולם, ולהתמסר בפנימיות ועצמיות לתורה, ועי"ז עושים גם מהעולם שיהי' דירה לו ית'.

(ב' חלקים משיחת יום ב' דהג השבועות ה'תשי"ט – בלתי מוגה)



---

# גאולה ומשיח

---

## כל הגליות מתכנסות בזכות המשניות

א' מאנ"ש שי'

בספר השיחות תשנ"ב ח"ב (ע' 485) נאמר: ויש להוסיף בזה ע"פ הנ"ל שע"י גילוי (הפצת המעיינות) החסידות בי"ט כסלו "אתי מר" דא מלכא משיחא: אמרו חז"ל (ויק"ר פ"ז, ג) "אין כל הגלויות מתכנסות אלא בזכות המשניות", וכמ"ש "ציון במשפט תפדה גו", ו"משפט" פירושו – "הלכתא". ולכאורה: איך זה מתאים עם מענה המשיח לבעש"ט, שביאתו תלוי ב"יפוצו מעינותך חוצה", מעיינות דפנימיות התורה?

והביאור בזה הוא שע"י (יפוצו מעינותיך ד) תורת החסידות . . נתאחדו נסתר דתורה ונגלה דתורה ("משפט"), וע"י החידוש בחסידות נפעל חידוש גם בלימוד המשניות והלכות ("משפט"), אשר עי"ז – "הגלויות מתכנסות" וכו'. עכ"ל.

ולכאן צ"ל; בויק"ר לא נאמר שמשיה בא בזכות המשניות אלא ד"כל הגליות מתכנסות" בזכות המשניות, א"כ ב' דברים שונים הם; קיבוץ גליות ע"י המשניות ולפנ"ז (לפי הרמב"ם בהל' מלכים רפי"א) ביאת המשיח ע"י "יפוצו מעינותך חוצה" – וכידוע בלקו"ש חכ"ד (ע' 546) ד"ביאת משיח" הכוונה ל"בחזקת משיח" ו"גילוי משיח" – ל"משיח ודאי", א"כ "אתי מר" הכוונה לבחזקת משיח שלפני קיבוץ גלויות – שזה ע"י המשניות. [עי' הר המלך ח"ב ע' שכו הערה 4].

ועוד י"ל בזה; דיש לדייק במה שנאמר "אין כל הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות", דלכאן מאי מוסיף בתיבת "כל", והיה מספיק שיאמר "אין הגליות מתכנסות" וכו'?

וי"ל ד"המשניות" מוסיפות על ה"יפוצו מעינותך חוצה" שיהיו במצב של "זכו" כבר בתחילת התקופה, [ועי' מה שהארכתי בזה בגליון תשמא בתחילתו], ואז לא יהי' רק קיבוץ רוב הגלויות (שהם בכולו), אלא "כל

הגליות" ממש, ואז יהי' מעלה בבנין ביהמ"ק שיהי' לאחר שיהיו כל ישראל על אדמתם, כמ"ש בתנחומא דקיבוץ גלויות לפני בנין ביהמ"ק, וזה ע"י המשניות דוקא. – וגם הלשון "אין . . אלא" דמשמע לעכובא כידוע מהתוס' דמנחות (פג, ב) (הובא בלקו"ש ח"ו ע' 274), שבא להדגיש על ה"כל" דוקא שזה אינו אלא בזכות המשניות בלבד.



---

# תורת רבינו

---

## "הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו"

התמים מנחם מענדל שי' בעגון  
שליח בישיבה

בלקו"ש חלק כ"ז פרשת בהר מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ מ"ש אודות הדינים של שמיטת הקרקעות "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו וציויתי את ברכתי גו' וזרעתם גו'" – דלכאורה הרי שאלה זה מראה על העדר הבטחון בהקב"ה. ובפרט שמיד לפני שאלה זו (של "וכי תאמרו") כתוב "ונתנה הארץ פרי' ואכלתם לשובע וישבתם לבטח עלי'" ומפרש רש"י "ונתנה הארץ גו' וישבתם לבטח עלי', **שלא תדאגו** משנת בצורת. ואכלתם לשובע, אף בתוך המעיים תהא בו ברכה" – הרי הקב"ה מבטיח שלא ידאגו מחסרון זריעה ועוד שיהי' בהתבואה ברכה בלתי טבעית (אף בתוך המעיים) וא"כ איך שייך **שמיד** לאחרי זה יהי' השאלה "וכי תאמרו מה נאכל?" ובפרט שמבואר שהלשון "**וכי**" (ולא הלשון "**ואם** תאמרו") הוא משמע שכן ישאול בודאי "**עתידים** אתם לומר"?

ומתרץ שם ומבאר ששאלה זו אין בו שום חסרון ח"ו באמונה אלא הוא "שאלת בן חכם" **שמאמין בודאי** בברכות של הקב"ה והוא רוצה רק להבין פרטי אופני הברכה **באיזה אופן** יהי' הברכה בהשנים ש"לא נזרע כו".

ואולי יש להמתיק ע"פ מה שמבואר במס' פסחים (דף נ"א) על פסוק

זה:

"הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו - אמר ר' עקיבא וכי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין מכאן לספיחים שהם אסורין". וברש"י שם "א"ר עקיבא, למה נאמר ולא נאסוף מאחר שאין אנו זורעין מה יאספו? לימד על הספיחים שאסורין וה"ק הן לא נזרע והגדילין מעליהן לא נאסוף".

דלפי"ז יש להבין עוד יותר שאלת ה"בן חכם".

- דלכאורה צריך ביאור דאם כל כוונתו בהשאלה הוא רק שרוצה לדעת באיזה אופן יהי' הברכה הרי לכאורה לא הי' לו להמשיך "הן לא נזרע" ולא נאסוף את תבואתינו" דזה מה שאומר "הן לא נזרע" מובן שר"ל דכיון דכל שנה התבואה בא מהזריעה שלו ובשנה זו "לא נזרע" לכן רצונו להבין איך ובאיזה אופן יהי' לו הברכה. אבל זה מה שאומר "ולא נאסוף את תבואתינו" אינו מובן הרי כיון שהוא מאמין בהקב"ה מהו ההכרח שלא יאסוף את תבואתו (ע"י נס וכיו"ב) ואפילו אם "לא נזרע"<sup>1</sup>

וע"פ הנ"ל יש לומר דזה מה שאומר ולא נאסוף את תבואתינו הוא אינו מדבר אודות התבואה ש"לא נזרע" – ד"כי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין" אלא מדובר בספיחין שצומחין מעצמן ור"ל דאפילו אם יעשה הקב"ה נס ויצמח בשנה השביעית, הרי "לא נאסוף את תבואתינו" (כיון שאסור) וכיון שכן משמע שהברכה לא יהי' (לכאורה) ע"י התבואה אלא באופן אחר<sup>2</sup> לכן שואל "מה נאכל בשנה השביעית" באיזה אופן יהי' הברכה

וע"ז הוא התירוץ ועונים לו "ועשת את התבואה לשלש השנים" שהברכה אכן יהי' מהתבואה שיצמח בשנה הששית.



<sup>1</sup> בפשטות מה שאומר "ולא נאסוף גו" ר"ל שלא יאסוף התבואה שבא ע"י הזריעה שלו (כמו בכל שנה). אבל עדיין צ"ע דכיון דאינו כמו בכל שנה אלא בא בברכתו של הקב"ה מה נוגע הזריעה שלו?

<sup>2</sup> וכמו שכ' בהשיחה דאפשר להיות כמו המן שירד מן השמים.

# עבודה שלמעלה מטו"ד והנהגה של מס"נ בפועל ללא התחשבות עם הטבע – בתורת הרבי\*

הרב נחום שי' שטראקס  
א' מאנ"ש בקראון הייטס

## א. גדר העבודה שלמעלה מטו"ד והנהגה של מס"נ בפועל

בענין העבודה של מס"נ באופן שלמעלה ממדוה"ג על עניני תומ"צ – שע"פ ההלכה אין חיוב למס"נ עליהם, ולכמה דיעות גם אסור למסור נפשו עליהם, וגם ע"פ הטבע אין סיכויים שיצליח, ואדרבה, עוד יכניס עצמו לסכנת מיתה ח"ו וגם יסכן עי"ז שאר פעולותיו בתומ"צ – מצינו בזה בכ"מ בתורת הרבי. 1

---

\* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ.

1 בלקו"ש ח"א ע' 136, מביא מקור על הנהגת המס"נ של אדמו"ר מהריי"ץ, מסיפור של נחשון שמסר נפשו וקפץ לתוך הים, שע"פ הלכה היה אסור לעשות כן, וז"ל: "דאס וואס נחשון בן עמינדב איז אריינגעשפרונגען אין ים, איז דאס . . . אן ענין וואס ס'איז ניט געווען אינגאנצן אויסגעהאלטן. עס איז דאך באוואוסט די שיטה, אז די אידן פאר מתן תורה האבן געהאט א דין פון בני נח, און ס'איז א פלוגתא אין ראשונים ואחרונים צי א בן-נח איז מחויב אויף מסירת נפש. איז אויב מען נעמט אן, אז בני נח זיינען ניט מחויב במסירת נפש, טארן זיי ניט מוסר נפש, ווארום זיי זיינען דאך מצווה אויף שפיכות דמים אפילו של עצמו . . . במילא קומט דאך אויס אז נחשון האט זיך ניט געטארט מוסר נפש זיין. אפילו לויט די שיטות וואס האלטן אז אידן פאר מתן תורה האבן זיך געפירט ניט ווי בני נח, איז דאס לחומרא אבער ניט לקולא. במילא האט מען זיך ניט געטארט מוסר נפש זיין." ומבאר שם, שנחשון ציית לפקודת הקב"ה שעליהם בצאת ממצרים לקבל התורה בהר סיני, במילא לא התחשב בזה שהים עומד בדרך.

עוד מבאר שם, שהמס"נ של אדמו"ר מהריי"ץ היה ע"ד המס"נ של אברהם אבינו. שר"ע אמר מתי תבוא לידי ואקיימנה, שרצה למסור עצמו למיתה על קדה"ש, משא"כ אברהם אבינו שמסר נפשו כדי לפרסם אלקות בעולם, ולא חשב על עצמו, אלא שאם היה צורך למס"נ – היה מן המוכן. וז"ל שם (אות כג): "ער איז ניט אריינגעגאנגען אין חקירות און שקלא וטריא

מביניהם: בלקו"ש חכ"ח ג' תמוז (ע' 129 אות ג') מבאר הנהגת המס"נ של אדמו"ר מהריי"ץ על הרבצת התורה והחזקת היהדות במדינה ההיא "איז דאס ניט געווען ניט סתם א מסירות נפש נאר א מסירות נפש בלי הגבלות און חשבונות. ווען מ'וואלט זיך אריינגעלאזט אין א חשבון צי עס זיינען דא אויסזיכטן על פי טבע צו מצליח זיין איז דער עבודה (וכיו"ב), וואלט ניט געווען קיין ארט צו אנגיין מיט דער ארבעט, ועאכו"כ ניט צו מוסר נפש זיין זיך אויף דעם."

ומביא שם הסיפור מאדמו"ר מהריי"ץ שלא רצה לנסוע לקאסטרעאמא ביום ו' כדי שלא ינסוע בשבת, ומבאר שם בארוכה הטעם מדוע עמד אדמו"ר מהריי"ץ ע"ז כ"כ בתוקף ולא קיבל בזה פקודתם של המאסירים אותו שאמרו לו לנסוע מיד ביום ו', עיי"ש.

אויב מען דארף על פי דין אין אזא פאל זיך מוסר נפש זיין אדער ניט. ווארום ער טוט ניט אין דעם ענין פון מסירת נפש, ער טוט אין הפצת והחזקת היהדות און וועגן אנדערע זאכן קלערט ער ניט, קיין זאך שטעלט אים ניט אפ פון זיין ארבעט."

בלקו"ש חי"ח, פנחס י"ב י"ג תמוז ע' 321, כותב, שאדמו"ר מהריי"ץ מסר נפשו על ענינים שלדעת כמה גדולי ישראל לא צריך למסור נפשו עליהם. ועי' שם לקו"ש על י"ב י"ג תמוז ע' 303, שמבאר ע"ז, שהמס"נ של אדמו"ר מהריי"ץ הייתה למעלה גם משכל דקדושה, לכן "איז אין דעם ניט נוגע דער חשבון – צי ער וועט מצליח זיין אדער ח"ו ניט, אדער צי ער וועט בכלל ניצול ווערן אדער ח"ו ניט – דאס געהערט צו דער אויבערשטן". ועי' שיחת יו"ד תש"כ, נדפס בסוף ספר המאמרים באתי לגני ח"א, ע' שיז.

הנה עוד בלקו"ש ח"א שם (אות כב), מבאר, בנוגע לזה שתבע אדמו"ר מהריי"ץ מסירות נפש מחסידי: "הגם אין שולחן ערוך געפינט מען ניט קיין דין, אז מען זאל מאנען פון יענעם מסירת נפש. . . ווען איז דאס גערעדט געווארן, בשעת מען פילט ניט אז מען האט א שליחות פון אויבן. אנדערש איז אבער בשעת עס איז על דרך: שכינה מדברת מתוך גרונו" ועי' בלק"ש חי"ח, י"ב י"ג תמוז ע' 304.

ובסוף השיחה שם מוסיף (אות ט'): "א טיפערער ענין י"ל אין דעם: דער אופן ההנהגה הנ"ל פון רבי'ן – וואס ער האט זיך קעגנגעשטעלט די פקודה פון די וועלכע האבן אים ארעסטירט – איז געווען ניט נאר ווען עס האט אנגעריירט (בגלוי) א זאך פון אידישקייט, נאר ווי דער רבי האט דערציילט, אז ער האט ביי זיך געמאכט א פעסטן באשלוס, אז ער זאל כלל ניט נתפעל ווערן פאר זיי, ניט נאר ער זאל זיך ניט רעכענען מיט זיי אין זאכן וואס זיינען נוגע (בגלוי) צו יראת שמים.

און צוליב דער הנהגה האט מען דעם רבי'ן באשטראפט מיט יסורי הגוף ר"ל, אים געשלאגן וכו'.

– אין אַזאַ הנהגה איז דאך ניט שייך די חשבונות הנ"ל פון קידוש השם אדער אז עס וועט אנרירן די ארבעט פון הרבצת התורה כו' – איז וואס דער טעם פון דעם אופן ההנהגה פון רבי'ן?"

ומתרץ (שם אות יא): "זיין מסירת נפש ניט געווען פארבונדן מיט קיינע חשבונות (צי אין דעם פאל ההלכה אז מען דארף זיך מוסר נפש זיין, אדער צי עס לוינט זיך כו', וכיו"ב),

ביי אים איז דאס ניט געווען אן ענין פון מסירת נפש צוליב אן אנדער זאך (שחוץ הימנו), ביי וועלכער עס איז שייך א חשבון צי מ'זאל זיך מוסר נפש זיין – נאר דאס איז געקומען כאילו ווי בדרך ממילא: וויבאלד אז עבודת השם איז געווען א טייל פון זיין מציאות גופא, ביז אז עס איז אוממעגלעך צו פאנאנדערטיילן צווישן זיי, איז בדרך ממילא ביי אים געווען אלע ענינים פון עבודת ה' ביז צו מסירת נפש.

ומהאי טעמא איז זיין מסנ"פ געווען ניט נאר אויף זאכן וואס האבן בגלוי אנגעריירט זיין עבודה, נאר ער האט זיך מוסר נפש געווען אויף ניט "נכנע" ווערן (פאר די וועלכע האבן אים ארעסטירט) באיזה אופן שהוא:

זיין ניט רעכענען זיך מיט זיי איז ניט נאר געווען אן ענין פון חשבון כו', נאר ער האט בעצם ניט געקענט נכנע ווערן באיזה אופן שהוא – פאר אזעלכע וואו שטערן די ארבעט פון הרבצת התורה כו'.

### **ב. מקורה בהלכה**

א. בלקו"ש וישב-חנוכה חכ"ה ע' 170 מובא מקור בהלכה להנהגה זו. ואלו הם הצעת הדברים שם: הלכה רווחת היא, בכל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה – יעבור עליו ואל יהרג. ואם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג – נחלקו הראשונים בדבר: לדעת הרמב"ם (הל'



יסודי התורה פ"ה ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו", אבל י"א (תוס' ע"ז כז, ב, ד"ה יכול) דמ"ש יעבור ואל יהרג, היינו, שה"רשות בידו – לעבור כדי שלא יהרג" אך "אם נהרג ולא עבר – צדקה תחשב לו" (לשון הכס"מ על הרמב"ם שם).

ובאות ד' שם, מביא דברי הכס"מ (והנמוק"י): "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם".

ומבאר שם בהשיחה: "שהחייב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מוסר נפשו, אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצות הדור. . שיראו שהוא מוכן למסור נפשו בלי כל חשבון כו' ולמדו כו' ולכן לא איכפת לי' שמא לא יתקיים הציווי, כי המס"נ במצב זה הוא בשביל קידוש השם".

ועפ"ז מבאר בהשיחה, איך התירו החשמונאים לעצמם לצאת במלחמה נגד היוונים.

וזהו תוכן הדברים שם: הנה כתב הרמב"ם בריש הל' חנוכה ש"בבית שני כשמלכו יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות", דמפשטות לשונו משמע, שדינו של מצב ימי חנוכה של ימים ההם, היה כבשעת הגזירה, שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה (ה"ג שם) שהחילוקים בין שאר מצות וג' העבירות הם רק שלא בשעת השמד, "אבל בשעת השמד והוא שעומד מלך רשע כנבוכדנאצר וחבריו ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות" (ואפילו בצנעה, כמ"ש שם), ולפ"ז נמצא שאז היו ישראל חייבים למסור נפשם, ובפרט שנוסף על הגזירות על מילה שבת וחודש (כמובא בכמה מקומות) אמרו "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל".

אבל יש מקום עיון בזה. שבשעת השמד "יהרג ואל יעבור" בכל אופן – הרי זהו רק שאם כופים אותו לעבור על מצות התורה חייב למסור נפשו ולא לעבור; אבל לכאורה אין לומר שיש חיוב לצאת במלחמה נגד המלכות הרשעה שגזרה גזירות אלה".

ועוד זאת: "בנדו"ד הרי בני חשמונאי היו מעטים נגד רבים וחלשים נגד גיבורים (שע"פ טבע אין מקום שינצחו), ולא שייך לומר שהיו חייבים בזה ע"פ דין. . שאין מקום כלל בטבע שינצחו, הוי סכנה ודאית, ולכאורה אין היתר לצאת למלחמה כזו".

[נוסף על זה, אפילו בשעת הגזירה, שהדין הוא דיהרג ואל יעבור אפילו על שאר מצות, י"א (הובאו ברמ"א יו"ד סי' קנז ס"א) ד"לא אמרו אלא לעבור על מצות ל"ת אבל לא דגזרו לבטל מ"ע" (כמו בחנוכה שגזרו על מילה שבת וחודש)].

ומתריך שם בהשיחה (אות ה' וו') ע"פ דברי הכס"מ הנ"ל, ש"אצל בני חשמונאי היתה מסירת נפש בלי מדידה ושיעור, ובמילא הלכו במסירות נפש גם בענינים שע"פ חיובי התורה אין מקום לזה, כנדו"ד, שיצאו למלחמה (לסכנה ודאית) נגד היוונים. . (לא רק מסירת נפש לקיים המצות). . כ"אדם גדול וחסיד ירא שמים", שמוסר נפשו בכל זמן ובכל אופן שהוא, גם כשאין זה על פי חיובי מס"נ ע"פ תורה".

ב. והנה לשון הכס"מ הוא – "רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה". אך בהשיחה כתב ש"אצל בני חשמונאי היתה מסירת נפש בלי מדידה ושיעור. . כ"אדם גדול וחסיד ירא שמים", שמוסר נפשו בכל זמן ובכל אופן שהוא", דמשמע – שרשאי למסור עצמו למיתה אפילו שלא על מצוה כלל.

וי"ל בטעם השינוי להשיחה, כי אצל בני החשמונאים לא כפאו אותם לעבור על מצוה, אלא הם הביאו על עצמם הסכנת מיתה ע"י שיצאו למלחמה (כמבואר בהשיחה), א"כ לא שייך לומר בהם שמסרו נפשם "על מצוה", כי לא כפאו אותם על מצוה. לכן מבאר בהשיחה שמדברי הכס"מ למדים שרשאי למסור נפשו "בלי מדידה ושיעור. . בכל זמן ובכל אופן שהוא" ולא רק על קיום מצוה.

אך אעפ"כ בדברי הכס"מ כתוב שרשאי למסור עצמו על מצוה קלה, דמשמע על קיום מצוה דוקא, כפי שיתבאר להלן.

ג. ביאור הדברים י"ל, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז אמור (ע' 167) שמביא התורת כהנים עה"פ ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב, לב), דז"ל, "מסור את עצמך וקדש שמי. . מיכן אמרו כל המוסר עצמו על מנת

לעשות לו נס – אין עושים לו נס, ושלא לעשות לו נס – עושין לו נס".  
ורש"י עה"פ הביא דברי התו"כ בשינוי לשון קצת.

ומבאר שם בהשיחה, דלפי דברי התו"כ (לפי שיטת רש"י), ביכולתו של האדם ובכוחו הוא, ובמילא – מחובתו הוא, שיעשה את שלו כדי להשפיע על תוצאות הקדה"ש – שמן השמים יעשו לו נס. והדרך איך שהאדם גורם שמן השמים יעשו לו נס, הוא ע"י שמוסר עצמו למיתה בכוונה – ע"מ שלא לעשות לו נס, שע"כ – עושין לו נס. דלפי דברי התו"כ, זוהי משלימות המצוה של קדה"ש שעל האדם – שמן השמים יעשו לו נס.

אך הרמב"ם במשנה תורה לא הביא דברי התו"כ. ומבאר בהשיחה, שלשיטת הרמב"ם דברי התו"כ הם דברי אגדה ולא להלכה. וז"ל שם: "דער רמב"ם אבער האלט, אז דער אופן פון קידוש השם וואס איז מבואר אין תו"כ (אז שמו ית' ווערט נתקדש על ידי הנס) איז ניט א הלכה, נאר א פרט נוסף במדרשי התורה אין מעלת המצוה ושכרה.

דער גדר פון א מצוה ע"פ הלכה איז פעולת האדם און ניט א זאך וואס דער אויבערשטער טוט (אפילו ווען די סיבה לזה איז פעולת האדם), ופשיטא ניט א זאך וואס טוט זיך אויף דורך א נס, ווארום תורה ומצות' זיינען ניט אויסגעשטעלט אז מ'זאל זיי מקיים זיין ע"י נס.

2 דהיינו: אז דער אויבערשטער קען אים מציל זיין. כן הוא לשון הרבי בסוף השיחה כמ"פ. והכוונה, שהאדם עצמו אינו יודע ודאי אם יעשו לו נס, כי שמא לא מסר עצמו לגמרי שלא ע"מ הנס.

3 ז"ל השיחה (שם אות ב') בשיטת רש"י בהתו"כ: "בשעת א איד איז מוסר נפשו אויף קדושת שמו ית' און דער אויבערשטער איז מסבב סיבות אז דער איד זאל ניצל ווערן, און ווער רעדט נאך אז די הצלה קומט דורך א נס – ווערט דורכדעם נתקדש שמו הגדול נאך מער . . . רש"י לערנט . . . אז בשעת א איד ווערט ניצל בנס, האט דער מקיים המצוה א שייכות (צום נס ובמילא) צו דער הוספה בקדה"ש ומחויב גם בזה . . . אויך דער נס ההצלה פונעם אידן וועלכער ווערט אויפגעטאן ע"י הקב"ה, איז דער קדה"ש שע"י – א חלק פון מצות קידוש השם וואס דער אדם איז מקיים".

ועד"ז בעניננו: די מצות קידוש השם בהלכה איז – דא מעשה ופעולת האדם, וואס דער איד איז מוסר עצמו ליהרג על קידוש השם. . דער פרט וחלק אין קידוש השם, וואס קומט אלס תוצאה דערפון וואס דער אויבערשטער ראטעוועט דעם אידן דורך א נס, איז א באזונדער ענין או ניט א חלק בקיום מצות "ונקדשתי" של האדם.

... ואולי י"ל דשלימות הקיום פון מצות קידוש השם באשטייט אין דעם וואס דער מוסר עצמו ווערט אומגעבראכט על קידוש שמו ית' (בשעת ער ווערט אבער ניצל בנס, איז דער קיום מצות קדה"ש ניט כל כך (במוחש ובמילא – ) בשלימות). וכדיוק לשון הרמב"ם: "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם": דער רמב"ם איז מקדים "ונהרג (און דערנאך) ולא עבר" (ניט "ולא עבר ונהרג") – ווייל דער עיקר שלימות קדה"ש איז ניט (אזויפיל) אין דעם וואס "לא עבר" (און איז ניצל געווארן בדרך נס), נאר אין דעם וואס נהרג על קידוש השם, היות אז דערמיט ווערט ארויסגעבראכט בגילוי ובמוחש דער תוקף אמונתו דהמקדש ואהבתו לה"4.

הרי מבואר מדברי השיחה בדברי התו"כ, שביכולתו של האדם ובכוחו להשפיע על תוצאות הקדה"ש שמן השמים יעשו לו נס, אלא שלשית הרמב"ם אין דברי התו"כ האלו הלכה, כי המצוה המוטלת על האדם לשיטת הרמב"ם היא שימס"נ כדי ליהרג ולא כדי שיגרום שיעשו לו נס. אעפ"כ, משמעות דברי השיחה הם, שגם לפי הרמב"ם, קיימים ונכונים

---

4 בהשיחה שם מביא ג' שיטות: א) שיטת רש"י בהתו"כ שמצוה על האדם להשתדל (ע"י שימסור עצמו למיתה שלא ע"מ הנס) לגרום שמן השמים יעשו לו נס, ב) שיטת הרמב"ם שמצוה היא למסור עצמו למיתה כדי שיקר, ג) שיטת רש"י עצמו (ע"פ פש"מ, שאינה כשיטתו (הנ"ל) בדברי התו"כ), שהמצוה על האדם הוא – שימסור עצמו למיתה, והמטרה שיעשו לו נס מן השמים אינו חלק מן המצוה, אך אעפ"כ, נכון הדבר הוא שימסור עצמו שלא ע"מ הנס כי עי"כ יעשו לו נס, אך אינה חלק מן המצוה.

דברי התו"כ, שביכולתו של האדם להשפיע על התוצאות הקדה"ש שיעשו לו נס מן השמים.

ד. לפ"ז יובנו דברי הכס"מ שכתב שרשאי למסור עצמו למיתה על מצוה קלה, ולא כתב שרשאי למסור עצמו למיתה "בכל אופן שהוא".

כי דברי הכס"מ הם פירוש על הרמב"ם, ושיטת הרמב"ם היא (כנ"ל) שהמצוה לקדש את השם היא שימסור עצמו למיתה – כדי ליהרג. לכן ע"ז כתב הכס"מ דרשאי למסור עצמו אפילו על מצוה קלה כו', כי במוסר עצמו למיתה על מצוה קלה – הוא מוסר עצמו למיתה כדי ליהרג [והקידוש השם הוא מזה – "שהוא מוכן למסור עצמו למיתה" (לשון השיחה), וגם מזה – שנהרג בפועל (אם נהרג)] ומקיים בזה עיקר המצוה של קידוש השם לשיטת הרמב"ם.

אבל ביציאה למלחמה אינו מוסר עצמו למיתה כדי ליהרג, אלא הוא מביא על עצמו הסכנת מיתה ומכניס עצמו במלחמה – לא כדי ליהרג, אלא כדי לנצח. 5. דהיינו, שאצל השמונאים היתה כוונה תחילה, שימסרו עצמם למיתה ע"י יציאה למלחמה – לא ע"מ הנס, דבאופן כזה עושים לו נס, שע"כ אפשר – וינצחו במלחמה]. א"כ אף שגם ביציאה למלחמה – הוא מקדש את השם, כי ממ"נ, אם יִהָרַג במלחמה, יקדש את השם – ע"ז שהיה מוכן למסור עצמו למיתה וגם נהרג בפועל (ע"ד הנ"ל בדברי הכס"מ), ואם ינצח במלחמה ולא יִהָרַג, יקדש השם – ע"י הנס של נצחון במלחמה (דלא גרע קידוש השם שע"י נס של נצחון המלחמה מקידוש השם

5 ועי' גם לקו"ש אמור שם הערה 31, בביאור שיטת הרמב"ם ששלמות המצוה היא כשנהרג על קדה"ש, וז"ל: "וי"ל דענין זה הוא גם בדניאל וחנני' מישאל ועזרי', כי מצד נבוכדנאצר כאילו נהרגו (וגם מצדם, לא רק שלא חסר "התרת עצמנו למות" אלא שהו"ל כאילו נהרגו) דהרי היו בתוך כבשן האש ודניאל בגוב אריות. ואינו דומה להצלה כזו שהאדם לא בא למצב של סכנת הריגה בפועל ורק איום של האנס". לפ"ז אוי"ל דגם אצל החשמונאים שיצאו למלחמה מעטים נגד רבים כו' ולא היה סיכויים ע"פ טבע שינצחו, שהוא ע"ד המס"נ של חמו"ע, ש"לא רק שלא חסר "התרת עצמנו למות" אל שהו"ל כאילו נהרגו". וכן י"ל אצל אדמו"ר מהריי"ץ.

ע"י שמוכן למסור עצמו למיתה ונהרג בפועל שבדברי הכס"מ), אעפ"כ, אין ביציאה למלחמה כדי לנצח מענינה של קיום מצוה מס"נ בפועל לשיטת הרמב"ם.

אך אעפ"כ, גם ההיתר למסור עצמו ע"י יציאה למלחמה נלמד מדברי הכס"מ. כי כשם שמותר להכס"מ למסור עצמו למיתה על מצוה קלה, אף שמצוה קלה אינה כלל בכלל ההיתר של הג' עבירות כו', א"כ – כך מותר גם למסור עצמו למיתה ע"י יציאה למלחמה, דמאי שנא מצוה קלה מיציאה למלחמה, שניהם אינם מהג' עבירות שמותר למסור נפשו עליהם, והעיקר הוא – שמקדש השם, והרי גם ביציאה למלחמה מקדש הוא השם (כנ"ל).

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי לשון השיחה שמותר למסור נפשו "בלי מדידה ושיעור" . בכל זמן בכל אופן שהוא", משמע, שמותר למסור נפשו בכל אופן – גם שלא ע"מ לקדש השם ע"י ב' אופנים הנ"ל (ע"י הראתו לאחרים שהוא מוכן למסור עצמו למיתה או ע"י נס הצלתו).

וי"ל הביאור בזה, כי ביציאה למלחמה המטרה באמת – אינו כדי לקדש השם ע"י הנס שבנצחון למלחמה, אלא כדי – להביא הרוחה לישראל ע"י ישועת ה' שבנצחון המלחמה להצילם מהצוררים אותם. שלכן אא"ל ע"ז שמוסר נפשו – כדי לקדש השם (ע"י הנס או מזה שמוכן למסור עצמו למיתה, כנ"ל).

אעפ"כ, גם ההיתר למסור נפשו ביציאה למלחמה כדי להביא הרוחה לישראל – נלמד מדברי הכס"מ, כי כשם שמותר למסור נפשו שלא על הג' עבירות כדי לקדש השם, כך מותר למסור נפשו (שלא כדי לקדש השם, אלא) כדי להביא הרוחה לישראל, דמאי שנא.

לכן לשון השיחה הוא שמותר למסור נפשו "בלי מדידה ושיעור" . בכל זמן בכל אופן שהוא", כי עיקר הנקודה בדברי הנלמד מדברי הכס"מ – היא: ש"אדם גדול וחסידי ירא שמים" מוסר נפשו על כל דבר טוב ושבקדושה בכל זמן ובכל אופן שהוא.

מכל זה מובן, שבכלל היתר הנ"ל הוא גם ההיתר על הנהגת המס"נ של אדמו"ר מהרי"ץ, שהנהגת המסירת נפש של אדמו"ר מהרי"ץ היתה על ענינים שאינם אפילו שייכים (בגלוי) לתומ"צ כו' (וגם במקום שאין גם לחשוש בו משום חילול השם כו') כדברי השיחה הנ"ל "ער האט בעצם ניט געקענט נכנע ווערן באיזה אופן שהוא – פאר אזעלכע וואס שטערן די ארבעט פון הרבצת התורה כו'", שגם ההיתר על הנהגה זו – נלמד מדברי הכס"מ.

ג. לא על כל דבר יש למסור הנפש הנפש ויש על האדם להבחין בין על מה למסור הנפש ועל מה לא.

והנה היתר הנ"ל, ל"אדם גדול וחסיד ירא שמים" למסור נפשו (לא רק על קיום מצוה, אלא) על כל דבר טוב ושבקדושה "בלי מדידה ושיעור .. בכל זמן בכל אופן שהוא", משמע מדברי הרבי (דלהלן), ששייך רק במסכן ומוסר נפשו – בתעמולה והשתדלות ע"י פעולות גשמיות, כמו ביציאה למלחמה וכיו"ב, אבל לא במסכן ומוסר נפשו בהשתדלות לעורר המשכות וסיוע כוחות רוחניים מלמעלה – ע"י תפלות ותעניות וכו', שבוה, לדעת הרבי, לא מתקבל הנהגה שיסכן עצמו ע"י תפלות ותעניות כו', כדלהלן.

דהנה בלקו"ש פורים ח"ו ע' 189 הע' 40 מקשה, איך צמה אסתר ג' ימים לפני שהלכה לאחשורוש הרי עיר שהקיפיה עכו"ם אינם רשאים להתענות שלא לשבר כוחם, עיי"ש, ונשאר שם הרבי בצ"ע.

ואינו מתרץ שאסתר מסרה נפשה על התעניתא אף שע"ז תשבר כוחה, ע"ד הנ"ל – כ"אדם גדול וחסיד ירא שמים" שמוסר נפשו "בכל זמן ובכל אופן שהוא".

וכן בלקו"ש פורים חל"א ע' 175 אות ז' מק' ג"כ קושיא זו, איך התענה אסתר ועשתה פעולה שבדרכי הטבע "מחלישה האפשרות למצוא חן בעיני המלך, ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות היא (רק) בזה שמתפללים להקב"ה (מתוך תענית שמדרכי התשובה היא) – איך נכנסה לסכנת נפשות ממש ללכת אל המלך?", ומתרץ: "כי דוקא הנהגה כזו היא המבטלת ומתקנת החטא שנהנו מסעודתו כו", כי "יסוד הטעות שגרם ל"הנאה" מסעודתו של אותו רשע הי' בכך שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי "הממשלה" לחוקי הטבע ותלויים בהם – ובהנהגתה של אסתר הראתה בעליל, שהליכתה לאחשורוש היא באופן של רק "לבוש" להצלה הבאה מלמעלה, באופן של נס למעלה מן הטבע".

הרי מתרץ, שאסתר עשתה כן להראות שהליכתה היא רק לבוש כדי לתקן החטא שנהנו מסעודתו של אחשורוש, ואינו מתרץ שמסרה נפשה על תפלה מתוך תעניות כ"אדם גדול וחסיד ירא שמים" שמוסר נפשו בלי מדידה ושיעור כלל בכל זמן ובכל אופן שהוא.

ונ"ל הביאור בזה, כי לא ניחא לי' להרבי ליישב הנהגה של מס"נ על ענין של תפלה מתוך תעניות כו', שענינה – לעורר סיוע כוחות רוחניות מלמעלה (כנ"ל). משא"כ המס"נ של אדמו"ר מהריי"ץ ובני חשמונאים שמסרו נפשם על פעולה בדרך גשמית ורק מדת ההצלחה היתה תלוי' בנס.

לכן נקט הרבי דרך אחרת ומבאר, שגם המס"נ של אסתר היתה על השתדלות – בדרך גשמית (להראות בעליל שהליכתה לאחשורוש היא רק לבוש כו', כנ"ל מהשיחה).

**ד. בעבודה שלמעלה מטו"ד עצמו יש ב' הנהגות: (1) להתחשב עם הטבע, ובמילא – להשתדל גם ע"י תכסיסים שבדרך הטבע להצלת עצמו ולהצלחת משימתו; (2) למסור נפשו – באופן דלמעלה מטו"ד לגמרי בלא התחשבות עם הטבע כלל (לסמוך על הנס).**

בלקו"ש ח"ה וישלח (ע' 151) מביא דברי המדרש עה"פ (בראשית מח ח) "כי באפם הרגו איש" – "וכי איש אחד הרגו . . . אלא שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד", ומבאר – שמזה מוכח שהריגת אנשי שכם היה לרצון להקב"ה שלכן הועיל כוחו של הקב"ה ("שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד") לשמעון ולוי .

אך אעפ"כ, מצינו שיעקב אבינו לא היה מרוצה ממעשיהם של שמעון ולוי, ואמר להם ש"באפם הרגו", וש"כלי חמס מכרתיהם" (שם), ופרש"י ע"ז, "אומנות זו של רציחה חמס הוא בידכם מברכת עשו היא זו אומנות שלו היא ואתם חמסתם אותה הימנו".

ומבאר בזה, וז"ל: יעקב אבינו האט געהאלטן אז דער אופן פון זייער באשטראפן די אנשי שכם איז ניט געווען ווי עס דארף זיין . . . ווייל דאס האט געבראכט צו "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ" . . . און דעם טעם פון יעקב'ן קען מען מבאר זיין אויף צווי אופנים:

(א) וויבאלד אז דער איינציקער נאטירלעכער וועג, ווי אזוי צו דורכפירן אט-די שטראף אויף די אנשי שכם, האט דעמאלט געקענט זיין נאר דורך באנוצן זיך מיט א מיטל וואס זעט אויס ווי "מרמה" – פריער איינריידן זיי אז אויב זיי וועלן זיך מל זיין איז מען זיי מבטיח אז "וישבנו אתכם והיינו לעם אחד", און דאס – מיט די כוונה אז שפעטער וועט מען די הבטחה ניט מקיים זיין און נאך טאן פארקערט דערפון (אזוי ווי די בני יעקב האבן טעקע געטאן),

– דערפאר האט יעקב געהאלטן, אז מען דארף זיי בכלל ניט הרג'נען בכדי אויסצומיידן דעם חילול השם וואס קען דערפון קומען

(.. ב) אדרבה: יעקב האט געהאלטן אז מען דארף זיי טעקע יע הרג'נען, אבער ניט דורך אן אופן פון "מרמה" (וואס קען גורם זיין צו חילול השם), נאר בריש גלי, ווארום וויבאלד אז לפני הקב"ה זיינען זיי כאיש אחד, איז כלל ניטא וואס מורא צו האבן פאר זיי.



.. אבער טראץ דעם האט אויך יעקב געוואוסט, אז שמעון ולוי – לויט זייער מהות – האבן פארט ניט געדארפט און ניט געקאנט זיך רעכענען מיטן חשבון פון "עכרתם אותי גו". ווארום דאס וואס "הכזונה יעשה את אחותינו", האט בא זיי ארויסגערופן א קנאה גדולה (דקדושה...6) וואס קנאה דערלאנגט דאך טיף בנפש וכמש"נ קשה כשאל קנאה, ביז אין עצם החיים, אין עצם הנפש, ובפרט א קנאה גדולה – און אין עצם הנפש איז ניטא קיין ארט פאר חשבונות.

און וויבאלד אז ביי שמעון ולוי, שטייענדיק אין דער תנועה פון קנא את קנאתי, א מצב שלמעלה מחשבון ושכל, האט געמוזט זיין דער אופן פון "ויקחו איש חרבו ויהרגו כל זכר" אין דעם אופן, איז במילא פארשטאנדיק אז אין זייער פעולה האט זיך אויסגעדריקט כחו של הקב"ה, און דערפאר שטייט אויף דעם "הרגו) איש".

הרי מבואר מדברי השיחה האלו, שיש ב' טעמים שונים על זה שיעקב לא הסכים למעשיהם של שמעון ולוי: א) כדי למנוע מענין המרמה לדעת יעקב כדאי היה – שלא להורגם, ב) גם לפי דעת יעקב היה צריך להרגם, אבל שלא מתוך מרמה אלא – בריש גלי ולסמוך על הנס ("ניטא וואס צו מורא צו האבן פאר זי").

וי"ל שהחילוק בין ב' ביאורים אלו הוא ע"ד המובא בכ"מ (מחובת הלבבות שער הבטחון פ"ג הקדמה החמישית) שהנהגה הרגילה היא, שאין סומכין על הנס וחובה גם לעשות השתדלות גם בדרך הטבע, וכדאיתא בגמ' (ברכות לה ב) זהרבה עשו כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידם. אך אעפ"כ, ישנם יחידי סגולה שאינם צריכים להשתדל בדרך הטבע, כמו יוסף שנענש ע"ז שביקש משר המשקים שיזכירו לפני פרעה, וכן (המשך תער"ב ח"א פפ"ב) גם ישנם פעמים שלא צריכים לעשות השתדלות בדרך הטבע כשרואים שהנהגה מלמעלה היא שנמשכים הדברים שלא עפ"י הטבע. עי' בכ"ז בלקו"ש בשלח חכ"ו ע' 99 ואילך, ואג"ק ח"ב ע' קעט ואילך.

---

6 בדוגמא להקנאה של פנחס. ועי' לקו"ש ח"ה, פנחס י"ב י"ג תמוז ע' 319 אות ב', ובהערות שם

עד"ז י"ל בענינו, שהנהגה הנכונה והרגילה למי שמוסר נפשו היא – להתחשב עם הטבע, דהיינו, להשתדל בפעולתו בכל מה שאפשר להציל עצמו מהסכנה הכרוכה בדבר – בדרך הטבע, כי גם בהנהגה המעולה של מסירת נפשו שלמעלה מטו"ד – אין לסמוך על נס, כי אינו מובטח שיעשו לו נס [שלכן חשש יעקב באמת מ"ונשמדתי אני וביתי" (אף שהנהגת שמעון ולוי היתה מוצדקת אצלו, כנ"ל מהשיחה ש"שמעון ולוי – לויט זייער מהות – האבן פארט ניט געדארפט און ניט געקאנט זיך רעכענען מיטן חשבון פון "עכרתם אותי גו"ם", שלכן גם הועיל להם כוחו של הקב"ה, כנ"ל, אעפ"כ חשש יעקב מ"ונשמדתי אני וביתי"7)]. אך ישנם יחידי סגולה או מצבים מיוחדים – שבהנהגה של מס"נ אין צריכים להתחשב עם הטבע כלל ויכולים לסמוך על הנס.

וזהו החילוק בין הביאורים הנ"ל, דביאור הא' היא לפי ההנהגה הרגילה, שיש להשתדל גם בדרך הטבע, וכך עשו השבטים שהשתדלו בדרך הטבע לפעול ע"י ענין של מרמה, אלא שלדעת יעקב בגלל ענין המרמה לא היה כדאי כל הפעולה, ולפי ביאור הב' – צריכים היו להורגם בריש גלי ולסמוך על הנס.

הרי מכל זה למדים, שגם בהנהגה של מס"נ יש להתחשב עם הטבע לחשוש מהסכנה הכרוכה בדבר ולהשתדל להציל עצמו בדרך הטבע, אלא

7 ועי' שם בהערה 16 שכותב: ".. אין לומר שטענת יעקב היתה רק מצד שהעמידו אותו וביתו בסכנה – "ונשמדתי אני וביתי" – כי באם עצם הפעולה היתה כדבעי, לא היה אומר על הפעולה "כי באפם הרגו איש", ומכ"ש שלא הי' קורא לה "כלי חמס – חמס היא בידכם, מברכת עשו היא", ואינו כותב (כמו שכותב להלן בביאור הב') דאם עצם הפעולה היתה כדבעי לא היה יעקב חושש כלל מ"ונשמדתי אני וביתי", כי זה שאם עצם הפעולה היתה כדבעי אין לחשוש מונשמדתי כו' – תלוי בב' הטעמים דלהלן בהשיחה, כדלהלן.

ועיי"ש גם הערה 21: "ומה ששמעון ולוי עשו זה במרמה – יש לומר . . שמצד ענותנותם, חשבו שאינם ראויים לנס . . ואף שבטוחים היו על כחו של זקן (ב"ר פ"פ, יו"ד. פרש"י לד, כה) – הרי זהו דוקא "בהיותם כואבים", כי אז מלובש זה בטבע ..".

שישנם יחידים או מצבים מיוחדים שיכולים למסור הנפש על סמך שיעשו לו נס.

ה. אין למנוע מהנהגה במס"נ ועבודה שלמעלה מטו"ד משום שחושש בעצמו דאולי אינו שייך לזה כי יש לו גם בזה עירוב נטיות נפשיות כו'.

בלקו"ש וישלח שם, הערה 71, כותב: "כשענו ליעקב "הכזונה יעשה את אחותינו" קיבל את המענה . . . אלא שמ"מ, הוכיח אותם (לאחר זמן) ע"ז – כי לאחרי שראה ש"ברצונם עקרו שור" . . . הי' זה אצלו הוכחה שיש אצלם נטי' לזה (גם) מצד טבעם, ושגם במעשה שכם (אף שהי' בעיקר מצד "הכזונה יעשה גו") הי' איזה תערובות גם מטבע זה שלהם".

ועד"ז גם בסיום הערה 21 הנ"ל, שכותב (באופן שני מביאור הנ"ל) : "ומה ששמעון ולוי עשו זה במרמה – יש לומר . . . לפי שהיו בכעס, ולכן באו לכלל טעות (ראה פסחים סו, ב. ספרי ורש"י מטות לא, כא)..".

הרי אף שהיה בפעולת שמעון ולוי חשש מעירוב נטיות נפשיות, וגם באו לכלל טעות, אעפ"כ, יעקב הסכים למעשיהם וגם הועיל להם כוחו של הקב"ה (כנ"ל).

---

## נגלה

---

### האם מותר לגרום מחלוקת במקום מצוה

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א  
ראש הישיבה

תנן בריש פרק מקום שנהגו (פסחים נ', א') ההולך ממקום שעושין (מלאכה בערב פסח לפני חצות) למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, ע"כ. ובגמ' (שם, נ"א, ב') פריך ע"ז שיש כאן לכאורה סתירה במי שהלך ממקום שאין עושין למקום שעושין דמתחילה קאמרת דנותנין עליו חומרי מקום שהלך משם וא"כ

אסור לו לעשות מלאכה במקום השני, ואח"כ קאמרת דאל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיינו דצריך להתנהג כמנהג מקומו שבו נמצא עכשיו וא"כ צריך לעשות מלאכה? ומתרץ רבא בגמ' שם דכונת המשנה במ"ש ואל ישנה מפני המחלוקת היא דאין בזו (העדר עשיית מלאכה בע"פ) מפני שינוי המחלוקת, דמימר אמרי כמה בטלני הוי בשוקא, ע"כ. ופירש"י שהרואה אותו לא יאמר שאדם זה סובר שהמלאכה אסורה וחלוק על כולנו, אלא יאמר מלאכה אין לו שהרי כמה בטלנין יש בשוק כל ימות השנה, עיי"ש.

וברא"ש (שם ס"ד) כתב דההולך ממקום שמחמירין למקום שמקילין ואפי' דעתו לחזור יש לנהוג כקולי המקום שהלך לשם, ואל יחמיר כמנהג מקומו מפני המחלוקת בדבר שניכר בו שינוי מנהג. ומוכיח זה מדברי רבא שנתן טעם למה מותר לו שלא לעשות מלאכה, שהוא מפני מימר אמרי וכו'. משמע הא לא אפשר בלא מחלוקת הי' לו לעשות מלאכה עמהם דגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו כיון דלית ביה איסורא דאורייתא אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן, עכ"ל הרא"ש.

והנה מדברים אלו משמע שבדבר שקיבל אדם על עצמו, וכמו מי שנהג שלא לעשות מלאכה בע"פ בבוקר, גם אם יעבור על מנהגו לא הוה איסור מן התורה, ולכן יש לו לעבור במקום שיגרום מחלוקת כי גדול השלום, וכל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנא' ולא יהי' כקרח וכעדתו (סנהדרין ק"י, א') וא"כ כ"ש שאסור מה"ת לעשות דבר שגורם מחלוקת, ובודאי שיש לעבור על דבר שאינו אלא מד"ס (כמו מי שנהג להחמיר מאיזה דבר) אם ע"י הקפדתו שלא לעבור על ד"ס יעבור על דברי תורה, והרי"ז גרוע מחומרא המביא לידי קולא, וק"ל. אמנם בדבר שאיסורו מד"ת בזה לא איכפת לן אם יגרום מחלוקת, וי"ל בטעמא דמילתא דאם מדברים בדבר שאסור לו לעשות מה"ת נאמר ע"ד המבואר בגמ' (פסחים נ"ט, א') בעשה נגד עשה דאמרינן מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, וכמו"כ כאן שיש עליו האיסור לעשות ענין פרטי ונגד זה יש עליו האיסור לגרום מחלוקת באם לא יעשה, ואמרינן מאי אולמיה האי איסור מהאי איסור ולכן הוי ספק ושב ואל תעשה עדיף ואסור לו לעשות כלום. ואם המדובר הוא בדבר שמחויב לעשות עפ"י מצות התורה אז נאמר שהוא כמו עשה דוחה ל"ת, אע"פ דלא הוי בעידנא, ויותר מסתבר לומר שלא יבטל בידים מ"ע מה"ת רק בשביל מה שגורם אח"כ ענין של מחלוקת, (ועד"ז י"ל גם במצות ל"ת, ולא נצטרך לומר כאן שב ואל תעשה, וק"ל).

אשר מכ"ז נראה ברור דס"ל להרא"ש דמנהג לחומרא אין בו משום נדר מה"ת. וכבר הקשו מזה על דברי החת"ס (שו"ת חיו"ד סי' ק"ז) שכתב

שם להוכיח שקבלת דבר המותר לאיסור הוא נדר דאורייתא, ולכן י"ל דחלב עכו"ם במקום שאין שם בהמה טמאה הוי אסור מה"ת כיון שכן קבלו עליהם אבותינו, עיי"ש. ולכאורה מדברי הרא"ש נראה דאין זה אלא מד"ס, וצ"ע.

אמנם עיי' בפר"ח באו"ח סי' תצ"ו דיני מנהגי איסור סקט"ז שביאר דברי הרא"ש באופן אחר לגמרי. והוא דעיקר חילוקו של הרא"ש אין בין דין דאורייתא ודבר של מנהג (שאינו אלא מד"ס), דבאמת בדבר שאסור מעיקר הדין גם אם אין איסורו אלא מדרבנן הדבר ברור דלא שייך בהאי מילתא גדול השלום והתקוטט עמהם אלף פעמים ולא יעבור על ד"ס שהעובר עליהם חייב מיתה, וכו'. ומ"ש הרא"ש "כיון דלית ביה איסורא דאורייתא" לאו דוקא, ועיקר כונתו על מ"ש אח"כ דבדבר שלא בא על האדם אלא ע"י קבלתו בזה אמרינן דלא יחמיר במקום מחלוקת (ומסתבר הטעם בזה משום דאמרינן דמתחילה לא קיבל ע"ע במקום שיהי' מחלוקת, וכמ"ש השפת אמת פסחים נ"א, א') אבל דבר שאיסורו מצד הדין א"א להתירו גם אם יגרום מחלוקת.

ולפי ביאור זה שוב אין ראי' מדברי הרא"ש דמנהג לא הוי נדר דאורייתא, דגם אם אסור לו לעבור על מנהגו מה"ת מ"מ יוכל להקל במקום מחלוקת כיון שלא בא לו הדבר אלא ע"י קבלתו והוא לא קיבל במקום שיהי' מחלוקת, וכנ"ל. ורואים מזה שגם החת"ס ס"ל כהפר"ח דאסור לעבור על דבר שאיסורו מעיקר הדין מדרבנן, דאל"כ תקשי עליו דברי הרא"ש, וכנ"ל.

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' תס"ח סעי' י"ד) כתב: "ויש לו לעבור על מנהג מקומו מפני השלום, כיון שאינו עובר על איסור של תורה (ולא על דברי סופרים) אלא על מנהג בלבד, עכ"ל. והן הן דברי הרא"ש אלא שהוסיף כאן בסוגריים שגם ד"ס בכלל וא"כ זהו כפי' של הפר"ח הנ"ל. שמזה נראה דס"ל לאדה"ז דגם בדין דרבנן אין לחשוש משום מחלוקת. אמנם עיי' תורת מנחם (התוועדויות תשמ"ג ח"א) ע' 388 שמדבר שם אודות המנהג באמירת משיב הרוח ותן טו"מ במדינת אוסטרליא, שאין לשנות ממנהג המקום מכיון שהדבר עלול לגרום לענין של מחלוקת. ומדמה זה למה שאיתא בתשובת אחד מן האחרונים ששאלו אותו באיזה נוסח להתפלל לפני העמוד כאשר מתפלל בביהכנ"ס שמתפללים בנוסח אחר מהנוסח שרגיל להתפלל בו. ומסקנתו שכל השקו"ט הקשורה עם ההנהגה עפ"י מנהג אבותיהם היא בענין של מנהג בלבד, ואילו שלילת המחלוקת בישראל הרי"ז ענין מן התורה, עיי"ש.

ולכאורה לפי דברי אדה"ז הנ"ל יש לחלק בין נוסח התפלה שאינו אלא מנהג, ושפיר יוצא חיובו גם מדרבנן באיזו מן הנוסחאות שלא יתפלל, לדין של אמירת משיב הרוח ותן טו"מ שיש בה חיוב גמור מד"ס, והטועה ועשה שלא כהוגן צריך לחזור ולהתפלל, והרי"ז חיוב של ד"ס ממש, וא"כ למה לא יוכל לגרום משו"ז מחלוקת?

ובספר כללי הפוסקים וההוראה (להגר"י פרקש) סי' נ"ד מביא דברי אדה"ז הנ"ל ורצה לפרש מה שהעמיד אדה"ז שיטת הפר"ח בסוגריים שהוא משום שחשש לדעת האחרונים (המובאים בשד"ח קונטרס הכללים מע' האלף ס"ק קמ"ז) דס"ל דגם באיסור דרבנן מותר להקל, עיי"ש. אמנם כל המובא שם בשד"ח הוא במקום שיש חשש איבה בין אדם לחבירו, וצ"ע אם כן הוא הדין גם בנוגע למחלוקת. ואע"פ ש"ל דמחלוקת גרע טפי, ואם מתירין איסור ד"ס משום חשש איבה כ"ש שנתיר במקום חשש מחלוקת, מ"מ צ"ע אם כן הוא הדבר או לא, ולע"ע לא מצאתי קשר ודמיון בין שני אלו.



## בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

גרסינן בריש ערבי פסחים (צ"ט ע"ב) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ופירשו רש"י ורשב"ם כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, עכ"ל. ובגמ' ממשיך ומקשה מאי איריא ע"פ אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך, עכ"ל.

ועיין בחידושי צ"צ על הש"ס פסחים פ"י דאחרי שהביא דברי הרשב"ם ורש"י ואח"כ כותב והר"ן כתב כי היכא דלא לאכול מצה אכילה גסה דאז לא יצא ידי חובתו וא"כ אינו משום הידור מצוה מלבד ובגמ' מבואר כדברי הר"ן. ונראה דרש"י ורשב"ם כתבו כן משום דבגמ' כאן אמרינן כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה ואמר רב הונא דבע"פ גם ר' יוסי מודה לר' יהודה א"כ הטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון וכ"כ הרמב"ם ספ"ו כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה וכ"כ הטור רס"י תע"א וכן פי' הרע"ו.

והגמ' דהביא הצ"צ הוא בדף ק"ז סוע"א איבעא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח דילמא אתי למימשך ואתי לאימונעי מליעבד הפסח או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה דילמא אתי למיכלא מצה אכילה גסה, עכ"ל הגמ'.

וברשב"ם ד"ה או דילמא בא"ד כתב וז"ל אלא משום דלגבי לחם הוא אכילה גסה באכילה מועטת נקט מצה עכ"ל.

[מובן מדברי המשנה והגמ' דיש כאן בנוסף לחיוב אכילת מצה כפשוטו ישנו ג"כ חיוב מדרבנן לראות שהמצה תהי' נאכלת דתיאבון ולא תהי' אכילה גסה.]

ז.א. דישנו חשש יותר גדול בענין מצה שתהי' אכילה גסה ולא יצא ידי חובתו כיון דאפילו אכילה מועטת יכול לגרום שלא יאכל המצה כדבעי. ועיין בתוס' ד"ה דילמא ובראשונים מצאנו כמה סברות לאיסור אכילה בע"פ ועיו"ט. הרי"ף גיאות בהלכות פסחים שלו וז"ל כדי שיאכל מצה כשהוא מתאוה ויהי' מצות חביבות עליו . . . ובחי' רבינו דוד בונפיד סובר דהוי לעיכובא. ואינו יוצא ידי אכילת מצה משום דהוה אכילה גסה וכן פ' הר"ן במשנתינו.

והנה בפסחים דף ק"ז ע"א שקו"ט אי ההלכה דלא יאכל דמשנתנו הוא בנוגע לקרבן פסח או לאכילת מצה ומהמשך הסוגיא רואים דהגמ' מביאה כמה אמוראים שלא אכלו הרבה או גם התענו כדי לאכל מצה לתיאבון והם היו לאחרי החורבן.

והנה הרבה ראשונים הקשו על הגמ' בדף צ"ט לדברי ר' יוסי איך יכול להמשיך לאכול הרי צריכים להתפלל מנחה. עיין תוספות הרשב"א שהקשה כן וכתב וז"ל ומיירי בהתפלל תפלת מנחה דאי בלא התפלל אפילו בשאר ימות השנה נמי אסור לאכול קודם שיתפלל מנחה כדתניא בפ"ק דשבת, עכ"ל.

ובפסקי רי"ד על אתר הקשה וז"ל ואי קשיא מאי שנא חיובי דמצה מחיובא דקידושא הלא זה גם עשה כמאמ' לקמן זכרהו על היין בכניסתו תשובה התם עיקר הזכירה שאמר רחמנא בתפלה שמברך מקדש השבת ולחזור ולקדש על הכוס בשולחן הוא מדרבנן כדבעינן למימר לקמן ואין עשה דשתיית הכוס של קידוש כמו שיש באכילת מצה וא"ת הרי גם בשבת איכא ג' סעודות אין בהם עשה מפורשת כמו שיש באכילת מצה ואינו אלא מדרבנן ומדברי קבלה יקרא לשבת עונג, עכ"ל.

לכאורה דברי הרי"ד צ"ע הלא ישנו גם עשה דאכילת כזית בליל ראשון של סוכות דגמ' מט"ו – ט"ו לגז"ש והוא חיוב גמור ולמה המשנה

והגמ' אינו מביאו כלל לפי דברי ר' יוסי שלא רק פסח הוא מודה אלא גם לגבי עשה דכזית דסוכות.

ועיין גם בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב הלשון מרעיב עצמו כדי ליאכל בתיאבון והנה מצאנו עוד שיטה בראשונים שבאמת מותר לאכול הרבה מכיון שזה יביא את האדם לתיאבון באכילת מצה. התוס' ד"ה סמוך הקשה היתכן שהגמ' בדף מ' ע"א סובר דבציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם, עכ"ל. ושמה מדובר אפילו בלילה וכאן אוסרת הגמ' אפילו ביום ואינה תוס' דאדרבה יהי' שבע יותר כי יתברך המאכל במיעיו. ובתוס' הרשב"א כתב וז"ל דוודאי כשיסלק אדם סעודתו והוא שבע אינו יכול לחזר וליישב ולאכול והולכת תאותו אבל כל זמן שהם עסוקין באותה סעודה אינו הולך תאותו כל כך ויאכל עדיין מצה לתיאבון, עכ"ל.





## שיטת התוס' ב"לא אפשר למלאכה וכו"

התמים ישראל שי' גארדאן  
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים נ"א ע"ב) א"ל רב ספרא לרבי אבא כיון דאינן ידעינן בקביעא דירחא בישוב לא עבידנא. ופירש"י מלאכה ביו"ט שני הואיל ונהגו בו איסור לא אשנה לעיניהם את המנהג, עכ"ל. מזה שמדייק לומר "לא אשנה לעיניהם וכו'" משמע דסובר דבצינעא מותר לעשות המלאכה. וע"ז חולק התוס' בפירוש וכתב "ביישוב לא עבדינן אפי' בצנעא וכו' דלא אפשר למלאכה בצנעא כמו שאר דברים".

וצריך להבין למה לא אפשר למלאכה בצנעא הלא ישנם כמה וכמה מלאכות שאפשר לעשותן בצנעא?

ותירץ הפני יהושע על זה בזה"ל והנראה בזה דדוקא לענין י"ט שני, במקום שאין עושין היינו משום איסור גמור דספק י"ט, משו"ה אין לחלק בין צינעא לפרהסיא. משא"כ במלאכה בע"פ אפילו במקום שאין עושין לא הוי אלא מנהגא לבד, משום הכי יש לחלק בין צינעא לפרהסיא, עד כאן לשונו.

ולפי זה יש לתרץ ולומר דבאמת ישנו חילוק בין צינעא לפרהסיא דבודאי יש להצניע מלאכות בכללות אלא מפני שמדברים כאן בענין יו"ט שני ובזה הרי החומרא הוא איסור גמור הרי בזה יש להחמיר ולומר דשום הם ואסור הן בצינעא והן בפרהסיא. משא"כ בענין ערב פסח וכדומה דאין החומרא אלא מנהג ואם כן בזה אפשר לומר דיש לחלק בין העושה בצנעא והעושה בפרהסיא.

אבל ביאור זה בודאי אינו מתאים עם המבואר בשו"ע אדמוה"ז (סימן תס"ח סעי' י') לגבי מי שאין דעתו להשתקע באותה העיר דלעולם לא חלו עליו חומרי אותו מקום ומותר לעשות מלאכה בשדה וכו' אבל בתוך התחום אסור לשנות מנהגם וכו' ואפילו רוצה לעשות בצנעא אסור שאי אפשר למלאכה להיות כל כך בצנעא שלא יודע הדבר לשום אדם.

ומזה מובן דלפי דעת אדה"ז הרי אפי' בערב פסח אמרינן דאסור לעשות אפי' בצנעא ואי אפשר למלאכה להיות לגמרי בצנעא, להיפך מהמבואר לעיל בהפני יהושע, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא איך אמרינן דאי אפשר לעשות שום מלאכה בצנעא לגמרי?

וי"ל בדרך אפשר דבאמת לפי שיטת התוס' אין הסיפור דר' ספרא מדבר ביו"ט שני של גלויות כשיטת רש"י אלא מדבר בערב פסח. ולגבי ערב פסח ידוע (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תס"ח סעי' ז') "לא אסרו בערב

פסח אלא מלאכה גמורה כגון וכו' אבל רשאי הוא לתקן כלי ישן וכו",  
ובענין מלאכה גמורה יש לומר דדוקא אז אי אפשר למלאכה להיות בצנעא  
ובודאי יתפרסם הדבר משא"כ בשאר מלאכות ודאי יש לומר דיכול  
לעשותו בצנעא ממש.

לפי זה יש להסביר הגמ' דרב ספרא בא ממקום שיודעים מתי נתקדש  
החודש (כל זה מדבר בזמן שמקדשין על פי הראייה) מפני היותו קרוב אצל  
ארץ ישראל. ולכן לגבי העיר שאלי' בא רב ספרא (ולא ידעו שם מתי  
נתקדש החודש) היו בספק בענין מתי הוא ראש חודש ניסן בין אם הוא  
ביום ל' לאדר או ל"א ולכן מצד הספק הרי בשנה שבאמת היתה של ל' יום  
היו עושים את יום ר"ח ביום הל"א אבל היות שלא היו יודעים אותו העיר  
מתי נתקדש היו מונים מיום הראשון של חודש אדר ארבעים וארבע ימים  
ובאותו יום היו עושים פסח וכן בארבעים וחמשה מפני החשש דיכול להיות  
שחודש אדר הוא ל' או כ"ט יום. וא"כ ביום ארבעים ושלושה היו מפסיקין  
מלעשות מלאכה מצד ערב פסח. משא"כ רב ספרא ה' יודע שבשנה זו היו  
ל' יום לחודש אדר (ואין זה מתרץ קושיית המהרש"א) ואם כן יום ארבעים  
ושלושה מראש חודש אדר אינו ערב פסח ולכן עשה מלאכה כל היום, ובזה  
יש לבאר סוגיין.



## סברת המקשן לפי הר"ן

התמים משה שי' ווינער  
תלמיד בישיבה

א. בפסחים דנ"א ע"א מספר שרבה בר בר חנה הלך מארץ ישראל  
לבבל ושם אכל תרבא דאייתרא (הוא חלב מסויים שעל יתר הקיבה שבני  
בבל היו נוהגים בו איסור). ומקשה עליו: "ורבה בר בר חנה לית לי' הא  
דתנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם".  
[פשטות הקשיא: במשנה קתני שההולך למקום אחר במנהגים אחרים,  
צריך לנהוג במנהג החמור וא"כ איך אכל רבה בר ב"ח תרבא דאייתרא?]  
ורב אשי מתרץ: "הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו  
לחזור הוה".

והנה לכאורה יש לדייק בלשון המקשן שמביא מדברי המשנה, דקתני  
"נותנין עליו חומרי מקום שיצא וחומרי מקום שהלך לשם" שלכאורה

הקושיא על רבה בר ב"ח אינה אלא מהבבא ד"נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם" ולמה מביא המקשן גם הא דקתני "חומרי מקום שיצא משם"?

ב. והי' נר' לבאר זה ע"פ מה שהר"ן מבאר בקושיית הגמ' (באמצע ד"ה ורבה בר בר חנה) וז"ל "מקשינן היכי אכל רבה בר בר חנה תרבא דאייתרא דהוה סלקא דעתך שלא הי' דעתו לחזור וכי היכי דתנן במתני' דכל שדעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא ואפ"י בצנעא הכי נמי כל שאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מדינא ואפ"י בצנעא דחד טעמא הוא". פ"י שהמקשן מבין הא דקתני "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם" במצב שדעתו לחזור למקומו הקודם – מהיכא שיצא. ומדייק דאם הדין כך שצריך לנהוג כמנהגי המקום שדעתו להיות שם, א"כ מי שאין דעתו לחזור (וסבר המקשן שכן הי' רבה בר ב"ח) צריך לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם – היכא שנמצא עכשיו.

וא"כ לכאורה מתורץ מה שמביא המקשן הבבא ד"נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם" כי זהו היסוד לדייק דבמצב דאין דעתו לחזור, נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם.

ג. אבל תי' זה עדיין דורש ביאור. דהא הא גופא צריכים להבין: למה בכלל צריך המקשן לדייק מ"חומרי מקום שיצא משם", לכאורה הי' מספיק להקשות מ"חומרי מקום שהלך לשם"? אלא ודאי דגם "חומרי מקום שהלך לשם" נאמר במצב שדעתו לחזור. [וכמו שפירש הר"ן את המשנה דכל המשנה כולה נאמר במי שדעתו לחזור: שזהו טעם הדין ד"נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם", וגם הא דקתני "נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם" – אף שדעתו לחזור – היינו מפני חשש מחלוקת, אבל מן הדין הי' יכול לנהוג כקולי מקום שיצא משם כיון שדעתו לחזור.] וכיון דהא דקתני "חומרי מקום שהלך לשם" גם הוא במי שדעתו לחזור וסלקא דעת' דמקשן דרבה בב"ח לא הי' דעתו לחזור, לכן המשמעות הנ"ל דנוהג כמנהגי המקום שדעתו להיות שם צריך המקשן לדייק מ"חומרי מקום שיצא משם".

אבל עפ"ז צ"ב דכיון ש"חומרי מקום שהלך לשם" נאמר במצב שדעתו לחזור בשלמא הא שהמקשן הביא "חומרי מקום שיצא משם" – כדי לדייק ממנו כנ"ל אבל איך יכול להביא "חומרי מקום שהלך לשם" שנאמר בדעתו לחזור בה בשעה דס"ד דרבב"ח הי' אין דעתו לחזור?

בסגנון אחר: ממה נפשך אם סבר המקשן דהמשנה נאמרה בין במצב שדעתו לחזור בין במצב דאין דעתו לחזור, והקושיא היא מ"חומרי מקום שהלך לשם" א"כ יש להקשות למה מביא "חומרי מקום שיצא משם", ואם סבר המקשן דהמשנה נאמרה במצב שדעתו לחזור, והקושיא מיוסדת על

"חומרי מקום שיצא משם" א"כ יש להקשות איך מביא "חומרי מקום שהלך לשם"?

ד. וגם לכאורה צריכים להבין תירוצו של רב אשי דקאמר: "הני מילי" – **דברים אלו** שמביא המקשן מהמשנה, הם אמורים "היכא דאין דעתו לחזור". [ורבה בב"ח, ה' דעתו לחזור]. אבל לפי פירושו של הר"ן בהמשנה הנ"ל, כל המשנה נאמרה במצב דדעתו לחזור?

ה. ואולי יל"ת דביאורו של הר"ן בקושיית הגמ', אינו מבאר רק **סברת** המקשן ויסוד קושייתו אלא עוד זאת הוא מבאר דבריו, ומפרש מליו.

על הא דקאמר המקשן "ורבב"ח לית לי' הא דתנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם" מפרש הר"ן "**כי היכי דתנן במתני'** דכל שדעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא...".

ועל הא דקאמר המקשן "וחומרי מקום שהלך לשם" מפרש הר"ן "... **הכי נמי** כל שאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מדינא כו' **דחד טעמא הוא**". היינו שאין המקשן כאן מביא מדברי המשנה אלא הוא הדיוק: **דמשמע** מהא דתנן במתני' "חומרי מקום שיצא לשם" במצב דדעתו לחזור, שבמצב שאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם".

ועפ"ז מובן כל לשון המקשן, הן מה שאומר "הא דתנן<sup>1</sup> חומרי מקום שיצא משם" והן מה שאומר "וחומרי מקום שהלך לשם". וגם מובן מה שרב אשי אומר "הני מילי היכא דאין דעתו לחזור" דאין זה סותר לפירוש

<sup>1</sup> ונמצא לפי"ז דלשון המקשן "הא דתנן" לא קאי אלא על מה שממשיך מיד "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם". ולא על מה שממשיך אח"כ "וחומרי מקום שהלך לשם". ולכאורה קשה קצת דמשמע הפשיטות שהם דברי המשנה ולכאורה לפי הר"ן הו"ל להמקשן לחלק ועכ"פ לרמז שעד כאן דברי המשנה מכאן ואילך הדין [כגון "ולית לי' הא דתנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם **וכן** חומרי מקום שהלך לשם" וכדומה]?

מ"מ נר' לכאורה ברור שהיינו כוונת הר"ן לברר (ככפנים), ועוד יש להעיר ובזה יומתק קצת דהר"ן לא גרס "הא דתנן" לא בפירושו על הרי"ף ולא בחידושו.

הר"ן בהמשנה דהא המקשן אינו מביא מדברי המשנה. וא"כ ה"הני מילי"  
קאי על מה שהמקשן דייק מתוך המשנה.



---

# חסידות

---

## מתן תורה, חידוש לכל או לרוב ישראל

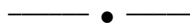
א' מהתמימים שי'

בתורה אור פר' יתרו מקשה אדה"ז על מעלת מתן תורה לגבי הזמן שלפני מ"ת, שהלא גם לפני מ"ת היו צדיקים והאבות הן הן המרכבה גם לפני שנתנה התורה?

תורף התירוץ טמון בכינוי התורה בשם "עוז" שהתורה נותנת עוז להתגבר על חומריות הגוף והנפש הבהמית וגסותן. וע"פ הסבר "חסידות מבוארת" ע' רמא "לולא כח התורה לא היה אפשר לרוב בני אדם להיות עובדי ה'".

לכאורה על פי ההסבר במ"ת עדיין אינו מובן איך מעלת נתינת התורה קשורה לכל ישראל כי הרי המעלה במ"ת שייכת אמנם לרוב ישראל שבלי התורה לא יוכלו לצאת ממאסר הגוף והחומריות, אך לא לצדיקים שבדורות שאחר מ"ת שהיו בדוגמת האבות (שהגיעו למדרגת מרכבה לאלוקות גם לפני מ"ת). ובפשטות צריך תשובה שתסביר איך מעלת נתינת התורה שייכת לכל ישראל ולא רק לרובם.

אולי אפשר לומר בדוחק גדול שגם מי שהיה יכול להגיע למדרגת צדיק ולצאת ממאסר הגוף בלי התורה, התורה נותנת לו עוז לעשות זו בצורה יותר קלה ולכן גם לו יש יתרון ומעלה בנתינת התורה.



---

# הלכה ומנהג

---

## אמירת ותן טל ומטר במדינת אוסטרליא

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א  
ראש הישיבה

כבר ידוע ומפורסם לכל שהיות שסדרי תקופות השנה הם בהיפך בחצי כדור התחתון ממה שהם בחצי כדור העליון לכן זה כבר יותר ממאה שנים שנתעוררה השאלה במדינת אוסטרליא איך להתנהג בנוגע לאמירת משיב הרוח ומוריד הגשם ועד"ז בנוגע לאמירת ותן טל ומטר. והיות שזו היא שאלה תמידית, כי כל ימות השנה הם או ימות החמה או ימות הגשמים, ולכל אחת מהן יש דינים מיוחדים בנוגע לאמירת או אי אמירת דברים הנ"ל, לכן יש מן הצורך שכאו"א ידע באופן ברור האיך להתנהג בפועל בנוגע לכל זה. ואע"פ שבכל כגון זה יש לשאול אצל מורה הוראה, מ"מ כוונתי בשורות אלו למסור מה ששמעתי כמה פעמים במשך השנים מהרה"ג הרה"ח רי"ד גרונער ז"ל האיך נהג לפסוק בענינים אלו לשואלים במדינת אוסטרליא, וכן הוא דעתם של כמה מרבני אנ"ש שי' שדברתי עמם בנושא זה בזמן האחרון.

וראשית עלי להגיד כי העיקר בכ"ז הוא מה שנהגו עד עכשיו, ולכן חשיבות מיוחדת לכל מה שפסקו הרבנים כאן לפני ארבעים או חמישים שנה, וזה עפ"י המענה שקיבלו מכ"ק אדמו"ר זי"ע בנדון זה בחודש מנחם-אב תשמ"ב על מה שרצו לדייק מדבריו בהתוועדות דט"ו מנ"א תשמ"ב שיש לשנות מהנהג בנדון זה עד עכשיו.

וז"ל בהתוועדות הנ"ל: "שבנוגע לאמירת ותן טל ומטר או אמירת גשם כבר פסקו (ושינו שם) שהיות ששם הוא זמן גשמים ומטר צריכים הם לומר ותן טל ומטר, אע"פ שבאותו חצי הכדור שבו ארץ ישראל אומרים אז ותן ברכה, ועל דרך זה גם בהיפך. וכידוע שהי' שקו"ט בין גדולי ישראל בזמן ההוא, כשבאו יהודים בפעם הראשון באוסטרליא, וכבר נדפס

השקו"ט. אבל לאחר זה הנהיגו שהולכים בכל מקום לפי ענינו, ואחת מהראיות שמביאים על זה היא מה שהגמ' אומרת שבבבל גופא ה' חילוק מצד הענין של זמן המטר והגשמים שבה, עכ"ל."

אשר לאור דברים אלו, שמשמעותם הפשוטה היא שבמדינת אוסטרליא צריכים לומר ותן טו"מ בשעה שבארץ ישראל אומרין ותן ברכה (דהיינו בין פסח לשמ"ע), שאלו מכ"ק אדמו"ר אם יש לשנות מהנהוג עד עכשיו באוסטרליא לומר ותן ברכה בין פסח לשמע"צ.

וע"ז באה מענת כ"ק אדמו"ר, וז"ל: לא ישנו ממנהגם עד עתה כפשוט. ולא יתחילו ח"ו וח"ו במחלוקת חדשה. וישקיעו מרצם במבצע אהבת ישראל, עכ"ל.

ובהתוועדות דר"ח אלול תשמ"ב ביאר כ"ק אדמו"ר דמה שאמר בט"ו מנחם-אב ה' בגדר מושכל ראשון ולשם שקו"ט יגדיל תורה ויאדיר, אבל בנוגע לפועל אין לשנות כלום מהנהוג עד עתה.

אשר לפי כל זה נכון להדגיש פס"ד הנהוג ומקובל במדינת אוסטרליא, והוא: -

(א) לכתחלה יש להזכיר גשמים ועד"ז לשאול מטר כמנהג רוב העולם, והיינו לומר משיב הרוח ומוריד הגשם משמע"צ עד יו"ט הראשון של פסח, ומוריד הטל מיום ראשון של פסח עד שמע"צ. ועד"ז לשאול מטר מיום ד' או ה' בחודש דעצמבר עד ערב חגה"פ, ומיום ראשון דחזה"מ פסח עד ד' דעצמבר צריך לומר ותן ברכה.

(ב) אמנם בדיעבד, דהיינו מי ששכח או טעה בא' מהנ"ל, בזה חלוק אוסטרליא במקצת משאר העולם וגם יש חילוק בין משיב הרוח ושאלת מטר, וכ"ז עפ"י המבואר בשו"ע אדה"ז סי' קי"ד סעי' ה' וקי"ז סעי' א'. והוא דמי ששכח לומר משיב הרוח ומוריד הגשם בין שמע"צ לחה"פ ה"ה צריך לחזור (או לתחילת הברכה או לתחילת שמו"ע, כמבוארים הפרטים בשו"ע סי' קי"ד הנ"ל). ובפרט זה שוה אוסטרליא לשאר העולם. משא"כ מי ששאל מטר מחזה"מ פסח עד ד' דעצמבר שאינו צריך לחזור משום טעות זו (וגם אסור לו להזכיר את השם בחזרה שאין בה צורך) וימשיך להתפלל כדרכו. ועד"ז מי שלא שאל מטר מד' דעצמבר עד ערב חה"פ דג"כ אינו חוזר בשביל חסרון זה (וכמש"כ הערוך השלחן סי' קי"ז סעי' ח' דאין שום חילוק בין זה ומי שאמר ותן טו"מ בימות החמה, ואם שם אינו חוזר כמו"כ כאן) ויעשה כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קי"ז סעי' ה' לאמרה קודם שמתחיל תקע בשופר, או בברכת שמע קולנו או קודם רצה, עיי"ש.



וגם בקונטרס "מנחת גשמים", שהוציא הרב משה שי' דאננעבויס בשנת תשנ"ה פה מעלבורן, מביא מכתבים מכמה מגדולי הרבנים אשר בארצה"ב אשר דעתם ג"כ דאין לשנות באוסטרליא מהנהוג עד עתה, וכתבו כמה טעמים ע"ז עיי"ש.

## זמן מצות ספירת העומר

הנ"ל

תנן בריש מס' ברכות שכל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכו' ולמה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה. וכן פסק הרמב"ם בנוגע למצות קריאת שמע, וז"ל (הל' ק"ש פ"א ה"ט): מצותה כו' עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו, שלא אמרו עד חצות אלא להרחיק מן הפשיעה, ע"כ. ועד"ז במצות אכילת קרבן פסח כתב (הל' ק"פ פ"ח ה"ו) שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר, ע"כ. וכן בהקטר חלבים ואימורים כתב (הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירים האימורים ואברי העולה אלא עד חצות הלילה, ע"כ.

אמנם צ"ע בזה מהא דפסק במצות אכילת מצה וז"ל (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א) מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל ט"ו שנא' וכו' זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה, ע"כ. ומדלא הזכיר כאן שצריך לאכול את המצה לפני חצות משמע דס"ל דלא גזרו חכמים בזה. וכ"כ רבינו מנוח (שם) דס"ל להרמב"ם דרק בק"פ גזרינן דחיישינן שמא יאכל ממנו אחר עה"ש ויתחייב כרת, אבל במצה דליתיה להאי טעמא שרי. אמנם קשה ע"ז מהא דק"ש והקטר חלבים, דגם שם אין שום חיוב כרת ומ"מ גזרו שיעשה קודם חצות דוקא. ולכן תירץ בספר דבר שמואל על מס' פסחים (ק"כ, ב') דס"ל להרמב"ם מ"ש המג"א (סי' תרפ"ז סק"א) בשם הרא"ם דהא דכל הלילה זמנה של מקרא מגילה ולא אמרינן דיקרא קודם חצות דלמא אתי למפשע הוא משום דחביבא להו, עיי"ש. ור"ל דרק בק"ש שמצותה בכל לילה ולילה (ועד"ז הקטר חלבים שהוא ג"כ בכל לילה) חיישינן שיבא לפשיעה כיון דבדבר הרגיל בכל לילה יותר מסתבר שיפשע ולא ידייק לעשותה בזמנה. משא"כ במקרא מגילה שהיא רק לילה אחת בשנה בודאי יעשנה בזמנה כיון דחביבה עליו מצוה זאת. (ובק"פ אע"פ שהיא ג"כ רק אחת

בשנה מ"מ צ"ל דחיישינן טפי כיון דיכול לבוא לידי חיוב כרת, וכדבר רבינו מנוח). ולפי"ז כמו"כ נאמר גם במצות אכילת מצה דחביבה עליו ולכן לא חיישינן שיפגע.

והנה לא זכיתי להבין כ"כ קושיית הרא"ם מעיקרא בהא דמקרא מגילה, דלמה לא נאמר דרק בדבר שהוא מן התורה מצאו חז"ל לנכון לחשוש שמא יפגע ויבטל המצוה שהיא מן התורה, כי הלא זהו כל ענינם להגין ולעשות משמרת למצות התורה. משא"כ ענינים שהם רק מדרבנן פשיטא שאין הדבר מוכרח שיעשו גזירות והרחקות בכדי להבטיח קיומן. וא"כ מי יאמר שיתקנו לקרות המגילה קודם חצות דוקא, היות שכל מצות קריאתה אינה אלא מדבריהם? ומדלא תירץ כן הרא"ם משמע דס"ל דגם במצות דרבנן שייך שפיר לגזור שמא יפגע בקיומן.

ועכ"פ לפי היסוד שהניח הרא"ם שבדבר דחביבא ליה לא חיישינן שמא יפגע, יש לעיין אם גם במצות ספה"ע שייך להשתמש בכלל זה. דהנה עיי' שו"ע אדה"ז סי' תפ"ט סעי' ג' דכל הלילה כשר לספה"ע עד עה"ש, אלא שלכתחילה מצוה לספור מיד בתחילת הלילה, עיי"ש. ומשמע ברור שאין שום נפק"מ בזה בין קודם חצות לאחר חצות, ומשמע דלא גזרו בזה שמא יפגע. והנה אם נאמר דבמצות דרבנן לא חששו וכנ"ל א"כ י"ל דגם זה הוא אליבא מה דקיי"ל (עיי"ש סעי' ב') שבזה"ז אין מצוה זו אלא מד"ס שתיקנו זכר למקדש. אבל לפי שיטת הרא"ם דס"ל כנ"ל דאין לחלק בזה, ע"כ צ"ל דגם ספה"ע נקראת חביבה ליה ולכן לא חששו שיפגע. ולכאורה יש לעיין אם מצוה שקיומה נמשכת למשך שבעה שבועות שלימות נחשבת לחביבה ליה כל משך זמן זה, ואין זה דומה כלל למצות מקרא מגילה שהיא רק אחת בשנה ובודאי חביבה ליה. ואולי י"ל דדבר זה תלוי בהשאלה אם כל המ"ט ימים הם רק מצוה אחת, דאז שפיר י"ל דמצוה זו שכבר קיימה, עכ"פ במקצת, במשך כמה ימים לפני"ז עדיין יהי' נחשב כחביבה בעיניו. משא"כ אם נאמר שהן מ"ט מצות נפרדות א"כ שפיר י"ל דכל יום ויום נחשבת למצוה בפ"ע ולכן שפיר הוי חביבה ליה עד יום האחרון ממש.

אבל לתרץ כאן דשאני מצות ספה"ע שכיון שי"א דאפשר לספור גם ביום לכן לא חששו שמא יפגע ויספור אחר עה"ש, כי רק בדבר שאין מצוה נמשכת כלל אחר עה"ש חששו כנ"ל משא"כ כאן, זה אינו נראה באמת מלשון אדה"ז שמתחילה הביא זה שכל הלילה כשר לספה"ע ולא הזכיר הדיעה שאפשר לספור גם ביום עד לסוף הסעי' וגם שם רק בכדי לבאר דין אחר. שמזה משמע דהא דכל הלילה כשר ולא אמרינן עד חצות אינה תלוי' כלל באותה שיטה דס"ל דאפשר לספור גם ביום. וצ"ע בכ"ז.



## אמירת משניות פרק "במה מדליקין" בערב שבת.

ר' דוד שי סג"ל  
מעלבורן, אוסטרליא

אף שהאדמו"ר כתב<sup>1</sup>: "נוהגים לומר פרק במה מדליקין לפי שיש בו דין הדלקה והג' דברים שצריך לומר עם חשכה והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית כדי שע"י קריאת פרק זה יזכור הג' דברים שצריך אדם לומר ויזהיר עליהם וגם כדי שידעו במה מדליקין ובמה אין מדליקין ויזהרו לעשות כן אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת שיזכור הלא אין בידו לתקן מעתה אבל במדינות אלו אין חוששים לזה אלא אומרים אותו אחר התפילה כדי שמי שאיחר לבא לבית הכנסת יסיים תפלתו בעוד שהצבור אומרים אותו..."

מנהג חב"ד<sup>2</sup> (ומנהגם של חסידים אחרים) הוא לא לומר את משניות במה מדליקין, ולומר במקומן את קטע הזוהר<sup>3</sup> "כגונא", והיה מי שכתב<sup>4</sup>, שייתכן שמקור המנהג הוא בחוג המקובלים של הקלו"ז<sup>5</sup> שבבראד<sup>6</sup>, ובחסידות הוא החל להתפשט אצל תלמידי המגיד ואולי אף בחייו.

---

1 שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רע סעיף א.

2 אמירת "כגונא" מופיעה בסידור "תורה אור", ואצל רא"ד לאווט ב"שער הכולל" פרק יז אות 1.

3 כרך ב (שמות) פרשת תרומה דף קלה עמוד א.

4 משה חלמיש: "מאימתי קוראין את "כגונא" בערבית", סיני קיד, סוף עמ' פ.

5 בית מדרש.

6 הקלו"ז היה שונה מבתי המדרש אחרים של אותה תקופה, שהם מומנו על ידי הקהילה, ואילו ה"קלו"ז בברודי היה מוסד פרטי שנוסד ונוהל על ידי משפחה עשירה, בקלו"ז זה ישבו באופן קבוע מספר מצומצם של תלמידי חכמים ולמדנים מופלגים, שהקדישו עצמם ללימוד תורה, בין יושבי הקלו"ז היו רבי חיים צאנזר, רבי יהודה לנדא בעל ה"נודע ביהודה" ורבי אברהם גרשון מקיטוב, גיסו של הבעש"ט, ורבי אפרים זלמן מרגליות מחבר הספרים "מטה אפרים" ו"שערי אפרים". (ראה הרב י. ל. מימון: "ערים ואמהות בישראל" חלק 1, (ירושלים

מנהג אמירת המשניות אינו מובא ב"סדר התפילות" של הרמב"ם<sup>7</sup>, אך הוא מופיע בטור<sup>8</sup> הוסיף שבנוסף לדיני ההדלקה הוא יזכור את הדברים שאדם צריך לומר בתוך ביתו, שכתב: "ונוהגין לומר משנת<sup>9</sup> במה מדליקין, לפי שיש בה דין הדלקה וג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה..."<sup>10</sup>.

המנהג מופיע בראשונים כמנהג מקובל שטעמו חינוכי.

בספר המנהיג<sup>11</sup>: "במה מדליקין נהגו כל ישראל לאומרו להזהיר על דיני הדלקה ולהודיע ברבים השמנים והפתילות שאסרו חכמים שלא יבואו להטות...".

ואילו ר"א מגרמיזא כתב בסידור התפילה שלו<sup>12</sup>: "משנת במה מדליקין אומרים בבית הכנסת, להודיע לעמי הארץ באיזו פתילה יכולים להדליק בערב שבת ובאיזו שמן, כדי שלא יבא להטות".

בספרו ה"רוקח"<sup>13</sup> כותב ר"א מגרמיזא שמשנת "במה מדליקין" היתה נאמרת בסיום התפילה: "לאחר שאמר מעין שבע מגן אבות אומר קדיש . .

תש"ו) עמ' 81-48), יושבי הקלוזי התפרסמו בלימוד קבלה ובאימוץ מנהגי המקובלים, וזכה לשבח גם אצל ה"מתנגדים", (מרדכי וילנסקי: "חסידים ומתנגדים", ירושלים תשל"ל, ח"א עמ' 47).

7 שנדפס בסוף חלק אהבה שב"יד החזקה".

8 אורח חיים סימן רע.

9 יש לציין שלשונו של הטור הוא "משנת במה מדליקין", ולא "משניות פרק במה מדליקין", אף שהוא כותב: "לפי שיש בה (דין הדלקה) וג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה", שהם במשנה האחרונה של הפרק.

10 משנה שבת פרק ב משנה ז.

11 ספר המנהיג הלכות שבת סי' טז.

12 סידור התפילה לרוקח [פן] סדר קידוש ליל שבת עמוד תפח.

13 ירושלים תשכ"ז עמוד מ.

שליח ציבור מברך על הכוס בורא פרי הגפן . . ואח"כ אומר במה מדליקין, והיתום אומר קדיש".

וכך במחזור ויטרי<sup>14</sup>: "ולאחר שמקדשין בבית הכנסת, אומר משנת במה מדליקין ממסכת שבת כדי להזכיר חיובי הדלקת שבת".

אלא שאמירתו לאחר התפילה מעורר את השאלה: אם טעם המנהג הוא כדי שידעו את ההלכות הקשורות להדלקת הנר, מדוע לא לומר את המשניות לפני כניסת השבת-זמן הדלקת הנרות?

לשאלה זו התייחס האבודרהם הכותב<sup>15</sup>: "...ולאחר הקידוש נהגו לומר משנת פרק במה מדליקין מפני שיש בה דיני הדלקה ושלישה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה . . ושמעתי שיש מקומות שאומרי' פרק זה בין המנחה לערבית וישר בעיני. כי קריאתו אחר ערבית מה תועיל. אז אינו עת לתקן פתילותיו ונרותיו ויעשה מלאכה מה שהיה היה, אבל כשקורא אותו בין המנחה לערבית אם שכח מלתקן ילך ויתקן...".

על דברי הטור כתב הבית יוסף<sup>16</sup>: "נראה מדבריו<sup>17</sup> שהיו נוהגין לאמרו אחר תפלת ערבית, וכן נוהגין אשכנזים והמוסתערב, ויותר נכון לאמרו קודם כמנהג בני ספרד שעל ידי קריאת פרק זה יזכור השלישה דברים שצריך לומר בתוך ביתו ויזהיר עליהם אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת יש לו שיזכור, הרי אין בידו לתקן מעוות".

מי הם "המוסתערב"?

<sup>14</sup>סימן קן, עמ' 48, בעמ' 144: "ונהגו לומר משנה זו לספר סידור הדלקה".

<sup>15</sup>מעריב של שבת ד"ה ולאחר הקידוש.

<sup>16</sup>אות [א] ד"ה ונהגין לומר.

<sup>17</sup>ממה שאמירת משנת במה מדליקין מופיעה בטור אחר הקידוש בבית הכנסת שהיה בסיום תפילת ערבית.

ה"חידושי ההגהות" על הטור כתב: "לא נודע לנו מדינה בשם זה, ואפשר טעות בדפוס וצ"ל וקצת מערב"<sup>18</sup>.

ואילו רבי יעקב עמדין כותב בספרו "מור וקציעה", בסוף הסימן: "והמוסתערב שהם שארית ישראל הקדמונים שנשארו בארץ הקדושה ולא גלו ממנה, על כן עמד טעמם במ ונימוקם עמם".

טעם "לא חינוכי" מובא ע"י רבי יהודה החסיד<sup>19</sup>: "... אחר התפלה תקנו וקבעו לומר במה מדליקין בבית הכנסת כלומר קיימתי מה שבזאת המשנה. חוץ מיו"ט הנכנס לשבת לפי שכתוב בי' עשרתם ערבתם ואין מעשרין ביו"ט"<sup>20</sup>.

החיד"א<sup>21</sup> כותב על דברי רבי יהודה החסיד: "אחר התפילה תקנו וקבעו לומר במה מדליקין וכו' זהו כמנהג אשכנז, אבל מנהג ספרד לאומרו בין מזמור לדוד ובין פיוט לכה דודי לקבל שבת קודם מזמור שיר ליום השבת, יש מי שכתב דמנהג ספרד מתישב יותר ועמ"ש הרב מור וקציעה ונהרא נהרא ופשטיה".

בתשובת גאון<sup>22</sup> מצאנו שאמירת פרק במה מדליקין תוקנה בגלל המאחרים לבא לבית הכנסת: "שאלו מקמי רב נטרונאי גאון זצ"ל על מה

<sup>18</sup> בב"י אבן העזר סי' פח (בד"ה ומ"ש הרמב"ם נדפס בדפוס הראשון "והמסתרב", ששונה בדפוסים המאוחרים יותר מחוסר ידיעה של משמעות המלה ל"והמערב", בטור שבהוצאת מכון ירושלים (תשסח) סוף אות א-ה שאיררו את הנוסח "המערב", כעיקר, וכתבו בסוגריים "נ"א והמסתרב".

<sup>19</sup> ספר חסידים (מרגליות) סימן קנד.

<sup>20</sup> ייתכן שכוונתו היא שיש לומר רק את משנה ז': "ג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשכה...".

<sup>21</sup> בפירושו על הספר חסידים "ברית עולם ושומר הברית".

<sup>22</sup> מובא בשבלי הלקט סימן ס"ה, וראה ספר המחכים ד"ה בשבת ערבית. "במה מדליקין וקדיש של קטן אמרו גאונים התקינו לאומרו כדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמישי דשכיחי מזיקין".

אין אומרין ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכל הפסוקים כמו שאומרים בימות החול וכן יראו עינינו. והשיב . . ועל כן לא רצו לאחר בבית הכנסת אלא קורין את שמע בברכותיה ונפטרים לבתייהם לשלום. באו האחרונים והוסיפו לומר ויכולו השמים וברכה אחת מעין שבע בנועם ובמשיכה ופרק במה מדליקין כל זה לצורך ולתקנה היא שאם יש אחד שאיחר לבוא לבית הכנסת בעוד שהצבור מתפללין ואומרין ויכולו והפרק הוא קורא את שמע בברכותיה ומתפלל ואינו נשאר שם יחידי כדי שלא יסתכן דבמקום רבים לא שכיחי להזיק...".

אלא שייתכן שדבריו שגם אמירת "במה מדליקין" היא בגלל המאחרים, הם תוספת מאוחרת<sup>23</sup>, מפני שבתשובת רב נטורנאי המופיעה במקורות אחרים<sup>24</sup>, תוספת זו אינה מצויה.

בשולחן ערוך<sup>25</sup> מופיע המנהג כן: "נוהגים לומר פרק במה מדליקין, והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית<sup>26</sup>, והוא הנכון".

אף שהמחבר כותב "והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית", אין הרמ"א מגיה וכותב מה הוא מנהג האשכנזים.

אין ספק שמנהג אמירת "במה מדליקין לפני ערבית היא מזמן מאוחר, ובראשיתו היה המנהג לומר את המשניות לאחר תפילת ערבית, שהוא לאחרי הזמן המותר בהדלקה, וכפי שיעיד המקור הראשון לאמירת המשניות שהוא סדר רב עמרם גאון<sup>27</sup> שכתב: "ולאחר שמקדשין

<sup>23</sup>ראה יעקב שור, עתים לבינה על ספר העתים עמוד 173 הערה יב.

<sup>24</sup>ספר העתים עמ' 173-172, מחזור ויטרי סימן סה מעמוד 81, סידור רש"י סימן תע"ה עמ' 240, המנהיג הלכות שבת סימן ג.

<sup>25</sup>אורח חיים הלכות שבת סימן רע סעיף א.

<sup>26</sup>ראה את מאמרו של הרב שריה דבליצקי, "חמשה מנהגים לעדות הספרדים למקום אמירתו של פרק במה מדליקין", מוריה קז עמודים צה-צט.

<sup>27</sup>סדר שבתות ד"ה ולאחר שמקדשין, קורוניל (ורשא תרכה) עמוד כו, פרומקין (ירושלים תרע"ב) ח"ב



בביהכנס"ס אומרים פרק ממס' שבת<sup>28</sup> וזהו פרק במה מדליקין, עד וטומנין את החמין<sup>29</sup>.

אם בדבריו לא נאמר הטעם לאמירת המשניות, הרי שהטעם ה"חינוכי" הופיע רק בזמן מאוחר יותר, והראשון שהביאו הוא המהר"י אלברצלוני<sup>30</sup>, שלאחר שהביא את דברי רב עמרם גאון, הוא כותב: "... ושפיר דמי למיעבד הכי מפני שהיא דבר בעתו, לאדכורי הלכות הנר נאה לומר ונאה למימר עליו קדושא דאגדתא".

היה מי שמצא בדבריו קשר בין תקנת אמירת המשניות ומחלוקת בין הרבניים והקראים בענין נר שהודלקה לפני השבת להשאירה דולקת בשבת.

הר"י שור כתב<sup>31</sup> בהערותיו על ספר העתים: "לא מצינו בזולת שקבעו לומר בציבור פרקי משניות משום דבר בעתו ... ולדעתי הנהיגו זה אז, לפי שרבו הצדוקין תלמידי ענן שר", שחלקו על הדלקת הנר בליל שבת, והחמירו על המון להיות מבנ"א יושבי חושך, ולזה קבעו לשנות בציבור בליל שבת פרק במה מדליקין, להוציא מלב אנשים נטיות דעת מינות, ולדעת כי כי חיוב הדלקת נר שבת חובת מצווה היא משנות דורות עולמים, ומעולם לא נסתפקו אי מדליקין נר בלילשבת, אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין".

<sup>28</sup>ד"ר יחיאל צימלס (סיני י"ח עמוד שס"ז), מציין להנאמר בסדור בדף 28: "ומתבעי לי לאינש למיקם בי כנישתא עד דמקדש שליחא על כסא דחמרא דקידושא ועד דאמר מקדש השבת לא יתיב דמעלי לברוכי, וכשמסיימין הולכין לבתיהן לקדש במקום סעודה", מבלי להזכיר את אמירת במה מדליקין, ולדעתו היא הוספה מאוחרת.

<sup>29</sup>שהם סוף הפרק.

<sup>30</sup>ספר העתים סימן קמ.

<sup>31</sup>"עתים לבניה" שם.

הדים למחלוקת בענין השארת אש דולקת בשבת אנו מוצאים בדברי האבן עזרא, בפירושו לפסוק "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"<sup>32</sup>.

בפירושו הקצר: "... והשם יכפיל שכר הגאון הרב סעדיה גאון שהשיב תשובות גמורות על הצדוקים האוסרים נר בשבת. ופעם אחת התחבר עמי אחד מהם. ואמרתי לו, שנעזוב דברי הקבלה, ונרדוף אחר הכתוב לבדו. אז שמח, ואשאלהו לאמר: מי אסר להדליק הנר בלילי השבת, ואחר שקוע השמש. אז ענה ואמר, "לא תבערו אש", גם אני עניתי, כי הכתוב לא הזכיר כי אם היום...".

ובפירושו הארוך לפסוק זה, הוא כותב: "חבר הגאון רב סעדיה ספר נכבד, תשובות על החולקים על קדמונינו על נר שבת". ספרו של רבי סעדיה גאון "נר שבת" אבד.

היו שטעו וכתבו שאת הדברים על ה"קשר" בין אמירת במה מדליקין והקראים כתב מהר"י אלברצלוני בעוד שהוא כתב בספר העיתים<sup>33</sup> רק על הקשר שבין אכילת החמין בשבת והקראים<sup>34</sup>, ואילו את הקשר שבין אמירת משנת "במה מדליקין" והקראים יצר הר"י שור.

שאמירת "במה מדליקין" תוקנה כנגד הקראים, ניתן להבין מהברכה שנמצאה בגניזה, אותה נהגו לומר בזמן הגאונים לפני לימוד משניות במה מדליקין, ושנוסחה מובא ע"י ג. וידר<sup>35</sup>:

<sup>32</sup>הפירוש הקצר שמות לה פסוק ג.

<sup>33</sup> סימן טז (עמוד 20).

<sup>34</sup>דבר ידוע הוא שרבים מדבריו כ"סתם" הם דברי גאונים, ואכן דבריו בעניין אכילת החמין הם בתשובת גאון, ראה שערי תשובה סימן לד.

<sup>35</sup>במאמרו "ברכה בלתי ידועה של קריאת במה מדליקין מתוך מגניזה", וראה גם י.ד. גילת במאמר "ליל התקדש שבת", סידרא ג (תשמז) עמודים 19-42, במיוחד עמו' 37 ואילך, ובמאמרו "איזהו מקומו של במה מדליקין", "מוריה" קח עמוד צד.

"בא"י אמ"ה אשר בחר בח[כמים] ותלמידיהם [ונתן] להם תורה מהר סיני על [ידי] משה רבנו, וצוה אותם לקרא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה, לקנות חיי שני עולמים, ובחר במשה רבנו מכל הנביאים... ואחריו בחר [ביהו]ש[ע] תלמידו וש[ב]ע[ים] זקנים [ונביאים] וחכמים ותלמידיהם וצוה אותם בשמירות ש[בת] ובהדלקת הנר שלשבת. במה מדליקין וגו'".

מעיון בברכה זו שתוכנה זו שהיא אמונה בהעברת המסורת, בחכמים ובציוויים להדליק נרות שבת ברור, שאמירת "במה מדליקין" קשורה לויכוח הקראי - רבני בענין בעירת אש בשבת.

ואף שהלכה "מקובלת" היא, שאין לתקן ברכות חדשות לאחר חתימת התלמוד<sup>36</sup>, מצאנו שבתקופת הגאונים נתקנו ברכות רבות, כגון הברכות לכהן בפדיון הבן<sup>37</sup>, ברכת הבתולים<sup>38</sup>, ברכת אבלים<sup>39</sup>, הברכה המיוחדת לאלמון שנשא אלמנה<sup>40</sup> ועוד, ואף שרובן לא נתקבלו הרי שהיו ברכות שנתחברו ע"י הגאונים<sup>41</sup> שנתקבלו בתפוצות ישראל, כמו למשל הברכות "הנותן ליעף כח", ו"שעשני כרצונו"<sup>42</sup> שבברכות השחר.

<sup>36</sup>ראה תשובות הגאונים גינצבורג, (גאוניקה ח"ב) עמ' 50 בשם רב יהודאי, ארחות חיים (ח"א תפלת ערבית בשם רש"י) בנוגע לברכת יראו עינינו, ועוד.

<sup>37</sup>שערי תשובה סימן מז, אוצה"ג לפסחים סימנים ססא-שסב.

<sup>38</sup>בה"ג ריש הלכות כתובות, סדר"ע השלם סימן קמז, אוצה"ג לכתובות סימנים מד-נ.

<sup>39</sup>סדר"ע ח"ב עמ' 8.

<sup>40</sup>כל בו סי' עה וארחות חיים ח"ב עמ' 69.

<sup>41</sup>ראה קובץ הדרום חוברת כד (תשרי תשכ"ז) מעמוד 146 ואילך, וב"התקנות בישראל" ח"ג, עמ' קכג-מ.

<sup>42</sup>שלא הוזכרה בתלמוד, אך נוהגים לאומרה בברכות השחר. האגור כתב (הלכות ברכות סימן פז): "ובסדר אשכנז מוסיפין ברכה אחת הנותן ליעף כח ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו ביד ה' עיפה ומחזירה לו חדשה לשון הטורים ואני המחבר קבלתי מרבתי שאין להוסיף עוד על אילו ברכות שנתקנו רק כמו שנזכרים בגמרא ועליהן אין להוסיף ומהן אין לגרוע. ואפילו על הברכה מהנותן ליעף כח ראיתי מקטרגים מאחר שאינה נזכרת בגמרא. ובסדר ברכות של בעל סמ"ק אינה נזכרת ברכת ליעף כח, וכן ברוקה בסדר של ברכות מ"מ המנהג מצרפת

ואשכנז לאומרה, אכן ראיתי בסדורי טלייני וקטאלנ"י וספרדים הרבה ברכות שלא הוזכרו לא בגמרא ולא בפוסקים ואין להם ראייה ומנין". המהרש"ל כתב (ים של שלמה כתובות פרק א ד"ה כג): "הקשו המשכילים, אם כך ברכת הנותן ליעף כח איך שרי לברך, שאינה אלא בנוסח סידורי אשכנזי, על פי המדרש (שוה"ט, כ"ה), ואפילו מתקנת הגאונים ליתא, והשבתי, אולי גם כן אין ראוי לאומרה".

הטור (או"ח סי' מ"ו) מביא שבסדורי אשכנז מצויה ברכה זו ומביא לכך גם מקור מדרשי, בסדור ר' יעקב עמדין הוא כותב: "ברכה זו הגאונים תקנוה ונתפשטה בכל ישראל". ואילו רבי יוסף קארו בב"י ובשו"ע הביא ברכה זו (שם) בשם "יש אומרים" והוסיף: "ואין דבריהם נראים" אך הרמ"א (שם) מציין "מנהג פשוט בבני האשכנזים לאומרה", תפנית גדולה בהתפשטות ברכה זו גם לציבור הספרדי חלה באמצע המאה ה-16 כאשר בתשובה ששלח ר' שמואל בנו של ר' חיים ויטל שבו הוא כותב, שהאר"י הורה לומר ברכת "הנותן ליעף כח", בנגוד לדברי ר"י קארו, ואכן כך מובא בשער הכוונות לאר"י, ור' נתן שפירא בספרו "מצת שימורים": "ומאחר שהרב זלה"ה הסכים לאומרו, בודאי שעפ"י רוח הקודש נאמרה לו", ומסיבה זו כתב החיד"א, שעתה נתפשט המנהג בגלילותינו לברך זאת הברכה עפ"י כתיב רבנו האר"י זצ"ל. בספרו טוב עין כתב: "ומטעם זה נתפשט בכמה קהילות לומר ברכת הנותן ליעף כח אעפ"י שהיא ברכה כולה מחודשת".