

ב"ה  
ש"פ תרומה  
ה'תש"ס  
גליון יב [תשצא]

**ברכת מזל טוב**

לידידנו היקר והחשוב, המיוחד שבחבורה, חריף ובקי,  
מוותיקי כותבי "הערות וביאורים" בכלל, ובקובצינו בפרט  
- לנח"ר רבינו הק',

הנודע לשם ולתפארת

הרה"ח הרה"ת **ישכר דוד** שליט"א

וזוגתו הכבודה והחשובה תח"י

**קלויזנר**

לרגל הולדת הנכד הילד **לוי יצחק** ש"י

בר"ח שבט תש"ס

לבנם הרה"ת ר' **יוסף שלמה** וזוגתו החשובה שיחיו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט

וירווי רוב נחת מכל יו"ח מתוך אושר

ושמחה תמיד כה"י

**המערכת**

**מודעה ובקשה**

הננו לעורר שוב את הכותבים החשובים שיחיו לכתוב בהתאם  
להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לקובצינו זה (בשנת תשמ"א),  
וזלה"ק:

לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) - אריכות (וגם  
המשך) שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן.  
עכלה"ק.

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5..... משיח מורח ודאין  
11..... שי' הרמב"ם בענין תכלית השכר

### רשימות

- 15..... "הרגו בתענית"  
16..... "בפרש"י" או "במפרשי" תהלים  
16..... התבוננות בתפילה

### לקוטי שיחות

- 17..... "מן היפה המשובח" - בקרבנות ובדין ד"צריך לתרום מן היפה"  
21..... ועשו לי מקדש - בבית מדרש  
23..... החיוב דארבעה וחמשה  
25..... "והגית בו" בלה"ק דוקא [גליון]

### שיחות

- 26..... דיני תמורה בעבודת האדם  
35..... מלכא אמר גדיא יאי

### אגרות קודש

- 37..... "העשירי יהיה קודש" [גליון]

### חסידות

- 39..... הערות ציונים ומקורות בחסידות  
43..... שני נחת רוח לפניו ית'  
44..... דרוש קריעת ים סוף [גליון]  
45..... פנימיות ומקור הדיבור הוא מהבל הלב [גליון]

### נגלה

- 47..... להזהיר גדולים על הקטנים  
51..... אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו את עצמן  
52..... סוגיא דשכוני גואי  
54..... מכי נגח ג' נגיחות הוא מועד

### רמב"ם

- 55..... גדר הברכה בהלל ונר חנוכה

בדין זקן ממרא..... 56

## הלכה ומנהג

- ברכת בורא מיני מזונות על דובשנים שקורין בורגער-קיכען ..... 57  
ברכת הגומל בנוסע במטוס וניגוב הידים לפני נט"י..... 61  
פרק "למנצה יענך" ביום שאין אומרים תחנון ..... 62  
מנהג רבותינו נשיאינו לעלות למפטיר ..... 63  
גילוח שערות ביום חמישי ..... 63  
מנהג הש"ץ בכפילת פסוק הודו גו' בהלל..... 65

## פשוטו של מקרא

- חששו של משה בנוגע לאמונת בני"ו בו בתור שליח ה' והצורך  
לאותות ..... 66  
הערות בפירש"י עה"ת עפ"י גירסאות שונות..... 70  
בפירש"י ד"ה 'ובקר וראיתם' וד"ה 'בשר לאכול' [גליון]..... 71  
בענין הנ"ל ..... 72  
בפרש"י ד"ה 'כי חיות הנה' [גליון]..... 74  
כמה הערות בפירש"י עה"ת - בראשית ..... 75  
והאלקים אנה לידו..... 79

## שונות

- משנה מקום - משנה מזל..... 80  
לברך 'ברוך השם' על כל דבר ..... 81  
"יין טאָקאַיער"..... 83  
סדר עריכת סידור "תהלת ה'" [גליון] ..... 84  
מצות ציצית - אף לצדיקים [גליון]..... 88  
האם אדה"ז בעצמו ניקד כל הסידור? [גליון]..... 88

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**

**אתרינו באינטרנט:**

**WWW.KOVETZ.COM**

**ניתן לשלוח הערות עד יום ג' בערב בשבוע הוצאת הקובץ**

# גאולה ומשיח

## משיח מורח ודאין\*

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתיחסו כולם על פיו ברוה"ק שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינם מיוחסים לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוה"ק מיחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס וכו'".

והנה בס' מעשי למלך (הל' ביאת המקדש פ"ו הי"א אות ג') הקשה דכיון דמבואר ברמב"ם שם דבי"ד הגדול הי' יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהן התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין וכו', וכיון דקיימ"ל דלא בשמים היא דכל מה שצריך בי"ד אין לנו לעשות רק עפ"י בי"ד ולא עפ"י נביא וא"כ איך יתייחסו כולם על פיו של משיח ברוח הקודש שתנוח עליו?

ותירץ דזה שהיו בי"ד הגדול דנים בזה, ה"ז לקבל עדות אם יצא איזה ערעור או קול לכן היו צריכים לדון עפ"י חוקי התורה, אבל מה שיהי' לעתיד ע"י משיח לא יהא אלא גילוי מילתא בעלמא מי הוא המיוחס, והוא רק הודעה במציאות, ובמילי דמציאות שפיר עושים עפ"י נביא דבכגון דא לא אמרינן לא בשמים היא עיי"ש.

### יחוס ברוה"ק אם מועיל אח"כ לגבי עונשין

ולפי דבריו יש להעיר בהנוגע לדינים שאפשר להסתעף אח"כ עי"ז שנתברר המציאות ברוה"ק, כגון כשאמר שזה כהן ואח"כ קידש אשה גרושה אם אפשר לחייבו עי"ז מלקות או לא, דהנה כתב הרמב"ם

(\* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הי"ז ביום ב' בדר"ח אדר"ר, והתחלת מחזור הח"י.

בפיהמ"ש (סנהדרין פ"ו מ"ג) וז"ל: ודע שהריגת יהושע לעכך היתה הוראת שעה לפי שתורתנו האמיתית אינה מחייבת מיתה על החוטא בהודאתו בעצמו ולא בנבואת הנביא שיאמר שעשה זה המעשה, ועי' גם רמב"ם הל' סנהדרין סוף פי"ח, ועי' יומא עא,א, לגבי ה"מן", תניא אידך גד שמגיד להם לישראל אי בן תשע לראשון או בן ז' לאחרון עי"ש, והקשה בס' תוס' יוהכ"פ שם וז"ל: ומיהו קצת תימא איך ספק זה דבן ט' לראשון שהוא ספק לכמה ענינים חמורים כגון אם הכה את אביו שחייב סקילה ולענין ערות אשת אביו, היו פוסקים אותו ספק ע"י עומר של מן שנמצא בבית ראשון או השני? והלא אפילו נביא גמור שיאמר אני ידעתי בנבואה שפלוגי הרג את הנפש או חילל שבת או בענין הספיקות פלוגי הוא בן פלוגי מסתברא שלא יעשו על פיו כי עפ"י שנים עדים יקום דבר, ודוגמא לזה בענין ספיקות התורה לא יוכל הנביא לומר נאמר לו בנבואה שכך הלכה וה"ד נביא השקר ויחנק וכו' (כמ"ש ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"ד) ואין הולכין אחר נביא שיאמר בענין ספק בן ז' לראשון פלוגי הוא בן פלוגי כו' עכ"ל [וא"כ איך שייך לסמוך על המן] ומתרץ דמכח ההוכחות וההלכות הי' פוסק הדין מרע"ה אם הוא בן ז' לראשון או בן ט' לשני כו' והיו מפקפקים בדין ההוא, ולהוציא מלבם עשה להם אות ומופת של עומר כו' עי"ש. נמצא דסב"ל למהרלב"ח דבירור הנביא המציאות אינו מועיל אח"כ לגבי עונשי התורה וכו', ולכן פירש שהיו מבררים המציאות עפ"י ההלכה אם הוא בן ט' לראשון וכו' אלא שהמן הי' האות ומופת שכן הוא באמת, ועי' גם שו"ת יביע אומר ח"א סי' מ"א בענין זה.

אבל עי' בס' ברכי יוסף להחיד"א או"ח סי' ל"ב ס"ק ד' וכן בספרו שם הגדולים ח"א אות רכ"ד שהביא דברי התויהכ"פ הנ"ל וחולק עליו, דאה"נ שאין הנביא יכול לפסוק דין עפ"י נבואה כמ"ש הרמב"ם בהדיא, אבל בנוגע לברר מציאות שפיר הוא נאמן עפ"י נבואה, ובס' מהר"ץ חיות תורת נביאים פ"ב האריך בענינים אלו והעלה ג"כ שהנביא נאמן לברר המציאות, כמו בתרומה שמוספקים בה אם נטמאה או לא דקאמר בפסחים יג,א, אם יבוא אליהו ויברר שלא נטמאה היא טהורה, וכן בבשר קדשים שהסיחו דעת ממנו אמרו שאם יבוא אליהו ויטהרנה שומעין לו (שם לד,א) וכן במעוברת הזקוקה ליבם אמרו שאם יבוא אליהו ויאמר שהעובר הוא נפל הרי היא בת חליצה ויבום (יבמות לה,ב), וכן כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה אם יבוא אליהו ויאמר על אחד מהם שהוא העבד סומכין עליו (גיטין מב,ב) וכן בבשר שנתעלם מן העין כשיאמר אליהו שהבשר אינו של נכרים הוא כשר

(תוס' חולין ה,א, ד"ה על פי), ועד"ז בעוד כמה מקומות, וכן יכול לברר טבעיות של דברים כמו הקובע סעודתו על היין אם זה נקרא קביעות סעודה לענין ברכת המזון (ברכות לה,ב) או טבע של עורו של דג טהור אם יש בו זוהמא או לא לענין אם כשר לכתוב עליו תפילין (שבת קח,א) ועוד, משום דלענין בירור המציאות בודאי נאמן ועושים מעשים עפ"י נבואתו, וממשיך דאף דאם בא הנביא ואמר נודע לי עפ"י נבואה שפלוגי הרג את הנפש או חילל את השבת דאין הורגין עפ"י הנביא אע"ג דאין זה אלא בירור דברים, מפני דשאני לענין עונש שכתבה התורה דעפ"י שנים עדים יקום דבר כו' וביותר תראה מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מל"ת ר"צ) דקרא ונקי וצדיק אל תהרוג מורה לנו דאסור לדון ע"פ אומדנא אפילו קרובה יותר לאמת כו' וגזה"כ הוא ע"פ שנים עדים יקום דבר כו', הנה זהו דוקא באם באו דברי הנביא להיות גומרין דין ע"י אמירתו דלא מהני לענין עונש, אבל אם הי' אמירת הנביא בתחילה על ענין מה שאינו נוגע לענין עונש מלקות ומיתה אז אפילו אם נצמח מזה אח"כ עונש מיתה כמו בנדון הספק בן ט' לראשון כו' דתחילת הבירור הי' על ענין דיני ממונות בודאי אף אם אח"כ נצמח מזה עונש מיתה לא גרע מעד אחד דג"כ אינו נאמן מן התורה לענין עונש, ומ"מ פסק הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין ה"ו דהאיסור בעד אחד יוחזק [דעד אחד נאמן באיסורין] ואם בא אח"כ ואכלו לוקה מן התורה עכתו"ד, ועי' גם מהר"ץ חיות יומא שם ובס' בית מאיר אהע"ז סי' ע"ז וצלעות הבית שם ובס' פרדס יוסף תצוה כו,כא, ובכ"מ. ועי' גם מל"מ הל' אישות פ"ט ה"ו שמחלק ג"כ בין ספיקא דדינא לספיקא דמציאות. וראה רשימות חוברת צ"ה וקמ"ו בענין זה (וראה הערות וביאורים גליון תשל"א ע' 16).

נמצא מכל זה בנוגע לענינו לפי ביאורו של המעשי למלך, דלכאורה יש נפק"מ לגבי עונשין שאפשר להסתעף אח"כ, דלפי שיטת המהרלב"ח אין זה מועיל, משא"כ לשיטת הברכי יוסף והמהר"ץ חיות הרי זה מועיל.

ומצינו ביאור אחר בזה בס' בגדי כהונה (ע' שכ"ג) שעמד ג"כ על שאלה הנ"ל, והביא רמב"ם הנ"ל בהל' ביאת המקדש שזהו חובתו של בי"ד הגדול וכו', ותירץ דשאני רוח הקודש השורה על מלך המשיח כיון שכתוב במעלותיו (ישעי' יא,ב-ג): 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה וגו' והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח ושפט בצדק דלים וגו'', ומפרש לה בסנהדרין צג,ב, דמורח ודאין, ופירש"י שמריח באדם ושופט ויודע מי החייב שנאמר

"לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח" ואפילו הכי "ושפט בצדק דלים" כגון ע"י הרחה עיי"ש, וכיון שרוה"ק השורה על מלך המשיח יסודתו על אדני המשפט לכן ניתן לו הכח לבירור משפחות וייחוסן עיי"ש.

דלפי דבריו נמצא דפעולתו של משיח בהתייחסות הוא מצד המשפט שיש בו, ודומה לפעולת בי"ד הגדול, ונמצא לפי"ז דלכו"ע הרי זה מועיל גם לגבי שאר הדינים המסתעפים אח"כ (וראה צ"פ הל' יסוה"ת פ"ט ה"ד במ"ש שהרמב"ם לשיטתו אזיל בסוף הל' מלכים וביהעמק עיון' שם).

אלא דלכאורה זה גופא צריך ביאור דאיך שייך להיות מורח ודאין והרי עפ"י תורה צריכים לדון עפ"י עדים והתראה דוקא וכו'?

### מורח ודאין איך זה מועיל בד"ת

וכבר כתב בזה הרבי באגרות קודש ח"ד (ע' קפ"א) שמוכיח דמעלת המלוכה של משיח גדולה מכל המלכים ממשה ושלמה. וזלה"ק: אבל במדריגת מלך - הרי אמרו דמשיח מורה ודאין (סנהדרין צ"ג,ב ועשו מעשה ע"פ זה, עיי"ש) דאפילו למ"ד דבמלכים קם כמשה והיינו שלמה, לא הורשה לדון אלא עפ"י עדים וכו', ופשיטא דמורח ודאין הוא מדין מלך ולא מדין נביא דאין נביא שופט. עכלה"ק. (ראה ר"ה כא,ב, בקש קהלת למצוא דברי חפץ (קהלת יב,י) ביקש קהלת לדון דינין שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ע"פ שנים עדים וגו', ועיי"ש דזה קאי למ"ד דבמלכים קם, ששלמה הי' כמשה, ומ"מ מבואר שהוצרך לדון עפ"י עדים, וכיון דמשיח אי"צ לזה דהרי מורח ודאין הרי מוכח מזה שמלכותו של משיח הוא למעלה גם משלמה ומשה).

ועי' גם בשו"ת צ"פ סי' ש"כ בסופו (מובא בצ"פ סנהדרין שם) שכתב: דמשיח צדקינו יהא יכול לדון בגדר המלך לא בגדר דין הסנהדרין ע"י אומדנא, וזה ר"ל הך דסנהדרין צג,ב, מורח ודאין, וגדר קיסר בדרך צח,ב, עיי"ש, אך כ"ז בהדין מלך לא ח"ו ע"י סנהדרין, כי הד"ת הוא נצחי לא ישתנה אפילו אות אחת וכו' ושלמה המלך רצה לדון בזה ג"כ כדין המלך ולא הניחו אותו, עכ"ד. וראה בשיחת קודש פ' שמיני תשכ"ג בתחילתו (והעירני לזה הרה"ת הנעלה והחשוב וכו' ר' מיכאל שי' זעליגסאהן) שהביא זה הרבי בשם הצ"פ.

אבל לכאורה צריך ביאור, שהרי המלך מותר לו לענוש שלא עפ"י דין תורה בלי עדים והתראה אם השעה צריכה לכך כמ"ש ברמב"ם פ"ג ה"י, ועכצ"ל דהא שביקש שלמה שיוכל לדון בלי עדים וכו' הוא באופן תמידי גם בלי צורך השעה אף שאינו נוגע להנהגת המלוכה בתיקון המדינה, וע"ז אמרו לו שצריך עדים וכו' דוקא, וא"כ מהו הביאור לגבי מלך משיח דכיון דהמלוכה שלו הוא באופן נעלה יותר, לכן מצד דין מלך שבו אי"צ לדון דיני התורה עפ"י עדים וכו', אלא מורח ודאין, דמה שייך כאן דין מלך דמחמת זה יכול לפסוק תמיד דיני התורה עי"ז דמורח ודאין?

### מלכותו של משיח גבוה יותר

ואולי אפ"ל בזה עפ"י מה שמבואר בלקו"ש חכ"ג פ' פינחס (ג) דבכל הדורות הנה הענין דמלך, ונשיא בתורה, הם ב' סוגי שררה שונים שאינם סותרים זה את זה, ולא שייך לומר בזה שיש חסרון משום דבר אחד לדור ולא שני דברים, כי נשיא הסנהדרין אינו באותו הדרגה של מלך שאין על גביו אלא ה' אלקיו, ונשיאותו של הנשיא אינו בסוג כזה, ורק אצל משה ויהושע שנשיאותם בתורה הי' באופן נעלה יותר כדרגת המלך לכן שם לא הי' שייך שיהיו ב' שררות נפרדות מלך ונשיא דאז ה"ז שני דברים לדור, ומבאר שם בנוגע ליהושע שלכן נתמנה ע"י סמיכה ולא ע"י משיחה משום שכל המלוכה שלו היתה תוצאה מנשיאותו בתורה, דמלכות יהושע עיקרה ע"י נשיאותו בתורה עי"ש בארוכה.

ולפי"ז אולי יש לבאר גם בנוגע למלך המשיח, שיהי' מלך ונשיא ביחד (ראה לקו"ש חל"ה פ' ויגש ג' וחי"ט ע' 170 ובכ"מ), הנה י"ל דגדלותו ונשיאותו בתורה יפעול בדין מלך שבו, (כפי שנתבאר לגבי משה ויהושע) שמחמת זה אין למעלה ממנו במלוכה, וכמבואר במכתב הנ"ל דלע"ל ישפיע משיח פנימיות התורה גם להאבות מרע"ה ואהרן וכו', ומ"ש הרמב"ם שיהי' קרוב למשה ה"ז בנוגע לנבואה עי"ש, ובס' שערי גאולה (ימות המשיח) סי' י"ד נדפסו כמה אג"ק בענין זה, ומבאר דמה שלא קם כמשה הוא בנוגע למעלת הנבואה, אבל בנוגע למלכות ותורה י"ל שמעלתו גדולה יותר, ובפרט תורתו של משיח שהו"ע דישקני מנשיקות פיהו עי"ש.

ולכן י"ל דכיון שגדלותו במלוכה נובע גם מגדלותו בתורה, ובמילא הרי זה פועל שמצד דין מלך שבו יוכל להיות מורח ודאין תמיד בדיני



תורה. כיון שהם ענין אחד ממש. (אלא דבהערה 59 שם נסתפק בנוגע למלך המשיח אם צריך סמיכה כביהושע או משיחה עיי"ש).

### שלמה המלך האם דן בעדים והתראה

ויש להוסיף בענין זה עוד במ"ש באגרות קודש ח"ב ע' ל' וזלה"ק: ולהעיר -דרך אגב- שבזח"ב עח,א, שהביא שם בלקו"ת איתא דגם שלמה דן בלי עדים והתראה וכן הוא בשהש"ר בתחלתו, ובש"ס דילן (ר"ה כא,ב) ובתרגום משמע דלא ס"ל כך, עכלה"ק.

וז"ל הזוהר עה"פ ואתה תחזה וגו': כה"ג ידע שלמה מלכא, ידע בכורסייה דרוח קודשא שריא עליה, דכל מאן דקריב לכורסייה דחילו ואימתא נפיל עליה ובי הוה דאין דינא בלא סהדין בגין דדיוקנין הוו בכורסייה וכל מאן דמקרב בשיקרא מכשכשא ההוא דיוקנא והוה ידע שלמה מלכא דבשקרא קאתי, בגין כך אימתא דכורסייה הוה נפיל על כלא וכלהו אשתכחו זכאין קמיה, מלכא משיחא בריחא וכו' ותלת אלין דנו עלמא בלא סהדין והתראה כו' עכ"ל, וזהו מה שהקשה הרבי דבגמ' ר"ה הנ"ל מבואר להיפך, וראה גם מדרש שוח"ט מזמור ע"ב וכן בילקוט שמעוני (רמז תת"ה) ששלמה הי' דן בלי התראה ועדים.

וכבר עמד על קושיא זו החיד"א בס' מדבר קדמות (מערכת ש' אות י"ט) וכתב שמצא בגליון הזהר מאחד שהקשה שזה היפך מ"ש בגמ' ר"ה, ותירץ החיד"א דכוונת הזהר דמחמת יראה הי' מודה החייב אמיתו של דבר, ונמצא שדן בלא עדים מצד שהי' מודה לא מצד רוה"ק או נבואה כמו שביקש, וכ"כ בס' דבש לפי מערכת ש' אות מ"א. ובס' פני דוד פ' בשלח אות י"ח בסופו, וכעיי"ז כתב בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קל"ג בביאור תרגום יונתן סו"פ שופטים גבי עגלה ערופה דמיד נפקין נחיל דמורנין מגו פרתא דעגלתא נגדין ואזלין עד אתרא דקטולא תמן, וסלקין עלוי ואחדין בי דינא יתיה ודיינין יתיה כו', וקשה וכי ידונו בי"ד ע"י המורנין? ומתרץ שהי' הרוצח מודה עיי"ז עיי"ש, וראה בס' ישבב סופר סנהדרין שם שכתב עד"ז גם גבי משיח דמורח ודאין עיי"ש.

ועי' גם בערוך לנר ר"ה שם שתירץ קושיא זו באופן אחר, שהזהר סב"ל כלשון ראשון בר"ה שם שביקש שלמה להיות כמשה וע"ז יצאת בת קול ואמרה לו כתוב יושר דברי אמת ולא קם כנביא וגו', ולפי לשון זה מה ששלמה הי' דן שלא בעדים ע"י רוה"ק לא יצאת בת קול למחות בידו, וראה חי' מהר"צ חיות ר"ה שם.

ועי' גם בתוס' יוהכ"פ שם שהביא הגמ' מכות כג, ב, שהופיע רוח"ק בבי"ד של שלמה דכתיב ויען המלך ויאמר מנו לה את הילד החי וכו' ויצא בת קול ואמרה היא אמו, וביאר זה לפי שיטתו הנ"ל שהי' רק הוכחה שפסק נכון, וכל זה כתבתי בחפזי ויל"ע עוד בכל זה.



### שי' הרמב"ם בענין תכלית השכר\*

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בסיום קונ' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם", שי"ל בקשר לסיום מחזור השמיני והתחלת מחזור תשיעי בלימוד הרמב"ם, מבאר כ"ק אדמו"ר חידוש גדול בשי' הרמב"ם. לאחר שמסביר באריכות ענינה של התקופה השני' של ימות המשיח, עולם התחי', שהאדם אז לא יהי' מציאות בפ"ע כלל וכלל, אלא כל ענינו יהי' - בפועל ובגלוי - למלא את רצונו של הקב"ה, שהאדם יתבטל אליו לגמרי ויתקיים בו בדרך ממילא, עיי"ש,

מסיים, וזלה"ק: "ועפ"ז י"ל, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות), אלא שלא כתב זה בפירוש, כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם";

"ואעפ"כ, כיון שענינו האמיתי של חיבורו הוא "הלכות של תורה", כפי שהם מצד רצונו של הקב"ה - לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך-הכל דספר ההלכות, רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי', שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה", שאינם בשביל האדם ("כדי שיזכו לחיי העולם הבא"), אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", שזהו עיקר ושלימות השכר - שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים". עכלה"ק.

---

(\*) לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הי"ז ביום ב' בדר"ח אדר"ר, והתחלת מחזור הח"י.

ולפום ריהטא, מה שמבאר "שלא כתב זה בפירוש כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות .. נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם", לכאור' תמוה ביותר:

הרי גם החיים הרוחניים בעולם-הבא, בגן-עדן, אינם שייכים לפעולת ההלכות בעולם, (ואדרבה כל עניינם הוא ברוחניות, דלא כעולם התחי', שאף שיהיו בו כל העילויים וכו', סו"ס, הוא בעוה"ז הגשמי), ובכל זאת כתב הרמב"ם פרק שלם (פ"ח מהל' תשובה) לבאר ענינים; וא"כ, גם עולם התחי', א"נ דס"ל להרמב"ם שהוא עיקר השכר, הי' צריך לכתוב גם עליו!

והנה, בעצם הענין - מדוע כתב הרמב"ם באריכות אודות חיי העולם-הבא הרוחניים, דמה שייכותם להלכות התורה ופעולתם בעולם גשמי? - מבואר ב"הדרן על הרמב"ם - משיחת ש"פ לך לך תנש"א" (הערה 44): "...האריך בזה בהל' תשובה (פ"ח), אבל, רק בשייכות לעבודה בעולם הזה (שידיעת גודל מעלת עולם הבא שהוא עיקר וסוף שכון של מצוות מוסיפה עידוד וזירוז בקיום התומ"צ)". עכ"ל שם.

והיינו, שידיעת מעלת עולם הבא, שהוא עיקר ושכר המצוות, מוסיפה חיות וכו' בקיום התומ"צ בזמן הזה. אבל ע"פ המבואר בשיחה זו (תשנ"ב), שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלמות השכר הוא בעולם התחי', לכאור' אאפ"ל כך עוד, כי אדרבה, הי' להרמב"ם להאריך בענין עולם התחי', שגם עי"ז יהי' חיות וזירוז בקיום התומ"צ בזמן הזה! ומה נשתנה עולם הנשמות מעולם התחי'?

ואולי יש לחלק, ובכמה אופנים:

(א) יש לומר, שבאריכות דברי הרמב"ם על החיים הרוחניים של עולם הבא, בא ללמד את האדם שיהי' לו קצת השגה וקשר עם ענינים רוחניים. כלומר, האדם מטבעו הוא גשמי, וכל מה שתופס אצלו מקום הוא דברים גשמיים וכו', וע"י שלומד ויודע על מציאות רוחנית, מקרב אותו הדבר לרוחניות, ובמילא לעידוד וזירוז בקיום התומ"צ, שלא יהי' שקוע רק בגשמיות וכו'. וכל' הרמב"ם עצמו (שם ה"ו): "שמא תקל בעיניך טובה זו .. אבל החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הם" וכו', (עיי"ש, וק"ל).

וראה גם "הדרן על הרמב"ם" משנת תשמ"ט, שמבאר תחילת ס' היד: "ואם יעלה על הדעת" וכו', שבזה מבאר הרמב"ם שה"מציאות"

האמיתית אינה מציאות גשמית, אלא "מציאות" של רוחניות, אלקות. עיי"ש.

ויומתק ביאור זה, שהוא ע"ד המבואר בלקו"ש (ח"כ שיחה א' לפ' נח), בתחילת הל' ע"ז להרמב"ם, שלכאו' הרמב"ם מאריך שם בסיפור דברים שאינו נוגע להלכה בפועל. ומבאר, שכיון שתוכן מצות ע"ז הוא שהאדם בשכלו יבין וידע שה' אחד ואין בלתו, הרי סיפור הדברים ע"ד התפשטות אמונה זו וכל הפרטים שבזה, מחזק ומוסיף בהכרה שכלית זו. ולכן, סיפור הדברים הוא חלק מההלכה גופא (עיי"ש בארוכה);

ועד"ז בנדו"ד, שכיון שהאדם מצווה לעשות תשובה וכו', ותוכן מצוה זו הו"ע שתלוי בשכל ורגש האדם, הרי סיפור הדברים ע"ד גן-עדן וביאור ענין הרוחניות הוא חלק מהמצוה עצמה, כי עיי"ז מתקרב האדם לרגש רוחני ושייכות פנימית לאלוקות.

ולפ"ז מובן מה שלא כתב ע"ד עולם התחי', אף שהוא עיקר ושלימות השכר האמיתי, כי כיון שאין ענינו רוחניות גרידא, (אף שבעצם הוא נעלה יותר, כי בתוך העולם הגשמי יתגלו דרגות רוחניות גבוהות ביותר, אבל) כיון שסו"ס הוא בעולם הזה הגשמי, הרי לימוד וידיעה ע"ז אינו מוציא (כ"כ) את האדם מהתחושה הטבעית של קירבה לגשמיות, ואינו מקרב אותו (בהרגשתו) להכיר בזה שיש מציאות של רוחניות, ולכן אין הוא מוסיף (כ"כ) בקיום התומ"צ בזמן הזה, אלא הו"ע ששייך לגמרי ל"למחר לקבל שכרם", ולכן לא האריך בו הרמב"ם בס' ההלכות.

ב) בפשטות, כתב הרמב"ם על חיי העולם הבא, כדי לבאר לאדם על השכר הגדול שיכול לקבל ע"י קיום המצוות, ולאידך גיסא, על העונש שיקבל אם יהי' לו חסרון בזה. וכלשונו (שם ה"א): "שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויחיו בטובה זו, ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו". - שע"י ידיעה זו מתחזק האדם בקיום התומ"צ, כפשוט.

וי"ל, שזה שייך בעיקר בחיי העוה"ב, ג"ע. משא"כ עולם התחי', הרי כבר הובטחנו ש"לא ידח ממנו נדח" וכל ישראל יזכו לחיי העולם התחי', וכמבואר בארוכה במכ' כ"ק אדמו"ר המפורסם (ח"א ע' קמח ואילך). ולכאו' ביאורו שם הוא גם בשיטת הרמב"ם, ובפרט לפי החידוש שבשיחה דתשנ"ב הנ"ל. ואכ"מ). וא"כ, הלימוד על עולם התחי' לא יחזק (כ"כ) בקיום המצוות וריחוק מעבירות, שהרי אדרבה,

אז יקבל האדם שכר אפילו אם נענש לפני כן בעונש כרת (כמבואר במכ' הנ"ל), וידיעה עד"ז מדגישה את מעלתו העצמית של יהודי שלמעלה (ובמילא אין כ"כ צורך כביכול) קיום התומ"צ... וד"ל.

[וראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך. - ולמותר להדגיש, שאין נכונה מחשבה זו, והאמת היא שגם בעולם התחי' יהיו הבדלים לפי- ערך קיום התומ"צ בזה"ז. ראה סה"מ שם הע' 19, 46. הערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בס' התניא לאגה"ק סי"ז. אבל עכ"פ, בעולם התחי' מודגש ענין זה פחות מג"ע, שבו תלוי הדבר ממש בקיום התומ"צ, ועד כ"כ שיהיו שלא יהיו בג"ע - כמבואר במכ' שם - משא"כ עולם התחי'].

(ג) הרמב"ם מבאר על גן-עדן כדי להוסיף לאדם עידוד וזירוז בקיום התומ"צ. וי"ל, שזה שייך דוקא בשכר הרוחני של ג"ע, שהוא בגדר "שכר", ומציאות האדם מתפעלת ומשתוקקת לשכר זה. משא"כ תכלית ושלמות השכר של עולם התחי', ששם תהי' מציאות האדם בביטול מוחלט לרצונו של הקב"ה (כמבואר באריכות בשיחה דתשנ"ב), היא (בעצם) למעלה מגדר "שכר", ולכן הידיעה עד"ז אינה משפיעה כ"כ על האדם כמו שהוא במציאותו.

ועד"ה המבואר בלקוטי-תורה (תזריע כ, א ואילך), שיש דרגה נמוכה, "אהבה זוטא", "שהאהבה היא על מנת לקבל פרס בג"ע, דהיינו שחפץ קרבת אלקים ולדבקה בו, דהיינו, שתשאר עצמות ומהות הנפש כמו שהיא דבוקה בו ית' בג"ע .. בוחר יותר בבחי' הפרס שהוא רק זיו והארה, ביו"ד נברא כו', כדי לישאר על מהותו ועצמותו של הנפש, ואינו חפץ לאשתאבא וליבטל כהתכללות נר באבוקה בעצמיות אור א"ס ב"ה".

וראה גם בלקו"ש (חט"ז ע' 80), שהטעם שהתורה האריכה דוקא בהשכר הגשמי על קיום התומ"צ, הוא כיון שהתורה על הרוב תדבר, ורוב בני"ה הם בדרגא כזו שאין להם תשוקה ליעודים ושכר רוחניים, לכן נתפרשו היעודים הגשמיים, שבזה יש לכאו"א השגה וטעם; ועד"ז י"ל בשכר הרוחני גופא, שהרמב"ם האריך דוקא בהשכר ג"ע שבו נשאר האדם במציאותו, ורק שנהנה "מזיו השכינה", שבזה יש יותר השגה וטעם להאדם כמ"ש במציאותו, משא"כ עולם התחי', שאף שנעלה יותר, הרי להאדם כמ"ש במציאותו עתה אי"ז מושג כ"כ.

ויה"ר, שלאחר שזכינו בדורנו להתגלות - באריכות ובפרטיות - גם של ענינים נעלים אלו דעולם התחי', ובפרט ב"הדרנים" הנפלאים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, נזכה תיכף ומיד ממש לקיומם בפועל ובגלוי - "נאו".



## רשימות

### "הרגו בתענית"

**הרב נחום גרינוואלד**  
ניו דזערסי

בתניא פ"א כותב רבינו "אמרו רז"ל "צדיקים יצר טוב שופטין" שנאמר (תהלים קט, כב) "ולבי חלל בקרבי" - שאין לו יצר הרע, כי הרגו בתענית".

וב"הגהות והערות קצרות" מציין הרבי לירושלמי סוטה פ"ה ולקה"ע שם, ששם (בקה"ע בלבד) מבואר שהרגו בתענית, אך בחז"ל לא מצינו להדיא אם הרגו בתענית או בגירסיה - כלשון התיקוני זהר המובא בראשית חכמה שעה"ק פ"ב (זו"ח קו, ד). והרבי מציין שם לעוד ציונים עיי"ש.

אולם ב'ליקוטי פירושים' להר"א חיטריק (ע' נו) מציין למגן אבות להרשב"ץ על מסכת אבות (פ"ד מ"א) ששם אכן מביא שקיימת גירסא כזו. [והרא"ח שיחי' מציין גם להמבואר בספר הבהיר אות קצו "ובמה יכול לו דוד - בגירסתו"].

אך תמוה לומר שרבינו 'הושפע' דוקא מגירסא שבספר כה נדיר כה"מגן אבות" - ספר לא נפוץ ביותר. אולם ברור לי שרבינו 'הושפע' מספר "בעלי הנפש" להראב"ד (ספר יסוד בהל' נדה) שכותב ב'שער הקדושה' (מהד' קאפח ע' קכה): "אבל דוד היה יצרו חזק וקשה והיה צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום, וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו, יש מי שפירש הרגו בשקים ובתעניות...".

(ולפלא שב'תניא מבואר' (שהשתדל לאסוף את כל המקורות לתניא) להר"א אלאשווילי, השאיר מקור הדבר בצ"ע, ולא עיין ב'ליקוטי פירושים' (וכן בתניא מהדו"ק) לראות אולי מצאו מקור לדבר, וכמובן מש"כ הרא"א שם, שאולי לרבינו הי' לו גירסא אחרת בירושלמי - תמוה לחלוטין).



### "בפרש"י" או "במפרשי" תהלים

#### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

ב'לקוטי פירושים' שבחוברת א' של 'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לסש"ב'<sup>1</sup> עמ' כז נעתק הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע מתוך 'שיעורים בספר התניא' באידיש עמ' 151 הערה 9 בנוגע לפירוש המלה "ולבי חלל בקרבי" שאפשר לפרשו בכמה אופנים: "וברש"י תהלים - ב' הפירושים", והעירו בהערה 48: "אולי צ"ל ראב"ע", כיון שברש"י שלפנינו לא מובאים בו הפירושים השונים.

ולהעיר מ'לקוטי ביאורים' (קארף) - שדומני ששם נתפרסמו לראשונה הערות הרבי לתניא - ובעמ' קד (מהדורת קה"ת תשד"מ) נעתק בשינוי לשון: "ובמפרשי תהלים - ב' הפירושים", וא"ש.

ויש לבדוק בכתי"ק הרבי איזה העתקה היא הנכונה.



### התבוננות בתפילה

#### הרב פסח צבי שמערלינג

משפיע בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

ברשימות חוברת סה כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע מה שמע מחותנו כ"ק אדמו"ר מוהרי"ן נ"ע בענין ההתבוננות בתפילה, ובין הדברים שם: אאדנ"ע ענה לרז"א על אמרו שאין שייכות בין ההתבוננות והתפלה "דאס ועסט פארשטיין אין 12 יאהר ארום". ובשנת רס"ט

---

(1) המלקט ספר 'נשיא וחסיד' לא שם לב כנראה שהספר מודפס בצורת חוברות ולא ציין אליו, לא העתיק צילום השער וכו', ראה עמ' 128 הערה 2.

הבנתי - דברי כק"ש - כוונת אאדנ"ע (אז הי' הסתלקות רז"א. והשיחה היתה יב' שנה לפני זה).

ויש לציין להמסופר בענין זה (שקו"ט בענין הכרח ההתבוננות בעת התפילה דוקא - הגם שמוכרח שם שאינו המסופר כאן מפני השינוי בשנת הסיפור ודו"ק) מספר השיחות ה'תש"א ע' 63:

אין יאהר תרס"ח .. רז"א געפרעגט דעם טאטן, וואס איז די הכרחיות אז דער ענין ההתבוננות זאל זיין דוקא בעת התפלה, פארוואס איז ניט מספיק דער ענין ההתבוננות קודם התפלה אדער אין אן אנדער זמן. די תשובה איז געווען, אז דער ענין איז טאקע מוכרח. וכו', עיי"ש ההסברה בזה.

עכ"פ רואים שכנראה עלה שקו"ט זו על הפרק יותר מפעם אחת אצל כ"ק אדמו"ר נ"ע ואחיו הרז"א נ"ע.



## לקוטי שיחות

**"מן היפה המשובח" - בקרבנות ובדין ד"צריך לתרום  
מן היפה"**

**הרב שמואל זאיאנץ**

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בלקו"ש חכ"ז ויקרא ב' מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ הרמב"ם בסוף הל' איסורי מזבח ש"יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר", וכן "בכל דבר שעושה לשם הא-ל הטוב" שיהיה "מן הנאה והטוב" - דאין כוונתו לענין "זה א-לי ואנוהו" של ה"גברא" (הגם דמתחיל שם ההלכה שהוא למי "הרוצה לזכות עצמו"), אלא אדרבה עניינו הוא גדר ב"חפצא" דקרבנות, שנוגע ב"החפצא" שבזה - שיהיה מן הנאה והטוב.

והיינו משום שגדר דקרבנות הוא מה שמקדיש ו"גיט די זאך אוועק לד' .. מקריב זיין א קרבן לה', אוועקגעבען די בהמה וכו' לה'", וכן גם ב"כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב" שנותן זה לשם הא-ל הטוב



בדוגמא ל"קרבן" - ולכן נוגע ונחויץ כאן בעצם הענין שיינתן מן הטוב והנאה.

והנה מצינו בהמצוה דתרומות דיש אזהרה מיוחדת לתרום מן היפה דווקא, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה ה"א מהל' תרומות ד"אין תורמין אלא מן היפה שנא' בהרימכם את חלבו". והוא מפ"ב מ"ו דתרומות (ובכ"מ בש"ס), וכן הוא בשו"ע יו"ד סשל"א סנ"ב (ושם דבזה"ז אין להקפיד בזה). ובפשטות, לא מצינו אזהרה דומה לזה בשאר מתנות כהונה.

והנה בחי' הגרי"ז תמורה ה, א לומד דהא דצריך להפריש מן היפה הוא (לא מדין הפרשת התרומה, אלא) מדין נתינה לכהן, דמתנות כהונה צריכים ליתן מן היפה (ומבאר שם בזה דברי הרמב"ן שמנה מצוה זו - דצריך לתרום מן היפה - למצוה בפ"ע). וכן כותב הצפע"נ מהדו"ת עמ' 98, דהענין דצריך לתרום מן היפה הוא מחמת מצות הנתינה, וחקר שם באופן שהכהן נותן לעצמו (שהיה אפשר לומר שאין בו ענין ב"נתינה") - אם צריך שיהיה מן היפה (וכ' שם שגם בכהן לעצמו יש בו ענין הנתינה)<sup>1</sup>.

והגרי"ז הוכיח דבריו מזה ש(פוסקים כרבנן) (תרומות פ"ב מ"ד), (ד)ב"כל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים" ולא מן היפה (דלא כר' יהודה שם ש"לעולם הוא תורם מן היפה"), וכן מדברי השו"ע (שם) דבזה"ז שהכל הולך לאיבוד אין בו הדין ד"מן היפה" - דע"כ שהוא משום שאין בהם דין נתינה לכהן. והוכיח עוד שם מזה דאמרינן (תמורה שם, קידושין מו, ב) דאם תרם מן הרעה תרומתו תרומה בדיעבד, "דכיון דתרומתו תרומה גם בתורם מן הרעה ונתקן הכרי - א"כ ע"כ דזוהי מצוה בפ"ע שירים מן היפה ולא שייך למצות הפרשת תרומה. דבשלמא אם לא הי' קדוש, ע"כ שזוהי דין בהפרשה; אבל אם קדוש גם מן הרעה, א"כ היפה זוהי מצוה בפ"ע להפריש מן היפה - ששייכת לנתינת הכהן, ולא בתיקון הכרי שזוהי מצות הפרשת תרומה".

וכן בצפע"נ לכא' נראה דעיקר ההוכחה הוא מדברי הגמ' (קידושין שם), שגם אם תרם מן הרעה תרומתו תרומה - דהדין דלתרום מן היפה

---

(1) וראה עד"ז עוד מה שכ' בהל' תרומות דף נא, טור ב, שהכהן המפריש לעצמו הוא ג"כ גדר נתינה. וכן בהל' כלאים דף ב, ג-ד כותב גם עד"ז, דהא דצריך להפריש מן היפה ואסור להפריש מן הרעה על היפה - הוא מחמת הענין ד"נתינה" שבו.

הוא מחמת מצות הנתינה לחוד, ולכן תרומתו תרומה בדיעבד. (והיינו שהאיסור בהפרשת חלק "רעה" הוא ש"גורם שיתנו לכהן מתנות כהונה שלו מן הרע, דצריך שיהיה מן היפה .. ולכך אסור לתרום מן הרע על היפה דעייז יהיה מוכרח ליתן לכהן הרעה - דנתינה כתיב ביה...") (לשונו בהל' כלאים דף ב, ג-ד<sup>2</sup>).

וב'מעדני ארץ' פ"ה מהל' תרומות ה"א א"ב מסתפק אם כהן צריך להפריש מן היפה, ומביא דברי הצפע"נ, ורוצה לתלות זה במחלוקת ר"י וחכמים (אם "מן היפה" עדיף מ"מתקיים", או להיפך), דלר"י הוא דין בהפרשה (דלכן צריך להפריש לעולם "מן היפה" דוקא) - ולכן גם כהן חייב בזה; ולחכמים הוא דין בנתינה (כנ"ל) - ולכן הכהן אינו חייב בזה<sup>3</sup>.

ולכאורה יש לדון בזה, דהרי דלא מצינו ענין זה ד"יתן מן היפה" דווקא - בשאר מתנות כהונה, אלא בתרו"מ. ועוד, דלכאורה פשטות הפסוק "ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו" (דממנו למידים דין זה דצריך שיתרום מן היפה) קאי אעצם ההפרשה (והרמה) דתרומות כו', וכן הדרשה בגמ' והפסק בדברי הרמב"ם בפשטות הוא על ההרמה עצמה. וכן מש"כ בגמ' "אם אינו קדוש נשיאת חטא למה", משמע יותר שה"נשיאת חטא" הוא מצד אותו הענין דנעשה קדוש, והיינו שהגם שאסור להפריש תרומה מן הרעה מ"מ בדיעבד נעשה קדוש.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר (ולקשר זה לדברי רבינו בהשיחה הנ"ל): דבאמת הוא דין בהפרשת תרומה כנ"ל, אלא שלומדים לימוד מיוחד - שהרי "אם אינו קדוש נשיאת חטא למה" - דפרט זה בהפרשה אינו מעכב בדיעבד, אבל באמת הוא עון בעצם ענין התרומה. והיינו דהגם דבכמה הלכות אם חסר בההפרשה הרי"ז חסרון בדיעבד, מ"מ בהלכה זו גילתה התורה דהגם דיש "נשיאת עון" - תרומתו תרומה.

ובהא דהוכיח הגרי"ז מהדין בשו"ע דבזה"ז שהכל הולך לאיבוד אין צריך הרמה מן היפה (וכן הוכחת הצפע"נ מזה שבדמאי אין צורך מן היפה), אוי"ל שהוא משום דהנתינה היא תנאי בההפרשה לענין

(2) וכן מוכיח שם גם מהא דבדמאי אין צורך להפריש מן היפה - שגם הוא משום דשם אין בו מצות נתינה.

(3) אבל הצפע"נ סובר דגם אם הוא פרט בנתינה חייב הכהן ליתן מן היפה - שגם לו שייך מצות הנתינה, כדלעיל בפנים.

הלכה זו ד"תורם מן היפה". והיינו, דע"ד המבואר בהשיחה שענין הנתינה מן היפה ומן המוכר הוא פרט בחפצא דקרבן און "אוועקגעבען" קייט לד', והיינו דלאחרי שייעשה קרבן (ע"ג המזבח) ישנה את העילוי המיוחד בזה שהפריש מן היפה המשובח, וכמבואר שם בהמשך השיחה ע' 13 אשר ה"עיקר פון ענין הקרבן - איז קרבן לה'. און כאטש פעולת האדם פיינגט זיך אן פון זיין מקדיש זיין דעם קרבן - איז אבער דער עיקר און גמר הקרבן בהקרבתו ע"ג המזבח. וואס דעמאלט, בשעת ער ווערט לחמו של מזבח, ס'איז אכילת מזבח, ווערט ער א חלק פון שולחן גבוה",

כמו"כ<sup>4</sup> אוי"ל, דההפרשה ונתינת תרומה להכהן קשורים זב"ז בענין שנתינתה הוא תנאי בההפרשה לענין זה שכשיתן לכהן<sup>5</sup> וייעשה תרומה בשלימותה (ע"י הנתינה לכהן) אז יושלם השלימות דההפרשה וההרמה שהפריש האדם מעצמו און האט "אוועקגעבען" לד' הטוב, שבוה יש שלימות בהחפצא דההרמה כשהוא מן "היפה והמשובח". ובמילא מוכן שכשלא יבא לידי נתינה אין הצורך בההפרשה שיהיה מן היפה והמשובח. ונמצא דענין מן "היפה המשובח" הוא דין (גם)

---

4) ולהעיר (בהקשר בין תרומה לענין הקדש) עם המבואר במשנה תרומות פ"ג מ"ט שתרומת עכו"ם תרומה, וראה שם במפרשים כמה פ"י בזה. ובפ"י הר"ש שיריליו "וטעמא דמתני' היינו דהוה קדשי הפה וכי היכי דבהמת חולין דשרייה אי אקדשה עכו"ם הוי הקדש כדתניא בפ"ק דחולין איש איש לרבות עכו"ם שנודרין ונודבין נדבות כישראל, וה"נ אע"ג דפירותיו חולין הוו ושרו באכילה אם קרא עליהן שם אסירי לכו"ע ונתפסין הם...".

וראה בתוס' אנשי שם' שם דבאמת כל הפירושים מסכימים דתרומתן תרומה דאורייתא כמו שהקדשן הקדש, אלא דלכמה מפרשים אין זה דומה ממש להקדש, דהקדש תלוי לגמרי בחפצו של אדם שכל מה שרוצה יכול להקדיש; משא"כ תרומה שאינו דבר שתלוי לגמרי ברצונו של אדם שאינו יכול להפריש מכל דבר תרומה, ולכן סוברים שגם בתרומת עכו"ם צריך שיהיה צד תרומה מיד ישראל.

5) שבוה נותן לד' ועל ידי זה נותן ד' לכהן, כפשטות הפסוק קרח ח"י-י"ב. והיינו: דאע"ג שבתרומה ישנו ההפרשה מן האדם והנתינה לד' וד' נותנו לכהן (שלכן מחוייב ליתנו לכהן), וכמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 35 בפ"י פשטות הכתובים, י"ל דבוה שלימות ה"אוועקגעבענקייט" לד' היא כאשר מקיים החיוב שנעשה ע"י שנותן "תרומה לד'" - והוא כשנותן תרומה זו לכהן, כמבואר בשיחה שם.

בההפרשה כפשטות דברי הגמ', וקשור עם דין דיש ליתן מן היפה המשובח בענין קרבנות<sup>6</sup>.



## ועשו לי מקדש – בבית מדרש

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בלקו"ש חלק ל"ו תרומה א' מבאר רבינו דהמצוה "ועשו לי מקדש" הוא מצוה ודין דקביעת מקום בשביל לעבוד בו את ה', והחיוב קיים לעולם "כי תמיד יש חיוב לעשות ולקבוע מקום לה', גם כשאין ביהמ"ק קיים ובכל מקום שנמצאים בני"י (גם בחו"ל כו'), שהם בתי כנסיות".

וממשיך בחצאי ריבוע (שם עמ' 128) "ומזה מובן, דאף שבזהר לא נזכרו אלא בתי כנסיות כמקום תפלה, הרי כיון שהוא מצד הענין דקביעת מקום בית לה', פשוט דהוא גם בבית המדרש, וכמפורש בגמ' ד"מקדש מעט .. אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". דגם בתי מדרש הם בכלל מקום לעבודה. ובפרט ע"פ מרז"ל מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד", עכלה"ק.

ולהעיר דביחס להלכה ש"כופין בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת" (שו"ע סי' קנ"א), כתב הביאור הלכה במ"ב שם: "ופשוט דה"ה אם אין מקום לצבור ללמוד, כגון שביהכ"נ הוא דחוק לזה, או מסיבה אחרת שכופין זה את זה לבנות ביהמ"ד .. שהרי כופין לבנות ביהכ"נ לתפלה כ"ש ביהמ"ד המיוחד לתורה שחיובו יותר גדול", עיי"ש.

---

6) ולהעיר שבלקו"ש ח"י"ע ע' 181 לומד כ"ק אדמו"ר בשיטת רש"י בפשט"מ במצות חלה (לאחרי שמביא דברי הנוב"י דיש ב' עניינים בחלה: א) מצות ההפרשה, להפקיע איסור טבל, ב) (עיקר המצוה) מצות הנתינה להכהן, ומסביר דלהפקיע מטבל אין בו שיעור, ורק לקיים מצות נתינה יש בו כדי נתינה), ששיטתו שגם מצות ההפרשה מחייב חשיבות, ואינו מספיק משהו או פירוין, וגם מה שחכמים נתנו בו שיעור אינו קשור למצות נתינה אלא למצות ההפרשה.

בעצם הדין שכופין גם על ביהמ"ד מפורש בכף החיים המצוין בהע' 48 שם, והציון כאן לביאור הלכה הוא על הדגשת "כל שכן" ביהמ"ד מביהכנ"ס).

### ברכת שהחיינו בסיום בנין ביכנ"ס

בלקו"ש שם מאריך לבאר דברי הצ"צ בענין "אינו זו לעולם לא בעוה"ז וכו'" דמצות "ועשו לי מקדש" הוא משום דכתיב "ואהי להם למקדש מעט" וארוז"ל אלו בתי כנסיות. ומבארו רבינו ע"פ דברי הזהר דועשו לי מקדש סתם הוא כל בי כנישתא דעלמא מקדש אקרי, דמצות ועשו לי מקדש כוללת גם מצות בנין בית הכנסת, והוא מצוה וחובה תמידית וכו', עיי"ש.

והנה באחרונים דנו אם לעשות שהחיינו בגמר בנין ביהכ"נ. ראה כף החיים סי' קנ"ט ובשו"ת חת"ס או"ח סי' נג ועוד.

ואוי"ל סברא דלא לברך, דהיות שבנין ביהכ"נ הוא כלול במצות "ועשו לי מקדש", א"כ כשמסיימים בנין ביהכ"נ ורואים שביהמ"ק עדיין חרב ולא נבנה, ה"ז גופא מעורר צער, ולכן א"א לברך שהחיינו. והוא ע"ד המבואר בלקו"ש חל"ז לגבי ברכת שהחיינו בימים אחרונים של פסח שהוא חג הגאולה העתידה, ומבאר רבינו שם עמ' 19: "אלא שא"א לברך שהחיינו על הגאולה העתידה, כי ברכת שהחיינו היא רק על שמחת לבב מדבר שישנו בפועל ובמזומן, ועדיין אנו לפני גאולה העתידה, ואדרבה הזכרת גאולה העתידה גורמת גם צער גדול, וכבר כלו כל הקיצין ועדיין לא בא, וא"כ ודאי שא"א לברך ע"ז ברכת שהחיינו", ובהע' 44 שם כ' "ע"ד א' הטעמים שאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר, כי "אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן בית מאווינו" (המאור ור"ן סוף פסחים, ועוד) ע"כ.

ומזה נלמד דמצוה הקשורה בעצם מהותה לגאולה העתידה, א"א לברך ע"ז שהחיינו, וכמו"כ כאן בבנין ביהכ"נ שקשור במהותו למצות "ועשו לי מקדש" הרי בנינו מעורר ע"ד חסרון המצוה בשלימות והוא גופא הטעם שלא לברך ע"ז שהחיינו.



יש לברר עוד, אם הביאור בשיחה זו מוסיף הבנה בהא דעתידין בתי כנסיות שבחו"ל שיקבעו בארץ ישראל בתור חלק מהביהמ"ק (וכמבואר בקונ' בית רבינו שכבבל), דהרי בנין ביהכנ"ס הוא כלול ב"ועשו לי מקדש", וא"כ אולי יהי' נפק"מ לגבי בנין ע"י נכרים,

ובביאור הלכה ריש סימן קנ כתב להחמיר בזה - עיי"ש, ואין הזמ"ג לעיין.



### החיוב דארבעה וחמישה

**הת' שלום שמחה פינסאן**  
שליח בישיבת תות"ל - כפ"ח

בלקו"ש חט"ז ע' 258 מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו פי' רש"י עה"פ "כי יגנוב איש שור או שה וטבחו ומכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה": "אמר ר' יוחנן בן זכאי .. שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם ה', שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו. אמר ר' מאיר .. שור שבטלו ממלאכתו משלם ה', שה שלא ביטל ממלאכתו ד'".

ומקשה ע"ז למה מביא רש"י שני הטעמים ולא מסתפק עם אחד מהם. גם מקשה למה כותב רש"י "אמר ר"מ", שמשמע שהוא לא חולק על ריב"ז, ולא כותב "ר"מ אומר", שהרי מריב"ז משמע שעיקר הקנס הוא ה', ורק שבשה הואיל ונתבזה משלם (רק) ד'. ומר"מ משמע שעיקר הקנס הוא ד', ורק שבשור שביטל ממלאכתו משלם ה'.

ומבאר, וזלה"ק: "אויב מזאל זאגן אז דער עיקר תשלומי הקנס איז חמשה, און דאס וואס ביי שה צאלט דער גנב בלויז ארבע איז עס צוליבן טעם הואיל ונתבזה בו. פאדערט זיך א הסברה: אמת טאקע אז דער גנב קומט אפ א חלק פון זיין עונש דערמיט וואס נתבזה בו, ווי קען דאס אבער פארבייטען דער סכום פון תשלומי כסף וואס דער גנב דארף באקומען. וואס האט דער גנב דערפון וואס דער גנב איז נתבזה בו.

"דערפאר ברענגט רש"י דער טעם וואס ר' מאיר זאגט, אז "שור שבטלו ממלאכתו כו" וואס לויט דער הסברה קומט אויס אז די תשלומין צום גנב באשטייט מלכתחילה ניט מער ווי ארבע... עכ"ל. ועפ"ז מבאר שריוב"ז ור"מ אינם חולקים, אלא שריוב"ז מתייחס עם הגנב, ור"מ עם הנגנב, עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, דזה שמקשה על ריב"ז שלהנגנב מגיע ה', ומה נהנה מזה שהגנב נתבזה בו, הוא - כמבואר בהערה 11 - "כי אף שדו"ה הוא קנס - מ"מ, לאחרי שמחייבים הגנב מטעם קנס, אמרה תורה שהקנס

שייך להנגנב דוקא". דהיינו שבעצם מגיע להנגנב רק הקרן, אלא שמאחר שהגנב חייב ה' מטעם קנס, על זה אמרה תורה שהקנס הזה שייך להנגנב (וגם מביאים טעם למה שייך להנגנב, אבל זהו רק לאחרי שיש להגנב קנס שאינו תלוי בהנגנב (ראה לקו"ש ח"ז ע' 13 ובהערה 19 המובא בהערה 11 הנ"ל)). ולכן מקשה דמאחר שהקנס על הגנב הוא ה', וכתוצאה מזה שייך הכסף להנגנב, א"כ איך אומרים שהואיל ונתבזה בו, לא מקבל הנגנב הכסף השייך אליו.

וא"כ אינו מובן מה שמתרץ דאף שלהגנב הקנס הוא ה', מ"מ להנגנב רק מגיע ד' - דאיך יתכן שני הצדדים האלו, הרי אם הקנס של הגנב הוא ה' א"כ ממילא מגיע להנגנב כל הקנס, שהוא ה', ולא ד'. ומזה שאומר שלהנגנב לכתחילה הקנס הוא רק ד', משמע שלומד שיש גדר כזה שמגיע להנגנב קנס בעצם (ולא כתוצאה מזה שהגנב חייב קנס), ולכן יתכן שיהיה במדה אחרת ממה שהגנב חייב לשלם, וצ"ב מהו הגדר הזה.

והי' אפשר לומר בזה ע"פ מה שמבואר בהמשך השיחה, שריב"ז ור"מ הולכים לשיטתם בטעם "מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן", שריב"ז מדגיש הגנב, שאינו ירא מהקב"ה (אפי' יותר מבנ"א); ור"מ מדגיש הנגנב, שהגנב נותן כבוד להנגנב יותר מהקב"ה. ועפ"ז מסביר למה ריב"ז מחמיר בעצם הקנס ור"מ מקיל, דלריב"ז שמסתכל על הגנב שאין לו יר"ש לכן מחמיר בהקנס; אבל ר"מ שמסתכל על הנגנב, שהגנב נותן כבוד להנגנב - הרי זה גופא נתינת מקום להקיל בהתשלומים של הגנב להנגנב.

ועפ"ז נמצא שהא דמגיע להנגנב רק ד' אף שהגנב חייב ה' הוא מצד סברא הנ"ל.

אבל לכאורה אי"ז ביאור מספיק, שהרי מה שמגיע הקנס להנגנב הוא רק לאחרי זה שאמרה תורה שיש להגנב קנס (ובלי זה לא היינו אומרים שום הסברים שיגיע ד' או ה' להנגנב), והסברא הוא רק למה מגיע הקנס להנגנב. ומנין בא גדר כזה שמצד סברא אפשר לומר שמצד הנגנב לכתחילה הקנס הוא במדה אחרת ממה שהגנב חייב (ובפרט שסברא זאת הוא רק לתוספת ביאור מה שרש"י הביא השמות של ריב"ז ור"מ, שמזה משמע שאפי' בלי סברא זו עצם הביאור מובן).

ואוי"ל שהסבר זה הוא לא שמלכתחילה מגיע להנגנב מדה אחרת ממה שהגנב חייב, אלא שבאמת אמרה תורה ששייך להנגנב כל הקנס

(ה'), אלא שבפועל במקרה כזה הוא רק מקבל חלק מזה מצד הסברא הנ"ל. ומ"ש בהשיחה שלר"מ התשלומין להנגנב הוא מלכתחילה רק ארבע, י"ל שהוא בא רק לשלול שהא דמקבל רק ד' אינו מצד זה שהי' להגנב בזיון (ולו בעצמו מגיע ה'), אלא שמלכתחילה מצד ההגנב מגיע לו ד'. אבל זהו רק מצד סברא שבפועל לא מגיע לו, אבל לא דהפי' הוא שיש כזה גדר שאפשר להסתכל על קנס משני צדדים מצד ההגנב ומצד ההגנב.

אבל גם עפ"י צ"ב, דהנה בלקו"ש ח"ג ע' 13 מביא טעם הכלי יקר ע"ז שהשלמת חומש הוא להנגזל "לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו". ובהערה 19 (המובא בהערה 11 הנ"ל) "ואף ששיעור ביטול המעות תלוי בכמות משך הזמן שמשעת הגזילה עד שעת ההשבה .. י"ל, שעיקר טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה .. ולא לפי שביטל מעותיו. ורק שאחרי שמחייבים אותו מטעם כפרה, אמרה תורה שחומש זה יתן להנגזל, מצד מניעת הריוח שגרם לו". ועד"ז מסביר גם לקנס של דו"ה.

ויוצא מזה שאפי' כשמצד הסברא לא מגיע להגזלן או להנגנב כל אותו הסכום שהגנב צריך לשלם מצד כפרה או קנס, מ"מ נותנים כל הקנס להנגזל-נגנב, הואיל שהסברה הוא לא עיקר הטעם. וא"כ גם בנדו"ד אף שיש סברא שלא מגיע כל הקנס להנגנב, מ"מ מאחר שאין זה עיקר הטעם הי' צריך לשלם לו את הכל. ולמה אומרים שמגיע לו רק ד'? ויל"ע בכ"ז עוד, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



### "והגית בו" בלה"ק דוקא [גליון]

#### הרב אלחנן לשם משגיח בישיבה

בגליון תשצ העיר הרב א.ה.ה. ממה שכתבו הריטב"א והמאירי (ברכות כג, א) דלמ"ד כל התורה בלה"ק נאמרה - משה הי' שונה להם בלה"ק, "ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלשון הקודש". וגם הביא מהתוס' (מגילה ג, א) שחסר בעצם היגיעה בתורה כשהלימוד אינו בלה"ק.

ולהעיר דעפ"ז יש לפרש מה שכתב הרמב"ם בפירושו למס' אבות. דנקטינן שם (התחלת פרק שלישי): והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה,



שאינן אתה יודע מתן שכרן של מצוות. ומפרש הרמב"ם, "שצריך לזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה כשמחת הרגל ולמידת לשון הקודש".

ולכאורה, איזה מצוה (אפי' קלה) ישנו בלמידת לשון הקודש? אלא, לפי הנ"ל אתי שפיר, דהלומד בשאר לשונות חסר אצלו (לדיעה אחת עכ"פ) בענין והגית בו יומם וליילה, ובמילא ה"ז "מצוה קלה".



## שיחות

### דיני תמורה בעבודת האדם

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

#### פנימיות התורה ונגלה דתורה – עצם אחד

ידוע ומפורסם במשנתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "דפנימיות התורה - "נשמתא דאורייתא" ונגלה דתורה - "גופא דאורייתא" אינן שתי תורות ח"ו כי אם תורה אחת היא שלימה, ושמות אלו עצמם מוכיחים ומודיעים שהן "נשמתא" (פנימיות) ו"גופא" (נגלה) של עצם אחד. ומזה מובן שכל ענין בפנימיות התו' הוא בהתאם לכמו שהוא בנגלה דתורה" (לקו"ש ח"י"ד עמ' 157).

וראה לדוגמא מענין ימים אלו באג"ק (חלק יט) שבמלאת 10 שנים להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כתב כ"ק אדמו"ר מכתב כללי לאנ"ש, והזכיר שם בין הדברים שיום הילולא העשירי יהיה קודש, ובעיקר ע"י עבודת האדם מלמטה למעלה, עיי"ש בפרטיות, והקשה ע"ז הגרש"י ז"ל דלכאו' מצינו לגבי מעשר בהמה דהלשון הוא "העשירי יהיה קודש מכל מקום"<sup>1</sup>, היינו שגם ללא פעולת האדם נעשה העשיה קודש? וע"ז ענה לו כ"ק רבינו ביאור שלם בכמה מכתבים

---

(1) ולהעיר בדמאמר ד"ה באתי לגני דתש"כ בתחילת סעיף ב הזכיר כ"ק אדמו"ר נקודה זו "והנה בסעיף העשירי של המאמר אשר העשירי יהיה קודש, ואיתא בגמרא מכל מקום, ועאכו"כ כשמוסיפים בעבודה".

והראה לו איך ש"כמו בכל עניני פנימיות התורה גם לזה יש מקביל (שפיגעלט זיך אפ) בנגלה דתורה", עיי"ש בארוכה איך שהדברים יוצאים מדויקים ביותר גם ע"פ קבלה וגם ע"פ נגלה.

### "המר ימירנו וכו'" - ענין חיובי בעבודה הרוחנית

והנה אחד מהענינים הכי עיקרים שנתבארו בשיחות נשיא דורנו בשייכות לחודש שבט וי' שבט שבכל שנה, הוא העבודה ד"יוסף ה' לי בן אחר" וכפירוש הצ"צ הידוע בדיוק הלשון בן "אחר" (ולא "עוד בן") שגם יהודי שבגלוי ובחיצוניות הוא בתכלית הירידה "אחר" עושים אותו "בן". שענין זה נפעל ע"י כללות העבודה והפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה.

וכידוע די"ב חדשי השנה הם כנגד י"ב השבטים, ולכמה דעות הסדר הוא כתולדותם של השבטים, ועפ"ז חודש שבט, חודש הי"א, הוא כנגד שבטו של יוסף שבט הי"א, וענין הנ"ל הוא הרי - כמבואר בכו"כ שיחות - הנקודה התיכונה דכל מעשיו ותורתו ועבודתו של בעל ההילולא די' שבט. (וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 316 ואילך שמבאר דגם להדעות שסדר השבטים ביחס לחדשי השנה הוא (לא כסדר תולדותם, כי אם) כסדר הדגלים והמסעות, שע"פ סדר זה הקריבו לחנוכת המשכן (בחודש ניסן), דעפ"ז חודש שבט הוא כנגד הנשיא דיום י"א ניסן - הוא הנשיא לבני אשר, ואשר ענינו "שמנה לחמו" שזה קשור עם פנימיות התורה וכו' וכו').

ומצינו בפרטיות ביאור נוסף בהשייכות דחודש שבט להעבודה ד"יוסף ד' לי בן אחר", והוא מ"ש בש"פ וארא תשמ"ה (נדפס בלקו"ש חכ"ו שיחה א לפרשת בשלח) בהקדם המבואר בקבלה שבי"ב חדשי השנה מאירים י"ב הצירופים דשם הוי', והצירוף דשם הוי' שבחודש שבט הוא הצירוף היוצא מר"ת "המר ימירנו והי' הוא" (בחוקותי כז, לג) הנאמר בענין תמורה.

ומבאר שם דלכאורה הרי"ז דורש ביאור: הרי ודאי דהתיבות הנ"ל קשורים עם תוכן הענין שבפסוק, והרי בפסוק נאמר "ולא ימירנו" והוא לאו מה"ת, ולוקין ע"ז וכו', וכאן אומרים את התיבות "המר ימירנו והי' הוא" בפני עצמם כמו שזהו ענין חיובי, ויתירה מזו - ציווי "המר ימירנו", בשעה שפשטות הכתוב והענין הוא להיפך שאסור להמיר?

וע"ז מבאר רבינו דתוכן ענין התמורה בעבודה הרוחנית הוא שממירים דבר אחד על דבר אחר, שמדבר חול עושים דבר של קדושה,

שזהו העבודה הנ"ל דיוסף ה' לי כו' (וזהו השייכות לבעל ההילולא די' שבט שמסר נפשו להפוך את ה"אחר" ל"בן") הפצת היהדות והמעיינות חוצה, והיות שבעבודה זו המשפיע צריך לצאת ממקומו לרה"ר ושם לפעול את התמורה ב"אחר" שיהפך ל"בן" וכו' ובעצם זו עבודה מסוכנת, ואל תביאנו לידי נסיון כו', ולכן ע"ד הרגיל, ע"פ סדר העבודה דתמידים כסדרם צריך להיות "ולא ימירנו", אבל כשיש מצב מיוחד של סכנת נפשות ברוחניות וכו' אז א"א לעמוד מהצד ולראות איך שטובעים בנהר וכו' ואז אומרת התורה שצריך להפסיק מתורתו ועבודתו, ולעסוק בהפצה, והתורה מבטיחה "המיר ימירנו והי' הוא ותמורתו יהיה קודש" עיי"ש בארוכה.

### מה נשתנה לאו דתמורה משאר הלאוין

ולכאורה עדיין צ"ב כמה נשתנה הלאו דתמורה משאר האיסורים שבתורה שהביאור ע"ז ברוחניות הענינים הוא באופן חיובי (ראה גם באו"ת להה"מ ממעזריטש הנסמן שם בהשיחה בהערה \*64) ולא כמו בשאר איסורים שהביאור ע"פ חסידות הוא בנוגע לשלילת הענין, שענין פלוני והנהגה פלונית, זהו הענין הרוחני שבלאו פלוני, ויש לזהר בזה ושוללים את זה מכל וכל.

ואפי' לדוגמא באיסור עריות שמבואר בארוכה בדרמ"צ (כט, ב) ע"פ כתבי האריז"ל שלמעלה זה מורה על יחודים נפלאים וכו' ומ"מ מיד ממשיך שם שכ"ז הוא רק באצי' עולם האחדות וכו' אבל בעולמות בי"ע וכ"ש בעוה"ז הגשמי, לא שייך לפעול את היחודים הנ"ל באופן רצוי וכו' וממילא זה מושלל בתכלית השלילה, וכ"ה גם בשאר לאווינ,

משא"כ בתמורה הביאור הוא ע"ד החיוב גם בנוגע לעבודת האדם כאן בעוה"ז<sup>2</sup> נשמה בגוף, אף שע"פ פשטות הענין בנגלה זהו איסור מן התורה וחיובים ע"ז מלקות<sup>3</sup> וכו'.

(2) ולהעיר יתירה מזו, דלגבי תמורה ברוחניות מצאתי בד"ה "וידבר גו' את קרבני לחמי" שנדפס בסידור עם דא"ח (לא, ג ואילך) בענין מעלת עוה"ז על עוה"ב - שדוקא בעוה"ז מועיל תשובה ומע"ט, ולא בעוה"ב שאין הבחירה ביד האדם, ולמה שנמשך בעוה"ז כך נמשך בעוה"ב וכו'. וידוע שטעם החילוק הוא מפני שבעוה"ז יש הארת הסובב, משא"כ בעוה"ב ישנו רק גילוי אור הממכ"ע ולכך אין ביכלתו לשנות את מצבו מפני שהאור כבר בא בהתחלקות המדריגות וכו' - ובעמ' לו, א, שם מקשר זאת עם ענין התמורה, דבעוה"ב "כאו"א על מקומו יבוא תמיד כל ישונה מטוב לרע ולא מרע

ואף שנת' לעיל מהשיחה דהמדובר הוא במצב מיוחד של סכנת נפשות ברוחניות וכו' - הרי זה שפקו"נ דוחה את האיסור הוא בכל התורה כולה, ואין זה שייך דוקא בהאיסור דתמורה, ומ"מ לא מצאתי עדיין שום איסור שיבואר ע"פ דא"ח באופן חיובי, ולדוגמא שבמצב מיוחד, האיסור דגיה"נ וכיו"ב ישנו באופן חיובי בעבודת האדם! ומה נשתנה האיסור דתמורה שמבארים בזה דבמצב מיוחד [ובפרט שהצירוף דשם הוי"ה הקשור בזה הוא ענין שהיה מאז ומקדם (אלא שנתגלה ע"י האריז"ל בדורות האחרונים) שמורה על הענין החיובי שבזה וכו"נ] משתנה האיסור ונהפך לענין חיובי, ולא זו בלבד אלא "עבודה נפלאה" שהיא היא הנקודה התיכונה שבעבודת נשיא דורנו! ?

### "לא שאדם רשאי להמיר" - מאי קמ"ל?

ואולי י"ל בזה דבאמת מצינו דגם ע"פ נגלה ישנו ענין מיוחד בהלאו דתמורה שאינו בשאר איסורים וכדלקמן.

---

ל טוב וע"ז נאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו כו', אבל עוה"ז נקרא עולם התמורה ועולם השינוי שהרי מתהפך בו מרע לטוב כו'."

והיוצא מזה לעניינינו, דאדרבה בעולמות העליונים שם אומרים שלא יחליפנו ולא ימיר, ודוקא בעוה"ז ישנו לענין התמורה באופן חיובי בעבודת האדם, והוא (לפי הביאור שבסידור) מה שהאדם יכול לשנות א"ע מן הקצה אל הקצה, ע"י כח הארת הסוכב שנמצא דוקא בעוה"ז.

3) ואל תשיבני שמצינו דוגמתו גם במלאכת מבעיר, בלקו"ש חל"ו שיחה א לפרשת ויקהל, שמפרש דברי הרמב"ם דחיוב מבעיר הוא רק כ"שצריך לאפר" (אע"פ שעיקר החיוב הוא משום ריבוי האש, עיי"ש) בעבודת האדם, והביאור שם הוא ענין חיובי בעבודת האדם, אף שמלאכת מבעיר הוא איסור דאורייתא, שיש בו חיוב מיתה וכו', וא"כ אין זה חידוש דוקא בתמורה! ?

דהרי משם גופא מוכח כדברינו, דבס"ג שם מקדים הקדמה שלמה לפני שמתחיל לבאר בפנימיות הענינים, דהל"ט מלאכות האסורות בשבת הן מלאכות שעשו במשכן, שמוה גופא מובן, שאע"פ של"ט מלאכות דשבת הן עבודות של חול שלכן אסורות ביום קדוש דשבת, מ"מ בשרשן ומקורן בקדושה ה"ה עבודות כלליות ועיקריות בעבודת האדם לעשות מהעולם דירה ומשכן לו ית', עיי"ש. ולכן א"ש דהביאור בעבודת האדם ממלאכת מבעיר הוא באופן חיובי, משא"כ בתמורה שלא שייך כל הביאור הזה, הרי בודאי שזה דורש ביאור, וכקושיית בפנים.

ולהעיר דלשון הרמב"ם הידוע ד"רוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים" נמצא בסוף ה'ל' תמורה דוקא (וראה לקו"ש חל"ב שיחה ב' לפרשת בחוקותי בארוכה), אבל שם הביאור הוא בשלילת הענין כמובן, וק"ל.

ובהקדים דמפרשי המשנה הקשו על לשון המשנה בריש תמורה "הכל ממירים, לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים", דלכאורה למה ל' להתנא לשלול דבר שמפורש בכתוב איסורו "לא יחליפנו ולא ימיר אותו"<sup>4</sup>?

וא' הביאורים שראיתי ע"ז הוא בהגהות 'חשק שלמה' (הנדפסים בש"ס וילנא), שתמה ג"כ "דהאיך יעלה על הדעת שרשאי להמיר הא כתיב בהדיא לא יחליפנו כו', ונראה משום דיש מקום לטעות דאינו עובר בלאו רק אם מתכוין להמיר בהמת חולין בשל קודש שתצא זו ותכנס זו, אבל במתכוין שיהיו שניהם קודש הוא ותמורתו אינו עובר, וכמו במשהה חמץ ע"מ לבערו דכתבו התוס' בפסחים דף נ"ח דאינו עובר בכל יראה, כיון דבדעתו לקיים העשה, ועי' בשאג"א סימן פ"א דלדעת התוס' בכל לאו הניתק לעשה הוא כן וכו'. וא"כ הו"א דגבי תמורה נמי כן הוא דאם בדעתו לקיים העשה רשאי באמת להמיר, קמ"ל דאינו כן, והטעם דגבי תמורה לא מקרי לאו הניתק לעשה משום דהלאו כולל יותר מהעשה כמו שכתב הרמב"ם, או כמש"כ לקמן דף ד' דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאו ודו"ק".

והמבואר מזה דבעצם היה מקום לומר שמותר לכתחילה להמיר ואין זה כלל נגד רצון התורה משום דהלאו ניתק לעשה ד"והיה הוא ותמורתו גו", ובלאו הניתק לעשה אינו עובר כלל היכא דבדעתו לקיים העשה,

אלא דבזה עדיין לא נתבאר החילוק (בההו"א) בין תמורה לשאר לאו הניתק לעשה וכמו חמץ הנ"ל, אך כשנתבונן בזה יובן היטב החי'

---

4 [אמנם לכאורה היה אפשר ליישב התמיהה עפ"י מ"ש הרמב"ם בסה"מ בשורש השמיני לגבי פסוק אחר בפרשה זו: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה" (בחוקותי כז, כט) דאין כאן אזהרה בלאו, אלא שלילה, היינו שא"א לעשות כן, והאריך שם בכמה דוגמאות כיו"ב, ועד"ז אפ"ל בנדו"ד דסד"א דהפי' בלא יחליפנו כו' הוא, שלילה, ולא אזהרה - דהפסוק משמיענו, שזה שהממיר רוצה להוציא את בהמת ההקדש לחולין, ולהחליפה ולהמירה בבהמה אחרת, דאינו יכול לעשות כן, אלא "הוא ותמורתו יהיה קודש" ולכן צריך התנא להשמיענו דיש בזה לאו, והגם ששניהם קדושים עובר על לאו.

אמנם ראה מ"ש לקמן בפנים דבממיר - בניגוד לחליפין - רוצה הממיר ששניהם יהיו קדושים וא"כ נתקיימה מחשבתו לפועל, ועכצ"ל דהכתוב בא להזהיר שלא ימירנו, ומזה נלמוד גם לגבי הלאו דלא יחליפנו דאינו רק שלילה אלא אזהרה, ויש להאריך בזה ואכ"מ].

בין היחס של העשה שבתמורה להלאו שבתמורה, לבין שאר לאוים הנל"ע:

ובהקדים דברי הצפע"נ (שנסמנו בשיחה הנ"ל בהערה 65) בהל' מתנות עניים (ס, ד) "דלשון המרה גם הוא מכויין שישארו שניהם בקדושה כו' משא"כ הלאו דלא יחליפנו הכוונה שתצא זו ותכנס זו". היינו דישנו אופן בתמורה שהאדם רוצה שבהמת התמורה (החולין) תתקדש תחת (ובמקום) בהמת ההקדש, וזהו הלאו ד"לא יחליפנו", ויש אופן שבו הממיר עצמו רוצה ששניהם ישארו בקדושה, וע"ז קאי הפסוק ד"לא ימירנו", שאינו רוצה שהראשונה תצא לחולין, אלא שרוצה שהבהמה השניה תתקדש מקדושת הבהמה הראשונה (ע"ד התפסה בהקדש, אך לא ממש, ואכ"מ), ובכל אופן אין כוונת הממיר להוציא את בהמת ההקדש לחולין. ובעצם, לשון המרה הוא (כנ"ל מהצפע"נ וכ"ה בעוד אחרונים) בעיקר באופן הזה.

והשתא א"ש החי' בין תמורה לשאר האיסורים הנל"ע, דבשאר איסורים בדרך כלל העובר עליהם הרי"ז נגד רצון התורה, וכדוגמת המשהה חמץ הרי ודאי שעובר על כל יראה, והדבר מושלל בתכלית וכו', אלא שיש היכי תמצא שבו אפשר להשהות את החמץ ולא לעבור על האיסור - במשהה חמץ ע"מ לבערו; משא"כ בתמורה הרי אין זה רק היכי תמצא מסוימת שבה אפשר להמנע מלעבור על הלאו, אלא בכל אופן שהוא, אם הוא בא ל"המיר" היינו להחיל קדושה על בהמת החולין בדרך תמורה ואינו רוצה שהראשונה תצא לחולין (שכנ"ל זהו הגדר דהמרה - בנגוד לחליפין - שרוצה ששניהם יהיו קדושים), אז היה מקום לומר שרשאי לעשות כן, עד שהוצרך התנא לומר שלפועל אינו רשאי מטעמים הנ"ל.

### בלאו הניתק לעשה דממיר - אין העשה מנגד להלאו

ובעומק יותר נ"ל דהחי' בין תמורה לשאר לאוים הנל"ע, דבשאר איסורים העשה בא "לתקן" את הלאו, כגזילה וחמץ וכיו"ב, דהעשה הוא ענין הפכי מהלאו, דביעור חמץ הוא ענין הפכי מהמשהה חמץ, והשבת החפץ הגזול הוא ענין הפכי מגזילת החפץ, ועד"ז הוא בכל הלאוים שהכתוב ניתקן לעשה דכדי להנצל מהמלקות (או שלא יעבור כלל על הלאו, וכדעת התוס' הנ"ל) צריך לעשות פעולה הפכית בתוכנה מהתוכן שבלאו.

משא"כ בתמורה, הרי רק כשרוצה שהראשונה תצא מקדושתה, אז הרי העשה ד"שניהם קודש" ענין הפכי מהלאו (וזהו אכן גדר האיסור ד"לא יחליפנו"), אבל ב"ממיר" שהממיר רוצה להחיל קדושת תמורה על השניה והראשונה ג"כ תשאר בקדושתה, א"כ ע"י העשה ד"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" ששניהם קדושים, הרי בזה נשלם רצונו וכוונתו של הממיר מבלי שיוצרך לעשות שום מעשה אחר נוסף על מה שהמיר, ונמצא דאין העשה "מנגד" להלאו, אלא אפי' "מחזקו" ביתר שאת, והיינו שהעשה נותן תוקף של מ"ע של תורה למעשה התמורה.

אלא שלפועל כיון דיש בתמורה גם לאו ד"לא יחליפנו", שגם ע"ז קאי העשה ד"והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", וממילא באנו להכליל ד"אין עשה יכול לעקור שני לאוין", אף שהם אזהרות בענינים חלוקים (ראה לח"מ בריש הל' תמורה), או משום דיש היכי תמצא שבו לא חלה התמורה כגון בצבור ושותפין (וראה לקמן) אף שישנם בהלאו, והיינו דהלאו כולל יותר מהעשה, ולכן לפועל להלכה ודאי אמרינן דיש ע"ז מלקות דאין עשה יכול לנתק את הלאו בנדון זה.

אך בנוגע לרוחניות הענינים שפיר מצינן לבאר את הענין דתמורה באופן חיובי, ושייך לומר דבמקרים מסויימים ובמעמד ומצב מיוחד של פקו"נ ברוחניות וכו' אז ישנו מקום לענין התמורה.

ופשוט דברוחניות כל הביאור מתאים דוקא לענין ה"תמורה" שרוצה ששניהם יהיו קדושים, ולא לענין ה"חליפין"<sup>5</sup>, שהרי הוא בא

5 ועפ"ז יבואר ויומתק מה שבהשיחה דחכ"ו שם כשמתחיל לבאר דתוכן ענין התמורה בעבודה רוחנית הוא כנ"ל, מציין שם בהערה "ראה או"ת להה"מ סו"פ בחוקותי", שגם שם מבואר לענין התמורה באופן חיובי (כאו"א מהמבואר בשיחה), ולכאור' צע"ק שלא ציין גם להמאמר שבסידור הנ"ל הערה 2, שג"כ מבאר את ענין התמורה בעבודת האדם באופן חיובי, שיכול להפוך א"ע מרע לטוב וכו' כנ"ל.

אמנם לפי המבואר בפנים א"ש, משום דהביאור בשיחה שייך לענין התמורה ולא לענין החליפין, שהוא אינו בא להחליף לגמרי את מקומו ומצבו, אלא שיוצא לפי שעה בכדי לפעול ב"האחר" שגם הוא יהיה "בן" כמוהו, ואז גם שייך לומר ככל המבואר לעיל דהעשה ד"והיה הוא ותמורתו גו'" בא ל"ממש" את רצונו וכו'.

משא"כ הביאור שבסידור הרי זה יותר מתאים לענין החליפין ולא כ"כ לענין התמורה דהרי הוא בא להפוך א"ע לגמרי מרע לטוב, ואינו מתאים כ"כ לכל הביאור שבשיחה, ודוקא הביאור שבאו"ת להה"מ מתאים יותר לענין התמורה, ודוק.

ועו"ל בדא"פ שמה שלא צוין בשיחה להמאמר שבסידור, משום דזה שבעוה"ז יכול האדם להפוך א"ע מן הקצה אל הקצה, אינו רק ענין חיובי, דהרי שייך גם להיפך

לפעול שגם ה"אחר" יהיה "בן" וכנ"ל, ולכן אפשר לפרש את התיבות "המר ימיר והיה הוא" כענין בפ"ע בענין חיובי שנצטוונו ע"ז בעבודת האדם, דהרי גם ע"פ נגלה אנו מחשיבים את הלאו דתמורה כלאו הניתק לעשה מצד עצם תוכנו, ולא סתם ניתק לעשה, אלא עשה שבא ל"ממש" את רצון הממיר וכנ"ל בארוכה, ולכן דוקא בתמורה מצינו שנת' ענינו ברוחניות (גם) באופן חיובי.

### אף כשאין התמורה חלה – אין זה גורע ממעשה ההמרה

ועפ"ז נראה לבאר ולהמתיק כו"כ פרטים בעבודת התמורה ברוחניות שנתבארו בהמשך השיחה, אשר בהשקפה ראשונה (וגם בהשקפה שניה...) מביא הוראות בעבודת האדם בקשר עם הפצת היהדות והפצת המעיינות חוצה שאין להם שייכות לענין התמורה ע"פ נגלה. אך כד דייקת נמצא, שכלשון כ"ק אדמו"ר להר' זוין הנ"ל "כמו בכל עניני פנה"ת, גם לזה יש מקביל (שפיגעלט זיך אפ) בנגלה דתורה":

דבסעיף ט' מבאר שגם אם אינו רואה בעיני בשר את התוצאות בעבודתו עם הזולת איך ש"תמורתו יהיה קודש", מ"מ צריך לידע שמה שבהצירוף דשם הוי' הנ"ל נמצאים רק התיבות "המר ימירנו והיה הוא" והמשך הכתוב "ותמורתו יהיה קודש" אינו בהר"ת, אז יש לדייק מזה שהוא צריך להשתדל בעבודתו בכל אופן, והתוצאה מזה אם היהודי המושפע יהיה בפועל מיד "ותמורתו יהיה קודש" או לא ח"ו, זה אינו תנאי בשליחותו, והיינו כמו שמסיים שם "בסגנון ברור: די שליחות פון א אידן איז טאן די מעשה: אויפטאן - דאס איז דעם אויבערשטנס חלק". עיי"ש בארוכה.

וי"ל דענין זה ע"פ נגלה הוא מ"ש הרמב"ם בריש הלכות תמורה "שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו, אף על פי שהם מוזהרין שלא ימירו", ונמצא דישונו אופן בתמורה (בצבור ושותפין) שאף שאין ביכולת לפעול את ה"תמורתו יהיה קודש" והתמורה לא חלה, מ"מ אין זה גורע כלל מהמעשה תמורה, ולכן כמו שממשיך

---

ח"ו שמתהפך מטוב לרע, ונזכרה גם במאמר שם, וכן לפי ביאור זה הרי ענין דתמורה אינו ענין חיובי גרידא. משא"כ הביאור שבאו"ת הוא בדוגמת הביאור שבהשיחה בזה שהוא ענין חיובי לגמרי, וק"ל.



בהלכה א' "ואחד מן השותפין שהמיר, או מי שהמיר בקרבן מקרבנות ציבור, הואיל ויש לו בהם שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש".

וכבר האריכו נו"כ הרמב"ם לבאר מקורו וליישב דבריו מכמה סתירות מהסוגיות בתמורה ואכ"מ, אך בכל אופן מבואר להדיא ברמב"ם דאין חלות התמורה תנאי הכרחי למעשה התמורה, והרי זהו ממש הנקודה הנ"ל בעבודה הרוחנית דתמורה - דיש את ענין ה"טאן" וענין ה"אויפטאן", וגם כשלא פעל מיד שה"אחר" יתקדש, מ"מ הוא עשה שליחותו וכו'.

### גם ב"בן" ניתוסף המעלה דבע"ת כמו ב"אחר"

ועד"ז יש לפרש גם בהמבואר בהמשך השיחה בס"י בנוגע איך שכל השלוחים העוסקים בשליחותו ובכחו של נשיא דורנו בעבודה הנ"ל לעשות מה"אחר" "בן", הרי נוסף על מה שלא נעשה שום ירידה ח"ו במדריגתם, אלא אדרבה נעשים מוחם ולבם זכים אלף פעמים ככה וכו' ומוסיף שגם המעלה שפעלו אצל ה"אחר" - שבמקום שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, הרי"ז נפעל גם אצל השלמים, עיי"ש.

והיינו שהחידוש כאן (לפענ"ד) הוא שלא רק דהשלוחים עולים בעליה אחר עליה בדרגתם הם, אלא שגם ענין דלכאורה אינו שיך אצלם כאן - שהם היו מלכתחילה במצב ד"בן", ולא שנהפכו ממצב ד"אחר", הרי מ"מ ע"י העבודה עם הבע"ת יתחדש אצלם גם המעלה דבע"ת.

וי"ל שמצינו דוגמתו ממש בתמורה ע"פ נגלה, דב'חמדת ישראל' (בקו"א ריש ח"ב) מדייק מדברי החינוך במצוה שנ"ב "מצות הממיר בהמת קרבן בבהמה אחרת שתהיינה שניהם קודש", ובסו"ד כותב החינוך "ונוהגת בכ"מ ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר עליה והמיר ולא נהג קדושה בשתי הבהמות כלומר בראשונה ובתמורתה ביטל עשה מלבד העונש שיש בדבר שמועל בקודש".

וה'חמדת ישראל' דן שם אם העשה דתמורה הוא רק בבהמה השניה שמתקדשת ע"י התמורה, והבהמה הראשונה אינה בכלל העשה, רק שהתורה אמרה דהיא נשארת בקדושתה הקודמת, או שגם

(ובעיקר) הבהמה הראשונה היא בכלל העשה<sup>6</sup>, דהתורה גזרה דגם הראשונה נשאת בקדושתה "וזה הקדש תורה" כלשוננו, עיי"ש בפרטיות.

ומדברי החינוך הנ"ל מדייק כצד הב' דהחידוש שחידשה התורה הוא גם על הבהמה הראשונה, ומוכיח כן מכמה סוגיות עיי"ש.

ומבואר עכ"פ מדברי החינוך דנוסף על האיסור מעילה מדין הקדש שהיה לפני<sup>7</sup> בבהמה הראשונה, הרי לאחר שהמיר בבהמת החולין הרי ניתוסף כאן עשה מצד קדושת תמורה גם על הבהמה הראשונה, ונוסף על קדושתה מצ"ע שלפני התמורה, הרי לאחר שפעלה קדושה בבהמת התמורה, והבהמה השניה יש בה קדושה מיוחדת של תורה מדין תמורה, הרי עיי"ז ניתוסף כאן גם בבהמה הראשונה את הקדושה המיוחדת - "הקדש תורה" - מצד העשה דתמורה, וכנ"ל.

[ולהעיר די"ל גם נפק"מ לפועל לגבי הא דאין נשאלין על התמורה וכו', ואכ"מ, ועוד חזון למועד].

ועכ"פ בענייננו הרי"ז מתאים במאד עם המבואר לעיל דהשלושים שפועלים את התמורה, מקבלים עיי"ז גם את המעלה דהבע"ת, אף שלכאן אין להם שייכות לזה, דהרי הם לא היו במצב ד"אחר" (עכ"פ "אחר" מהסוג שמדובר כאן) ומ"מ נמשך גם להם המעלה דבע"ת.

(וכהנ"ל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, עד כמה יש לדייק בשיחות ומאמרי רבותינו נשיאנו שכל הפרטים מדרייקים ומכוונים גם ע"פ נגלה וגם ע"פ פנימיות הענינים).



## מלכא אמר גדיא יאי

הת' משה נתן הלוי פישער

תות"ל - 770

בשיחת אחש"פ תשל"ו (נדפס בלקו"ש חלק יד עמ' 314) בס"ב, מביא תוכן דרוש של הצ"צ על המסופר בגמ' (פסחים נו, א) "מלכא ומלכתא הוי יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרי יאי וכו'",

6 ולהעיר דכל המבואר לעיל בסעיף ה בנוגע להעשה דתמורה שענינו הוא בעצם ל'ממש' את רצון הממיר, הוא לב' האופנים המבוארים כאן ודו"ק.

ומבאר הצ"צ דאימרי קאי על מארי תורה, וגדיא קאי על בעלי עסק שענינם בקיום המצות (וע"ש בסעיף ט שהם ג"כ צדיקים, ובע"ת).

מלכא אמר גדיא יאי: מלכא הוא בחי' ז"א דאצילות שאינו יורד לבי"ע לברר בירורים, הוא אומר "גדיא יאי" כי עיקר התענוג הוא בהתחדשות דוקא, וגדיא - מצוות ובירורים הוא חידוש בשבילו. ומלכתא אמרה אימרי יאי: מלכתא היא מלכות דאצילות שיוורת לבי"ע לברר, ובשבילה החידוש הוא אימרי, בעלי תורה, עיי"ש.

יש להעיר שבהדרושים האחרים שמדברים בענין זה (סד"ה 'שה תמים' תרכ"ט, ד"ה 'מלכא ומלכתא' תר"ל, תרס"ד ותרכ"ז) מבארים הא דמלכא אמר גדיא יאי וכו' באופן אחר, דמה שמלכא אומר גדיא יאי - הוא כי גדיא שייך לענינו (ולא שהוא ענין חדש, ולכן מתענג בו), ועד"ז מלכתא אמרה אימרי יאי, כי זה שייך לענינה.

ותוכן הביאור הוא, דגדיא - בע"ת, ע"י עבודתם שהוא באופן דבכל מאדם, בל"ג, ממשיכים מאוא"ס שלמעלה מהתלבשות (בע"ג) תוס' אורות באצילות. ולכן מלכא [ז"א דאצילות] אמר "גדיא יאי", שע"י עבודת הבע"ת נמשך בו תוס' אור.

ואימרי שהוא עבודת הצדיקים, שענינם להמשיך גילוי אור למטה, לכן מלכתא, מלכות דאצילות מקור עולמות ב"ע, אמרה "אימרי יאי" שזה שייך אלי', ומוסיף בענינה [ומובא ביאור זה בלקו"ש חלק ו בשיחה א' לפ' תרומה הערה 55].

והוא ביאור הפוך ממש מהביאור בהדרוש של הצ"צ שהובא בהשיחה.

ואולי יש לבאר בדא"פ למה בהשיחה מביא דוקא הביאור של הצ"צ [אף שבא שם לברר מה הי' תוכן הדרוש מלכא ומלכתא שאמר כ"ק אדנ"ע באחש"פ תרס"ו (שאין הנחה ממנה), ולכאורה מסתבר לומר שתוכן המאמר הי' דומה למה שביאר הוא עצמו בהמאמר דתרס"ד].

דנהה בשיחה מבאר מה הם הענינים הנ"ל בעבודתם של תלמידי ישיבת תו"ת, שתובעים מהם כמה ענינים: לימוד הנגלה, לימוד החסידות, עבודת התפילה והתעסקות בהפצת המעיינות חוצה. ומבאר ש"אימרי" שייך ללימוד התורה ובפרט בלימוד הנגלה, ו"גדיא" לתפילה והרבצת התורה והיהדות וכו', ע"ש באריכות.

והנה לפי הביאור בהדרושים הנ"ל דמלכא אמר "גדיא יאי", כי גדיא מוסיף, הוא כי ע"י עבודה זו מיתוספים אורות באצילות, ולא מדגישים כ"כ העילוי והחשיבות שיש בעצם בירור התחתון, אלא שע"י שהוא יוצא מעצמו בתנועה של בכל מאדך, מוסיף אורות למעלה.

משא"כ לפי הביאור בהדרוש של הצ"צ הא דמלכא אמר "גדיא יאי" הוא מצד מעלתו בעצם הענין דבירור ב"ע, שזהו דבר חדש לגבי ז"א דאצילות - המעלה דעצם הענין דבירור התחתון.

והנה בהשיחה שם [בס"ה] מדגיש דמה שתובעים מתלמידי תורה גם הענינים ד"עוסק בגמ"ח" - גדיא - עבודת התפלה והתעסקות בהרכבת התורה וכו', אינו רק כהכנה והכשרה להעבודה דלימוד התורה - אימרי - שיהי' בהצלחה כו' [וכמארז"ל כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו] אלא באופן של עבודה ועיקר לעצמו.

ומובן שענין זה מתאים יותר לפי הביאור בהדרוש של הצ"צ שמדגישים מעלת ה"גדיא" - מצד ענינו בעצמו שפועל בירור התחתון. משא"כ להביאור בהדרושים האחרים מדגישים מעלתו מצד זה שהוא מוסיף אורות למעלה [ע"ד שהעסק בגמ"ח מוסיף הצלחה בלימוד התורה]. ולא באתי אלא להעיר.



## אגרות קודש

"העשירי יהיה קודש" [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בגליון תשפט תמה הרי"ל אלטיין שי' על הציון במכתב כ"ק אדמו"ר משה בשבט תש"כ שעל הענין ד"עשירי יהיה קודש" ציין גם לההמשך מים רבים תרל"ו פל"ב ואילך, ולא נמצא שם מאומה השייך ל"עשירי יהיה קודש". ובגליון האחרון רצה הת' ח.א.ז. שי' לקשר זה עם שיחת יו"ד שבט תש"כ (והרי במכתב לא נזכר כלל מכל מה שמביא מהשיחה שנאמרה כמה ימים לאח"ז), ולאחרי כל הביאור

הרגיש בעצמו שאין זה מספיק, ועד שמוכן להסכים עם הר"י אלטיין שנפלה כאן איזה טעות.

ולפענ"ד ברור שהכוונה היא למה שנזכר שם בפל"א איך שבכל הסדר השתלשלות מה שנמשך מהעליון לתחתון הוא חלק עשירי בלבד, והוא בחי' מלכות שבכל עולם ובכל ספירה, ומ"מ מאיר בזה כח הא"ס ממש, ועי"ז יש בכח מדת המלכות להשפיע מאין ליש וכו', עי"ש היטב.

ובפרק לב מתחיל לבאר שעפי"ז (היינו ע"פ המבואר בסעיף הקודם) יובן כפל הלשון בתקו"ז "איהו וחייהי חד ואיהו וגרמוהי חד", ולא כללם יחד, ומבאר שם דבחינת ה"איהו" שמתייחד עם "גרמוהי" הוא גבוה יותר מבחי' "איהו" שמתייחד עם "חייהי", (אף שכמדומני שבד"כ מבואר דמה שלא כוללם יחד, הוא משום דהיחוד דהאורות הוא יותר נעלה מהיחוד דהכלים במקורם, וכמובן שאין בזה סתירה, אבל עכ"פ דוקא במאמר זה מדגיש את מעלת הגרמוהי), ולעיל שם בפ"ל ול"א ביאר ד"גרמוהי" קאי על המלכות.

וא"כ זהו מה שציין רבינו ל'מים רבים', ששם מפליא מאד את מעלת המלכות דאף שהיא לכאור' רק חלק עשירי, ומ"מ גדלה מעלתה על האורות וכו', והיינו שהעשירי יהיה קודש.

ולהעיר גם מלשון הזהר על הכתוב "אנכי שלומי אמוני ישראל" (ש"ב כ, יט), שע"פ קבלה זהו בחי' מל' דאצי' "בגין דאיהו שלומי אמוני ישראל משום דאיהו עשיראה דכולהו". וראה בכ"ז בהמשך תער"ב ח"ב פ' שפ"ד ואילך איך שהמל' משלימה לעשר בכלל, ובפרט ע"ש בארוכה איך שהיא דוקא משלימה לעשר את בחי' ישראל דלעילא מפני ששרשה למעלה מכל הט"ס וכו'.

ולמותר לבאר את השייכות בין ענין המלכות (שנק' "עשיראה", וחלק "עשירי" כנ"ל) ליו"ד שבט ענין קבלת הנשיאות בכלל, ובפרט אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, כידוע ומפורסם אצל חסידים שייכותו של נשיא דורנו לבחי' המלכות.



## חסידות

### הערות ציונים ומקורות בחסידות

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דזערסי

#### אומן עושה כלי

ידועה הגדרתו של רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה (פ"ב) על הכופרים: "שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך ... אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין".

וכבר העירו, שמעין ניגוד זה כבר מופיע במורה נבוכים (ח"א פס"ט) ובלשוננו: (לפי קאפח) "ומה שאמרו (הכופרים) נכון אילו הי' [הבורא] פועל בלבד ... כמו שאם מת הנגר לא יבטל הארון כיון שאינו מספק לו את הקיום, אבל בהיותו יתעלה גם צורת העולם ... לכן מוכח שייעדר המקיים וישאר מקבל הקיום".

ויש להעיר שב"בעלי הנפש" להראב"ד (שם ע' קכז) גם מופיע ניגוד מעין זה: "ואם דמה הכתוב האדם ביד הבורא כחומר ביד היוצר, להשמיע את האוזן מה שהיא יכול לשמוע. אך רחוק המשל מן המליצה כרחוק מזרח ממערב כי היוצר העושה מלאכת החומר, אעפ"י שעושה את הכלי - קדם למלאכת הכלי, [עם זאת הרי] זה החומר שממנו נעשה הכלי, קדם לאומן ... אך הבורא יתברך לא קדמו דבר ויש מאין ברא הכל".

#### לית אתר פנוי מינייה

(1) באגה"ק סי' כה כאשר רבינו מסביר את עיקרי שיטת החסידות למתנגדי ווילנא בענין מציאת אלקית גם בגשמיות ובקליפות ממש - מתבטא רבינו שענין זה הוא "מהנגלות לנו ולבנינו להאמין אמונה שלימה במקרא מלא שדבר הכתוב (ירמיהו כג, כד) "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'", שאין מקרא יוצא מידי פשוטו".

ויש לעיין, כי ברד"ק מפרש על אתר "וזה דרך משל כי הוא יתברך איננו גוף שיהיה ממלא מקום אלא רוצה לומר כי השגחתו בכל מקום". והלא כן מסביר רבינו הזקן (אגרות קודש ע' פה) דעת הגר"א: "תפיסת הגאון החסיד [מווילנא] ... מלא כל הארץ כבודו היינו השגחה". ולכאורה כך משמע קצת מלשון התנחומא (וארא ח מהד' בובר).

(2) אולם פירוש הפסוק כפשוטו נמצא ב'אמונות ודעות' לרס"ג (מהד' קאפח ע' קי): "והיאך תקבע בדעתינו מציאותו בכל מקום עד שלא יהיה מקום ריק ממנו? מפני שהוא הקדמון לפני כל מקום ואלו היו מקומות מפרידים בין חלקיו לא הי' בוראם ... וכיון שהדבר כך הרי שמציאותו אחר שברא את כל הגופות כמציאותו לפני כן בלי שינוי בלי פירוד בלי הסתר בלי חלוקה, וכמו שאמר אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ואקרב את הדבר להבנה ואומר אלמלא שכבר נוכחנו שמקצת הקירות אינם חוצצין בפני הקול... וידענו שאור השמש אין הלכלוך שבעולם מזיקו כי אז היינו מתפלאים על כך...".

(3) בעקבות הרס"ג פוסעים חסידי אשכנז: הרוקח (בשורש 'קדושת היחוד' מהד' ירושלים שניאורסאהן, ע' כא) מביע את הרעיון בלי לפרש את הפסוק "כי היה קדם כל היות ואין קירות והקורות חוצצין לפניו...". וביתר פירוט, עם פירוש חצי הראשון של הפסוק, מופיע הסבר זה בספרו 'סודי רזיא' (מהד' קורח עמ' ע, בני ברק תשנ"ט) ב'הלכות הכבוד': "דע כי בורא עולם ממלא כל כי הוא בוראו ולא נברא הוה בשמים ובארץ ובים ובאבן ובקיר ובכל דבר בלב ובכליות "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו...". ובע' קז מפרש להדיא "אין להקב"ה גוף שצריך למקום, הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'..." ועיי"ש בע' פא.

(4) ובע' פז דן בשאלה (שגם עלה בפולמוס המתנגדים נגד החסידים): "הבורא הוויתו בכל ואין הטינופת מזיק לו ... ומה שכתוב "פן יראה בך ושב מאחריך" פי' - עזרתו וישועתו יסיר וכשיתפללו לא יענם. זהו רחוק ה' מרשעים שלא יעשה רצונם...". ועיי"ש ע' א מרבינו יהודה החסיד.

(5) ובספר 'ערוגת הבושם' הקדמון לרבינו אברהם בר עזריאל (ח"א עמ' 136), בהפירוש על פיוטו (המודגש הוא לשון הפיוט) של רבי יהודה בר קלונימוס (וי"א שהפיוט הוא לרבינו יהודה הלוי הכוזרי):

"יקר גדלו כבודו מלא עולם ופינותיו - הוא סיוס מלא כל הארץ כבודו, ועכשיו מסיים כל העולם וכל פינותיו מלאים מכבוד שאין מקום פנוי ממנו ... ובמרומות ובהומות בתוך מימות מקומותיו כי כתיב את השמים ואת הארץ [אני] מלא, אני ממלא אינו אומר אלא מלא, כלומר כבודי גדול מהם, והמבין יבין...". (ונראה בפשט דבריו: ש"ממלא" היינו שהשם מוגבל ומדוד ח"ו ע"י המקום, אך "מלא" מובנו שהקב"ה נמצא בכל ממש, אך לא ממלא את המקום).

(6) ושם מביא רבי עזריאל מכילתא (שאינו לפנינו במכילתא ובמדרשים שלנו): "ותניא במכילתא וירד ה' על הר סיני, יכול מקום הכבוד פנוי, ת"ל כסה שמים הודו ותהילתו מלא הארץ".

(7) והראב"ד ב'בעלי הנפש' (מהד' קאפח ע' קכז) מביע את הרעיון בלי פירוש הפסוק: "אין ישותו חוצצת ולא מפרדת ולא מגבלת ולא ממצטת כי הוא כאין נגדו בראשותו ובקדמותו, והבורא יתעלה הוא מקום עולמו ואין עולמו מקומו, ותבנית הדבר כאשר העולם מלא מן האויר והכל נכנסין בתוך האויר נרגשין ממנו ואינו נראה להם ... הבורא יתברך ויתעלה לא קדמו דבר ויש מאין ברא הכל ועל כן אין לפניו חוצץ ולא מפריד". דומה שגם הראב"ד משתמש בדברי הרס"ג. וראה בתו"כ פ"ב הי"ב ובראב"ד שם שמשמע שהבנת "אני מלא" הוא כפשוטו. ויש להאריך הרבה בהסברת הדברים על כל הדקיות והבדלים בין הגישות השונות, ולא באתי כאן רק להיות מראה מקום.

### עצבות באמצע עסקיו [גליון]

בגליון תשפט העיר הרמ"מ על דברי רבינו בתניא פכ"ו "אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע, שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו". והביא הרב הנ"ל השאלה שאולי העצבות באה מה"בת קול", שכידוע לפי הבעש"ט הרי ממנה נובעים הרהורי תשובה, עיי"ש שדן בזה.

ולא הצלחתי להבין הקושיא מעיקרא, מהו בכלל הקשר בין הרהורי תשובה וחרטה, לבין תחושת עצבות של ההרגשה מי ומה אני להתקרב להשם. הלא אדרבה, הרהורי תשובה הם תחושות חיובית ה'דוחפות' את האדם להתקרב לעבודת ה'; בניגוד לתחושת דכאון של עצבות המבטאת ריחוק ורתיעה מלהתקרב.



ולגופו של דבר צ"ב קביעת רבינו, "שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית ... באמצע עסקיו", האם טענה זו שייכת רק לגבי עצבות, או ביחס לכל ענין של עבודת ה', שבאמצע עסקיו אין הרגש כזה הרגש אמיתי מכיון שהוא מופיע באמצע עסקיו. ופשוט שתמוה מאד לומר כך, שלמשל מי שחש ומרגיש רגש של אחדות ה' (כסיפורו המפורסם של רבי בנימין קלעצקער) באמצע עסקיו, האם אין זה רגש אמיתי? וא"כ מדוע בעצבות לא יתכן לומר שנופל אצלו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' באמצע עסקיו, דמאי בינייהו?

ונראה לכאר בפשטות, ששונה עצבות משאר עניני עבודת ה'. כי ברגש אהבת ה' האופפת מישהו, או בתחושה של אחדות ה' הממלאת את האדם, אפילו באמצע עיסוקו, הרי בעוד שעדיין יתכן לטעון שזו אכן הרגשה של דמיון (ועל כגון דא מבוסס "קונטרס התפעלות" של אדמו"ר האמצעי כידוע), הרי מכל מקום ביסודו זה בוודאי רגש הבא מן הקדושה בלבד, כי מה דוחף אותו להרגשה כזו - אם לא המשיכה וההכרה באלקות. (והדמיון וה'אשליה', הוא רק אם אמנם הרגש זה בפועל הוא אמיתי או 'מזויף', דהיינו האם משיכת אהבה זו היא משיכה אמיתי או שמא זה דמיון בלבד. אך היסוד והמניע, אל נכון, קדוש הוא). משא"כ לגבי עצבות - הרי ההיפוך הוא הנכון: ההרגש של תחושת העצבות בוודאי שאיננו מזויף, הוא בוודאי, באמת ובכנות, שרוי בדכדוך אמיתי על מהותו השפילה והשגיו הדלים; אך ספק גדול הוא ביחס ליסודה של העצבות, האם היא באה מחמת אהבתו להשם, ומכך הכיר עוצם ריחוקו ושפלותו, שמי הוא ומה הוא להתקרב לה'. או שמא, יסוד העצבות הוא 'דכאון' בסיסי ו'רגש נחיתות' בעצם הווייתו, שרק מתפשט גם לתחום עבודת ה', אך לא באה ממנה ובגללה כלל ועיקר.

וזהו שכותב רבינו שאם העצבות מופיע בעת עסקיו - סימן מובהק הוא שזהו עצבות כללית ואינה שייכת ואינה נובעת מאיזה הרגש באהבת ה' וכיו"ב המביאו לידי כך, אלא מסט"א. וכפתגם הידוע בשם אדמו"ר האמצעי בילדותו לחסידים: "עצביהם כסף וזהב" שהעצבות היא מן כסף וזהב ולא מעבודת השם!<sup>1</sup>

---

1) ובאמת הדבר מופיע להדיא ב'מאמרי אדה"ז - הקצרים' עמ' קלג: "וזהו פי' "עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם" - פי' עצביהם הוא לשון עצבות - כסף וזהב שהוא מעשה ידי אדם...".

(ולפי"ז לא נראה כלל הערת המערכת על הערה הנ"ל, שהבינו שמש"כ רבינו "עצבות אמיתית" היינו עצבות המביאה לידי חיות, בניגוד לעצבות לא אמיתית שמובילה לידי יאוש, כי הלא העיקר חסר מן הספר. אולם הכוונה היא כמו שביארנו, שעצבות אמיתית היינו עצבות הבאה מחמת רגש של אהבת ה' כדלעיל, ולא מגורמים אחרים וזרים. יתירה מזו יש לעיין, אם מוכרח בכלל לומר שאם רואים שהעצבות מביאה לידי יאוש סימן הוא שאין זה עצבות אמיתית מחמת עבודת ה', כי אדרבה מבחינה מסויימת דוקא העצבות הבאה מן עבודת ה', כאשר אדם מתבונן על הפער העצום שבינו לבין אלקיו הוא מאיים ביותר מכל יאוש של מפח נפש גשמי ובאמת יכול להביא אותו לידי יאוש מוחלט. וזה שאומרים ומדגישים בחסידות שעצבות ויאוש פסולה, הוא ענין נוסף, שלמרות הריחוק הרי השם מרבה לסלוח וכו' וכו').

ומעניין להעיר ממה שמסופר ב'שבחי הבעש"ט' (הוצאת ראובן מס ע' 205) על רבי מענדל מבאר מתלמידי הבעש"ט (אדמוה"ז מביא ממנו דברי תורה, ראה דרמ"צ קיב ב<sup>2</sup>): "שומר בימי מגורי [ - ? - כ"ה במקור, והמהדיר שם הציע אולי צ"ל: נעורין] בעת התלהבות בשעת התפילה עלה במחשבותי, איך מלאה לבי להתפלל לפני השי"ת מוכלל מפשעים ושבר לבי בקרבי, והי' כך זמן רב ולא יכולתי להפטר ממחשבה זו כי נדמה לי שהיא מחשבה טובה, ואח"כ ישבתי בלבי, למה לא נופל המחשבה זו במוחי ובלבי כשאשב לאכול אצל הקצרה? אז דחיתי מחשבה זו". ולפום ריהטא הרי זה סתירה לדברי רבינו בתניא? - וצ"ע.



## שני נחת רוח לפניו ית'

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**

ברוקלין, נ.י.

בתניא פכ"ז כותב כ"ק אדה"ז ד"שני נחת רוח לפניו יתברך. א' מביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממרירו למיתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה"

---

(2) וראה במאמרי אדה"ז הנ"ל בע' קטז וע' קנ.

וכו'. וממשך ד"ז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי, מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים".

והכוונה בזה שהוסיף ש"הוא מאמר השכינה לבניה" בפשטות הוא - דעפי' פשש"מ הוא מאמר יצחק לעשיו, ואין לזה שום שייכות לב' העבודות דאתכפיא ואתהפכא; אמנם עפ"י התקו"ז שמפרש הפסוק שהוא מאמר השכינה, י"ל דהכוונה היא לב' הנחת רוח לפניו יתברך וכו'.

וילה"ע דהתקו"ז גופא מפרש הפסוק ד"עשה לי מטעמים כאשר אהבתי", "מפיקודין דעשה דאיתיהובי מאהבה, ולא מפיקודין דל"ת וכו'", עיי"ש בדף נא ובדף נב, א. ולפי"ז צ"ל דכוונת רבינו בהציון להתקו"ז היא רק לפרש זה שהיא מאמר השכינה, אבל הפסוק גופא מפרש רבינו דלא כהתקו"ז, ופשוט.



## דרוש קריעת ים סוף [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשפט (ש"פ בא - יו"ד שבט) הביא הר"א מטוסוב שי' מכ"מ באוה"ת שמציין לדרוש קרי"ס - וכוונתו לשני דרושים נפרדים. ובע' 56 כ' דבאוה"ת יש לשונות דומים כגון "דרוש פורים" "דרוש מ"ת" "דרוש שופר", וכוונתו ל"דרוש פורים" הוא לאו דוקא לדרוש מסויים כ"א על דרושים שונים של פורים.

ולכאור' אישתמיטתי' להרב הנ"ל מש"כ רבינו בלקו"ש ח"ז ע' 26 ואילך וז"ל: "בשעת מען איז מציין צו א געוויסן דרוש איז דער דרך (אויך ביים צ"צ) צו אנרופן דעם מאמר ע"ש התחלתו, האט דאך אויך דא געדארפט שטיין "כמ"ש בד"ה חייב אינש לבסומי". פארוואס שטייט "בדרוש פורים"? ועיי"ש בהמשך השיחה הביאור בזה. וראה ג"כ בהע' 55 טעם דדרוש זה ד"חייב אינש לבסומי" שבתו"א נקרא סתם בשם "דרוש פורים" אף שיש כמה דרושים מענין פורים, שבדרוש זה מתבטא ענין פורים, יעוי"ש.

הרי מבואר מזה ב' דברים: א) דבשעה שמציין הצ"צ ל"דרוש פורים" וכיוצ"ב ולא ציין הדיבור המתחיל של המאמר, יש טעם לזה. ב) דהציון ל"דרוש פורים" הוא להמאמר שבתו"א ד"ה "חייב אינש

לבסומי", ולא לכל הדרושים של פורים (שבתו"א), ודלא כמ"ש הרב הנ"ל דהכוונה היא לאו דוקא לדרוש מסוים.

והנה לא בדקתי בכל הציונים שבאוה"ת שמציין ל"דרוש פורים" אם הציון הוא לד"ה הנ"ל שבתו"א, או גם לשאר דרושים, ועכ"פ את"ל שהצ"צ מכנה גם לשאר דרושים בשם "דרוש פורים", אולי יש לחלק בין הציונים שבלקו"ת להציונים שבאוה"ת. אך מפשטות לשון השיחה וההע' משמע דקאי אכל הציונים, ויל"ע בכ"ז.



## פנימיות ומקור הדיבור הוא מהבל הלב [גליון]

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשפו (ע' 67) מביא הרה"ח כו' רש"ש שי' פליישמאן שבאגה"ת פ"ד כותב ש"פנימי" ומקור הדיבור הוא ההבל העולה מן הלב, ושואל ד"ידוע וברור לכל שההבל שממנו מתחלקים האותיות .. יוצא מהריאות ולא מן הלב".

ויש לבדוק אם אכן נתברר ע"י חכמי הטבעים והרפואה, וא"כ - למה ברוב דברים מתאמץ הלב במיוחד. ועכ"פ לעניננו, יתכן שהמקור שלפני ש"מתחלק לה' מוצאות הפה אחת"ע מהגרונ וכו'" הוא "ההבל העולה מן הלב", וזה נקרא פנימיות ומקור הדיבור - שלגבי הדיבור בפועל שבא ע"י ה' מוצאות (ואינו מדבר כאן לענין מקור האותיות), הנה ה"הבל העולה מן הלב" הוא נקרא "פנימיות ומקור".

- ובסידור אדמוה"ז בשער התקיעות נמצא ביטוי זה "קול פשוט היוצא מהבל הלב", וחוזר ונשנה כמה וכמה פעמים, וכן בכ"מ -

ועפ"ז גם יובן מה נוגע כ"כ לעניננו כל הקטע "כי פנימיות ומקור הדיבור הוא ההבל העולה מן הלב", שלכאורה הרי מה שבא לבאר הוא למה "מדת מלכותו ית' (ש)נקרא בשם דבר ה' נכללת ונרמזת באות ה' אחרונה של שם הוי"', וזה כי [גם] הדיבור מתחלק לה' מוצאות, ולמאי נ"מ שהפנימיות והמקור הוא ההבל כו'.

ועפ"י הנ"ל יובן, שההבל היוצא מן הלב הוא המתחלק לה' המוצאות, משא"כ לאחר שכבר בא בדבור בפועל הרי כל אות שמבטא היא לעצמה, אפי' אותיות זהות (שהרי אי אפשר לבטא שתי אותיות בבת אחת) ולא שייך לחלקם רק לחמש, וכן גם מקור הקול שיוצא

מהריאות - לפי הרשש"פ שי' - לכאורה גם הוא רחוק מהתחלקות לה' מוצאות.

ואולי מה שהקול יוצא מהריאות - לפי מ"ש הרשש"פ - היינו שהקול שואב את הליחות מהריאות, ואמנם בשער התקיעות הנ"ל כותב שהקול כלול מאש מים ורוח, וצריך בירור. (ואולי יש קשר הנ"ל עם מה שאמרו "דברים היוצאים מן הלב כו").

ועפ"י הנ"ל לכאורה יש לבאר גם השאלה (הב') ששאל הנ"ל מאגה"ת סי' ה, ששם כתוב ש"חיצוניותן (של האותיות) הוא ההבל העולה מן הלב כו", ואילו כאן באגה"ת פרק ד' כתוב (כנ"ל) שההבל הוא "פנימיות ומקור הדיבור",

שהרי גם באגה"ק (ה') עצמה ממשיך "הוא ההבל היוצא מן הלב שממנו מתהווה קול פשוט וכו' ואח"כ נחלק כו' בה' מוצאות הידועות כו' ומבטא ההבל (היוצא מהלב), הוא אות ה' כו', והוא מקור החומר וגוף האותיות כו'". ונמצא שכאן ובאגה"ת כתוב אותו הענין, שההבל היוצא מן הלב הוא המקור (ובמילא גם "פנימיות" ביחס) לאותיות הדיבור בפועל.

ומ"ש (באגה"ק ה') לפני זה, ש"חיצוניותן של האותיות הוא ההבל כו'", הרי זה לגבי הצורה של האותיות "כשהנפש רצונה להוציא מפ"י נקודת קמץ כו'" שענין האותיות ומבטאן ברצון הנפש הוא בודאי רחוק מאוד מהדיבור בפועל (שזה הנקרא חומר האותיות), שהצורה מקורה בשכל הנעלם וקדמות השכל, וכמובן שהצורה לגבי החומר הוא הפנימיות, ולגבי הצורה שהיא הפנימיות הרי "החומר וגוף התהוותן הוא ההבל כו'" נקרא "חיצוניותן", משא"כ באגה"ת אינו מדבר כלל בזה (בענין דחומר וצורה באותיות).



# נגלה

## להזהיר גדולים על הקטנים

**הרב אברהם הרץ**

**ר"מ בישיבה**

הרעק"א בגליון הש"ס יבמות קיד, א העיר דבגמ' שם כתב צריכותא מדוע צריך ג' פסוקים להזהיר גדולים על הקטנים בדם, שרצים וטומאה. ובמכילתא פ' יתרו על הפסוק (כ, י) "לא תעשה מלאכה אתה ובנך גו'" כתב ד"בנך" בא להזהיר גדולים על הקטנים, ומקשה דמדוע לא הביא הגמ' צריכותא ע"ז.

(וכבר הקשה כן בחי' ר"מ מקזיס שבת קכא, א).

ובאמרי בינה הל' שבת סי' ז רצה לחדש דבשבת כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה, לכן קטן דאין לו מחשבה אין מעשה שלו איסור מלאכה בשבת, ולא דמי לאוכל נבילות ודם ושרצים, ולכן צריך קרא להזהיר עליו גם בשבת (משום דילמא אתי למיסרך).

אמנם באחיעזר סי' פא הקשה ע"ז דבשבת לא בעי מחשבה מיוחדת אלא שיתכוון לפעולה זה, למעוטי נתכוין למחובר וחתך את התלוש, ובקטן יש לו מחשבה לעשות ויודע מה שהוא עושה ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

ובשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שמג פסק מפורש דבשבת אסור כמו בשאר איסורים מקרא ד"לא תאכילום"<sup>1</sup>.

1 [ולהעיר מצפנת פענח הל' מאכ"א פי"ז הכ"ז שהעיר שבשבת קלט, א כתב הטעם דלא למספי לקטן לזרוע ירק בכרם בחו"ל שהוא כלאים משום דילמא אתי למיסרך, וכן בעירובין מ, ב לתת לקטן לשתות מכוס שמברך עליו שהחיינו עייה"כ דאסור משום דילמא אתי למיסרך, ומדוע לא כתב שהוא מקרא ד"לא תאכילום". (וכן העיר בר"מ קזיס שם).

ובצפע"נ שם כתב שבכלאים בעי מחשבה דניחא ל', וכן בעירובין התם איירי דכשמברך על הכוס מקבל עליו תוספות יום הכיפורים, וקטן אין לו מחשבה לאסור בכלאים וכן לקבלת תוספת יוה"כ, ולכן התם צריך הטעם דילמא אתי למיסרך.

ומבאר שם עוד כלל, דבאיסורים דרבנן צריך הטעם דילמא אתי למיסרך. ובזה מבאר לשון הרמב"ם שם הובא ג"כ בשו"ע אדה"ז שם "וכן אסור להרגילו בחילול

ובאחיעזר שם הביא בשם הגר"ח דהא דצריך קרא בשבת היא דאם נותן אדם לקטן לחלל שבת עובר באיסור פרטי דשבת - "לא תעשה גו'", ולא רק האיסור כללי ד"לא תאכילום", ונפק"מ אם נעשה מומר לשבת דשחיתו פסולה.

אמנם מ"מ צ"ב מדוע לא הביא הגמ' צריכותא ע"ז.

והנה בפירש"י על פסוק זה הביא ע"ד דרשת המכילתא, ד"בנך" בא להזהיר גדולים על הקטנים, וכתב: "מכאן אמרו קטן שבא לכבות אין שומעין לו דשביתו עליך".

ומבואר דאין הפירוש בדרשה זו דהגדול לא יתן לקטן לחלל שבת, אלא אפילו אם בא מעצמו אסור משום שביתה.

וביאור זה מוכרח לכאורה מהא דכתיב בפסוק זה "אתה ובנך ובתך .. ובהמתך", ובבהמה אין גדר האיסור שהאדם נותן לה לעבור איסור אלא דבהמתו אינו שובתת,

והיינו דבשבת איכא דין מיוחד דשביתה בהמה, והוא הדין בקטנים שהם בכלל דין זה דשביתה, דבשבת צריך "אתה ובנך ובתך" לשבות; ורק בנך ולא בן אחר, משא"כ ב"לא תאכילום" שהיא לכל קטן.

ומדוייק לשון רש"י ד"קטן שבא לכבות", ולא שהגדול נותן לו לחלל, דאין שומעין לו משום דשביתו עליך (לשון המשנה). (ראה בנחלת יעקב שם).

ועפ"ז מיושב מדוע לא הביא הגמ' שם צריכותא מדוע צריך קרא בשבת להזהיר גדולים על הקטנים, שהרי לפי הנ"ל בשבת יש כאן גדר ואיסור אחר שהקטן ישבות, ולא רק שהאב לא יתן לקטן לחלל - שזה כבר נלמד מקרא ד"לא תאכילום".

שבת ומועד אפילו בדברים האסורים משום שבות, דמהו הדיוק "להרגילו" דמשמע משום דילמא אתי למיסרך, וכתב הדיוק הוא אפילו בדברים האסורים משום שבות, דגדר האיסור היא להרגילו;

משא"כ באיסורים דאורייתא האיסור הוא מקרא ד"לא תאכילום". וראה בשו"ת אדה"ו סי' מא דכתב דאין גדר האיסור ד"לא תאכילום" משום חינוך, שהרי מצות חינוך היא רק על האב ולמספי איסור לקטן אסור לכל אדם, עיי"ש. ולהעיר מתרומת הדשן פסקים סי' סב שכתב דהטעם היא שלא להרגילון.

ולהעיר דבגליון הש"ס הביא דהמכילתא כתב "בזה"ל": "להזהיר גדולים על הקטנים" - כדס, שרצים וטומאה, ולכן משמע שזה אותו הגדר. אבל מהא דכתיב בקרא "בהמתך" מוכח דהוי דין אחר ע"ד שפירש"י בקרא, וכמבואר לעיל.

וראה בלקו"ש חל"ז פ' אמור עמוד 62 בהערה 7 בא"ד, וז"ל: וכן בשבת עה"פ (יתרו כ, י) "ובנך ובתך" מפרש רש"י "להזהיר גדולים על הקטנים" (וג"ז הוא חידוש דין בשבת, שהרי גם "בהמתך" בכלל). ונתבאר במ"א ואכ"מ.

ומבואר דהלימוד בשבת היא דין בשביתה כמו בהמתך.

והנה אפילו לפי פי' המזרחי ברש"י דרק בקטן שמכבה על דעת אביו - כמבואר בגמ' שבת קכא, א - אסור מקרא זה, אין הטעם דאז הוי כאילו שהאב מאכיל לקטן האיסור, שהרי סו"ס אין האב אומר לו כלום, אלא דאין כאן שביתה בכה"ג.

ואע"פ דבבהמה האיסור היא שעושה מלאכה בשבת ואין בזה תנאי שיעשה לדעת בעה"ב, ולמה בקטן אסור דוקא בעושה ע"ד אביו.

ולכאורה מזה הוי משמע דרק בבהמה האיסור הוא מדין שביתה, אבל בקטן אי"ז מדין שביתה אלא שחשיב דמספי לי' איסור בידים,

אמנם בפשטות הא דהקטן גורם הנאה לאביו, אי"ז חשיב שנתן האב לקטן בידים לחלל שבת ולכבות<sup>2</sup>.

והביאור בזה הוא, דהכא בקרא כתיב "לא תעשה מלאכה אתה ובנך וגו'", ולמידים מזה דגדר השביתה בקטן היא פרט בלא תעשה מלאכה, דאין הפירוש דאתה לא תעשה, ובנך לא יעשה ובהמתך לא יעשה, אלא דלא תעשה מלאכה ע"י בנך ובהמתך.

דבשעה שבנך ובהמתך עושים מלאכה הרי זה כאילו שאתה עשית מלאכה, ויש כאן חסרון בשביתה האב שביטל השביתה שלו,

---

(2) וראה בחי' הרשב"א - שבת שם, דהביא קרא ד"לא תאכילום" שמזה יליף דלא להאכיל לקטן איסור בידים, ושם הביא הדין ד"קטן שבא לכבות ע"ד אביו אין שומעין לו" - מקרא דלא תעשה מלאכה, ומשמע דאין האיסור בקטן העושה ע"ד אביו מ"לא תאכילום" (וכן העיר בשו"ת חת"ס או"ח סי' פג, עיי"ש).



ולכן שפיר אסור מקרא זה רק כשהבן עושה על דעת אביו שאז הוא חסרון בשביתת האב.

והא דבבהמה אסורה סתם, הוא משום דבפ' משפטים כתיב עוד קרא "למען ינוח שורך וחמורך גו'" והתם לא כתיב "לא תעשה מלאכה", ומזה יליף הדין דשביתת בהמה דהתורה רצתה שגם בהמתך תשבות,

ובפ' משפטים לא כתיב "בנך" אלא "בהמתך", משא"כ בפ' יתרו בקרא ד"לא תעשה גו'" כתיב "בנך", וגדרה שהיא מלאכה אצל האב וחסר בשביתת ישראל. וראה עד"ז בלקו"ש חל"א משפטים בגדר שביתת עבדו. (וע"ד דיליף מקרא ד"לא תעשה מלאכה .. בהמתך" הדין דמחמר, שהאדם עושה מלאכה עם הבהמה, ראה בשו"ת חת"ס שם).

וכן מבואר להדיא בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רמו סעי' יט בענין האם יש דין שביתת בהמה ביו"ט "די"א שביו"ט אין אדם מצווה מן התורה על שביתת בהמתו, לפי שלא נצטוינו ביו"ט אלא שלא נעשה מלאכה. ומה שבהמתנו עושה אין זו נקראת מלאכה אצלנו אלא אצל הבהמה. ואף בשבת לא למדו איסור זה ממה שנאמר "לא תעשה כל מלאכה", שאין זו מלאכה כלל אצלנו, אלא מצוה אחרת היא שנא' "למען ינוח שורך וחמורך", ואינה נוהגת ביו"ט כלל...".

ומבואר מדבריו דאם היינו למידיים מקרא ד"לא תעשה מלאכה", אז הי' גדר האיסור עשיית מלאכה של ישראל, והי' אסור גם ביו"ט דהוי מלאכה; אבל מכיון דנלמד מקרא ד"לא ינוח" - גדר האיסור היא שביתת הבהמה ולא מלאכת ישראל. ולכן ביו"ט אין איסור, דקרא ד"למען ינוח" בשבת כתיב.

ולפי"ז מתורץ קושיית הגרעק"א דמקרא ד"לא תאכילום" נלמד האיסור להאכיל לקטן איסור בידים, אבל מקרא ד"לא תעשה תלאכה" נלמד שהישראל לא יעשה מלאכה ע"י שבנו הקטן עושה איסור.

ועוד יש לתרץ קושיית רעק"א, דהנה לשיטת אדה"ז לא דרשינן הלימוד ד"לא תעשה מלאכה" כדרשת המכילתא, כמבואר כאן בדין שביתת בהמה ביו"ט<sup>3</sup>.

וכן פסק בסי' שלד ססכ"ו דקטן שבא לכבות צריך למחות בידו מד"ס (ולהעיר דבמ"ב שם כתב דבבנו אסור מה"ת מקרא דלא תעשה). ולפ"ז אפשר לומר דהבבלי לא ס"ל כדרשת המכילתא, ומתורץ קושיית רעק"א הנ"ל.



### אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו את עצמן

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'וילקט יוסף' (שנה עשירית) קונט' ד (סי' לג) תמה דו"ז הגאון החסיד וכו', רבי שלמה פרידמאן זצ"ל [אב"ד באדען אצל וויען] וז"ל:

"ואגב אשאל מי חכם ויודע פתר דבר במכות (ה, א) מה חידש תוס' שם בד"ה אין יותר ממ"ש רש"י ז"ל, הלא כל מעיין משתומם על הדבר ויאמר כי דבריהם הם ממש דברי רש"י? עכ"ל.

ונראה לבאר בהקדם מ"ש בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סי' יח) ובתומים (סי' לח), וכן נראה שסובר מהריב"ל בתשובותיו ח"ב (סי' סג), (וראה בלח"מ פי"ח מהל' עדות ה"ב), דלא רק שאומרים המזימים עצמנו הייתם במקום אחר הוי הזמה, אלא שה"ה אם המזימים אומרים, היינו עמכם באותו מקום שאתם מעידין עליו וראינו שלא ראיתם המעשה שאתם מעידים, ג"כ הוי הזמה.

ברם הנתיבות (סי' לח סק"א) חולק ע"ז וסובר שבכה"ג לא הוי הזמה אלא הכחשה, עיי"ש.

ונ"ל דבזה פליגי רש"י ותוס'; וז"ל רש"י בד"ה שיזימו את עצמן: "שיזימו אותן בעסקי גופן ולא בעסקי ההורג וההרוג", עכ"ל.

3) ואפילו לפי הדיעה הא' שם דיש שביתת בהמה ביו"ט, אין הפירוש דרריש קרא ד"לא תעשה כל מלאכה", אלא משום דרק אוכל נפש הותרה ביו"ט ע"י בלשוננו. או, שגם אי יליף מ"לא ינוח", הגדר דשביתת בהמה היא פרט במלאכת הישראל (ראה בראשית בכורים בכורות ב, א).

ובתוס' ד"ה אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן כתבו: "פי' עצמן של עדים שיאמרו להם אתם במקום פלוני עמנו הייתם, ולא שיזומו [ע"י אחרים] שיאמרו ההורג או הנהרג היה עמנו". עכ"ל.

והנה התוס' מוסיפים עמ"ש רש"י את התיבות: "שיאמרו להם אתם במקום פלוני עמנו הייתם", וי"ל שבזה כוונתם לשלול ש"אם המזימים אומרים, היינו עמכם באותו מקום שאתם מעידים עליו וראינו שלא ראיתם המעשה שאתם מעידים" דלא הוי הזמה, כמ"ש הנתיבות. [וי"ל דמדיוק לשון התוס' הוכחה כדברי הנתיבות].

משא"כ אליבא דרש"י גם בכה"ג הוי הזמה, כיון "שיזומו אותם בעסקי גופן ולא בעסקי ההורג וההרוג", א"כ אין בזה נ"מ אם הלשון הוא "עמנו הייתם" או "היינו עמכם", העיקר שיעסקו בעסקי גופן בלבד, כמ"ש הפרח מטה אהרן ובתומים וכו' הנ"ל, וא"ש.



### סוגיא דשכונני גוואי

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

**רב ושליח בברייטון, ור"מ בתות"ל חובבי תורה**

בב"ב כט, ב: "אנא בשכונני גוואי הואי" כו', ופי' רשב"ם "בחדרים הפנימיים והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון". ובחי' הרמב"ן הקשה עליו דלמה העברת דרך מבטל חזקה, ועוד א"כ מ"ט דרבא, עיי"ש. ובקצוה"ח סי' קמ סק"ז מביא בשם הב"ח לבאר דברי הרמב"ן דהי' מסתפק בכוונת הרשב"ם, די"ל דסבר דהעברת דרך מבטל חזקה, וע"ז הקשה הרמב"ן דלא הי' צריך לבטל משום דהוי כאילו מכר חצרו והניח לעצמו הזכות לעבור הדרך. או י"ל דכוונת הרשב"ם היא דהטענה "משתמש עמך" מבטל החזקה דלבד שעבר עליו הדרך גם הי' מניח שם חפציו וכו', וע"ז קאי הקושי' השני' של הרמב"ן דא"כ מאי טעמא דרבא. ועי' מ"ש בזה הקצוה"ח ובחת"ס.

ונראה ליישב שיטת הרשב"ם בהקדם מה די'ש לחקור בעניין חזקה אם היא ראי' ובירור שהקרקע של מחזיק, או דלמא הוא רק דין "מוחזק" ומועיל דמעכשיו צריך המרא קמא להביא ראי' להוציא מחזקתו. וכבר הארכנו במ"א שזהו חידוש בדין חזקת ג' שנים שיש דין מוחזק בקרקע, דהרי בלא"ה קרקע בחזקת בעלי' עומדת ולא שייך בו תפיסא כדאיתא בתוס' ב"מ קג, ב.

וי"ל דנחלקו בזה ר"נ ורבא, דר"נ סבר דענין חזקה היא ראי' ובירור, ולכן פסק ואמר להמחזיק "זיל ברור אכילתם", היינו שעליו לברר ולהוכיח שקנה הקרקע, ובלא"ה לא הוי "חזקה גמורה" כמ"ש הרשב"ם. ורבא סבר שענין החזקה אינו בירור כ"א שעל ידו נעשה מוחזק, ולכן פי' רשב"ם בדברי רבא (ד"ה המוציא) "שהרי לוקח מוחזק", ובכדי להיות מוחזק מספיק שיש לו עדים שאכל ג' שנים, ולא צריך לברר שהמערער לא הי' שם.

ובזה מיושב קושיא השני' של הרמב"ן בטעמא דרבא, די"ל דאפי' אם נפרש ברשב"ם שהמערער טוען שהי' משתמש עמו בחצר וזה מגרע החזקה, מ"מ כיון שיש להמחזיק עדים שאכל ג' שנים (ואין למערער שום הוכחה נגדו), כבר יש למחזיק "אחיזה" שם והוי מוחזק נגד המערער ואמרינן לו המע"ה.

ברם י"ל דכו"ע סברי דענין החזקה היא דין מוחזק, וטעמא דר"נ היא דכיון שהחזקה צריך להוציא מחזקת מרא קמא צריך "חזקה גמורה" להחשב מוחזק שיהי' למחזיק "תפיסה" בהקרקע יותר מהמרא קמא. ועי' ב"מ ק, א דתפיסת המוחזק מוציא מחזקת מרא קמא.

ובזה יובן למה הטענה דהעברת דרך היא טענה טובה בדין חזקה, משום דאם עבר עליו הדרך יש גם למערער "תפיסה" בקרקע זו, ובכדי שיהי' למחזיק דין מוחזק הוא צריך לסלק המרא קמא מקרקע זו שלא יהי' לו שום שייכות אליו. ואינו דומה למכר קרקע והניח לעצמו דרך דשם אין סתירה בדין המכירה להשאר דרך עליו, משא"כ כשרוצה להיות מוחזק צ"ל "תופס" הנכסים לבדו בלי המערער. ובזה מיושב גם קושיא הראשונה של הרמב"ן, דאם החזקה היא 'ראי' שפיר שייך קושייתו דאין בהעברת דרך סתירה לראייתו של המחזיק במה שאכל ג' שנים, אבל כיון שחזקה היא דין 'מוחזק' מיושב שפיר דהעברת דרך מונע מהמחזיק שיהי' לו "תפיסה" לבד בהקרקע כנ"ל.

ויש להעיר בזה מהשקו"ט בקונ' הספיקות באם אזלינן בתר חזקת מרא קמא כששניהם תופסים ומוחזקים בהנכסים.



## מכי נגח ג' נגיחות הוא מועד

הת' פרץ רייזנברג  
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ב כח, א מקשה הגמרא על הלימוד דג' שנות חזקה מג' נגיחות דשור: "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב - ה"נ עד שנה הרביעית לא קיימא ברשותיה", והיינו, דאי משור המועד גמרינן - לא תהוי חזקה עד ד' שנים כמו בשור שלא משלם נזק שלם עד נגיחה הד'. ומת': "הכי השתא, התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגח מאי לשלם; הכא כיון דאכלת תלת שני קיימא ליה ברשותיה". היינו שהשור כבר בגדר "מועד" תיכף לאחר נגיחה הג', ולכן למדין חזקה שהיא ג' שנים; והא דלא משלם עד נגיחה הרביעית היא בגלל שאין על מה לשלם.

ואולי יש לפרש קושיית הגמרא בתוספת ביאור על פי מה שמפרש רבינו עזרא בתוד"ה 'אי מה שור המועד', שאע"פ שלכ"ע לא מחייב נזק שלם עד נגיחה רביעית, הנפק"מ בין מחלוקת אביי ורבא (בבב"ק) היא: דלפי אביי אף על פי שנגח השור בג' ימים ובזה נעשה מועד אין חייב לשלם נזק שלם עד שיגח ביום ד'; ולרבא מאחר שנגח ג' ימים חייב לשלם נזק שלם אפילו אם יגח פעם הד' ביום ג' עצמה. ז.א., דלפי אביי יש ארבע 'שלבים' בענין שור המועד, ולכן צריכים ד' נגיחות בד' ימים שונים (שכל 'שלב' צריך להיות ביום לפני עצמו); משא"כ לפי רבא יש רק שלש שלבים, ומג' ואילך היא המשך הג'. ולכן אף אם יגח נגיחה ג' וד' ביום אחד חייב לשלם נזק שלם, מכיון שאינו צריך לעלות לעוד שלב; משא"כ לפי אביי דיש עוד שלב רביעי, דביום אחד אינו יכול לעלות שני דרגות.

ועפ"ז ואאפ"ל דקושיית הגמרא היא לפי שיטת אביי שאף על פי שכבר עלה לה' חזקת מועד" בג' ימים אי אפשר להתחייב נזק שלם עד יום ד', ולכן חזקה (שנלמד ממנה, ג"כ) צריך להיות רק בגמר ד' שנים.

וע"ז מתרצים דסברינן כרבא, דס"ל שכבר חייב נזק שלם ביום הג' עצמה, והא דלא משלם הוא משום ד"כי לא נגח מאי לשלם".



## רמב"ם

### גדר הברכה בהלל ונר חנוכה

**הרב אברהם הרץ**  
ר"מ בישיבה

הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ה כתב "אע"פ שקריאת ההלל מצוה מד"ס, מברך עליו אק"ב וציוונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב".

וצ"ב מדוע הביא הרמב"ם ראי' דמברך על הלל ממגילה ועירוב ולא מנר חנוכה דאיירי בפרק זה, ובהלכה הקודמת פסק "ונרות חנוכה הוי מד"ס ומברך עליו",

ומדוע הי' צריך להביא דוגמא ממקום אחר (וכבר העירו בזה מפרשי הרמב"ם).

ואולי אפשר ליישב שיטת הרמב"ם עפ"י הא דחידש היעב"ץ במור וקציעה הל' חנוכה סי' תרעב\*, דאע"פ דברכת המצות אינן מעכבות מ"מ בנר חנוכה הברכה מעכבת משום דבשאר מצות הברכה אינה פרט בקיום המצוה, אבל בנר חנוכה הברכה היא חלק מקיום המצוה, דאם אינו מברך הרואה אומר לצרכו הוא מדליק וחסר בתוכן מצות נר חנוכה "פרסומי ניסא" [ע"ד הדין (או"ח סי' תרעב סעי' א)] "הדליקה בפנים והוציאה לחוץ" דלא יצא משום דהרואה אומר לצרכו הוא מדליק. וראה ברעק"א שם דכתב דלא רק משום מראית עין היא אלא דאין כאן קיום מצות נר חנוכה "פרסומי ניסא", דהרואה סובר לצרכו היא, והוי חסרון בגוף המצוה].

וכיון דהוי פרט בפרסומי ניסא לכן מעכבת, ואינו יוצא מצות נר חנוכה אם הדליק בלא ברכה.

[ועפ"י מיישב שיטת הטור והמחבר דכתבו דגם בספק דינא אם יש חיוב הדלקה מברך מספק, עיי"ש].

---

(\* [וראה בספר מקראי קודש הל' חנוכה סי' כד שכתב לדייק מהרמב"ם בדין עששית (פ"ד ה"ט שם), דסבר כסברת היעב"ץ, עיי"ש].

הנהגה עפ"י יש לבאר שיטת הרמב"ם דמנר חנוכה אין להוכיח דמברך על מצות דרבנן, שהרי בחנוכה יש לומר דהברכה היא לצורך קיום המצוה כנ"ל, משא"כ בהלל.

ולכן כתב הרמב"ם להוכיח ממגילה ועירוב, דהתם אף שהברכה אינה פרט בקיום המצוה מ"מ מברך עלי' אף שהיא מדרבנן וכמו"כ מברך על הלל.



## בדין זקן ממרא

הת' לוי"צ וילהלם

תות"ל - 770

ברמב"ם הל' ממרים פ"ג ה"ה מבאר ש"זקן ממרא" הוא - שיחלוק על ביי"ד בדבר ששגגתו חטאת וזדונו כרת (או בתפילין כו').

ובפרק ד ה"ב מאריך לבאר שלא רק כשחלק על דבר שהוא שגגתו חטאת, אלא אפי' אם חלק בדבר המביא לידי דבר ששגגתו חטאת אחר כמה דברים, ג"כ חייב מיתה. כגון: נחלקו בלקט, שכחה וכיו"ב - אם זה לעניים או לבעה"ב, חייב. שהרי לדברי האומר שהוא "לבעל הבית" הרי"ז גזל ביד עני, ואם קדש בו אשה, אינה מקודשת; ולזה האומר "לעני", הרי קידושיו קידושין. אבל בשאר מצוות (חוץ מתפילין, עיי"ש), כגון שחלק בדבר מדברי לולב או ציצית או שופר זה אומר כשר וזה אומר פסול הרי"ז פטור.

ולכאור' צ"ע שהרי גם בשאר מצוות נמצא מביא ל"שגגתו חטאת כו", דאמרי' בהגוזל עצים (צו, א) גבי מהו שינוי בחפץ שיקנהו הגנב בשינוי זה: "בעי ר"פ גזל לולב ונחלקה התיומת (שני עלים עליונים אמצעים ששם כלה השדרה, לפירש"י. ולפירוש הרמב"ם היינו שחלק כל עלה לשניים\*) מהו" - האם קני בשינוי זה, ומסיק דמשום דאמרי'

---

(\* כן כתב ה"בדק הבית" הובא בב"י חו"מ סוף סי' שס לבאר הא דהשמיט הרמב"ם דין זה בהל' גזילה, שהוא מפרש "נחלקה התיומת" דהיינו "הוצי ועבדינהו חופיא" (=עלים, ועשאו מטאטא - שהפריד כל עלה לשנים). ולא הבנתי, שהרי בעיית ר"פ הובא בגמ' אחרי דין "הוצי ועבדינהו חופיא", (ובפרט לפי הגירסאות, שבשניהם - בעל המימרא הוא ר"פ). וראה בפסקי הרי"ד שמפרש "תיומת" כפירוש הנ"ל, ועכ"ז הביא ג"כ דין נחלקה התיומת וכו'.

דאם נחלקה התיומת פסולה לברך עליה, לכן כיון דלענין פסול מפסלא לענין מקנה נמי שינוי הוא וקנה.

הרי, שאם נחלקו בדין "נחלקה התיומת" - דין מדיני לולב, יבוא לדבר ששגגתו חטאת. שהרי לדברי האומר כשרה - אם קדש בה אשה עדיין לא קנה הלולב והמקדש בו אינה מקודשת; ולדברי האומר פסולה - אם קידש בה אשה כבר קנה הלולב וה"ה מקודשת. וצ"ע.



## הלכה ומנהג

**ברכת בורא מיני מזונות על דובשנים שקורין  
בורגער-קיבען**

**הרב שלום דובער לוי**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קסח סי"א:

ואפילו אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר והקמח הוא לדבכם ולהקפותם ... הוא מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה ומן הסתם ניתן הקמח בתערובות זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר ... מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות.

ובציונים שעל הגליון: רש"ל ב"ח ט"ז מ"א רמ"א.

[והיינו, כיון שהם מביאים דיעות שרק באופן זה יש לו דין פת הבאה בכסנין, א"כ עכ"פ מוכח דעתם, שגם לזה יש דין פת הבאה בכסנין].

הרמ"א כותב בס"ז שמברכים במ"מ על "לעקו"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים", ומפרש רבינו דהיינו "שעירב בה תבלין ודבש יותר מקמח".

הב"ח (ד"ה ומ"ש והוא פת) כותב:



מצאתי בליקוטים בשם הרב מהר"ר אלכסנדר כ"ץ ובשם רבינו יצחק מדורא שהיו נוטלין ידיהם על אכילת לעקו"ך שמוכרין בשוק ומברכין עליהן המוציא ושלש ברכות, אלא דאותן לעקוכי"ן שהערנים היו מתקנים בבתייהם היו אוכלין בלא נטילה ובלא המוציא אלא מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שרובן בשמים. נראה דסבירא ליה ... שהתבלין הם הרבה מן הקמח אבל אם הקמח הרבה מן הבשמים קימחא עיקר.

את דברי הב"ח הללו מביאים גם המ"א (סקי"ח) והט"ז (סק"ז), אלא שהט"ז הוסיף וכתב שהב"ח למד דברים אלו (לא מדברי מהר"ר אלכסנדר כ"ץ הנ"ל, אלא) מדברי הרש"ל (הגהות על שערי דורא סי' א אות ו), וזהו המקור למה שצויין כאן על הגליון גם הרש"ל. אמנם לימוד זה צריך תלמוד, כי אף שהב"ח הביא שם גם מדברי הרש"ל, עדיין לא מובן מהו הקשר לנידון דידן, ונקדים את דברי הרש"ל המובאים בב"ח שם:

בהגהת מהרא"י לשערי דורא שם מבואר הטעם שאוכלין דובשנים שנעשו בתבלין של עכו"ם, כיון שהתבלין בטל בקמח. וע"ז כתב בהגהת הרש"ל שם:

היינו סתם דובשני דקמח עיקר והא ראי' דמברכין עלה המוציא [וג' ברכות], אבל בקלוניא [שם עיר] יש דובשני שקורין בורגער קיכען דתבלין עיקר שהרי כתב באגודה שאין מברכין עליהם המוציא ואין ס' בקמח נגד התבלין היה צ"ע לפ"ז [האיך אוכלין אותן כיון שהתבלין נידוכו במדוכות של א"י], עכ"ל מנימוקי מו"ה זעליקמאן בינג [מהר"ז מבינגא] ז"ל מצאתי.

רואים אנו שמחלק כאן בין שני סוגי דובשנים: א) הקמח עיקר ויש בקמח ס' נגד התבלין (של עכו"ם), ומברכין עליו המוציא. ב) דתבלין עיקר ואין ס' בקמח נגד התבלין, ומברכין עליו במ"מ. ומכאן למד הב"ח:

אלמא דבסתם דובשני, כיון דקמח עיקר מברכין עליהן המוציא, אעפ"י שנילושה בדבש לחוד בלא שום תערובת מים.

ובכל הדברים הללו אין רמז לכאורה לנידון דידן, לחלק בין אם הקמח הוא יותר מהדבש או שהדבש הוא הרוב, כי אם עיקר החילוק הוא אם התבלין בטל בששים בקמח או שאינו בטל בששים בקמח.

ומה א"כ מה שמוכיח מכאן הט"ז בענין שהדבש והתכלין הם יותר מהקמח, ומהו א"כ הציון שבשוע"ר עה"ג שמציין לרש"ל בדין הנ"ל?

ולולי דמסתפינא הי' אפשר לומר לכאורה, שהציון לרש"ל נכתב ע"י המדפיסים על יסוד האמור בט"ז סק"ז "ומו"ח ז"ל הביא בשם רש"ל", ובט"ז יש טעות דפוס וצ"ל "בשם ר' אלכסנדר כ"ץ" וכנ"ל. אמנם מיד אחרי זה כותב רבינו "ואם אכל שיעור קביעות סעודה מברך בהמ"ז על תערובת זה", וגם בזה מצוין עה"ג: "כ"ד רמ"א רש"ל וב"ח ומ"א" - הנ"ל (כיון שהם מביאים דיעות שרק באופן זה יש לו דין פת הבאה בכסנין, וא"כ מפורש בגמ' שמועיל בזה קביעות סעודה לבהמ"ז). ושוב אינו מובן היכן דן בזה הרש"ל? ולפום ריהטא לא מוזכר כלל ברש"ל מענין הדבש רוב לגבי הקמח.



בכל האמור לעיל ביארנו את דברי הרש"ל דמיירי בדובשנים (לעקאח) שהקמח נילוש בדבש (שמבואר בשוע"ר סי"א). אמנם גם בעצם הפירוש הזה יש לעיין, שלכאורה יש להוכיח דלא מיירי הכא בלעקאח (שהקמח נילוש בדבש), כי אם בדובשנים (מולייאתא) שהפת עשויה כמין כיס שממלאין בדבש (שמבואר בשוע"ר סי"ט).

שהרי ברש"ל מביא להוכיח את פסק הדין הזה: "שהרי כתב באגודה שאין מברכין עליהם המוציא", והיינו שבאגודה מבואר דינם של דובשנים אלו, לחלק בין "קמח עיקר" שאז מברכין המוציא, לבין "תבלין עיקר" שאז מברכין בורא מיני מזונות.

ולכאורה הכוונה היא לאגודה סי' קנג, שם כותב בשם רבינו פרץ בהגותו לתשב"ץ: שאין צריך לברך על פירות שבמולייאות ואפילו בירך עליה ברכת המוציא כי הקמח עיקר. כלומר שאף במילוי פירות, אם הקמח עיקר מברכים המוציא.

[דברי הגהת התשב"ץ האלו, שמובאים באגודה, מציין עליהם רבינו בקו"א סק"ב: ואפי' במילוי פירות משמע בתשב"ץ לברך המוציא, עי' אליה זוטא סי"ז, אלא דהמ"א סי' קעז פי' בענין אחר (ובאמת גם באל"י זוטא וביד אפרים גורסים ומפרשים את הדברים בהגהת התשב"ץ באופן אחר ואכ"מ). אמנם מדברי הרש"ל נראה שפירש דברי האגודה כפשוטן, שאותן "דובשנים" שדן בהם הם מילוי דבש שבפת העשוי' ככיס, וגם בזה פוסק האגודה שמברכין עליו המוציא].

לפי זה נצטרך לפרש את תורף דברי הרש"ל כך: האגודה כותב שמחמת מילוי הדבש שבדובשנים עדיין צריך לברך עליו המוציא, ורק כאשר מלבד מילוי הדבש יש גם תבלין מעורב שאינו בטל בקמח (שאינן בטל בס' ונרגש טעמו), אזי צריך לברך עליו בורא מיני מזונות [הכרעה זו דומה קצת להכרעת אבן העזר המובאת לקמן סוף סעיף יב, שגם בעל נפש שמחמיר על עצמו בכמה סוגי פת הבאה בכסנין, מ"מ יכול הוא להקל ולברך במ"מ על "פת שנילושה במשקין או מי פירות והיא ממולאת בפירות וכיוצא בהם"].

אמנם לפי הדברים האלו, אין שום הוכחה מדברי רש"ל אלו להלכה שלומד הב"ח מדבריו, ולהלכה שלומד הט"ז מדבריו. ועכצ"ל שהן הב"ח והן הט"ז מפרשים דברי הרש"ל שדן בלעקאח ולא במולייאתא, ועכצ"ל שכוונתו להלכה אחרת שמצא בשם האגודה.

ואולי יש ליישב, אשר הרש"ל כאן אין כוונתו לדברי האגודה הנ"ל בענין מולייאתא, כ"א למה שהובא בשמו בענין לעקאח. והוא מה שהביא הב"ח בתחלת דבריו: מצאתי בליקוטים בשם הרב מהר"ר אלכסנדר כ"ץ ובשם רבינו יצחק מדורא שהיו נוטלין ידיהם על אכילת לעקו"ך שמוכרין בשוק ומברכין עליהן המציא ושלש ברכות, אלא דאותן לעקוכי"ן שהערנים היו מתקנים בבתיהם היו אוכלין בלא נטילה ובלא המוציא אלא מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שרובן בשמים.

עדיין לא נתברר לנו מי הוא בעל הליקוטים האלו, אמנם "מהר"ר אלכסנדר כ"ץ" הוא לכאורה בעל האגודה. ושם הרי מדובר בפירוש ב"אכילת לעקו"ך". א"כ י"ל שגם הרש"ל דן בדין לעקאח שהיא פת שנילושה בדבש ותבלין, וכולם דנים באותן הדברים המובאים בשם בעל האגודה.

ואולי כשיתברר לנו מה הם ה"בורגער קיכען" המוזכרים כאן בדברי הרש"ל, נוכל לברר אם הרש"ל דן כאן בפת שנילושה בדבש או בפת העשויה ככיס שממולאת בדבש.



התמיהה הנזכרת גדלה שבעתיים כאשר אנו מעיינים בקו"א סק"ב בסופו, שבו דן בענין פת עשויה ככיס ממולאת כו', ומחלק בין ממולאת בפירות וכיו"ב לבין ממולאת בבשר וכיו"ב. ובסוף הקו"א כותב: ובפרט שרש"ל וב"ח מחמירים [אפי' ממולאת בפירות

וכיו"ב], אלא שהש"ע הכריע להקל [בממולאת בפירות] (אבל להקל יותר מהשו"ע [גם בממולאת בכשר וכיו"ב] אין לנו).

בב"ח שלפנינו מובא רק הרש"ל הנזכר לעיל, וא"כ צריך לומר שבו דן רבינו הזקן בקו"א, ולכאורה נראה מזה שרבינו מפרש את דברי רש"ל הנ"ל דמיירי בדין כמין כיס שממלאין בדבש (ולא בדין לעקאח שנילושה בדבש).

אמנם לאידך יש להוכיח לכאורה, שכוונת רבינו כאן היא לפת שנילושה בדבש (ולא לפת ממולאת בדבש), שהרי יחד עם הרש"ל הביא גם את ה"ב"ח שמחמיר, והוא מחמיר רק בפת שנילושה בדבש (כל זמן שהקמח מרובה מהדבש). וא"כ מוכח שמפרש גם בהרש"ל דמיירי בפת שנילושה בדבש [ועדיין צ"ע לפי"ז מהו המשך דברי רבינו בקו"א הנ"ל, וההוכחה שמביא מרש"ל וב"ח].



## ברכת הגומל בנוסע במטוס וניגוב הידים לפני נט"י

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

לאחרונה הופיע ספר "ועלהו לא יבול" - מהנהגותיו והדרכותיו של הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, חלק ראשון... נחום סטפנסקי" וישנם שמה כמה דברים הקשורים לחב"ד.

בעמ' שו אות 16 מובא ששאלוהו שאלה "מי שנוסע במטוס מהארץ לאירופה וכדו' - שבימים אלו זה כל כך פשוט - האם יברך הגומל?", וע"ז עונה הגרש"ז בכתב ידו: "נוהגים לברך, ורק אנשי חב"ד שומעים לרובם שפסק לא לברך".

וצ"ע מאין בא לו שמועה זו, והרי במכתב הנדפס ב'לקוטי שיחות' חיי"ב עמ' 152 וב'שערי הלכה ומנהג' ח"א סי' קי' פוסק הרבי שהנוסע באירון צריך לברך הגומל. ומעניין שגם במכתב זה קובע הרבי בנוגע לשמועה אחרת: "אין אנו אחראים לשמועות".

---

1) בסוף המכתב ישנו "הוספה לאחר זמן" שהוסיף הרבי, ואינני יודע למה ב'שערי הלכה ומנהג' שינה וכתב: "ובמכתב לאחר מכן כתב כ"ק אדמו"ר...?"

בעמ' קד ישנה שאלה: "האם צריך שהידים תהיינה יבשות לפני שנוטלים ידים לאוכל?" - תשובת הגרש"ז בעל פה: "מעיקר הדין לא צריך לנגב את הידים לפני שנוטלים ידים לאכילת פת, שהרי המים אינם מהוים חציצה. חסידי חב"ד נוהגים לנגב את הידים, אך הרב לא מצא את זה כתוב בשו"ע הרב. אמנם הוא מצא את זה כתוב בסידור של חב"ד, וזה נזכר שם רק דרך אגב בענין נטילת ידים בבוקר". וע"ז מעיר המו"ל: "לא מצאתי זאת בסידור תהלת ה' בענין נטילת ידים בבוקר, אך שם בעמ' 374 בענין נטילת ידים לסעודה כתוב שקודם הנטילה יזהר לקנח ולנגב המים יפה מהיד כי הם מים טמאים ויטמאו את מי הנטילה".

ויש להעיר:

(א) אינני יודע בדיוק לאיזה מספור עמודים הכוונה, אך מה שהעתיק המו"ל נמצא בלשונו בפסקי הסידור ב'סדר נטילת ידים לסעודה (סדור תורה אור עמ' 218, הוספות לשו"ע אדה"ז ח"א עמ' 314) ס"ו.

(ב) המו"ל לא שם לב שבפסקי הסידור שם (סדור תורה אור סוף עמ' א, הוספות לשו"ע אדה"ז ח"א עמ' קנג) ב'סדר הנטילה' של הבוקר אכן כתוב: "...צריך לזהר... שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה...".

(ג) דומני שהגרש"ז לא שם לב לכך שגם פסקי הסידור נכתבו ע"י אדה"ז בעצמו, כי הוא מבחין בין ה"שו"ע הרב" ובין הנאמר "בסידור של חב"ד". ולכאורה באם היה יודע שגם פסקים אלו משל אדה"ז הם היה מתייחס אליהם ביתר חשיבות.



## פרק "למנצח יענך" ביום שאין אומרים תחנון

הרב שלמה שמואל פליישמן  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בסידור "תהלת ה'" עמ' 190: "תקנה נוספת: בימים שאין אומרים תחנון, ובמילא אין אומרים למנצח גו' יענך, אומרים אחר התפלה לפני אמירת תהלים את המזמור למנצח יענך אבל לא בתור סדר התפילה כי אם בסדר תחנונים".

ומעולם הוקשה לי: מהו ההבדל בין תחנון שבגינו אין אומרין (ביום שא"א תחנון) למנצח יענך, לבין תחנונים שבתור זה אפשר לומר (ואפי' בשבת) למנצח יענך.

ואבקש מהקוראים שי' להבהיר הענין.



## מנהג רבותינו נשיאינו לעלות למפטיר

**הרב גדלי' אבערלאנדער**

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

ידוע מנהג רבותינו נשיאי חב"ד לעלות למפטיר בשבת, לעומת רוב רובם של אדמו"רי פולין שנהגו לעלות לשישי. ויש לציין לקובץ 'משכנות יעקב' (יו"ל ע"י חסידי סקווירא, גליון א כסלו תשנ"ד עמ' 50) ושם הדפיסו רשימת הרה"ק רבי ישראל מטשארטקוב זצ"ל שרשם לעצמו מה ששמע מחסידים ואנשי מעשה. ושם בעמ' 52:

"שמעתי מר' אברהם שמואלזאהן נ"י שהבעש"ט הקדוש זצ"ל"ה והמגיד הקדוש זצ"ל"ה הי' עולים תמיד לתורה למפטיר".



## גילוח שערות ביום חמישי

**הרב אפרים הלל הלוי העלער**

חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז סי' רס ס"ב "ויש מקפידים שלא ליטול ציפורנים ביום ה' מפני שהציפורנים מתחילים לחזור ולצמות ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהי' זה בשבת<sup>1</sup> ובקו"א שם אות א: "מ"ש הט"ז שכ"ה בגילוח שערות הוא תמוה שהרי המלך מסתפר בכל יום וצ"ע", עכ"ל.

---

(1) ומצינו כמה טעמים לזה, מדברי הט"ז (סוסק"א), משמע שסרך מלאכה הוא דאיכא במה שגורם שהצמיחה יהי' בשבת, אך בא"ר (הביאו הפרמ"ג במשבצות שם) כתב הטעם, שאין זה תיקון כבוד שבת כיון שחזור לצאת ביום הש"ק (והרי כל ענין קציצת הציפורנים הוא לכבוד שבת), ומסתימת דברי אדה"ז "ואינם רוצים שיהי' זה בשבת" לא ברור כאיזה טעם נקט.

ובס' נפש חי' (להגר"ר מרגליות) כתב, ששמע הטעם מפני שיום ו' הוא יום אד לישמעאלים ודרכם לגלח לכבודו ביום ה' לכן קפדו ע"ז חכמי המערב.

וכוונת התמיה לכאורה, דמזה שהמלך הי' מסתפר בכל יום מוכרח שהשערות מתחילין לחזור ולצמוח מיד, ולא כעבור ג' ימים, דלכן הי' לו מה להסתפר בכל יום, וא"כ יוקשה להט"ז.

ובאמת שכבר הק' כן ב"ד אהרן' - הובא בבאה"ט סק"ב, "אמאי המלך מסתפר בכל יום הא לא יש לו שער עי' יד אהרן ובשכנה"ג", ויש לדקדק אמאי לא הביאו אדה"ז בשמו, (ולכאור' אין דרכו בקו"א להביא קושית אחרים בלי להזכיר את שמם). ועיי"ש שהוסיף להקשות על הט"ז, מאנשי משמר שהיו מסתפרים ביום ה' (תענית טו), הרי שהותר להסתפר ביום חמישי, וצ"ב אמאי לא הביא אדה"ז קושי' זו.

וב'מראי מקומות וציונים' (להרב אשכנזי) הבין, שאכן כוונת אדה"ז לשתי קושיות הנ"ל, ומהא דהמלך מסתפר בכל יום קשה תרתי, ראשית איך הסתפר ביום ה' הרי יתחיל לצמוח בשבת (וע"כ דלא כהט"ז), ושנית מוכרח מזה שצומח בכל יום ולא מיום ג' לגילוחן, דהרי הסתפר בכל יום וכנ"ל.

אך באמת דקו' הראשונה לא קשה כלל, שהרי מסתפר בכל יום וגם ביום ו', וא"כ בזה שהסתפר ביום ה' לא יגרום שיתחיל לצמוח בשבת, שהרי כבר גילוחן ביום ו' ואין השבת יום ג' לגילוחן - אך להט"ז אולי אינו שייך להסתפר ביום ו', שהרי רק מתחיל לצאת ביום ג' לגילוחן וא"כ אין שייך כלל גילוח ביום ו', אבל מה דהמלך מסתפר בכל יום מוכרח שגם ביום ו' מתחיל לצאת ויש מה לגלח, ואפי' שכבר גילוחן ביום ה', וזהו כבר קו' הב', וא"כ ב' הקושיות תלויות זב"ז ולכן כללן אדה"ז בחד<sup>2</sup>, ודר"ק. וזו אינה קו' היד אהרן הנ"ל ולכן לא הביאו משמו.

ואולי י"ל באופן אחר, שאין כוונת הט"ז כפשוטו שאינו מתחיל לצמוח עד יום ג' לגילוחן, שהרי המציאות לכאורה הוא שצומח בכל רגע ורגע<sup>3</sup>, אלא כוונתו שאינו נראה וניכר לעין בנ"א עד ג' ימים, וע"ז הק'

(2) והגם שעדיין יוקשה מהא דלאנשי משמר נאסר להסתפר בשאר ימי השבוע ורק ביום חמישי הותר - וא"כ אין יכולים לספור גם ביום ו' - ויוקשה להט"ז, הנה עי' במחצה"ש דלאנשי משמר הקילו חז"ל שהם היו טרודים, ולא חשו למצוה מן המוכרח.

(3) ובנפש ח"י שם כתב, שנודע מהמציאות שהשערות מתחילות מיד לצמוח וכמפורש בפסוק (שופטים טז, כב) "ויחל שער ראשו לצמוח כאשר גילח", הרי שצומח מיד ולא ביום ג' לגילוחן, עיי"ש.

אדה"ז ממלך, דא"כ שאין הצמיחה ניכרת עד ג' ימים, למה הי' המלך מסתפר בכל יום - משום נוי וכבוד, הרי לא הוכר גידול השערות בכל יום, וא"כ להט"ז הרי לא חסר כאן בכבוד המלך, ואמאי יסתפר בכל יום, ועוד יל"ע בזה.



## מנהג הש"ץ בכפילת פסוק הודו גו' בהלל

**הת' אנרהם צבי הירש הלוי לויין**  
תלמיד בישיבה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים בקטע המתחיל 'הודו לד' גו' - "הגדול (או הש"ץ בשאר ימות השנה) מקריא הודו גו' וכל המסובין עונין אחריו הודו גו' יאמר גו'. וחוזר הגדול ומקריא: יאמר גו'..." עכ"ל. וכנהוג ומפורסם.

אבל בספר המנהגים - מנהגי חב"ד הובא קטע זה עם הוספה, וז"ל: "...וכל המסובין עונין אחריו הודו גו' יאמר גו'. הגדול (אומר ביחד עם המסובין הודו גו' ואח"כ) מקריא..." עכ"ל.

והיינו שהש"ץ (גם בכל ימות השנה, כהסוגריים בתחילת הקטע) צריך לומר הפסוק "הודו" ב' פעמים רצופות: פעם אחת כשקורא לכתחילה, ופעם שני ביחד עם המסובין (או הקהל) כשהם חוזרים מה שהוא אמר! וכך העתיקו בספר שבח המועדים ובאוצר מנהגי חב"ד.

ויל"ע מהו הטעם שלא נמצא הוספה זו בהגדה, ולאידך - מהו מקור ההוספה בספר המנהגים.

(ואמנם ראיתי הרבה שלא נהגו כן, וגם הרבה שלא ידעו כלל מזה! ויש לעורר לנהוג כן, דאע"פ שמטעם שהוא לא נוסף זה בהגדה - הרי כן הוא בס' המנהגים, וק"ל).

ולא באתי אלא להעיר.





# פשוטו של מקרא

חששו של משה בנוגע לאמונת בניו בו בתור שליח ה'  
והצורך לאותות

יוסף וולדמאן  
תושב השכונה

הרב ג. אבערלאנדער (מח"ס פדיון הבן כהלכתו) בקובץ תשפט  
(לש"פ בא - יו"ד שבט) שאל על הפסוק (שמות ד, ל) "ויעש האותות  
לעיני העם":

לכאורה צ"ע, דהא לעיל בפסוק ח משמע דהאותות הי' צריך לשמש  
רק במידה שבני ישראל לא יאמינו במשה,  
והלא הקב"ה כבר אמר למשה (ג, יח) ש"ושמעו לקולך".

ועיי"ש ברש"י שמפרש הסיבה שבוודאי ישמעו לקולו, וא"כ למה  
הצריך לעשות האותות לעיני העם? ע"כ שאלתו.

ומנסה לבאר ע"פ המבואר בחסידות על מאמר רז"ל דלשון הרע  
הורג ג' וכו' .. דכשמדברים על אדם שהוא גנב או גזלן ח"ו וכדו' הנה  
דיבור הזה משפיע על מי שדיברו עליו שיהי' לו המדה של גנב וגזלן,

וזהו ג"כ הביאור כאן .. היות שמשה רבינו חשש שלא יאמינו בו  
הנה זה השפיע על כלל ישראל שבאמת לא האמינו בו, ומשום כך הי'  
צריך לעשות האותות לעיני העם. עכתו"ד.

לפני שאתחיל לדון בכללות שאלתו, ברצוני להעיר הערה אחד על  
דבריו:

הוא טוען "דהאותות היו צריכים לשמש רק במידה שבני ישראל לא  
יאמינו במשה", אבל זה אינו.

בפשטות הכתובים ע"פ פירש"י ברור שהאותות היו לצורך  
לעשותם לפני בני ישראל כדי להביאם לידי האמונה "כי נראה אליך ה'  
אלקי אבותם..".

דברי רש"י שמות ד, כא ד"ה "אשר שמתני בידך" מוכיחים  
שהאותות היו לצורך, שמשה נצטווה לעשותם לפני בני ישראל.

וז"ל שם: "לא על שלשה אותות האמורות למעלה, שהרי לא לפני פרעה צוה לעשותם אלא לפני בני ישראל שיאמינו לו..."

ועוד קצת הוכחה מלשון הכתוב ד, כח "ויגד משה לאהרן את כל דברי ה' ... ואת כל האותות אשר צוהו".

שאלת הנ"ל יש לה מקום רק על - איך פתאום נשתנה המצב בין דיבור ה' למשה בנוגע לשליחותו "ושמעו לקולך", ובין אחר כך ש"וייען משה ויאמר והן..." בנוגע לאי אימון של בני"י ביחס להתגלות ה' אליו,

עד כדי כך שבני ישראל נזקקו לאותות כדי שיאמינו שנראה אליו ה'.

ומכך שרש"י אינו מתייחס לשאלה כה גלוי' בפשטות הכתובים שפשטני המקרא אחריו (אבן עזרא ורמב"ן ועוד) 'מטפלים' בה, זוהי הוכחה שע"פ פירש"י - לימוד פשש"מ - אין כאן צורך מיוחד לפירוש והסבר במקראות הללו,

וכמו שהאיר עינינו בכגון זה רבינו כ"ק אדמו"ר זי"ע רבוי פעמים, שבזה רש"י מורה לנו שהכתובים מובנים בלי פירוש, - או בגלל דיוק לשונו שכתב בהענין או ע"פ מה שכתב כבר לפני כן הובהר השאלה.

ובנוגע לנסיונו לתרץ שאלה בפשש"מ ע"פ המבואר בחסידות על מאמר חז"ל דלשון הרע הורג ג', הנה לפני שניכנס לחלק הרמז ודרוש, חובתינו קודם כל לנסות למצוא הפתרון לשאלה בפשש"מ בהפסוקים עצמם ע"פ פשש"מ, שזה ענינו של פירוש רש"י עה"ת כמו שהורנו רבינו זי"ע.

ואחזור לזה בל"נ בקובץ הבא על מה שיש לומר בזה שיהי' מובן ע"פ דרכו של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

אבל לע"ע אעבור לשאלה אחרת מעין הנ"ל:

לפני כמה שנים כתבתי בקובץ זה שאלה כעין הנ"ל רק מנקודה אחרת. השאלה שמעתי אז מידידי ר' ש"ב בוימגרטן שי'.

רש"י בד"ה "ויהי לנחש" (שמות ד, ג) ובד"ה "מצורעת כשלג" (ד, ו) מפרש שבאופן שבחר הקב"ה להראות למשה האותות על עצמו (ולא כבאות השלישי), בזה נרמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל באומרו לא יאמינו לו וכו'.

ושאלני הנ"ל שזה פלא. שהרי במקראות הבאים תיכף אחריו באו דברי ה' שע"י האות יאמינו כי נראה אליך ה',

וממשיך בכתוב (שם ח) "והיה אם לא יאמינו" ואחר כך שוב כנ"ל (שם ט) "והיה אם לא יאמינו" עד שנזקק לאות השלישי.

- האם אין בזה כמו 'אישור' מהקב"ה על חששו של משה שרק ע"י האותות יאמינו לו, ואולי לא אחרי אות הראשון ואולי גם לא אחרי אות השני וכו'?

ובקשר לזה יש להוסיף שאלה כללית על שאלתו הנ"ל, שלכאורה היא קושיא חזקה בלימוד פש"מ.

הרי אירועים הבאים בפרשיות שאחרי שמות מאשרים לכאורה דעתו של משה באופן ההתייחסות של בני"א אליו:

בפרשת בשלח יג, יח, דברי ה"יש אומרים" שרק אחד מחמש יצאו. שם טז, ג, "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים כו' הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית...". יז, ג, "ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית...".

א"כ למה נרמז לו פעמיים שספר לה"ר על ישראל?

והיאך פליאות הנ"ל שהם תוצאה ישירה מן פירוש רש"י הנ"ל, ובפרט התמי' מן המקראות שבאים בסמיכות לפירושו, מתעלם רש"י מהם כאילו שפירושו אינו מעורר שום שאלה שדורש הבהרה על ידו.

והנה בקשר לשאלת רש"י בוימגארטן הנ"ל שהמקראות אחרי דברי משה "והן לא יאמינו ... כי יאמרו לא נראה אליך ה'" הם כאילו מאשרים דעתו של משה, ועל מה שהי' נראה אז בעיני לבאר בקובץ הנ"ל, קבלתי שני מכתבים (אחד באדר תשנ"ו והשני בשבט תשנ"ז) מחברי הרב פייבל ר. שבצדק טען בהם נגד ביאור שלי אז, והמשיך לבאר בהם בנוסח שהעתקתי לעיל מהרב ג. אבערלאנדער (רק שטרח להכניס ביאורו תוך דברי רש"י),

ובהזדמנות זו אעתיק תוכן דבריו במכתביו הנ"ל:

במכתבו הא' כותב שלולא הספק אצל משה היו בני ישראל מאמינים מיד אבל מכיון שאצל משה עצמו הי' ספק וחשב שהם לא יאמינו, עי"ז פעל גם ספק אצל בני"א ולכן הוכרח הקב"ה כביכול לתת אותות.

וע"ד ענין לשון הרע שזה גורם רעה למי שמדברים עליו, שע"י הדיבור מוציאים הרע שנמצא בעולם במי שמדברים עליו לגילוי.

וכמו"כ כאן, ע"י שמשה אמר שהן לא יאמינו פעל בהם הספק באמונה.

ומוסיף בנוסח הנ"ל במכתבו השני, ומרחיק לכת בכתבו שם שהביאור כ"כ פשוט ומבואר בדברי רש"י עצמו עד שלכתחילה אין כאן קושיא (!?)

ותו"ד שם: רש"י מפרש בד"ה "ויהי לנחש": רמז לו שסיפר לה"ר על ישראל ותפש אומנתו של נחש,

ומה שאומר "אומנתו" (ולא דיבורו או מעשיו), להדגיש שלה"ר הוא אומנות של נחש, שהנחש נושך ומזיק וממית ולעצמו לא מגיע שום הנאה מזה,

כמו"כ המספר לה"ר גורם היזק למי שסיפר עליו...

ולכן מדגיש רש"י שתפש אומנתו של נחש, שע"י שסיפר משה על ישראל גרם להם היזק בלי כל הנאה לעצמו. וההיזק מפורש בפשטות הכתובים, שעד שמשה סיפר לה"ר הי' אומנת ישראל בתוקף בגלוי וכמו שאמר ה' למשה "ושמעו לקולך". ואחרי סיפור הלה"ר נעשה חלישות וגרעון באמונתם עד שהוכרח הקב"ה לתת אותות למען יאמינו,

ומסיים: ועפ"י כל הנ"ל אין כאן שום קושיא, והכל מבואר ומפורש (?) ברש"י.

כמדומני, שמי ששמע פירושי רש"י למאות מן רבינו זי"ע אינו יכול להלום ביאור כזה בתור כוונת פירש"י באופן שהורנו כ"ק אדמו"ר זי"ע בסגנון פירושו. - להכניס כוונה כזאת בדברי פירש"י צריכים ראשית כל למצוא בפירושי רש"י הקודמים רעיונות כאלו.

לדעתי ביאורו הנ"ל יש לו מקום בחלק הרמז והדרוש ובחלק יינה של תורה, אבל כלל לא בפשוטו של מקרא.

ההמשך יבוא בקובץ הבא בעזה"י.



## הערות בפירש"י עה"ת עפ"י גירסאות שונות

### הרב אהרן חיטריק

#### תושב השכונה

בפ' תרומה כה, לה כתב רש"י "ואם תדקדק במשנה זו הכתובה למעלה תמצאם כמנינה [בדפוס ריגו - כמנין] איש איש במקומו".

וראיתי בכת"י אחד המעתיקים ששם נוסף אח"כ: "והנה היא מצויירת למעלה כהילכתה ציור מבואר". אכן בעמוד הקודם יש ציור מהמנורה בשיטת רש"י, וצ"ע אם זה מרש"י או של המעתיק שהיה איטליאני. וכן ברלינר בהוצאה הראשונה שלו משנת תרכ"ז מציין בהערה מכת"י: "והיא מצויירת למעלה בזה הקלף כהלכתה ציור מבואר".

בכל הדפוסים ובכת"י שראיתי לא מצאתי שום ציור, רק בכת"י הנ"ל.



בפ' תצוה כד, כ:

בכל הדפוסים מתחיל "ואתה תצוה. זך.". ויש להקשות הרי רש"י אינו מפרש תי' "ואתה תצוה" ולמה מעתיק תיבות אלו. והנה בדפוס ריגו ליתא תי' אלו, וכ"ה בדפוס אלקבץ, רק נוסף בכת"י.

וראה בלקו"ש כרך י"א ע' 129 ואילך - שרש"י מוכרח להביא תי' אלו. ולפי" כ"ק רבינו מתאים הנוסח שבדפוס זאמארא ובכתב יד רש"י מאחד מחכמי רומי רבינו "שבתי בר' יחיאל בר' משה הרופא" (ממשפחת בעל "שבלי הלקט") שכתבו לעצמו בשנת קפ"ה [כמו שכתב בשער הספר], ושם הגירסא "את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך".

וראה ברמב"ן למה בעשיית המשכן נכתב בלשון "ועשית" וכאן נכתב "תצוה".

ופלא שברלינר [כמדומה שראה הכת"י הנ"ל], שעוועל ויוסף הלל לא העירו על שינוי זה.



## בפירש"י ד"ה 'ובקר וראיתם' וד"ה 'בשר לאכול' [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשצ (לש"פ יתרו) הביא הרה"ח וו. ראזענבלום שי' מש"כ רש"י בד"ה 'בקר וראיתם' (בש"לח טז, ז): "לא על הכבוד שנאמר והנה כבוד ה' נראה בענן נאמר, אלא כך אמר להם, ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתנה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך בירידתו לבוקר תראו את כבוד אור פניו, שיורידוהו לכם דרך חיבה, בבוקר שיש שהות להכינו, וטל מלמעלה וכו'", והקשה הנ"ל למה נכפל זה עוד הפעם בפסוק ח, ועיי"ש עוד, [וראה בזה בלקו"ש כרך טז שיחה ב].

ויש להעיר שבכמה דפוסים הראשונים יש שינוי גדול בגירסת רש"י:  
זו:

בדפוסים שלנו הנפוצים תיבות ד"ה "ובקר וראיתם" הם מפסוק ז;

אבל בדפוס ריג'ו (לדוגמא), הנה תחילת דברי רש"י שבד"ה 'ובקר וראיתם' לפנינו, באה שם כהמשך לפסוק ו - דאחר התיבות "שיגיז לכם את השליו" ממשיך: "אבל לא בפנים מאירות שהרי ממלא מעים שאלתם אותו שלא כהוגן".

ופסוק ז מתחיל: "ובקר: כשיוריד לכם המן, וראיתם בירידתו את כבודו של מקום שבפנים מאירות ודרך חיבה יורידוהו כמונח בקופסא וטל מלמעלה וטל מלמטה. את תלונותיכם על ה'..."

ולפי גירסא זו אין כאן כפל לשון.



ברש"י הוצאת 'שעוועל' העיר בהערה, שההפרש בין ב' הגירסאות הוא - שלפי הדפוסים שלנו יש שתי תלונות בענין בשר: א) שלא כהוגן שאלו, ב) מכרס מלאה; אבל לפי נוסח הדפוס ריג'ו שניהם הם תלונה אחת: "ממלא מעים שאלתם אותו שלא כהוגן". ומציין שכן פי' רש"י ביומא עה, א. וראה בלקו"ש טז ע' 163 הערה 14-15.

הרב שעוועל ז"ל אף שראה דפוס זה ומציין אליו, לא הבחין וציין להפרש זה שהתחלת רש"י בדפוס זה הוא המשך לפסוק ו, שהרי ה"נקודה" לסיום הפי' הוא אחר תיבת "שלא כהוגן". ויותר פלא על

שעוועל שהרי ברלינר מציין בהערה שיש דפוסים שהם המשך אחד. וכן העיר ע"ז בספר המופלא "יוסף הלל" להרה"ג מ.מ. בראכפעלד ז"ל.

[מה שאיני מבין, שבלקו"ש חט"ז ע' 161 העתיק לשון רש"י מדפוסים שלנו, ובהערה 5 מציין "ובדפוס א' [-היינו ריג'ו] ליתא התיבות "בבקר שיש שהות להכינו". והרי בדפוס א' אינו מביא גם כל האריכות שבתחילת הדיבור ולא רק תיבות אלו].



ויש עוד שינוי מעניין בד"ה 'כי תלינו עלינו': בדפוסים שלנו נדפס: "בניכם ונשיכם ובנותיכם".

בדפוס רומי הסדר: "נשיכם בניכם ובנותיכם".

בדפוס ריג'ו הסדר: "בנותיכם ובניכם ונשיכם".

בדפוס אישר ["IXER", רמ] הגירסא: "טף ונשים וגם" ערב רב.

שעוועל וברלינר לא ציינו לשינוי זה.



## בענין הנ"ל

### הרב וו. ראזענבלום

#### תושב השכונה

בקובץ האחרון (תשצ - לש"פ יתרו) הבאתי פירש"י בפרשת בשלח ד"ה ובקר וראיתם (טז, ז): "...אלא כך אמר להם, ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך בירידתו לבוקר תראו את כבוד אור פניו, שיורידוהו לכם דרך חבה בבוקר שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא.

ופירש"י ד"ה בשר לאכול (שם, ח): ולא לשובע, למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע. ומה ראה להוריד לחם בבוקר ובשר בערב לפי שהלחם שאלו כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל

בשר שאלו שלא כהוגן שהרבה בהמות היו להם, ועוד שהיה אפשר להם בלא בשר, לפיכך נתן להם בשעת טורח שלא כהוגן, עכ"ל.

ושם שאלתי כמה שאלות. אבל לאחר שכבר נדפס הקובץ ראיתי בלקוטי שיחות חלק טז פרשת בשלח שיחה ב שכ"ק אדמו"ר עמד שם על שני פירושי רש"י אלו. ונוסף לזה שמתרץ השאלות ששאלתי מתרץ עוד דיוקים בפירש"י אלו, ומבאר שם עוד דברים שאינם מובנים בפשטות הכתובים.

ועם הקוראים הסליחה.

אבל מה שעדיין אינו מובן לי בפשטות הכתובים שם, הוא :

שלאחר שנאמר שם (טז, ב) : "וילנו כל עדת בני ישראל". ושם (ג) : "מי יתן מותנו ... בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע וגו'".

נאמר שם (ו) : "ויאמר משה ואהרן ערב וידעתם וגו'". ושם (ז) : "ובקר וראיתם וגו'". ושם (ח) : "...בתת ה' לכם בערב בשר ולחם בבקר לשבע וגו'".

הנהגה לכאורה שמעו משה ואהרן דברים אלו מהקב"ה ולא אמרו זה על דעת עצמם.

אבל הדיבור של הקב"ה למשה בנוגע לענין זה מצינו רק בפסוק (יב), כמה פסוקים לאחרי זה ששם נאמר : "...שמעתי את תלונות בני ישראל ... בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וגו'".

ולמה לא נאמר פסוק זה קודם להדיבור שדיברו משה ואהרן לבני ישראל, בפסוקים (ו-ח).

ולכאורה היו יכולים לתרץ שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

אבל, נוסף לזה שהי' לרש"י לפרש זה, קשה קצת לפרש זה כאן, שמשמע קצת שדיבור זה הי' קשור עם מה "שכבוד ה' נראה בענן". שזה הי' בודאי אחר הדברים שדיבר משה ואהרן לבני ישראל.

ועוד שקודם שדיבר משה ואהרן לבני ישראל נאמר בפסוק (ד) : "ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו'", אבל,

(א) שם לא נאמר "שמעתי את תלונות בני ישראל וגו'".

(ב) לא נזכר כלל בנוגע לבשר.



ג) בנוגע ללחם לא נזכר שם שיהי' בבקר (דרך חבה, שיש שהות להכינו).



עוד דבר שצריך עיון: גם בפרשת בהעלותך נאמר (יא, ד): והאספסף אשר בקרבו התאוותאו וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר.

אבל שם מצינו שנענשו בני ישראל כמו שמסופר שם באריכות.

והנה רש"י פירש שם בד"ה מי יאכלנו בשר: וכי לא היה להם בשר והלא כבר נאמר וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר וגו' וא"ת אכלום והלא בכניסתם לארץ נאמר ומקנה רב עלה אתם וצאן ובקר וגו' אלא שמבקשים עלילה.

וצ"ב למה לא פירש רש"י זה בפרשת בשלח, וכן למה לא נענשו על זה.



### בפרש"י ד"ה "כי חיות הנה" [גליון]

#### הנ"ל

בגליון האחרון [תשצ] עמד הרב א. חיטריק על פירש"י בפרשת שמות (א, יט) ד"ה כי חיות הנה, וז"ל:

ומה שאפשר להקשות על רש"י, למה צריך רש"י להביא פסוק מיחזקאל, היה לו להביא פסוק מפ' בלק (כג, כד) הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, ושם (כד, ט) כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו.

ועוד יש לתמוה שהרי ישנו עוד שבט שנמשל: גד כלביא שכן, ורש"י לא הביאו, עכ"ל.

וראיתי בחדושי אגדות מהרש"א במסכת סוטה על מה שאמרו בגמרא (שם יא, ב): אלא אמרו לו אומה זו כחיה נמשלה יהודה גור אריה, דן יהי דן נחש, נפתלי אילה שלוחה, יששכר חמור גרם, יוסף בכור שור, בנימין זאב יטרף - דכתיב ביה כתיב ביה ודלא כתיב ביה כתיב מה אמך לביא בין אריות רבצה, עכ"ל הגמרא.

וכתב המהרש"א, וז"ל:

...ונראה דלא מייתי הכא אלא קראי דגבי ברכת יעקב דבגד נמי כתיב כלביא שכן בברכת משה.

ועוד יש לומר שלא נאמר לביא אלא כלביא בכ"ף הדמיון משא"כ כל הנך דמייתי הם בלא כ"ף הדמיון כתיב.

ועוד דלא מייתי ההוא קרא דבגד דנקרא לביא כיון דמייתי קרא דכולהו איקרי לביא, עכ"ל המהרש"א.

ולפי"ז מתורץ גם כן מה ששאל למה לא הביא רש"י פסוק מפ' בלק, שהרי גם שם כתיב "כלביא" ו"כארי" בכ"ף הדמיון.

אבל מה שכתב המהרש"א בתירוצו הראשון "ונראה דלא מייתי הכא אלא קראי דגבי ברכת יעקב", לא הבנתי תירוצו, שהרי הגמרא שם מביא יוסף בכור שור, שזה לא נאמר בברכת יעקב אלא בברכת משה.

ומה שרש"י בפרשת שמות מביא רק גור אריה זאב יטרף בכור שורו אילה שלוחה. ראיתי בפירושו באר בשדה זו"ל:

בש"ס ובש"ר הביאו ג"כ יהי דן נחש יששכר חמור ורבינו קצר, עכ"ל.



### כמה הערות בפירש"י עה"ת – בראשית

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

**ויראו המצרים .. ויראו אותה שרי פרעה**

בראשית (יב, יד): ויהי כבוא אברם מצרימה ויראו המצרים את האשה גו' (פסוק טו) ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה גו'.

וצ"ע, דבשלמא פסוק טו ויראו אותה שרי פרעה כתבה תורה, שזה מה שגרם ל"ותוקח האשה בית פרעה", אבל למאי נ"מ ש"ויראו המצרים (סתם) את האשה כי יפה גו'".

ולכאורה הכוונה בזה, שקודם ראו אותה המצרים (שתבעו את המכס, וגם סתם מצרים), והם שספרו לשרי פרעה, ובאו שרי פרעה לראותה, ואז ויהללו אותה אל פרעה. ולכן נכתבו שני הפסוקים.

**ולאברם היטיב בעבורה גו' וינגע ה' את פרעה גו' (בראשית יב, טז-יז)**

יש להקשות:

א. למה גבי אבימלך (להלן יט, א-ח) בא האלקים לאבימלך בחלום הלילה ואמר לו הנך מת גו' וזה גרם שיחזיר שרה, וגבי פרעה וינגע גו'.

ב. גבי אבימלך לאחר שהחזירה מסופר ש"ויקח אבימלך צאן ובקר גו' ויתן לאברהם גו'", וכאן גבי פרעה מסופר מיד (לפני שפרעה החזירה) ש"ולאברם היטיב בעבורה וגו'". ובודאי היה בכדי שיעשה גם גבי אבימלך שיתן לו צאן וכו' מיד.

וע"ד הצחות אולי י"ל, שאבימלך היה מלך יותר כשר לגבי פרעה, ולכן זכה שיבוא אלקים בחלום וכו', ולכן גם לאחר שהיה זקוק להחזירה נתן מידו המלאה כו'.

משא"כ פרעה לא זכה שיבוא האלקים בחלום, כי לא היה כשר כמוהו, ולכן גם י"ל שאם היה זקוק להחזירה שלא מרצונו בגלל ש"וינגע ה' את פרעה גו'" לא היה אז מבזבז עבודה צאן ובקר וגו'. שלכן התורה מספרת מיד ולאברהם היטיב בעבורה (לפני ש"וינגע גו'").

### מלאכים ממש [גליון]

בגליון תשפז (ע' 71) כתבתי בענין מלאכים ממש שפירש רש"י בראשית לב, ד, שלכאורה לא נכתב בתורה עד עכשיו מלאך שאינו מלאך ממש ולמה צריך לפרש.

והרה"ח הר"ר לוי שי' פרסמן העיר לי שהמלאכים הנזכרים עד עכשיו נשלחו מהקב"ה, אבל עכשיו יעקב שלח, ולכן צריך רש"י לפרש מלאכים ממש.

### ולו יקחת עמים

בראשית (מט, י) משגרת הלשון בפסוק זה לא יסור שבט גו' עד כי יבוא שילה גו', יש נטיה לפרש תיבות ולו יקחת עמים - "ואליו יתאספו העמים", בלשון עתיד.

שכמו ש"יסור" הוא לשון עתיד, שהשורש הוא "סור" וה"י" הוא (מאותיות 'איתן' ה)מראה על לשון עתיד, ועד"ז תיבת (כי) יבוא (שילה) הוא לשון עתיד, - עד"ז היה נראה לפרש "יקהת": ש"קהת" הוא השרש, וה"י" - מלשות עתיד.

וע"ז מפרש רש"י שהפירוש בתיבת "יקהת" הוא (לא יתאסף [ן] - מל' עתיד, אלא) "אסיפת (העמים)" שזה כמו שם דבר וה"י" הוא (לא מלשון עתיד אלא הוא) עיקר ביסוד, כלומר מאותיות השרש.

וזה שלנו נראה תיבת קהת - מל' אסיפה בלי יו"ד, והרי אמרנו שהיו"ד הוא בשרש, הוא מפני שיש "כמה אותיות משמשות בלשון זה", והיינו שישנם אותיות של שרש (קבועות, ואף פעם לא "נופלות", ויש אותיות של שרש) שלפעמים נופלות "והם נקראים עיקר נופל", כלומר שה"עיקר" שהוא השרש לפעמים נופל, וכן ה"יו"ד" של יקהת לפעמים נופל, וכתוב רק קהת (ואפשר גם "קהיית"). ו"כגון נו"ן של נוגף", שה"נון" הוא מהשרש "נגף", ואעפ"כ כתוב "כי יגוף שור איש גו" בלי "נון". ועד"ז בשאר האותיות של השרש שלפעמים נופלות.

### כולם לשון גדוד הם

בראשית (מט, יט) ברש"י ד"ה 'גד גדוד יגודנו', "כולם ל' גדוד הם כו". וצ"ע על מה קאי תיבת "כולם", דלכאורה קאי על תיבת גדוד, יגודנו, יגוד (עקב), ולכאורה גם סופו (של רש"י) מוכיח על תחילתו, שהרי בהמשך דבריו אומר "אף יגוד יגודנו וגדוד מגזרה אחת הם כו". ולא קאי על תיבת גד, ש"גד" קאי על בנו של יעקב, וכבתרגום "מדבית גד כו". אלא שצ"ע, דא"כ למה רש"י מביא בדיבור המתחיל גם תיבת "גד".

וי"ל בדא"פ, שלעיל בפ' ויצא (ל, יא) כשנקרא גד, פירש"י על תיבת (בא) גד, (בא) מזל (טוב), או מלשון כריתה - מפני שנולד מהול, (או מלשון בגידה), וכאן משמע שהשם שלו יש לו קשר לברכה שנתברך בו. על דרך דן ידין עמו, וכבגמ' פסחים (ד, א) ההוא דאמר דונו דיני אמרי ש"מ מדבית דן קאתי, (הרי שיש ל"דין" קשר עם שמו דן (אף שרש"י עה"ת מפרש ידין מלשון נקמה, אבל יש בזה משום דין)). וגם כאן גבי גד גדוד גו' משמע שהברכה שברכו קשורה עם שמו.

ועפיי"ז י"ל שלכן העתיק בד"ה גם תיבת "גד", לרמז שכאן בגלל תוכן הברכה משתנה גם תוכן השם, שזה מלשון גדוד. ועפיי"ז י"ל שכוונת רש"י "כולם לשון גדוד הם" קאי באמת על תיבת "גד".

ולהעיר שבסוף דיבור המתחיל גד גדוד יגודנו מסיים "גד גדוד יגודנו - גדודים יגודו הימנו" הרי שצירף כאן גם תיבת גד. אבל בכל זאת הרי אינו זז מפשוטו, שזהו שמו, ולכן בהמשך הדברים "אך יגוד יגודנו וגדוד מגזרה אחת הם" אינו מביא גם תיבת גד.

### יגודנו

בראשית (שם) ברש"י ד"ה הנ"ל, "וכשהוא מדבר בלשון יפעל אינו כפול כמו יגוד כו', וכשהוא מתפעל או מפעיל אחרים הוא כפול כו'".

אלא שלפי זה, הנה בשלמא תיבת "יגוד" "מדבר בלשון יפעל", ולכן "אינו כפול", אבל ב"יגודנו" נראה לפי הפשט שיעשו אותו גדודים) כמו יכתבנו, יצרנהו, וא"כ הוא נכנס בין אלה ש"כשהוא מתפעל או מפעיל אחרים הוא כפול". - ואמנם אין הוא מפעיל אחרים, אבל "יפעילוהו אחרים" - וא"כ היה צ"ל כתוב "יגודדנו".

וע"ז מבאר רש"י "אף יגודנו האמור כאן אין לשון שיפעילוהו אחרים"; שאף שבדרך הפשט ניתן לפרש "יעשו אותו גדודים", אבל אז היה צריך להכתב יגודדנו, "אלא כמו יגוד הימנו" שאז הוא "מדבר (עכ"פ קרוב ל) בלשון יפעל" שאז "אינו כפול". ומביא ראיה מ"בני יצאוני" שגם שם ניתן לפרש מצד המילה לבד שהוציאו אותי, אבל אין הפירוש כן, אלא יצאו ממני.

### עקב - בדרכן ובמסילותם

בראשית (שם) ברש"י ד"ה 'עקב', "בדרכן ובמסילותם שהלכו ישובו כו'".

בפשטות הכוונה לבאר שאין זה דומה לעקב שבפרשת בראשית (ג, טו) "ואתה תשופנו עקב", ששם זה עקב כפשוטו, וכאן אין מדובר על העקב עצמו, אלא על ההליכה (שהוא ע"י העקב), וכשחוזרים מן המלחמה בשלום זה נקרא שחוזרים באותו דרך (שדרכו עם העקב) - בחזרה.

וע"ז מביא ראיות מפסוקים שגם שם אין ניתן לפרש על העקב עצמו, אלא על הדרך שדרכו בה כמו "בעקבי הצאן כו'", שהכוונה בדרך (לפי הפסיעות) של הצאן.



## והאלקים אנה לידו

### הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

על הפסוק והאלקים אנה לידו (שמות כא, יג) שואל רש"י: "ולמה תצא זאת מלפניו"? ומבאר עפ"י הפסוק מרשעים יצא רשע שהקב"ה מזמן שני בני"א שאחד הרג מזיד, ואחד הרג שוגג, ואין עדים לשניהם, ולא באו על עונשם, ולכן זה שהרג שוגג עולה בסולם, ונופל על מי שהרג במזיד שנמצא תחת הסולם, וכאן זהו בפונדק בפרהסיא ויש עדים, זה שהרג מזיד בא על ענשו ונהרג, זה שהרג בשוגג גולה עפ"י עדים.

ומעולם הוקשה לי, הרי השאלה של רש"י הוא מדוע "האלוקים אנה לידו" - ש(א) האדם ללא רצונו הורג, ו(ב) שנהרג אדם, ומה מתרץ שכיוון שהרג בשוגג ללא עדים וכו', הרי א"כ יוקשה על הפעם הראשונה:

א. מדוע הרג זה בשוגג, ונהרג אדם בשוגג. ב. ומדוע הנהרג ע"י ההורג במזיד נהרג, וכן אין לדבר סוף על העבר\*.




---

(\* י"ל דביאור רש"י קאי רק לבאר הענין ד"והאלקים אנה לידו", דקאי על אופן כזה שבאמת מתחייב בעונשו "ושמתי לך מקום לנוס שמה" - ולאחר שהותחל הענין דערי מקלט. ולפני שהיה הענין של ערי מקלט וודאי לא שייך לומר שהוא מפני שחייב גלות, ושייך לומר בזה שהוא מצד בחירה הן בנוגע לשוגג והן בנוגע למזיד - ראה רמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ו ורמב"ן בשער הגמול בתחילתו ד"ה 'ועוד'. וראה בזה בלקו"ש ח"ג ע' 838, 944, ובאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ט ע' ריד-טו. המערכת.)

# שזנה

## משנה מקום – משנה מזל

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לברך את הנכנסים לגור במקום חדש: "משנה מקום משנה מזל לטובה ולברכה", - זאת היתה הברכה כשהיו עוברים מעיר לעיר (ראה לדוגמא 'אגרות קודש' ח"ב עמ' תיח) וכן כשעברו "לדירתם החדשה" (ראה שם ח"ד עמ' שיט, ח"ח עמ' רעו, שטו, שנד ועוד) וידוע גם שזה היה ר"ת 'מעניין' שהיה הרבי רושם בקיצור: "מממל"ר".

ומקורו ע"פ הנאמר בגמ' ראש השנה טז, ב: וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם... וי"א אף שינוי מקום, דכתיב [לך יב, א] ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך, והדר ואעשך לגוי גדול. ועד"ז בבבא מציעא עה, ב: ת"ר שלשה צועקין ואינן נענין, ואלו הן... והקונה אדון לעצמו... איכא דאמרי דביש ליה בהאי מתא ולא אזיל למתא אחריתא, ע"כ. ועד"ז נמצא בכ"מ. אבל לשון זה ממש (משנה מקום וכו') נפוץ אבל אינו נמצא בגמרא - כך כותב ה'מכלול המאמרים והפתגמים'.

ולכאורה בכל הנ"ל מדובר בעובר מעיר לעיר אחרת ולא מדירה לדירה באותו עיר.

ולהעיר ממה שהעתיק הרה"ג בצלאל שטערן ז"ל בספרו 'אהלך באמיתך' פ"ב הערה ד את מש"כ ה'יוסף אומץ' (פרנקפורט, דיני נחושים דף 350): "ולכן מזקנים אתבונן, שאותם שדרו בנעוריהם בתי עקתא וכשראו דקיימא להו שעתא בבית ההוא, אע"פ שרבו בני ביתם למעלה, שהיה הבי עקתא קטן מהכילם וכמעט לא מיתדר להו כלל ביה, אעפ"כ נשארו בדירת בית ההוא, ושכרו או קנו להם בית או חדרים אחרים לתשמישם, כדי שלא יצאו מן הבית אשר בו גדלו והצליחו ועשו פרי". משמע דסבר דגם שינוי מדירה לדירה משנה המזל.

אבל הרב שטערן שם כותב ע"ז: "אמנם עיין בספרי שו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' מב אות א), שם הוכחתי שאין המזל משתנה מבית

לביית, ואין המזל תלוי בבית רק בעיר, שהרי דביש ליה בההוא מתא הצריכוהו ללכת למתא אחריתא, ולא סגי לילך לביתא אחריתא בההוא מתא גופא, וע"ש גם אות ב-ה. ומ"מ הדברים שכתב הרב [יוסף אומץ] זצ"ל בנוגע לדירה שייכים שפיר לגבי העיר שהוא דר בה, מכיון שהמזל תלוי בעיר שהוא דר בו כמבואר".

וראה שם אות ה העתיק את מש"כ בשו"ת דברי נחמיה חאו"ח סי' מ"ד דלא קיי"ל כי"א בגמ' ראש השנה הנ"ל דשינוי מקום מקרע גזר דינו של אדם.

ויל"ע בכל הנ"ל, ואין הספרים תח"י.



## לברך 'ברוך השם' על כל דבר

### הנ"ל

רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"א<sup>1</sup>: "אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים<sup>2</sup>... יודעין קצת משאר [ה]חכמות, כגון: רפואות, וחשבון תקופות ומזלות ואיצטגנינות ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והכלי ע"ז... כדי שיהיו יודעין לדון אותם". [השווה הל' ע"ז פ"ג ה"ב: "ומפני זה הענין צריכין בי"ד לידע דרכי העבודות שאין סוקלין עובד ע"ז עד שידעו שזו היא דרך עבודתו"].

ואכן מצינו במס' עבודה זרה ועוד שחז"ל מגלים בקיאות מדהימה ומפורטת בנבכי פולחנים השונים, אופני וצורת עבודתם וכו'.

אבל ישנו עוד מקור שממנו שאבו חז"ל ידיעות בקשר לעבודה זרה, והוא מ...ההלכה, וכדלקמן:

בגמ' עבודה זרה ה, ב אומר הגמרא "אינהו - מחוסר אבר אית להו", הגוים מקפידים לא להקריב קרבנות מחוסר מום לעבודה זרה (ועפ"ז נקבע הלכה בקשר למשא ומתן אתם בימים שלפני חגם),

(1) ע"פ מהדורת פונקל, והמוסגר בחצאי ריבוע ע"פ קאפח.

(2) ראה לקו"ש חל"ד עמ' 13 שיש שני סוגי נבונים, שהרי לגבי משה נאמר ש"נבונים לא אשכח" (עירובין ק, ב. שם הערה 12). ולהעיר שלגבי עדות קידוש החודש אומר הרמב"ם (פ"ג הט"ז): "והרי העדים אנשים ידועים ונבונים".



ומביא כמקור לזה: "דא"ר אלעזר מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח? דכתיב 'ומכל החי מכל בשר שנים מכל...' אמרה תורה הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה". ולכאורה יש כאן תמיה עצומה, הגמרא קובעת כאן מה מקריבים גוים לע"ז ע"פ ההלכה של הקרבת קרבנות לשמים בבית המקדש? ! רש"י הרגיש בזה, ומפרש: "ודומיא דקרבת שנהגו אבותיהם לשמים הן נוהגין לעבודת כוכבים שלהן". הרי לנו מפורש כנ"ל: חז"ל קבעו כאן הנהגה של הגוים בעבודת ע"ז על יסוד ההלכה היהודית של הקרבת קרבנות.

ולכאורה זה גם יסוד דין מבושל ביין נסך, וז"ל הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פי"א ה"ט (ועד"ז בטור יו"ד סי' קכג): "אין מתנסך לע"ז אלא יין שראוי להקרב על גבי המזבח... לא גזרו אלא על היין הראוי להתנסך, לפיכך יין מבושל של ישראל שנגע בו הגוי אינו אסור...". וראה שם מה שצוין בספר המפתח (פרנקל) שם.

הנ"ל לכאורה יקל עלינו להבין קביעות שונות של חז"ל בנושאי פולחן. דוגמא לזה:

במשנה מס' עבודה זרה בתחילתו<sup>3</sup>: [א] לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור מלשאת ומלתת עמהן, ומלהשאילן ומלשאול מהן, מלהלוותן ומללוות מהן, מלפרען ומלפרע מהן. ר' יהודה אומר מפרעין מהן מפני שהוא מיצר. אמרו לו אע"פ שהוא מיצר עכשיו - שמח הוא לאחר זמן. [ב] ר' ישמעאל אומר שלשה לפנייהן ושלשה לאחריהן אסור. וחכמים אומרין לפני אידיהן אסור ולאחר אידיהן מותר. ופרש"י: "וכולהו משום דאזיל ומודה לעבודת כוכבים ביום אידו."

ושם (ז, ב) נאמר: אמר שמואל בגולה אין אסור אלא יום אידם. ופרש"י: "בגולה. אין העובדי כוכבים אדוקין כל כך בעכו"ם כדאמרינן [בחולין יג, ב - לגבי שחיטת עכו"ם נבילה] עכו"ם שבחו"ל לאו עובדי עכו"ם ניהו כו' [אלא מנהג אבותם בידם]..."<sup>4</sup>.

3) העתקתי את נוסח המשנה מפירוש משניות של הרמב"ם, מהדורת קאפח, כיון שבכל המהדורות שבדפוס נגע בהם יד הצנזור.

4) וצ"ב בנוגע לאינם יהודים למה מקשר שמואל מדת 'האדיקות' שלהם באם הם גרים בארץ ישראל או בחוץ לארץ? וכך נפסק ההלכה גם ברמב"ם (עבודה זרה פ"א ה"א) הרבה דורות לאחר זמן התלמוד. ואולי י"ל ע"פ המבואר בפנים, שכיון שלגבי

ולכאורה מנין ידעו חז"ל הנהגתם הפרטית של עובדי ע"ז ועד כמה הם מודים לע"ז ביום אידם? ולפי הנ"ל י"ל, חכמי התלמוד כאן גילו דעתם שלגבי אנשים ה"אדוקין" בדתם הנהגה הרצויה הוא שבקשר לכל דבר שקורה בחייהם, ואפילו דברים קטנים כמו הלואה, שאילה, פריעת חוב וכיו"ב "אזיל ומודה". וכיון שזה נכון לגבי היהודי בעבודתו לקונו, סברו הם שגם עכו"ם עושים כן.

והנה ידוע המסופר בכתבי רבותינו נשיאנו שאחד הפעולות של הבעש"ט עוד לפני התגלותו היה להרגיל את אמירת 'ברוך השם' בפי הבריות, אפילו על עניני גשמיים כמו בריאות, פרנסה וכו'. ולכאורה ע"פ הנ"ל מצינו לזה מקור בסברת חז"ל הנ"ל. אלא שלפי הבעש"ט לא רק ביום חג וכיו"ב צריך להודות ולברך את ה', אלא צריך שיהיה הנהגה "דאזיל ומודה" בכל יום ובכל עת ממש.



### "יין טאקאיער"

#### הנ"ל

ב'רשימות' חוברת קפה עמ' 14 רושם כ"ק אדמו"ר זי"ע (עם הפענוחים) ש"בשנת תרל"ח כשסיים אדמו"ר מהר"ש נ"ע המשך "וככה", קראני, צוה להמשרת להביא יין טאקאיער... ואמר לי בא ונשמח אני ואתה...".

הכוונה כאן ליין מהעיר טוקאי שבהונגריה. זה נמצא בערך 290 ק"מ צפון מזרח מבודאפשט קרוב לגבול רומניה.

להלן כמה פרטים על סוג יין הזה:

"יין טוקאי עז ומתוק" (אנציקלופדיה העברית, כרך יט, טור 820).

"רק במחצית הראשונה של המאה ה-18 הגיעו לטוקאי יהודים שהיגרו מפולין. הם חכרו כרמים ופיתחו ייצור ויצוא של יינות, שהעשירום עושר רב. קנאת שכניהם הביאה לידי כך שב1798-

היהודים הרי ארץ ישראל הוא הכי מקודש וכו', קובעת ההלכה שזה משפיע גם על עובדי ע"ז שה'אדוקים' שביניהם הולכים לגור בארץ הקודש. ועצ"ע.

ראה גם מאמרו של פרופ' בלידשטיין ב'תחומין', ה, ע' 8-507 שדן בגדרן של "מנהג אבותם בידן".

[תקנ"ח] נאסר על היהודים לייצר יין משובח, בכלל זה יין כשר מסוג מעולה שרק נוצרים היו רשאים לייצרו. ב1800 - [תק"ס] נאסרה על היהודים גם חכירת כרמים וקנייתם בסביבת טוקאי. רק באיזור אחד של מחוז זאמפלאן הותר ליהודים להחזיק בכרמים מסוג זיבורית. אעפ"כ טענו ב1807 - [תקס"ז] צירי המחוז בפרלמנט, שהיהודים מרכזים בידיהם את כל יצוא היין. לעומתם תמכה הרשות המקומית ביהודים וכן תמכו בהם בעלי אחוזה, שהיו מעוניינים בפיתוחה של טוקאי. ואכן לא הכזיבו יהודי ט'. עדות לכך המוניטין שיצאו בזכותם ליין טוקאי" (פנקס הונגריה, הוצאת יד ושם, ערך טוקאי, בעמ' 310).



### סדר עריכת סידור "תהלת ה'" [גליון]

#### הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בהמשך למש"כ בגליון תשצ (ש"פ יתרו) בענין סידור "תהלת ה'" ומקורו - סידור "סדר העבודה", הנה בהשוואה קלה בין "סדר העבודה" ל"תהלת ה'" אפשר לראות עריכת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו איך שדייק בכל פרט ופרט (על אף דחיקת הכסף שבזמן ההוא ועל אף דחיקת הזמן לסיים ההדפסה קודם התחלת זמן הלימודים, כמוזכר במ"ש בגליון הנ"ל).

ההדגשה בעריכה היתה עד כמה שאפשר שהסידור יהיה נוסח רבינו הזקן ולא סתם "נוסח האריז"ל" - כמו שהיה בהוצאת "ראם" ובשאר המדפיסים, חוץ מסידור "תורה אור" וסידור "מאה שערים".

ונציין להלן איזה פרטים שכ"ק אדמו"ר הוסיף או הוציא מהסידור - ובכמה מהפרטים צריך בירור למה הרחיק הדברים שנדפסו ב"סדר העבודה".

הסידור שהיה לפני הוא "תהלת ה'" משנת תשי"ג. ציון העמודים לקמן הוא לפי סידור "תהלת ה'":

ראשית כל הוציא המאמר בתחילת הסידור בענין "חנוך הדת והלשון" שנכתב ע"י העורך מדפוס "ראם".

א, א: נוסח השער - חדש.

א, ב: הוסיף ה"תוכן" מהסידור (כדי שלא יהי' עמוד חלק),  
 ב, א-ב: הוסיף ה"אלף-בית", והנקודות. וכן הוסיף עמוד ובו  
 האותיות עם הנקודות.

ג, א: הוסיף כל עמוד "ברכות הבקר לילדים", - כל הנ"ל לא היה  
 בסידור הנ"ל.

ג, ב: "דיני השכמת הבקר". - שם (ב"סדר העבודה") מתחיל  
 ב"עבודת הלב": עבדו את ה' ביראה, שויתי ה' לנגדי תמיד ועוד כמה  
 מארז"ל בענין תפילה, - כל זה הוציא.

ג, ב: "ברכות השחר". - שם קודם לזה סדר הנטילה וכוונת הברכות  
 משו"ע ומסידור, דיני ברכת אשר יצר ודין ברכת אשר יצר כל היום  
 אחר הטלת מים - כל הנ"ל מחזיק עמוד א'. ולכן אפשר להבחין  
 בה"תפירה" שבין השורות קודם ברכת השחר. מה שצ"ע כאן הוא  
 הטעם שהוציא מה שנדפס מסידור אדמו"ר הזקן, דבשלמא מה  
 שהוציא מהשו"ע אפשר לבאר שאינו לשון השו"ע בדיוק רק כמו  
 קיצור מהשו"ע, אבל מהסידור הרי הוא כמעט בשלימות.

ד, א: אחר ברכת "פוקח עורים" יש מקום חלק, - שם: "(שו"ע)  
 בירך זוקף כפופים קודם מתיר אסורים לא יחזור ויברך מתיר אסורים".

ו, א: הלכות ציצית מסתיים בתיבות "מביא לידי עשיה", - שם  
 נוסף: "(ענין ההסתכלות עיין לקמן בפ' ציצית בקריאת שמע (ו-זזה  
 הוציא - ראה לקמן לדף כד, ב)). (ד) גודל עונש המבטל מצות ציצית  
 ועליו נאמר לאחוז בכנפות הארץ וגו' וכל הזהיר במצות ציצית זוכה  
 ורואה פני השכינה".

אחרי ברכת ציצית יש ריוח חלק, - שם נדפס "יהי רצון ... אמן  
 סלה".

קודם "מה יקר חסדיך" נדפס "ובשעת עטיפת הטלית יאמר זה", -  
 שם: "ויכסה ראשו בטלית ויעמוד כך מעוטף כדי הלוך ד' אמות ויאמר  
 ד' פסוקים אלו".

ו, ב: "תפלת השחר". - שם קודם לזה "הלכות תפלה", דין מי  
 ששהה לבא לביהכ"נ עד ישתבח, הלכות ק"ש וברכותיה, הלכות תפלה  
 וזמנה ודין עניית אמן וברוך הוא וברוך שמו. מחזיק בדיוק עמוד א'.

"נכון לומר קודם התפלה". - שם נמצא במקומו: "כשנכנס לבית הכנסת יאמר זה - "מה טובו"."

ח, ב: קודם "רבונו של עולם" נדפס ב"תהלת ה'": "ביום שאין אומרים תחנון אין אומרים זה". מצורת האותיות נראה שזה היה מכבר, אבל נראה דאפשר להבחין שהדביקו זה אח"כ בין השורות, ולכן תיבות "בבאר שבע" הדביקו בצד ימין. - ב"סדר העבודה" שראיתי ליתא.

ט, ב: אחר "שמו ברבים" יש ריוח חלק, - שם: "לדעת הפוסקים והאריז"ל אין לחתום בשם".

י, א: קודם "יהי רצון" נוסף: "ביום שאין אומרים תחנון וכו'", - שם ליתא.

יא, ב: "אנא בכח". ב"תהלת ה'" החדשים נוספו ה"שמות" בצד שמאל, אבל ב"תהלת ה'" הראשונים וכן ב"סדר העבודה" ליתא.

יב, א: קודם איזהו מקומן יש מקום חלק, - שם מובא: ("שו"ע) קבעו לשנות אחר פ' התמיד פ' איזהו מקומן וברייתא דר"י כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה ותלמוד כו' משום שנאמר ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי כו' אלא אלו ת"ח שעוסקין בהלכות עבודה בכל יום בכל מקום שהם מעלה אני עליהם כאלו מקטירים ומגישים לשמי: [ב] מי שאינו מבין צריך ללמוד ולהבין שאל"כ אינו נחשב ללימוד כו'".

טז, א: קודם מזמור לתודה נכתב: "א"א מזמור לתודה בשבת וביו"ט ולא בע"פ ובחזו"מ של פסח ולא בערב יוה"כ". - שם: "אין אומרים מזמור רק בעמידה, ואין אומרים לא בשבת ויו"ט ולא בערב פסח ולא בחול המועד של פסח ולא בערב יום כיפור לפי שאין תודה באה בימים אלו".

יט, א: קודם "ויברך דוד" יש מקום חלק, - שם: "יש לעמוד כשאומרים ויברך דוד עד אחר ישתבח".

כא, א: קודם "ישתבח" יש מקום חלק, - שם מביא משו"ע: נוהגין לעמוד בשעת אמירת ישתבח. ועוד כמה הלכות ב"שתבח".

כד, ב: "והיה לכם לציצית". - שם קודם לזה בתחילת העמוד המשך דיני ק"ש: "ב[ ] יש נוהגין להסתכל בציצית...". המשך להדינים שקודם פרשת ציצית בדף כד, א.

[ואמנם כשנשווה דף כד, ב לדף כה, א נראה שמספר השורות בדף כד, ב הן פחות, ושהעמוד עצמו קטן יותר].

כח, א: ברכת "ולמלשינים" הוא אחד הקטעים בתפלה שיש בה שינויים ממקום למקום, הן השינויים של הצענזור של המקום, והן הצענזור הפנימי מהבחור הזעזער מדפוס לדפוס. וכן יש שינויים כאן: בסדר העבודה הנוסח הוא "ולמלשינים אל תהי תקוה וכן המינים וכל הזדים כרגע יאבדו וכל איביך מהרה יכרתו וכל הרשעה תעקר" כו', וכן הוא בסידור "תורה אור" שנדפס בהוצאת "ראם". וכשמעינים ב"תהלת ה'" אפשר לראות התיבות שנדבקו בהשורות.

כט, ב: קודם "מודים" יש מקום חלק, - שם נוסף: "(שו"ע) כשמגיע ש"ץ למודים שוחזן עמו הצבור ואומרים מודים דרבנן כו', ואפילו יחיד המתפלל שמונה עשרה צריך לשוח עמו אם הוא עומד באמצע ברכה כו'".

ל, ב: "ברכת כהנים". בסידורים הראשונים מ"תהלת ה'" היה זה בשולי העמוד מסומן בכוכב, - וב"סדר העבודה" נוסף אחריו תפלת "אדיר במרום". ולכן רואים בסידור מקום חלק והעמוד קטן מהעמוד שכנגדו.

לא, א: אחר "למען קדושתך" יש מקום חלק, - שם נוסף באותיות קטנות "קבלת תענית". ובשולי העמוד: "יחיד שרוצה לקבל תענית יאמר זה במנחה שקודם התענית קודם יהיו לרצון: רבון כל העולמים כו'. לאחר התענית יאמר זה במנחה קודם יהיו לרצון: רבון כל העולמים כו'".

לא, ב: "רחום וחנון". - שם קודם לזה דיני "נפילת אפים" משו"ע רבינו.

לט, א: "יתגדל ויתקדש". נוסף ב"תהלת ה'" רק לאחר כמה שנים. מב, ב: "עלינו" עד "אין עוד" הוא מסידור אחר. - שם חסרים התיבות "שהם משתחיים להבל ולריק" מצד הצענזור.

מג, א: קודם "אך צדיקים" יש מקום חלק, - שם: "לפני צאתו מבית הכנסת ישב מעט ויאמר".



## מצות ציצית – אף לצדיקים [גליון]

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשפח (ע' 92-93) מעיר הרב יעקב יוסף קופרמן שי' עמ"ש לבאר [בגליון תשפ"ו] מ"ש ה'משך חכמה' לבאר בדברי הילקוט שמעוני בפ' שלח ד"ויאמר ה' אל משה - לרבות יחידים", עפמ"ש רבינו הזקן בתניא פרק כז, דפסוק לא תתורו "אין הכתוב מדבר בצדיקים .. אלא בבינונים כיוצא בו", ולפי"ז סד"א דצדיקים פטורים ממצות ציצית, משא"כ הגמ' דסוכה מיירי בבינונים וכיוצא בהם.

וע"ז כתב הנ"ל: "ולפענ"ד א"א בזה ליישב את המשך חכמה משום דגם אם היה המשך חכמה אומר דקאי על צדיקים, הרי כמדומני שבבית מדרשו של ר' מאיר שמחה לא פירשו צדיק ובינוני כמו שמפרש אדה"ז בתניא, ועל מה שאצלם נקרא צדיק אפשר לומר כלשון אדה"ז שם "והלואי היה בינוני", ופשוט שדוקא על צדיק מסוג המבואר בתניא מסובים דברי אדה"ז דאין הכתוב מדבר בצדיקים" וכו', עכ"ל.

והנה לא באתי מעיקרא לומר שלזה (בדיוק) כיוון המשך חכמה, - ברם עצם כיוון הרעיון של המשך חכמה איך לבאר את הילקוט שמעוני נכון הוא מאד, ועפמ"ש אדה"ז בתניא, - ובעיקר באתי להסיר התמיה של הס' "ציצית ותכלת" על כיוון ההסבר במ"ש "לרבות יחידים" (אפילו אילו המשך חכמה לא חשב כלל על כיוון מ"ש אדה"ז), אבל לפי האמת הקושיא ליתא, וא"ש וז"פ.



## האם אדה"ז בעצמו ניקד כל הסידור? [גליון]

**הרב נחום גרינוואלד**  
ניו דזערסי

**תשובת המהרי"ל ושאלת הר"ג מפאלאצק**

בגליון תשפט (לש"פ בא - יו"ד שבט) דן ידידי הרב ברוך אבערלאנדער שיחי' אודות הניקוד בסידור רבינו הזקן, והעלה שם השאלה האם אדה"ז אכן ניקד את סידורו כלל ועיקר, עיי"ש. ובגליון שלאח"ז (תשצ) הגיב על דבריו הר"א חיטריק שיחי', ושם מתלונן על

העדר מחקר עקבי בדקדוק שבסידור רבינו, ודן האם אדה"ז הלך בעקבות ר' זלמן הענא בסידורו "שערי תפילה", או לאו.

ויש להעיר על כל זה מתשובת המהרי"ל לרבי נתן הורוביץ מפאלאצק (בשער המילואים ח"ב ע' 212, הקטע מופיע רק בהוצאה השניה של מהדורת תשי"ז): "ומ"ש על הסידור בענין הדקדוק, לא ראיתי להשיבך מחמת שאין כל הדפוסים שווים וגם אין כל המסורות שווים. אפס במ"ש יברך את עמו בשלום שהבי"ת רפוי' כדת (דלא כהר' ז[למן] ה[ענא]), שהוקשה למעלתך מן המסורה קטנה...".

ות"ל שאין אנו ממששים כעיוור באפילה, כי שרדה גם השאלה ששאל רבי נתן למהרי"ל המאיר עיניים במה דברים אמורים (יגדיל תורה שנה ז' ע' קנג\*). ואעתיק קטעים השייך לדיוני: "עוד ראיתי להטריחו במה שנסתפק לי זה ימים ושנים בהגהות סדור שלי שקניתי אחר פטירת אדמו"ר מהנדפסים אחר פטירתו מדפוס ר' מרדכי מקאפוסט (כי הוא הדפיסו על נייר יפה) ומצאתי שעלה כולו, ונסתפק לי במשליך קרחו כפתים שנדפס בכל הסידורים (גם בסידור האחרון שנדפס בחיי אדמו"ר בקאפוסט) כפתים בדגש הכ' ... וכ"ה בתנ"ך בכמה דפוסים ובמסורת קטנה ד' באזיליא ... ול"נ שטעות הדפוס הוא בסדור אדמו"ר הנ"ל".

"עוד בפ' ה' יברך את עמו בשלום נדפס בסידורים ברפה הב' בשלום, ותמיהני טובא שאף שע"פ הכלל הי' צ"ל רפה אבל נמסר עליו במסורת קטנה ... בדגש, וכן נדפס במסורת קטנה ד' באזיליא בדגש, ובתנ"ך אינו שווה בכל הדפוסים ... ואי אפשר לומר שטעות הדפוס הוא בסדור, כי פ' זה הוא ד' פעמים בסדור וכולם רפה. ואנו רואים שסמך אדמו"ר נ"ע על המסורת קטנה בכמה מקומות בסדור...".

"...ואמת שנדפס כעת סדור על ידי המופלג מו"ה ישראל עם הסכמות מע"ל, ומשתבח מהר"י הנ"ל שעשאו מוגה מאד, ועשה לוח הטעות ג"כ עליו, ונתתי שמחה בלבי כאשר ראיתו וקניתו תיכף, אך הי' תוחלתי נכזבה כי לא אמון בו ומלא שיבושים בדגש ורפה ... וגם לוח התיקון שלו הוא בטעות ואין לסמוך עליו...".

(\* ותודה להר"י מונרשיין שהפנה אותי לשאלה זו.)



## הערות וביאורים מסקנות והשלכות

מכל האמור יש להסיק כמה דברים:

א) לכל לראש מעצם הדיון בנושא הניקוד, הרי הוכחה ברורה שההנחה הרווחת בתשתית הוויכוח היא שרבינו הזקן אכן ניקד את הסידור, כי בוודאי שאחרת לא דנים על נושא הניקוד.

ב) ולא רק מכלל איתמר, אלא במפורש בדברי רבי נתן "ואנו רואים שסמך אדמו"ר נ"ע על המסורת קטנה בכמה מקומות בסידור". דיש כאן הודעה חד משמעית על כך שרבינו אכן ניקד את סידורו בהסתמכו על ה"מסורת הקטנה".

ג) נראה שמדברי המהרי"ל בסוגריים "ודלא כהרז"ה", ניתן לפתור תהיית הרא"ח שיחי' - האם הלך רבינו בעקבות ר' זלמן הענא - בשלילה. רבינו סטה משיטת הדקדוק שלו. ואכן מסתבר שאליו התכוון המהרי"ל בהסכמתו לסידור הר"י יפה בשנת תקפ"ב. (ואכן רואים למשל שב"מחיה המתים" שרבי זלמן הענא ניקד בצירי והתווכח עם הקודמים לו - לא נטה רבינו אחריו).

ד) אולי יש להוכיח שסידורו הראשון של רבינו לא הי' חזיון נפוץ כבר בתקופה הקדומה ההיא - מהעובדה שהר"נ לא מתייחס אליו כלל לבדוק בו הניקוד (למרות, כפי שניתן להיווכח מהשאלה - התעניין הר"נ הרבה בתחום הסידור), ושמא יש לשער שרק הדפיסו מעט עותקים.

ה) באורח מוזר לא הקפידו המדפיסים על ניקוד באורח מיוחד, כפי שעולה בבירור מטענת הר"נ על הסידורים שהם כולם קמשונים. האם יתכן שזה בגלל שהחסידיים לא התמחו היטב בתחום זה? (כך עולה קצת מבין השיטין בהסכמת מהרי"ל הנ"ל לסידור מהר"י קאפוסט תקפ"ב).

ו) מכך גם מתברר כמה קשה יהיה לברר על אשורו שיטת רבינו בדיוקו, כי הלא לא הקפידו המדפיסים על טוהר הניקוד כפי דעת רבינו הזקן.

### הבנות, משמעויות ויישובים

א] יש להבהיר משמעות דברי המהרי"ל שכותב "בענין הדקדוק לא ראיתי להשיבך מחמת שאין כל הדפוסים שווים וגם אין כל המסורות שווים". שלאור השאלה של הר"נ מתברר, שאין הכוונה לדפוסים

הסידור אלא לדפוסי החומשים השונים שמהם חפץ הר"נ להקשות על ניקודי הסידור.

בן נראה לי להציע בדרך אפשר על פי דברי הר"נ שכותב, "ואנו רואים שסמך אדמו"ר נ"ע על המסורת הקטנה בכמה מקומות בסידור", שרבינו לא ניקד בעצמו את סידורו אלא רבינו הסתמך על חומשים וסידורים מסויימים שרבינו ציווה להמדפיסים שיעתיקו.

דהיינו שרבינו לא כתב כמו ידו את פרקי התהלים של פסוקי דזמרה (כדברי הרבי באג"ק ח"ב ע' קכד, שמצוטט במאמרו של הרב"א) או כל נוסח של הסידור, רק אם הנוסח של רבינו סטה באופן יסודי מן הנוסחאות הקיימות. וכן בדקדוק הסתמך רבינו על ספרי תנ"ך מהימנים ונכונים, וציווה שפרק מסויים יקחו מתנ"ך פלוני ותפילה מסויימת יעתיקו מן סידור אלמוני (כגון סידור רבי שבתי או סידור של"ה). ורק בפסקאות מסויימות ציווה לשנות לפי רצונו.

וכך יוצא במפורש מהסכמת המהרי"ל הנ"ל "ולכן גם החסיד בעל השל"ה ז"ל צוה להדפיס סדור שער השמים שלו עפ"י דקדוק של המדקדק הגדול מהרש"ש מפרעמיסלא חוץ ממלך מלך וימלוך שציווה להדפיס מלך חציו קמץ וחציו פתח ... אבל רבינו נ"ע אמר שצ"ל כולו קמץ". הרי שבדרך כלל אמר להעתיק את סידור רבי שבתי כהוויתו, רק במקומות מסויימים ומיוחדים חיוה דעתו באמירה - לשנות או להיצמד לנוסח הקיים. (ולהעיר שכעת שנדפס סידור רבי שבתי מחדש, מתברר שניקודו של רבינו ב"מלך" זהה לניקודו של רבי שבתי).

מעתה אין כל סתירה (כפי שתמה הרב"א שם) בין העובדה שרבינו הזקן ציווה רק להעתיק קטעים מחומשים וסידורים אחרים ולא כתבם מעצמו, לבין העובדה שרבינו גם הקפיד מאד על ניקוד, כי כאמור הקפיד להעתיק אך רק מספרים שסמך ידיו עליו בניקודם ובדקדוקם כדלעיל, והרי זה כאילו נקדו רבינו, ודו"ק.

ג] במאמר הנ"ל ציין הרב"א לשורות של תפילות ואמירות שלא נוקדו בסידורי חב"ד המצויים כיום. וכמובן שדברים אלו צריכים בדיקה יסודית בכל הסידורים הראשוניים, עד שידינו מגעת. אך לפום ריהטא יש מכנה משותף לכל הדברים הבלתי מנוקדים: כולם אינם תפילות ממש או פרשיות של תהלים או של תורה במסגרת פסוקי דזמרה וכיו"ב, אלא בבחינת תוספיות של כחלק ממסגרת התפילה ממש, כגון חמש מהם "יהי רצון" ושתיים "מי שברך" ו"סדר קרבן

פסח" - הלכה, ועוד. (וכן "ושמרו" ופסוקים לחגים, שאעפ"י שרבינו אכן הכניסם לסידור אך דעתו שאין לאומרם כידוע), ויש עוד לדון בזה במיוחד לאור כל המקורות והסידורים.