

ב"ה  
ש"פ פקודי - שבת חזק  
ה'תש"ס  
גליון יד [תשצג]



**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

- 5.....תענית אסתר לעתיד לבוא  
8.....חשיבות הבריורים דעכשיו לעתיד לבוא  
9.....הכניסה לקודש הקדשים לע"ל - ולא להיכל ! ?

**רשימות**

- 11.....בריאת הזמן  
12....."יקח נא מעט מים"

**לקוטי שיחות**

- 15.....מחצית השקל - סביב יסוד מחודש ב'לקוטי שיחות' -  
22.....חציו עבד וחציו בן-חורין כופין רבו לשחררו  
28.....חטא העגל בשייכות למשה רבינו  
28.....ברוב עם הדרת מלך

## שיחות

- 29..... השם "תענית אסתר".  
30..... "עמוק עמוק מי ימצאנו".  
31..... בשו"ע או"ח סוף הל' פורים [גליון].

## חסידות

- 35..... בירורי נוסחאות ב'תורה-אור'.  
36..... גילוי העצמות בעוה"ז.  
37..... לית אתר פנוי מיניה [גליון].  
38..... מידות הנה"ב.  
39..... ימין ושמאל בעבודת ה'.  
40..... המשל לביטול העולמות.  
41..... הערה ב'לקוטי לוי יצחק' לזהר פ' ויקהל.  
41..... עצבות באמצע עסקיו [גליון].  
42..... הרגשים קדושים באמצע עסקיו [גליון].  
43..... פירוש הבעש"ט ל"בא אל התיבה" [גליון].

## רמב"ם

- 43..... ההפרש בין ברכות השחר וברכה מעין ז' וכיו"ב.  
44..... בענין תפילת נדבה.  
47..... בדין זקן ממרא [גליון].

## הלכה ומנהג

- 51..... גדר מלאכת הבערה.  
54..... תפילה בציבור.  
58..... דין קדימה בברכות.  
61..... הערות בהלכות תערוכות.

## פשוטו של מקרא

- 63..... הערות בפירש"י עה"ת עפ"י גירסאות שונות.  
66..... דעת רש"י בעניין ראיית נדב ואביהוא והזקנים.  
71..... כמה הערות בפירש"י עה"ת - שמות.  
77..... הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה.  
      סיום הביאור בענין דברי משה "והן לא יאמינו לי" והרמז  
78..... שרמז לו ה' בזה.

## שונות

- 80..... מ"מ שעה"ג בשוע"ר דפו"ר
- 81..... מפתח שמות בתניא
- 82..... סעודת מצוה בקשר להתויו"ט בר"ח אדר שני
- 85..... מקור ל"תנו כבוד לאכסניה"
- 85..... השוואות להמשכת הרחוקים בחבלי אהבה וכו'.
- 86..... שיטת רבינו הזקן והצ"צ בענין "לכתחילה אריבער"
- 88..... גירסת רבינו על "הרגו בתענית" [גליון].

---

**מספר הפאקס למשלוח 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

## תענית אסתר לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בשיחת קודש תענית אסתר תשמ"ו (נדפס גם בס' שער המועדים - אדר ע' רפ"א) אמר הרבי ז"ל: ויש לומר שמעלת ה"יום רצון" דתענית אסתר גם במצב של גאולה היא - לא רק בזמן בית שני (שנשלם לאחר נס פורים, ובמילא חגגו בו את ימי הפורים, ולפנ"ז תענית אסתר), אלא יתירה מזה - גם בגאולה העתידה, שכן, ע"פ פס"ד הרמב"ם (הל' מגילה בסופן) ש"ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", מובן שכן הוא גם בנוגע לתענית אסתר. ונמצא שתענית אסתר פועל ענין הכי פנימי ונעלה - התגלות רצון העליון ב"ה בדרגא כזו שאין בה חילוק בין גלות לגאולה, עכ"ל. והנה מפשטות הלשון משמע דגם התענית עצמו יתקיים לע"ל, וכמו שאמר בנוגע לבית שני שחגגו ימי הפורים ולפני זה תענית אסתר.

וראה גם בס' הררי קדם (סי' קפ"ח, ובקובץ מסורה חוברת י' ע' נ') שחקר הגרי"ד ז"ל סאלאווייטשיק אם תענית אסתר יתקיים לע"ל כמו ימי הפורים או לא, ודייק ממ"ש הרמב"ם שם: "אעפ"י שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר כי נשכחו הצרות וכו' ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה וגו'" דממה שהקשה מזכרון הצרות לימי הפורים משמע דגם פורים יש בו זכרון הצרות ומ"מ ימי הפורים לא יעברו, משמע דגם תענית אסתר שהיא זכרון הצרות לא תבטל כי כל זה נכלל בהא דימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים, וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 371 באגה"ק שם וזלה"ק: ברמב"ם סוף הל' מגילה משמע דאפילו זכרון הצרות דפורים לא יסוף וכו' עכלה"ק. וראה גם בס' חקרי זמנים ח"א ע' שע"ה שנסתפק אם תענית אסתר תתקיים לע"ל, ולכאורה תמוה דהרי מפורש ברמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ט) שכל הצומות עתידין להבטל לע"ל וכו' וא"כ מאי שנא תענית אסתר?

## אם תענית אסתר הוה בגדר "פורענותא"

ויש לבאר בזה, דהנה כשחל פורים ביום א' מקדימין התענית ליום ה', אף שבשאר תעניות אמרינן דאקדומי פורענתא לא מקדמינן (מגילה ה,א), ולכן כשחל י"ז בתמוז או ת"ב בשבת דוחים התענית עד יום א' ולא לפניו, ובמגיד משנה (הל' תעניות פ"ה ה"ה) כתב משום דתענית אסתר אי אפשר לדחות ליום א' שאז הוא יום הפורים, ואין מתענין בערב שבת משום כבוד שבת, ועי' גם בטור סי' תרפ"ו. אבל עי' במרדכי ריש מגילה (אות תשע"ו) שכתב דאקדומי פורענתא לא מקדמינן שייך רק בשאר תעניות שהן פורענתא, משא"כ תענית אסתר שאינו פורענתא לא שייך הענין דלא מקדמינן, וכן במהרי"ל כתב: ואם חל פורים ביום א' מקדימין התענית דלאו פורענותא היא, ועי' גם בשאלתות פ' ויקהל (שאלתא ס"ז) בנוגע להא שמתענין ביום ה' אם פורים חל ביום א' דלא שייך בזה הענין דאקדומי פורענתא כיון דזהו משום נס ונס מקדימין ולא מאחרין עיי"ש. דמשמע מזה דלפי המגיד משנה באמת שייך לומר לגבי תענית אסתר דאקדומי פורענותא לא מקדמינן אלא דאי אפשר באופן אחר, משא"כ לפי המרדכי והמהרי"ל לא שייך תענית זה לפורענותא כלל.

ועי' תענית יח,א, בתוד"ה רב אמר שהקשו דכיון דמבואר שם דמגילת תענית לא בטלה לגבי חנוכה ופורים ובנוגע למגילת תענית הרי לפניו אסור, א"כ איך מתענין לפני הפורים הלא לפניו אסור? ותירצו דהא דאמרינן דלא בטלו הוא לגבי הימים עצמם, אבל לגבי "לפניו" גם לגבי חנוכה ופורים בטלו, עוד תירצו דכיון דיום י"ג נתבטל מיו"ט דידהו שהיו רגילים לעשות בהם ונתבטלו יו"ט שלהם מצד עצמו לא יאסר משום יום שלפני הפורים עיי"ש, וכתירוץ הראשון תירוץ בעל המאור בסוף פ"ק דמגילה בשם יש שסוברים, ובחי' הריטב"א ר"ה יט,ב, ד"ה והילכתא ותענית י,א, בד"ה מאן הביא תירוץ זה בשם הרב אלרובצלוני, ובחי' הריטב"א שם ומגילה ב,א, בד"ה י"ג זמן קהלה, והרמב"ן במלחמות סוף"ק דמגילה וברא"ש סי' ח', הביאו גם תירוץ הב' של התוס'.

אבל עי' גם בר"ן תענית סוף פ"ב שהביא בשם הראב"ד (ומובא גם בחי' הריטב"א שם) דהא דמתענין ביום י"ג אדר אף דבכלל אמרינן במגילת תענית דאין מתענין לא לפניו ולא לאחוריו, משום דתענית אסתר אינו דומה לשאר תעניות דזכרון הוא לנס שנעשה בו עיי"ש, ובס' ארחות חיים להר"א מלוניל הל' פורים כתב גם עד"ז דבתענית אסתר לא שייך הענין דאין מתענין לפניו "לפי שלא נאסר אלא תענית

של צער, אבל התענית שאנו עושים אינו אלא זכר לתענית אסתר, ושיזכור כל אדם שהבורא ית' רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה אליו וישוב אליו בכל לבבו וכו', וכו"כ בס' ה"כלבו", וראה גם בס' אשכול ח"ב ע' 7: דתענית זה אינו כמו שאר תענית אלא זכר לנס שנעשה בו, ובמאירי תענית שם כתב: "תענית של שמחה היא" ובס' המכתב שם כתב "אתחלתא דשמחה היא".

ויש לפרש דבריהם עפ"י מ"ש הרמב"ם במנין המצות שבריש ספר היד וז"ל: אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם ביי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והי' קרוב לשועתינו כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כו' עכ"ל, ולפי"ז יש לומר דכל תוכנו של תענית אסתר הוא ההתחלה לימי הפורים לקבוע בנפשותינו שהנס דפורים בא ע"י התשובה והתעניות של ישראל, וכמ"ש בארחות חיים וכלבו כנ"ל שזה נוגע לכל איש ישראל לדעת דכאשר יתענה אליו וישוב אליו יהי' ה' קרוב אליו וכו'. ולפי"ז נמצא דתענית אסתר הוא גם כחלק מימי הפורים עצמם. (ומצינו דוגמא לזה בתענית בכורים שהוא זכר לנס שנעשה להבכורים, וראה שו"ת זכרון יהודא חאו"ח מהדו"ק סי' קל"ג בזה).

### מחלוקת הראשונים בגדרו של תענית אסתר

דנראה מכל הנ"ל שיש פלוגתא בראשונים בגדר הצום ד"תענית אסתר" אם גדרו הוא כשאר הצומות כדמשמע מהמגיד משנה הנ"ל דבעצם שייך ע"ז הענין ד"פורענותא" וכן מהתוס' והראשונים הנ"ל שלא תירצו הקושיא ד"מלפניו אסור" דתענית אסתר שאני שאינו כשאר הצומות, משא"כ הראב"ד ועוד ראשונים כנ"ל תירצו דשאני תענית אסתר שהוא בשביל הנס וגם שהוא אתחלתא דשמחה וכו'.

ועי' גם ברמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ה) שכתב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם", אבל בשאר התעניות כתב (שם ה"א) שהוא לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהי' זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב כו', הרי משמע גם מהרמב"ם דסב"ל כהני ראשונים דתענית אסתר חלוקה משאר תעניות, דתענית אסתר הוא רק זכר לתענית שהתענו בימי המן, משא"כ שאר תעניות ה"ז קשור גם עם מה שמעשינו גרם לנו וכו' כנ"ל.

ובתשובת הגאונים (מגילה אות ל"ה מובא בהררי קדם שם) יש דעה  
 שבשנה מעוברת מתענים תענית אסתר גם באדר ראשון עיי"ש, דמשמע  
 דלשיטתם אין התענית חלק מימי הפורים אלא הוא ענין בפני עצמו.

(ואולי י"ל דזהו גם הטעם שכתב הרמ"א (הל' מגילה סי' תרפ"ו  
 סעי' ב') שבתענית אסתר יש להקל בו לפי הצורך כגון לחולה וכו'  
 עיי"ש, וי"ל משום דסב"ל כהדיעות שהוא זכר לנס וכו' ואין בו דין  
 כשאר ימי התעניות, אבל עי' בהגהות מיימונית הל' תעניות פ"א אות  
 ב' כתב דשמא תענית אסתר חמור יותר והוא כט' באב עיי"ש, וראה  
 בארחות חיים סי' תרפ"ו ובשו"ת בנין שלמה סי' נ"ו ובשו"ת איתן  
 אריה סי' ה' ובילקוט יוסף מועדים ע' רע"ט ועוד).

ולפי כל הנ"ל יש לבאר הא דהובא לעיל די"ל דכשם שימי הפורים  
 לא יבטלו לע"ל כן הוא גם בנוגע לתענית אסתר, אף שכל הצומות  
 עתידין להבטל, דיש לומר דזהו כהשיטה דתענית זו חלוקה משאר  
 תעניות שהוא הקדמה וחלק מימי הפורים ואינו ענין של פורעניות כו'  
 לכן הוא שייך גם לע"ל, ולפי הנ"ל דנראה מהרמב"ם דגם לע"ל לא  
 יתבטל תענית זו נמצא דלשיטתו קאי, וראה עוד בענין זה בגליון  
 תרפ"ט ע' 10, באופן אחר.



## חשיבות הבירורים דעכשיו לעתיד לבוא

### הרב פסח צבי שמערלינג

ר"מ במתיבתא "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

במאמר ד"ה לא יצא האיש וכו' תרל"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש  
 נ"ע את המשנה "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא באלה ולא  
 ברומח כו' ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא  
 כו' שנא' וכתתו כו' - דהנה בעבודה בששת ימי החול הנה שעת צלותא  
 היא שעת קרבא להלחם עם הרע שבנפשו ... בשבת אינו שייך ענין  
 מלחמה הנ"ל ... ולכן אמרו לא יצא האיש בכל החמשה כלי זיין הנ"ל  
 בשבת, כי בשבת אינו זמן המלחמה הנ"ל ... אבל ר' אליעזר אומר  
 שמ"מ תכשיטין הן לו והיינו שהבירורי' דכל ששת ימי החול הנה גם  
 בשבת הם תכשיטין להתקשט בהון והוא כל בחי' הבירורי' שבירר  
 בימי החול, וכמו שהן מתעלין בתפילה דשבת כן יכול לצאת בהן דאם  
 היות שאינם צריכי' להלחם בהן מ"מ ה"ה קישוטיין לו שנצח בימי  
 החול עיי', וחכמים אומרים אינם אלא לגנאי כי המברר בהכרח

להשפיל א"ע במקום המתברר ולכן שלא בעת המלחמה לא יצא בהן, וראיתם מלע"ל שנא' וכתתו כו' היינו מפני כי לא יצטרכו להם כלל, כי לע"ל נא' ואת רוח הטומאה אעביר כו', כן בשבת שאינו זמן המלחמה ג"כ אל יצא בהם, וטענתו שתכשיטין הן לו אינו טענה דא"כ מדוע לא יתקשטו בהם לע"ל להורות על הברור שקודם לכן, אלא מפני שא"צ להם אינם אלא לגנאי מטעם הנ"ל ולכן בשבת ג"כ כן הוא".

ולפום ריהטא צע"ק מהידוע בשיטת חכמים בברכות, שמזכירין יציאת מצרים גם בימות המשיח אע"פ שאז יהי' בחי' אהתפכא, דלכאוו' מה חשיבות האתכפיא לעומת אתהפכא, אלא דימות המשיח תלוי במעשינו ועבודתינו בזמן הגלות, ולכן הגם שזהו כשרגא בטיהרא, עכ"ז מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח.



## הכניסה לקודש הקדשים לע"ל – ולא להיכל?!!

הת' מ"מ רייצס  
תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ט (שיחה לשבת-חזון) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה שבית-המקדש אין עניינו קדושה אחת כללית בלבד, אלא שיש בו חילוקי דרגות, שכל חלק ומקום בביהמ"ק תוכנו הוא קדושה בדרגה אחרת, דבר המתבטא גם בחילוקי ההלכות שבזה.

ובלשונו הק' (ע' 21): "ביהמ"ק ווי ער איז דאָ "למטה" מיט די אַלע חילוקים אין מקום ומדות (גשמיים) פון יעדער חלק פרטי וואס ער אַנטהאַלט אין-זיך, איז מכוון - מדוייק - "כנגד ביהמ"ק שלמעלן", אַז דאָס אַלץ איז כנגד, בהתאמה מיטן תוכן ומדרגת הקדושה אין יעדער חלק פרטי פון רוחניות'דיקן ביהמ"ק ("ביהמ"ק שלמעלן"). און די חילוקי דרגות במקום - זיינען אויך פארבונדן מיט חילוקי דרגות שבבנ"י: עזרת נשים, אנשים, מקום וואָס נאָר אַ כהן נכנס וכו'".

ומבאר שם, שבביהמ"ק השלישי יהי' החילוקי-דרגות עוד יותר מביהמ"ק הראשון והשני. ומזה משמע (בפשטות), שגם אז יהיו החילוקים במקומות שבביהמ"ק, שבהיכל וכו' יוכלו רק כהנים להיכנס וכו'.

ולכא' צ"ע ליישב זה עם מ"ש כ"ק אדמו"ר כמ"פ (שיחת ש"פ אחר"ק תנש"א - ועוד) שלע"ל כל יהודי יהי' מקומו בקודש-הקדשים, - איך זה מתאים עם המבואר כאן שגם לע"ל יהיו כל החילוקי דרגות שבביהמ"ק ובבנ"י?

והנה, בהערה 37 מציין לשיחה דלהלן שם (שיחה א' לפ' ראה), שחילוק זה שבין המקומות שבביהמ"ק מתבטא גם בגובה המקדש, שכל חלק שהוא קדוש יותר - גבוה יותר בגשמיות כפשוטו. ובסיום השיחה מקשה, א"כ איך זה שקודש הקדשים - שהוא הנעלה ביותר - אינו גבוה יותר בשטח מקומו מההיכל?

ומתריך שם, שקודש הקדשים הוא ענין גילוי העצמות שלמעלה מכל החילוקי דרגות דמעלה ומטה, ולכן לא שייך לציין מעלתו בגובה גשמי, כי כל העליות בגובה המקום לא יבטאו הענין העצמי שבו.

ועפ"ז יובן, שאף שגם לע"ל יהיו חילוקי דינים בהמקומות שבביהמ"ק, ויש מקומות שישראל רגיל אינו יכול להיכנס, כמו בהיכל, הרי במה דברים אמורים? - במקומות ששייך בהם חילוקי הדרגות, ובמילא מתאימים הם לחילוקי הדרגות שבבנ"י; אבל בקודש הקדשים, שאינו מוגדר בכל חילוקי הדרגות ועניינו הוא גילוי העצמות שלמעלה מכל החילוקים, מקום זה שייך לכל בנ"י בשוה, ולכן יוכלו להיכנס אליו כולם.

ואם כנים הדברים, ימצא דבר מחודש ומעניין, שלהיכל - לא יוכלו להיכנס, ורק לקודש הקדשים הנעלה לאין-ערוך - יוכלו להיכנס... ועצ"ע.



# רשימות

## בריאת הזמן

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

ב'מראה מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים' על 'שער היחוד והאמונה' (פרקים ד-ז, ע' שעה בפרק ז) מעיר הרבי על המלים "המקום ... הזמן והתהותם מאין ליש": כי המקום והזמן מחודשים לגמרי ודלא כדעת החוקרים. יעוין מו"נ ח"ב פי"ג עיקרים מ"ב פי"ח ע"מ מאכ"ח ח"א שומר אמונים ו"ב יז.

ולא זכיתי להבין למי הרבי מכנה "דעת חוקרים", האם התכוון לחוקרי אומות העולם הסוברים שהעולם הוא קדמון, שהרי בכל הציונים שהרבי ציין מחוקרי חכמי ישראל, דעתם אחידה שזמן הוא אכן נברא.

ואם אכן כוונתו לחוקרי אוה"ע - א"כ מהו החידוש כאן, ענין זה כבר שייך לעצם הנחת היסוד שבריאת העולם הוא בכל רגע ורגע, ולדעת החוקרים הגויים דבר זה אינו, כפשוט?

ולחלק בין החוקרים של חכמי ישראל, שמחלקים חילוק מסויים בין דמות והשערת הזמן לזמן ממש כפי הנראה באופן שטחי במו"נ ובעיקרים (אך צריך להבין כוונת דבריהם על בוריים); לבין המקובלים כמו ה'עשרה מאמרות' וה'שומרי אמונים', לא יתכן כלל.

ובמכתבי הרבי שציינו העורכים נראה שאין כאן מחלוקת מהותית.

וכן משמע מביאור הצ"צ לד"ה צדקת פרזונו תקס"ט (נדפס בספר תקס"ט ע' רפא, והוא ביאור בעיקר על סעיף ח של מהדו"ב בשו"ע, ולא ציינו אליו בשו"ע המנוקד של סימנים אלו שי"ל ע"י קה"ת לאחרונה), וצ"ע.



## ”יוקח נא מעט מים”

### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ”ק אדמו”ר - טוויין סיטיז, מיניסוטה

ברשימות חוברת קעא (י”ל לפ’ תולדות אשתקד) - יומן עם רשימה מהתוועדות ליל כ’ כסלו [תרצ”ג], הובא (בסעיף ט) הסיפור דפגישת אדמו”ר האמצעי ור’ מרדכי מטשערנאביל. וז”ל הרשימה: “כשנפגשו אדמו”ר האמצעי ור’ מאטעל מצ’ערנאבעל אמר ר’ מאטל: יוקח נא מעט מים (אביסעל תורה?). ויענהו אדמו”ר האמצעי: יוקח נא מעט מים. דער ואס ויל ניט לערנען בעט לכה”פ, מעט מים.

”אפשר שהי’ זה בעת החתונה. והא דהי’ גם אדה”ז אין זה סתירה כלל וכלל שיאמר אדהאמ”צ דא”ח”. עכ”ל הרשימה שם.

ובהרשימה שם פוענח שזה אירע בעת חתונת אדמו”ר האמצעי, אבל בפשטות נראה דצ”ל בעת חתונת בתו של אדמו”ר האמצעי עם בעלה הרה”ק ר’ יעקב ישראל מטשערקאס בן הרר”מ מטשערנאבעל - שזה הי’ החתונה שהשתתפו בו אדמוה”ז, אדמו”ר האמצעי ור”מ, והתקיימה בו’ שבט תקע”א, וכדלהלן.

והנה בהערה 35 שם נסמן לסה”מ תשי”א ע’ 240 (ושנתבאר) הדברים בשיחת אחש”פ תשכ”ג).

ובסה”מ הנ”ל נדפס שיחת אחש”פ תרצ”ה, ובה נתבאר החילוק בין חסידות חב”ד לחסידות פולין שזהו ‘מקיף’ ו’פנימי’.

ושם בסוף סעיף א: “אויף דער צווייטע חתונה וואו עס איז געווען הרה”ק ר’ מאטעלע טשערנאבילער, האט הוד כ”ק אדמו”ר האמצעי געזאגט צו הרה”ק ר’ מאטעלען: מהאט דאך געזאגט אז פוילין האט גינומען אין מעזריטש חוש הריח, צי הערט איר אחש”פ משיח? האט הרה”ק ר’ מאטעלע געענטפערט: איך האב אייך געזאגט יוקח נא מעט מים, האט זיך ביי אייך ניט געלייגט, איר קענט דאך מיט צוויי ווערטער מעלה זיין א נשמה אין אלע ד’ עולמות”. ע”כ השיחה דאחש”פ תרצ”ה הנוגע לענייננו.

ומהנ”ל מובן שהדברים באו בהמשך לדברים שנאמרו כבר, ולא נתפרשו כאן (“איך האב אייך גיזאגט יוקח נא מעט מים האט זיך ביי אייך ניט געלייגט”).

והנה בשיחת כ"ק אדמו"ר - אחש"פ תשכ"ג (הנחה פרטית בלתי מוגה) נתבאר ד'הפירוש הפשוט בזה הסיפור הוא, שהיות שאחש"פ הוא ענינו של משיח .. ולכן שאל לו אדמוה"א האם שומע הוא משיח. וע"ז ענה לו "יוקח נא מעט מים", שהרי אופן הביאור בחסידות של אדמו"ר האמצעי הי' בהרחבה - אפי' יותר מאביו אדה"ז - וע"ז תבע ממנו הר"מ שיהי' בקיצור, והביא לו ראי' אז פון צוויי ווערטער (זה ענין של "מעט") האט ער מעלה געווען א אידן, שזה פירוש הפשוט בהסיפור".

וממשיך שם לבאר ענינו של משיח ומעלתו שיפעול על כל הדרגות משום שבא מלמעלה מהשתלשלות, ויפעול ע"י תורה, ועם כאו"א, ובאופן דראי' (שנתעצם עם הלומד מיד) גם בענינים חדשים בפרס ע"ד האריז"ל, עיי"ש.

וממשיך ד"זה תבע ר"מ מאדה"א - לא שלא לגלות תורת המגיד, אלא שיהי' באופן דיקח נא מעט מים שהלימוד יהי' ע"ד לע"ל, וע"ד לימודו של האריז"ל, ובסדר כזה יהי' לימוד החסידות. והביא לו ראי' מזה וואס צוויי ווערטער - באופן של מעט - האבן אויפגעטאן וכו' (כי העבודה דחד סמכא אי"ז סדר אלא צ"ל העבודה בשני קוין) - וזה יפעול משיח, שיעלה יהודי באופן ד'לא ילמד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי' - אותי היינו עצומ"ה, שזהו וכו' למעלה מאצילות. וזה הייתה תשובתו של ר"מ ששאלו אדמוה"א ע"ד משיח: שע"י התשובה - צוויי ווערטער של אדמוה"א - הענין דמעט מים האט ער מעלה געווען א אידן בד' עולמות שזהו ענינו של משיח".

ב. והנה לאחרונה י"ל ספר "בעלוין צדיקים", (והוא "אוצר בלום של סיפורי קודש, תיאורים ועובדות בצירוף אגרות קודש הזמנות לחתונה ברכות מז"ט וכדומה על שמחת כלולות אפריונם של צאצאי צדיקי שושלת הק' לגזע טשערנאבעל נבג"מ"), י"ל ע"י מכון 'משכנות יעקב' סקווירא, תש"ס,

ובו ישנם כמה ענינים הקשורים לחתונה הנ"ל דהרבנית דבורה לאה בת אדמוה"א עם הרה"ק מטשערקאס [ובין השאר נדפס שם צילום משטר התנאים לחתונה הנ"ל בחתימת אדמו"ר האמצעי - שלא נדפס באג"ק - (ונדפס בס' נישואי הנשיאים, תשנ"ו, ושם חסר שורה העליונה "למז"ט ... מה' הטוב"). וכן שטר הסכם על קביעות זמן החתונה - צילום עם חתימת אדמוה"ז ואדמוה"א. שניהם נדפסו כבר בס' 'שושנת העמקים' (ירות"ו תשל"ח), ולכאן צ"ע למה לא נדפס

באג"ק. (ונדפס שם ג"כ כתב התחייבות מאדמוה"א ורבנית שיינא - אלא שלא נחתם על ידם אלא ע"י עדים, עיי"ש).

ומובא שם הסיפור דהשידוך (בין אדמוה"ז עם הרה"ק ר' מנחם נחום) בגירסא שונה מכפי המסופר במקורות 'חב"דיים' ואכ"מ.

ובנוגע להחתונה דביה עסקינן הובא תיאור הסיפור ד'יוקח נא מעט מים' עם פרטים נוספים - והם מ"רשימות הרה"ח ר' משה אונגער הי"ו ששמע מהרה"ח ר' יצחק דוד לידער ז"ל.

וז"ל רשימת הנ"ל שם: "החתונה התקיימה בו' שבט תקע"א בעיר ליאדי, בראשות שני המחותרים הדגולים אדמו"ר הרה"ק המגיד מטשערנאביל [ה"ה הר"ר מאטעל], והרה"ק .. [אדמוה"ז] מליאדי זצוק"ל.

"בסעודת החתונה אמר הרב מליאדי זצוק"ל הרבה תורה באריכות כדרכו, ואחר שגמר ביקש מכ"ק אדמו"ר המגיד מטשערנאביל זצוק"ל שגם הוא יאמר תורה, פתח המגיד מטשערנאביל ואמר: יוקח נא מעט מים (בראשית יח, ד), מים רומז לתורה כדאיתא בגמרא (תענית ז, א), והפ"י הוא שבאמירת תורה מספיק לומר מעט תורה; ורחצו רגליכם, העיקר הוא לרחוץ הרגילות, היינו המדות וטבעיות הרעים שרגילים בהם; והשענו תחת העץ, ובשאר העבודות הגבוהים והעלאת ענינים צריכים להשען על הצדיק (עץ רומז לצדיק כמובא בזוה"ק ח"ג רב, א). ע"כ לשון הסיפור.

ובדרך אפשר י"ל שחלקו הראשון הוא שהובא ברשימות כ"ק אדמו"ר ("יוקח נא מעט מים (אביסעל תורה?)"); וחלקו האחרון ("להשען על הצדיק") הוא שהובא בשיחת כ"ק אדמוהרי"ץ דאחש"פ תרצ"ה ("מיט צוויי ווערטער מעלה זיין א נשמה אין אלע ד' עולמות", שנכתבאר בשיחת אחש"פ הנ"ל).

והנה בהספר הנ"ל מובא עוד קטע אודות החתונה "מפי כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל" [אולי הכוונה להאדמו"ר הקודם - ר' יצחק'ל מסקווער] בשם הרה"ק המגיד מטוריסק זצוק"ל [אחיו של רי"י - ובנו של ר"מ]: "בחתונה זו אמר הרב מליאדי הרבה תורה, ואבי הק' זצוק"ל לא אמר תורה רק שהוא ריקד עם הכלה באופן נעלה ונשגב עד כדי כך שעם הריקוד שלו הרים והעלה את כל הקהל שנכתו שם הרבה יותר ממה שפעל עליהם הרב מליאדי בדברי תורתו", ע"כ.

וע"פ הנ"ל משיחת אדמוהריי"צ דהחילוק בין חסידות חב"ד לחסידות פולין הוא מקיף ופנימי, מובן שמצד ענין חסידות פולין פעל ענין הריקודים - שהוא פעולה באופן ד'מקיף' ולא 'פנימי'. וראה בשיחת כ"ק אדמו"ר הנ"ל (דאחש"פ תשכ"ג) שמפרש ומעמיק עוד בטעמי השקו"ט בין ר"מ ואדמוה"א ע"ד פולין וחב"ד וכו', עיי"ש.

ד"א: מה שהובא בהרשימה אודות אמירת תורה דאדמו"ר האמצעי בנוכחות אדמו"ר הזקן ("והא דהי" גם אדה"ז אין זה סתירה כלל וכלל שאמר אדהאמ"צ דא"ח") - כמובן לא בא לשלול שאדמוה"ז אמר תורה, ובפשטות.

ותן לחכם ויחכם עוד.



## לקוטי שיחות

### מחצית השקל

- סביב יסוד מחודש בלקוטי שיחות -

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בית מנחם, בני ברק

א

בשקלים פ"א מ"ד: "אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אבל אם שקלו מקבלין מידם" ע"כ, וכתב הרע"ב: "ובתנאי שימסרום לציבור לגמרי דלא ליהוי קרבן ציבור רק משל יחיד" ע"כ, וכ"כ בפי" מהר"א פולדא לירושלמי שם, ובפשטות מקור דברי הרע"ב הוא בסוגיא דמנחות (דף כא), דהקשו התם לבן בוכרי דכהנים ולוים פטורים משקלים, אמאי כהן ששוקל אינו חוטא, והלא מייתי חולין בעזרה, ותירצו דמיירי שמסרו לציבור עיי"ש, וא"כ ה"ה בכל הני דפטורים, דמסתבר דהא שמקבלין מידם הוי בכה"ג דמסרי לציבור, וכ"ה במשמעות דברי ה'משנה למלך' פ"ח מהל' כלי המקדש ה"ז, וכ"כ להדיא ב'מנחת חינוך' מצוה קח עיי"ש.

ואולם הרמב"ם בפ"א מהל' שקלים ה"ז כתב: "הכל חייבין ליתן מחצית השקל, כהנים לוים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים, אבל

לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ואם נתנו מקבלים מהם" עכ"ל, ומדלא פירש דהיינו במסרו לציבור, משמע לכאורה דס"ל דבאמת בנשים וקטנים לא בעינן כלל מסירה לציבור, ובגמ' מנחות שם אמרו כן דוקא לענין כהנים לבן בוכרי, ומצאתי שכתב כן ב'אבני נזר' חו"מ סי' פז דבאמת לא אמרו בגמ' מנחות שם דבעינן מסירה לציבור אלא בכהנים לבן בוכרי, והיינו טעמא דכהנים לבן בוכרי ליתנהו בכלל שקלים לגמרי, משא"כ נשים דסומכות רשות, אי עבדי מצוה הוי עיי"ש.

וב'שער המלך' להל' שקלים, שם תמה באמת על הרמב"ם שלא הזכיר בדבריו את תנאו של הרע"ב, וה'שער המלך' אזיל לשיטתו שם בפ"ד ה"ו, שהקשה באמת על הגמ' דמנחות שם מה טעם הקשו רק על כהנים לבן בוכרי, ולא על נשים וקטנים לדברי הכל, עיי"ש שהניח בצ"ע, והוא משום דס"ל דבפשטות הענינים אין נפק"מ מכהנים לנשים וקטנים, וכדהבינו באמת המשל"מ והמנ"ח שנו' לעיל, והוא משום דנשים ליתנהו כלל בחיובא דשקלים, וכדברי ה'תהלה לדוד' באו"ח סי' מז ועוד, וזה כשיטתו הידועה של הגרעק"א ז"ל בשו"ת סי' ט.

## ב

והנה הקשה עוד ב'שער המלך' שם "דכיון דק"ל דקטן אינו מקנה לאחרים דין תורה עד שיגדיל, כמבואר ברמב"ם פכ"ט מהל' מכירה, אם כן איך מהני מסירה לציבור, סוף סוף מדאורייתא נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד" [ועייין בקצוה"ח סי' רלה], ולכן כתב דבאמת מן התורה לא בעינן מסירה לציבור כלל, דכיון דרובן של שקלים מבני חיובא נינהו, בטלים שקלים הקטנים ברוב, אלא דמשום דמטבע לא בטיל כדאמרו בתוס' מעילה כא, ב, הוא דבעינן מסירה לציבור, וא"כ כיון דלא הוי אלא מדרבנן, שהרי מן התורה הכל בטל ברוב חוץ מאיסור ניכר [ועיי"ש שמש"כ התוס' דהביטול הוא מדאורייתא דבריהם תמוהים וכבר עמד ע"ז ב'משנה למלך' פ"ז מהל' מעילה], לכן מהני גם בקטנים עיי"ש.

אולם יעויין ב'אבני מילואים' סי' ל, שתמה על דברי ה'שער המלך' דהא קי"ל בביצה (דף לח) דממונא לא בטיל, ואיך יתבטלו שקלי הקטנים ברוב שקלים, ומה שבתוס' מנחות (צ"ל "תוס' מעילה", והוא בדף כא, ב) כתבו בפרוטה של הקדש דיבטל ברובא (ועד"ז מה שכתב רש"י בערכין ד, א גבי ריב"ז דהכהנים דרשו מקרא זה לעצמן כו' דלדין לא דרשינן כן דזיל בתר רובא כו' ופירשו הרבה מהאחרונים

דהיינו מדין ביטול ברוב) עיי"ש, זה אינו אלא בהקדש, דבכל הקדש אין שם ממון עליו אלא שם איסור, וא"כ גבי כהנים לריב"ז במשנה שקלים וגמ' מנחות שם, שחייבים בשקלים מעיקר דינא, אלא דדרשו מקרא לעצמן שיפטרו מחיוב זה משום "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל", הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו היאך נאכלין עיי"ש, ולכן חל עליהם שם שקלי הקדש, ושפיר בטל ברוב, כיון דאין עליו שם ממון אלא איסור ככל הקדש, אבל בקטנים שאינם חייבים במחצית השקל וכמפורש במשנה דלעיל, וא"כ לא חל על ממון דידהו שם שקל כלל, והוי ככל ממון בעלים שאינו בטל, עיי"ש.

ועד"ז כתב ב'טל תורה' להגאון רבי מאיר אריק ז"ל לערכין שם, דפריך בגמ' כבמנחות (שם) דלבן בוכרי אמאי כל כהן ששוקל אינו חוטא והא מייתי חולין בעזרה, ומתריך דמסרי לציבור, והקשה דאמאי לא מתרצינן דבטל ברוב, כמוש"כ רש"י בכהנים דריב"ז, ותריך דיש נפק"מ בין כהנים לבן בוכרי שאין חייבים בשקל כלל, וממילא דלא חייל על הממון שם שקל איסור והוי ככל ממון וממילא לא בטל, לכהנים אליבא דריב"ז שבעצם חייבים בשקלים, אלא דרצו ליפטור מחיובם מכח דרשת המקרא, וע"ז שפיר אמרינן דבטל ברוב עיי"ש, והרי זה כדברי ה'אבני מילואים' הנ"ל.

ועי' גם ב'משנה למלך' פ"ז ממעילה שהביא דברי מהר"י אלפנדרי שכתב להוכיח מהא דמנחות שם דהכהנים דרשו מקרא לעצמן כו' והלא בטל ברוב, ומשמע דממונא לא בטל, וב'משנה למלך' השיג עליו דאין ראייה - משום דשם הכהנים לא רצו לבטל שקליהם דאין מבטלין איסור לכתחילה עיי"ש, ועי' ב'פרי חדש' וב'פלותי' בזה ביו"ד סי' ק עיי"ש, ובסוף דבריו כתב ה'משנה למלך' דשוב ראה ברש"י לערכין דכתב דזיל בתר רובא עיי"ש, ולכאורה עדיפא הו"ל למהר"י אלפנדרי להוכיח, מהא דלבן בוכרי הקשו שם דמייתי חולין בעזרה ותירצו דמסרי לציבור, ולא תירצו דבטל ברוב, ש"מ דממונא לא בטל, אלא בע"כ דגם מהר"י אלפנדרי הבין כנ"ל, דיש לחלק בין כהנים לבן בוכרי דכיון דהוי ליה דין ממון גרידא, וע"כ לא תירצו דבטל ברוב, משא"כ רש"י כתב בכהנים דריב"ז שבעצם חייבים בשקלים וממילא חל על ממונם דין ושם שקל וכנ"ל.

ג

והנה בדברי ה'אבני מילואים' דבשקלים שיש עליהם דין הקדש, יש בהם דין ביטול ברוב, משום שגבי הקדש לא אמרינן ממונא לא בטל,

נראה דאזיל לשיטתיה ב'שב שמעתתא' (ש"ו פ"ד) דכל הקדש אין לו דין ממון אלא תורת איסור עיי"ש. אולם חזינא לגדולי האחרונים ז"ל שהשיגו עליו בזה, דיעויין בשו"ת 'כוכב מיעקב' סי' כז שכתב וז"ל: "ובדבר אשר הביא מגדול אחד ע"ד התוס' במעילה דהקשו גבי פרוטה בכיס זה הקדש דלכטלו ברובא, דהא ממונא לא בטל, ולא גרע ממון הקדש ממון הדיוט, כבר העיר בזה ב'שב שמעתתא', ובוזה כבר אמרתי לפרש דברי הגמ' פסחים (כז, ב) הכי השתא ערלה בטלה במאתים הקדש אפי' באלף לא בטיל, דלאו משום דבר שיש לו מתירין הוא קאמר דלא בטיל, רק דממון הקדש לא יוכל להתבטל, דממונא לא בטל, ובוזה מתורץ תמיהת התוס' שם דתמהו מאי חומרא היא כו" עיי"ש, ותפס איפוא בפשיטות דלא כה'שב שמעתתא' (ובמה שפירש הגמ' דהקדש לא בטיל משם דממונא לא בטל עי' במאירי פסחים שם ובשו"ת 'צמח צדק' יו"ד סי' רלא).

גם בשו"ת 'באר יצחק' יו"ד סי' לא ענף י נקט בפשיטות, שבהקדש אמרינן ממונא לא בטל, וכתב: "ועפ"ז יש לתרץ קושיית התוס' בפסחים (דף כז) כו', רק התוס' לשיטתם אזלי לפי מה שהקשו במעילה דף כא ד"ה פרוטה של הקדש דליבטל ברוב, ובאמת לפימש"כ יש לתרץ גם קו' התוס' במעילה הנ"ל עיי"ש, והוא כדברי ה'כוכב מיעקב', שלא ס"ל כהש"ש. גם בשו"ת 'נפש חיה' דיני עדל"ת סי' ח' הביא דברי הש"ש הנ"ל ושדי בי נרגא מכמה דוכתיין דמבואר דבהקדש יש לו דין ממון עיי"ש.

ועי' גם ב'אתון דאורייתא' כלל ג, וב'שערי יושר' ש"ג סי' כג וכד, וב'תפארת ציון' להגרמ"ד ריבקיין ז"ל סי' ז אות מב, וב'רווחא שמעתתא' להגרמ"ש לופיאן ז"ל ובהשמטות שם.

ואולם הבנה חדשה בדברי ה'שב שמעתתא' מצאתי ב'אחיעזר' ח"ב סי' יד אות ג, שכתב: "ובהקדש יש לדון כיון דבאמת ממונא לא בטיל, ומה דחשיב הקדש דבר שיש לו מתירין היינו משום דאיסור הקדש בטל, וכ"כ הש"ש לפרש דהתוס' במעילה כו' משם דאע"פ דממונא לא בטל, איסור בטל, כמו שנתערב איסור טריפה של חבירו בשלו, ודברי התוס' מוכרחים מהברייתא דנדרים (נח) דחשיב הקדש דבר שיש לו מתירין עיי"ש, ופירש דברי הש"ש דבאמת אע"פ דממונא לא בטל, אבל חלק האיסור שבו שפיר בטל, ועי' ג"כ ב'שו"ת מהרא"פ' יו"ד סי' כ שהביא ראי' להש"ש, עיי"ש.

וכדברים האלו ממש כתב גם הגר"י ענגל ב'בית האוצר' ח"ב דף נא, ג: "ונראה בזה עוד אחרי העיון, דבאמת היכא דאין האיסור אגוד ותלוי בענין הממון, הא האיסור בטל שפיר אף שהממון אינו בטל, וכגון נבילה של ראובן שנתערבה בשחוטות של שמעון, הא איסור הנבילה בטל שפיר אף דדין הממון לא בטל, והיינו משום דהאיסור אין לו שייכות לדין הממון, ורק בהקדש הוא דאמרינן דגם הקדושה והאיסור שבו רק מפאת דין הממון מפאת היות ממון גבוה" עיי"ש, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

ועכ"פ לענין מחצית השקל, הרי הסברא נותנת לכאורה שאינו דומה לפרוטה של הקדש, שמלבד דין הממון שבה יש בה איסור הקדש, אבל מחצית השקל אם הביאוה מי שאינו חייב בה, הרי לא חל עליה שם הקדש כלל והוי ממון גרידא דבודאי לא בטל, ולפי זה הרי דברי השער המלך' צע"ג איך רצה לפרש שמחצית השקל של בקטנים בטלי ברובא בשאר שקלי החיוב.

## ד

והנראה בזה, דהנה יעויין ב'חידושים וביאורים לש"ס' לרבינו הגדול ז"ע ח"ב סי' ד שעמד על כך שהרמב"ם בספר המצוות מ"ע קעא הביא ב' פסוקים למחצית השקל "ונתנו איש כופר נפשו" ו"זה יתנו", וביאר שם בארוכה דבר מיוחד, שבמצות מחצית השקל יש ב' ענינים: א. עצם נתינת השקל. ב. ההשתתפות בקרבנות הציבור עיי"ש, ויסודו ב"צפנת פענח" קו' השלמה סי' ג' [ועייין גם ב'גור אריה יהודה' לבן הגאון רבי מנחם זמבא ז"ל סי' כ שנחית לזה], ולכן הביא הרמב"ם שני הפסוקים לשני הדינים שבמחצית השקל עיי"ש,

ונראה שלפי זה יובן היטב מה שאמרו בתוספתא ספ"א דשקלים איתא: "נתמשכנו ישראל בשקליהן כו' כדי שיתכפרו" עיי"ש והובא גם בריבב"ן למשנה דשקלים, שר"ל שעצם נתינת מטבע מחצית השקל יש בזה משום כפרה.

ובזה יש מקום לפרש דברי הרמב"ם בפ"א מהל' שקלים, שכתב בהלכה ז: "הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים לזים וישראלים וגרים כו' אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים, ואם נתנו מקבלין מהם", ולכאורה צריך ביאור, ממה נפשך, אם אינם חייבים למה מקבלים מהם, ובהלכה י כתב: "כל מי שאינו חייב בשקלים אע"פ שדרכו ליתן או הוא עתיד ליתן אין ממשכנין אותו" עכ"ל, ומקורו במשנה פ"א דשקלים מ"ה: "אע"פ שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים

וקטנים אם שקלו מקבלין מידן", וגם כאן לכאורה תמוה, אם שקלו מקבלים מידם ולמה באמת אין ממשכנים אותם,

ולהמבואר בשיחה הנ"ל, שבאמת תרי הלכות נינהו, דין נתינת שקלים כדי שיקחו מהם לקרבנות ציבור, ועוד דין של עצם מתן מחצית השקל לכפרה, הרי י"ל שבה"ז קאי אפוא במצות נתינת השקל שהיא מצוה בפ"ע, דבזה הוא דאמרינן דאינם חייבים אבל אם נתנו מקבלים מידם, והיינו שאע"פ שאינם בקרבנות ציבור, אבל לא מושללים מענין הכפרה שיש בעצם נתינת מחצית השקל, ובה"י הוסיף לומר שאין ממשכנים אותם, ופשוט הוא, שהרי כל הענין שבית דין ממשכנין הוא משום שממונים על צרכי הציבור, וזה שייך רק לדין מחצית השקל שממנו לוקחים לקרבנות ציבור, אבל לענין זה שמחה"ש הוא כקרבן והוי כפרה, הרי זה אין זה ענין לציבור כלל, ולא שייך שמדין זה שימשכנו אותם.

והנה ה'מנחת חינוך' במצוה רצב, הקשה בהא דמנחות דף כא דהקשו דלבן בוכרי אמאי כהן ששוקל אינו חוטא, הרי מייתי חולין בעזרה, ותירצו דמסרי לציבור, ולכאורה מה שייך בזה חולין בעזרה, והרי הקדישו את השקלים, ומה"ת לא יחול הקדשם, והניח בצ"ע.

אולם להנ"ל הרי יש לומר, דנהי דלענין שיהיה להם חלק בקרבנות ציבור שפיר יכולים להקדיש ואין בזה משום חולין בעזרה, אבל עיקר הבאת השקל זה עצמו הוי קרבן, וכלשון ה'צפנת פענח' שם: "עכ"פ שקל יש עליו שם קרבן בפ"ע", וכיון שלא נתחייבו כהנים בהבאה זו, נמצא שהבאת מחצית השקל על ידם הוא כחולין בעזרה.

ומעתה הרי גם תמיהת ה'אבני מילואים' על ה'שער המלך' א"ש, שבאמת אילו היה במחצית השקל רק משום הכשר והכנה לקרבנות הציבור, שפיר יש חילוק בין מחה"ש לפרוטה של הקדש, אבל אי נימא שיש גם כפרה בעצם נתינת מחצית השקל, הרי חל על מחצית השקל עצמה שם כפרה וקרבן, וממילא שלא שייך לומר בזה ממונא לא בטיל, והוי כפרוטה של הקדש.

[עיי' בגור אריה יהודה' שם דהביא את לשון רבנו חננאל במגילה כט, ב: "באחד באדר משמיעין על השקלים, מכריזין, שיכין כל אדם שקלו ויביאהו למקדש", ומשמע שיש דין הבאה על השקל עצמו, וזה כנ"ל שיש בעצם נתינת מחה"ש משום קרבן וכפרה, ואולם יעויין

בנדרים ט, ב, דהלל היה מביא לעזרה ומקדישו כו' עיי"ש, וב'שיטה מקובצת' שם כתבו דלא היה בזה משום הבאת חולין בעזרה (ועי' ר"ן שם), כי אין משום חולין בעזרה אלא לענין לשחוט וכיו"ב, והקשו מב"ב פ, ב דפריך על ביכורים דהוי חולין בעזרה (ועי' תוס' שם מש"כ בזה), ותירצו דהבאת הביכורים הוא הוא ההקרבה, ואח"כ כתבו שם וז"ל: "וההיא דהקומץ רבה, דמקפיד להביא שקלי חולין לעזרה, היינו לערבם עם השקלים שקרבנות הציבור נקנים מהם, אבל להביאם לבד לא", ולכאורה לפי משנ"ת הרי גם בהבאה עצמה יש משום חולין בעזרה, וכמו בביכורים, וצ"ל שבכל זאת יש הבדל ביניהם, ששם ביכורים ודאי חל הפירות מיד כשיורד לשדה ומפרישו וכו', מה שלא שייך לומר כמובן במחצית השקל].

## ה

הנהגה על פי המבואר, יוצא שיש הבדל בין כהנים לדעת בן בוכרי לבין נשים וקטנים, שנשים וקטנים אינם בקרבנות ציבור אבל בדין מחצית השקל ככפרה בעצם נתינתה גם הם שייכים, אבל בכהנים לבן בוכרי הרי אדרבא, לומר שאין להם חלק בקרבנות ציבור הרי אין שום סברא לומר כן, אלא שמכיון ששבט לוי לא היה בחטא העגל ממילא לא נאמר בהם דין כפרה דמחצית השקל, ואם כן יש בהם רק החלק השני שבמצות מחצית השקל, היינו כהכנה והכשר לקרבנות ציבור.

דלפי זה תתפרש הסוגיא במנחות דף כא, שלבן בוכרי כהן ששוקל אינו חוטא, היינו אע"פ שבעצם נתינת מחצית השקל אינם שייכים, אבל בכל זאת יש להם שייכות לקרבנות הציבור ולכך כהן ששוקל אינו חוטא, והקשו איך מביאים כהנים מחצית השקל, הרי יש בזה משום חולין בעזרה, היינו שיש על גוף השקל דין קרבן כנ"ל, ועל זה תירצו דמסרי לציבור, היינו שכל נתינתם של הכהנים אינה בעצם הנתינה אלא לענין זה שהשקלים יביאו מהם קרבנות ציבור, ובזה הרי שייכי גם כהנים, ופשוט לפי זה ש"מסירה לציבור" זו היא יותר ממסירה לציבור בכל דוכתי שלא יהא קרבן ציבור קרב משל יחיד.

ולפי זה הרי זה רק לענין כהנים לבן בוכרי, אבל לענין נשים וקטנים הרי אדרבא בעצם נתינת מחה"ש הם שייכים כנ"ל, וע"ז לא שייך כלל התירוץ דמסרי לציבור, ומיושבת קושיית השער המלך' על הרמב"ם שכתב שמקבלים מנשים וקטנים ואעפ"כ לא כתב דבעינן מסירה לציבור.



## חציו עבד וחציו בן – חורין כופין רבו לשחררו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

אי' בב"ב (יג, א): "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כו' לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין אינו יכול, יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפרי' ורבי', שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין". ע"כ.

הק' התוס' (ד"ה כופין) וז"ל: "וא"ת היכי כפינן לשחררו, והא אמרינן בפ' השולח (גיטין לח, ב) דכל המשחרר עבדו עובר בעשה, וכ"ת מצוה שאני, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כדאמרי' בריש שבת (ד, א) וכו'. ואומר ר"י דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה, כדאמרי' ריש תמיד נשחט (פסחים נט, א) אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח. וא"ת אמאי כופין, וימכור עצמו בעבד עברי, למ"ד בפ"ק דקידושין (יד, ב) מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו', ואור"י דאין זה תקנה, דאסור למכור עצמו בע"ע, כדאמרי' בפ"ק דקידושין (כב, ב) אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני עבדים וגו', עכ"ל.

וכתב המהרש"א וז"ל: וליכא לאקשווי דאכתי אמאי כופין את רבו לשחררו ואומרים לו חטא [-בשחרור העבד, שעובר בעשה] כדי שיזכה עבדו, טפי הול"ל שיחטא העבד עצמו, וימכור עצמו כדי שיזכה, די"ל דודאי משום מצות פו"ר דהוה מצוה רבה כופין את רבו לשחררו ולעבור בעשה, אבל למכור עצמו, כיון דלא קיים אלא שבת כל דהוא, לא דחינן העשה דכי לי בני וגו'. עכ"ל.

### עבד עברי – פעולה נמשכת

והנה יש לתרץ קושיית המהרש"א באופן אחר:

בלקו"ש (ח"ה ע' 178 ובהערה 38) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: בכל חיבור של ב' הפכים, מוכרחת הפעולה, שגרמה את החיבור, להיות פעולה נמשכת. וכן גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולם האדם, שכאשר תיפסק הפעולה - מתבטל ממילא החיבור, וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, דמכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים

[כי טבע האבן הוא לירד מלמעלמ"ט] - צריכה היא תמיד לכח הזורק וכו'.

וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיון שקיי"ל יש שאלה להקדש הוי כמו כל רגע ורגע הקדש חדש" (צפע"נ מהדרו"ת יב, ב. וראה גם שם הל' ערכין פ"ד הכ"ח - ע' 76), כי קדושה ענינה הבדלה והפרשה, ובמילא - חיבורה עם הגשם הוא חיבור ב' הפכים וכו' ;

וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"נ הל' אישות פכ"ז הכ"ב - ראה בארוכה מפענ"צ ע' קלה) - לפי שיחוד דבר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים, עכלה"ק

עפ"ז צריכים לומר דכשבן ישראל נעשה עבד עברי, ה"ז ג"כ פעולה נמשכת, כי זהו חיבור ב' הפכים, כי כל יהודי מצ"ע הוא עבד לה' ('עבדי אתם'), ולהעשות עבד לבשר ודם ה"ז היפך מציאותו האמיתי (לא רק מצד האיסור שבדבר), ולכן מוכרחת פעולת המכירה, שגרמה לו שנעשה עבד עברי (חיבור ב' הפכים), להיות פעולה נמשכת, היינו שתמיד מתחדשת פעולה זו. וכאילו בכל רגע הוא מוכר א"ע עוה"פ ועוה"פ.

[ומה גם שבכל רגע יכול הוא להשתחרר ע"י גרעון כסף שיחזיר להאדון, ואינו עושה כן, ה"ז בודאי שכאילו מוכר א"ע בכל רגע].

הרי בזה מתורצת קושיית המהרש"א (למה כופין את רבו לעבור על איסור שחרור עבד כדי שיוכל העבד לקיים מצותו ולא מניחים את העבד למכור עצמו לע"ע מטעם שיעבור על איסור מכירת עצמו) - כי כשרבו ישחררו יעבור על האיסור רק פעם א' בעת השחרור, אבל אח"כ אינו עובר כלום, משא"כ אם הוא ימכור א"ע לע"ע תהי' העבירה פעולה נמשכת תמיד. לכן מוטב שיעבור האדון פעם א' משיעבור העבד כל זמן היותו ע"ע.

### שחרור עבד כנעני משום דבר מצוה

ועוד י"ל לתרץ הקושיא, בהקדם מ"ש החינוך (תצוה שמז) בטעם איסור שחרור עבד כנעני וז"ל: ומשרשי המצוה לפי שעם ישראל הם נבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו, ראויים להיות להם עבדים לשמש אותם וכו', ומהיות יסוד המקרא כדי שירבו בנ"א בעבודת בוראם בה' התירו חכמים על מצוה זו לבטלה בכל עת, אם בביטול מצוה זו יהי' גורם למצוה אחרת, ואפילו בשביל מצוה דרבנן, אם היא מצוה דרבים,

כגון שלא הי' " בביהכ"נ, וצריכים לשחרר העבד להשלים המנין. ואל יקשה עליך ואיך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו בה', אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצות, מה שלא הי' קודם השחרור כן וכו'. עכ"ל.

וי"ל שעומק דברי החינוך הוא דכמשחררים עבד בשביל דבר מצוה, אין הפי' שעוברים על איסור דלעולם בהם תעבודו אלא שמתר לעבור על האיסור, כ"א שמעיקרא אין ע"ז איסור, כי כל טעם האיסור הוא כדי להגדיל עבודת הבורא, א"כ כשהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור, ואדרבה.

הוא ע"ד מ"ש בלקו"ש חט"ז (ע' 372 ואילך) בביאור מ"ש הרמב"ם (סוף הל' חנוכה) וז"ל: הי' לפניו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו וכו', גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם וכו'. עכ"ל - ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין הכוונה שנר ביתו דוחה נר חנוכה, כ"א היות ותוכן כל התורה - כולל מצות נ"ח - הוא שלום, לכן פשוט שצריכים להדליק נר ביתו, שענינו שלום. היינו שגם מצות נ"ח כאילו "תובעת" שבנדון זה ידליקו נר ביתו. עיי"ש בארוכה.

וכן ע"ד מ"ש בלקו"ש חכ"ז (ע' 133 ואילך) בביאור גדר פקו"נ דוחה שבת, שלדעת הרמב"ם אין הפי' שפקו"נ דוחה שבת או שמתיר שבת, כ"א שע"ז מקיימים את השבת, כי גדר שבת הוא כמ"ש רש"י (תשא לא, יג) "אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתו למנוחה", ולכן כשיהודי נמצא במצב של סכנת נפשות, ועושים דברים כדי להצילו, הרי מקיימים בזה תוכנו של שבת, שה' רוצה בקיומו של ישראל ("בחרתי בכם"). עיי"ש בארוכה.

ועד"ז בנדו"ד, שהיות וכל גדר איסור שחרור עבד הוא מטעם שע"ז שלא ישחררו יתרבה עבודת הבורא, פשוט שאם ע"ז השחרור יתרבה עבודת הבורא, הרי האיסור הזה גופא כאילו "תובעת" לשחרור, ופשוט שאין כאן איסור מעיקרא.

ופשוט שאין להקשות שא"כ יהי' מותר לשחרר עבד כנעני בשביל איזה מצוה שהיא ולא רק בשביל מצוה רבה או מצוה דרבים וכיו"ב - כי מיהו שיכול לשקול ולהחליט מה עדיף בעבודת הבורא, ולומר שכדאי לוותר על עבודת הבורא שיגרם ע"י אי-שחרור העבד בשביל

הריווח של המצוה. ולכן רק באותם המקומות שפסקו חז"ל שמותר לשחרר עבד בשבילם, רק שם מותר, כי הם ידעו והחליטו שבאותם מקומות ירווח עבודת הבורא ע"י השחרור.

ואין חילוק אם הריווח הוא מצוה דאורייתא או מצוה דרבנן, כי החכמים ידעו להחליט מה עדיף. ואף שלכאור' איך אפשר לעבור על איסור דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, והרי מבחינת ה'דאורייתא' כאילו אין ה'דרבנן' מצוה - אינו כן, וכפי שמצינו השקו"ט בהא דיש דכשמכשילים למישהו לעבור על איסור דרבנן, עוברים אלפני עור דאורייתא, כי סו"ס הכשילו בדבר שהי' אסור עליו לעשות, וראה גם מה שכתב בלקו"ש ח"ז (ע' 355 הערה 4) שאפ"ל שגם בזה"ז ששמיטת כספים דרבנן, בכ"ז אם אינו מלוה לחבירו מפני שקרוב הוא לשמיטה, יעבור על מל"ת מה"ת "השמר לך פן וגו' קרבה שנת השבע שנת השמיטה וגו'", עיי"ש.

ועד"ז בנדו"ד: סו"ס יתוסף בעבודת הבורא, אף שזה רק קיום מצוה דרבנן, דמ"מ ג"ז עבודת הבורא, ולכן מותר לשחרר העבד ואין כאן איסור מעיקרא. וכלשון החינוך הנ"ל "איך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן - כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ב"ה, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה", אף שהמצוה היא רק מדרבנן, מ"מ סו"ס ג"ז עבודת הבורא היא.

ועפכ"ז יתורץ קושיית המהרש"א: מוטב שהאדון יעבור על איסור שחרור עבד כדי שהעבד יוכל לקיים מצות פו"ר או שבת, מלחייב העבד למכור את עצמו לע"ע ולעבור איסור מכירת עצמו - כי אם נחייב העבד למכור א"ע לע"ע, יש כאן איסור, אלא שנתירו לעבור האיסור בשביל קיום מצותו, משא"כ אם האדון ישחררו בשביל המצוה אין כאן איסור מעיקרא, כי כנ"ל בנדון שהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור [ואין חילוק אם הריווח הוא אצל עצמו או אצל אחר, דסו"ס נתוסף בעבודת הבורא].

ואין להקשות, שאי"ז מתאים עם לשון התוס' "דמשום מצוה רבה שרי אע"ג דעובר בעשה וכו'", ועפהנ"ל הרי אינו עובר כלל - כי כבר נת"ל שעל החכמים להחליט בשביל איזה מצוה כדאי הדבר, ורק לאחר שהחליטו כן, אז אמרי' שאי"ז איסור מעיקרא, ולכן מתאים לומר ע"ז "אע"ג דעובר בעשה", כי בתחלת הדיון בזה - לפני שנפסק שזה אכן מהמצות שכדאי לשחרר העבד בשבילה - ה"ז איסור עשה, אבל לאחר שאמרו שמותר לעשות כן, נתגלה שאי"ז איסור מעיקרא.

בסגנון אחר קצת: בתחלת הדיון באים לעבור על העשה בשביל המצוה, אבל כשנפסק שיותר ה"ז מותר מעיקרא.

והוא ע"ד מ"ש בלקו"ש חי"ד (ע' 70 ואילך) בביאור מאחז"ל (יבמות צ, ב) "אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה, שמע לו" - ושם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דכשנביא מורה להקריב בבמה בשעת איסור במות, אין הפי' שהאיסור נדחה או הותר, כ"א מעיקרא אין כאן איסור, כי זה נכלל בגדר היתר במות, עיי"ש. וממשיך אח"כ (בע' 75) וז"ל: ואע"פ שאמרז"ל "אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל" - אין כוונת הגמ' דגם לאחר שצויה הנביא להקריב בבמה, הרי כשמקיימים הדיון עוברים בעשה בשעת מעשה על מצוה (דבמה) שבתורה, אלא שדחוי' היא ע"י הציווי - כ"א (כל' הנ"ל) שהנביא בא לצוות לעבור על אחת מכל מצות שבתורה, אבל ע"י ציווי הנביא הותרה ההקרבה בבמה, ויתירה מזו, גם נעשית מצות הקרבת קרבן, נוסף על המצוה דלשמוע לנביא. עכ"ל.

ומעין זה בנדו"ד (-ולא ממש): שבא האדון לעבוד האיסור דשחרור עבד, אבל בפועל כשעושה כן מחמת פסק חז"ל שבנדון זה ירויח עבודת הבורא, אי"ז איסור כלל.

#### דחיית עשה ד"השלמה" משום מצות ק"פ

וי"ל דאפ"ל שעד"ז הוא בהא דכהן מותר לעבור על העשה דהשלמה, ולהקריב קרבנו של המחוסר כפורים בערב פסח אחר קרבן התמיד - שאין הפי' שמותר הוא לעבור על האיסור בשביל תועלת המחוסר כיפורים שיוכל להקריב את הקרבן פסח, כ"א שמעיקרא אי"ז איסור, כי היות וזהו כדי לאפשר את הקרבת הק"פ, ה"ז נכלל בכלל הק"פ; והק"פ מעיקרא זמנו הוא לאחר הקרבן תמיד.

ומדויק הוא בלשון הגמ' (הובא בתוס' שם) "אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים", הרי שכלל הקרבת מחוסר כפורים דערבי פסחים ביחד עם קטרת ונרות ופסח, ודברים אלו מעיקרא זמנם אחר התמיד, הרי שגם מחוסר כפורים דע"פ כאילו זמנו הוא לאחר התמיד (באם לא הקריבם לפני זה), ואין בזה איסור כלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ד) וז"ל: אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים. וכן מחוסר

כפורים מקריבין כפרתם אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר, כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהם לערב, עכ"ל. הרי שהשווה הקרבת המחוסר כפורים לאחר התמיד עם הקרבת הק"פ עצמו, (וכן משמע קצת מלשונו בהל' ק"פ פ"ו ה"ד. עיי"ש).

ואף שבגמ' אי' הטעם ע"ז שמקריבין קרבנו של המחוסר כפורים לאחר התמיד, לפי ש"יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת" - ה"ז כנ"ל (בענין שחרור העבד ובענין הקרבה בבמה ע"י נביא) שזהו סיבת פסק חז"ל למה צריכים לעשות כן, אבל אחר הפסק ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ. ז.א. אף שהקרבת מחוסר כפורים מאפשר לו להקריב הק"פ, מ"מ אינו אלא הכשר להק"פ, וא"כ אין פשוט שאומרים שחל על זה כל דיני הק"פ (כמו שס"ל לרבנן שאין מכשירי מילה דוחה שבת (שבת קל, א)), ולכן הוצרכו חז"ל למצוא טעם למה בנדו"ד אכן מותר להקריב [והטעם ע"ז כי "יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת"], אבל לאחר שאכן נפסק כן, כבר ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ, שמעיקרא אין איסור בהקרבתו לאחר התמיד.

וי"ל שזוהי כוונת התוס' במה שכתבו שמותר לשחרר העבד כדי שיקיים מצות פו"ר או שבת "דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה, כדאמרי' ריש תמיד נשחט אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בו כרת, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח" - שכוונתם להביא דוגמא מענין הדומה: כמו במחוסר כפורים, אף שבעצם יש איסור, מ"מ מותר לעשות כן. ולא רק שדוחין האיסור, כ"א שאז נעשה זה מותר מעיקרא, כמו"כ בשחרור העבד שמותר להאדון לעבור האיסור, ויתירה מזו שמעיקרא אין איסור ע"ז.

ולכן אח"כ כשהקשו שימכור העבד א"ע לע"ע, ותירצו שאסור לו לעשות כן, מעיקרא אין קשה קושיית המהרש"א - כי בנדון דהשחרור אינו עובר שום איסור. משא"כ במכירתו לע"ע יש כאן איסור, אלא שרוצים לדחותו, ופשוט שמוטב שישחררו.



## חטא העגל בשייכות למשה רבינו

**הרב יוסף קאלאדני**  
תושב השכונה

בלקו"ש חכ"א ע' 175 מבאר כ"ק אדמו"ר האחדות העצמי בין משה ובנ"י, וממשיך וזלה"ק: "וואס דערפאר האט דער חטא העגל גע'פועל'ט אַ ירידה אין משה, כמחז"ל אויפן פסוק "לך רד - רד מגדולתך". דלכאורה, משה האט דאך ניט געהאט קיין שייכות כלל צום חטא העגל, אפילו ניט אינעם גדר פון "מי שיש בידו למחות", ווארום ער איז דעמאלט געווען בהר (כפשוטו), ובפרט ועאכו"כ - במצבו ברוחניות, היינט פארוואס זאל דער חטא העגל אנרירן אים?

"נאר ווייל משה איז איין זאך מיט ישראל, האט דער חטא (העגל) און ירידה פון ישראל בדרך ממילא גע'פועל'ט אַ ירידה אין משה'ן". עכלה"ק.

ולכאורה יש להקשות: מהי השאלה למה יפעול חטא העגל ירידה במשה - מפני שלא הי' שם? הרי רש"י כותב שם על אתר (תשא לב, ז), (לאחר שכותב "לך רד" - "רד מגדולתך" כו') בד"ה "שחת עמך": "שחת העם לא נאמר אלא עמך - ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי .. הם שחתו והשחיתו", הרי שלכאורה שפיר הי' לו למשה שייכות לזה.

ואבקש מקוראי הגליון ליישב זה.



## ברוב עם הדרת מלך

**הרב אפרים הלל הלוי העלער**  
חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"י"ט עמ' 74 מבאר בענין דיחוי מצוה כדי לקיימה ברוב עם, שתלוי באיזה מצוה מדובר, דבכמה מצוות הוה ה"ברוב עם" הידור בגוף המצוה, ומעשה המצוה נאה יותר כשנתקיימה ברוב עם, ובכה"ג דוחין המצוה כדי לקיימה ברוב עם. (עי' הע' 60 שם).

ולהעיר דלכאוי' לא משמע כן מדברי ה'תורת משה' פ' תצוה (בדיני תדיר ומקודש ד"ה תנן) "כשמצוה בעצמה מהודרת יותר דוחה את

זריזות מקדימים, אבל כשמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך אז זריזים מקדימים", הרי דפשוט לו שאין ה"רוב עם" מוסיף הידור בגוף המצוה, ואין לדחותה כדי שתתקיים ברוב עם, דאין מעשה המצוה נאה יותר כשנעשה ברוב עם, (ורק כשנתקיים בזה ענין כללי ד"רוב עם הדרת מלך" ועי' פרדס יוסף פ' פקודי מ, ב).

ובאג"ק ח"ד עמ' קנד כותב רבינו, שמאחרין המילה עד אחרי מנחה כדי שיהי' ברוב עם, דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם וכו', ובמוחש רואים שהשמחה תלוי ברוב עם. אך הביא משד"ח (כללים מערכת ז כלל ג) שכותב בפשיטות שאין לאחר המילה כדי שיהי' ברוב עם.

וילה"ע שהשד"ח בעצמו חזר בו במערכת פ כלל לט, ולומד זכות על אלו המאחרין המילה כדי שיהי' ברוב עם, ובאמת מאותו טעם שכתב באג"ק הנ"ל שקיבלוה בשמחה וכו' עיי"ש, ובלקו"ש שם הע' 57.

(ועי' בס' דרך פיקודך' חלק המעשה סי' יא וחלק המחשבה סי' יב, והארכתי בכ"ז בגליון תשיח).



## שיחות

### השם "תענית אסתר"

הת' אשר צבי לאווענשטיין  
תלמיד בישיבה

במקורו של מנהגנו להתענות בי"ג אדר כתבו הרא"ש (בריש מס' מגילה) והר"ן (שם ב, ב) בשם ר"ת, דפי' מ"ש בגמ' "שלשה עשר זמן קהילה לכל היא" - "שהכל מתענין בתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים. וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק, דכתיב ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה ... מכאן נראה לר"ת סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו לעמוד על נפשם. ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן", עכ"ל.

אלא שעדיין ילה"ב הטעם דנקרא התענית בשם 'תענית אסתר'. ומפרש בזה כ"ק אדמו"ר במכתבו (נדפס בסוף ס' 'שערי המועדים - חודש אדר') וכ"ה גם בשיחת תענית אסתר תשמ"א סי"ב, דאותם שצריכים לעמוד אינם מותרים לתענית כדאיתא בתוספתא תענית (פ"ב, יא) והובא בשו"ע (או"ח סתקע"א) "עיר שהקיפוח גויים וכן יחיד הנרדף מפני הגייס או ליסטים או רוח רעה, אין רשעין להתענות שלא לשבר כחץ", ע"כ. וכיון שהי' הגזירה על כל ישראל מנער ועד זקן טף ונשים (אסתר ג, יג) הרי שאף אחד מהם לא הי' יכול להתענות. ורק אסתר לא היתה בכלל הגזירה (כמו שאמר לה מרדכי שהיא היתה יכולה לנצל את עצמה "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים" - "אל תהי סבורה להמלט ביום ההריגה בבית המלך" (ד, יג וברש"י שם). וא"כ רק אסתר התענתה אז, ולכן נקרא בשם 'תענית אסתר'.

אמנם לכאור' יש להקשות, שהרי במדרש (והביאו גם ר"ת שם) למדו מהפסוק "ומשה אהרן וחרור עלו ראש הגבעה", "מכאן לתענית ציבור שצריך שלשה" (אלא שר"ת הביאו ממס' תענית. ולפינו אינו נמצא במס' תענית כ"א בפרדר"א פמ"ד ומכילתא פ' בשלח, הובאו בטור או"ח סי' תקסו ותריט). ולפ"ז א"א לפרש שרק אסתר התענה שא"כ לא היו שלשה שהתענו והרי תענית ציבור צריך שלשה. וגם מלשונו של ר"ת משמע שכולם התענו.

וצ"ל, דמשום שכאן לא הי' אפשר בע"א לכן רק אסתר התענתה. אבל כמובן שזה דוחק גדול, וגם מלשונו של ר"ת משמע שכולם התענו, כנ"ל. וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



### "עמוק עמוק מי ימצאנו"

הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

ז"ל כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ פנחס ה'תשד"מ (התוועדויות עמ' 2220):

"...הרגצ'ובי כתב כו"כ ענינים בכל חלקי הרמב"ם - מלבד בנוגע להלכות קידוש החודש. ולכאורה - פלא הדבר, הרי בודאי יש מה לכתוב בקשר להלכות אלו, והראי' - שכו"כ מגדולי ישראל כתבו פירושים להלכות קידוש החודש?!

"ישנם טפשים" שישבו, שמכיון שהלכות קידוש החודש קשורים עם חכמת התכונה, הנה אותם גדולי ישראל שידעו חכמת התכונה - כתבו פירוש להלכות אלו, משא"כ אותם גדולי ישראל שלא ידעו חכמת התכונה כו'.

"אמנם, מי שרק שמע מעט על הרגצ'ובי (גם אם לא הכירו כו'), בודאי יודע עד כמה הי' חשוב ויקר אצלו לימוד דברי הרמב"ם, ועד שאמר הרגצ'ובי שרבו הוא הרמב"ם! וא"כ, מובן ופשוט שאילו הי' הרגצ'ובי סבור שלימוד חכמת התכונה יוסיף בהבנת הלכות קידוש החודש להרמב"ם - בודאי הי' מוצא לנכון ללמוד חכמת התכונה! ... אלא מאי, הרגצ'ובי הי' סבור שיכולים ללמוד ולהבין את דברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש ללא לימוד חכמת התכונה.

"ובנוגע ללימוד חכמת התכונה - קרוב לודאי שהרגצ'ובי לא למד חכמה זו. - יש גדולי ישראל שלמדו חכמת התכונה, כמו: אדמו"ר הזקן - כדמשמע גם מ"סדר הכנסת שבת" שמביא שם מס' אלים במעיין חתום. אבל בנוגע לרגצ'ובי - קרוב לודאי שלא למד חכמת התכונה". (הדגשת המעתיק).

ויש להעיר מתשובת הרגצ'ובי לכ"ק (נדפס ב"רשימות" חוברת לג), - במענה על בקשתו של כ"ק, "וביותר שאלתי ובקשתי לבאר עד כמה שאפשר להעלות על הכתב שיטת חז"ל בתכונה המובאת בש"ס, תוספתא וכו' -

וז"ל: ..בגדר תכונה של חז"ל עמוק עמוק מי ימצאנה נוקב ויורד עד התהום, וחכמי התכונה רק בחשיכה יתהלכו...  
ולא באתי אלא להעיר.



## בשו"ע או"ח סוף הל' פורים [גליון]

הרב אלי' מטוסוב  
ברוקלין נ.י.

חיוב משתה ושמחה בט"ו שבאדר ראשון

בספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 278 (הע' 103) מביא מ"ש הרמ"א בסו"ס תרצ"ז: "י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי

המחמירים וטוב לב משתה תמיד". וכותב ע"ז בהע' בסה"ש שם: וצ"ע שלא כלל בזה גם שושן פורים קטן - כבהתחלת הסימן, ובפרט שמסיים "תמיד". ע"כ.

ובגליון 'הערות וביאורים' תשצב (לש"פ תשא, עמ' 24) שקו"ט בזה ידידי הרי"ד קלויזנער שי'. וגם מביא מענין זה באורך בס' משנה שכיר סרל"ב.

אך באמת עדיין צ"ע בזה. כי מה קושיא יש כאן על הרמ"א, הלא מפורש כאן בטור: "יום י"ד וט"ו שבאדר הראשון כו' בספר המצות כתב שאסורין בהספד ותענית כו' וכן כתב הרי"ף ז"ל שצריך להרבות בו בסעודה בי"ד אבל בט"ו כתב שאין צריך להרבות בו בסעודה" [וי"ג בטור "רבינו פרץ" במקום "הרי"ף" כי אלו הם דברי רבינו פרץ בהגהות על הסמ"ק].

ובכ"י על הטור כאן מביא מדברי התוס' במגילה (ו' ע"ב) שכ': ויש נוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בי"ד וט"ו של אדר הראשון וריהטא דמתני' נמי משמע כן ולא נהירא דאמרינן בגמרא הא לענין הספד ותענית זה וזה שוים מכלל דשמחה ומשתה ליכא וכן הלכה שאי"צ להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר הראשון עכ"ל התוס'. ואחרי זה מביא בב"י: והגהות מיימוניות כתבו בשם סמ"ק שהעולם לא נהגו לעשות משתה ושמחה כי אם בי"ד שבאדר הראשון אע"פ שבאדר השני נהגו גם בט"ו שמחה ומשתה וטעמא משום דאמר תלמודא אין בין י"ד שבאדר הראשון וכו' ולא הזכיר ט"ו, ושמא נקט אותו שהוא עיקר. ע"כ. וע"ש ג"כ בשם הר"ן שהזכיר רק י"ד לענין משתה ושמחה באדר ראשון. וכן בד"מ הארוך כ' בשם הגהות מיימוניות וסמ"ק "דבאדר ראשון אין נוהגין לעשות משתה ושמחה רק בי"ד אבל לא ביום ט"ו ואע"ג דבאדר שני נוהגים משתה ושמחה בשתייהן".

א"כ דברי הרמ"א כאן שהזכיר רק י"ד, הלא המה דברים המפורשים בהגמ"י בשם הגהות הסמ"ק ובטור ובכ"י ובד"מ הארוך שס"ל דין משתה ושמחה באדר ראשון רק בי"ד בו ולא בט"ו, וכתבו מילתא בטעמא מדיוק ל' הש"ס במגילה.

#### איסור הספד ותענית

ואם הקושיא היא מהתחלת הסעיף בשו"ע שם: "יום י"ד וט"ו אין נופלין על פניהם כו' ואסורים בהספד ותענית" שהזכיר גם ט"ו (וכ"כ הרמב"ם ושאר ראשונים שאסורין בהספד ותענית באדר ראשון בשני

הימים). הנה שם הוא בענין איסור הספד ותענית ואיסור זה באדר שני בי"ד וט"ו הוא מעיקרא דינא כמפורש בגמ' מגילה ד"ה ע"ב ממגילת תענית (לענין אדר שני) "את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון", וכ"כ לעיל בטור ושו"ע סתרצ"ו ס"ג יום י"ד וט"ו אסורים בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום בין לבני כרכים שהם עושין ט"ו בלבד בין לבני עיירות שהם עושין י"ד בלבד", ומכיון שאיסור הספד ותענית באדר שני הוא בשני הימים, ע"כ גם לענין אדר ראשון כתבו אסורים בהספד ותענית בשני הימים בי"ד ובט"ו (וכמבואר בגמ' מגילה ד"ו ע"ב שלענין הספד ותענית אדר ראשון ואדר שני שוין).

אבל בנוגע להרבות במשתה ושמחה הלא גם בט"ו אדר שני שהוא פורים דשושן אין חיוב לבני עיירות מדינא דגמרא (ורק שכ' ברמ"א סתרצ"ה ס"ב "וחייב במשתה ושמחה קצת בי"ד וט"ו"). ולא נזכר מזה ברמב"ם ובמחבר. ובכ"י בסו"ס תרצ"ז ובד"מ הארוך שם נזכר שהוא מצד המנהג). ואם רצינו להוסיף עוד במשתה ושמחה גם בט"ו שבאדר הראשון לבני עיירות זהו ענין נוסף וע"ד ל' תקנתא לתקנתא. (ועי' בפרמ"ג כאן שס"ל אשר גם לבני כרכים אין חיוב שמחה בט"ו שבאדר ראשון). וראה מ"ש לקמן הל' מד"מ הארוך לגבי איסור עשיית מלאכה באדר הראשון.

איברא דיש פוסקים אשר ס"ל מנהג שמחה גם בט"ו באדר הראשון (ראה ל' הבי"י: "ולא הזכיר ט"ו ושמא נקט אותו שהוא עיקר". וכן ס"ל להסמ"ק עצמו. ועד"ז כ' בלבוש כאן: הלכך יום י"ד וט"ו שבאדר"ר כו' מצוה להרבות בהם משתה ושמחה קצת משום דיומי נס גינהו. ועי' פמ"ג כאן בסופו בשם הא"ר. ועי' לשון התוס' במגילה ד"ה ע"ב. איברא דע"פ הפמ"ג י"ל דכמה שהזכירו שמחה על ט"ו באדר"ר קאי לבני כרכים דוקא ואכ"מ).

אבל הלא בכל הגהות הרמ"א בשו"ע אין מביא את כל הדיעות, ואין להקשות על הרמ"א מדוע לא הביא דיעות אלו (וכמו בנדו"ד גופא שמביא בד"מ הארוך מ"ש האבודרהם שנהגו לא לעשות מלאכה גם בי"ד וט"ו אדר ראשון אבל הרמ"א לא ס"ל הכי וע"כ לא הביאו בהגהות השו"ע. וע"ש הל' בד"מ הארוך בשם הג"מ וסמ"ק: "מיהו איסור עשיית מלאכה אין איסור בראשון כי גם בשני אין איסור רק במקום שנהגו").

## אם הלשון מדוייק

ומזמן סברתי אשר לשון זה בסה"ש תשמ"ט, הנה אין זה ממש לשון הרב כ"א דברי התלמיד הכותב [כ"כ אדמו"ר הצ"צ לפעמים לגבי הנחות שרשמו השומעים מפי אדה"ז]. וכעת שנדפסה הערתו המחכימה של ידידי הרי"ד קלויזנער שי' בגליון הקודם ראיתי שהוא מביא שם מ"תוכן קצר" משיחת ש"פ תשא תשמ"ט (אבל בסה"ש תשמ"ט הערה זו היא בסוף שיחת ש"פ תצוה) ושם אחרי שמביא דברי הרמ"א, ז"ל: ולכאור' פלא הוא שלא כלל בזה גם שושן פורים קטן - כבהתחלת הסימן שמדבר גם ע"ד שושן פורים קטן, ובפרט שמסיים "טוב לב משתה תמיד", ודוחק לומר שנשמט מכל הדפוסים, ותן לחכם ויחכם עוד. ע"כ.

הנה כאן הוא ג"כ לשון מניח, שאפשר לא כיוון במדוייק אל הלשון. אבל מ"מ הוא בסגנון "ותן לחכם ויחכם עוד", שזה אינו לשון "צ"ע" (שרגילים לכתוב כאשר יש קושיא עצומה) כי אם לשון הערה לעורר לב המעיינים ומבררים בנידון זה.

וגם י"ל שקושיא זו היא יותר ע"ד הדרוש והמחשבה לפי המבואר גודל ענין השמחה בעבודת ה' והרמ"א עצמו כותב "וטוב לב משתה תמיד" מדוע לא הוסיף להביא בשו"ע כאן גם את דעת הראשונים אשר יש להרבות בשמחה גם בט"ו באדר ראשון. (אבל לא בתור "צ"ע" על הרמ"א בדרך ההלכה).

## "צ"ע" גם ע"ד ההלכה

אבל באמת יש כאן מקום עיון גם ע"ד ההלכה, כי הנה במגילה ד"ו ע"ב במשנה הל' הוא "אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים" (אבל שוין בהספד ותענית שאסורים בין באדר הראשון ובין באדר שני). אולם בגמ' שם הל' הוא "אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לי"ד שבאדר השני אלא מקרא מגילה כו".

והנה בנוגע לאיסור הספד ותענית (שאיסורם באדר השני הוא מעיקרא דינא) נקטו הפוסקים (טור ב"י ורמ"א) שגם באדר הראשון אסורים בי"ד ובט"ו. וזה מתאים ע"פ ל' המשנה שלא נקט "ארבעה עשר" דוקא. ואילו לגבי להוסיף משתה ושמחה בזה דייקו מל' הגמרא "אין בין ארבעה עשר" אשר החיוב הוא רק בי"ד שבאדר ראשון.

ולכאו' מאי שנא, אם מדייקים מל' "ארבעה עשר" שבגמרא שהוא בדוקא א"כ גם לענין איסור הספד ותענית צ"ל בארבעה עשר דוקא. ואם אין מדייקים מלשון "ארבעה עשר" א"כ גם לענין הוספת משתה אין צ"ל בי"ד דוקא.

(ועיג"כ בס' משנת שכיר שם אשר ס"ל שאיסור הספד ותענית וחיוב משתה ושמחה קשורים לגמרי זה בזה. והלא שניהם ממקרא אחד נדרשים "לעשות אותם ימי משתה ושמחה").

ודבר זה יש לעיין במפרשים ואחרונים אם דנו בזה.



## חסידות

### בירורי נוסחאות ב'תורה-אור'

**הרב אהרן חיטריק**  
תושב השכונה

[א] בתו"א פ' תצוה ד"ה 'ועשית בגדי קודש' (פב, ב) בקטע ד"ה 'והנה': 'והנה באתערותא דלתתא זו שהאדם מעורר מלמעלה', (וכ"ה גם בתו"א דפוס הראשון).

ולכאורה צ"ע, הרי האדם מעורר מלמעלה "אתערותא דלעילא", ולמה נכתב כאן שהאדם מעורר "אתערותא דלתתא".

והנה בזמן האחרון מצאתי שני כת"י חשובים - שאחד מהם נכתב בחיי אדה"ז, והשני הוא כת"י שנסדר על סדר הפרשיות ורובם הם המאמרים שנדפסו בתו"א ולקו"ת בלי הגהות, כתב יד יפה ודייקן - ובשניהם הגירסא כאן "אתערותא דלעילא". וכן הוא באוה"ת פ' תצוה ע' א'תקצא.

[ב] ידוע שבזמן שנדפס ה'תורה אור' היה צנזורה חזקה מאוד מהמלכות על הספרים שהדפיסו. וידוע שאפילו חיפשו בכתבי-יד שהיו בבתי הרבנים אם נכתבו שם נגד הממשלה וכו', (ולכן הרבנים היו נזהרים מאוד שלא לכתוב תיבות 'גוים' 'אוה'ע' וכדומה וכו'). ולאחרונה אכן נמצא פתק מכ"ק הצ"צ כשהכין עצמו לנסוע

לפעטערבורג, שדייק לקחת עמו רק ספרים שהיה להם חתימה מהצענזער.

והנה בד"ה ויקח המן בתו"א שינו בדפוס כמה פעמים, לדוגמא:

בדף קיט, ד שורה המתחלת 'לזרעו' נדפס "ז' מדות רעות", ובגוף כתי"ק כ"ק אדה"א: "ז' אוה"ע", וכן הוא גם באוה"ת מגלת אסתר ע' נד.

בדף קכ, א שו"ה 'להיות' נדפס "בהרשעים", ושם: "בשר ישמעאל ושר של עשו", וכ"ה באוה"ת,

בשו"ה 'לכלל' נדפס "הקליפות", ושם: "ישמעאל", וכ"ה באוה"ת, בשו"ה 'אזי' נדפס "הרשעים", ושם: "אוה"ע".

בדף קכ, ב שו"ה 'וכליון' נדפס "והקליפות", ושם: "דע' שרים", וכ"ה באוה"ת,

בשו"ה 'יקבלו' נדפס "הרשעים", ושם "אוה"ע", וכ"ה באוה"ת.



## גילוי העצמות בעוה"ז

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה באתי לגני תשכ"ב - הנחה בלתי מוגה (שיצא לאור לאחרונה בהוצאה חדשה ומתוקנת), מבאר כמה אופנים שבהם מתגלה האוצר שלמעלה, בחי' אור אין סוף שהוא למעלה עד אין קץ, גם בעולם הזה הגשמי.

ובסעיף ו שם מוסיף, שדבר זה (שישנו גילוי העצמות גם בעולם הזה) מוכרח גם מכללות עבודת האדם, ומביא על זה ב' ראיות: הא' מתורת הרב המגיד דזה שגדולים מעשי צדיקים ממעשה שמים וארץ הוא משום שהצדיקים עושים מיש אין, ומוכיח שבחי' אין זו הכוונה היא לאין כפי שנכלל ביש האמיתי (כי "אין" סתם אין בו חידוש כ"כ כמה שעושים מיש אין), וגם מתורת הבעש"ט שהקב"ה נק' מנוחה שזהו ענין השבת, דדרגת השבת באה ע"י עבודת האדם, דמי שטרח בע"ש יאכל בשבת, ונמצא שבעבודת האדם נמשך ענין המנוחה העצמית דעצמות ומהות.

ולכאורה יש לעיין בהבנת הדברים, שהרי, זה שע"י עבודת האדם ממשיכים מעצמות ומהות, הוא דבר המבואר בכ"מ בחסידות, ולמה מביא ע"ז ראיות מתורות אלה של הרב המגיד והבעש"ט הנ"ל. ומאידך גיסא, צ"ב מהי הראי' מזה שאור אין סוף נמשך גם בעוה"ז, והרי לשם זה יש צורך בעבודת האדם שענינה לפעול חידוש בעולם הזה שאין בו מצד עצמו. ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



## לית אתר פנוי מיניה [גליון]

### הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 40) העיר הרנ"ג שי' במ"ש באגה"ק סימן כ"ה, שכל ישראל מאמינים בני מאמינים דמ"ש את השמים ואת הארץ אני מלא הכוונה היא כפשוטו, דאין מקרא יוצא מדי פשוטו. והעיר על זה מפירוש הרד"ק על הכתוב שאין הכוונה כפשוטו אלא רק להשגחה (כשיטת הגר"א). ואח"כ הביא מכמה מקורות (הרס"ג, הרוקח, ערוגת הבושם, בעלי הנפש) שפירשו הכתוב כפשוטו, וסיים שבאמת יש הבדלים בין כל המקורות הללו ולא בא אלא להיות מראה מקום.

והנה בכללות יש שתי סיבות מדוע לא פירשו כתוב זה כפשוטו.

הרד"ק שם כתב "כי הוא ית' איננו גוף שיהי' ממלא מקום", דהיינו שהפירוש הפשוט בכתוב שהקב"ה "נמצא" במקום מסוים אין לו הבנה, ויש בו משום הגשמת הא-ל ח"ו, כמו פירוש יד ה' כפשוטו. לשון אחר, אי אפשר לומר שהקב"ה "נמצא" במקום מסוים, כי אין הוא בגדר מקום (וכלשון חז"ל הוא מקומו של כולם ואין העולם מקומו). והרי זה כאומר על חכמה עמוקה שהיא "נמצאת" במקום מסוים. ומטעם זה פירש הרד"ק שהכוונה להשגחה העליונה, היינו שהקב"ה משגיח על כל פרט שבבריאה.

אמנם הגר"א ובית מדרשו (כמבואר בנפש החיים לתלמידו הגר"ח) התנגדו לפירוש הפשוט דאת השמים ואת הארץ אני מלא מטעם אחר, שאין זה לכבוד לו להיות שורה במקומות הטמאים.

ולכאורה פירוש הדברים, דדבר זה אינו צריך לפנים דמ"ש אני מלא אין פירושו שהוא נמצא במקום זה כמו דבר גשמי הנמצא במקום זה, שהרי הוא ית' אינו גוף ואין בו מקרי הגוף ח"ו. אך השאלה היא, מה בא הכתוב להשמיענו במ"ש את השמים ואת הארץ אני מלא.

דנהה בכל מקום שיש בכתוב לשונות המורים על הגשמת הא-ל (כמ"ש הראב"ד בהשגתו הידועה), יש להוציאם מדי פשוטם. אמנם בענין תואריו ומדותיו של הקב"ה אין אנו אומרים שמוציאים את התואר מדי פשוטו, אלא שהתוארים שלמעלה הם תוארים מסוג אחר, דזה שהוא ית' חכם או חסדן על דרך משל, אינו כלל וכלל במובן דחכמה וחסד אנושיים, אלא שזהו סוג של גילוי אלקות הדומה לחכמה או חסד (או בלשון של חקירה, שהם תוארים שליליים, היינו שלא חסרה בו מעלה זו דחכמה או חסד).

ומעתה באנו לשני סוגי פירושים בכתוב זה דאת השמים ואת הארץ אני מלא. דהרד"ק ס"ל דמכיון שיש בזה משום הגשמה יש לפרשו שלא כפשוטו, דקאי על השגחתו ית', שהרי הוא עצמו אינו בגדר מקום. אך שאר המפרשים נראה דס"ל שאין זה כמו הגשמה אלא רק כמו תואר על הקב"ה, דאין לפרשו כפשוטו ממש, היינו שאין הוא מלא כל הארץ במובן הפשוט שבזה, משום שאינו בגדר מקום, אבל מאידך גיסא, הרי זה כמו התואר חכם או חסדן, שבא להביע את גדלותו של הקב"ה, שאי אפשר לומר שיש איזה נמצא שהוא "מחוץ הימנו".

וזהו כוונת רבינו הזקן כמ"ש שכולם מאמינים בני מאמינים כפשוטו של מקרא זה, אם כי אין הם מבינים מהי המשמעות של היותו ית' "נמצא" ב"מקום" של העולם, בשעה שאין הוא בגדר מקום.

אך הגר"א ובית מדרשו ס"ל שבזה יש חשש "זלזול" בכבודו של מקום, לומר שהוא "נמצא" במקומות המטונפים. ודבר זה בא רבינו הזקן להסביר באגרת קודש זו, כיצד זה שהוא ית' "נמצא" במקום הקליפות אין בו משום זלזול בכבודו של מקום.

ויש לעיין עוד בזה.



## מידות הנה"ב

**הרב שלמה שמואל פליישמן**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב"מ"מ וליקוטי פירושים" של הרב חיתריק על התניא מביא בפ"א אות נב (עמוד מה): מיסוד הרוח, "ואילו לשון הרע וניבול פה וחכמים בעיניהם לא קא חשבי. אלא שלה"ר וניבול פה נכלל בדברים בטלים,

וחכמים בעיניהם נכלל בגאווה, ... " (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב). פי': שקשה לו מדוע לא חישב ופירט גם לשה"ר וניבול פה בהמידות רעות של הנפש הבהמית? וע"ז תירץ שזה נכלל בדב"ט וכו'.

ולכאורה מאי קא קשיא שלא חישב לה"ר הרי כאן מדובר בנה"ב שמקורה בנוגה, ולה"ר וניבול פה הוא הרי מג' קליפות הטמאות שאין הם מצד נה"ב של יהודי.

וכמו שאומר בהמשך בפ"ח: "ולכן גם היצר הרע וכח המתאווה לדברים אסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצר הרע של אומות עו"ג שנפשותיהן שלש קליפות הטמאות, משא"כ היצה"ר וכח המתאווה לדברים המותרים למלאות תאוותו הוא שד משדין יהודאין",

הרי שאין בנה"ב מדה רעה של איסור ממש שהוא ג' קליפות הטמאות, ולכן לכאורה אינו מונה לה"ר וניבול פה.

וכן מובא בליקוטי שיחות ח"ח עמוד 18 הערה 15: "[נזמה שגם איש הישראלי מתאוה לפעמים לדברים אסורים, הוא מצד שהחיות שבדברים המותרים כשאוכל למלאות תאוותו .. נכלל לפי שעה ברע גמור שבג' קליפות הטמאות (שם פ"ז), והרי המאכל נעשה דם ובשר כבשרו - לכן נטמאה נפשו הבהמית בטומאת "שד משדין נוכראין"]", משמע שמצד עצמו אין ברע של הנה"ב מדה השייכת לאיסור, וא"כ מאי קא קשיא ליה, וצ"ע.



## ימין ושמאל בעבודת ה'

### הנ"ל

ב'היום יום' כ"ז אדר א': "אאמו"ר (הרש"ב) אמר: האמת היא דרך המיצוע. נטיה לימין - להחמיר על עצמו למצוא חסרונות באישיות העצמית או בעניני עבירות שהם לא כפי האמת; נטיה לשמאל - להקל על עצמו לחפות על חסרונות אישיים או להקל בעניני .. עבודה בגלל אהבת עצמו - שניהם דרכים טועות" (ההדגשות אינם במקור).

וילה"ב, לכאורה ימין הוא אהבת עצמו ולהקל על עצמו, ושמאל הוא להחמיר על עצמו, ומדוע נוקט בדוגמאות הפוכות.

וכן משמע באגה"ק סי' יג (עמ' קיט): "שאף בית שמאי ששרש נשמתם מבחי' שמאל העליון, ולכן היו דנים להחמיר תמיד בכל

איסורי התורה, ובית הלל שהיו מבחי' ימין העליון היו מלמדין זכות להקל ולהתיר איסורי בית שמאי שיהיו מותרים מאיסורם". הרי שבחי' ימין הוא להקל וללמד זכות, ובחי' שמאל הוא להחמיר - היפך היום יום הנ"ל, וצ"ע. וכן הוא ב'הקדמת המלקט' לליקוטי אמרים.



## המשל לביטול העולמות

**הרב יוסף יצחק יעקבסאהן**

תושב השכונה

בסש"ב פל"ג מבאר רבינו הזקן בקיצור "ענין יחודו יתברך האמיתי", שהוא לבדו הוא בעליונים ותחתונים גם לאחרי הבריאה, "מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש". ומביא "משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו כו".

ולכאורה יש לעיין, שהרי ענין זה נתבאר באריכות הביאור בפרקים כ-כא דסש"ב, ואילו כאן חוזר רבינו הזקן על הענין בקיצור ממש (וכמ"ש הוא עצמו כאן, וז"ל: "כמו שנתבאר בפרק כ וכא באריכות, עיין שם"). ומדוע לא הביא את המשל הגשמי מביטול זיו השמש בשמש כשביאר את הענין בפעם הראשונה באריכות הביאור, והביאו דוקא כאן, כשאינו אלא חוזר על הענין בקיצור נמרץ?

ואולי יש לפרש בדא"פ, ע"פ דיוק לשונו "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול כו", "משל גשמי" דייקא, ומשמע, שנוגע כאן להדגיש שהמדובר אודות משל גשמי, שקיים וניכר בעוה"ז הגשמי.

ולכאורה אפ"ל בפשטות, דהנה, ההתבוננות בפל"ג אודות ענין יחודו יתברך האמיתי אינה באה אלא כדי לשמח את הנפש העייפה, ובלשונו בהתחלת הפרק, "כשרואה בנפשו בעתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב", שהעצה לכך היא, ש"יעמיק מחשבתו ויציייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמיתי". הרי שבפל"ג אין כוונתו של אדה"ז לבאר הנושא של אחדות ה' ע"פ תורת החסידות בתור נושא וסוגיא בפ"ע - כמ"ש בפ"כ: "צריך להזכיר תחילה בקצרה ענין ומהות אחדותו של הקב"ה" - כי אם, בתור חומר למחשבה להאדם הזקוק לזכך את הנפש ע"י התבוננות בענין זה.

וכיון שהמדובר כאן הוא בעיקר אודות הגברא, יש צורך מיוחד להמחיש ולקרב את הענין אל האדם, ע"י המחשת הענין דרך משל

גשמי, שעייז קל יותר להעמיק את המחשבה ולצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית'.

[ואגב אורחא אולי יש להעיר לחידודי עכ"פ (אף שכמובן אין כאן קושיא), שבפ"כ כתב, שהביאור בענין אחדות השם כאן אינו אלא הזכרת הענין "בקצרה" ("להזכיר תחלה בקצרה ענין ומהות אחדותו של הקב"ה"), ואילו בפל"ג כתב, שהביאור בפ"כ וכ"א הוא "באריכות".]



## הערה ב'לקוטי לוי יצחק' לזהר פ' ויקהל

**הרב מנחם מענדל שטראקס**  
שליח כ"ק אדמו"ר - קלן, גרמני'

בלקוטי לוי יצחק הערות לזהר פ' ויקהל ע' קנח כותב וז"ל: "כשם ששם הוי' דב"ן הוא הוי' כפול, שהמילוי הוא ג"כ מספר שם הוי', כמו"כ יוסי מלואו הוא ג"כ מספר יוסי, ו"ד מ"ך ו"ד", עכ"ל.

ולהעיר שלכאורה צ"ל: "ו"ד ו מ"ך ו"ד".



## עצבות באמצע עסקיו [גליון]

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

בגליונות האחרונים (תשצ-תשצב) שקו"ט (בין הדברים) בפ"י מ"ש בתניא הל' בספכ"ו "עצבות אמיתית", עיי"ש.

ולהעיר דלכאורה אפשר לבאר הפ"י ב"עצבות אמיתית" באופן אחר - שהוא ע"ד הא דידוע דשייך שירגיש רגש של עצבות בגלל איזה דבר, ובאמת לא הדבר ההוא גרם להעצבות אלא משום שיש לו נטי' לעצבות, או שיש משהו אחר - שאין ידוע לו באופן גלוי - שגורם להעצבות, ומ"מ הוא בהרגשתו מרגיש כאילו הדבר שהוא עצב מזה - הוא הגורם להעצבות, וזה אינו אמת.

וע"ד דמצינו בדרמ"צ במצות 'לא תבערו' שמבואר שם שיש לפעמים שמצד הרע שבנפשו מתרעם על אנשים שאין נזהרים בהמצוות, ואף שזה שמתרעם חושב שהוא שמתרעם הוא בגלל

שאיכפת לו זה שחברו אינו מתנהג כדבעי - מ"מ האמת הוא שאינו אלא מצד הרע שבנפשו שנתלבש בענין זה. ועד"ז בענין העצבות.

ועפ"ז י"ל שזהו הפי' "מאין באה לו עצבות אמיתית", והיינו דמנין באה לו עצבות כזו שהוא באמת עצב ממה שהוא חושב שהוא עצב - שזהו דוקא אם יש לו אהבת ה' וכו' שאזי שייך שבאמת זה יגרום לו העצבות; אבל באמצע עסקיו ע"כ העצבות הוא מחמת טבע גופו, היינו מיסוד העפר שנתלבש בענין של יראת שמים, וא"כ אינו אמיתי.



### הרגשים קדושים באמצע עסקיו [גליון]

**הרב אהרן ברקוביץ**  
ירושלים עיה"ק

בגל' תשצא (עמ' 42-44) דן הרנ"ג בכמה עניינים המסתעפים ממ"ש רבינו הזקן בתניא פכ"ו "מאין באה לו עצבות אמיתית כו' באמצע עסקיו", ובין השאר מראה כעין סתירה לזה מדברי הרה"ק ר' מענדל מבאר תלמיד הבעש"ט, שסיפר, כי בשעת התלהבותו בתפילה היתה נופלת לו מחשבה איך מלאו לבו להתפלל לפני ה' וכו', ולא היה יכול להיפטר ממחשבה זו כי נדמה הי' לו שהיא מחשבה טובה, אך אח"כ נתיישב בלבו "למה לא נופל המחשבה זו במוחי ובלבי כשאשב לאכול אצל הקערה", ואז דחה ממנו את המחשבה הזו.

ולכאורה חזינן שאפשר שתיפול מחשבה טובה בשעת האכילה, ודלא כמ"ש אדמו"ר בתניא.

ולענ"ד יש כאן אי-הבנה בדברי הרה"ק ר' מענדל הנ"ל, כאילו כוונתו, שאם היתה נופלת לו בשעת האכילה המחשבה אודות מניעת ההתלהבות בתפילה, אזי הי' מתייחס אליה כאל מחשבה טובה.

ולא היא! רצונו היה לומר, שאילו בשעת האכילה היתה נופלת לו מחשבה "איך מלאך לבך לאכול, ואתה חוטא ופושע", אזי הי' סובר שמחשבה כזו לענין ההתלהבות בתפילה יש בה ממש. אבל בשעה שמחשבה מעין זו נופלת לו רק בשעת התפילה לצנן את התלהבותו, ואילו בשעת האוכל אין נופלות לו מחשבות לטורדו מן האכילה, הרי זו ראי' שאין זו מחשבה טובה. וק"ל.

ועוד נראה לענ"ד, שהמשל שהביא מר' בנימין קלעצקער (להראות שאפשר לחוש רגש של אחדות ה' באמצע עסקיו) אינו עולה יפה,

מאחר ותוכנו של אותו סיפור הוא להורות שעסקיו לא ניתקו את מחשבתו מענין אחדות ה', ולא להורות שבאמצע עסקיו נפלדו לו ענייני אחדות ה' (במלים אחרות: אצלו היו העסקים באמצע דביקות מחשבתו באחדות ה', ולא שענין האחדות בא לו באמצע עסקיו).



## פירוש הבעש"ט ל"בא אל התיבה" [גליון]

הנ"ל

בגל' תשצב (עמ' 31) הבאתי מתו"א (ט, א; סג, ד), שהפס' "בא אל התיבה" מרמז לאותיות התפילה, וכתבתי שהוא כפירוש הבעש"ט לפסוק זה.

שוב ראיתי שבאוה"ת פ' נח (עמ' תרמ) כותב אדמו"ר הצ"צ: והנה אדמו"ר נ"ע פ"י בשם הבעש"ט נ"ע, דתבה היינו ג"כ תיבות התפלה. עכ"ל. ומפורש יוצא שזו כוונת רבינו הזקן בהביאו פסוק זה, ואולי בדרושים אחרים אמר זאת בפירוש בשם הבעש"ט נ"ע.



## רמב"ם

### ההפרש בין ברכות השחר וברכה מעין ז' וכיו"ב

הרב מרדכי מנשה לאופר  
שליח כ"ק אדמור - אשדוד

ברמב"ם הל' תפילה פרק ז ה"ז-ט:

"ברכות אלו אין להן סדר, אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו .. וכל ברכה שלא נתחייב בה - אינו מברך אותה. כיצד? לן בכסותו - אינו מברך כשעומד מלביש ערומים'. הלך יחף - אינו מברך 'שעשית לי כל צרכי' וכו'. ביוהכ"פ ובתשעה באב שאין שם רחיצה - אינו מברך 'נטילת ידים' ולא 'המעביר חבלי שינה'..."

ולהעיר ממ"ש בתשובתו (שו"ת מקיצי נרדמים, ירושלים ת"ו תרח"צ סל"ז - מובאת באבודרהם סדר שחרית של חול. ב"י לטור

או"ח קכד) לענין חזרת הש"ץ גם במקום שהכל בקיאים [ונעתקה בשינויים גם בסוף מהדורת רמב"ם לעם ספר אהבה עמ' שען], וז"ל:

"מאחר שתקנו חכמים ז"ל שירד ש"ץ לפני התיבה .. א"כ אין תפלת הש"ץ ברכה לבטלה כלל מפני התקנה, ואפילו אין בזאת החבורה מי שלא יצא וכמו שתיקנו בקדוש בית הכנסת מפני האורחים ויתחייב בכל הבתיכנ"ס אפילו שלא יהיו אורחים, וכמו שתקנו חזרת תפלת מעריב בשבת עבור המתאחרים כדי שישגו התפלה, ויתחייב זה תמיד אפילו שלא היו שם מתאחרים".

[וראיתי בס' חקרי מנהגים (להרא"י שי' גורארי' עמ' קפז הע' 8) שציין לספרו של רבי בנימין קאזיס, 'מגילת ספר', שהאריך בדעת הרמב"ם לענין ברכת שעשה לי כל צרכי בט' באב וביוהכ"פ שגם לדעת הרמב"ם אפשר לברך אז. - ואינו תח"י לעיין שם אם זהו מטעם תשובת הרמב"ם הנ"ל].

ובפשטות צריך לומר שההפרש הוא בפשטות:

ברכות השחר - לדעת הרמב"ם - הן שייכות לפרט, היינו לכאו"א כפי האופן שנתחייב הוא בעצמו באופן אישי.

ואילו ברכה מעין שבע הן תקנה להכלל, אמנם לצורך הפרט אך הן באופן כללי וסדר התפילה.

[והחולקים על הרמב"ם בברה"ש, החל מהתוס' וכו' - ס"ל שגם ברה"ש הן סדר התפילה כללי וכו'].

ועצ"ע.



## בענין תפילת נדבה

הת' שניאור זלמן העכט  
תות"ל - 770

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' תפילה ה"ט, וז"ל: "אם רצה אדם להתפלל כל היום הרשות בידו וכל אותם התפילות שיוסיף כמו מקריב קרבנות לפיכך צריך שיחדש ... ואם חידש אפי' בברכה א' דיו כדי להודיע שהוא נדבה ולא חובה".

והשיג עליו הראב"ד: "אע"פ שלא יחדש ע"כ".

והיינו דהרמב"ם למד שלתפילת נדבה צריך לחדש דבר בתפילה, ומקורו מגמ' ברכות דף כא, א, ד"אמר ר' יוחנן הלוואי שיתפלל כל היום", ובהמשך לזה מובא מימרא דשמואל: "התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא שהציבור מתפללים אם יכול לחדש דבר בתפילה יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל", (ועיין בכס"מ דכתב דדעת הרי"ף שגם הפי' במימרא דר' יוחנן שהובא בגמ' לפנ"ז: "הלוואי שיתפלל כל היום" - הוא דווקא ע"י חידוש, אמנם ה"ר יונה שם חלוק בזה בפ"י דעת הרי"ף, וכדלקמן).

ובב"י על הטור (סק"ז ס"א) מאריך בביאור שיטת הרי"ף בזה (-) דהנה ה"ר יונה למד בשיטת הרי"ף - דדווקא בציבור צריך לחדש, וכמ"ש "הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור מתפללים", ואילו מ"ש "הלוואי יתפלל כל היום" - היינו ביחיד, ואפי' בלא חידוש (כנ"ל), ומקשה שם הב"י כמה קושיות על פי' זה בדעת הרי"ף (עיי"ש). וממשיך לבאר שם באורך דעת הרי"ף) - שגם לר"י בתפילת נדבה ביחיד צריך לחדש בה דבר, עיי"ש, וכתב דכן הוא גם דעת הרמב"ם (שגם ביחיד צריך לחדש בה דבר).

והנה להראב"ד דכתב שאין צריך בכלל לחדש, צ"ל דלמד דר' יוחנן דאמר "הלוואי שיתפלל כל היום" חולק על המימרא דשמואל דצריך לחדש, וע"כ פוסק כר"י דאין צריך חידוש דבר בתפילת נדבה.

והיוצא מזה, דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלוי' בפ"י הגמ' שם.

ואולי יש להוסיף בביאור פלוגתתם ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהלכה שלאח"ז (ה"י) וז"ל: "אין הציבור מתפללים תפילת נדבה לפי שאין הציבור מביאים קרבן נדבה ולא יתפלל אפי' יחיד מוסף שתיים אחת חובת היום וא' נדבה לפי שאין מתנדבים קרבן מוסף. ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפילת נדבה בשויו"ט לפי שאין מקריבים בהן נדבה אלא חובת היום בלבד".

ובהשגות הראב"ד כתב: "אני דעת אחרת יש עימי בכל אלה, דר"י לא אמר הלוואי שיתפלל אדם כל היום - אלא י"ח שהיא תפילת רחמים ובקשה, ושוהה ביניהם כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוון דעתו לבקש רחמים, אבל תפלת שבת ויו"ט שאינה אלא הודאות לא אמר ר"י - ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא, וכן ברכת יוצר אור וברכות דערבית וברכת המצות וכו' והדומה להן עכ"ל.

והיינו דלהראב"ד הא דאין להתפלל תפילת נדבה בשבת הוא לא משום שאין קרבן נדבה בשבת (כמ"ש הרמב"ם), אלא מכיוון שהתפילה היא רק הודאה ולא בקשת רחמים, ואין חוזרים ומודים כיון דהוה ברכות לבטלה.

ובביאור מחלוקתם י"ל ובהקדים דברי הגמ' הנ"ל (ברכות כא, א): "רבי אלעזר אמר ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר. ור"י אמר ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ואמר ר' יהודה אמר שמואל הי' עומד בתפילה ונזכר שהתפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה".

ובפסקי הרי"ף מבואר הלכה זו של שמואל שהוא בכגון שהתפלל תפילתו אדעתא דחובה ושכח שכבר התפלל, ועמד להתפלל עוה"פ אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל - דמפסיק ואפי' באמצע ברכה, שאם בא לגומרה נמצא כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום בל תוסיף, ולפיכך פוסק "ובהא אפי' ר"י מודה דלא אמר ר"י ולוואי שיתפלל כל היום אלא תפלת נדבה", ע"כ.

ויעויין בהשגות הראב"ד לבעה"מ דכתב "וכן תמהתי על הגאון מה ראה לומר בו איסור בל תוסיף".

והיוצא מזה דלדעת הרי"ף כשמתפלל שוב כשהתפלל כבר, הוי האיסור משום ב"ת ע"ד כמקריב ב' תמידים; ולהראב"ד דלא ס"ל דהוי ב"ת י"ל דסבר דכשמתפלל שוב לשם חובה ולא לשם נדבה הוי ברכות לבטלה, וכמו שכתב הראב"ד בפ"א מהל' תפילה ש"אם יודה ויחזור יודה ברכה לבטלה הוא".

ונראה שעד"ז חלקו הרמב"ם והראב"ד: דלהרמב"ם - תפילות כנגד קרבנות תקנום ואסור להתפלל שוב לשם חובה כמו שאסור להקריב ב' תמידים כיון דהוי ב"ת, וכשמתפלל לשם נדבה ביחיד מותר כמו שמותר להקריב נדבה, ולכן בשבת שאין מקריבים בשבתות קרבנות נדבה - גם אין מתפללים נדבה.

משא"כ הראב"ד סבר דאסור להתפלל לשם חובה אם התפלל כבר כיון שהוי ברכות לבטלה (ולא משום ב"ת), ולהתפלל בתורת נדבה מותר כיון דהוי בקשת רחמים (ולא מפני שמותר להקריב קרבן נדבה כהרמב"ם), ולכן בשבת אין להתפלל נדבה - כיון שבשבת ויו"ט התפילה היא הודאה (ולא בקשת רחמים), ואם יודה ויחזור ויודה יהי' ברכה לבטלה.

והנה ע"פ הסבר זה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד - האם להתפלל חובה פעם שנית הוא ע"ד איסור ב"ת או ברכות לבטלה -

י"ל שבזה תלוי גם המחלוקת הנ"ל האם צריך לחדש בתפילת נדבה; דמכיון שלהרמב"ם תפילות כנגד קרבנות, וכשמתפלל נדבה הוא כמו קרבן נדבה, ואם מתפלל חובה הוא ב"ת - לכן צריך להראות שמתפלל נדבה ולא חובה, וזה מדוייק מלשונו "וכל אותן התפילות שיוסיף כמו מקריב נדבות - לפיכך צריך שיחדש דבר כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה".

משא"כ להראב"ד שסובר דלהתפלל חובה פעם שנית הוא כברכות לבטלה, אבל כשמתפלל לשם נדבה הוא כבקשת רחמים - אין צריך לחדש בה כדי להראות שהוא נדבה (שהרי אין כאן איסור ב"ת), והעיקר שכוונתו לבקש רחמים.



### בדין זקן ממרא [גליון]

#### הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון תשצא העיר הת' לוי"צ וילהלם במ"ש הרמב"ם שזקן ממרא חייב אפי' אם חלק בדבר המביא לידי שגגתו חטאת רק לאחר כמה דברים, וכגון דאם נחלקו בלקט אם זה לעניים או לבעה"י, חייב - משום שמזה יצא נפק"מ לקידושי אשה אם זה גזל או לא, אבל בשאר מצוות כגון לולב וכו' הרי"ז פטור.

והקשה, דהרי גם בלולב בא לידי שגגתו חטאת. דהגמ' (ב"ק צו, א) בעי: גזל לולב ונחלקה התיומת - האם קני בשינוי זה, ומסיק הגמ' דמאחר דהדין בלולב הוא דאם נחלקה התיומת פסולה, לכן לענין שינוי נמי קונה. ונמצא דאי חולק ע"ז זקן ממרא ואומר דנחלקה התיומת כשר - לא יהיה קונה בשינוי זה וקידושו לא יהיו קידושין, והרי"ז אותו נפק"מ כמו בלקט, עיי"ש.

ובגליון תשצב דן בזה הרב נחמן שי' שאנאוויטש והביא מהרב יוסף משה שי' מאראזאוו שהקשה גם הוא ב' קושיות אחרות עד"ז: דהנה כשמכר הלולב וקידש אשה בדמיה, הנה אם הלולב כשר - המכירה חלה ואשה זו מקודשת; אבל אם הלולב פסול הרי מקח זה טעות הוא ואין המעות שלו - וא"כ אינה מקודשת. ועד"ז כשקידש

בלולב זה עצמו: הנה אם לולב זה כשר - הרי הוא שו"פ ויכול לקדש בה אשה, אמנם אם לולב זה פסול - הרי (שייך ד) אינו שו"פ, וא"כ שוב אינה מקודשת. - הרי דמחלוקת במצוות לולב - יכול להביא לידי דבר שזדונו כרת (כמו בלקט), וכבב' אופנים הנ"ל, ולמה א"כ כתב הרמב"ם ש"בשאר מצוות כגון שחולק בדבר מדברי לולב וכו' אינו חייב"?

ומביא שם מה שתי' הרב ימ"מ, דהרמב"ם (בה"ה) כששולל בלולב הדין דזקן ממרא, אינו מדבר באופנים כאלו ששייך בהם נפק"מ לענין כרת - דלזה כבר כתב הרמב"ם בה"ב דכשתחקור ותראה ש"מחלוקת זה מביא וכו' לידי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת וכו' חייב", וכוונת הרמב"ם בה"ה הוא רק - דאם חולק בענינים כאלו בלולב שגם לאחר מאה דברים לא יבוא לידי חיוב כרת, אינו חייב. ואופנים כאלו איכא טובא, עיי"ש.

וכתב הרב נ"ש דלפי תי' זה נסתר מש"כ המשל"מ בהל' אישות פ"ה ה"ז. שהרי המשל"מ מביא שם ראי' ממש"כ הרמב"ם שבלולב לא שייך שיבוא לידי חיוב כרת - דמעות שקיבל בעד "מקח טעות" שלו הם ד"דמים אחרים בעי' לאהדורי" והמקדש בה אשה מקודשת, דאילו אם אומרים שמעות דמקח טעות גזל הם בידו ואינם שלו - הרי שייך שע"י מחלוקת בכשרות או פסלות הלולב יבוא לידי חיוב כרת, דהא אם הלולב כשר - מעות אלו שלו הם ואם קידש בה אשה מקודשת, ואילו אם לולב זה פסול - הרי"ז מקח טעות ואין המעות שלו וא"כ אינה מקודשת. - ולפי דברי הרימ"מ הנ"ל הרי אין מכאן ראי' דהא לפי דבריו אין כוונת הרמב"ם לומר שאי אפשר לבוא לידי חיוב כרת כשחולק בדין מדיני לולב.

והרב אפרים שי' פיקארסקי (בגליון הנ"ל) כתב לתרץ קושיית הת' הנ"ל בב' אופנים: א) דאין הפסול דלולב כשנחלקה התיומת גורם שנק' שינוי - אלא היא הוכחה שנקרא שינוי, דבעצם יכול להיות שיהיה שינוי גם אם לא יהיה הוכחה הנ"ל, וא"כ אין כאן קשר ישיר בין הדין בלולב ל"שינוי" בגזילה, ולכן שונה הוא לגמרי מדין לקט. ב) ב"לקט" - הפסק גורם אם זה גזל או לא, משא"כ ב"נחלקה התיומת" אין הפסול דהלולב גורם הקנין דע"י השינוי - אלא אדרבה המציאות דשינוי מצד הלולב גורם לב' דברים הנ"ל: פסלות הלולב וקנייתו ע"י שינוי, ולכן אי"ז נחשב למביא לידי חיוב חטאת כמו בלקט שאם הדין

שהלקט הוא לעניים זהו הגרם היחידי והעיקרי שזה גזל ביד בעה"ב, ועצ"ע בזה. ע"כ תוכן דבריהם.

והנה כללות השקו"ט בזה עתיקין, וברמב"ם מהדורת פרנקל מביא על הלכה זו מ"מ לחבל פוסקים ומפרשים הדנים בכל שאלות אלו, (בקיצור מובא קצת מזה גם באנציקלופדי' תלמודית ערך 'זקן ממרא'), ונביא קצת מהשקו"ט היוצא מביניהם:

בס' 'עמודי אור' (סי' צז) מביא קושיית הת' הנ"ל שי' מהגמ' ב"ק שם, ומציין שם גם לזה שבשו"ת נוב"ת (אהע"ז סי' סז, קכ-קכב) מביא בן המחבר (ר"ש סג"ל לנדא) מה שהקשה הרימ"מ שי' לענין שו"פ דלולב, שאם הלולב כשר הרי"ז שו"פ ואשה מתקדשת בזה, ואילו אם הלולב פסול הרי כבר אינו שו"פ ואין אשה מתקדשת בזה, - הרי דשיך שע"י מחלוקת בדין מדיני לולב יביא לידי דבר שזדונו וכו' כנ"ל; וכן מביא בן הנוב"י שם דעד"ז גם באיסורי אכילה - אף באיסור לאו גרידא - שייך שיביא לידי דבר שזדונו וכו', דכהנ"ל: אם נתירנו באכילה הרי יש בו שו"פ ואשה מתקדשת בזה, ואם לאו (ואין שם נכרים לימכר וכו') הרי אין בו שו"פ וכנ"ל אין אשה מתקדשת בזה.

ומה שמתרץ בן הנוב"י שם הוא ע"ד מה שתירץ הרב ימ"מ, דהרמב"ם אינו שולל אופנים הנ"ל בלולב ושופר וציצית - דסמך על מה שכתב דכשתחפור ותראה שיכול להביא לידי כרת יש בו משום זקן ממרא, אלא כיוון לאופנים שאין בו שום שייכות כלל לחיוב כרת. (וראה בסי' קכא שם מה שמתרץ הי"ד המלך' (ב"א של ר"ש סג"ל לנדא - 'בן המחבר') בתשובתו לדודו - באו"א).

והנה לא נאריך בהתירוצים אחרים שיש בהמפרשים המצויינים בהספרים דלעיל, אמנם בהא דחילק הרב א"פ לכאורה אינו מובן: דהנה פשטות הגמ' בב"ק הוא דמה שפוסל הלולב - הוא מה שמחשיבו לשינוי, וכפשטות דברי רש"י שם: "כיון דלענין פסול מיפסלא לענין מקנה נמי שינוי הוא וקני" - דכיון דשינוי זה פוסל לגבי לולב לכן נחשב לשינוי (שבפשטות הרי אין "חילוק התיומת" נקרא "שינוי" בלולב, שהרי אין אנו מוצאים בשאר אילנות וכיוצ"ב שחלוקת התיומת נחשב לשינוי, ורק דכיון שלדיני הלולב הרי"ז פסול - לכן נחשב לשינוי), וא"כ: א) אין זה רק "הוכחה" לשינוי אלא שגורם השינוי. ב) אין הפי' שהמציאות דשינוי מצד הלולב גורם לפסלות ולקנין, אלא שהפסול - הוא מה שגורם להשינוי.

הנהגה הקוב"ש (ח"ב - קונטרס דברי סופרים סי' א אות ח) מחלק בתירוץ להקושיא דהא שייך שגם ע"י מחלוקת בציצית ואתרוג יביא לידי וכו' שהרי אם כשרים הם - יש בהם שו"פ ואשה מתקדשת בהן, ואילו אם פסולים - אין בו שו"פ ואין אשה מתקדשת בהן; וכן בתירוץ להא דגבי ציצית שייך שיביא לידי וכו' גם מצד זה, שאם מכשירים אותה - מותר לצאת בה בשבת דחוטיה צורך הבגד הן; ואילו אם פוסלים אותה אסור לצאת בה בשבת דכבר אין החוטים צורך הבגד, והיוצא בה בשבת חייב - הרי דגם מחלוקת זו מביא לידי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת: "דהא דנעשה זקן ממרא ע"י דבר שזדונו כרת הוא דוקא אם הנפקותא לענין כרת הוא מצד עצם הדין, אבל אם הדין מצ"ע אינו מביא לידי כרת אלא שהדין גורם שעל ידו נשתנה המציאות, כגון בציור הנ"ל שאם החוט כשר הוא שו"פ או שע"ז הוא צורך הבגד - זה אינו שייך כלל לדין זקן ממרא. וכן אם נחלקו באיסה"נ של דבריהם, דהא דאין אשה מתקדשת בו הוא משום שבפועל אינו שוה כלום, אינו נעשה זקן ממרא ... אבל אם נחלקו באיסה"נ דאורייתא - הנפקותא לענין קידושין הוא מצד עצם הדין, לדברי הזקן שהדבר אסור בהנאה אין בו דין ממון, דדין האיסור מפיקע חשיבות ממון ממנו...".

ולכאורה כוונתו לחלק בין אופן שהפסק של הזקן ממרא משנה עצם דין החפץ (דע"י שפוסלו וכו' אינו נחשב שו"פ מצד דינו) - דאז נחשב ל"מביא לידי כרת"; לבין אופן שע"י הפסק נגרם רק שנשתנה המציאות, דבפועל (ע"י שפוסלו וכו') אין הוא שוה פרוטה וצורך הבגד (ולעולם מצד דינו - יכול הוא להיות שוה פרוטה ויותר ושיהיה צורך הבגד) - דאז אינו נחשב ל"מביא לידי כרת".

אמנם לכאורה עדיין אין תירוצו מתרץ קושיית הת' הנ"ל מהגמ' ב"ק, שהרי הדין דפסול הלולב (בנחלקה התיומת) גורם שינוי ההלכה, דהא ע"י הפסול - נגרם עכשיו שמצד דינו שייך הוא לגזלן; (ועוד, שפועל הוא הדין ד"שינוי", ולא הוי רק דרך ממילא כמו שע"י הפסול אין אנשים נותנים שו"פ עבורו כו').<sup>1</sup> ועדיין ישל"ע בכ"ז.

---

(1) ודווקא לחלק בין פסק לענין פסול הלולב - דהדין ד"שינוי" הוא תוצאה ממילא מהדין דפסלות, לבין הפסק דאיסה"נ דמפיקע ממונו - דזהו כל תוכן הפסק להפיקע הדין הממוני, דהא כיון שהרמב"ם כותב "מאה דברים" המביאים לזדונו כרת, הרי גם

# הלכה ומנהג

## גדר מלאכת הבערה

### הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

[א] הנה במלאכת "מבעיר" יש לחקור מהי החיוב: האם החיוב היא הוצאת או ריבוי האש, או שהחיוב היא כליון ושריפת העצים (שנעשה אפר), או ששניהם יחד הוי גדר החיוב.

ונפק"מ לי'חשמל' - אם יש בזה חיוב מבעיר. דב'חשמל' הא איכא הוצאת אש, שהרי מתחמם החומר (המתכת) כאש - שיכול לשרוף כאש; ואמנם בחומר עצמו ליכא כליון (כעצים).

והנה בשו"ע אדה"ז הל' יו"ט סי' תצה סעי' ב מחדש דמלאכת הבערה הוי "הוצאת האש או ריבוי האש ולא הכליון של הדבר", ולכן מחשיבו כמלאכת אוכל נפש ולא כמכשירי אוכל נפש משום דגוף המלאכה - הוצאת האש - מתקנת המאכל; [אמנם אי ה'כליון' הוי המלאכה, נמצא דהמלאכה לא נעשית באוכל אלא בעצים המכשיר האוכל, שע"י שנעשה אש מתקן המאכל].

ובקו"א סק"ב כתב, וז"ל: "הנה אע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש, כדמשמע בהדיא ברמב"ם פי"ב מהל' שבת גבי חימום ברזל באור, עיי"ש במ"מ שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו".

וכוונת השאלה היא, דאע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר - דמזה ה' משמע לכאורה שהחיוב היא הכליון ושריפת העצים, שמהעצים נעשה אפר, ולא דהוצאת האש היא המלאכה,

הנה ע"ז מתרץ ד"אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש" - שהרי ברמב"ם פסק ד"מחמם את הברזל חייב משום תולדת מבעיר", ובחימום הברזל הרי ליכא כליון

---

שינוי שהוא תוצאה מהפסול הוי דבר שהובא ע"י פסק הזקן כו', וזה מביא הרי לירי דבר שזדונו כרת.

אלא שהברזל עצמו נעשה אור, שמתחמם כ"כ כאש ששורף, וא"כ מוכח מזה דגדר המלאכה היא הוצאת האש. [והא דחייב רק במבעיר וצריך לאפר הוא משום דסתם מבעיר הוי מקלקל ופטור, וצריך תיקון בהבערה כמבואר ברמב"ם שם, ולכן צריך התיקון דאפר, ובעצם חייב גם במבעיר להאיר או להתחמם כדפסק שם הרמב"ם]. - ולפ"ז, הוא הדין 'חשמל' דדומה לחימום ברזל שחייב. וראה בספרים שדנו בזה ('החשמל לאור ההלכה' ועוד) שמביאים את פסק דין אדה"ז בזה שחיוב מבעיר היא הוצאת האש.

ב] והנה צ"ב מהי כוונת אדה"ז כאן שכתב "עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש",

דמלשון עיקר החיוב משמע דכליון ושריפת העצים הוי עכ"פ פרט בהחיוב, ולכאורה הרי בחימום הברזל ליכא כליון ואעפ"כ חייב, ומשמע מזה דאין הכליון פרט בגדר החיוב, וא"כ מדוע מדגיש אדה"ז דעיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים. ובפשטות ה' נראה לומר דכיון דהא דצריך לאפר היא כדי שלא יהי' מקלקל (כנ"ל), נמצא דהכליון לעשיית האפר הוי פרט בהחיוב. אמנם צ"ב דהנה פרט זה שלא יהי' מקלקל, הרי אינה כלל מגדר החיוב.

ג] ולכן יש לבאר כוונתו באו"א ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ו ויקהל (א) עמוד 187 שמקשה מדוע הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת מתחיל ההלכה דמלאכת מבעיר בדוגמא ד"מבעיר וצריך לאפר", דז"ל הרמב"ם: "המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר, אבל אם הבעיר דרך השחתה פטור מפני שהוא מקלקל ... וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב",

והא לפי שיטת אדה"ז, וכן סבר הרמב"ם, דגדר החיוב היא הוצאת האש ה' צריך להביא קודם הדוגמא דמבעיר עצים להתחמם, שבזה מודגש שמבעיר לצורך האש ולא לצורך כליון האפר וחייב, ואח"כ לכתוב הדוגמא דגם מבעיר וצריך לאפר חייב משום הוצאת האש.

ובסעי' ב בסוגריים כתב: "ויש להוסיף ולהעיר: עיקר הצורך וההכרח לשלול שמבעיר אינו מקלקל, הוא להסביר שמלאכת מבעיר היא "שריפת וכליון העצים", שלפ"ז נמצא, שבעצם הוי מלאכת מבעיר מלאכה של קלקול (שריפה וכליון), ומובן ההכרח להדגיש תיכף בתחילת תיאור המלאכה, שחייבים עלי' רק כשאינה (אלא) השחתה וקלקול;

"אבל כיון שלדעת הרמב"ם "עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש", א"כ תוכנה של מלאכת מבעיר אינו ענין של קלקול (שריפה וכליון) אלא ענין של תיקון, "הוצאת האש או שמרבה האש".

דהיינו שצ"ב מדוע מבעיר מתחייב רק כש"צריך לאפר", הרי גדר המלאכה להרמב"ם הוא הוצאת האש, דזה הרי ענין של תיקון, "הוצאת האש", ומדוע אינו מתחייב במבעיר סתם,

דבשלמא אם ה"כליון" הוא המלאכה, א"כ זהו מעשה קלקול וכליון, ולכן צריך שיהא תיקון בזה שצריך לאפר.

דן ויש לומר דזהו עומק קושיית אדה"ז בקו"א, "הנה אע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר", דמדוע חייב רק בצריך לאפר, דלכאורה הצורך באפר היא שלא יהא קלקול כנ"ל - וזה הרי מתאים רק אם המלאכה היא הכליון ושריפת העצים שהוא מקלקל, וה"צורך לאפר" היא התיקון; אבל אם המלאכה היא "הוצאת האש" - הרי הוצאת האש גופא היא התיקון, ומדוע צריך תיקון אחר כגון ד"צריך לאפר".

וע"ז מתרץ אדה"ז ד"עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים", דעיקר החיוב היא הוצאת האש, ומ"מ הכליון שנעשה מזה אפר - היא גם פרט בגדר המלאכה.

וכמו שמבאר בלקו"ש שם וז"ל: "ומזה מובן, דגם לפמ"ש אדה"ז ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", מ"מ, עיקר גדר מלאכת מבעיר הוא כשהוא "צריך לאפר", ולכן מתחיל הרמב"ם באופן זה, וממשיך "וכן המדליק את הנר . . בין להתחמם בין להאיר ה"ז חייב", דאע"פ שבאופן זה אינו צריך לאפר, מ"מ "ה"ז חייב",

דלשיטת הרמב"ם ואדה"ז הא דצריך לאפר (כמבואר בגמ'), אינו משום שיהא מעשה תיקון ולא מקלקל, דעצם המלאכה מצד עצמה הוי תיקון, אלא דהצורך לאפר היא פרט בגדר המלאכה,

דכן היא צורת המלאכה, הוצאת האש לצורך מסויים: או לאפר, להתחמם או להאיר.

ולפי"ז מדוייק הלשון באדה"ז: דעיקר החיוב היא הוצאת האש, אמנם מ"מ גם הכליון שנעשה מזה אפר הוי פרט בעשיית המלאכה ג"כ.

[דהא דכתב אדה"ז כליון ושריפת העצים כוונתו לעשיית האפר, כמבואר באחרונים. וראה בברכת שמעון שבת סי' כו שמתרץ בזה קושיית האבנ"ז או"ח סי' רלח עיי"ש].

ולפי"ז, במחמם הברזל שפיר חייב כיון דעיקר החיוב היא "הוצאת האש", ומ"מ מתחייב רק לצורך - כגון להתחמם או לצרפו כמבואר ברמב"ם שם.

[ה] והנה יש שכתבו (ראה בשו"ת לבוש מרדכי), דמהלשון בפסוק "לא תבערו אש" משמע דחיובו היא גם מחמת כליון וביעור [ע"ד ביעור חמץ שענינו כליון].

ולהעיר מדברי ר' סעדי' גאון (מצויין באבן עזרא על הפסוק) שכתב לשלול פירוש הקראים בפסוק "לא תבערו אש ביום השבת" - דאסור שיהי' נר דלוק בשבת אפילו אם הדליקו בע"ש, וע"ז כתב שם רס"ג דבתורה כשכתוב התיבה "תבערו" אצל אש - פירושו הדלקה ולא שריפה וכליון.

וע"ד שכתוב (שמות ג, ב) "והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל" (וראה ברמב"ן שם).



## תפילה בעיבור

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד דעטראיט

כותב אדמוה"ז בשולחנו סי' קט סעיף א-ב: הנכנס לבה"כ ומצא ציבור מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש יתפלל ואם לאו אל יתפלל אם אין השעה עוברת. ואם נכנס אחר קדושה אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל. וה"ה אם יכול להגיע למודים או לאחת מהברכות ששוחים בהן כשיגיע ש"ץ למודים יתפלל. ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפילה ונזדמן לו שיגיע ש"ץ למודים כשהוא באחת

מהברכות ישחה עמו, אבל אם הוא בתחלתה או בסופה לא ישחה שאין שוחין בתחלת ברכה או בסופה אלא באבות והודאה, ע"כ.

והמקור לכל זה נמצא בפרק מי שמתו כא, ב: "א"ר הונא הנכנס לב"ה ומצא ציבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אומר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל כו"ו.

ועיין בב"י דמסיק שמדברי הראשונים מוכח שסוברים דרב הונא פליג על ריב"ל - דלא בעי שיגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה (משום שסובר שיחיד אומר קדושה, עיין שם בהגמרא), אבל ריב"ל לא פליג אדרב הונא דמודה הוא דבעינן נמי שיגמר קודם שיגיע ש"צ למודים. והנה הראשונים והשו"ע פסקו כריב"ל, וע"כ נפסק בשו"ע שאינו מותר להתחיל שמו"ע אם אינו יכול לומר הקדושה ומודים.

והנה בהשקפה ראשונה מוכח מהשו"ע שקדושה ומודים עדיפי מתפילה בציבור, כיון שדוחין תפילה בציבור מפני קדושה ומודים, אמנם עיין במ"א סי' קט סעיף ב: "ומי שבא לבה"כ תיכף אחר קדושה ואם ימתין עד אחר מודים לא יוכל לענות איש"ר אחר הקדיש שאחר י"ח ואם ימתין עד אחר הקדיש יעבור זמן התפילה או לא יוכל להתפלל ערבית עם הציבור נ"ל דתפילת ציבור עדיפא", ומדבריו מוכח שהוא סובר שתפילה בציבור עדיף מקדיש וקדושה. וכן פסק רבינו בשו"ע שלו סעיף ד.

אבל עיין בפרי מגדים אשל אברהם סי' קט סעיף ב שהקשה על המ"א "ולכאורה קשה הא כאן מבואר שאיש"ר עדיף מתפילת הציבור וצ"ל דכאן לא הוה ממש תפילת הציבור דבא באמצע משא"כ כשמכוון עמהם, ודוחק. ואליה רבה [ס"ק] ז הקשה דהא בסי' סו יש אומרים דאיש"ר עדיף ממיסמך גאולה ומסמך עדיף מתפילת הציבור כבסי' קיא, ואף לדין בסס"ו ס"ט גאולה עדיף, מ"מ ממה דעדיף איש"ר מתפילת הציבור אין חולק" ע"כ. ומוכח מדבריו שהפרי מגדים נקט כהאליה רבה שקדיש וקדושה עדיפי מתפילת הציבור.

וכן נקטו הערוך השולחן והמשנה ברורה, וע"כ חקר הביאור הלכה בסי' קט ד"ה הנכנס לביה"כ "במי שמדרך טבעו להתחיל בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה אם מותר להתחיל, ומכאן אין רא"י לאיסור דאפשר דזה לאו תפלת ציבור גמורה מקרי מאחר שלא התחיל עמהן בשוה, וכמו שכתב הפמ"ג, אבל אם מתחיל בשוה אפשר כיון דעתה חל עליו החיוב להתפלל בציבור וחיוב עניית הקדושה לעת עתה

אין עליו אין לו לחוש כלל למה שאחר כך לא היה יכול לקיים מצוה דעדיפא מזה, וגם דאז יהיה אנוס ופטור מלענות כו' וצריך לעיין בדין כללי אין מעבירין על המצות" עכ"ל.

וכן עיין בערוך השולחן שדבריו הם בכללות כמו דברי הביאור הלכה וכל ספיקם נבנה על יסוד דברי האליה רבה והפמ"ג שקדיש וקדושה עדיפי מתפילה. אמנם לפי דברי המ"א ורבינו שתפילת ציבור עדיפי מקדיש וקדושה אין מקום לספיקם במי שמדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה, ואין ספק שלפי דעתם צריך להתחיל שמו"ע עמהם אף שיפסיד הקדושה.

והנראה לומר דמה שהמ"א ורבינו תפסו בפשיטות שתפילה בציבור עדיף מקדיש וקדושה הוא משום דמצינו בפסחים פרק אין עוברין מו, א ובפרק העור והרוטב ככב, ב ד"ל לתפילה צריך לילך לפניו ד' מילין (ולאחריו עד מיל), ועיין שם בפרש"י: לתפילה, להתפלל בעשרה שאם הוא הולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללין בעשרה צריך לילך שם ולאחריו צריך לחזור עד מיל כו'. וכן נפסק בשו"ע סי' צ סעיף ט"ז: "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללין ב' צריך לילך שם ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל ב'".

והנה הדין שצריך לילך ד' מיל הוא דין בתפילה בציבור ולא נמצא דין זה בקדיש או קדושה, וא"כ מוכח דתפלה בציבור עדיף מקדיש וקדושה. ואי אפשר לדחוק ולפרש ש"לתפילה ד' מילין" כולל גם קדיש, דא"כ בסי' נו (שהוא קודם לסי' צ) כשהשו"ע מקדיש סימן שלם לדין עניית קדיש אין שום רמז שצריך לילך ד' מילין כדי לענות קדיש (במקום שהיה מוכרח להתפלל ביחידות משום איזה סיבה: שמא יעבור הזמן וכו'). וא"כ מוכח שהדין של ד' מילין הוא דין מיוחד בתפילה בציבור משום החשיבות של תפילה בציבור.

וכמו"כ בנוגע הדין של עניית קדיש מצינו בשו"ע סי' נו סעיף א: "יש לכוין בעניית הקדיש ולענות אותו בקול רם ולהשתדל לרוץ כדי לשמוע קדיש" ואין שום רמז שיש חיוב לילך ד' מיל.

ובכלל נראה לומר שמהשו"ע סימן צ מוכח שיש חיוב להתפלל במנין, משא"כ החיוב של קדיש הוא דוקא אם יש צבור המתפללין דאז יש חיוב של קדיש, אבל אין לקדיש חיוב בפני עצמו - עיין שו"ע רבינו סי' נה סעיף א, וס"ז: "אלו (הקדישים) הן חובה כשמתפללין בציבור".

ועוד נראה לומר שבסי' נב - גבי הדינים של מה ומתי מדלגין כדי להתפלל בציבור - איתא בשו"ע רבינו סעיף א שמשום הכי מדלגין כמה מזמורים בפסוקי דזמרה כדי להתפלל בציבור "שפסוקי דזמרה ג"כ לא נתקנו אלא בשביל התפילה שתהיה רצויה ומקובלת ע"י שמסדר שבחו של מקום תחילה וא"כ מוטב להתפלל עם הציבור שאז תפילתו מקובלת ודאי" ע"כ. - דברי רבינו מיוסדים על דברי הטור סי' נא. והנה רבינו בסי' נה מביא דברי השל"ה בשם הגאונים שצריך לומר לא פחות מז' קדישים בכל יום משום שבע ביום היללתיך (תהלים קיט), נמצא שקדיש הוא בגדר של הלל וזמרה שנתקן בשביל התפילה שתהא רצויה ומקובלת, אלא שהוא עדיפי מפסוקי דזמרה שחז"ל קבעו שקדיש נקרא דבר שבקדושה אבל מ"מ הוא בא בשביל התפילה.

וא"כ מכל זה מוכח שתפילה בציבור חשוב יותר מקדיש וקדושה. ומה דאיתא כאן דכשבא לביה"כ כשהציבור מתפללין ואין יכול להגיע לקדושה שצריך להמתין מלומר שמו"ע צריך לומר שכיון שהוא אינו מתפלל עם הציבור ע"כ אין לו כל החשיבות של תפילה בציבור, ואין זה דוחק וכדמצינו בסי' קא שעיקר מקום הכוונה בשמו"ע הוא באבות וע"כ אם אינו מתחיל השמו"ע עם הציבור אין לו החשיבות של תפילה בציבור.

ובנוגע להא דמסמך גאולה לתפילה עדיף מתפילה בציבור נראה לומר דמסמך גאולה לתפילה הוא ענין עיקרי בתפילת השחר, ואם חסר זה אין לו החשיבות המלאה של תפילה בציבור - וע"כ מסמך גאולה לתפילה אכן עדיף מתפילה בציבור. וכל זה אין לו ענין להא דתפילה בציבור עדיף מקדיש וקדושה.

המורם מכל הנ"ל שדעת האליה רבה, פמ"ג, הערוך השולחן והמ"ב שקדיש וקדושה עדיפי מתפילה בציבור ושלא כדעת המ"א ורבינו, ומקור דברי המ"א ורבינו הוא הדין ד"לתפילה ד' מילין". גם מוכח שעיקר תפילה בציבור הוא דוקא אם מתחיל עם הציבור. וכן מוכח דחסרון של מסמך גאולה לתפילה פועל חסרון בהענין של תפילה בציבור.



## דין קדימה בברכות

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בדין קדימה בברכות מבאר רבינו הזקן בסדר ברכת הנהנין פ"י כמה מעלות זו למעלה מזו:

(א) לחם גדולה קודמת ללחם קטנה יותר (הלכה ג).

(ב) לחם לבנה קודמת ללחם שאינה לבנה כל כך. ויש להסתפק אם קדימת לחם לבנה קודמת לקדימת לחם גדולה (שם).

(ג) פת נקיה קודמת לפת קיבר. קדימת פת נקיה קודמת לקדימת לחם גדולה ולקדימת לחם לבנה (שם).

(ד) פת שלימה קודמת לחתיכת פת. קדימת פת שלימה קודמת אפילו לקדימת פת נקיה (הלכה א), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ה) פת חטים קודמת לפת שעורים, שמוקדמת בפסוק. קדימת חטים קודמת אפילו לקדימת פת שלימה (שם), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ו) פת חטה ושעורה קודמות לשאר מיני דגן שאינם מפורשים בפסוק. קדימתה גדולה יותר מקדימת חטים לשעורים (שם), ויותר גדולה מקדימת פת שלימה (שם), ויותר גדולה מקדימת פת נקיה (הלכה ד), ומכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל. וכן הוא בפירות שבעת המינים שקודמים לשאר הפירות, וקדימתם קודמים אפילו לקדימת השלימה (הלכה ח), וכ"ש לשאר הקדימות הנ"ל.

(ז) חביב קודם לאינו חביב (הלכה ו). יש אומרים שקדימת חביבות קודמת לקדימת ז' מינים ויש אומרים שקדימת ז' מינים קודמת (הלכה ה), ולכן מברך על איזה שירצה (הלכה ח). וכמו"כ כששניהם מז' מינים אלא שמין אחד קודם בפסוק ומין השני חביב (הלכה ט).

מכאן למדנו שיש לנו שבעה מעלות בקדימות, זו למעלה מזו: (א) גדולה. (ב) לבנה. (ג) נקיה. (ד) שלימה. (ה) קדימה בפסוק. (ו) ז' מינים. (ז) חביב [ולא בכדי הוא, שהרי כל השביעין חביבין].

לפי זה צ"ע מה שמבואר בהלכה ו: "מכל מקום אם החביב אינו שלם ואחרים הם שלמים מצוה מן המובחר לברך על השלם"; ולכאורה כיון שמעלת ז' מינים גדולה ממעלת שלם, וכיון שיי"א

שמעלת חביבות גדולה ממעלת לז' מינים, ומספק משוים את שניהם, א"כ איך אפשר לפסוק בפשיטות שמעלת שלם קודמת למעלת חביב.

המקור להלכה זו שקדימת השלימה קודמת לקדימת החביבות הוא במג"א סי' ריא סק"א. ומבואר בפרי מגדים ובמחצית השקל שם, שלמד זה מדין הנזכר לעיל, שפת שלימה קודמת לפת נקיה, והרי פת נקיה היא חביבה, וא"כ שלימה קודמת לחביבה.

אמנם לפי זה שדין פת נקיה הוא דין חביב, אם כן יוקשה על כללות הסדר האמור לעיל, אשר א) שלימה קודמת לנקיה וחביבה לכו"ע, ב) ז' מינים קודמים לשלימה לכו"ע, ג) חביב וז' מינים מחלוקת ואיזה שירצה יקדים, ולכאורה זה סותר את זה.

והשאלה תהי' גם למעשה בפועל, לדוגמה כאשר יש לאדם ג' פירות: א) חצי תפוח שחביב עליו. ב) שזיף שלם. ג) חצי תמרה שהיא מז' מינים. שלפי כל האמור לעיל יצטרך להקדים את השזיף השלם לפני החצי תפוח החביב עליו, ויצטרך להקדים את החצי תמרה מז' מינים לפני השזיף השלם, ויצטרך להקדים (לפי דיעה אחת שאדה"ז חושש לה) את החצי תפוח החביב לפני החצי תמרה מהז' מינים, וחוזר חלילה (ראה כעין זה במ"א סי' ריא סוף סקי"ג).

גם עצם ההוכחה מדין פת נקיה לדין חביב, ועצם הקביעה שדין פת נקיה ודין חביב שוין, אינה מובנת כלל לכאורה, שהרי מפורש לעיל ה"ד, גבי כוסמין ושעורים, ששעורים קודמין לכוסמין "אע"פ שהכוסמין יפים ונקיים משל שעורים ... לפי שהשעורה מפורשת בשבעת המינים". ובה"ה מפורש "אבל אם של כוסמין חביבה עליו יותר יש אומרים ... ויש אומרים...". וכיון שמפורש כאן שמעלת "חביב" גדולה יותר ממעלה "פת נקיה", א"כ איך אפשר להוכיח מזה ששלימה קודמת לפת נקיה אשר שלימה קודמת גם לחביבה.



והנה את הקושיה הראשונה הנ"ל על המ"א, הקשה בראש יוסף (לבעל הפרי המגדים) לברכות (מא, א ד"ה המ"א) ובפרי מגדים (אשל אברהם סי' ריא סק"ד), והשאיר בצ"ע.

גם הקושיה השניה הנ"ל היא על המ"א, שהרי הלכה זו שפת שעורים קודמת לפת כוסמין אפילו שהיא נקיה יותר מפורש בתוספתא שם: "פת כוסמין ופת שעורין מברך על שעורים. והלא כוסמין יפין מן השעורין אלא שהשעורין ממין שבעה והכוסמין אינם ממין שבעה".

הרי שפת ז' מינים קודמת לפת נקיה. וכן נפסק בטוש"ע סי' קסח ס"ד. ואילו לענין חביב מובא בטוש"ע סי' ריא ס"א-ב שתי דיעות מי קודם. וא"כ איך אפשר לאמר שדין חביבה ונקיה שוין הן, ושלימה קודמת לשניהם.

וכדי ליישב את דברי המ"א מוכרחים אנו לומר שכל דבריו אינן אלא לשיטת הפוסקים (טוש"ע סי' ריא ס"א) שז' מינים קודמים לחביב (שפוסקים כרבי יהודה בברכות מ, ב - מא, א), אשר לפי זה י"ל שגם שלימה קודמת לחביבה ולנקיה, ששונים הם. משא"כ לשיטת הרמב"ם (הובאה בשו"ע שם ס"ב) אשר חביב קודם לז' מינים (שפוסק כרבנן בברכות שם), א"כ בודאי שחביב קודם גם לשלם.

[ולא יוקשה על פסק הרמב"ם (שחביב קודם לז' מינים) מדברי התוספתא (שז' מינים קודמים לפת נקיה ושלימה קודמת לנקיה), כי:

א) הלכה זו אשר פת שלימה קודמת לפת נקיה אינה מובאת ברמב"ם, ואף שמקור הלכה זו הוא בתוספתא (פ"ד דברכות הי"א) וירושלמי (פ"ו דברכות ה"א) והובא בתוס' (לט, ב ד"ה אבל): "פרוסה של גלוסקין (סולת נקי) ושלמה של בעל הבית מברך על השלמה של בעל הבית". אפשר לומר שהרמב"ם יסבור אשר התוספתא והירושלמי הזה סוברים כרבי יהודה במשנה הנ"ל, אשר ז' מינים קודמים לחביב, וא"כ אפשר אשר גם השלימה קודמת לחביב ונקי, משא"כ להלכה פוסק הרמב"ם כרבנן אשר חביב קודם לז' מינים ולשלימה, ולא כתוספתא ולא כירושלמי הנ"ל.

ב) הרמב"ם מפרש חביב היינו מה שהוא "חביב לו אז באותה שעה" (שו"ע סי' רי ס"ב בדעתו, ולא כדיעה הראשונה שם אשר נקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו"). וכיון שכן מוכרחים אנו לאמר שדין פת נקיה לחוד (אשר השלימה קודמת לה, כמבואר בתוספתא וירושלמי) ודין חביב לחוד (אשר הוא קודם לז' מינים ולשלם). ומיושבת א"כ דעת הרמב"ם].

ובאמת נראה כן מדברי המ"א, שכתב זאת בסי' ריא סק"א בביאור שיטת הפוסקים שז' מינים קודמים לחביב (ולא כתב זאת בס"ב, בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל). ויתירה מזו מדייק וכותב המ"א בסי' קסח סק"ו (על מה שנפסק בשו"ע שפת ז' מינים קודמת לפת נקיה): "ונראה לי דלהרמב"ם חביב עדיף כמו שכתוב סימן ריא".

אמנם על רבינו הזקן קשה, שהרי כותב בה"ה שי"א שחביב קודם לז' מינים, וכותב להלכה למעשה בה"ח ובה"ט שלכן "איזה שירצה יקדים", ומ"מ כותב להלכה למעשה בה"ו ששלם קודם לחביב, וכותב להלכה למעשה בה"א שפת ז' מינים קודמת לפת שלימה, לכאורה זה סותר את זה [ולכאורה אי אפשר ליישב בדברי רבינו הזקן שכותב זאת רק לשיטות שאר הפוסקים (ולא לשיטת הרמב"ם המובא לפני כן), שהרי פשטות הסגנון הוא שכותב זאת להלכה למעשה לכל השיטות].

גם בלאו הכי צ"ע בסגנון רבינו הזקן, אשר א) בהלכה ה (גבי פת כוסמין ושעורים) הביא את שתי השיטות (ז' מינים וחביב מי קודם), ולא סיים להלכה למעשה איך לעשות.ב) בהלכה ח ובהלכה ט (גבי פירות ז' מינים) אינו מביא את ב' השיטות, רק כותב לכתחלה את פשרת והכרעת הט"ז (סי' ריא סק"א) "איזה שירצה יקדים".ג) בהלכה ו שביניהם, כותב ששלם קודם לחביב, אשר לפי האמור לעיל מוכח לכאורה שזהו רק לשיטת שאר הפוסקים דז' מינים קודם (ולא לשיטת הרמב"ם דחביב קודם). ומצוה לתווך בין ארבעת ההלכות הללו (ה, ו, ח, ט).



## הערות בהלכות תערובות

### הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - ישיבת תות"ל כפ"ח

בטור יו"ד סימן קט (בתחילתו) מביא שאיסור יבש מתבטל במינו ברוב היתר, ומוסיף הטור "ואפילו אם האיסור איסור הנאה".

ולכאורה אינו מובן מה החידוש באיסורי הנאה, ואדרבה באיסורי הנאה יש יותר סברא שאין לזה חשיבות ומתבטל ברוב היתר, וכעין הנפסק בסימן קא סעיף א בשו"ע וכן בטור שם - שחתיכה הראויה להתכבד אינה בטילה "ואפילו אם היא אסורה בהנאה", כלומר שיש סברה שאיסור הנאה יתבטל יותר כי אינו חשוב. ומדוע א"כ כאן שאומר שאיסור בטל, הוא מדגיש שגם איסור הנאה בטל, והרי אדרבה בזה יש יותר סברא שיתבטל כדמשמע מסימן קא. ולהעיר שבשו"ע בסימן קא מביא ש"אפילו איסור הנאה" אינו בטל בחתיכה הראויה להתכבד, וכאן בסימן קט שמדובר על איסור שאינו חשוב שמתבטל אינו מביא הלשון "ואפילו איסור הנאה" - כמו שמובא בטור.

וי"ל שבסימן קא שמדובר מצד חשיבות החתיכה שהיא ראוי להתכבד מובן שיש סברא להקל באיסור הנאה שאין לה חשיבות כלל, כי הרי אסורה אפילו למוכרה לנכרי. ולכן מחדשים שם הטור והמחבר שגם איסורי הנאה ראוי להתכבד אינו בטל, כי אם נתירו יהיה דבר חשוב;

אבל כאן בסימן קט הדיון הוא באיסורי הנאה כגון חמץ בפסח שהחמירו חכמים שאין בטלים בס' - ולכן יש כאן דיון האם ביבש הם בטלים ברוב, או שהחמירו גם ביבש. כלומר, כאן אין צד להחמיר מצד חשיבותם אלא מצד חומר איסורם, וכפי שיש פוסקים שאמנם מחמירים בזה. ולכן בדיעה הראשונה בטור מודגש שגם איסור הנאה בטל, אבל המחבר השמיטו משום שכאן לא הוזכר כלל דיני איסורים שאין בטלים בס' בבישול, ומקומם בהלכות פסח - ושם מביא המחבר את השיטות בזה שהובאו כאן בסימן קט בטור.

ועוד נראה דדבר זה שכתב הטור "ואפילו איסורי הנאה בטל" נמשך למה שכתב ש"א"צ להשליך אחד לים". כלומר, שיש הסוברים שאיסור שנתבטל ברוב היתר צריך להשליך אחד מהתערובות כדי שלא יהיה נהנה מהאיסור, והרי סברא זו שייכת יותר באיסורי הנאה, כי באכילה כיון שכל אחד בחזקת היתר אין סברא כ"כ להחמיר להשליך לים, אבל בהנאה יש סברא כי הוא כעין פדיון האיסור כשמשליך אחד לים, הרי נמצא שבודאות לא נהנה משוויות האיסור כי הרי זרק שויו לים. והוא ע"ד המובא בש"ך בסימן קי סק"ב שיש מי דסובר שדבר חשוב של איסור הנאה שנתערב בהיתר משליך אחד לים וממילא נמצא שלא נהנה משוויות האיסור, וא"כ היה מקום לומר שגם בדבר שאינו חשוב ישליך לים כדי לגרום שעכ"פ לא יהיה הנאה מהאיסור, וקמ"ל הטור שא"צ. אבל בסימן קא שמדובר אודות לאסור הכל באכילה בתערובות חתיכה הראויה להתכבד בזה, היה מקום להתיר באכילה בנתערב איסור שהוא אסור גם בהנאה כיון שאין לזה חשיבות.



בשו"ע יו"ד סימן קג ס"א וס"ב מביא שטעם לפגם אינו אוסר התבשיל. ובמשבצות זהב א מבאר שלדעת הרשב"א הוא מדין ביטול ברוב, שכיון שאינו טעם חשוב הרי הוא בטל; אבל לדעת הר"ן זה היתר גמור כיון שאין נהנה מהאיסור. ומוצא שם נפקא מינה להלכה בין שני הטעמים.

ולכאורה הרי יש עוד נפק"מ, דלפי הרשב"א זה אסור לכתחילה כמו שקיי"ל בסימן צט ס"ה שאין מבטלין איסור לכתחילה, וא"כ להרשב"א למשל אם נפל זבוב וכיו"ב שהוא דבר המאוס לקדירה - יש להוציאו בהקדם כדי שלא יתן טעם בתבשיל; אבל להר"ן שאין בזה איסור כלל מצד הטעם - א"כ יכול להמתין ולסננו קודם האכילה, ומדוע א"כ לא מזכיר זה במשבצות זהב?

ואוי"ל דכיון שבלאו הכי יש מקום להחמיר לכתחילה, כמ"ש בש"ך בסימן קז סק"ז שיש אוסרים פליטת זבוב בתבשיל, וע"כ ראוי להוציאו בהקדם לחוש להאוסרים. אך מ"מ נראה שנהגו להקל כמ"ש שם בשפתי דעת אות ז, וגם כמדומה שלא נהגו להקפיד להוציא הזבוב וכיו"ב בהקדם, ולכאורה לטעם הרשב"א [שהוא הטעם הראשון בשו"ע בסימן קג ס"ב והוא העיקרי לפי כללי הפוסקים] יש להוציאו בהקדם - ולא ראינו שמקפידים בזה.

ויש לעיין ולברר בזה.



## פשוטו של מקרא

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

**הרב אהרן חיטריק**  
תושב השכונה

בפרש"י ד"ה 'ויקהל משה' (שמות לה, א): "למחרת יום הכיפורים כשירד מן ההר".

והנה אחד הכללים שכ"ק רבינו הורנו כו"כ פעמים הוא לדייק בהתיבות שרש"י מעתיק מהפסוק, ולפי"ז צ"ע למה מעתיק תי' "משה" מהפסוק, והרי כל הפירוש הוא לפרש תי' "ויקהל" - לברר הזמן שהיה זה.

ומצאתי בכתב-יד ישן דשם הגירסא הוא: "ויקהל", "למחרת יום הכיפורים" - בלי תיבת "משה". וזכורני גם שראיתי פעם כת"י דשם אין אפי' תי' "ויקהל", והתחלת הפי' הוא "למחרת...", והיינו שזהו

כעין הקדמה שפרשה זו נאמרה "למחרת יום הכיפורים", ובכת"י הנ"ל הי' כן בכמה וכמה התחלות פרשיות - שפרש"י מתחיל בלי תי' מהפסוק,

ולדוגמא בפירש"י שבהתחלת פ' בראשית, שמתחיל בלי תי' "בראשית". והיינו גם מפני שהתחלת פירש"י על התורה הוא כעין 'הקדמתו' של רש"י על התורה, וכידוע הביאור מכ"ק רבינו על פסוק זה].

הנהגה אח"כ ממשיך רש"י "והוא לשון הפעיל שאינו אוסף אנשים בידים". ולהעיר שכמעט בכל הדפוסים ראשונים הגירסא: "ויקהל, והוא לשון הפעיל הוא שאינו...",

ולפי גירסא זו שבהדפוסים ראשונים, וכן לפי הכת"י הנ"ל שמכאן הוא התחלת פי' תי' "ויקהל" - שפיר מתפרש מה שהקשה כ"ק בלקו"ש ח"א דמהו הקשר בין "והוא לשון הפעיל" לבין תחילת פירושו. (ולהעיר שבפירש"י הוצאות 'ברלינר' ו'שעוועל' לא העירו שבדפוס 'ריג'ו' (ששניהם ראוהו) יש הוספה של תיבת "ויקהל" לפני ההמשך "והוא לשון הפעיל", כנ"ל).



בד"ה 'ששת ימים' (לה, ב) מפרש רש"י: "הקדים להם אזהרת שבת", ולכאורה איזה אזהרה יש בתיבות "ששת ימים"?

ויותר נכון גירסאות דפוס רומי ריג'ו רש"י-הורביץ ועוד דפוסים וכת"י - שנעתקו בהד"ה גם התיבות "תעשה מלאכה"\*.



בד"ה 'אלה פקודי' (לח, כא) מפרש רש"י: "כל משקלי נדבת המשכן לכסף ולזהב ולנחשת",

ויש להקשות למה שינה רש"י מהסדר שבפסוק - שלראשונה נחשב "זהב".

- חיפשתי בשיחות קודש לכ"ק אדמו"ר עד כמה שידי מגעת, ולא מצאתי ביאור פסוק זה על תי' אלר\*\*.

(\* אבל ראה לקו"ש ח"ז פר' אמור-א, ובהערות 3 והע' 18. המערכת.)

ולהעיר שבדפוס "אלקבץ" ובדפוס "זאמרא" הסדר "זהב וכסף".  
 והנה כיון שבכל הדפוסים ובכל הכתבי-יד שראיתי הסדר הוא "כסף"  
 ואח"כ "זהב", לכן קרוב לוודאי שה'נוסח' בפירש"י שבדפוס  
 "אלקבץ" ודפוס "זאמרא" הוא 'נוסח "ספרד"',

- דכידוע שהנוסחאות והגירסאות השונות שבפירושו רש"י אפשר  
 לחלקם לג' בתי אב: א) נוסח "צרפת-אשכנז"; ב) נוסח "ספרד", והוא  
 כמו הגירסאות שנמצאים בפ' הרמב"ן ובדפוס ספרד [ויש שסוברים  
 שגירסת "ספרד" הוא מהדורא קדומה מנוסח "צרפת", ואכמ"ל]; ג)  
 הנוסחאות שנמצאים ברוב כת"י איטלקים, דשם יש הוספות ותוספות  
 וכו' שהוסיפו על הגליונות, וגירסא זו ביחד עם ההוספות וכו' נכנסו  
 אח"כ בתוך הדפוסים הנפוצים בימינו (מתחיל מדפוס בולניא).  
 וההוספות שבכת"י הנ"ל הם רוב ה"ס"א" שבדפוס "ראם" ב'מקראות  
 גדולות' הנפוצים -

אבל הקושיא עדיין נשארת על גירסתנו וה'נוסח' שלנו הנפוץ: למה  
 שינה רש"י הסדר?

ראולי אפשר לומר שמקור לרש"י הוא בתנחומא סי' ז דשם הלשון:  
 "ריקה, אדם שנתמנה על מלאכת המשכן על ככרי כסף ועל ככרי זהב  
 שאין לו חקר ולא משקל ולא מנין".

[אמנם 'ברלינר' ו'שעוועל' לא עמדו על שינוי זה, כי הם לא ראו  
 דפוסים אלו].



בד"ה 'המשכן משכן' (שם) מפרש רש"י: "רמז למקדש שנתמשכן  
 בשני חורבנין",

בפ' זה יש ב' גירסאות: בדפוס 'ריג'ו' הנוסח "רמז למקדש  
 שמתמשכן שני פעמים בשני חורבנם"\*\*\*; ובדפוס 'אלקבץ' הנוסח  
 "רמז למקדש שני שנתמשכן בחורבנין".

\*\* ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 276 הע' 28. המערכת.

\*\*\* ראה לקו"ש חי"א עמ' 177. המערכת.

וגירסת דפוס 'ריג'ו' קרוב יותר ללשון השמות רבה' פ' נא, ג:  
 "שנתמשכן שני פעמים על ידיהם", ו'במתנות כהונה' שם מפרש:  
 "חרב שני פעמים".



ברש"י ד"ה 'המשכן משכן' (שם) יש כמה הוספות (בדפוסים שלנו)  
 שלא נמצאים בדפוסים הראשונים, שמהתיבות "כי משה צוה לבצאל  
 לעשות כלים ואח"כ וכו'" עד סיום הפירוש - ליתא בדפוס רומי, ריג'ו,  
 אלקבץ, הורביץ.



בפר' ויקרא א, א מעתיק רש"י בהד"ה התיבות "ויקרא אל משה",  
 וכן הוא התחלת רש"י בכל הדפוסים הישנים ובכתבי יד, חוץ מדפוס  
 בולניא דשם יתכן לומר שרש"י אינו מעתיק תי' אלו מהפסוק - דשם  
 נדפסו תי' אלו ככותרת בראש העמוד.

ולהעיר דמה שרש"י אינו מפרש כאן ה"א" זעירא, וכן בתחילת  
 פרשת בראשית אינו מפרש ה"ב", הנה כך הוא בכל התורה שאינו  
 מפרש הן אותיות גדולות והן אותיות קטנות.

והנה בשפתי חכמים מבאר שהקושיא לרש"י היה למה נכתב  
 "ויקרא-וידבר" שהוא כפל הלשון, אלא דקשה דא"כ למה רש"י אינו  
 מעתיק תי' "וידבר". אמנם לפי כתב יד ישן שם הגירסא הוא אכן:  
 "ויקרא ה' אל משה וידבר".

ועפ"י ביאור זה של השפ"ח שקושיית רש"י הוא ה'כפל-לשון'  
 ד"ויקרא-וידבר" מובן גם הטעם דאין רש"י מפרש תיבת 'ויקרא'  
 שנאמרה כמ"פ בתורה, ופשוט.



## דעת רש"י בעניין ראיית נדב ואביהוא והזקנים

הרב וו. ראזענבלום  
 תושב השכונה

בפירוש"י פרשת משפטים ד"ה ויראו את אלקי ישראל (כד, י):  
 נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת  
 התורה והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן ולזקנים עד ויהי

העם כמתאוננים וגו' ותבער כם אש ה' ותאכל בקצה המחנה בקצינים שבמחנה, עכ"ל.

ובפירש"י ד"ה ואל אצילי (שם, יא): הם נדב ואביהוא והזקנים, עכ"ל.

ושם בפירש"י ד"ה לא שלח ידו: מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד, עכ"ל.

ושם בד"ה ויחזו את האלקים: היו מסתכלים בו בלב גם מתוך אכילה ושתייה כך מדרש תנחומא וכו', עכ"ל.

עיינ בפירוש הרא"ם על מ"ש רש"י בד"ה הראשון נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, וז"ל:

פירוש: שהיו מסתכלים בו הסתכלות לביית, כמו שכתוב אחר זה: ויחזו את האלקים, שהיו מסתכלים בו בלב, והוא עצמו הנזכר גבי ויראו את אלקי ישראל, אלא שחזר והזכירו, כדי להוסיף בו: ויאכלו וישתו, לומר שההסתכלות ההיא היתה גסה, כמו מתוך אכילה ושתייה, עכ"ל.

ועיין בשפתי חכמים, וז"ל:

ר"ל נסתכלו בלב כדפירש"י בסמוך, עכ"ל.

ועיין גם כן בפירוש באר מים חיים על פירש"י ד"ה ויראו את אלקי ישראל, וז"ל:

כלומר אין זה ראיית הנבואה כמו ראיית את ה' נדב וגו', רק מגיד שהרסו אל השם לראות, וזה נלמד ממה שאמר ואל אצילי בני" לא שלח ידו, מכלל שהוא לשון ראייה, והיו ראויים להשתלח בהם יד.

מפירושם, וכן ממה שפירש רש"י עצמו בד"ה לא שלח ידו (הנ"ל): "מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד", נראה לכאורה, שזה שרש"י פירש בד"ה ויראו את אלקי ישראל "נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה", אין ההכרח לפרש כן מפסוק זה גופא (ויראו את אלקי ישראל וגו'), אלא ממה שכתוב אחר זה בפסוק (יא): "...ויחזו ... ויאכלו וישתו".

ויש להעיר גם כן מפירש"י פרשת בהעלותך ד"ה אספה לי (יא, טז): "...והזקנים הראשונים היכן היו ... אלא באש תבערה מתו וראויים

היו מסיני לכך דכתיב ויחזו את האלקים שנהגו קלות ראש כנושך פתו ומדבר בפני המלך וזהו ויאכלו וישתו כו', עכ"ל.

שכאן אין רש"י מזכיר פסוק (י) 'ויראו את אלקי ישראל' כלל.

ואם כן, צריך עיון:

(א) למה פירש"י זה בד"ה הראשון.

ועל כרחק צריכים לומר שבפסוק זה גופא יש הכרח לפרש שראית הזקנים ונדב ואביהוא הי' שלא באופן המתאים להיות.

(ב) פסוק זה בא בהמשך למה שכתוב בפסוק הקודם (ט): ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל.

ובפשטות קאי מה שנאמר ויראו וגו' בפסוק (י) על כל הנזכרים בפסוק (ט), דהיינו גם על משה ואהרן, שהרי כולם ראו.

ואם כן נמצא לפי פירש"י דבר תמוה קצת, שצריכים לחלק בהבנת פירוש "ויראו". שלגבי משה ואהרן הפירוש של ויראו הוא ראי' טובה, ובנוגע לנדב ואביהוא ושבעים הזקנים הוא ראי' שאינה טובה.

(ג) קושיית האור החיים, וז"ל:

קשה למה חזר לומר פעם שני ויחזו וגו' ולא הספיק מה שקדם באומרו ויראו את וגו'.

...למה הפסיק הכתוב באמצע הענין במאמר לא שלח ידו כי מן הראוי היה לו להקדים לומר מעשיהם בשלימות ואח"כ אריכות אפים שהאריך ה' להם ולא הרגם מיד על זה האופן ויראו את אלקי ישראל וגו' ויחזו את האלקים ויאכלו וגו' ואל אצילי בני ישראל.

וגם לא היה צריך לכתוב פעם שני ויחזו והיה מספיק במה שהתחיל לומר ויראו את אלקי ישראל וגו' לטוהר ויאכלו וגו', עכ"ל האור החיים. ומסיים שם: ודרשת חז"ל לא זזה ממקומה.

משא"כ אם רש"י לא הי' מפרש כלום בד"ה הראשון, אולי היינו יכולים לומר שמה שנאמר "ויראו את אלקי ישראל" הי' ראי' טובה, כמו שצריכים לומר בלאו הכי בנוגע למשה ואהרן.

רק שאחר כך, על ידי שאכלו ושתו, נשתלשל מזה תוצאות לא טובות.

ובזה הי' מתורץ כל השאלות דלעיל.

(ד) רש"י אומר בד"ה ואל אצילי (הנ"ל): הם נדב ואביהוא והזקנים.

וצריך עיון, למה מנה רש"י נדב ואביהוא עם הזקנים.

שלכאורה, היו נדב ואביהוא גדולים מן הזקנים, כמו ששמע בפסוק (ט) הנ"ל, שנמנו שם קודם הזקנים.

ועוד, עיין בפירש"י בסוף פרשת כי תשא ד"ה ואחרי כן נגשו (לד, לב): ...נסתלק אהרן ... נכנסו בניו נסתלקו הם ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן וכו' נכנסו זקנים וכו', עכ"ל.

הרי משם משמע שגם אלעזר ואיתמר היו גדולים מהזקנים וכל שכן נדב ואביהוא.

ועיין גם במשכיל לדוד על פירש"י ד"ה ויראו את אלקי ישראל שמפרש מה שאמר רש"י שם: "והמתין לנדב וכו'", וז"ל:

נראה דנדב ואביהוא לפי מעלתן נסתכלו ביותר ולפיכך מהרה במפורענות טפי מהזקנים, עכ"ל.

ואם כן, מהו ההכרח לרש"י לפרש שגם הם נסתכלו והציצו ושהיו מסתכלים בו בלב גס מתוך אכילה ושתייה, אולי רק הזקנים נסתכלו וכו'.

וכמו שרש"י אינו אומר על אהרן שנסתכל וכו', הגם שמעלתו לא הי' כמעלת משה רבינו, כמו שפירש"י בפרשת יתרו בד"ה ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים (יט, כד): ...אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו... משהו נגש יותר מאהרן וכו', עכ"ל.

והטעם מובן בפשטות, מפני שמעלתו של אהרן הי' גדול יותר ממעלת נדב ואביהוא והזקנים, וכל זמן שאין לנו הכרח על זה ממעטים בגנות.

אם כן מאותו טעם גופא אין לנו הכרח שגם נדב ואביהוא הסתכלו וכו'.

וראיתי בלקוטי שיחות חלק יב שיחה א לפ' שמיני בהערה 17, וזלה"ק:

ולהעיר ממשפטים (כד, יא) ויחזו גו' (אלא שבדרגא זו היו ג"כ הזקנים), עכ"ל"ק.

לכאורה ראייתו של כ"ק אדמו"ר הוא מפרש"י שם, אבל השאלה היא מהו ההכרח לרש"י לפרש כן, ובפרט שזהו ענין של היפוך הכבוד.

(ה) בד"ה הראשון אומר רש"י נסתכלו והציצו, משמע שזה עצמו הי' חטאם.

משא"כ בד"ה ויחזו את האלקים שם מוסיף רש"י היו מסתכלים בו בלב גס.

ובפירש"י פרשת בהעלותך ד"ה אספה לי (הנ"ל) שם הלשון "שנהגו קלות ראש בנושך פתו ומדבר בפני המלך וזהו ויאכלו וישתו כו", "עכ"ל.

ובפרשת כי תשא מביא זה ממדרש תנחומא, וכאן משמע שזה פשטות הכתובים.

ולכאורה הי' מתאים יותר הלשון "ועומד (בפני המלך)" או "רואה (פני המלך)", שהרי נאמר "ויראו" "ויחזו" אבל לא "דיברו".

(ו) רש"י אומר בד"ה ויראו את אלקי ישראל: ...אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן וכו', "עכ"ל.

וצריך עיון, שהרי גם חנוכת המשכן הי' יום שמחה. כמו שפירש"י בפרשת שמיני בד"ה שאו את אחיכם וגו' (י, ד): כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה.

וכן (שם, ו): ...אבל אתם אל תערבבו שמחתו של מקום.

ואפילו אם תמצא לומר ששמחת התורה הי' גדולה יותר משמחת חנוכת המשכן, עדיין אינו מובן למה נדחה זה ליום שמחה.

דרך אגב: הבאתי לעיל פירש"י שבסוף פרשת כי תשא ד"ה ואחרי כן נגשו: ...נכנסו בניו נסתלקו הם ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן וכו', "עכ"ל.

שמעם משמע לכאורה שהיו אלעזר ואיתמר גדולים בתורה באותו זמן, עד שנכנסו גם קודם הזקנים.

ואם כן צריכים להבין, למה לא נזכרו בפרשת משפטים בפסוק (כג, ט): ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא וגו'.

ולאידיך גיסא צריך להבין למה לא נזכרו נדב ואביהוא בסדר המשנה שם שרש"י מביא בסוף פרשת כי תשא הנ"ל.

והגם שנדב ואביהוא נסתלקו באותה שנה בראש חודש ניסן. אבל מפשטות הכתובים שבפרשת כי תשא שם משמע שסדר זה התחיל מיד אחר יום הכיפורים.

ואולי אפשר לומר בדוחק עכ"פ, שהיות שלמדו נדב ואביהוא רק זמן קצר, פחות משהו חדשים, לכן לא נזכרו בסדר משנה זה.



## כמה הערות בפירש"י עה"ת - שמות

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

### כי רעה נגד פניכם

שמות (י, י) רש"י ד"ה 'ראו כי רעה נגד פניכם', 'כתרגומו'. דהיינו, שמפרש "כי רעה" - שהרעה שאתם חושבים לעשות, "נגד פניכם" - זה יחזור עליכם, שאתם תסבלו מזה, שקשה ללכת בדרך ים סוף.

ורש"י לא מסתפק עם פירוש זה ומביא מדרש אגדה "שמעתי כוכב אחד יש ששמו רעה כו'", כי לפי פירוש אונקלוס תיבת "נגד פניכם" אינם כ"כ כפשוטם, שלפי התרגום הכוונה שבסוף יבוא לנגדם, "לקבל אפיון לאסתחרא"; משא"כ לפי המדרש אגדה מתפרש (יותר) כפשוטו ש"נגד פניכם" ממש, כלומר "עולה לקראתכם כו'".

ולסיוע פירוש זה מביא מתפלת משה "ברעה הוציאם", שי"ל שגם שם לשון זה אינו מיושב כ"כ - שלכאורה מיותר הוא, שכיון שאומר אח"כ להרוג אותם בהרים ולכלותם גו' הרי מובן מאיליו שברעה הוציאם, והיה יכול לומר "למה יאמרו מצרים שהוציאם לכלותם בהרים כו'". שזה ראייה לפי "רעה" לפי המדרש אגדה, שהתכוון לאותו כוכב.

ורש"י ממשיך ואומר שעוד דבר יובן ע"י המדרש הזה, שגם מה שכתוב שם (שמות לב, יד) "וינחם ה' על הרעה אשר דבר גו'", (שנקט דוקא לשון זה ולא בלשון "ויסלח", "סלחתי" ווכיו"ב), שפירוש תיבת "וינחם" הוא הפיכה למחשבה אחרת, שהפך את הסימן של דם הריגה לדם מילה. שזה עצמו הוכחה שהיה כאן, בזמן יציאת מצרים, באמת

ענין של סימן הריגה, שהוא הכוכב, אלא שתפלת משה הפכו לדם מילה.

וממשיך רש"י דעפ"ז גם יובן שנאמר ביהושע (ה, ט) "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם", שגם זה לא מסתדר כ"כ כפשוטו - מה הקשר למילה שמלו להוריד מהם חרפת מצרים,

- והמפרשים פירוש על ענין הערלה שהיה בהם כבמצרים, אמנם ענין זה לא שייך דוקא למצרים שכללות ענין הערלה היא חרפה, כי כל הגויים ערלים, וכמו שאמרו בני יעקב לשכם -

ויש ליישב זה בכמה אופנים, אבל לפי המדרש הזה, מתפרש יפה - שהכוונה לאותו כוכב. ועד כדי כך שרש"י פירש מדרש זה בתור פירוש (הפשוט) על הפסוק ביהושע.

### שטיינ"א של ימים

שמות (יב, טו) רש"י ד"ה 'שבעת ימים', "שטיינא של ימים", והיינו שמפרש למה לא כתוב "שבעה ימים" - "ש"שבעה ימים" מראה על שבעה ימים נפרדים, ואין להם (דוקא) קשר; משא"כ "שבעת" מראה על הימים שהם בקבוצה אחת, קבוצה של שבעה.

ואולי עפ"ז יש לפרש את הרש"י בד"ה (השני) "שבעת ימים מצות תאכלו, ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכלו מצות, למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה ובלבד שלא יאכל חמץ. מנין אף ששה רשות, ת"ל ששת ימים - זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל וכו' ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות אף ששה רשות כו'".

ולכאורה צריך להבין מה שאומר "(מנין אף ששה רשות) ת"ל ששת ימים כו'", מה מוסיפים תיבות אלו ללימוד של "מה שביעי רשות אף ששה רשות", הרי לא מתייבטו אלו לומדים אותם, אלא מהכלל - "זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל כו'", וגם הרי כבר הזכיר פסוק זה בתחילת דבריו - "ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות" - והיה צריך להמשיך מיד לאחר "ומנין אף ששה רשות" - "זו מדה בתורה כו' ללמד על הכלל כולו יצא כו'", שמשם נלמד גם שכמו דשביעי רשות גם שאר (ששת) הימים רשות.

ואכן בדפוס ראשון אין תיבות "ת"ל ששת ימים". ומתחיל מיד (כנ"ל) "זו מדה שבתורה כו'". ואמנם יש גירסא (במקום "ת"ל ששת ימים") "ת"ל שבעת ימים זו מדה שבתורה כו'".

ואולי לגירסא זו יש לומר שרש"י הוסיף (ואולי כך הגירסא במכילתא - לרש"י) "ת"ל שבעת ימים", לא שצריך כאן פסוק (לראי') אלא להוכיח מהפירוש בתיבת "שבעת" - שכיון שפירש ש"שבעת ימים" הוא "שטיינא של ימים", שזו קבוצה אחת של ימים, א"כ לפי זה הרי יש מדה בתורה כו' ללמד על הכלל כולו יצא, שכל השבעה ימים הם כלל אחד, וא"כ מיום השביעי נלמד על כל שבעת (ששת) הימים.

### אף הן - שמלות - היו חשובות

שמות (יב, לה) רש"י ד"ה 'ושמלות', "אף הם היו חשובות להם מן הכסף כו' והמאוחר בפסוק חשוב", עכ"ל.

והנה אם נאמר שרש"י בא לבאר רק למה כתוב "שמלות" בסוף, היה צ"ל "הן היו חשובות להם מן הכסף ומן הזהב והמאוחר כו'" - שזהב יותר חשוב מן הכסף ושמלות יותר מן הזהב (וכ"ש מן הכסף). ולמה מוסיף רש"י תיבת "אף".

ולכן י"ל בדא"פ שרש"י מבאר כאן ב' דברים: א) שהרי לעיל כשהקב"ה אמר למשה (יא, ב) "דבר נא באזני העם גו'" כתוב רק "כלי כסף וכלי זהב" וכאן כתוב גם "ושמלות", וע"ז ביאר רש"י (מהמכילתא) "אף הן היו חשובות להם", ולכן שאלו גם שמלות.

ב) ואם תשאל על הסדר בפסוק - שהולך לכאורה מן הקל אל הכבד, ולמה א"כ "שמלות" בסוף, ע"ז מצרף רש"י "מן הכסף ומן הזהב".

אמנם אין רש"י כותב כאן ד"ה (ופירוש) מיוחד בענין "ושמלות" לבאר (רק) למה שאלו שמלות, וי"ל שהוא מפני שכבר כתוב לעיל ג, כ "ושאלה אשה משכנתה גו' כלי כסף וכלי זהב ושמלות" - הרי שנזכר גם שמלות, ולכן עיקר ביאור רש"י הוא למה כתוב בסוף. ומ"מ רומז הוא בתיבת "אף", שאעפ"י שבפסוק "דבר נא גו'" נזכר רק כסף וזהב, מ"מ "אף הן כו'".

ולאידך, יש לשאול למה לא פירש"י כלום לעיל (ג, כב) - שמוזכר שם אותו לשון "כלי כסף וכלי זהב ושמלות" - דלמה הוא בסדר כזה.

וי"ל ששם (לעיל ג, כב) אינו מדבר בלשון ציווי (כמו "דבר נא .. וישאלו גו'"), וגם לא בסיפור הביצוע שעשו מה שנצטוו, אלא בלשון נבואה, מתחיל מפסוק יט (שם): "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה (כ) ושלחתי את ידי גו' (כא) ונתתי את חן

העם הזה גו' (כב) ושאלה אשה משכנתה גו' ושמלות ושמתם על בניכם גו' ונצלתם את מצרים",

שבזה ניתן לפרש שמספר למשה שיהיה כך, ומפני שבא לומר שירוקנו את מצרים וגם שיקחו בגדים וישימו על בניהם ובנותיהם. - והרי שם מתפרש שהקדים את העיקר, שזה כלי כסף וכלי זהב, ומוסיף שיקחו הכל לא רק את הכסף והזהב אלא גם שמלות שזה פחות חשוב, עד שירוקנו את מצרים.

אלא שיש לשאול למה באמת כפ' בא (יא, ב) בפסוק "דבר נא באזני גו'", לא הזכיר גם שמלות.

וי"ל שהציווי מהקב"ה הוא על דבר עיקרי, שהוא נקרא "רכוש גדול" - "שלא יאמר אותו צדיק .. ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא כו'".

ועפ"יז הנה גם בהסיפור שמספר (יב, לה) ש"ובני ישראל עשו כדבר משה גו'", מסתבר שמשה אמר להם מה שהקב"ה צווה לו לומר להם. ובציווי, כנ"ל, היה רק כלי כסף וכלי זהב. וא"כ הרי אם התורה מדגישה ש"עשו כדבר משה" היה לכאור' צ"ל מסופר רק על כלי כסף וכלי זהב, ואפי' אם בפועל לקחו עוד דברים מ"מ אין מקום לספר זאת. וכשם שאף שבפ' שמות (ג, כב) כתוב "שמלות", אעפ"כ בציווי עכשיו (יא, ב) בפסוק "דבר נא גו'" לא נזכר "שמלות".

ולכן ביאר רש"י "אף הן היו חשובות להם מן הכסף ומן הזהב כו'". שלגבי הקב"ה, לענין "רכוש גדול" שמלות לא נחשבו, אבל להם היו חשובות. אלא שאם יש כאן חשיבות, ולכן יש צורך לספר על זה (אף שלא נמצא בציווי הקב"ה) היה צריך להיות לפי הסדר, שבדרך כלל הוא מן הקל אל הכבד, וע"ז ביאר רש"י שבאמת זה לפי סדר.

#### וינצלו - ורוקינו

שמות (יב, לו) רש"י ד"ה 'וינצלו', "ורוקינו". והנה רש"י הביא את התרגום, ומ"מ אינו כותב "כתרגומו", ובכלל אינו מאריך בזה.

וזה מובן, מפני שכבר האריך בזה לעיל (שמות ג, כב) על הפסוק ונצלתם את מצרים. (ושם הוא באמת כותב "כתרגומו (ותרוקינו)").

אמנם מפני הקושי שבתיבה זו, אי אפשר שלא לפרש (כאן) עכ"פ בקצרה "ורוקינו".

וי"ל בדרך אפשר, שהקושי הוא עד כדי כך שרש"י לא כתב "כתרגומו ורוקיננו", אלא "ורוקינו"; אלא שמזה אין כ"כ ראייה, שכבר נתבאר לעיל (בהערה) בדא"פ, שזה בגלל שכבר כתב בשמות ג, כב; אמנם מ"מ למה לא כתב רק "כתרגומו", שכך כותב רש"י כו"כ פעמים, ולכתוב את התרגום עצמו ולא לכתוב "כתרגומו" הוא כמעט דבר היוצא מן הכלל - שי"ל שזהו כדי (להראות) שאין שום פירוש אחר, וזהו פשוטו של מקרא (של תיבה זו).

ואעפ"י כ לא כתב רש"י פירוש התיבה בלשון הקודש, כי סוף סוף אין ביאור תיבה "וינצלו" - "והריקו" (בלשון הקודש), ש"ריק" הוא לא "נצול", שהרי לא נאמר במקום "והבור ריק" - "והבור מנוצל", אלא שהתוכן של וינצלו הוא שעשו את מצרים ריק, וכיון שאין זה ("ורוקינו") פירוש פשוטה של התיבה, לכן כתב את זה בלשון תרגום. שענינו של תרגום אונקלוס הוא בעיקר לבאר את התוכן.

והקושי בתיבה זו הוא - מפני שהיא דומה גם לענין הצלה (כמו "והצילו העדה") וכן לענין הפרשה (כמו "ויאצל מן הרוח"). ועיקר הקושי הוא לעיל (שמות ג, כב) ב"וַיִּצְלָתֶם", שבנוסף לקושי שבתיבה עצמה, יש גם "נו"ן", שה"נ" יתכן להיות בשרש של התיבה שאז מתפרשת התיבה מלשון "נצול"; ויתכן גם שה"נ" הוא להראות על בנין נפעל - שהשרש הוא הצלה (ואין "נ" בשרש), וה"נ" הוא מבנין נפעל, כנ"ל (כמו שרש "כתב" ובבנין נפעל נוסף "נ" - "נכתב"). ואכן "מנחם חברו במחברת צדי עם ויצל אלקים את אביכם כו' (ל' רש"י שם ג, כב)), שלפי "מנחם" אין "נ" בשרש, אלא שרש"י אומר "ולא יאמנו דבריו", שהרי כאן בא הכתוב לומר שישראל "ינצלו" - ירוקנו את מצרים (שהם יפעלו פעולה), ולפי פי' מנחם יוצא שהם יקבלו את הפעולה - (כמו בנין נפעל), כיון (שלפי פי' מנחם) שאין "נ" בשרש, הרי שה"נ" הנוספת היא מבנין נפעל. ואז יוצא "ונצלתם" (מלשון ונפעלתם) - שיצילו אותם, והרי זה היפך מכוונת הכתוב.

ועדיין לכאורה אפשר לפרש משרש "הצלה" או "הפרשה", ולתרוץ שלא יהיה מבנין נפעל, שהרי גם אם יש "נ" אפשר לפרש מלשון ונפעלתם (ולא ונפעלתם), כי יש הרי "נו"ן שהיא באה בתיבה לפרקים ונופלת ממנה כנון של נוגף נושא כו' (לשון רש"י שם ג, כב)), "שכתוב ונשאתם והכוונה שהם נושאים (פועלים) ולא נשאים (נפעלים), וא"כ אולי אפשר לפרש גם ונצלתם מל' ונפעלתם ולא ונפעלתם (גם לפי "מנחם"),

הנה על זה אומר רש"י: "כשהיא מדברת לשון ופעלתם תנקד בשו"א בחטף", שהנו"ן מנוקד בשו"א כמו וּנְשַׁאֲתֶם, וּנְתַתֶּם, וּנְמַלְתֶּם, אבל כאן כיון שמנוקד הנו"ן בחיריק (וּנְצַלְתֶּם) הנה אם השרש הוא "הצלה" (ואין נו"ן בשרש) לא יתכן לפרשו מלשון וּפְעַלְתֶּם אלא מלשון נפעלתם.

### "על ידך ולזכרון בין עיניך"

שמות (יג, ט) ברש"י ד"ה 'והיה לך לאות'. הנה רש"י כאן עשה שינוי גדול מהמובן (והנקרא) בפשוטו של מקרא ש'והיה לך לאות על ידך' הוא ענין אחד ו'לזכרון בין עיניך' הוא ענין שני, ורש"י הפסיק באמצע הענין וכתב ד"ה 'והיה לך לאות' לחוד ופירש יציאת מצרים תהיה לך לאות, ואח"כ חבר בד"ה הבא "על ידך ולזכרון בין עיניך", ופי' ר"ל שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע.

ואולי י"ל שרש"י בא לפרש שלא נאמר שקאי על (התפילין עצמם או) הפרשיות, שא"כ היה צ"ל 'והיו (בל' רבים) לך לאות', שהרי ארבע פרשיות יש; וכן בספר דברים בפ' ואתחנן ופי' עקב נאמר על התפילין לשון רבים "וקשרתם גו' וקשרתם אותם גו' והיו לטוטפות גו', לכן פירש"י שקאי על ענין יצי"מ המוזכר בפרשיות הללו. וכיון שלא נזכר כאן קשירה, אלא "אות" ו(ב"ש של ראש"ל) "זכרון", ויש הבדל (גדול) בין אות לזכרון שאות בדרך כלל מתבטא בענין (או פעולה) גשמי, וזכרון הוא זכירה (בלי פעולה) - לכן חבר רש"י בד"ה אחד "על ידך ולזכרון בין עיניך" ופי' "רוצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע", כלומר, דאף שלפי פש"מ יש משמעות שיש הבדל בין האות שעל היד, ובין הזכרון שעל הראש, ובפרט שאצל תפילין של ראש כתוב "בין עיניך" שניתן לפרש מלשון התבוננות ושימת לב כמו "תמיד עיני ה' אלוך גו'" או "והיו עיני ולבי שם כל הימים" - מ"מ חבר רש"י את שני התפילין של "ידך" ושל "בין עיניך" ופירש "רוצה לומר (במה שכתוב "אות" גבי של יד, ו"לזכרון" גבי של ראש) שתכתוב פרשיות הללו כו'", כלומר שאין שום הבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש (בענין פרשיות והקשירה), שהכוונה ב"אות" וב"זכרון" - בשניהם לכתוב פרשיות הללו ולקשרם (על היד ועל הראש).

- ולהעיר שפירוש זה מתאים עם טעמי המקרא ש'והיה" הוא בטעם "תלישא קטנה" (משרת), ו"לך לאות" בטעם "קדמא ואזלא" (מפסיק), ו"על ידך" בטעם רביעי שהוא מפסיק קטן כעין "לגרמיה" -

שזה מראה שניתן לדרשו גם עם "והיה לך לאות", שבודאי פשוטו של מקרא הוא ש"והיה לך לאות על ידך" קאי על תפילין של יד, אמנם חסר כאן ענין הקשירה, שלכן נתן גם לפרש ש"על ידך" מתחבר עם "ולזכרון בין עיניך" לענין ש"רוצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע" -

ואח"כ העתיק רש"י שוב ד"ה "על ידך" ופי' "על יד שמאל כו'". וזה מובן, מפני שהתורה סתמה וכתבה על ידך בל' יחיד, והרי מהיכן נדע על איזו יד, ובדרך כלל סתם יד צ"ל יד ימין. ולכן פירש"י "על יד שמאל". ומסיים "לפיכך ידכה מלא בפרשה שניה לדרוש יד שהיא כהה", ולא חיכה לפרש זה עד שם, כי זה נוגע לפשש"מ כאן בתיבת "ידך" - איזו יד.



## הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה

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

בפ' בשלח (טז, טז): "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא, ויאמר משה אליהם הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה".

ומדייק בזה אאזמו"ר הגה"ק ר' דוד פרידמאן זצ"ל [בכת"י ס"י, שעומד בע"ה לצאת לאור בס' 'שלמי דוד']: "והדקדוק מבואר, דהול"ל אשר יתן לכם לאכלה"?

ומתרג' : "ונ"ל לרמז בזה מאמר חכמינו ז"ל בקידושין (לח, א), עוגות שהוציאו ממצרים טעמו בהם טעם מן שלשים יום עד שהמטיר להם לחם מן השמים, וזה שאמר להם משה, הוא הלחם אשר נתן לכם ה' כבר לאכלה כאשר הוציא אתכם ממצרים עד היום הזה, הוא הלחם וק"ל". עכ"ל.

ונראה לבאר עוד באופן אחר, דאיתא באבות (פ"ה מ"ו): "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן .. והמזן". ופירש הרע"ב: "שירד לישראל ארבעים שנה במדבר". וכ"ה בפרדר"א (פי"ט) ובספרי דברים (שנ"ה).

והנה במדרש 'שכל טוב' נאמר על "אשר נתן ה' לכם לאכלה" - "מששת ימי בראשית היה מזומן לכם בשחקים ועכשיו נתנו לכם" עכ"ל, [הובא בתורה שלמה בשלח (ע' 209 אות צב\*)].

ולפי"ז י"ל דזה שאמר להם משה, הוא הלחם אשר נתן לכם ה' כבר לאכלה, והיינו שהיה מזומן לכם כבר מששת ימי בראשית בין העשרה דברים שנבראו בע"ש בין השמשות "שירד לישראל ארבעים שנה במדבר" (לשון הרע"ב).

שוב ראיתי ב'פרדס יוסף השלם' שמות ח"א (ע' רפב אות פח) שמדייק בפסוק: "נותן לכם לאכלה מבעיא ליה למכתב שהוא דבר ההוה?" ומתירן עפ"י הגמ' דקידושין הנ"ל כמ"ש אא"ז כנ"ל\*.



### סיום הביאור בענין דברי משה "והן לא יאמינו לי" והרמז שרמז לו ה' בזה

**יוסף וולדמאן**  
תושב השכונה

בהערתי בגליון תשצב (ש"פ כי תשא) השארתי כמה שאלות בנוגע לדברי רש"י ד"ה 'ויהי לנחש' (ד, ג): "רמז לו שסיפר לה"ר על ישראל באומרו לא יאמינו לי וכו'". וכן בפירש"י ד"ה 'מצורעת כשלג' (ד, ו): "אף באות זה רמז לו שלה"ר סיפר באומרו לא יאמינו לי וכו'".

ולא הספקתי לגמור במה שיש לומר בזה להבנת פשטות הכתובים ע"פ דברי רש"י הנ"ל.

ואחזור כאן בקיצור על שאלות הנ"ל.

המקראות בהמשך לדברי משה "והן לא יאמינו לי ... כי יאמרו לא נראה אליך ה'" (שמות ד, א) נראים כעין אישור על חששו של משה שבני ישראל נזקקים לאותות כדי שיאמינו בו,

וא"כ למה רמז ה' למשה שסיפר לה"ר על ישראל באומרו לא יאמינו לי?

---

(\* חרשתי זאת ביום ההילולא שלו, ב' דר"ח אדר ב' - נסתלק בשנת תרס"ו, זי"ע.

ואם באמת לא הי' מקום לחששו של משה, למה רק "רמזו" לו שסיפר לה"ר, ולמה לא נאמר לו בהדיא מפי ה' שיאמינו (גם בלי אותות)?

וכן למה לא נרמז לו בלשון חריף יותר ע"ד הוצאת לעזו וכו' כבפירש"י בפ' בשלח ד"ה 'עבור לפני העם' (יז, ה)?

(ועוד הוספתי שם תמי' כללית בפשש"מ, שהאירועים הבאים בפרשיות שאחרי שמות וארא (מתחיל מהרבים שלא רצו לצאת ומתו וכו') לכאורה מאשרים חששו של משה באמונת בני"ב או?).

והנה עפ"י דברי המדרש בענין זה (שמו"ר) מובנים כמה משאלות הנ"ל.

וז"ל: ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי, אותה שעה דיבר משה שלא כהוגן. הקב"ה א"ל ושמעו לקולך והוא אמר והן לא יאמינו לי. מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו, ע"כ לשון המדרש בנוגע לענייננו.

אכן רש"י לא הכניס מהלך המדרש לפירושו והניח הכתובים שבהמשך לדברי משה על משמעותם,

שמהם מוכח שאמונת בני ישראל במשה נפעלה ע"י האותות כמפורש בפסוק (בקשר לאות הראשון) "למען יאמינו כי נראה אליך ה'" (שמות ד, ה).

ומכך עצמו שרש"י אינו מעיר כלום בנוגע להבנת קושיות הנ"ל שמתעוררים בהשקפה ראשונה בהמשך הכתובים כתוצאה מפירושו הנ"ל -

הנה בזה לימד אותנו שההוראה המיוחדת למשה הי' (עי"ז שרמז לו) שלמרות שלא יאמינו בלי האותות אף על פי כן יש בדבריו "והן לא יאמינו לי וכו'" משום "ספור לה"ר" על ישראל, שבכל זאת לא היו בשבחם של ישראל.

ואולי יש לראות בזה שייכות עם ציווי ה' למשה הלאה בפ' וארא ד"ה ויצום אל בני" (ו, יג) שפירש"י "צוום עליהם ... לסבול אותם", שבא בהמשך לדברי משה שם "הן בני ישראל לא שמעו אלי...".

וע"פ הנ"ל יש להבין איך שהמשמעות בכתובים שבהמשך לדברי משה אין בהן מניעה לפירש"י "רמזו לו שסיפר וכו'".

ויוכן למה רק "רמז" לו ולא אמר לו בהדיא שיאמינו, שלא הי' כוונת הרמז לשלול חששו לגבי בני", רק להורות על דרגת היחס שדרוש ממנו כלפי עם ה'. (ראה ראיתי את עני עמי (ג, ז) והוצא את עמי (ג, י)).

וממילא מובן שאין כאן משום הוצאת לעז וכו'.

ובקשר להתמי' מהאירועים שבאים בפרשיות שאחרי שמות וארא - יש להבין זה בפשטות ע"פ המפורש בכעין זה לפני האירועים בפ' וארא (ו, ט) "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה".

שהמאורעות שגרמו לבנ"י להביע בדבריהם אי אימון במשה כביכול, היו ע"פ רוב עכ"פ, בהגיעם למצבים קשים וחמורים בדרך הטבע, ודבריהם במצבים כאלו לא היו משקפים אמיתת אמונתם במשה.



## שונות

### מו"מ שעה"ג בשוע"ר דפו"ר

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

במשך העבודה על הציונים ומראי מקומות לשלחן ערוך רבינו הזקן, אובחן פרט מעניין ביותר, שלא זכור לי שידונו בזה עד עתה, והוא נושא המ"מ שעה"ג לסימנים קיד (ס"ט ואילך), קטו, קטז, קיז; שהם אינם מופיעים בדפוס הראשון השני והשלישי, ונוספו רק בדפוס הרביעי (ווארשא תקצ"ח-ת"ר), שהו"ל בעל חדושי הרי"מ מגור.

המעניין בזה הוא, אשר גם בדפוסים הראשונים נדפסו (בפנים השו"ע) הסימונים למ"מ אלו, אלא שעל הגליון נשאר חלק; כנראה באשמת טעות הפועל במכבש הדפוס. בדפוס ווארשא נוספו המראי מקומות לסימנים אלו - לפי אותן הציונים שבדפוס הראשון.

באופן עקרוני הי' אפשר לומר אשר המו"ל (בעל חדושי הרי"מ) השלים בעצמו את המראי מקומות לסימנים אלו; אמנם דבר זה לא מסתבר כלל, שהרי: א) המ"מ תואמים את הסימונים שבפנים השו"ע בדפוסים הראשונים. ב) המו"לים של הוצאה זו מזכירים כו"כ תיקונים והוספות שיש בדפוס הזה, ואין מזכירים כלל (לא בשער ולא בהסכמות וכו' ולא ב"הדור אתם ראו" שבכרך האחרון), אשר הם השלימו בעצמם מראי מקומות לכמה סימנים.

אמנם דבר זה אומר דרשני, שהרי אף אם נאמר אשר המו"לים מצאו כת"י מושלם של מראי מקומות אלו, ועל פיו השלימו אותו בדפוס זה, הם היו צריכים לפרט זאת, כפי שהם מפרטים את שאר המעלות שבדפוס הזה.

ואולי יש מקום לומר שבאיזה עותקים של הדפוס הראשון תוקן (באמצע ההדפסה) והושלמו בו המראי מקומות לסימנים אלו על הגליון. ואולי נזדמן לפני המו"לים בדפוס השני והשלישי הטופס החסר של הדפוס ראשון, ואילו לפני המדפיס הרביעי נזדמן טופס שלם ומתוקן, וממנו הדפיס, ולכן לא הזכיר כלל את הוספה הזאת שבדפוס הזה.

- השייך דבר שכזה? בדקתי בכל 5 הטפסים של הדפוס הראשון שבספריה, ועוד בדקו בשאר המקומות, ולא נמצא טופס מושלם כזה.



## מפתח שמות בתניא

**הרב שלמה שמואל פליישמן**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

במפתחות לספר התניא של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ישנם שני חלקים: א) מפתח ענינים עפ"י סדר א"ב, ב) מפתח שמות ספרים ואנשים "שאחר זמן המשנה".

ובפשטות התיבות "שאחר זמן המשנה" קאי רק על "אנשים", כי הרי בחלק זה מופיעים ספרים כמו תורה, תנ"ך, זהר, תורת כהנים, תרגום וכו'.

אכן בחלק א לא מופיעים ספרים, אלא כל סוגי הספרים הם בחלק זה, ולעומת זה בנוגע לאנשים מחלק ביניהם: שבחלק א' מופיעים שמות מהתנ"ך כמו אהרן, איוב, וכן: ראב"ע, אחר (אלישע), ב"ש

וב"ה, הלל וכו', ואילו בחלק ב' מופיעים השמות: שלמה-רש"י, שלמה-רשב"א, רמב"ן, רמב"ם, ישראל-בעש"ט, יצחק-האריז"ל. ואבקש מהקוראים להעיר האם יש איזה ביאור על פיצול השמות, שהשמות שלפני המשנה מופיעים במפתח ענינים.



## סעודת מצוה בקשר להתיוו"ט בר"ח אדר שני\*

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**

ראש הישיבה - ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש, דעטראיט

הנה נהוג אצל צאצאי התוס' יו"ט לעשות סעודת מצוה והודאה ביום ר"ח אדר, ובשנת העיבור עושין אותו בר"ח אדר שני, ויל"ע קצת בטעמא דמלתא.

דנהה ז"ל התוס' יו"ט בסוף מגלת איכה: "הנני קובע גם יום משתה ושמחה את יום הא' לחודש אדר משנכנס אדר מרבין בשמחה הוא השני לר"ח לדורותיכם עד עלי ועל בני ובנותי וחתני וכלתי כי בו ביום חזרה עטרה ליושנה להיות אב"ד ור"מ בקהילה קדושה הגדולה קראקא עיי"ש.

הנה היום ש"בו ביום חזרה עטרה ליושנה" הי' "ביום ראשון ר"ח אדר ראשון שנת ת"ד" כמ"ש לפני זה במפורש, וא"כ צ"ב הטעם שנהגו לעשות הסעודה בר"ח אדר שני, שלכאו"ו הו"ל להיות בר"ח אדר ראשון (בשנה מעוברת). וראה בתולדות התוס' יו"ט שנדפס בתחלת ספר "צורת הבית" בהע' שמביא שכן נהגו מדורי דורות. והנה אם קבלה הוא נקבל, אלא שלכאו' צ"ב טעם ויסוד הדבר, כיון שהמאורע שבשבילו עושים הסעודה קרה באדר ראשון כנ"ל.

וראה בספר "צורת הבית" שם שעמד קצת בזה, ובתוך דבריו כתב שנהגו כן ע"פ לשון התוס' יו"ט הנ"ל "הנני קובע גם יום משתה ושמחה את יום הא' לחודש אדר משנכנס אדר מרבין בשמחה" הרי מלשונו שכתב "מרבין בשמחה" - משמע שקאי על אדר שני דוקא (הגם שסיבת התקנה הי' מאורע שהי' באדר ראשון).

---

(\* נאמר בתור השתתפות בסעודת צאצאי התוס' יו"ט.

והנה לכאור' אם משום הא לא אירי', שהרי אולי קאי על אדר ראשון, שלכאור' גם עליו יש לומר הלשון "מרבין בשמחה"<sup>1</sup>.

ולכאור' תלוי בהדיעות בענין שמחה באדר: דעת היעב"ץ (שאילת יעב"ץ ח"ב סי' פח) משמע שאין שמחה נוהג באדר. ואולי יש לדייק עד"ז מהלשון בשו"ת ח"ס או"ח סי' קסג (ד"ה ומי) שאחר שקבעו אכנה"ג שאדר שני עיקר לענין הנס (משום מסמיך גאולה לגאולה) שוב הו"ל הראשון שבט לענינים אלו והשני הוא אדר עיי"ש. וא"כ אולי יש לדייק מזה דעתו שאין ענין של שמחה ג"כ, כיון שהוא כמו שבט וכו'.

ודעת כ"ק אדמו"ר זי"ע (בלקו"ש חט"ז ע' 344 ואילך) שענין השמחה שייך לאדר ראשון ג"כ ע"ש באורך ובכ"מ.

ולפ"ז הי' אפ"ל שדעת התוס' יו"ט הוא כדעת היעב"ץ הנ"ל, וא"כ כשכותב "מרבין בשמחה" היינו להדגיש האדר שמרבין בשמחה - אדר שני לשיטתו כנ"ל. ולכן נהגו צאצאי התוס' יו"ט לדורותיהם לעשות הסעודה בר"ח אדר שני כנ"ל.

אלא שגוף הדבר צ"ב שסו"ס הו"ל לקבוע באדר ראשון - זמן הנס?

אמנם אולי י"ל, שתלוי בזמן קביעת מועד ההודאה (ולאו דוקא בזמן המאורע), וכיון ששנה הראשון שחגגו לפועל וכו' הי' בשנה שלאחר זה - בשנה פשוטה (שבא אחר שנה המעוברת שבו קרה הנס), לכן אזלינן אחר זמן הקביעות, ולכן כבר נקבע באדר שני:

דהנה ראה מג"א סי' תרפ"ו סק"ד ש"מי שנעשה לו נס באדר ונדר לעשות פורים י"א לעשות בשנת העיבור באד"ש וי"א באדר ראשון אא"כ נעשה הנס בשנת העיבור באד"ש", ומסיים לעשות באד"ש עיי"ש. ומדברי המג"א מבואר שס"ל שתלוי בזמן הנס, ואם הנס קרה באדר ראשון הנה זמן קביעות השמחה צ"ל באדר ראשון.

אמנם אולי י"ל (בדעת התוס' יו"ט) שתלוי בזמן קביעתו, ומצינו סברא דוגמתו בנוגע פורים, דהנה בירושלמי מבואר דשנת הגזירה הי' שנה מעוברת דכתיב "בחדש שנים עשר" מכלל דאיכא שלש עשר.

---

1) וגם אולי ההוספה "מרבין בשמחה" הוא בגלל התוכן המדובר - ענין של שמחה - ואין לדייק מזה קביעת של היום וכו'.

והקשה הח"ס (בתשו' הנ"ל<sup>2</sup>) דא"כ נמצא שהנס קרה באדר ראשון, ולמה קבעוהו חז"ל באד"ש, ואי משום מסמך גאולה לגאולה הכי נאמר שאם קרה נס בשבט יעשה י"ט סמוך לניסן משום מסמך כו'.

ומתריך הח"ס שכונת הירושלמי שבאותה שנה שהפיל הפור לחדש י"ב הי' ראוי להתעבר, וכמו שלמדו מדכתיב חודש שנים עשר, ונתכוין המן לגזור שמד בחודש הי"ב כדי שלא יגון זכותו של משה רבינו, שמשום שהוא אדר שבו מת אדר א"כ הורע מזלו של ישראל (ולא רצה לעשות באד"ש ממש כיון שבו הי' המילואים או עוד טעמים וכו' עיי"ש) ומדכתיב "השנית" למדו לעשות פורים באדר שני (מגילה ו, ב), א"כ ש"מ שנמלכו ב"ד (היינו מרדכי) ולא עברוהו להאי שתא כדי שיארע בחודשו של משה נעשה הנס בסתם אדר ולכן קבעוהו (לדורות) באד"ש משום מסמך ועשו השמחה בשני, ומ"מ אסרו הראשון בהספד כי שניהם גרמו עיי"ש.

ולדברי הח"ס נמצא שדברי הירושלמי ששנה זו הי' שנה מעוברת אינו כפשוטו.

אמנם בס' תרועות מלך (סי' לד אות כד) הביא לתריך (שלדעת הירושלמי שהיתה שנה מעוברת למה עושין פורים בחודש הסמוך לניסן) שדין פורים נעשה בשנה שני' אחר הנס, וכיון שהי' אז (בשנת קביעותו) שנה פשוטה, הרי אנו הולכים אחרי השנה שעשו חכמים הפורים לא אחר השנה שנעשה הנס שבשנה זו עוד לא הי' פורים עיי"ש<sup>3</sup>.

ולפ"ז נמצא שי"ל שתלוי בעת קביעות הפורים (לא בשנה שקרה הנס), וא"כ אולי י"ל עד"ז בנדו"ד, שלכן קובעים סעודת התוס' יו"ט באד"ש דוקא, שעתם הוא ע"ד סברא הנ"ל.




---

(2) מובא בלקו"ש חט"ז שם ע' 349 הע' 66.

(3) וראה בלקו"ש חכ"א ע' 488 בהע' ד"ה אדר שני, ובלקו"ש חכ"ו ע' 437 הע' ד"ה הייאור, שדעת הבבלי לא משמע כן. אבל מ"מ הרי גם לדעת הבבלי י"ל הסברא דלקמן (שלא לאפושי מחלוקת בנקודה זו), הגם שאין הכרח לומר כן לשיטת הבבלי, כמוכח.

## מקור ל"תנו כבוד לאכסניה"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר התולדות אדמו"ר הזקן (הרא"ח שי' גליצנשטיין) עמ' 708 מובא (ממקורות שקדמוהו - 'בית רבי' פל"ב (ועוד)) ע"ד שהותו אצל המתנגד - אחרי שיחוררו מפטרבורג - שהציק לו, ובסיום המעשה:

"רבנו הזקן אמר תנו כבוד לאכסניא ושתה כוס חמין...". ונלאיתי למצוא מקור מחז"ל זה, דאפי' כשנצטער ע"י - חולק לו כבוד.

ולכאורה נראה שמקורו בדברי חז"ל במסכת פסחים ק"ח, ב: עתידה מצרים שתביא דורון למשיח. כסבור - משיח - שאינו מקבל הימנה. אומר לו הקב"ה למשיח: קבל מהם, אכסניא נעשו לבני במצרים. מיד (תהלים סח, לב): "יאתיו חשמנים מני מצרים" (וראה חדא"ג למהרש"א).

ובהגהות היעב"ץ שם: נ"ב הודיעך כמה גדול כחה של אכסניא ואע"פ שבסוף הרעו לישראל.

היינו: למרות הצער שגרמו הרי מכיון שסו"ס שימשו כאכסניא וכו' נוטלים מהם מתנה וכו'.

וכמובן שבעניננו חידוש גדול חידש אדה"ז, שגם אם משך כל זמן האכסניא היתה בצער שהרי התבטא (לקו"ד כרך א עמ' כט - נעתק בסה"ת שם עמ' 709) שקשו עליו שלש השעות בבית המנגד "יותר מכל המאסר" מ"מ חלק כבוד לאכסניא!



## השוואות להמשכת הרחוקים בחבלי אהבה וכו'

הנ"ל

בתניא פרק לב (עמ' 82): "שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'", עכלה"ק.

כמדומה, שבאחת משיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דוריננו הזכיר כהשוואה או כמעין מראה-מקום את פסק-דין הרמב"ם (הל' ממרים פרק ג הלכה ג) ש"בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם

אבותם ונולדו בין הקראים .. שהרי הוא כאנוס .. לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה."

ואולי ניתן לציין כהשוואה את מה שכתב בשו"ת מהר"י ווייל סימן יב שם פורטו דרכי תשובה לאשה שחטאתה בזנות כו' וילדה ממזר וכותב שם:

"הדבר צריך עיון לחזור על כל צדדיה למשכה בחבלי אהבה ובדברי ריצויים ופיוסים שתהא מקבלת מאהבה שלא תהא פורקת מעליה להיות בועטת."



### שיטת רבינו הזקן והצ"ע בענין "לכתחילה אריבער"

**הרב יוסף יצחק יעקבסאהן**  
תושב השכונה

בשיחת שבת שובה תנש"א ס"ט (סה"ש תנש"א ח"א ע' 13 ואילך), וז"ל: "ע"פ הנ"ל יש להנהיג צו דערמאנען רבותינו נשיאינו בשמם אין דער התועודות פון ראש השנה, אדער וועלכע איז בהמשך צו ראש השנה. און דערמאנען זיי נישט בשמם הפרטי, נאר מיט זייערע נעמען אלס רביים נשיאים, נעמען וועלכע אונטערשטרייכן זייער עבודה אלס רועי ישראל: דער בעש"ט, הרב המגיד, דער אלטער רבי, דער מיטעלער רבי, דער צמח צדק, דער רבי מהר"ש [ואולי להוסיף דעם תואר "מלכתחילה אריבער"], דער רבי (מהורש"ב) נ"ע, און כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו". עכ"ל.

הנה, אף שאין אתנו יודע עד מה כלל וכלל בענינים אלו ודומיהם, מ"מ, לכאורה יש מקום לעיון בלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "דער רבי מהר"ש, - ואולי להוסיף דעם תואר 'מלכתחילה אריבער'". שכן, אף שמרגלא בפומי' של רבינו, אשר פתגמו הידוע של כ"ק אדמו"ר מהר"ש: "די וועלט זאגט אז מ'קען ניט ארונטער גייט מען אריבער, און איך זאג אז לכתחילה אריבער", מבטא את עבודתו המיוחדת של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, מ"מ, מהי הסברא להוסיף את התואר "מלכתחילה אריבער" בתור הוספה להשם עצמו?

ולהעיר, שענין זה בא לידי ביטוי גם בכו"כ שיחות בשנים האחרונות, שבהן כינה רבינו לפעמים את אדמו"ר מהר"ש מלכתחילה בהתואר "לכתחילה אריבער", מבלי הזכרת השם שלו כלל (לדוגמא

מה ששמענו כמ"פ: "כמבואר אין די דרושים פון לכתחילה אריבער", או "כפתגם הידוע פון לכתחילה אריבער", ועוד כיו"ב).

ואולי יש לומר א' מהביאורים בזה, ע"פ מ"ש רבינו בהשיחה שם (כנ"ל), שבהזכרת שמות הנשיאים אין להזכיר את שמותיהם הפרטיים, כי אם, שמות אלו המדגישים את עבודתם בתור רועי ישראל.

ובהקדם מה שהעירני ח"א (הררא"ל ע"ה קפלן) לפני כמה שנים, מ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ באוה"ת מגילת אסתר, בדרוש ד"ה "ענין אסתר שאמרה כל איש כו' אל חצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו כו'" (בהוצאת תש"נ ע' מה), כביאור ענין עבודת התשובה שעל ידה דוקא אפשר ליכנס "אל חצר הפנימית", בחינת אהבה בתענוגים (ואילו ע"י עבודת הצדיקים אינו יכול להגיע מצ"ע אלא לאהוי"ר שכלית), וז"ל: "וכנודע ממאדך ומענין ממעמקים ותשובה, שאמר [כנראה הכוונה לרבינו הזקן] תמיד בל"א, אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער". ומשמעות הדברים בפשטות, שצדיק כיון שיכול לילך "ארונטער", אין לו לילך "אריבער", ואילו בעל-תשובה, כיון שאינו יכול לילך "ארונטער", הרי מן ההכרח שילך "אריבער".

הרי נמצינו למדים, ש"סברת העולם" - "די וועלט זאגט" - "אז מ'קען נישט ארונטער גייט מען אריבער", אינה של העולם החיצוני כלל, אלא זוהי השקפתם של רבינו הזקן ואדמו"ר הצ"צ; ולמרות זה, בא אדמו"ר מהר"ש וחיידש - "און איך זאג אז מלכתחילה אריבער"!

ועפ"ז מובן לכאורה, שהענין ד"לכתחילה אריבער" אינו רק פתגם הקשור לעבודתו של אדמו"ר מהר"ש, אלא הוא חידושו המיוחד של כ"ק אדמו"ר מהר"ש בתור רועה ישראל, אפילו לגבי הדורות הקודמים של נשיאי חב"ד.

ואולי יש מקום להעיר משיחת יו"ד אלול תנש"א, שבה אמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (באותיות קצרות במאד), שע"י אמירתו של אדמו"ר מהר"ש לאדמו"ר הצ"צ "מ'דארף האבן משיח'ן בפשטות", פעל שינוי וחיידוש במאמרי החסידות שנאמרו ונכתבו מהתקופה ההיא ואילך. ואכ"מ. ועוד חזון למועד.



## גירסת רבינו על "הרגו בתענית" [גליון]

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דזערסי

## עדיפות בציונים

בגליון שעבר (במדור 'רשימות' עמ' 7) האריך הרא"ח לבאר מדוע העדיף לציין לספר 'מגן אבות' להרשב"ץ (רבינו שמעון ב"ר צמח) פ"ד מ"א כמקור לדברי אדה"ז, שדוד המלך הרגו [ליצה"ר] "בתענית", (ולא ציין להראב"ד ב'בעל הנפש' בשער הקדושה שאני ציינתי אליו). וכתב בנוגע לענייננו:

(א) הוא ציין דוקא לה'מגן אבות' מכיוון ששם מפורש שכך היתה גירסתו בירושלמי, ולא כבראב"ד שמביא יש מי שפירש. (ב) על כך שכתבתי שלא מסתבר שרבינו הושפע בכגון זה מה'מגן אבות' כי לא הי' ספר נפוץ, טען - וזאת מנין לי שכך הי' בזמן רבינו?

ובמח"כ דבריו לא מובנים לי: (1) וכי רבינו בתניא כתב שלקח את דבריו מירושלמי, שחייבים למצוא שהמקור הוא בירושלמי דוקא!?

(2) ועוד והוא העיקר. להמעייין במגן אבות יתברר שלא ירושלמי ולא בבלי הוא מצטט, וכן לא כותב שהי' לו כזו גירסא כלל בירושלמי. אלא דבריו דומים מאד להראב"ד, וז"ל שם במג"א (פ"ד מ"א): "ואמרו רז"ל באגדה שנלחם עמו והרגו, יש אומרים בתענית ויש אומרים שפירש מן האשה והניחם צרורות אלמנות חיות והיה מקשטן ככלות ופורש מהם".

והרי דומה הדבר לדברי הראב"ד (שם) "וכן אמרו בהגדה ... דוד עשה עמו מלחמה וראה שלא היה יכול לעמוד עמד עליו והרגו שנאמר ולבי חלל בקרבי ... יש מי שפירש הרגו בשקים ובתענית ויש מי שפירש שפירש מן האשה לגמרי". והשוואה קלה תוכיח שזה אותו מקור ממש! (אך כנראה לא שאב הרשב"ץ דבריו מן הראב"ד באשר הוא מוסיף פרטים שאינם בראב"ד).

ומש"כ מנין לי אם הספר הי' נפוץ אז או לא בזמן רבינו הזקן, הרי כעת שהתגלה בעליל שאין שום מעלה במקור שבמג"א על פני הראב"ד, הרי ברור שספר 'בעלי הנפש' - כספר נפוץ יותר לאין ערוך בהחלט (ובמיוחד 'שער הקדושה' שהודפס בכמה ספרים) מהווה המקור לדברי רבינו.

## מקורות לדברי רבותינו

ומה שהביא סיפור ומענה חשוב ביותר ממה שכתב להרבי מקור לדברי רביה"ז מכת"י ורבינו ענה על כך בלשון מדהימה: "ת"ח, לא יאונה לצדיק כל און" - ניתן לראות את דרכו דרך הסלולה של רבינו להתייגע ולחפש מקורות לכל דברי רבותינו, ולא כה'מקנאים במחנה' ששמעתי שבחסידותם מצאו טעם לפגם שכתבתי שרבינו הזקן "הושפע", מהראב"ד, שלדידם רבינו עצמו הוא המקור. אך לא כן היא שיטת הרבי.

ויש להביא לידיעת הקוראים מכתבו הנפלא של הרבי בזה (אגרות קודש מילואים ע' קי"ז): "ומש"כ שאין נוגע כל כך למצוא מקור או מקום מחז"ל או דין שהובא בדא"ח כי זהו בעצמו המקור - אני לא כן הוא עמדי. ולא עוד, אלא כשרואים המקור הרי כו"כ פעמים ניתוסף הבנה גם בהענין בדא"ח - ולכאורה הוא גם חסידישער לומר אשר ישנו מקור, ואני לא מצאתיו - מלומר שאני יודע ברור שאין מקור והרבי חידש זה עפ"י הוראה וכו' - ובמוחש נראה בהגהת הצ"צ בדא"ח עד כמה התייגע בזה".

- הדברים מדברים בעד עצמם. רק לענ"ד יש להוסיף שכדברי רבינו על הצ"צ ניתן לומר על רבינו ש'במוחש נראה במראה מקומות של הרבי עד כמה התייגע בזה'. ולאורו נלך.