

ב"ה  
שי"פ וירא  
כ"ף מר - חשון  
ה'תשס"ג  
גליון ג [תתכה]



## ברכת מזל טוב

להרה"ג הרה"ת  
ר"מ בישיבתינו הק'  
ועורך ראשי דקוביץ' הערות וביאורים' מאז הווסדו

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א  
גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מר-חשון  
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה  
בטוב הנראה והנגלה  
ותהי' זו שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

## חברי המערכת



## תוכן הענינים

### לקוטי שיחות

- 5..... מצות הקהל ומעמד הר סיני  
10..... כתיית אדנ"ע בקטנותו למה לא נתגלה אליו ה'  
12..... בענין הנ"ל  
14..... בגדר מצות הסוכה  
18..... תפקיד תלמידי ישיבה  
19..... תשלום מיותר על מצווה  
20..... ברכת התורה על קס"ד שבתורה  
21..... קבלת שכר דהעשרה דורות דאברהם  
22..... גדר קרקפתא דלא מנח תפילין [גליון]  
27..... מנין הקולות הדרושים לצאת י"ח מצות שופר [גליון]

### שיחות

- 27..... צדקת בני" במדבר  
30..... זר בבגדי כהונה

### אגרות קודש

- 30..... עבודת הכהן  
31..... אופן הלימוד של יוצא מא"י

### נגלה

- 32..... כחו - תולדה או אב  
36..... בור ט' הוי אב לנזקין אם לאו  
38..... גדר אדם המזיק  
40..... תפיסה קודם מיתה

### חסידות

- 41..... מהות הנפש  
42..... דביקות החיות האלוקית במקורה  
44..... מצוה מל' צוותא - גם במצוות דבני נח  
47..... מצות ידיעת פנימיות התורה [גליון]  
48..... מעשה גדול - בעבודת חודש תשרי [גליון]

### הלכה ומנהג

- 49..... נכרי העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל  
53..... שפחות המושכרות בבית ישראל בשבת  
60..... זריזים מקדימים למצוות

- 61 ..... למעלה מג"ט ברה"ר
- 62 ..... ברכה אחרונה בקידוש שני
- 63 ..... אמירת פרשת הקורבנות דר"ח לפני התפילה
- 65 ..... כיסוי ראש הכלה [גליון]
- 67 ..... הסרת מכסה פח מבקבוק בשבת [גליון]
- 68 ..... דין אכילת דגים בחלב [גליון]
- 70 ..... מקום אמירת הקרבנות עד "הודו" [גליון]
- 70 ..... בבית או בבית הכנסת [גליון]
- 73 ..... בעניין הנ"ל

### פשוטו של מקרא

- 75 ..... ברש"י ד"ה וברכתי אתה (יז, טז)
- 76 ..... פירש"י ד"ה ויפול אברם על פניו (לך-לך יז, ג)
- 77 ..... ברש"י ד"ה ויפול אברהם על פניו ויצחק (לך יז, יז)
- 78 ..... נבקעו - להוציא מימהן
- 78 ..... הוצא . . הוצא

### שונות

- 82 ..... מאמרי אדמו"ר הזקן - תקס"ב
- 83 ..... הערות בהיום יום
- 84 ..... הערות קצרות
- 85 ..... את יום שמיני עצרת החג הזה [גליון]

בעמדינו בהאי שתא שנת תשס"ב - שנת הקהל, אנו פונים לכל הקוראים החשובים, ע"מ לכתוב בענין העומד על הפרק, והוא עניין ההקהל ונזכה. ויהי רצון שנוזכה ע"י ה"הקהל" שבחידושי התורה לקהל גדול ישובו הנה.

הגליון הבא יצא אי"ה לכבוד ר"ח כסלו - ש"פ תולדות. הערות אפשר לשלוח עד יום ד' כ"ח חשוון ה'תשס"ב

**המערכת**

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 3411-756 או (718) 4115-773**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**  
**ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:**  
**WWW.KOVETZ.COM**

## לקוטי שיחות

### מצות הקהל ומעמד הר סיני\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

#### מקורו של הרמב"ם

בלקו"ש חל"ד פ' וילך (א') הקשה בנוגע למצות הקהל, דלכאורה הי' מצוה זו צ"ל כתובה לעיל בהמשך למצות שמיטה כיון שהוא בא בהמשך למצות שמיטה, ולמה היא כתובה בסוף פ' וילך? ומתרץ שם עפ"י ביאור היסוד והמטרה דמצות הקהל, שענינו הוא לחיות מחדש "מעמד הר סיני", וכדמוכח מלשון הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ו): "חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וגילוי ברעדה כיום שניתנה בסיני אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל", ובסעי' ד' מבאר שכל המעמד הגדול והקדוש אינו כ"כ בשביל לימוד התורה (לימוד פרשיות אלו) אלא בשביל החיזוק והזירוז בקיום המצוות, דאין התכלית הלימוד אלא קבלת עול מצות עי"ש, ועפ"ז מבאר הטעם למה באה מצוה זו בפ' וילך שזהו בסוף נשיאותו של משה לפני כניסתם לארץ ע"י יהושע, כי כאשר יוצאים בני"מ מדבר סיני - המקום שבו קבלו את התורה מפי הגבורה למקום אחר ושונה בתכלית, וכן עוברים מנשיאות משה שקיבל את התורה מפי הגבורה, לנשיאות יהושע, רק אז הי' הצורך לצוות מצוה זו מצות הקהל, שענינו

---

(\* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת חנה עטקא הכ"מ בת ר' נטע זאב ע"ה, בקשר עם סיום אמירת קדיש ביום ועש"ק פ' וירא ט"ז חשוון.

לחיות מחדש מעמד הר סיני, משא"כ לפני זה כשהיו במדבר לא היו צריכים לזה שכן הי' בדרך ממילא עיי"ש.

וראה בקובץ אורייתא (קובץ י"ב) ע' ל"א שהגרי"א הלוי הרצוג ז"ל דייק ג"כ מהרמב"ם שזהו תוכנה של מצוה זו, ושואל דמנין לו להרמב"ם זאת? ור"ל שלמד מגזירה שוה בהקהל הוא אומר (דברים לא, יב) הקהל את העם וגו' למען ישמעו ולמען ילמדו ולמען יראו את ה"א וגו' כל הימים אשר אתם חיים על האדמה וגו', ובמתן תורה הוא אומר (דברים ד, י) יום אשר עמדת לפני ה"א בחורב באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה וגו', ויש לשער שאולי הי' לפני הרמב"ם איזה מדרש המביא גז"ש זו ולא הגיע לידינו עיי"ש.

ולפי השיחה יש להוסיף, דקושיא הנ"ל למה לא באה מצות הקהל ביחד עם מצות שמיטה, ובאה רק לפני יציאתם ממדבר וכניסתם לארץ וכביאור הנ"ל משום דהוה מעין מעמד דבר סיני, מכאן הוכיח הרמב"ם דזהו מהותה של מצוה זו.

### קריאת התורה וקריאה דהקהל

(ב) ויש להעיר בזה עוד, דהטור או"ח סי' תר"צ כתב הקורא את המגילה עומד או יושב יצא, וכתב הב"ח שם שזהו רק לענין קריאת המגילה אבל לענין קריאת התורה אפילו בדיעבד אינו יוצא בשיבה, וצריך לחזור ולקרות מעומד עיי"ש, והקשה עליו המג"א סי' קמ"א ס"ק א' ממשנה סוטה מא, א, שהמלך קורא את התורה בהקהל בשיבה, ואם איתא דאפילו בדיעבד אינו יוצא משום כבודו של מלך לא שרינן, וכה"ג דייקנן בחו"מ סי' כ"ח לענין עדות ע"כ.

ועי' גם בהגרי"פ על סהמ"צ להרס"ג (ח"ג קכה, א) שהביא מפסיקתא זוטרפ' שופטים לגבי ס"ת של מלך, אחרים אומרים משנה התורה כותב שאין קורין יום הקהל אלא משנה תורה עכ"ל, וביאר הגרי"פ דלכו"ע הקריאה בהקהל היא במשנה תורה, אלא דאחרים סב"ל דלא נצטוו המלך אלא לכתוב לו משנה תורה בלבד כי עיקר מצות וכתב לו ס"ת אינו אלא משום קריאה זו ביום הקהל, ולכן אין צריך לכתוב יותר עיי"ש, ולכאורה קשה דמ"מ לקריאת התורה הלא בעינן לספר תורה כשר, ואיך מספיק משנה תורה לבד?

ועי' גם בתוספתא סוטה פ"ז ה"ט דבקריאת המלך דהקהל דרשות נדרשות בה, ופי' בחסדי דוד דבקריאת המלך היו דורשים באמצע

הקריאה דרשות חז"ל על הפסוק, וכ"כ הרוקח בפ' וילך עיי"ש, ולכאורה הלא בקריאת התורה לא מצינו אלא מתורגמן בלבד ומאי שנא הכא?

ולפי המבואר בהשיחה אפ"ל דקריאה זו דהקהל ע"י המלך חלוקה ביסודה מדין קריאת התורה, דשאר קריאות בתורה יסודם מדין תלמוד תורה, וכדאיתא בב"ק פב,א, וילכו שלשת ימים בלי מים וגו' כיון שהלכו שלשת ימים בלי תורה נלאו עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', ועי' גם רמב"ם הל' תפלה פ"ב ה"א: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו ג' ימים בלי שמיעת תורה" (וראה בס' דבר אברהם ח"א סי' ט"ז אות י"ז דנקט בפשיטות דחייב הקריאה הוא בדוקא באופן שבקריאתה מתקיים מצות ת"ת דרבים דהרי עיקר קריאת התורה בציבור הוא משום מצות ת"ת כדאיתא בב"ק פב,א, עיי"ש, ועי' גם בס' ציונים לתורה כלל ט' דנקט כן, ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב' סי' כ"ד), משא"כ הקריאה דפ' הקהל אינו בגדר "מצות קריאת התורה", וכפי שנתבאר דאינו בא בעיקר בשביל לימוד התורה דפרשיות אלו, אלא לחזק דת האמת לזרז אותם ביר"ש וקבלת עול מצות וכו'. ולכן אין ראוי מקריאת "הקהל" לענין ישיבה לקריאת התורה.

דהרי במגילה כא,א, ילפינן דקריאת התורה דינה בעמידה דאמר קרא ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה, דהדין עמידה הו"ע בתלמוד תורה כמו שהקב"ה למד משה התורה בעמידה, ובגמ' שם אמר רב אבהו מנין לרב שלא ישב ע"ג מטה וישנה לתלמידו ע"ג קרקע שנאמר ואתה פה עמוד עמדי, הרי דילפינן מהך קרא לכל רב המלמד תורה שילמד בעמידה, נמצא דזהו דין בתלמוד תורה, משא"כ קריאה דהקהל דכנ"ל אין ענינה דת"ת לכן שפיר אפשר גם בישיבה.

והנה הרמב"ם שם כתב דמי שאינו יכול לשמוע מכוין לכו לקריאה זו, ועי' בקרית ספר ובלח"מ שם שפי' שהוא מחמת ריחוק מקום, ואילו בקריאת התורה פשוט דאם לא שמע לא יצא, ומוכח מזה דקריאת התורה יסודו מדין תלמוד תורה משא"כ הקריאה דהקהל וכפי שנתבאר.

ובמג"א (סי' רפ"ב ס"ק ו) הוכיח דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואעפ"י שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת מ"מ מצוה לשמוע כמו במצות הקהל עיי"ש, וי"ל דהמג"א לשיטתו שהם

ענין אחד אבל לפי הנ"ל בדעת הרמב"ם יש לחלק, וראה בזה גם בגליון ת"י.

### קריאת התורה האם הוא מעד תלמוד תורה

אמנם אכתי יש לעיין בזה, דהנה הדין דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה הביאו הרמב"ם בהל' תפלה פ"ב ה"ח בדיני קריאת התורה, ומצינו בענין זה באגרות קודש (ח"ח ע' רנ"ה) שיטה חדשה בדעת הרמב"ם, שכתב להג"ר א"ח צימרמן ז"ל בנוגע להא דנקט בספרו (בנין הלכה על הרמב"ם) דלדעת הרמב"ם האיסור דדברים שבכתב כו' הוא בכל מקום כשהוא לרבים בין בקריאת התורה ובין בת"ת דרבים עדיין, דלפי"ז צע"ק למה לא הביא הרמב"ם דין זה גם בהל' ת"ת, ומביאו רק בהל' קריאת התורה? גם איך התיירו האיסור ככהן גדול דקורא פ' אך בעשור בע"פ ביוהכ"פ כשהוא ברבים? ולכן מסיק שם הרבי בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא בקריאת התורה בלבד, ולא בשאר מקום אף שהוא לרבים, ומעליותא דקריאת התורה הוא משום שזהו חובת הציבור כסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר, משא"כ קריאת כהן גדול הוה חובת עבודתו ולא חובת הציבור, וממשיך שם די"ל דגם קריאת התורה שבמועדות של קרבנות, חלוק ג"כ משאר קריאת התורה שהוא משום ונשלמה פרים שפתינו או הוספה להקרבת הקרבן דבזה לא חל האיסור דדברים שבכתב כו' עיי"ש.

וראה עוד בחלק ט' ע' ע"ט שכתב כהנ"ל שיש ב' סוגים בקריאת התורה, קריאת התורה שהוא חובת הציבור ולא חובת היחיד דזהו בדוגמת נתינת התורה שניתנה לכלל ישראל, ורק ע"ז חל האיסור דדברים שבכתב וכו' ומציין לשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' א' ר"ה, שמבאר טעם האיסור כדילפינן ליה שם בגיטין משום דצ"ל בדוגמא לנתינת התורה, וכשם שבנתינת התורה ניתנו דברים שבכתב באופן של כתב דוקא ולא בעל פה, כן צ"ל גם אח"כ בישראל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ וכן דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, וסוג הב' של קריאת התורה כמו קריאת כהן גדול ביוהכ"פ וכן בכל קריאת הקרבנות ביו"ט דמחולקים משאר קריאות התורה וראה תוס' מגילה ל,ב, וכן ברמב"ם הל' תפלה שחילק ענין קריאת התורה בשני הלכות עיי"ש באגרות קודש בארוכה, דמבואר בזה שיטה חדשה לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא רק בקריאת התורה של ציבור ולא בת"ת

דרכים ואפילו בקריאת התורה שאינו דומה לנתינת התורה כו' ג"כ לית שם הך איסורא.

ולכאורה יל"ע בהראי' שהובא דהרמב"ם לא הביא דין זה דדברים שבכתב כו' גם בדין ת"ת דרבים, דלכאורה כיון שהרמב"ם כתב שם כנ"ל דמשה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים כו' כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ומשמע כנ"ל דכל הענין דקריאת התורה הו"ע דתלמוד תורה ברבים, א"כ אפ"ל דלכן לא הוצרך הרמב"ם להביא דין זה אח"כ בהל' ת"ת כיון שכבר הזכירו בנוגע לקריאת התורה והיינו הך? גם צ"ב דכיון דקריאת התורה יסודה משום ת"ת, למה יש לחלק ביניהם דרך בקריאת התורה יש איסור זה?

#### ביאור הגריד"ס במצות קריאת התורה

ולכאורה י"ל דדעת הרבי דמצות קריאת התורה חלוקה ממצוות ת"ת דרבים כו', ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל להגריד"ס ז"ל (ח"ב בענין תקנת משה) שמקשה שם שהרי תקנת משה בקריאת התורה היתה מיד אחרי קריעת ים סוף לפני מתן תורה וכיון דעדיין לא ניתנה תורה וליכא עדיין מצוות תלמוד תורה מהו הרעש בהליכת ג' ימים בלי תורה? ומוכיח מזה דמצוות קריאת התורה אין יסודו הענין דתלמוד תורה דהרי עדיין לא נתחייבו אז, אלא כלשון הגמ' "כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה מיד נלאו", היינו דלא הדאגה לביטול מצוות ת"ת היא שגרמה התקנה, אלא הליאות שאחזה בהם העייפות והמרירות הנפשית זהו מה שגרם תקנת קריאת התורה, בכדי להגן על הציבור מפני הליאות הרוחנית וזהו ע"י שמיעת דבר ה' והתקשרות בדבר ה' שזה פועל טיהור רוחני על האדם כו', וממשיך לבאר שם בארוכה דלכן תקנו בכל ג' ימים ולא בכל יום דמצוות ת"ת היא בכל יום אלא הוא כנ"ל, ולכן הדגיש הרמב"ם "בלי שמיעת תורה" ולא "בלי תורה" כמבואר בגמ' דבזה מרמז דאפילו השמיעה מצ"ע פועל ולא דוקא לימוד, וכדמצינו כיו"ב לענין מצוות הקהל דאפילו אלו שאינם מבינים צריכים לכוון לשמוע, (כמ"ש הרמב"ם בהל' חגיגה) וכן בכל קריאת התורה דצריך לצייר בנפשו שעומד לפני השכינה וכמעמד הר סיני ולכן כתב הרמב"ם (פי"ב הי"א) לגבי המתרגם דצ"ל באימה וביראה שהוא לשון דמצינו במתן תורה עכתו"ד עיי"ש בארוכה, וכן בס' "מבית מדרשו של הרב" ע' ג'. (וראה לקו"ש חכ"ד ע' 250 וע' 256 לגבי קריאת התורה שבשבועות).

דאי נימא כן שפיר מוכן מ"ש בהאגרות שהאיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ הוא רק בקריאת התורה, כיון דמצות קריאת התורה חלוק ממצות ת"ת דרבים כנ"ל וכיון דחלוקים הם שפיר יש להוכיח ממה שהביא זה רק בדין קריאת התורה, דרק לגבי קריאת התורה סב"ל להרמב"ם הך איסורא, ויומתק גם לפי מ"ש דקריאת התורה קשור עם נתינת התורה במעמד הר סיני דלכן שפיר מוכן דרק בזה אמרינן דצריך להיות דומה לנתינת התורה, דדברים שבכתב לא יהיו נאמרים בעל פה.

וזהו לא כפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם דקריאת התורה הוא מדין ת"ת ואינו דומה לקריאה דהקהל שענינו לחיות מעמד הר סיני וכו'.

ונראה מזה שיש לחלק, דמצוות תלמוד תורה ענינו הוא הלימוד וידיעת התורה, וקריאת התורה דבעינן שמיעה דוקא [ובזה יש בו מענין ת"ת] אבל מ"מ ענינו הוא לא הלימוד והידיעה אלא דע"י שמיעה לדבר ה', מקשר א"ע לה' ופועל עליו טיהור רוחני, אבל הקריאה ד"הקהל" כל ענינו הוא פרט בכללות המעמד שצריך לפעול בהם יראת שמים, וגם עצם המעמד פועל לחיות עם מעמד הר סיני ופועל חיזוק בדת האמת, דלכן אפילו אלו שאין שומעים כלל מחמת ריחוק מקום וכו' מכוונים לבם וכו' כלשון הרמב"ם, ובמילא א"ש שקריאת הקהל חלוקה מקריאת התורה, וא"ש ג"כ הא דמשמע לעיל דקריאת התורה חלוקה מת"ת, ויל"ע בזה יותר ואין הזמן גרמא כעת.



### **בכיית אדנ"ע בקטנותו למה לא נתגלה אליו ה'**

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

בלקוטי שיחות חלק כ' (עמ' 61 ואילך) דן בהסיפור שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, בהיותו ילד "בן ארבע או חמש" נכנס ליחידות אצל זקינו כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, ובכה למה הקב"ה אינו מתגלה (אליו) כמו שהתגלה לא"א - וזה ה' ב' וירא, (ע"ש מענת הצ"צ): איז אין דעם סיפור האמור ניט פארשטאנדיק: "וירא ה' אל אברהם", שטייט שוין פריער און צווי מאל (אין פ' לך לך - יב, ז; יז, א) פארוואס איז געווען די בכיה פון רבי'ן נ"ע אויף דעם וואס דער אויבערשטער האט זיך באוויזן צו אברהם אבינו און צו אונז (אים) באוויזט ער זיך ניט -

בקשר מיט'ן פסוק אין פ' וירא, און ניט פון פ' לך לך? וע"ש התירוז בס"ד.

והנה, עוד י"ל באופן אחר בלקוטי שיחות חלק א (ע' 23): "... בשעת דער רבי נ"ע . . אז דאן אלט געווען פיר אדער פינף יאר . . האט ער געענטפערט, אז ער האט געלערנט אין חומש (אדער געהערט איבערדערציילענדיק) אז דער אויבערשטער האט זיך באוויזן צו אברהם אבינו... " עכ"ל (מלבד ההדגשה). - ולפי"ז מכיון שיש גם אפשרות שלא למד בפנים, אלא ששמע את הסיפור בעל פה מפי המלמד, [עדמ"ש בספר המאמרים תשי"א (ע' 168) בנוגע ל-כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע, שלמד אצל המלמד דרדקי, ר' יקותיאל (מגיל ארבע עד גיל שש) "וואס א חוץ לערנען עברי דערציילט ער סיפורים פון תנ"ך" עכ"ל (מלבד ההדגשה), - ועדמ"ש בספר התולדות רבינו ה"צמח צדק" (עמ' 40) שבהיות כ"ק אדמו"ר ה"צ"צ נ"ע בגיל שלוש - ארבע הי' "קורא אותיות שבכתב ועברי במהירות כנער בן שש, וכבר ידע אז כמה סיפורים מהתורה שבכתב ונביאים ראשונים ואחרונים", עכ"ל] - א"כ י"ל שהסיפור של פ' לך לך לא שמע, ולכן שאל רק בפרשת וירא.

[והנה, עד"ז י"ל נמי בהנוגע לסיפור כ"ק אדמו"ר ה"צ"צ, שהביא בשיחת ער"ה תשמ"א, שמורו הסביר לו ע"פ פי' בעה"ט את הפסוק ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, - שמבחר שנותיו של יעקב במצרים י"ז שנה, וכשבא הביתה מהחדר שאל את זקינו אדמו"ר הזקן: היתכן שיעקב אבינו יהיו מבחר שנותיו י"ז שנה שגר בארץ מצרים ערוות הארץ (ע"ש מענה אדמוה"ז) - ובשיחה שם, הזכיר שהי' בן ארבע או בן חמש (הגם שבהיום יום דח"י טבת ע' י"ב ובלקוטי שיחות חלק י (עמ' 160) לא נזכר שום גיל אלא רק שהי' "ילד" - די"ל שלא למד אז פ' ויחי בפנים, אלא שמע זאת בע"פ מפי מורו. - ולפי"ז נרויח שיתאים עם מ"ש בספר התולדות רבינו ה"צמח צדק" שבגיל ארבע ידע כמה סיפורים מהתורה ולא למד עדיין בפנים.

ברם, בלקוטי שיחות חלק י' ובהיום יום הנ"ל מפורש שלמד את הכתוב בפנים עיי"ש - וי"ל דזהו כהצד שהי' בן חמש (שהרי בלקו"ש אין שום גיל כנ"ל), וא"כ לא יהי' סתירה ממ"ש בס' התולדות ללקו"ש והיום יום, ודו"ק. (והנה כפי ששמעתי את הטייפ משיחת ער"ה תשמ"א, יש אמנם שם משמעות ששמע זאת בע"פ ממורו).]

[והנה גם י"ל שאמנם למד כבר חומש בפנים, אבל החזיק רק בפרשת בראשית למשל, ומלבד הלימוד שבפנים הרי מספרים בע"פ על הפרשה שבאותו שבוע, והוא אמנם שמע על "וירא ה' אל אברם" מפני שאז היה פ' וירא].

ועוד י"ל, שעד גיל ארבע למד בכיתה של עברי עם בני גילו ובגיל ארבע (או חמש) העלוהו לכיתה גבוהה יותר, עם ילדים שמבוגרים ממנו, ושם אחזו בדיוק בפ' וירא, וכ"ק אדנ"ע התחיל מוירא ללמוד בפנים, ואמנם בכיתה הנמוכה שבה התחיל, למד המלמד לפי הסדר החל מבראשית - וע"ד מ"ש בלקוטי דיבורים (ח"א ע' קע) בנוגע לכ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע: "איינ זמן האט ער געלערנט אין א חדר מיט חברים פון זיין עלטער, און נאכדעם האט ער שוין געלערנט אלץ צווישען עלטערע פאר איהם, וויל ער האט געהאלטען אין איין שטייגען און לערנען", עכ"ל.



## בענין הנ"ל

### הנ"ל

בלקוטי שיחות חלק א (ע' 23): "... בשעת דער רבי נ"ע . . . איז דאן אלט געווען פיר אדער פינף יאר . . . האט ער געענטפערט, אז ער האט געלערנט אין חומש (אדער געהערט איבערדערציילענדיק) אז דער אויבערשטער האט זיך באוויזן צו אברהם אבינו... ", עכ"ל.

ונראה, לבאר מה הם צדדי הספק אם למד בפנים החומש או שרק שמע הסיפור בע"פ מפי המלמד? וגם למה נוטה יותר לומר שלמד בפנים מאשר שמע בע"פ? (שהרי זה ששמע בע"פ הכניס בסוגריים).

והנה, ראיתי מה שכתב ח"א לבאר, דכיון ש"בן חמש למקרא" הכוונה לגיל ארבע שנכנס לגיל חמש, ולכן "הרי"ז עוד ראוי שבפשטות עם אדנ"ע נהגו כמו שנפסק להלכה בן ה' למקרא, וא"כ למד בפנים, וזהו הסברא הפשוטה . . . ואם בגיל ארבע . . . מסתבר שלא למד בפנים למה נוקט שלמד בפנים? "עכ"ל.

ונראה דזה אינו, [גם לפי"ד דמ"ש בסוגריים מיותר לגמרי, שהרי בפשטות נהג כהלכה], והביאור הוא כך: דהנה בלקו"ש חט"ו (ע' 132) הערה 31 ובשוה"ג שם דן אם הסיפור הנ"ל של כ"ק אדנ"ע מתאים עם"ש "בשו"ע יו"ד שם (סרמ"ה) סעי' ח': "מכניסים התינוקות . . . בן

חמש שנים שלמות" (מ"בן שש" (שברמב"ם שם) "היינו בן חמש שנכנס בשנת שש" מתאים למשנה בן ה' למקרא . . . וב"י שם ד"ה ומ"ש בפחות. כס"מ הל' ת"ת פ"ב שם) - והרי בנדודי ה' כ"ק אדנ"ע בן ד' או ה'". עכלה"ק - והרי מפורש דלא כמ"ש הנ"ל, אלא ד"בן ה' למקרא" הכוונה, לגיל חמש דוקא, וה"נ מפורש בלקו"ש חיי"ג (עמ' 257, והע' 11 שם), ובשיחת ש"פ ויקרא (סכ"ז) עש"ה.

ולפי"ז שנוטה יותר לומר שהי' בן חמש (ולא בן ארבע), ולכן כתב בפנים - שלמד בפנים החומש, ומ"ש בסוגריים - ששמע בע"פ מפי המלמד, זהו כנגד הצד שהי' בן 4 בלבד, ומכאן הוכחה ברורה שלפני בן 5 לא לומדים בחומש בפנים. - ולפי"ז גם יובן למה בלקו"ש ח"ה (ע' 87, וע' 321) נקט שלמד בפנים, כיון שנקט בעיקר (כחט"ו) שהי' בן 5 ולא בן 4, וז"פ.

ולפי"ז יש גם להוכיח שלימוד א-ב ונקודות ועברי לוקח כשנתיים שהרי כ"ק אדנ"ע נכנס לחדר בגיל שלש וחצי (או שלש) - ע' לקו"ש ח"ה שם, ובעמ' 86 הערה 4, ורק בגיל 5 התחיל ללמוד חומש. (ויש לציין לענין גיל ההכנסה לחדר שבהרבה שיחות הוזכר הגיל של "שלש" כגיל כניסה לחדר. ולהעיר גם שכניסתו לחדר של הצ"צ הי' (במחלת יוהכ"פ תקנ"ג) כ-12 יום אחרי מלאות לו ג' שנים - ראה ספה"ת אדמו"ר הצ"צ עמ' 31-36).

והנה, בלקוטי דיבורים (ח"א ע' ק"ע) נאמר: "ביי דעם מלמד זענען געווען צוויי כתות, מיט איין כתה האט ער געלערנט עברי, און מיט דער צווייטער כתה פירוש המלות פון דאוונען און התחלת חומש. בשעת דער מלמד האט געלערנט מיט איין כתה האט די צווייטע געדארפט חזר'ן, דער מיטעלער רבי האט געלערנט אין דער ערשטער כתה עברי, איז בשעת זיינע חברים פון דער כתה האבן געחזר'ט און די צווייטע כתה האט געלערנט, האט ער ניט געחזר'ט וואס ער האט געלערנט, נאר געהערט וואס די צווייטע כתה לערנט. דער מלמד פלעגט זיך זיער ערגערן פון דעם, אבער ער האט אים פארהערט, און ער האט זייער גוט געוואוסט... עכ"ל עש"ה.

נמצא ש"התחלת חומש" היא כתה אחרת וגבוהה יותר מכתה שלומדים בה "עבריי", [ולא כמ"ש ח"א ש"עבריי" ו"התחלת חומש" לומדים יחדיו בכתה אחת], וזה מתאים עם מה שפסק אדה"ז בהל' ת"ת בתחילתו "שבגיל ארבע מלמדו לקרות תורה שבכתב מעט מעט"

- ועיין הביאור בזה בלקו"ש ח"ט (עמ' 135 הערה 8). ובגיל חמש הוא זמן התחלת חומש כנ"ל.



## בגדר מצות הסוכה

### הרב חיים רפפורט

דומ"צ אילפארד אנגליה

[בקשר למה שהעיר ידידי הר"ש זייאנץ שליט"א בגליון האחרון, ע"ד מ"ש רבינו זי"ע דגם בהיות האדם חוץ לסוכה, ה"ה קשור לסוכה כיון שהסוכה הוה דירתו וכו', הנני בזה להציע מה שאמרתי בענין זה בסוכות דהאי שתא, ומכיון שיש בזה חידוש גדול, הנני מבקש מידידי קוראי הגליון שיחוו את דעתם בנדו"ז].

ידוע מה דאיתא בספרים דבמצות סוכה יש מעלה מיוחדת, במה שהיא מקפת את כל גוף האדם וכל עניני האדם, שאכו"ש ושינתו וכל מעשיו דרשות נתפסים במעשה המצוה, כי בהם ועל ידם מקיים מצות סוכה. [וזהו לשון רבינו בסה"מ מלוקט ח"א עמוד רנ"ג - "וזהו ענין המצוה דתשבו כעין תדורו, שצריך להכניס תחת צל הסוכה כל עניני חייו בכל פרטיהם ופרטי פרטיהם, ועי"ז עושים מכל פרט ענין של מצוה. והיינו, דהגם שבמשך כל השנה כולה צריכים לעבודה גדולה עד שיהי' בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו), והחכם יהי' ניכר באכילתו ובשתייתו ובמשאו ומתנו כו' (רמב"ם הל' דעות רפ"ה), אמנם בחג הסוכות, מצד עצם קיום המצוה (גם בלא העבודה דבכל דרכיך דעהו). כשעושה דברים אלו בסוכה, ה"ה מקיים המצוה דבסוכות תשבו"ן].

והוסיף בזה רבינו בלקו"ש ח"ב ע' 418 (כנראה) ע"פ המבואר בדא"ח (ראה לקו"ת ברכה צט, ב. תו"ח ויקהל תרכז, ב. סה"מ תרס"ה עמוד ג'. סה"מ תש"ג עמוד 9. לקו"ש ח"ט עמוד 139 הערה 31. ועוד) - מיוסד על מה שאמרו חז"ל (יבמות סג, ע"א) "כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם" ובתוד"ה שאין לך, פירש: "קרקע לבנות עליו שידור בו" - שענין הבית ומקום הדירה נוגע לכללות מציאות ושלימות האדם, (ועיניין בס' בית האוצר להגר"י ענגיל מערכת א' כלל יד, ושם מבואר דאין זה אלא בישראל, משא"כ בעכו"ם דאין קרויין אדם כדאיתא בגמרא יבמות סא, א "ולכן אין להם חיבור תוכני ופנימי אל המקום והבית והדירה שלהם", וע"כ אין על דירת עכו"ם שם דירה, ואינה חשובה לאסור על שאר הדירויין בחצר "כמבואר בעירובין סב,

(א), ואשר ע"כ "כל אדם יהי מי שיהי" יש לו בעצם רצון לבית והוא מוסכם ומוחלט בנפשו בהנחה מוחלטת מאד" (סה"מ תרס"ה ותש"ג שם), נמצא דכיון שהסוכה היא ביתו ומקום דירתו בכל רגע משבעת ימי חג הסוכות הרי גם בשעה שאינו יושב בסוכה ה"ה קשור להמצוה עי"ז שדירת מצוה משלימה את צרכיו ועושהו לאדם, ע"ש.

ויש להוסיף ולהמתיק בזה, ע"פ מה ששינינו (סוכה מח, ע"א) "גמר מלאכול [בשביעי. רש"י] לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג". ובפירוש רש"י כתב: "לא יתיר את סוכתו: לא יתיר אגדים שלה לסותרה דהא כל היום חובתה לישן ולשנן ואי איקלע לי' סעודתא אכיל לה בגווה" [ועד"ז כתבו בפירושו הר"י מלוניל ובכית הבחירה להמאירי ובספר המכתב ובפי' ריבב"ן - סוכה שם. וכ"ה בראבי"ה סי' תרצ"ה. ובמאירי (ועד"ז בפי' הר"י מלוניל) כתב עוד טעם לאסור סתירת הסוכה אף בשגמר לאכול: "שזה ביזוי מצוה ופריקת עול". אבל מוריד הוא את הכלים ואת המצעות שנשתמש בהן בתוכה, כדתניא בפ' הישן היו לו כלים נאים ומצעות נאות מעלן לסוכה. מפני כבוד יו"ט האחרון של חג: שמראה כמכין עצמו לקראתו למקום שיסעוד שם הלילה". ומשמע מדברי רש"י [ושאר הראשונים] דאם יודע בבירור שלא יצטרך לסוכתו במשך היום מותר לו להתיר את סוכתו. ואפילו את"ל דגזירת חז"ל היא שלא יתיר את סוכתו בכל גוונא אטו היכא דשייך הך טעמא, ולא פלוג רבנן בגזירתם, מ"מ הרי מבואר דלולי הגזירה לא הי' שום ענין בעמידת הסוכה כל יום השביעי ושום טעם לאוסרו מלסתור סוכתו. ועד"ז לפי הטעם שכתבו הר"י מלוניל והמאירי שהאיסור לסתור סוכתו הוא משום ביזוי מצוה, הרי מבואר דבעצם אין ענין בעמידת הסוכה אחרי שגמר לאכול. [ולפי זה צ"ל דמ"ש בהמשך המשנה "אבל מוריד הוא את הכלים כו", אין זה אלא משום דכיון דאי איקלע לי' סעודה אח"כ הי' מן הראוי להשתמש בכליו הנאים וכו' (או דגם פינוי הכלים הנאים הוה בכלל ביזוי מצוה) ולזה קמ"ל משנתינו דהתירו לו לפנות כלים אלו מפני כבוד יו"ט האחרון].

אבל בר"ן שם כתב, וז"ל: גמר לאכול לא יתיר סוכתו: נ"ל דהיינו טעמא, דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה, והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג, כלומר אע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע, היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי

שיהיו בסוכה כל שבעה, אפ"ה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג רשאי להורידן, עכ"ל.

ונראה מבואר להדיא בדברי הר"ן דמצות בסוכות תשבו מלבד מה שהיא מחייבת לישב בסוכה, והיינו לאכול ולשתות וכו' בסוכה [שזה אינו מקיים אלא כשהוא בתוך הסוכה], עוד מחייבת מצוה זו: (א) שכל שבעת הימים [גם כשהוא חוץ לסוכה] תהי' לו הסוכה לדירה [ובלשון הר"ן "דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה"]. ו(ב) שיהיו כליו בתוך הסוכה. ואשר ע"כ איתא במשנתנו: (א) דאע"פ שאין לו עוד צורך בהסוכה לאכו"ש וכו' ולא יכנס בה עוד, אסור לסתרו, כדי לקיים הך דינא - שתהא לו סוכה של שבעת הימים. ו(ב) שמותר להוציא את כליו מן הסוכה מן המנחה ולמעלה, כיון דמעיקר הדין צריכים להיות בסוכה כל משך ימי החג וע"כ הצורכנו להיתר מיוחד להוציא כליו מן הסוכה לפני כלות החג.

ונראה שנחלקו בפירוש דברי המשנה והברייתות בסוכה כח, ע"ב. דהנה במשנה שם שנינו: "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע" ופירש רש"י (ועד"ז בר"ן שם) "להיות כל עיקר דירתו בה". ובגמרא שם: ת"ר, כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד: היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מה"מ דת"ר תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד: היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה, ע"כ. ונראה שרש"י פירש הך דינא דעושה אדם סוכתו קבע רק על מעשה הדירה בסוכה, דהוא מדיני השיבה בסוכה שמקיים מצות "בסוכות תשבו" ע"י שעושה את "כל עיקר דירתו בה". והחיוב להעלות לסוכה כלים נאים וכו' אינו אלא בכדי שיוכל לקיים מצות דירה בקביעות בשעה שיושב בה. [וכך יל"פ דברי הרמב"ם בהל' סוכה פ"ו ה"ה. וכ"מ מלשון שו"ע רבינו או"ח סתרל"ט ס"א: "כיצד, הי' לו מצעות נאות וכלים נאים מעלן לסוכה וכן כל כלי שתי' הצריכים לו יהיו עמו בסוכה"]. וע"כ ס"ל לרש"י דמעיקר הדין, כשגמר לעשות כל עיקר עניני דירתו שצ"ל בסוכה ביום השביעי, יכול לסתור סוכתו כי שוב אין צורך לא בהסוכה ולא במה שנמצא בה. אבל מדברי הר"ן נראה מבואר דס"ל דבהך דינא דעושה סוכתו קבע תרתי איתניהו: האחד, שיקבע את הסוכה למקום דירתו, ומקיים חיוב זה ע"י שני דברים: חדא, "שתהא לו סוכה כל שבעה". ועוד, ע"י שיכניס את כליו לסוכה ויהיו שם במשך החג (ו"ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה"). והשני,

שישב בסוכה, ומקיים חיוב זה ע"י האכו"ש והשינה והטיול בתוכה. וזה ששנינו "היו לו כלים נאים כו' מצעות נאות מעלן לסוכה" אין זה רק היכי תימצי כדי שיוכל לישב בסוכה בפועל ["אוכל ושותה ומטייל בסוכה"] באופן של קביעות, אלא דהברייתות איירי בשני חיובים נפרדים: האחד, שיעשה את הסוכה למקום דירתו גם בשעה שהוא עצמו אינו נמצא שם ("גמר מלאכול"), והשני, שידור בו בפועל וכמשנ"ת.

והנה, בסוגיית הגמרא שם (לעיל כז, סע"א ואילך) איתא: תניא, ר' אליעזר אומר, אין יוצאין מסוכה לסוכה [לאכול בזו ולישן בזו או היום בזו ומחר בזו. רש"י], ואין עושין סוכה בחולו של מועד [מי שלא ישב בסוכה ביו"ט הראשון. רש"י]. וחכ"א יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד וכו'. מ"ט דר"א אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, עשה סוכה הראוי' לשבעה [ובפירוש"י: עשה סוכה לשם חג של שבעת ימים: שמעת מינה דאין עושין סוכה בחוש"מ דאינה לשבעה ושמעין מינה דאין יוצאין מסוכה לסוכה דא"כ לאו סוכה לשבעה היא, ע"כ. וע"ש בר"ן]. ורבנן, הכי קאמר רחמנא, עשה סוכה בחג כו', ע"כ. אמנם נראה דאין זה שייך לנדו"ד ומשום דס"ל להר"ן דע"כ לא נחלקו ר"א וחכמים אלא בנוגע להחפצא דהסוכה, היינו דר"א סבר דבעינן סוכה כזו שהיא דירת שבעה, משום דהמצוה היא לישב בסוכה כזו שהיא דירתו כל שבעת הימים, ורבנן סברי דלא בעינן סוכה שהיא דירת שבעה. [ובאמת אין הכרח מהא דר"א בעי סוכה לשבעה דמקיים איזה חובה גם כשאינו יושב בסוכה, דמדבריו אינו מבואר אלא דבעינן שישב בסוכת שבעה, וי"ל דלהכי אהני מה שיש לו סוכת שבעה, דכשיושב בה יושב בסוכת שבעה]. אבל החיוב "שתהא לו סוכה" וכליו בתוכה כל שבעה המבואר במשנה וברייתות וכמשנ"ת הוא אליבא דכו"ע, גם רבנן דר"א, וחיוב זה אינו לאשווי' להסוכה חפצא דסוכת שבעה [דהא אליבא דרבנן באמת לא בעינן חפצא דדירת שבעה ויכול לדור בכל יום בסוכה אחרת ואפילו בסוכה שנבנתה באמצע ימי החג], אלא היא חובת גברא בפ"ע, דנוסף על מצות הישיבה בסוכה עוד זאת חייב שתהי' לו דירת עראי [ואליבא דרבנן לא איכפת לן אם זה דירה אחת כל ימי החג, או שמשנה מדירה לדירה] כל שבעת הימים עד כלות יום השביעי.

ואם כנים הדברים שנתבארו עד כה, נמצא מבואר, חידוש גדול בדברי הר"ן, דלא רק שהאדם "קשור" לסוכה כל ימי החג, אלא שמקיים חובת "עושה סוכתו קבע" כל משך ימי החג, בכל רגע

משבעת ימים אלו (גם בשעה שאינו יושב בהסוכה בפועל) ע"י שיש לו סוכה וכליו בתוכה.

דרך אגב: מ"ש ידידי הנ"ל להעיר דגם מצות ישיבת אה"ק מקיים בכל גופו, [אלא שחילק בין א"י לסוכה, ע"ש], כמדומה שראיתי רמז נאה בשם הגר"א בפירושו על מ"ש בתהלים (עו, ג): "ויהי בשלם (בשלימות וע"י כל גופו) סוכו (מצות סוכה), ו(גם עד"ז) מעונתו בציון (מצות ישוב א"י)".



## תפקיד תלמידי ישיבה

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חלק לט ע' 241, נדפס מענה כ"ק אדמו"ר לתלמידי ישיבה שלא הי' מי שיקח על עצמו הוצאת קובצי חידושי תורה שלהם, וכותב שם ש"כפשוט - משא הכספי אינו שייך לכתפיים שלהם כלל וכלל, ועניינם - כחמור למשא דלימוד התורה הנגלה והחסידות ולמשא לה, ולא יקחו על עצמם משא דאחרים, שה"ז גורע במשא שלהם".

ויש לעיין בזה, דאם הכוונה היא מדין ביטול תורה, הרי לכאורה הוצאת קובצי חידושי תורה יש בה מעלה מסוימת, ובמה גרע משא זה משאר הדברים שמבטלים בשבילם מתלמוד תורה.

וכי נאמר שאין תפקידם לשאת במשא הכספי דהפצת היהדות והמעיינות? והרי כבר קבע רבינו בכ"מ שבזמן הזה הוי זה מדברים שתלמוד תורה נדחית בפניהם.

ואולי יש מקום לדייק שזהו "משא", ע"ד המבואר בחסידות בענין "יגיע כפיך ולא ראשך", היינו שהעול הכספי מכביד עליהם באופן שאינם יכולים ללמוד. ובכל אופן צ"ע אם מענה זה הוא הוראה לרבים, (בפרט שרואים במוחש שאין העולם נוהג כך, וקצת קשה לומר שזה בניגוד להוראת רבינו).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## תשלום מיותר על מצווה

הרב חיים מאיר הלוי ליבערמאן  
כולל צמח צדק, ירושלים עיה"ק

בלקו"ש ח"ה ע' 80-81 מבאר כ"ק אדמו"ר: אשר היות ומטרת המצוות היא להמשיך קדושה ולפעול בתוך הדברים הגשמיים, לכן ישנה השתדלות שהמצוות יעשו בדרך הטבע ולא ע"י נס. ויתירה מזו; השתדלות הנ"ל היא לא רק בנוגע למעשה המצווה עצמה אלא משתדלים אשר גם ההכנה למצווה ותוצאותיה לא יושפעו ע"י עניינים צדדיים. ולכן אומר הזהר (ח"ב קכח, א) שהמצוות לא יגיעו בריקניא ובמגנא אלא לאשתדלא ... ובאגר שלים.

ועפ"ז מסביר את הנהגת האריז"ל "אז ער זיך ניט געדונגען איבער דעם פרייז פון א מצוה; ער האט אפגעצאלט פאר איר וויפל מען האט ביי אים געפאדערט". ובהערה 32 "והעילוי בהנהגת האריז"ל לגבי הנהגת כאו"א בזה ע"פ הזהר - שאפילו ע"י פעולות שבטבע (משא ומתן וכיו"ב) לא רצה לבטל או למעט כו".

וממשיך, ומביא דוגמא לדבר מנגלה דתורה, מהנהגת רבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז "להודיעך כמה חביבות מצות עליהן". ומבאר שבהנהגת ר"ג חידוש על הנהגת האריז"ל דלעיל, כי המחיר דאלף זוז וודאי היה מצד סיבה צדדית ולא מחירו הרגיל של אתרוג, ואעפ"כ שילם ר"ג סכום כה גבוה.

ושם בהערה 38 "גם י"ל, שגם מצד סיבה צדדית לא הי' האתרוג יקר כ"כ, ורק שהמוכרים רצו עבורו יותר - ובכ"ז קנה ר"ג בהמחיר שבקשו... - וזוהי הנהגה הב' דהאריז"ל (מובא בטעמ"צ שם): "ולפעמים הי' מניח לפניהם הכיס עם המעות, והי' אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו".

ולכאורה צ"ע: דבהנהגה הא' דהאריז"ל (הובא בפנים השיחה) כאשר המחיר שביקשו ממנו הוא מחיר אמיתי ולכן הוא חלק מההכנות הטבעיות למצווה, וא"כ מובנת מעלת הנהגת האריז"ל "שאפילו ע"י פעולות שבטבע (משא ומתן וכיו"ב) לא רצה לבטל או למעט כו". אבל בהנהגתו הב' לכאורה צ"ע, מדוע שלא נסתכל ע"ז באופן הפוך. דרכי הטבע, דרשו ממנו לעשות משא ומתן כדי להגיע למחיר האמיתי של המצווה (- אולי כדי להעלות ולהמשיך קדושה גם בדיבורו ומשאו ומתנו וכדומה), וע"י תשלום מעות מיותרים - "ולפעמים הי' מניח

לפניהם הכיס עם המעות, והי' אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו" - הרי הוא פוטר עצמו מחובתו, לתת למצווה לפעול בענייני העולם (ובפרט שלגבי הכסף - באם אינו עבור האתרוג, הרי הועידה אותו ההשגחה העליונה עבור עניין אחר).

ובאם לשאול שאלה הנ"ל למעשה: דבר ברור אשר מנהל מוסד אשר ימאן להעסיק מנהל חשבונות וכיו"ב, בטענה אשר אין הוא רוצה להתערב ולשנות את אשר אמורה המצווה לפעול בעולם, וע"כ ישלם מיליון דולר עבור דבר ששוויו רק דולר - הרי הוא טועה או גרוע מכך. כי כשם שעניין המצווה לפעמים דורשת תשלום עבורה ולכן אין לנסות ולהפחית מהתשלום, כך דורשת היא העסקת מנהל חשבונות. וא"כ מה היתה הנהגת האריז"ל "ולפעמים הי' מניח לפניהם הכיס עם המעות, והי' אומר להם שיקחו (המוכרים) מה שירצו". ומתחילת הערה הנ"ל, משמע דאין לתרץ אשר המדובר שם הוא אודות מוכרים כשרים שוודאי לא יקחו יותר.



## ברכת התורה על קס"ד שבתורה

הת' חיים אליעזר זלמנוב

תות"ל - 770

בלקו"ש חלק ט"ו עמודים 93 - 94 [שיחה ד לפרשת לך לך], מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי ר"א במסכת סנהדרין (צט, ב) "כל אדם לעמל נברא... איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה..." עיי"ש.

ומקשה, איך ייתכן, אפילו רק בתור הוה אמינא, ש"לעמל מלאכה" או "לעמל שיחה" נברא.

וממשיך שהקושיא מתחזקת לפי הידוע שקס"ד בתורה, ובפרט בתורה שבכתב, נחשב כחלק מהתורה, עד כדי כך שצריך לברך ברכת התורה גם לפני שלומדים קושיא או קס"ד, מפני היותם סברות אמיתיות בתורה, אלא שאינם מתאימים למצב זה וכיו"ב.

ובהערה 13 שם "ע"ד בפרשתנו: ותקל גברתה בעיני' (טז), ד. (ובפרש"י).

וברש"י שם עה"פ "אמרה שרי זו אין סתרה כגלויה, מראה עצמה כאילו היא צדקת ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים הללו ואני נתעברתי מביאה ראשונה".

ולכאורה י"ל, שהרבי מביא ראי' לדבריו שאפילו סברא שאינה כ"כ נכונה, יש בה שמץ של אמת, וע"ז מצטט פסוק זה ודברי רש"י עליו.

אבל מובן שדוחק לפרש כן, אא"כ נאמר שעיקר הראי' היא מזה שצריך לברך ברכת התורה גם כשקוראים פסוק "ותקל וגו'", ולא דוקא לומר שבסברת הגר יש בה אמת. ויל"ע<sup>1</sup>.



## קבלת שכר דהעשרה דורות דאברהם

**הת' שמואל לובעצקי**  
תלמיד בישיבה

באבות פ"ה מ"ב איתא "עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שהביא עליהם את מי המבול. עשרה דורות מנח ועד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולם".

ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו פרשת לך לך א' דמהו החילוק בין העשרה דורות מאדם ועד נח לעשרה דורות מנח ועד אברהם שדוקא אברהם קיבל שכר כולם משא"כ בנח.

ומבאר דישנם ב' סוגי רע: א) שכל כולו רע - שאין לו תקנה וצריכים לאבדו ע"ד שבירתן זוהי טהרתן ב) סוג רע שיש בו ניצוץ טוב וצריך להפכו לטוב. וזוהי סיבת החילוק בין העשרה דורות מאדם ועד נח להעשרה דורות מנח ועד אברהם.

1) אולי י"ל, שהרבי מביא את זה להסביר, איך יכולה להיות סברא אמיתית (רק) שאינה מתאימה לעניין מסוים, וע"ז מביא הפסוק דלעיל, שאע"פ שבסתם היא סברא אמיתית, אבל פה - לגבי שרה היא אינה מתאימה, משום ששרה כן היתה צדקת וכלשון כ"ק אדמו"ר - "נאר דא איז זי ניט צוגעפאסט, שמשמע שהסברא אמיתית רק אינה מתאימה להעניין שהיא באה ולכן נדחית, וכן כאן. המערכת.

שמאדם ועד נח הסוג רע ששרר אז הי' רע גמור ש"שבירתן זוהי טהרתן", ולכן "הביא עליהם את מי המבול", ולכן לא היה אפשר שנח יקבל שכר כולם. משא"כ מנח ועד אברהם הרע הי' אז באופן שאפשר להפכו לטוב וע"כ כשבא אברהם ו"קיים" אותם אז הוא קיבל שכר כולם.

ולכאורה, צריך ביאור, מהי סיבת החילוק בין העשרה דורות מאדם ועד נח, שהיו בבחי' רע גמור, ודוקא "שבירתן זוהי טהרתן", להעשרה דורות מנח ועד אברהם, שהרע הי' באופן שאפשר להפכו לטוב.

וי"ל (בדא"פ עכ"פ) ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו פרשת נח ג' דמכיוון שכל ה"אויפטו" של מ"ת הוא הקישור בין העליונים ותחתונים לכן לפני מתן תורה הי' צ"ל מציאות של "עליונים" ו"תחתונים" בכדי שיהי' אפשרי החיבור ביניהם אח"כ.

ולכן לפני המבול העולם הי' במצב ד"עולם על מילואו נברא" מצד הבורא ולכן כשהיו חטאים פעלו ירידה באופן שלא שייך בירור ולכן "הביא עליהם את המבול" כי העולם מצד עצמו לא הי' יכול להזדכך.

משא"כ לאחרי המבול העולם נתברר ונזדכך ולכן עשה הקב"ה כריתת ברית ד"לא יכרת כל בשר ולא יהי' עוד מבול", ועי"ז נפעל שהעולם מצ"ע יוכל להתברר ולהזדכך.

ועפ"ז י"ל דזהו טעם החילוק בין העשרה דורות מאדם ועד נח, להעשרה דורות מנח ועד אברהם, כי מאדם ועד נח שהעולם הי' מצד "למעלה" ולא הי' ביכולתו להתברר ולהזדכך, לכן הרע הי' בבחי' רע גמור ש"שבירתן זוהי טהרתן". משא"כ מנח ועד אברהם שהי' לאחרי המבול כשהעולם כבר הזדכך וניתן הכח לעולם להתברר, לכן הרע שהיה אז הי' באופן שאפשר להפכו לטוב, ולכן כשבא אברהם ו"קיים" אותם עי"ז שפעל בירור וזיכוך בעולם, הנה קיבל שכר כולם.



## גדר קרקפתא דלא מנח תפילין [גליון]

**הרב שמואל זאיאניץ**

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בנוגע להדיון בדברי הרבי בלקו"ש ח"ו עמ' 272, דקרקפתא דלא מנח תפילין יש לו דין מיוחד, ופס"ד ברור ברמב"ם.. דהיינו שלא הניח תפילין מעולם ז.א. ע"י שמניח תפילין פעם אחת יוצא הוא מסוג זה,

ואף שבכמה ראשונים, הלשון הוא קרקפתא דלא מנח תפילין (סתם – בלי תיבת מעולם) ומפרשים באו"א, הרי כנ"ל בנוגע לדינא – פס"ד ברור הוא "מעולם"... וכן הוא בר"ח ורי"ף (אבל ראה שם ברא"ש) בעיטור בשם תשובת הגאונים ועוד".

ובגליון תתט"ז, תמה הרב נחום שי' גרינוואלד, שהרי באו"ח סי' ל"ז נפסק "וכל מי שאינו מניח הוא בכלל פושעי ישראל בגופן", וכן בשוע"ר לא מזכירים "מעולם", רק שאם אינו מניח מצד גוף נקי, אולי אינו נקרא פושע, מ"מ עבירה היא בידו, אך אם סיבת אי ההנחה היא סתם, הרי אפי' בגלל חסרון פ"א נקרא פושע בגופו דלא כהרמב"ם, ולכאור' יש לילך בתר השו"ע ושוע"ר ונשאר בצע"ג.

ובגליון חי ביאר בזה התמים שניאור זלמן שי' ווילהלם, בהקדם מה שמביא מכמה ראשונים ופוסקים, דדין זה הוא דוקא אם מה שאינו מניח הוי "דרך בזיון", ומפרש שכן הוא פ"י הראשונים ברמב"ם, ד"בזמן שמניח תפילין פ"א כבר ידוע שהוא לא מבזה המצוות". והרא"ש שסובר שגם אם אינו מניח תמיד דמיקרי פושע ישראל בגופו, הוא דווקא כשמתכוין לבזות המצוה. (ומביא גם תוס' שבת מ"ט).

ומביא ממג"א שם עד"ז, שדווקא כשאינו מניח בשביל בזוי מצוה, דינו כפ"י בגופו, ולא כשאינו מניח משום סיבה אחרת (וכביאור הבי"י בשיטת הר"ת, שאפי' כשאינו מניח משום עצלות אינו נחשב לפ"י בגופו). ורוצה לבאר עד"ז בשיטת אדה"ז. ומבאר בזה דברי הרבי דמכיון שבדורינו אינו מצוי, אלו שאין מניחים משום ביזוי מצוה ושחוק מהמצוה, לכן מביא הרבי, את הרא"ש רק בסוף להעיק על ל' הרמב"ם "מעולם", אבל בכללות, הענין מובן גם לפי שיטת הרא"ש: כיון דגם לשיטתו, אם אינו מניח משום ביזוי מצוה, לא הוי פ"י בגופו, ולאידך מה החידוש במה שמזכיר פסק הרמב"ם, דלכאור' לפי הנ"ל גם כשלא הניח מעולם, שלא מענין ביזוי המצוה לא הוי פ"י בגופו, דיש לפרש דלפי הרמב"ם מה שמניח פ"א, מתגלה שלא מתכוין לבזות המצוה בזה שלא מניח. ע"כ תוכן דבריו.

הנה לפע"ד אינו מעלה ארוכה כ"כ: מהו גודל הענין דהנחת תפילין בפ"א "לגלות" שלא מתכוין לבזות, הרי הענין "דקרקפתא דלא מנח" לפי הנ"ל הוא בזה שאינו מבזה, וכיון דהאמת הוא שאי ההנחה אינו מפאת ביזוי לא הוי בגדר "קרקפתא" בעצם.

ולכן לפע"ד נראה: דהרבי לומד דהגדרת הרמב"ם היינו, מה שלא הניח מעולם יהיה משום ביזוי, או שאפשר לומר דאפי' משום רשלנות או עצלנות וכיו"ב הינו "פושע ישראל בגופו" והיינו דעצם הדבר דגופו לא הניח תפילין מעולם מהוה שם פ"י בגופו. ובאמת מפורש כן בדברי הרבי, שכתב במכתב, דכמה ראשונים מפרשים הענין דקרקפתא דלא מנח "בענין אחר", היינו שהוא פירוש שונה מפ"י הרמב"ם, ועוד פ"י הגדרת הענין דתלוי בהא דבפועל לא הניח תפילין מעולם.

אלא דבב' שיטות אלו יש לפרש בכמה אופנים: היינו בשיטת הרמב"ם (דתלוי בעצם אי ההנחה) יש לפרשו בב' אופנים (א) דזה בכל ענין ואפי' לא הניח מחמת רשלנות, (ב) דהוא דווקא כשאי ההנחה הוא ע"י ביזוי. אבל גם בזה: העיקר המהוה חלות "קרקפתא דלא..." הוא אי ההנחה דגופו התפילין<sup>1</sup>.

ולאידיך: הראשונים הדוגלים בפ"י הדבר "בענין אחר" היינו דהענין דקרקפתא דלא... תלוי בגישתו למצוה שאינו מניח מפאת ביזוי. וגם לשיטה זו אפשר לבאר בב' אופנים (לכה"פ): (א) דהביזוי הוא כשאינו מניח משום גישתו דביזוי לעולם. (ב) דהביזוי הוא גם כשאינו מניח בתמידות משום גישתו אל המצות. (ג) דגדר דפושעי ישראל הוא כשאינו מניח פעם א' משום ביזוי (הפרמ"ג).

ולעצם הערת הרב נחום שי' גרינוואלד: יש לבאר כג' אופנים (א) אופן א' (בב' אופנים) א- כשהרמב"ם מגדיר להלכה ברורה באופן א', והשו"ע (גם שו"ע רבינו) מפרשו באו"א, אבל אינו שולל הגדרת הרמב"ם, האם יש לנו לשלול לגמרי שיטת הרמב"ם, או יש להתחשב עם מה שפסק. אם נאמר: שיש להתחשב בשיטתו, מובן בפשטות דברי הרבי, דיש להתחשב עם הגדרת הרמב"ם ודעימיה, שלא שללו הגדרתו להלכה, דאי ההנחה לעולם מהוה פשיעה (ובפרט דגם לשיטתם יש לומר: דעצם אי הנחת תפילין לעולם, מהוה ביזוי מצוה (וכמבואר נקודה זה באיזה מחברי זמננו)). ולכן: אם אין הוא פ"י בגופו להגדרת הר"ת (משום דאינו מבזה כו') כד"יין היה פ"י בגופן משום עצם אי ההנחה לפי הרמב"ם, ולכן מועיל הנחתו פעם א' להוציאו מגדר זה.

---

(1) וכפי שהוא באיזה מפרשים המביאים שיטת הרמב"ם, ובחידא מחתי הר"ת, ובסגנון דתנאי בפרוש הרמב"ם. ולאידיך מוצאים ראשונים המביאים הר"ת כענין בפ"ע.

ב - דגם לשיטתם אפשר לומר ק"ו: מה אם גישה דביזוי (ע"י אי הנחת תפילין) נגד מצוה, מהוה "פושעי... בגופו", ק"ו אי הנחת תפילין בגופו מהוה פשיעת ישראל בגופו, שלא מצא לנכון להניח תפילין ואפי' פעם אחת.

ב) אבל, ועוד והוא העיקר: נראה יותר: דהטור, השו"ע ושו"ע רבינו סתמו הגדרת קרקפתא דלא מנח תפילין, בענין, דלכה"פ יכול לשיטת הרמב"ם, ועוד: אפשר לומר שזה עיקר הגדרתו: הטור כותב "וכל מי שאינו מניח הוא בכלל פ"י בגופו...". היינו עצם אי ההנחה "שאינו מניח" הוא הנותן גדר פ"י בגופו, ולא ביזוי שלו כלפי מצוה זו, שאינו מזהירו או רומזו כלל. ועד"ז השו"ע: "כל מי שאינו מניחם הוא בכלל פ"י בגופו". וכן הוא בשו"ע רבינו הזקן. והיינו: דפשטות דבריהם היא דעצם אי ההנחה מהוה שם פ"י בגופו, אלא שמאדה"ז נראה, דאם אינו מניחן משום גוף נקי אינו פושע (אלא עבירה בידו)<sup>2</sup>.

ובמילא: כיון דנראה יותר, דהשו"ע מסכים לכללות הגדרת ופי' הרמב"ם, במילא: א) אפשר לומר דהגם שלא כתבו בפי' דהגדרה זו הוא דווקא כשלא הניח "מעולם", אפשר לומר דזהו כוונתם "כל שאינו מניחם" דאינו מניחם לעולם.

ב) ואפי' אם נאמר, דזה דוחק לפרש כן בכוונתם (שסתמו ולא הוסיפו "מעולם"), נראה לומר באו"א קצת מאופן הא' דהגדרת השו"ע כולל ב' הפי' פי' הרמב"ם ופי' הר"ת, היינו הגדרת פ"י בגופו בעצם אי ההנחה של הגוף, או מה שאינו מניחו, באופן כזה, דמהוה גופו, פושע ישראל, והוא, כשאינו מניחו בתמידות, מצד בזיון או פשיעה דגישתו בענין, הגורמת את אי הנחתו, גם היא מחשיבתו לפושע ישראל. ובמילא יובן: דלהגדרת הרמב"ם ודעימיה (ולפי"ז מוסכם הגדרה זו גם אצל השו"ע ושו"ע רבינו, אלא שכולל גם פי' הר"ת) בהנחת תפילין פעם אחת, הוא יוצא מגדר ברור ד"קרקפתא דלא מנח" לשיטת הרמב"ם. והגם דלפי"ז אולי יישאר "פ"י בגופו" מפאת הגדרת הר"ת,

---

(2) ואין אדה"ז כותב בסגנון דמג"א מהרא"ש והתוס', דהוא דוקא כשאינו מניח משום ביזוי מצוה. ואפי' במג"א יכולים לדחוק ככפנים דעיקר המהוה חלות שם "פ"י בגופו" הוא אי ההנחה, ובתנאי דהוא משום ביזוי מצוה כו'. אבל גם אם נפרשו בע"א נראה יותר בדברי הטור והשו"ע ושו"ע רבינו דהם סוברים דעצם אי הנחת תפילין מהוה חלות שם פ"י בגופו.

בזה נאמר ע"ד סברת הבחור התמים שנ"ז שי' ווילהלם דרוכ אלו שלא הניחו אין הם מניחים מפאת "ביזוי" ולכן בהנחת תפילין בפ"א אינו "פושע ישראל בגופו" לכל הדעות!!<sup>3</sup>.

ג) או נראה לומר: דלשונם כולל גם דברי הרמב"ם, והיינו: ישנו גדר "דאינו מניחים" דאין מניח בתמידיות, והוא גדר א' ב"קרקפתא דלא מנח תפילין", אבל גם לפי' זה אולי ניתן לומר דישנם דרגות בקרקפתא דלא מנח שהוא שלא הניח מעולם וזה הדרגא הגרועה ביותר, ודרגא פחותה מזה, מי שאינו מניח בתמידיות. ובמילא: ישנו ענין להניח פעם א' להוציאו מגדר הגרוע דקרקפתא דלא מנח<sup>4</sup>.



3) ובאמת נראה כללות יסוד זה, שישנו ב' הגדרות שונות בענין "קרקפתא דלא מנח" (לא מחלוקת בכמות אי הנחתו, אלא) האם הוא עצם אי הנחתו, או בזוי (או פשיעה) שלו אל מצוה זו, בדברי הב"י במחלוקת שלו עם הפרישה בכוונת הטור דלפרישה הטור סובר כהר"ת, היינו דקרקפתא דלא מנח, הוא דהמצוה בזויה עליו, והב"י חולק עליו, וסובר דהטור סובר דזה אין אי הנחתו משום בזוי. ונראה לומר כנ"ל: אלא ישנו ענין מיוחד בזה שלא מניח תפילין, שהוא מצוה שעל גופו ממש, ולכן כשגופו לא הניח תפילין, הוא פושע בגופו. וממילא נראה דמתאים יותר עם כללות הגדרות הרמב"ם.

ולכן מסתבר יותר לומר שכן הוא גישתו בפסק שלו בשו"ע ובתריה פוסק אדה"ז. אלא שלגבי הפי' מהו "לא מנח" האם זהו לעולם או מה שאינו מניח בתמידיות לפי שיטת הב"י בזה נאמר כא' האופנים דבפנים. ויש להאריך בזה עוד ועוד אבל אכהמ"ל.

4) ובזה אולי אפשר לבאר הכתוב בשו"ת מן השמים (שהעירו בגליון הנ"ל) שמביא גמ' בנוסח "דלא הניח מעולם", ושאל אם הדבר הוא כפי שפירשו שכשמניחים אותם פעם אחת בשנה, לא חשיב פושע, או דילמא כאשר כתוב בספרים שנקרא פושע, כל מי שיכול להניחם ואינו מניחם, דבוודאי בגירסא זו מדגיש חומר ב"פושע ישראל בגופו" כשלא הניח מעולם, וכשהניח פעם אחת לא נכלל עוד בסוג גרוע זה, אלא שאפשר שיש בזה כמה דרגות ב"פשיעה", ואפשר, דנקרא פושע כשלא מניחם, ובוה ב' דרגות (בספק דשו"ת מהשמים) הנחה לכל הפחות פעם א' בשנה, או דעדיין יש דרגא "דאינו מניחין" ובמילא פושע כל זמן שיכול להניחם ואינו מניחם.

דרך אגב כדאי לציין על מה שהעירו (לא זכור לי אם הוזכר זה לפני"ז) דהצרוור החיים (תלמיד הרשב"א) הביא לשון הרי"ף ("דלא.. מנח מעולם") ומפרש ברור: "משמע שאם הניחם פעם אחת לא הוי מפושעי ישראל".

## מניין הקולות הדרושים לעצאת י"ח מצות שופר [גליון]

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בגליון תתכג מביא הרב ווייס שיחי' שכשהולכים לזכות יהודים במצוות שופר ואין מספיק זמן וכו' לתקוע ל' קולות . לכאורה יכולים (לברך) ולתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת, וטעמו בידו דלשיטת רב האי גאון יוצא בזה י"ח מהתורה.

ולכאורה ע"פ דברי הרשב"א בר"ה לד ע"ב י"ל ש-א) עדיף לעשות א' מהג' סדרים (ז"א או ג"פ תשר"ת או ג"פ תש"ת או ג"פ תר"ת), שהרי כך אולי יכוון לסדר הנכון, גם לשיטת החולקים על רב האי גאון (עיין ברשב"א שם שכתב על מקרה כזה "דדלמא מתרמי לן תקיעה תרועה דאורייתא").

ולכאורה עוד י"ל - ב) שהטוב ביותר הוא, לתקוע ג"פ תשר"ת, שאז נוסף להנ"ל, יש לצרף ג"כ את השיטות שאין השברים הפסק לתרועה (גם אם מכוון לשם מצווה - עיין רשב"א שם מחצית השקל סי' תקצ סק"י), ולכן גם אם התקיעה דאורייתא היא התרועה, יוצא י"ח.



## שיחות

### צדקת בני" במדבר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת ליל ערב חג השבועות תשד"מ ('התוועדויות תשד"מ' כרך ג' עמ' 1885) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: (א) "ומובן, שגם כאשר פוגשים יהודי שלא חסר לו דבר (הן בגשמיות והן ברוחניות) - שייך ענין הצדקה עי"ז שמקבל את פניו בסבר פנים יפות, ועד לענין של מעשה בפועל - ע"י "הכנסת אורחים", שנותן להם אכילה שתיה ולינה".

וממשיך: (ב) "שבאופן כזה היה ענין הצדקה אצל בני ישראל בעת שיצאו ממצרים והתכוננו לקבלת התורה . . . היה לכאור"א מהם . . . עשירות . . . אף אחד מהם לא היה זקוק לכך - ממון . . . קיימו את מצות הצדקה (לא על-ידי נתינת ממון, כי אם) על ידי היחס לכאור"א בסבר פנים יפות, ובפרט כפי שהדבר בא לידי [ביטוי ב]פועל ע"י "הכנסת אורחים" - שזהו ענין הצדקה הראשון שמוצאים בגלוי אצל היהודי הראשון, "אחד היה אברהם".

ויש לבאר כל זה, ובהקדים, שגם היעב"ץ בהגהותיו למס' ב"ב דף ט' מאריך בזה שלא היו עניים במדבר - "כסף לא היה חסר לשום אחד מהם כולם יצאו ברכוש גדול" (ובנוגע להמשך דבריו - ראה להלן).

והנה המהרי"ל כ' בלקוטים שבסוף ספרו (צוטט בלקו"ש חכ"ה עמ' 76 הערה 53. אנציקלופדיה תלמודית ערך הכנסת אורחים עמ' קלד סעיף ד' הע' 109 ועוד): "כל היכא דנזכר הכנסת אורחים ר"ל דוקא הכנסת עשירים ומכובדים . . . יקבלם בספר פנים יפות לנהוג בהם כבוד וכו' וראי' מאברהם אבינו כו' אבל הכנסת עניים בכלל צדקה היא".

[וקצת חלק בזה על הר"י אלנקאווה פרק הצדקה (ח"א עמ' 39 "המשובח שבצדקה היא הכנסת אורחים"]

וכ"ק אדמו"ר פתח ביהודי שלא חסר לו דבר (הן בגשמיות והן ברוחניות) שגם אצלו שייך ענין הצדקה, ע"י קבלתו בסבר פנים יפות - כלומר, מדובר בתחושה הטובה, רגש של חסד, תשומת-לב ליהודי שלא חסר לו דבר בגשמיות - שלא שייך אצלו דין צדקה בפשטות,

וגם לא ברוחניות - כלומר, כזה שאין צורך שילמדוהו תורה וכיו"ב שזו צדקה רוחנית (כמ"ש בספר 'צמח דוד' לגבי צדקת בני"י במדבר), אלא רק תשומת לב וזהו מעין צדקה.

וממשיך כ"ק: "ועד לענין של מעשה בפועל - ע"י הכנסת אורחים שנותן להם אש"ל". ולכאורה אם אינם זקוקים לזה, מאיזה טעם יש מעלה בנתינתם לו? הנה, למרות שבגדר ההלכה (לענין היתר לצורך אורח, כמו לצורך דבר מצוה "כך בכל מקום שהתירו איזה דבר לצורך מצוה, מותר ג"כ לצורך אורחים") פסק אדה"ז בשו"ע או"ח סשל"ג סעיף וא"ו: "ואינן נקראים אורחים אלא שבאו מעיר אחרת. אבל

כשזימן חברו שבאותה העיר שיסעוד אצלו אינו נקרא אורח וסעודת רשות היא".

הרי, נוסף ע"ז שיכול להיות שמדובר במקרה כש"זימנו לבוא אצלו לכבוד האורח שיש לו, שאז גם חבירו בכלל אורח לענין זה". הרי זה שייך גם בחבירו שבאותה העיר, או תושב ליד ביתו, שכן למרות שמצ"ע יש לו אכר"ש בגו"ר, הרי מעניק לו יחס וגורם לו מצב רוח טוב וכיו"ב, ונוסף לזה, והעיקר:

כאן, לא נחית כ"ק לדייק בפרטי החילוקים שבין צדקה והכנסת אורחים, ולא באופן כללי צדקה חסד. וראיה לדבר ממה שממשיך לגבי הנהגת בני"ב במדבר, שקיימו את מצות צדקה במדבר על ידי היחס לכאור"א בסבר פנים יפות. ולפי זה, אפשר לבאר מש"כ התוס' בב"ב שם: א"ר אלעזר גדול העושה צדקה יותר ממה רבינו, וכתבו התוס': "יותר משכך חימה ממה בתפלתו, ואע"ג דמשה נמי עשה צדקה בסתר, שמא אותה שעה כבר פסק אותו זכות".

וביעב"ץ שם: "מי יגיד לנו זה, שמא לא היה מזומן לו עני כלל? . . . והא דכתיב במשה צדקת ה' עשה, אינה צדקה לעניים, אלא כדכתיב בפרשת שופטים צדק צדק תרדוף".

והיינו שלדברי היעב"ץ הצדקה דמשה, היא צדק צדק תרדוף, שפייסת העם וכו'. ולמרות שבאמת זהו חסד רוחני (לטובת נשמת מי שיוצא החייב) וחסד גשמי לטובת הזכאי - (בדיני ממונות עכ"פ). הרי (עדמשנ"ת בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ו) אחד הצדדים מרגיש עצמו מפסיד, ולכן מי שעושה צדקה בפועל עדיף (גם ממרע"ה).

והנה, בשיחות כ"ק ע"ד ימוה"מ (ראה ס' 'הנה ימים באים', כרך ב' עמ' 258-262), מבואר בכמה אופנים איך יהי' החסד דלעת"ל, ולפמשנ"ת שהדגש הוא על הסבר פנים יפות והתחושה הטובה (וראה גם בלקו"ש חכ"ה פ' וירא), הרי נוסף על הביאורים (1) של החת"ס (שזה יהי' ע"י לימוד ה'ל' צדקה ע"ד תורת הקרבנות); (2) שיהי' באופן שאחד מלמד השני (וראה לעיל מכ' צמח דוד פ' בשלח שפירש שכן הי' במדבר); (3) שיעשו חסד בשביל חסד,

אולי גם אז יהיה שייך זה, וזה לא ברור, כי מכיון שיהי' אז שלימות אזי כולם יהיו בספ"י, ועצ"ע.



## זר בבגדי כהונה

הרב ישראל שמעון קלמנסון  
חבר "ועד הנחות בלה"ק"

בשיחת ש"פ שמיני תשט"ו מביא כ"ק אדמו"ר את הרמב"ם (סוף הל' כלי המקדש) בענין "אפוד בד" שאי"ז א' משמונה בגדי כהונה, שהרי האפוד של בגדי כהונה לא נעשה מבר (פשתן) בלבד, אלא גם מ"תכלת וארגמן גו", ומביא ראי' לזה - "שהרי שמואל הנביא לוי הי' ונאמר בו נער חגור אפוד בד".

ושואל כ"ק אדמו"ר מדוע מביא הרמב"ם ראי' משמואל ולא מדוד. ומבאר ע"ז (שיחות קודש תשט"ו ס"ע רכה ואילך) שבזמן דוד, עדיין לא באו "אל המנוחה זו שילה", "און דאס איז א כלל אז אין אזא זמן איז מען ניט מקפיד אזוי שטארק, און אויך א זר קאן אנטאן די בגדי כהונה", ולכן מדוד אי"ז ראי' כ"כ. עיי"ש.

ויל"ע ולחפש המקור לכלל הזה שלפני שבאו אל המנוחה כו' לא הקפידו על האיסור שזר לא ילבש בגדי כהונה?



## אגרות קודש

### עבודת הכהן

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

באגרות קודש אדמו"ר הריי"צ כרך ב ע' שפד: "ובדבר שאלתו בזהר [חלק ג יח, א] בנדון כהן אחר המקריב שהוא היפך הגמרא ופסק ההלכה, הנה בכלל ישנם כמה ענינים בקבלה שאינם מתאימים עם הנגלה, אמנם בענין זה אחרי הביאור, הם מתאימים, ומה שבזהר מדבר בנדון סגן, הוא מפני שמדבר בג' ענינים, כהן גדול וסגן . . כהן סתם.

ור' חייא מבאר הענין מקומם של כהן גדול וסגן וכהן הדיוט בג' ספירות, ואח"כ מדבר באם שכהן גדול או הכהן המשיח יחטא שאז הסגן ממלא מקומו איך הוא הסדר של העלאת הקרבן".

ובהערות המו"ל מביא שתי הערות על זה מכ"ק אדמו"ר: על "ופסק ההלכה" כותב רבינו: "עיינ תורת כהנים ויקרא. קדושין לו, ב. יד מעשה הקרבנות ה' ט"ו". ועל "שאו הסגן ממלא מקומו" כותב רבינו: "לכאורה צריך עיון בזה".

פירוש הדברים: בזהר שם קאי בקרבן הכהן המשיח, ואומר ר' חייא שכיון שהכהן המשיח חטא הרי כהן אחר מקריב במקומו, ועל זה שאל השואל מפסק ההלכה בגמרא וברמב"ם שם - שהכהן המשיח עצמו מקבל דמו ומזה ממנו מבפנים.

ועל זה בא מענה אדמו"ר הריי"צ שאין זה עיקר הכוונה בזהר שם, אלא שמדבר אודות ג' המדריגות דכהן גדול סגן כהן וכהן הדיוט, ואח"כ כותב שכאשר הכהן גדול חוטא אז הסגן ממלא מקומו, ועל זה כותב כ"ק אדמו"ר שלכאורה הדבר צריך עיון.

ויש לעיין לכאורה בעוד כמה פרטים במכתב זה:

(א) מה הכוונה במ"ש שיש ענינים בקבלה שאינם מתאימים עם הנגלה. הרי זה שייך לכאורה רק אם יש שתי דיעות בנגלה, ולהלכה מכריעים כדיעה אחת ובקבלה מכריעים כדיעה האחרת, כגון הנחת תפילין בחול המועד.

אבל דבר שע"פ נגלה מפורש לעשותו רק באופן אחד, האם מצינו שהקבלה תחלוק על זה?

(ב) בניצוצי זהר לזהר כאן מקשה ג"כ אבל מגמרא אחרת, במנחות עד, א, שהכהן מתכפר על ידי עצמו (הובא גם במנחות קט, א). ומשמע שיש כאן קושי שאין לו תירוץ.

(ג) גם צ"ב מדוע מציין רבינו לקידושין ולא למנחות שם. ויש לעיין בזה, ולא באתי אלא להעיר.



## אופן הלימוד של יועז מא"י

### הת' שאול רייצס

שליח בישיבה גדולה - מיאמי רבתי

באג"ק ח"ח ע' יג' "בטח ידוע לו תוכן שיחתי מכבר להתלמידים שבאו מאה"ק ת"ו, ע"פ פסק רז"ל שהיציאה מהארץ מותרת לתלמוד

תורה, שא"כ צ"ל התלמוד תורה באופן כזה שהתורה תלמד אותו".  
כ"ל.

והנה חיפשתי שיחה זו. וכנראה הכוונה לשיחת ז' אדר ה'תשי"ג (למעלה מחצי שנה קודם) - נדפסה בתורת מנחם ח"ח ע' 3 ואילך, השיחה נאמרה לפי הכותרת לקבוצה מתלמידי הישיבה (ולא כפי שכתוב במכתב "שיחתי להתלמידים מאה"ק ת"ו"), ושם המדובר הוא ע"ד המשמעת וכו', וקבלת עול ומרות הנהלת הישיבה וכו', ומוסיף, שזהו בפרט לתלמידים הבאים מאה"ק שהיציאה אסורה ע"פ דין, אלא ללמוד תורה אבל בכלל לא מוסיף לבאר מהו הפי' ת"ת כמו שמבאר כאן במכתב (שהתורה תלמד אותו).

וצריך עיון וחיפוש, באם המדובר בכלל בשיחה זו, ובאם כן שמא חסר ברשימת ההנחה.

או שמש"כ בהמכתב, הכוונה היא שהוזכר ע"ד ענין זה באותה השיחה. וכעת במכתב מפרש הכוונה. אבל זהו דוחק. ויש לעיין.



## נגלה

### כחו - תולדה או אב

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגמ' ב"ק (ג,ב) קס"ד שמה שאמר רב פפא (שם ב, ב) ש"יש מהן (מתולדות האבות נזיקין) לאו כיוצא בהן", קאי על תולדה דמבעה, אליבא דרב שזה אדם. וע"ז אמרו בגמ' "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה..אכילו וניעו ה"ד אי בהדי דאזלי קמוקי כחו הוה וכו'". ופרש"י (ד"ה כוחו): כחו הוא - והיינו אדם גופו וחייב". וכתבו האחרונים (מהרש"א במהדו"ב ועוד) שממ"ש רש"י "והיינו אדם גופו" רא"י שס"ל לרש"י שכחו אינו תולדה דאדם, כ"א זהו בכלל האב דאדם. וכן נראה ממ"ש רש"י לקמן (ו,א ד"ה כחו) "והיינו אדם ותנא ליה במתניתין", ובמשנה הרי קתני האבות. [וקושיית הגמ' כאן היא, שאאפ"ל שמ"ש ר"פ שיש תולדה שלאו כיו"ב (דהאב), קאי על כחו,

כי בכלל אי"ז תולדה, כ"א אב. אבל ראה בפניי שכתב שממ"ש רש"י  
 "(והיינו אדם גופו) וחייב", ראה שהוה תולדה, וקושיית הגמ' היא  
 שהוה כיו"ב].

אמנם הרי"ף בסוגייתנו כתב "תולדה דמבעה מאי היא...לרב דאמר  
 מבעה זה אדם כיחו וניעו". הרי שכחו הוא תולדה דאדם. וכ"כ  
 הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"י ה"י): "אחד המזיק בידו או שזרק אבן  
 או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חבירו או על הכלים וכו', ה"ז  
 כמזיק בידו, והם תולדות של אדם". (ולפי"ז קושיית הגמ' "אי בהדי  
 דאזלי קמזקי כחו הוה" פירושו, שאאפ"ל שמ"ש ר"פ שיש תולדה דאב  
 שלא כיוצא בהן קאי על כיחו וניעו שהוא תולדה דאדם (מבעה), כי  
 היות וחייב בזה כמו בהאב, א"כ הוה כיו"ב דהאב).

נמצא שנחלקו רש"י, והרי"ף והרמב"ם, שלרש"י (לפי כמה  
 מהאחרונים) הוה כחו "אב" כאדם עצמו, ולהרי"ף והרמב"ם ה"ז  
 תולדה דאדם.

ולבאר סברת מחלוקתם, יש להקדים שיטת ר' יוחנן לקמן (כב,א)  
 ש"אשו משום חציו", שהטעם שחייב על נזקי אש, אף שבשעה  
 שהתחילה האש עדיין לא הזיקה, ומה שהזיקה אח"כ ה"ה הולכת  
 מעצמה - דזה ע"ד מי שזורק חץ, שחייב על כל מה שיזיק ע"י חץ זה,  
 אף שזה מזיק לאחר שכבר יצא מידו, ועד"ז באש הוה כמו חצו וחייב  
 על כל מה שיזיק.

והקשה הנמוק"י וז"ל: "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה  
 להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו' ולפי"ז ה"ה  
 כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכו'. (ומתרג', כי נעיין במילתא  
 שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה  
 שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל וכו', וכן הדין לענין  
 שבת, דכי אתחיל, מע"ש אתחיל, וכמאן דאגמריה בידיים בהוה עידנא  
 דלית ביה איסור חשיב" עכ"ל.

ז.א. דהקס"ד דהנמוק"י הי' שחיוב אש משום חציו הוא דמכיון  
 שהוא התחיל האש, הרי כל מה שנעשה אח"כ ה"ז כאילו האדם עושה  
 את זה אז ומסקנתו היא להיפך, שתיכף בהתחלה, הרי זה כאילו כבר  
 נעשה אז כל מה שעתידי להעשות אח"כ. ובפשטות כ"ה בזריקת חץ,  
 שלהקס"ד כל מה שנעשה אח"כ האדם עושה אז, ולהמסקנא ה"ז  
 להיפך שתיכף בהתחלה ה"ז כאילו כבר נעשה הכל.

ואי"ז רק קס"ד ומסקנא, כ"א לדעת הקצוה"ח (סי' ש"צ ס"ה) פליגי התוס' על מסקנת הנמוק"י, וס"ל כהקס"ד שלו, שהרי אי' לקמן (יז, ב) "זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרינן ליה מנא תבירא תבר", וע"ז כתבו התוס' (ד"ה זרק) וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר וכו', וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו" עכ"ל.

[ודא"ג - שמעתי מהרה"ח רמ"מ גארעליק ע"ה, ששמע מאחד שהי' נוכח בעת שהגאון הרגאצ'אבי דיבר ע"ד תוס' זה, ואמר בזה"ל: מיר שפאלט די קאפ צו פארשטיין דעם חילוק, און תוס' זאגט זיך אזוי - "וסברא פשוטה היא לחלק". (= אצלי הראש מתפוצץ להבין החילוק, והתוס' כותבים בפשטות "וסברא פשוטה היא לחלק")].

ומזה מכריח הקצוה"ח שהתוס' לא ס"ל כמסקנת הנמוק"י, כי לפי הנמוק"י, הרי באש, וכן בחץ, תיכף כשיצא מידו כבר נעשה הכל, וא"כ כשזרק חץ על הכלי, ג"כ כבר נעשה הכל, וכאילו כבר נשבר הכלי, והי' צ"ל הדין, דאם בא אחר ושברו, שיהי' פטור, כי מנא תבירא תבר. ומזה שלא כתבו כן, מוכח שס"ל כקס"ד דהנמוק"י, שכאילו עושה האדם הכל בשעת ההיזק.

[ובנוגע לקושיית הנמוק"י, שא"כ יהי' אסור להדליק נר בע"ש, כבר תירצו האחרונים לחלק בין איסור שבת לחיוב נזיקין, ובעוד כמה אופנים. וברצוני להוסיף שפעם שמעתי מראש הישיבה דתו"ת המרכזית, הרה"ג וכו' הרב ישראל יצחק ז"ל פיקארסקי שהביא מ"ש בילקו"ש פ' ויקהל (רמז ת"ח) שהטעם עלמה שהוצרך הכתוב לכתוב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" הוא שלא תאמר "לא יהי' רשאי להדליק לו הנר ולהטמין לו את החמין ולעשות לו מדורה -] מע"ש לשבת, ת"ל לא תבערו אש ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מע"ש לשבת". ופי' המפרשים שהקס"ד היא שנלמוד איסור מלאכה בשבת מאיסור מלאכה בשביעית (כמ"ש בילקו"ש שם לפנ"ז), וכמו שבשביעית שובת מערב שביעית לשביעית, כך צ"ל בשבת, ע"ז בא הלימוד שאי"צ לשבות מע"ש לשבת. אבל הוא ז"ל פירש, שע"פ קס"ד דנמוק"י י"ל שצריכים הלימוד הנ"ל, כי בלא"ה אכן באמת יהי' אסור להדליק נר ומדורה מע"ש לשבת כי ה"ה כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת", כקס"ד דהנמוק"י, ולכן צריכים לימוד מיוחד שמותר.

ולכאו' מוכרח לומר כפירושו, כי לפי פי' המפרשים קשה, שכבר כתב בילקו"ש שם לפני' שקס"ד לדמות שבת לשביעית, וייאסרו כל המלאכות בע"ש (עיי"ש), ומה מוסיף אח"כ "או לא יהי' רשאי להדליק לו הנר וכו'", ומוכרח לומר שזהו קס"ד נפרדת].

ואף שכמה אחרונים דחו ראיית הקצוה"ח, וכתבו שגם התוס' מודים להנמוק"י, ומחלקים בין נדון דהנמוק"י ונדון דהתוס', כי אף שאמרי' שבעת שזרק החץ כאילו כבר נשבר הכלי, מ"מ באם לפועל לא נשבר אח"כ ע"י זריקה זו, איגלאי מילתא למפרע, שמעולם לא היתה השבירה כלולה בזריקתו, כי הרי לפועל לא נשבר ע"י זריקה זו. [או: מ"ש הנמוק"י שהשבירה של אח"כ כבר נכללה בהתחלה, הפירוש בזה שלאחר שנשבר ע"י זריקתו אז אמרי' שעכשיו איגלאי מילתא למפרע שזה הי' כלול מעיקרא בזריקתו, ולכן אם לפועל לא נשבר ע"י זריקתו, אין לומר שזה הי' כלול בזריקתו], ולכן באם קדם אחר ושברו, ולא נשבר ע"י הזריקה, לא אמרי' מנא תבירא תבר, משא"כ בנדון שהאש או החץ הזיקו בפועל, אזי אמרי' (גם להתוס') שהכל נעשה בתחלה.

אבל עכ"פ לדעת הקצוה"ח פליגי בזה התוס' והנמוק"י.

וי"ל שבב' שיטות אלו תלוי אם "כחו" הוה חלק מהאב דאדם או רק תולדה: לפי שיטת התוס' וקס"ד דהנמוק"י, הרי ההיזק שנעשה ע"י ( כיחו וניעו אוזריקת חץ וכיו"ב) אינו דומה ממש להיזק שנעשה ע"י האדם גופא, כי כשמזיק בגופו, הרי ההיזק נעשה אז באותו העת ממש שהוא עושה הפעולה, משא"כ כשמזיק ע"י חץ ההיזק נעשה אח"כ, לאחר שכבר גמר את הפעולה, והחץ יצא מרשותו והגיע למקום אחר והזיק שם. ואף שמייחסים היזק זה להאדם, ומחייבים אותו ע"ז, מ"מ זה נקרא תולדה דאדם, כי סו"ס זה מציאות שונה מהיזק האדם עצמו.

משא"כ לפי מסקנת הנמוק"י, נקטינן שגם כשהזיק ע"י זריקת חץ, ההיזק (המיוחס להאדם) נעשה אז, באותו העת ממש שהוא עושה פעולתו, ולא אח"כ, א"כ ה"ז ממש כמו מציאות ההיזק של האדם עצמו, ולכן אי"ז תולדה דאדם, כ"א חלק מהאב דאדם.



## בור ט' הוי אב לנזקין אם לאו

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש דעטראיט

בגמ' ב"ק דף ג ע"א ברש"י ד"ה וזה אב לנזקין (ע"ש) יש לבאר ב' הלשונות דרש"י והחילוקים ביניהם, ובהקדים יש לדייק אריכות לשון רש"י "לישנא אחרינא סו"ס זה אב למיתה וזה אב לנזקין", שלכאור' למה האריך רש"י להעתיק עזה"פ לשון הגמרא, והו"ל לכתוב בקיצור<sup>1</sup> "ל"א כי היכי כו"<sup>2</sup>, ובפרט שבהד"ה העתיק רש"י רק התיבות "וזה אב לנזקין".

והנה לכאור' ב' הלשונות חלוקים ביסודם: דללשון א' בור למיתה (- בור י') למדים מעצם הפסוק, ובור לנזקין (- בור ט') למדים מדיוקא, משא"כ ללשון הב' הרי גם בור למיתה וגם בור לנזקין נכללים בפסוק "ונפל שמה שור או חמור".

והנה לשון הגמרא הוא "זה אב למיתה וזה אב לנזקין", משמע מזה שיש ב' אבות בבור גופא, אב למיתה ואב לנזקין (שאל"כ הול"ל בקיצור "סוף סוף שניהם אב" וכיו"ב. ובאמת כן איתא ברשב"א בסוגיין "דבור עשרה ובור תשעה הרי הן כקרן, שהמועדת משלם נ"ש ותמה אינו משלם אלא ח"נ, לפי שכ"א מהן אב לעצמו .. וכן הדין בבור עשרה ובור תשעה". ע"ש באורך שמיישב לפ"ז למה אין בור ט' תולדה של בור י'.

ולכאור' זה תלוי בב' הלשונות ברש"י, שללשון הא' הרי יש לנו ב' "מקורות" - לימודים שונים, שהפסוק גופא קאי על בור למיתה, והדיוק שלמדים מהקרא קאי על בור לנזקין, וא"כ שפיר יש לומר כדברי הרשב"א שהוא ב' "אבות" שונים בבור גופא, שיש דין בור לענין מיתה, ויש דין בור לענין נזקין.

משא"כ ללשון הב' ברש"י שהפסוק "ונפל שמה" כולל כל האופנים, אלא שמ"מ אם מת שור בבור ט' אמור רבנן שפטור כיון

(1) וראה ח"ס שכתב שלולא דמסתפינא הי' מוחק תיבות אלו מרש"י ושהכל פ"י אחד ע"ש, ומובן הדוחק בזה, וע' בשטמ"ק בשם תוס' הרא"ש.

(2) וכמו שמצינו שרבינו זי"ע מדייק כעין זה בפרש"י עה"ת - ראה (לדוגמא) לקו"ש חכ"ה בראשית (א) ס"ד.

"שלא מחמת הבור מת", א"כ הרי אין הפי' שיש ב' דינים (- אבות) שונים של בור, אלא שהוא דין ואב אחד, שיש לו פרטי דינים שפטור ממיתה בבור ט', וחייב בנזקים בכל האופנים.

ואם כנים הדברים, הרי החילוק בין ב' הלשונות אינו רק במקור דין בור לנזקין, אלא חלוקים בגדר הדברים, אם הם ב' סוגי (- אבות) של בור, או סוג (אב) אחד עם כמה פרטי דינים.

ולפ"ז הרי יוצא נ"מ בפירוש דברי הגמרא "סו"ס זה אב למיתה וזה אב לנזקין": שללשון הא' הוא כפשוטו, שהם ב' אבות שונים (בבור גופא), זה אב למיתה וזה אב לנזקין, משא"כ ללשון הב' הרי צריך לומר שאין הפירוש שהם ב' אבות שונים, אלא שכוונת הגמרא להדגיש ששניהם הם האב - דלא כסברת המקשן שר"ל שהאב הוא רק החיוב מיתה ב', והחיוב נזקין בט' הוא התולדה, אבל באמת הוא אב וסוג אחד של בור<sup>3</sup>.

ולפ"ז יבוארו דברי רש"י: שרש"י בהביאו ב' הלשונות, אין כוננתו רק להסביר המקור לבור לנזקין, אלא גם לבאר דברי הגמרא, ולכן ללשון א' שדברי הגמרא "סו"ס זה אב למיתה וזה אב לנזקין" נשארים כפשטות הלשון - שהם ב' אבות שונים, ובא רק לבאר הא' ש(גם) בור ט' הוא אב לנזקין, לכן העתיק בהד"ה (רק) התיבות "וזה אב לנזקין", ומבאר "ואב הוא דהא מדיוקא דקרא נפקא", שלפ"ז מובן איך גם בור לנזקין הוא "אב" (בפ"ע).

משא"כ ללשון הב' נשתנה פירוש דברי הגמרא "זה אב למיתה וזה אב לנזקין" מפשטות משמעותם, שללשון זה הרי הוא באמת אב אחד, לכן מעתיק רש"י עוד הפעם תיבות אלו מן הגמרא, להורות שלשון זה הוא שינוי לגבי פי' הראשון (לא רק במקור הדין, ולא רק בגדר הדין, אלא גם) בפירוש תיבות אלו בגמרא, שאינם כפי פשטות המשמעות שהם ב' אבות, אלא לפי פי' זה שניהם נכללים בקרא וא"כ הוא אב אחד ממש.

ולפ"ז יובן יותר צורך רש"י להביא ב' פי': שהרי בכל לשון יש קושי לגבי האחר, שלפי' הא' קשה שכיון שאינו מפורש בקרא למה הוא אב - ובפרט לפי דברי רש"י במשנה שאבות הם הכתובים בקרא

(3) אחר כתבי כ"ז ראיתי מה שכתב עד"ז בס' "רשימות שיעורים" (לריד"ס).

בהדיא - וע"ד קושיית התוס' הרא"ש בשטמ"ק על לשון זה של רש"י ע"ש<sup>4</sup>, משא"כ ללשון הב' הרי שניהם נכללים בהפסוק.

אמנם הרי ללשון הב' צריך לדחוק לשון הגמרא "זה אב למיתה וזה אב לנזקין" שבאמת הם אב אחד ממש, משא"כ ללשון הא' הרי אתיא דברי הגמרא כפשטם - ולכאו' הרי רש"י בפירושו על הש"ס בא לפרש פשט הגמרא<sup>5</sup>].



### גדר אדם המזיק

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

רב ושליח בבריטון ביטש, ור"מ בישיבת תות"ל "חובבי תורה"

בגמ' ב"ק דף ד' ע"א ושמירתן עליך, אדם שמירת גופו עליו. ופי' רש"י דקושיית הגמ' היא דלשון המשנה "ושמירתן עליך", לא מתאים על שמירת אדם על גופו, כ"א על שמירת ממונו, וע"ז מתרצת הגמ' דאע"ג דבאדם "שמירת גופו עליו", מ"מ לשון המשנה קאי על שאר נזיקין. והיוצא מזה הוא שבגמ' הגדירו אדם המזיק שהוא חייב בגלל שלא שמר את גופו.

וצ"ע דלקמן כו, ב תנא דבי חזקיה דחייב "על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון". נמצא דאדם חייב גם על האונסין, היינו גם כשלא הי' בידו לשמור ממנו ולמנוע ההיזק, בכל זאת חייב על היזק גופו, ואם החיוב בא בגלל העדר שמירתו הי' צ"ל פטור באונס.

ובאמת, יש בזה מחלוקת ראשונים, דתוס' כו, ב ד"ה ושמואל סבר דבאונס גמור פטור, ומה שמחייבין האונס כרצון, הוא באדם המזיק באופן שהי' קצת בידו למנוע ההיזק, אבל הרמב"ן בבא מציעא פב, ב פליג על התוס' וסבר דאדם חייב גם על אונס גמור, וקשה להרמב"ן מש"כ בגמ' "אדם שמירת גופו עליו", הרי גם כשלא הי' בידו לשמור על עצמו הוא חייב.

ונראה ליישב ע"פ הרגאצ'ובי בצפע"נ על ב"ק ד, א, דמפרש "אדם שמירת גופו עליו", דהוא ע"ד שמצינו בגונב נפש לקמן סח, ב, דלא

---

(4) וראה דרכי דוד מה שתי' בזה.

(5) ויל"ע בכללי רש"י.

שייך באדם יאוש לפני המכירה משום דלא שייך לומר שהאדם יתייאש על עצמו, עיי"ש ברש"י, ובלשון הרגאצ'ובי "אדם בכל מקום שהוא, הוא ברשות עצמו, ויאוש לא שייך כ"א על דבר הקנוי", והוא ממשיך דכן הוא גם כוונת הגמ', דבאדם שמירת גופו עליו.

והמובן מדברי הרגאצ'ובי הוא, שגוף האדם הוא חלק ממהות האדם עצמו, ולא דומה לדבר שחוץ ממנו הקנוי לו (להעיר מתניא פכ"ט) ומה ששמירת גופו עליו הוא לא בגלל שהוא צריך לעשות פעולה של שמירה על הגוף, אלא משום שזה שמירה שבאה בדרך ממילא ומאליו, כיון "שהוא ברשות עצמו".

ולפי"ז צ"ל דקושיית הגמ' "ושמירתן עליך" הוא, דבאדם הוי איכות אחרת של שמירה, ואינה דומה לשמירת שאר נזיקין, שהוא שומר "על דבר הקנוי" שחוץ ממנו (וזה דלא כפרש"י שהקושיא הוא בגלל שהלשון לא מתאים לאדם).

והיוצא מדבריו הוא, שחייב אדם המזיק, הוא לא בגלל שלא שמר את גופו, כמו חיוב נזקי בהמתו, שחייב עליהם בגלל שלא שמרן, כ"א החיוב הוא בגלל שגופו כעצמו, וכמו שהוא עצמו כשמזיק ברצונו חייב, כמו"כ גופו שהזיק נחשב כמו שהוא עצמו הזיק דגופו ועצמו הם מהות אחד.

ולפי"ז באדם ישן שהזיק, הוא לא חייב בגלל שלא שמר על גופו לשכב במקום שמור, כ"א הוא חייב בגלל מעשה ההיזק הבא מגופו, דהוי כמו שהוא עצמו עשה את זה בשעה שהי' ער, ובשעת ההיזק פשע במעשה ההיזק ולא בשעה שהלך לישון במקום שאינו שמור. ועי' חקירה בזה ברשימות שיעורים של הגריד"ס.

ובזה יובן שיטת הרמב"ן דחייב גם על האונס, דסבר דהלימוד מפצע תחת פצע (לקמן כו, ב) חידש, דבאדם המזיק סיבת המחייב בנזיקין, הוא עצם מעשה ההיזק, ולא העדר שמירתו על גופו, וכשגופו עצמו עשה מעשה היזק הוא חייב באיזה אופן שיהי' גם באונס. וזהו "אדם שמירת גופו עליו", ר"ל דגופו הוא כהאדם עצמו (דכן הוא דרך הגמ', לכנות האדם עצמו בלשון "גוף", כמו "חובת הגוף" בקידושין לז, א, "אשתו כגופו" בברכות כד, א, וכן "גופו של גט" הוא עיקר הגט בגיטין פה, א).

וכוונת הגמ' לומר, דבהאדם "שמירת גופו" הוא כשמירת עצמו, שאין זה ענין השמירה במובנו הרגיל כשומר על דבר שחוץ ממנו, כ"א

שעניני גופו ועצמו הם "עליו" וחלק ממנו, וחייב, משום שהיזק הבא מגופו הוא היזק שהוא עצמו עשה, ועי' רש"י לקמן ד, ב ד"ה כל הנך כו', "הוא עצמו מזיק כו' דאזיק בגופו".

ויש להעיר בכל הנ"ל, מהחקירה המובאת בלקו"ש ח"ו ע' 329, בגדר שור המזיק אם הוא בגלל שלא שמר הבעל שורו, וחטא הבעל הוא קודם וסיבה למעשה ההיזק של השור, או שהחיוב הוא מצד מעשה ההיזק שנעשה ע"י השור, שהוא ממונו דהוי כידו אריכתא, וחטא הבעל הוא בשעת מעשה ההיזק, "שחטא שניהם היא בפעולה אחת".



### תפיסה קודם מיתה

#### הרב משה לברטוב

ר"מ בכולל תפארת זקנים לוי יצחק

בגמ' ב"ק דף יד ע"ב, מובא שמטלטלין דיתמי לא משתעבדי לב"ח. ורש"י בד"ה ביתמי מוסיף "דאיכא למימר לאחר מיתת אביהם קנאום". והנה, לפי"ז מה שהגמ' אח"כ מוסיפה שתפס מחיים (שמועיל גם ביתמי) הרי"ז טעם שיוכל לגבות, שהרי אז ליכא למימר שלאחר מיתת אביהם קנאום,

משא"כ בגמ' כתובות פ"ד ע"ב, מביאה מה שר' נחמן סובר שתפיסא מחיים מהני, ומפרש רש"י בד"ה אמר ר"נ, והכי גמר לה ר"נ מרביה, והיינו שאי"ז הלכתא בטעמא וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## חסידות

## מהות הנפש

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בתניא פרק נא מבואר, שנפש האדם "אין עצמותה ומהותה מצויר בצויר גשמי ודמות ותבנית כתבנית הגוף ח"ו, אלא כולה עצם אחד רוחני פשוט ומופשט מכל צויר גשמי, ומבחי' וגדר מקום ומדה וגבול גשמי, מצד מהותה ועצמותה.

ולא שייך לומר במהותה ועצמותה שהיא במוחין שבראש יותר מברגלים, מאחר שמהותה ועצמותה אינה בגדר ובחי' מקום וגבול גשמי".

והנה, בפשטות הדברים הללו מוסבים על הנפש האלקית שבאדם מישראל, וכן משמע גם מזה שאומר "חס ושלום" - משמע שזהו דבר הקשור עם קדושת הנשמה לכאורה.

והעירני חכם אחד, דיש לעיין אם אפשר לומר את הדברים הללו גם על נפשו של אינו יהודי.

ומסתבר לומר שכעין זה אפשר לומר גם על נפשו של אינו יהודי (ואפילו על נפש החי), שהרי גם באינו יהודי הנפש מחיה את כל חלקי הגוף באותו האופן, שכל חלק של הגוף הוא חלק חי, וגם המשכת הרצון היא תיכף ומיד בכל אבר שבגוף (כמבואר בחסידות), שיש כאן "נפש" הנותנת "חיות", שהיא מצד עצמה למעלה מגדרי מקום וגבול וכו'.

אך לאידך גיסא, מהמבואר בחסידות (מקומות שהובאו בליקוט הפירושים לר"א חיטריק שי'), משמע שזהו ענין הקשור עם "יחידה" שבנפש וכו'.

ויש לעיין בזה.



## דביקות החיות האלוקית במקורה

הת' שלום דובער לנגזם  
תלמיד בישיבה

בסה"מ תרס"ד ד"ה תקעו בחודש שופר, מבאר למה החיות האלוקית צריכה להיות דבוקה במקורה, ולא יכולה להיות ע"ד זריקת אבן מהיד. ומביא ע"ז ג' הוכחות למה לא יכולים להשוותם:

(א) בזריקת האבן לאחר הזריקה, כשהאבן יוצאת מהיד, כבר אין ביכולת הזורק לשנות כיוון הזריקה. משא"כ בהנהגת העולם יש שינוי כפי מעשה האדם למטה כדכתיב "אם בחוקותי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם", ז"א שיש שינוי בהנהגת העולם.

(ב) בזריקת האבן רואים במוחש שכח הזריקה נחלש במשך הזמן.. משא"כ בעולם, רואים שהשמים והארץ חזקים כביום הבראש<sup>1</sup>, וצבא השמים קיימין באיש, וצבא הארץ (הגם שיש הפסק מ"מ) הם קיימים במין.

(ג) אם הי' כח נפרד ח"ו, לא הי' בבחי' חיות כלל, ולא הי' העולם חי כלל מהכח הזה, דלא זו בלבד שלא הי' העולם בבחי' העדר הפסדות, אלא לא הי' קיים אפי' רגע א' כו'. דהנה ידוע שכל דבר שעתידי להיות נפסק ומתבטל באיזה זמן, הנה גם בזמן היותו, אינו מציאות אמיתית.

וכמובן מנהרות המכזבין, שאינם נק' מים חיים, אלא כזב ושקר ולכן גם בהיותם אינם מים חיים כו'<sup>2</sup>.

(1) ולכאורה מכיון שהם דברים מחודשים לכאורה מוכרח שיהי' ענין ההפסד, כיון שכל דבר שיש לו תחילה יש לו סוף, וגם מכיון שכל נברא הוא מורכב מהד' יסודות (דצח"מ), שמזה רואים שאין לו מציאות לעצמו רק כל מציאותו הוא תלוי בדבר שני. ז.א. שמציאות הנברא הוא כמו מציאות חמישי להד' יסודות, ולכן ברגע שהד' יסודות יתפרדו, יתבטל כל מציאות הנברא, וכמו שמובא ברמב"ן שכל דבר שיש אפשרות שהוא יתפרד ויהי' אפס – א"א שלא יבוא לזה, וכפי לשון הרמב"ן "כל דבר האפשרי א"א שלא יבוא", עכ"ל.

(2) הטעם למה נהרות המכזבין אינם נק' מים חיים, אעפ"י שהם מתייבשים רק פעם א' בשבע שנים הוא: שהטעם למה המים מתייבשים בכלל, הוא משום שהסיבה שהם נמצאים בכלל, הוא משום שהמקור של המים נותן חיות להמים, והסיבה שפעם א' בשבע שנים הם מתייבשים, זה משום שמקורו נפסק

ואם נאמר שהכח האלוקי שבנבראים הוא כח נפרד ח"ו, שהוא רק למשך שית אלפי שנים, וכמו באדם הזורק את האבן שהוא על רגעים אחדים, וכמו"כ נאמר בכח העליון שהוא רק לזמן מוגבל ח"ו, א"כ גם בזמן היותו אינו אמיתי ח"ו, וא"כ איך הוא מהוה ומחי' את הנבראים, באם זה לא חיות אמיתית, ולא הי' צ"ל קיום הנבראים כלל, וכ"ש העדר ההפסדות כו'.

ולכן מסיים: שבהכרח לומר שהכח האלוקי שבנבראים אינו נפרד כלל והיינו שמתחדש תמיד ממקורו כמו באומן בשעה שעושה המלאכה כו' שהכח שבהנפעל דבוק עם כח היד כו'.<sup>3</sup>

וכן הוא בכח האלוקי שבנבראים, שדבוק במקורו, והיינו שמתחדש תמיד ממקורו, וממילא הוא בבחי' חי וקיים בעצם, ולכן בכחו ויכלתו להוות ולהחיות הנבראים, וגם להתמיד קיומם שיהיו קיימים במין ובאש כו'. ע"כ.

והנה ידוע, שבכל מקום שיש יותר מראי' (או תירוץ) אחד, זה אומר שלכל אחד יש איזה חולשה, ולכן צריכים להביא הראי' (או התירוץ) השני כו'.<sup>4</sup>

ואולי י"ל, דאחד מהטעמים שמביא כאן ג' ראיות, הוא משום שאפשר לשאול על ההוכחה הא', שא"א להיות כמו זריקת האבן שאין לו היכולת לשנות האבן. דהנה מביא כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה "כתר יתנו לך" מיום ב' דחה"ס תשכ"ה (בלתי מוגה), וז"ל "גם במשל זריקה, שכח הזורק נפרד מהאדם, הנה אם האדם היה יכול לרוץ אחרי

(והביאור למה דוקא שבע שנים הוא משום ששבע הוא מסגרת המציאות כמבו' במ"א). וראה לקו"ש ח"ו בשלח, הדרך על הרמב"ם תשל"ה, ועוד.

כמו"כ בנדו"ד, בכדי להוות דבר יש מאין, צריך המקור להיות דבר שאינו מוגדר בזמן, ודבר מוגבל אינו יכול להוות.

(3) להעיר ע"ז שכתוב לעיל בהמאמר, שהאומן אינו מחדש שום דבר, והוא רק מצויר, משום שהחומר כבר הי' מקודם. שלכאורה אם הוא מחדש הציור, איך זה יכול להיות קיים בלי האומן ז.א. אחרי שהאומן מסתלק? והביאור בזה הוא: כי גם הציור אינו חידוש, כי החומר הוא מוכשר לקבל הציור, והוא רק עשה את זה בפועל.

(4) כידוע מהשיחות של כ"ק אדמו"ר, במקומות שרש"י מביא ב' פירושים או ראיות לדבר אחד.

האבן והיה יכול להשיגו, היה יכול לשנות אופן הליכתו, אף שכח הזורק נפרד ממקורו<sup>5</sup>, וא"כ רואים שיכול להיות מציאות של שינויים בעולם.

ולכן מביא הראי' הב', שאחרי משך זמן נעשה חולשה באבן וכו', ואילו שמים וארץ הם חזקים כיום הבראם.

אבל עדיין צ"ע, משום שיכולים לומר, שנתן הוי' כח מספיק בעולם, שלא יורגש שום חלישות במשך שית אלפי שנים, ולכן בשנת ו' אלפים יהי' הכח כמו בתחילת הבריאה.

ולכן הוא מביא הראי' האחרונה, שאם נתן הוי' כח של ו' אלפי שנים, לא הי' ביכולת העולם להתקיים אפילו רגע אחד כנ"ל, שזה לא חיות אמיתית, ובכלל מבואר בחסידות, שכמו באדם הדם צריך לחזור אל הלב להתחדש ולקבל חיות, כמו"כ אם נתן הוי' כח בעולם בשביל ו' אלפי שנים, לא יהי' העולם קיים אפילו רגע אחד, משום שצריך לחזור בכל רגע למקורו, לקבל חיות חדשה, ולכן גם אז לא היה יכול להיות נפרד ממקורו וצ"ל שהחיות האלוקית צריכה להיות דבוקה במקורה כל הזמן.



## מצוה מל' צוותא – גם במצוות דבני נח

**הת' זלמן משה אברהם**  
תלמיד בישיבה

בפשטות החילוק בין המצוות דאומה"ע לבנ"י הוא לא רק בכמות<sup>1</sup> אלא גם באיכות ומהות<sup>2</sup> - שאין להם תכלית בשביל עצמם, אלא שהם

(5) ומה שישנם שינויים בהנהגת הבריאה, הוא המשכה חדשה ממנו ית', שאינו נוגע לענין הבריאה עצמה. ולא מבעי שאפשר לומר כן בענין הניסים שהוא שידוד מערכות הטבע, דמכיון שהוא שידוד הטבע, הרי זה המשכה חדשה, אלא גם בענין השינויים בהטבע עצמו, אפ"ל שהוא המשכה חדשה, ואין זה הכרח שכח הפועל אינו נפרד.

(1) שלאומה"ע יש שבע מצוות ולבנ"י יש תרי"ג – חילוק כמותי.

(2) ראה לקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך, חט"ו ע' 150, חכ"ה ע' 49, ובכ"מ.

"בשביל התורה ובשביל ישראל"<sup>3</sup>, בכדי שלא תהיה סביבה והשפעה בלתי רצויה<sup>4</sup>, ובכדי לפעול ביטול ושלימות בעולם. ומכיון שכן המצוות דב"נ הם ענינים שאפשר לקיים אותם לא רק "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה"<sup>5</sup> אלא גם מצד "הכרע הדעת"<sup>6</sup>.

משא"כ המצוות דבנ"י שהם (לא רק לזכך האדם<sup>7</sup> והעולם, אלא) "צוותא וחיבור"<sup>8</sup> עם הבורא אע"פ שהנכרא ובורא הם כאין ערוך,<sup>9</sup> וכמו שנכרא לא תופס מקום לגבי הבורא, כך גם מעשיו לא תופסים מקום לגביו, והצוותא נעשית (לא ע"י הזיכוך והעליה דהאדם ע"י ידיעתו והכרתו באלוקות, או ע"י הרגשתו ועבודתו הנעלית, אלא) ע"י שהקב"ה בחר וצווה כך ז.א. ע"י ציווי ה' וקיומו. עי' בארוכה במ"מ שבהערה 2.

הנה יש לעיין האם ישנו הענין ד"צוותא וחיבור"<sup>8</sup> גם במצוות דאומה"ע אע"פ שאין זה תכליתם בעשיית המצוות?

דנהה עיין באגרות קודש חלק ט"ו,<sup>10</sup> דכתב: "במש"כ איך אפשרי נבואה באומה"ע, במכש"כ מהשראת השכינה שצ"ל בטל במציאות כו' - עדיפא מינא הול"ל, איך נצטוו בז' מצוות - ל' צוותא - והרי בזה כאו"א מאומה"ע נצטווה, ול"ד יחידי סגולה.

3) דרשת רז"ל עה"פ בראשית - תנחומא (באבער) פיסקא ג' וה', לק"ט, רש"י, וראה גם ב"ר רפ"א, ויק"ר פל"ו, ב.

4) כי דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחרי ריעיו וחבריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו (רמב"ם הל' דעות רפ"ו).

5) לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י וראה לקו"ש חט"ו עמ' 58 ואילך.

6) לשון הרמב"ם הל' מלכים ספ"ח, וראה לקו"ש חכ"ה שם.

7) לצרף בהם את הבריות - תנחומא שמיני ז' ח', ב"ר רפמ"ד, וש"נ (וראה מו"נ ח"ג פכ"ו), וראה לקו"ש ח"ט עמ' 182 ואילך, וש"נ.

8) לקו"ת בחוקתי מ"ה, ג. ובכ"מ.

9) ראה בארוכה משל דכ"ק אדמו"ר הריי"צ (ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך, ד"ה ביום השמע"צ השי"ת בתחלתו, "התמים ח"א ע' כ"ה ואילך), נת' בלקו"ש ח"ז עמ' 130 ואילך.

10) עמ' רע"ז מכתב ה'תקצ"ו להרב יצחק דובאוו ממנטשטר.

והביאור - אשר בשעה ההיא בטל הוא, וביתר שאת נכבואה, וכמוש"נ נופל גו', ועיין רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ובתו"א תולדות יט, ג. ע"כ.

ומשמע שישנו הענין ד"צוותא" במצוות דאומה"ע.

וביתר ביאור מובא ב'רשימות'<sup>11</sup>: "אפ"ל דשלימות הדצ"ח להכלל באדם, האדם להכלל בקונו ע"י שימש את קונו,<sup>12</sup> שזהו החבור בין בורא לנברא,<sup>13</sup> מצוה ל' צוותא, אבל אינו עולה למעלה משרשו, מעין עיטם,<sup>14</sup> ונוסף ע"ז לבנ"י, ע"י מ"ת, שמתאחדים בעצומ"ה, כי נתבטלה הגזירה דבני סוריא לא יעלו כו"<sup>15</sup>.

ובפירוש רואים ששייך "צוותא וחיבור" באומה"ע לכה"פ באלוקות בדרגת שרש הנבראים כדמוכח מעין עיטם, אלא שלבנ"י אחרי מ"ת מתאחדים בעצומ"ה, שבאין ערוך לגמרי משרש הנבראים.

ובניגוד לזה, לכאורה, מובא בלקו"ש חי"ו<sup>16</sup>: "וכ"ה גם פי' הפנימי דמצוה מל' צוותא וחיבור (לקו"ת בחוקותי מה, ג. ובכ"מ) שלאחר מ"ת זהו תוכן הכללי דכל המצות, הצוותא וחיבור דנברא ובורא (ראה בארוכה לקו"ש ח"ע' 30 ואילך), משא"כ לפני מ"ת מכיון שהי' לפני

(11) חוברת ג', עניני חנוכה, ע' 42.

(12) בהמשך למש"כ בהתחלת הרשימה (ע' 35) ש"תכלית האדם, ובפרט בנ"י הוא כמארו"ל (סוף קידושין במשנה פב, א ובברייתא שם, ב) ואני לא נבראתי אלא לשמש את קוניי".

(13) כלומר: ע"י השמוש לקונו מתחבר האדם - נברא עם קונו - בורא, וזוהי שלימות האדם שמתחבר ונכלל בקונו.

(14) בדרושי חסידות (ראה סה"מ תרפ"ט ע' 269, וש"נ) הובאה הראי' שאין דבר עולה למעלה משרשו - מדברי הגמרא (יומא לא, א) (ובפרש"י) "שמע מיני" עין עיטם (ממנו באה אמת המים לבית טבילת שער המים שעל החומה) גבוה מקרקע העזרה כ"ג אמות (כמדת גובה שער המים ובנין כלי של שלש אמות מלמעלה להחזיק ארבעים סאה, שאי אפשר למים לעלות להר שהוא גבוה ממקום שנובעין משם).

(15) שמו"ר פי"ב, ג. - כלומר במ"ת בטלה הגזירה דתחתונים לא יעלו לעליונים כו', ולכן, ע"י התורה מתאחדים בנ"י בעצומ"ה.

(16) בחוקותי א, ע' 317 הערה 22.

ביטול הגזירה דעליונים לא ירדו למטה (שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא ט"ו), הרי לא הי' הצוותא וחיבור דנברא ובורא - ופשיטא דלא ב' מצות בני נח שעניינם הוא רק בשביל ישוב העולם (ראה לקו"ש ח"ה עמ' 159 ואילך). וזהו הטעם ב"יינה של תורה" שבפרש"י שלא פירש בפ' תולדות "מצותי - ז' מצות ב"נ", כי לפני מ"ת א"א לומר מצותי מל' צוותא וחיבור דנברא ובורא. ע"כ.

בזה הרבי מדגיש שא"א להפריד הענין ד"צוותא וחיבור" דבורא ונברא, עם הענין דביטול הגזירה דעליונים כו' שהיתה בעת מ"ת, ומכיון שכך לא שייך הענין ד"צוותא וחיבור" לפני מ"ת, ובפרט אצל אומה"ע ע"י הז' מצוות דב"נ. ולכא' הפוך למש"כ ברשימה ואיגרת הנ"ל?

ואולי י"ל, שמדובר בשני המקומות בשני סוגי "צוותא וחיבור", דהיינו "צוותא וחיבור" בשני דרגות שונות באלוקות: ברשימות ובאגרות מדובר אודות מקור ושורש הנבראים, שהוא דרגא השייך לנבראים, ולכן מביא ע"ז ההוכחה מ"עין עיטם" - ולזה אומה"ע יכולים להגיע ע"י המצוות שלהם. ובחי"ז בלקו"ש, מדובר אודות ה"צוותא וחיבור" דבורא, שהוא באין ערוך לנבראים, וא"א להגיע לזה כ"א לבנ"י ע"י מ"ת בביטול הגזירה דעליונים ותחתונים ועד ל"צוותא וחיבור" לעצמות<sup>17</sup>. ופשוט שזה אינו באומה"ע.



### מצות ידיעת פנימיות התורה [גליון]

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

רב ושליח בברייטון ביטש, ור"מ בישיבת תות"ל "חובבי תורה"

בגליון הקודם [תתכד] כתב הר"נ גרינוואלד שי', עמש"כ בתניא קו"א ע' קנו שידיעת ההשתלשלות היא מצוה רמה ועולה על כולנה כו' דהמקור לזה הוא מס' אור נערב להרמ"ק.

הנהגה בספר שומר אמונים להר"י אירבאס (ויכוח ראשון כז - לח) יש דיון בהכרח לימוד פנימיות התורה, ומביא ממדרש שוחר טוב "אמר ר' ישמעאל בא וראה כמה קשה יום הדין כו' הקב"ה אומר לו

---

(17) ראה 'היום יום' דח' חשון 'והעושה מצוה מתחבר עם העצמות ב"ה, שהוא המצוה את הציווי ההוא".

הואיל ונתעסקת בתלמוד, צפית במרכבה, צפית בשיעור קומה". ועוד מביא מספר הזהר שיר השירים (ד' ח"י) "חכמתא דאצטריך ליה לבר נש למנדע ולאסתכלא ברזא דמאריה, וחד למנדע ליה לגופיה כו' כל מאן דאזיל לההוא עלמא בלא ידיעה, אפי' אית לי' עובדין טבין סגיאין, מספקין ליה מכל תרעין דההוא עלמא". ועי"ש שמאריך בהענין שאין האדם יכול להשתלב כ"א ע"י ידיעת חכמה הזאת שזה חלק ממצות ידיעת ה'.

[הספר שומר אמונים מובא בדא"ח בדרך מצותיך, מצות פו"ר ושרש מצות התפילה פל"ד. ומחבר הספר קיבל מתלמידי תל' האריז"ל. ולשונות המדרש והזהר הנ"ל יכולים להיות מקורות לדברי אדמו"ר הזקן].



## מעשה גדול – בעבודת חודש תשרי [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין, נ.י.

בנוגע למה שהעירו בגליון הקודם [תתכד] אודות הסתירה בנוגע לעבודת חודש תשרי אי קי"ל כב"ה דמעשה גדול או כב"ש, לפי ענ"ד יש לחלק בקל בין הנושאים. דהנה הא דקאמר הצ"צ ב"יהל אור' דיש זמנים שבהם הלכה כב"ש כמו ר"ה, הכוונה בזה היא כמו שמבאר שם דב"ש עניינם עבודה באופן של רצוא - מלמטלמ"ע, ואתעדל"ת אתעדל"ע, וזוהי עבודת חודש תשרי, וזה בניגוד לעבודת ב"ה באופן של שוב - מלמעלמ"ט, וזוהי עבודת חודש ניסן, וראה גם בלקו"ת שה"ש ד"ה כיצד מרקדין דשמאי הוא מלשון השם אורחותיו, ולפ"ע הסוד מרע כך תהי' ההמשכה אח"כ של כלות הנפש, משא"כ ב"ה ששרשם מחסדים, אז ההמשכה היא שלא לפי ההעלאה. אלא אדרבה מתחילה תהי' ההמשכה מלמעלמ"ט ורק אח"כ תהי' ההעלאה יעו"ש.

ובנוגע לפרט זה של עבודה - באופן של העלאה מלמטלמ"ע קיי"ל כב"ש בר"ה, והא דמבואר בשאר מקומות בדא"ח ד"כל השנה הוא בבחינת תלמוד גדול..ובתשרי מעשה גדול", דזה מתאים לשיטת ב"ה, הכוונה בזה כמבואר שם בהמשך תער"ב דבתשרי כיון שצריכים לעורר בחינת העצמות שלמעלה משורש ומקור האור, ע"ז צריכים למעשה דוקא, דע"י עבודת אתכפיא שאדם כופה את עצמו ומניח רצונותיו, עי"ז מעורר למעלה להיות ההתהוות יעו"ש, ועיקר הכוונה היא

דהעבודה היא באופן של מעשה, וזה מתאים לשיטת ב"ה דס"ל דארץ קדמה. ובקיצור, הא דמייחסים העבודה דר"ה לב"ש הוא בנוגע לאופן העבודה שהוא באופן של רצוא מלמטלמ"ע, והא דהלכה כב"ה היא בנוגע למעשה בניגוד לתלמוד, ולא בנוגע לאופן העבודה דמלמעלמ"ט.

ובענין זה דתלמוד ומעשה ילה"ע דידוע מ"ש האריז"ל דלעת"ל תהי' הלכה כב"ש (ראה לקו"ת סו"פ קרח) ובדא"ח מבואר ג"כ בכ"מ דהא דקי"ל דתלמוד גדול שמביא לידי מעשה, דבזה מודגש מעלת התלמוד הוא רק בזה"ז, אבל לעת"ל יהי' מעשה גדול מצד שורש המלכות, אשת חיל עטרת בעלה.

ולכאורה איך מתאימים שני ענינים אלו דאי קי"ל כב"ש, מודגש לכאורה מעלת התלמוד דהא ב"ש ס"ל דשמים קדמו דזהו"ע תלמוד, וביחד עם זה אמרינן דלע"ל מעשה גדול דמתאים לשיטת ב"ה.

ואולי י"ל דתלוי בב' התקופות דימה"מ ותחה"מ. דבתקופה הראשונה תהי' הלכה כב"ש משא"כ בתקופה שניה תתגלה מעלת המעשה (וראה בקונטרס הלכות תושבע"פ שאינם בטלין לעת"ל - תשנ"ב) אך שם מבואר דבתקופה הב' תהי' הלכה כשניהם, ועדיין יל"ע בכ"ז.



## הלכה ומנהג

### נברי העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' רנב ס"י: אבל אם מבעיר עצים של הישראל ומדליק נר הישראל אע"פ שמכיון שעושה מאליו בודאי דעתו על טובת הנאה שיקבל מהישראל מכל מקום כיון שהנכרי היה צריך ליטול רשות מתחלה מהישראל אם יבעיר עציו וידליק נרו בשבת והוא עושה כן מדעת עצמו והישראל רואהו ושותק לו א"כ מביין הנכרי

מדעת ישראל שזה נוח לו ומתכוין הוא בעשייתו בשביל ישראל לפיכך צריך למחות בידו אפילו שלא בבית ישראל.

פסק זה, שהיתר נכרי העושה מעצמו מלאכה בשבת בשביל ישראל תלוי אם החפץ שנעשית בו המלאכה היא של ישראל או של הנכרי, נפסק בשו"ע ר"ג גם לקמן סי' רעו ס"ג. שם ס"ה. שם ס"א. שם ס"ג. סי' שה סל"ד. סי' שז ס"ז-ח. סי' שכה ס"כ.

אמנם כאן בציונים על הגליון: "הגהות מרדכי [בשם רבינו שמחה]. מ"א (ועי' בקו"א מהרב שהשיג על המ"א בזה)". ולפי זה תשתנה ההלכה בכל הסימנים הנזכרים, ואולי בעוד איזה מקומות.

והנה מ"ש כאן "בקו"א מהרב" הכוונה למהדורא בתרא לסי' רמג, שם חזר רבינו מכמה הלכות שפסק בשו"ע שלו (עפ"י דברי המ"א) בענין אמירה לנכרי. אמנם לא נתפרש כאן באיזו השגה על המ"א מיירי כאן, ואיך תהיה ההלכה למעשה (כאן ובכל הסימנים הנזכרים) אחרי חזרתו במהדו"ב. גם במ"מ וציונים (כאן ושם), ובשאר הספרים הדנים בביאור דברי רבינו בהלכות אמירה לנכרי, לא מצאתי ביורר הלכה זו אל נכון — אחרי חזרת רבינו במהדו"ב (הארוכה ועמוקה ביותר). אשתדל א"כ לסכם את הנושא בתמצית האפשרי:

בקו"א ס"ק ה מבאר רבינו כמה שיטות בדין נכרי העושה מעצמו:

א) שיטת רבינו שמחה (בתשובתו שנעתקה בהגהות מרדכי פ"ק רמז תנב, ובהגהות מיימוניות פ"ו אות ו), שאוסר עשיית מלאכה שעושה הנכרי מאליו בשביל ישראל (שדעתו על טובת הנאה שיקבל מהישראל) הן בבית ישראל (שאסור אפילו בקבולת) והן בבית נכרי (בחנם), הן בחפץ של ישראל והן בחפץ נכרי, ואפילו כשעושה הנכרי בשביל עצמו בחפץ של ישראל או בבית ישראל אסור.

ב) שיטת מהר"ם מרוטנבורג (בשו"ת (פראג) סי' תקנט בהג"ה ובהגהות מיימוניות הל' שבת פ"ח אות ז) שמתיר עשיית מלאכה שעושה הנכרי מאליו בשביל ישראל, הן בביתו והן בבית ישראל, הן בחפצים שלו והן בחפצי ישראל. וכ"ש שמתיר לעשות בשביל עצמו בחפצי ישראל או בבית ישראל.

ג) שיטת הטור ורמ"א (בסי' רעו ס"ד), שלא הצריכו למחות ביד נכרי המדליק נר בשבת בבית ישראל בשביל ישראל, וביאר המ"א (שם ס"ק יד) דמיירו דוקא כשהנר הוא של עכו"ם. אמנם רבינו בקו"א שם

(וכ"ה במהדו"ב ד"ה ומהאי טעמא) הוכיח דמיירו אפילו בנר ישראל, ודעתם להתיר כשיטת מהר"ם מרוטנבורג וסיעתו.

ד) שיטת המ"א (כאן ס"ק ט, ובסי' רעו ס"ק ד וסקי"ד, ובסי' שה ס"ק יד), שהכריע בין רבינו שמחה האוסר בעושה מאליו בכל אופן ובין מהר"ם מרוטנבורג המתיר בעושה מאליו בכל אופן, ואסר רק כשעושה המלאכה בחפץ של ישראל.

ה) שיטת רבינו בשו"ע שלו (כאן ולקמן שם בסי' רעו; שה; שז; שכה) היא כהכרעת המ"א הנ"ל, ומבאר הטעם בקו"א: "ולא קיי"ל כחילוק מהר"ם דלעיל אלא כשאינו רואה, או שאינו עושה משל ישראל ... ואף שבהגהות מיימוניות והגהות מרדכי סיימו [בשם רבינו שמחה] להחמיר אף בשלו, לא קיי"ל הכי".

אמנם במהדו"ב הארוכה לסי' רמג מבאר את שיטות הפוסקים בזה:

א) בתחלה מבאר את שיטת התוס' (שבת קכב, א ד"ה ואם. המבואר ברשב"א סד"ה רבא) ורא"ש (שבת פט"ז ס"ב) ורשב"א (שו"ת ח"א סי' נט) ומגיד משנה (ממשמעות הרמב"ם בהל' שבת פ"ו ה"ד) שאין צריך למחות בנכרי העושה מאליו.

ב) אח"כ מבאר שיטת ס' התרומה (בתחלה מבאר את שיטתו ושיטת הרמב"ם בענין שכיר שנה, ואח"כ חוזר לנושא שהתחיל בו, מה שכתב בסי' רמז) ומרדכי (שבת רמז תו), שבד"כ סבירא להו כהתוס' וסיעתו שאין צריך למחות בנכרי העושה מאליו, אמנם גבי נכרי המלקט עשבים ומאכיל לבהמת ישראל אוסרים. והיינו כמבואר במ"א (סי' שכה ס"ק ל) דהיינו כיון שהישראל נהנה בשבת ממלאכת הנכרי באכילת בהמתו [שיטה זו, שהכל תלוי רק אם הוא עשוי כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת מבוארת בקו"א לסי' שה ס"ק א].

ג) אח"כ מבאר את דעת מהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל), שגם הוא וסיעתו (הסמ"ג והטור ועוד) סוברים שנכרי העושה מאליו אין צריך למחות בו, אלא שהם מוסיפים שכן הוא אפילו בבית ישראל ובשל ישראל. ומסיים בסיום המהדו"ב, שי"ל שגם מהר"ם וסיעתו יסברו כחילוק הנזכר (בביאור שיטת ס' התרומה). ועד"ז מעיר שם ד"ה ומהאי טעמא (במוסגר), שלפי זה יתאימו דבריו גם עם מ"ש בכל בו (סי' לא ל, ג) בשם הר"ם, שצריך למחות בעבדו ושפחתו שלא להדליק את הנר בשבת בשבילו, והיינו משום שנהנה.

ומסיק להלכה: "לדינא נקטינן בעלמא כמהר"ם והרא"ש ורשב"א בשם התוס' גבי ליקט עשבים, אלא דבליקט עשבים לחוד יש להחמיר כספר התרומה ומרדכי, כמ"ש המ"א שם, מאחר שנהנה בשבת באכילת בהמתו, דה"ל כגופו נהנה אם ליקט לישראל".

[מריהטא דלישנא נראה לכאורה שהתוס' לא ס"ל לגמרי חילוק זה לגבי חובת המחאה, שתלוי אם הנכרי עשה המלאכה כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת. אמנם חילוק זה מפורש לכאורה בתוס' קכב, א ד"ה ואם, בשם רבינו שמשון הזקן, שמקשה מדוע בנכרי שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו ונכרי שבא לכבות אין אומרים לו אל תכבה, ומתריך דהכא בנר שאני שגוף ישראל נהנה במעשה של נכרי. רואים מכאן שיטת התוס', שהיתר הנאה וחובת מחאה תלויים זה בזה, ובשניהם אסור רק כשגופו נהנה (אמנם לא מצאנו שרבינו יביא הוכחה זו מהתוס'). ומה שמבואר כאן שרק שיטת ס' התרומה ומרדכי היא לאסור בנהנה, היינו מה שהם אוסרים אפילו כשנהנה באכילת בהמתו, אבל בהנאת גופו מודים גם התוס' וסיעתם].

אלא שלפי כל זה יש סתירה בדברי המ"א בסי' שכה (שהצריך למחות כשהישראל נהנה בשבת) לדבריו בסי' רנב וסי' רעו וסי' שה (שהצריך למחות כשהחפצים יהיו של הישראל). על זה הביא בסוף המהדו"ב את מ"ש באל"י רבה סי' שה ס"ק כב, שמה שהמ"א אסר כשנכרי עושה גבינות בשבת מהחלב של ישראל היינו דוקא כשעושה הגבינות כדי לאכול הגבינות בשבת, שהישראל נהנה בשבת (וכפי שביאר בסי' שכה לענין עשבים).

ועדיין קשה ממ"ש המ"א בסי' רנב ס"ק ט ובסי' רעו ס"ק ד וס"ק יד וסי' שה ס"ק יד (וכ"ה בשוע"ר בסי' רנב ס"י, ובסי' רעו ס"ג. ושם ס"ה. ושם ס"א. ושם ס"ג. וסי' שה ס"ד), שלא הצריך למחות אלא כשהנר והעצים הם של הישראל, אף דהתם מיירי במדליקות נר או אש בשביל הישראל, ובעושה גבינות בשביל הישראל, דהיינו כדי שיהנה מהם גופו בשבת; ואילו בסי' שכה ס"ק ל אסר במקום שנהנה בכל אופן, אפילו בעשבים של הפקר או של נכרי [ראה מה שנדחקו בזה בהערות וביאורים (מלבורן) בקו"א ע' רי וביאורי השלחן ע' תעב]. ע"ז כתב רבינו בסיום המהדו"ב: וגם אם אין כוונתו [של המ"א] כן [כפי שביארו האלי' רבה], הרי חזר בו בסימן שכ"ה ס"ק ל שנהנה כו'.

לסיכום להלכה, שכן היא מסקנת רבינו במהדורה בתרא שלו, שחזר בו ממ"ש בשו"ע שלו (סי' רנב ס"י, ובסי' רעו ס"ג. ושם ס"ה. ושם ס"א. ושם ס"ג. ובסי' שה סל"ד. ובסי' שז ס"ז-ח. ובסי' שכה ס"כ), ופסק כדבריו האחרונים של המ"א (בסי' שכה ס"ק ל), שכשעושה הנכרי מעצמו אין הפרש בין אם החפצים הם של ישראל או של נכרי, אלא בכל מקום שהוא כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת (אעפ"י שאסור לו ליהנות מזה בשבת) צריך הוא למחות בנכרי העושה המלאכה, ובכל מקום שאינו כדי שהישראל יהנה ממנו בשבת אינו צריך למחות בידו בכל אופן (אפילו כשהוא בשביל ישראל בבית ישראל ובחפצי ישראל).

[ועל כרחינו לפרש כן את מ"ש (המו"ל בהוצאה הראשונה) בסי' רנב ס"י על הגליון, באופן סתמי: "ועי' בקו"א מהרב שהשיג על המ"א בזה"].



## שפחות המושכרות בבית ישראל בשבת

### הנ"ל

בשוע"ר סי' רמד ס"ט-יא: "מי ששכר לו נכרי לשנה או לשתיים שיכתוב לו או שיארוג לו בכל עת שיצטרך בתוך זמן משך שכירותו כמו שהוא דרך השרים שיש להם סופר מיוחד שכותב לו כל עת שצריך וכשצריך צריך הוא יושב בטל מותר להניחו שיעשה בשבת מה שצוה לו קודם השבת ... וכל זה כשצריך הנכרי מושכר לו אלא למלאכות מיוחדות כגון לכתוב או לארוג בכל עת שיצטרך ואחר שגמר המלאכה הוא יושב ובטל אבל אם שכרו לכל המלאכות שיצטרך בתוך משך זמן שכירתו אסור להניחו שיעשה בשבת ... ויש מתירים גם בזה ... ואין לסמוך על סברא זו ... כי אם לענין דליקה משום הפסד כמ"ש בסימן של"ד ולענין שליחות איגרת כמ"ש בסימן רמ"ז ע"ש הטעם".

המקור לפסק זה הוא ברמ"א ס"ה: "אבל כששכרו לכל המלאכות שיצטרך תוך זמן השכירות לכולי עלמא אסור". וביאר הדברים לקמן סי' רנב קו"א ס"ק ו, שאף שנראה מהב"י והט"ז שפוסקים כסברת המתירים, מ"מ: "אין לנו להקל נגד רמ"א סי' רמ"ד ס"ה], כיון שהט"ז לא חלק עליו שם בפירוש, ובפרט שהמג"א הסכים לאיסור.

ואם משכחת גוונא דאית ביה שעת הדחק בלאו הכי יש לסמוך על ספר התרומה וסיעתו כמו לענין דליקה".

הביאור למה שהתיר לענין דליקה משום הפסד הוא, כי הנה מקור הדיעה המתירה לגמרי, מצויין על הגליון: "הגהות מרדכי בשם רא"ם" [צ"ע מיהו, כי בס' יראים לא נמצא. וגם חותם שם: ושלום העני מאיר. וגם נמצא בראבי"ה סי' רנז], והיינו מ"ש בהגהות מרדכי שבת רמז תסב (על הא דתנן שבת קכא, א "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שבתו עליהן"): "וכתב רא"ם עבד נכרי או שפחה המושכרים לשנה או פחות נמי אדעתא דנפשיהו עבידי בשביל ריוח שלהן ואין עליו למחות". את הדברים האלו יש לפרש בכמה אופנים: א) ששכיר שנה יש לו דין של קבלנות, שמותר לו לעשות מלאכתו בשבת. ב) שכיון שהשכיר עושה המלאכה מעצמו (בלי שהישראל יאמר לו עתה במיוחד לעשות מלאכה זו) מותר כמו בנכרי שבא מעצמו לכבות. ג) גם בנכרי שבא מעצמו לכבות לא התירו אלא מטעם הפסד, ומטעם זה התירו אף בשכיר שנה שבא לכבות. בב"י סי' רמד ד"ה ולענין שוכר, מביא את דברי רא"ם, ומפרש בתחלה דמיירי בכל המלאכות, אבל מסיים: "אלא שלא התיר להדיא אלא בדליקה". בקו"א סי' רמד ס"ק א (וכ"ה בקו"א סי' רנב סק"ה במוסגר ד"ה ואם היא) מבאר ע"ז "ואף שבב"י כתב דאפשר דדוקא בדליקה התיר מ"מ בס' התרומ[ה] סי' רכב מבואר בהדיא דה"ה לכל המלאכות". וכיון שיש חולקים על כל ההיתר של שכיר שנה, על כן לא סמך רבינו על דברי רא"ם אלא לענין דליקה, כסברת הב"י.

והביאור למה שהתיר בשליחות איגרת מבואר שם (סי' רמז ס"י): שיש מתירים בשכיר שנה שעושה מלאכה בשביל ישראל כמ"ש בסימן רמ"ד ואע"פ שאין דבריהם עיקר מכל מקום יש לצרף דבריהם לדברי האומרים שבד' וה' מותר לשלוח אגרת בכל ענין אע"פ שלא קצץ כלל ולסמוך על זה להקל לגמרי אף שלא בעת הצורך. ולכאורה ביאור זה אינו מספיק, שהרי לדעת האוסרים שכיר שנה אין הפרש בין אם שכרו אותו ביום ד' וה' או בערב שבת, ואין הפרש בין השבת הראשונה לשאר שבתות השנה. אמנם זה נתבאר היטב לקמן סי' רנב קו"א ס"ק ז, שכל ההיתר הזה הוא במקרה המיוחד שהטיל עליו הישראל לשלוח אגרת ביום ד' וה', ומה שהנכרי נושא את האגרת גם בשבת עביד אדעתא דנפשיה להשלים מה שנתחייב לעשות.

עוד מצאנו (בשוע"ר סי' שה סכ"ט-לא) היתר בשכיר שנה, גבי נכרי החולב בהמת ישראל בשבת, שמותר מטעם צער בעלי חיים, ומוסיף: "ומכל מקום צריך שיטול הנכרי את החלב לעצמו או יחזור ויקנה החלב מהנכרי בדבר מועט כדי שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל אלא לצורך עצמו ... וכל זה בנכרי שאינו עבדו, אבל עבדו ושפחתו השכורים לו לשנה או לשנתים אין צריך לקנות מהם החלב אף אם אמר להם לחלוב בשבת מפני שהם מתכוונים למלאכתם לטובתם כדי שיקבלו כל שכרם בסוף שנתם שכשנשכרו בתחלה לדעת כן נשכרו שיחלבו בכל עת שצריך לחלוב". וכבר הקשה הרמ"א בסי' שה ס"ק יג, על הב"ח שהתיר בזה, וכן הקשה רבינו לקמן סי' רנב קו"א ס"ק ו על הט"ז שם ס"ק יב שפסק כהב"ח, ותירץ הטעם ששם לא איכפת לנו במה שהן שכירות שנה מטעם צער בעלי חיים.

אמנם לכאורה קשה על כל זה ממה שפסק רבינו לקמן סי' רעו ס"י: "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן אף על פי שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד אין זה נקרא לצורך נכרי כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו ולפיכך (צריך למחות במ שלא ידליקו אם הנר שלו ...)". הרי שאין צריך למחות בעבדו ושפחתו המדליקים את הנר עבור הישראל אם הנר הוא של הנכרי, אף דמיירי בעבדו ושפחתו שהם שכיר שנה לכל המלאכות.

וכ"ה לקמן סי' שה סל"ד: "הגבינות שעושות השפחות בשבת מחלב של ישראל אם עושות בבית ישראל אע"פ שעושות מעצמן שלא מדעת הישראל שבודאי מתכוונות לטובת עצמן למצוא חן בעיני הישראל כמ"ש בסי' ד"ש אעפ"כ צריך למחות בידן מפני מראית העין שיאמרו שלדעתו הן עושות כיון שעושות בביתו וכמו שנתבאר בסי' רנ"ב ועוד שכיון שעושות מחלב שלו והוא רואה ושותק להן הן מבינות שהוא חפץ בכך ולדעתו הן עושות כמ"ש שם". הרי גם כתב שאין צריך למחות בשפחות העושות מלאכה בשביל הישראל כל זמן שהיא עושה זאת משלה ובביתה, אף דמיירי בשפחות שהן שכיר שנה לכל המלאכות.

[וכן קשה ממה שפסק הרמ"א בסי' רמד ס"ה, ששכיר לכל המלאכות אסור, ואילו בסי' שה סכ"א מבואר בשו"ע: "גבינות שעושות השפחות מעצמן מחלב של ישראל מותר כיון שאינו אומר

להן שיעשו", והרמ"א לא חלק עליו. וגם הרמ"א לא הקשה (אלא מטעם של ישראל ובית ישראל, ולא) מדין שכיר שנה לכל המלאכות. וראה מ"ש בזה בביאורי השלחן ע' תקעב, שאפשר שמ"ש "שפחות" אין הכוונה לשכיר שנה, כ"א לנכרית העושה מעצמה, שגם זו נקראת "שפחה", והוא דוחק].

והביאור בזה הוא, שמבואר בשו"ע שם דמיירי ב"גבינות שעושות השפחות מעצמן ... שאינו אומר להן שיעשו". וכ"ה בשו"ע"ר שם ושם; אף דמיירי הכא בשפחות שהן שכירות שנה לכל המלאכות. ולכאורה איך מתאימות שני הלכות אלו יחד? ולכאורה לא מצאנו ביאור לזה במ"א ובשו"ע"ר ובקו"א שלו.



וכדי לבאר זאת יש להקדים ביאור דין שכיר שנה כפי המבואר בשו"ע"ר ובקו"א וכפי המבואר במהדורא בתרא לסי' רמג (הארוכה ועמוקה ביותר), ואשתדל לסכם את הנושא בתמציות:

בדין שכיר שנה ג' שיטות: (א) הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הי"ב) וסיעתו. (ב) ס' התרומה ורא"ם (שצויינו לעיל). (ג) מהר"ם מרוטנבורג (בהגהות מיימוניות פ"ו אות ה. פ"ח אות ז [שהתיר בשפחות העושות הגבינות כנ"ל]. פ"ב אות ה). את כל אחת משלוש השיטות אפשר לפרש בכמה אופנים, ובכל אחת מהם חזר בו והוכיח בארוכה במהדו"ב שהוא דלא כפי שביאר בפנים השו"ע ובקו"א:

(א) שיטת הרמב"ם נתבאר בסי' רמד ס"ט: "מי ששכר לו נכרי לשנה או לשתיים שיכתוב לו או שיארוג לו בכל עת שיצטרך בתוך זמן משך שכירותו כמו שהוא דרך השרים שיש להם סופר מיוחד שכותב לו כל עת שצריך וכשאיין צריך הוא יושב בטל מותר להניחו שיעשה בשבת מה שצוה לו קודם השבת". שזהו כפירוש הרמ"א שם ס"ק יד בדברי הרמב"ם.

אמנם במהדו"ב הוכיח שהרמב"ם מתיר גם כששכרו לשנה או לשתיים לכתוב בקביעות (או לעשות איזושהי מלאכה אחת וקבועה). ומ"מ אינו מתיר רק כששכרו למלאכה אחת, שאז יש לו דין קבלנות, משא"כ כששכרו לעשות כל המלאכות דינו כמו שכיר יום שאסור. והאריך ביותר לבאר ולהוכיח טעמי החילוקים ביניהם.

ועוד הוסיף לבאר במהדור"ב לסי' רנב וסי' דש, שלדעת הרמב"ם (פ"כ הי"ד) יש לפעמים איסור מן התורה בשכיר שנה לעשות מלאכה לישראל, וע"ז נאמר וינפש בן אמתך.

ב) שיטת ס' התרומה וסיעתו שמתירים אף בעבדו ושפחתו המושכרים לו, מבואר בקו"א סי' רמג ס"ק א שיש לו דין קבלנות כיון "שקיבל לגמור המלאכות הרי זה נקרא קבלן כו' היינו שקיבל עליו לעשות כל המלאכות שיצטרך לו בתוך שנתו".

אמנם במהדור"ב ביאר שאין לו דין קבלנות, רק שסה"ת וסיעתו סבירא להו שסגי קבלנות בלא קצץ, וסגי קצץ בלא קבלנות, ובשכיר שנה לכל המלאכות יש לו דין קצץ בלא קבלנות.

מ"מ אם גוף הישראל נהנה מהמלאכה של השכיר שנה יש בזה איסור מן התורה, ונתבאר במהדור"ב לסי' רנב וסי' דש.

ג) שיטת מהר"ם מרוטנבורג שמתיר בשפחות העושות גבינות, מבאר בקו"א סי' רנב ס"ק ה (במוסגר ד"ה ואם היא שפחתו) שס"ל כס' התרומה לענין שכיר שנה (ראה מה שהעיר בזה בביאורי השלחן ע' תקכב, והיא היא הוכחת רבינו במהדור"ב שמהר"ם לא ס"ל כס' התרומה).

אמנם במהדור"ב האריך להוכיח דלא ס"ל כס' התרומה, אלא שיש לשפחה זו דין של עושה מעצמה ויודעת שלא תפסיד, כיון שגם כאן היא עושה מעצמה "להשלים קבלנותה שקבלה עליה לעבוד כל השנה בכל המלאכות הצריכות בבית". זאת אומרת, שלשיטת מהר"ם וסיעתו דינו של השכיר שנה לכל המלאכות (שעושה מעצמה להשלים קבלנותה) הוא כדין העושה מעצמו (בטובת הנאה), וכל מקום שמותר בעושה מעצמו מותר אף בשפחתו המושכרת.

החילוק בין שיטת ס' התרומה וסיעתו שמתירים בעבדים ושפחות המושכרים מטעם "קצץ" לבין שיטת מהר"ם וסיעתו המתירים מטעם "העושה מעצמו", מבואר בירושלמי שבת פ"א ה"ט (שמובא בשוע"ר סי' רנב ס"ז-ט): "נתן כליו לכובס נכרי ובא ומצאו עובד בו בשבת אסור. א"ר יודן ויימר ליה דלא יעבוד. א"ר יודן אבוי דרבי מתנייה, הוא דתימר בטובת הנייה אבל בשכיר בעבידתיה הוא עסיק". ומבאר ע"ז במהדור"ב, שמה שנאמר בירושלמי "נתן כליו לכובס" "לאו דוקא נתן מיד ליד, אלא שנטל מדעתו", דהיינו שכשנטל מדעתו אזי יש חילוק בין עושה בטובת הנאה (או שפחה המושכרת לדעת מהר"ם)

שאסור, לבין קצץ שכר (או שפחה המושכרת לדעת ס' התרומה וסיעתו) שמותר.

ומה שהתיר מהר"ם בשפחות העושות הגבינות היינו "דוקא בדליכא אמירה דישראל כלל, אבל בדאיכא אמירה דישראל אמרינן דעביד אדעתא דישראל, למהר"ם בשכיר שנה שאינו מצפה לקבל שכר נוסף בעד מלאכה זו של שבת, ולא ס"ל התירה דספר התרומה". והיינו באופן שמבואר בשו"ת הרשב"א סי' נט (ונפסק בשו"ע סי' דש ס"א): "שאילו היה העבד או השפחה עושין מלאכת רבן שלא מדעתו וניכר שאינן עושין לדעתו שהוא מותר ואינו מצווה להפרישו".

[בהמשך המהדורא בתרא מסיק (לענין עושה מעצמו) שלדינא נקטינן כמהר"ם וסיעתו. והיינו מה שפסק מהר"ם לגבי השפחות העושות הגבינות בשבת. וא"כ נקטנן כוותיה בשני הפרטים: א) לענין העושה מעצמו שמותר. ב) לענין השפחות שיש להן דין נכרי העושה מעצמו (ולא הביא שום דיעה שתחמיר בשפחות העושות מעצמן יותר מנכרי דעלמא העושה מעצמו). ומאריך מאד שם לברר שיטתו של מהר"ם בענין שכיר שנה, אם הוא סובר בזה כס' התרומה שמתיר לגמרי או לאו, ומסיק שלא ס"ל כס' התרומה בזה, ואינו מתיר אלא כשעושות מעצמן].

נראה שבפרט זה סבירא ליה גם בשו"ע כפי שמבאר במהדור"ב, ששפחות המושכרות לשנה שעושות מלאכה מעצמן יש להן דין נכרי העושה מעצמו, וכיון שמסקנת רבינו בשו"ע שלו לענין נכרי העושה מעצמו היא, שאין צריך למחות בנכרי אלא א"כ הוא עושה המלאכה בחפצים של הישראל, לכן גם בעבדו ושפחתו העושים מלאכה מעצמם התיר כשהמלאכה היא בחפצים של הנכרי, וכנ"ל. ומה שפסק בסי' רמד סי"א ששכיר שנה לכל המלאכות אסור (וכן מה שפסקו כן הרמ"א והמ"א שם), היינו דוקא במלאכות שהאדון ציוה עליו (אף שלא אמר לו בפירוש לעשות בשבת), כמו בדינו של הרמב"ם (דמייירי ביה) שהאדון ציוה עליו לכתוב או לארוג וכיו"ב, שבזה אסרו בשכיר לכל המלאכות.

[וכן נראה לכאורה בסי' רנב קו"א סוף ס"ק ז, שמחלק בשכיר שנה גופא בין משלים קבלנותו שקיבל עליו לאינו משלים קבלנותו שקיבל עליו, ומסיים שמ"מ סובר מהר"ם "דכשעושה מאליו עביד לגמרי אדעתא דנפשיה". נראה שהיתר עושה מאליו הוא גם בשכיר שנה.

לאידך גיסא ראה מ"ש שם ס"ק ה (במוסגר) בדעת מהר"ם, שאם היא שפחתו השכורה לו אין להתיר מטעם עושה מאליה, אלא מטעם שסבר כרא"ם וס' התרומה, שמתירים לגמרי בשכיר שנה. וצ"ע].

הן אמת ונכון הדבר, שבעיקר טעם האיסור בשכיר שנה לכל המלאכות, חזר רבינו במהדורא בתרא מכל מה שפסק בשו"ע שלו: מסקנת רבינו בשו"ע שלו היא, שכל שכיר שנה "שקיבל עליו לעשות כל המלאכות שיצטרך לו בתוך שנתו" דינו כקבלן (סי' רמג קו"א ס"ק א), אמנם במקום שיש ריוח לישראל מעשיית המלאכה בשבת ולא לנכרי צריך למחות בידו (סי' רמג ס"ג. סי' רמד ס"ט-יא. שם ס"כ. סי' רנב ס"ה). ואילו מסקנת רבינו במהדורא בתרא היא שאין הפרש בין יש ריוח לישראל או לאו, אלא עיקר החילוק הוא בין שכיר למלאכה אחת שדינו כקבלן לבין שכיר לכל המלאכות שאין דינו אלא כשכיר לימים הרבה. אמנם בפרט הזה מסקנתו בשניהם שווה, שגם שכיר שנה העושה מלאכה מעצמו יש לו דין נכרי דעלמא העושה מלאכה מעצמו בשביל ישראל.

והן אמת נכון הדבר, שגם בדין נכרי העושה מעצמו חזר בו במהדורא בתרא ממה שפסק בשו"ע שלו, שבשו"ע שלו פסק שצריך למחות בו בכל מקום שהמלאכה היא בחפצים של ישראל, ובמהדורא בתרא פסק שצריך למחות רק אם המלאכה היא כדי שיהנה ממנה הישראל בשבת. אבל בפרט הזה מסקנתו בשניהם שווה, שדין שכיר שנה העושה מעצמו דומה לדין נכרי דעלמא העושה מעצמו.

לסיכום להלכה, נתבררה לנו דעת רבינו במהדורא בתרא לענין השפחות השכורות לשנה, שאם הן עושות המלאכה מעצמן (היינו שלא ירמוז להן שיעשו מלאכה זו וניכר שאינן עושות זאת על דעת האדון) מותר להן לעשות מלאכה בשבת (גם כשהן בבית הישראל ובחפצים של הישראל), בתנאי שאין עושות המלאכה כדי שיאכל או יהנה מהן הישראל בשבת (אף אם אסור לאכלם בשבת), שאז צריך למחות בהם (בכל אופן).

ועוד מוסיף לבאר במהדו"ב לסי' רנב וסי' דש, שבכמה אופנים יש בשכיר שנה איסור מן התורה לעשות בשביל ישראל, ומסיים: "מאחר שדעת ס' התרומה וסיעתו לאסור גם האידנא אפילו בשכיר שנה כשגופו נהנה, יש לחוש לדבריהם ככהאי גוונא עכ"פ כשדר בחצרו להשתקע, מאחר שגם לשיטת הרמב"ם אין הדבר ברור". וכיון שיש בזה איסור מן התורה א"כ אסור אפילו לצורך מצוה או חולה, כמבואר

בשו"ע סי' דש ס"א, שכיון דמלאכת העבד אסור מן התורה לא הותרה בדבר שאין בו פיקוח נפש.



אמנם זאת צריך למודעי, שכל האמור לעיל הוא רק בשפחה השכורה לשנה ומשתלמת לפי עבודת השנה או החודש או השבוע, משא"כ אם היא משתלמת לפי הימים או לפי השעות (שכך הוא רגיל מאד בזמנינו), אז יש לה דין שכיר יום (כמבואר בשו"ע ר סי' רמג ס"ד), שאסור לכולי עלמא, וכמדומה שאין שום דיעה שמתרת בזה, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשו"ע ר סי' רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה – רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים.



### זריזים מקדימים למיצות

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז הלכות משא ומתן סי' קנו סעיף יז כתב, וז"ל: "זריזים מקדימים למצות ואין צריך להקדים יותר מעמוד השחר", עכ"ל. המקור לדין זה הוא כמו שמצויין שם: פ"ק דפסחים דף ד' ע"א, ובפרש"י שם. מ"א.

וצריך עיון: (א) הלשון במגן אברהם הוא ואין מקדימים יותר מעמוד השחר, ולשונו של אדה"ז הוא ואין צריך להקדים, ולמה שינה אדמו"ר הזקן מלשון המגן אברהם. ולכאורה אפשר לומר שיש חילוק בדין בין שתי הלשונות.

שמלשון "ואין צריך" משמע שאם רוצה להקדים יכול להקדים (ואולי יש יתרון בזה כשמקדים) רק שאין מחייבים אותו להקדים. משא"כ להלשון "ואין מקדימים" קשה לומר כך.

(ב) המקור לדין זה, הוא ממה שכתוב בגמ' פסחים: ותניא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות, עכ"ל. והרי שם אינו יכול להקדים קודם עלות השחר.

ג) בנוגע לאיזה מצוות מדובר בסעיף זה? אם המדובר במצוות שמחויבים לעשות דוקא ביום (לאחר עמוד השחר או בנין החמה), הרי קשה הלשון "ואין צריך להקדים", שהרי אסור להקדים.

ואם המדובר במצוות כאלו שזמנם בכל עת, בין ביום ובין בלילה כמצוות ביקור חולים, הכנסת אורחים, צדקה, הכנסת כלה ופדיון שבויים, הרי חל עליו החיוב לעשות את המצוה בכל עת שמזדמן לו לעשותה, אז מה הפירוש "ואין מקדימים יותר מעמוד השחר".

ד) הלשון בפירוש"י בפסחים בד"ה ונבדוק מצפרא, היא: דאיכא הקדמה לזריזים, כדאשכחן גבי מילה, ובזריזותיה דאברהם שנאמר וישכם אברהם בבקר, שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים, עכ"ל.

ממה שאומר רש"י שלא המתין עד הנץ החמה משמע שהפירוש של "בקר" ("וישכם אברהם בבקר") הוא קודם הנץ, דהיינו עלות השחר.

ולכאורה, יש סתירה לזה מפירוש"י פרשת בא ד"ה והנותר ממנו עד בקר (י"ב), ששם כתב רש"י וז"ל: ... שהבקר משמעו משעת הנץ החמה, עכ"ל.

ולכאורה, יש סתירה מפירוש"י זו לפירוש"י בחומש שבפרשת משפטים ד"ה ולא ילין (כג, יח) שם כתב, וז"ל: אין לינה אלא בעמוד השחר שנאמר עד בקר, עכ"ל.



## למעלה מג"ט ברה"ר

### הרב משה לברטוב

ר"מ בכולל תפארת זקנים לוי יצחק

מעשה הי' שא' תלה מעילו על כותל (דק) המפסיק בין ב' רשויות שאינם מעורבים, בשבת.

והמעיל תלה על הכותל, באופן שבצד א' לא הגיע לארץ בתוך ג' טפחים, ובצד אחר, כן הגיע בתוך ג"ט לארץ. ונשאלה השאלה אם מותר לסלק המעיל מא' מהרשויות ולהלבישו עליו. ועיקר השאלה היא כי המעיל בכניסת השבת היה בבית ולא בחצר, וא"כ השביתה היתה ברה"י ולא על הכותל.

חקרתי עם אנ"ש יודעי הלכה אך לא נחה דעתי ממסקנתם.

ובכדי להבין השאלה בטוב יותר, כדאי להביא מה שנפסק בשו"ע: (א) שבכרמלית המקום פטור הוא דוקא למעלה מעשרה. (ב) ברה"י אין מקום פטור "כי הוא עולה עד לרקיע" כמבואר בסי' שמ"ה סוף סעיף כ"ה בשו"ע אדה"ז.

והנה לפי"ז לכאורה אסור להסיר המעיל מן הכותל מב' הצדדים, כי כשיסירו מטלטלו מרשות א' לרשות חברו.

אך עיין בשו"ע ר סי' שעב סעיף ח', ששם מבואר שראש הכותל נחשב מקום פטור (למרות שהכותל הוא בין ב' הצדירות (רה"י)). ומבאר שם שבאם הכותל אינו רחב ד"ט, "אלו מעלין עליו מכאן פירות ששבתו בבית, ואלו מכאן, וכן אלו מורידין מכאן פירות ששבתו עליו ומכניסים לבתיהם, ואלו מורידים מכאן ומכניסים לבתיהם (וממשיך) אבל פירות שהעלו אלו מבתיהם והניחו בראשו, אסורים אלו להוריד לחצרם, לפי שע"י שניהם, נעשית כאן לפירות אלו ששבתו בבית, הוצאה לחצר אחרת שלא עירבה עמו, ואע"פ שהונחו במקום פטור בינתיים אין זה מועיל כלום וכו'.

ולפי"ז בשאלת המעיל אם הי' מונח רק על הכותל הי' מותר גם להורידו (וללבושו ולהכניסו בדרך מלבוש להבית), אך בנידון דידן הי' תלוי למטה, א"כ הרי מוציא מרשות האחר (צד השני של הכותל) לרשות זה. אך יש לומר שתלוי באם הי' פחות מג' טפחים לארץ, ובאם לאו אפשר שחשבינן כל הכותל למקום פטור. וחכם א' אכן פסק כך, שבאותו הצד שהמעיל היה גבוה יותר מג"ט מג"ט מהארץ, נהיה מותר ללבוש.

והנה, בסי' הנ"ל סוף סעיף א' כותב שכלים ששבתו בבית והוציאם דרך מלבוש לרשות שאינה מעורבת עמו אסור לטלטלם לבית אם לא יניחם תחלה ברשות המעורבת עמו (עם הבית). וצריך עיון אם יכניס לבית בדרך מלבוש, אם צריך להניחו תחלה בהחצר המעורבת כנ"ל.



## ברכה אחרונה בקידוש שני

### הנ"ל

נסתפקתי מה הדין כשעושה קידוש במ"א עם מזונות - במקום סעודה, ואח"כ בא לבית ועושה קידוש עבור בני הבית אם צריך "לדאוג" אודות ברכה אחרונה על הקידוש השני משום שלא נהנה מהיין לשום מטרה ויצטרך לברך ברכה אחרונה? כוונתי ב"לדאוג"

היינו, או שישתה רביעית (ולא רוב רביעית), או שישתה יין בתוך הסעודה, (ובמילא מוציא עם ברכת הקידוש את השתי), או שישתה רק קצת ואלו היוצאים בקידושו יגמרו השיעור.

והנה, חכם א' רצה להביא רא"י ש"אין צריך לברך ברכה אחרונה מביה"נ (בשו"ע והובא בסדר ביה"נ פרק ד' סעיף י"א שכותב שם שעל כל משקין ששותה קודם הסעודה צריך לברך אחריהם קודם הסעודה חוץ מן היין שאין דרך לברך אחריו קודם הסעודה, אפילו אין בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה, ע"כ. אך לדעתי אם מקדש לאחרים הרי"ז דומה להבדלה, שבסעיף אח"ז כותב, אבל המבדיל על היין, ולא הי' בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה, צריך לברך אחריו, הואיל ואינו מתכווין לפתוח תאות המאכל אלא למצוה בלבד, ע"כ והרי גם כאן כוונתו הוא רק למצוה בלבד.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## אמירת פרשת הקורבנות דר"ח לפני התפילה

הת' לוי יצחק חיטריק  
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' מ"ח סי' א' כתב: "נהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמן לקרות פ' התמיד בכל יום קודם התפילה, שע"י הקריאה זו מעלה הקב"ה עליהם כאילו הקריבו קרבן תמיד במועדו כמ"ש בסי' א". ע"כ.

ועיי"ש בסימן א' שכתב: "לקיים מ"ש ונשלמה פרים שפתינו וכמו שאמרו חכמים ע"פ זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת וגו' כל העוסק בתורת עולה וכו'". ע"כ.

ובסעיף ב' (סי' מ"ח) כתב: "בשבת נוהגין לומר פסוקי קרבן מוסף שבת אחר פרשת התמיד ואע"פ שעדיין לא התפללו שחרית ואסור להקדים מוסף לתמיד ש"ש, מ"מ הרי אמרו כבר פ' התמיד ואם תחשב אמירת הפסוקים של מוסף להקרבה גם אמירת פ' התמיד נחשבה להקרבה, אבל בראש חודש ויום טוב אין צריך להזכיר פסוקי קרבן מוסף אצל פ' התמיד מפני שקוראין בתורה בפסוקי מוסף, ובמדינות אלו נוהגין שמזכירין גם בראש חודש כדי לפרסם שהוא ר"ח".

והנה, מהנ"ל משמע שעיקר המנהג הוא לקרות פ' המוספין מיד לאחר פ' התמיד, אפילו ביו"ט ור"ח, אלא משום שביו"ט ור"ח כבר קוראין בתורה הפסוקים של מוסף, איו צורך לאומרה בשחרית אחר פרשת התמיד.

אבל בר"ח במדינות אלו נוהגין להזכיר פ' המוספין גם אחר אמירת פ' התמיד, והטעם הוא כדי לפרסם שהוא ר"ח.

והנה, ענין זה - "כדי לפרסם שהוא ר"ח" מקורו במ"א כאן ס"ק ג', כדי לפרסם, וסמך לזה במשנה סוף שקלים וכו'.

ובמשנה פ"ח מ"ח כתיב אברי התמיד ניתנין מחצי כבש ולמטה במזרח, ושל מוספין ניתנין מחצי כבש ולמטה במערב, ושל ראשי חדשים ניתנין על כרכוב המזבח למטה, והטעם הוא עי' בסוכה נה ע"א "לידע שהוקבע ר"ח בזמנו", ע"כ.

היינו, שבר"ח היו נותנין אברי קרבן המוסף על הכבש במקום יותר גבוה משאר מוספין, (וכגירסת התוס': על כרכוב המזבח ולמעלה) כדי לפרסם שהיום הוא ר"ח. וכפרש"י שם: להודיע שהוקבע החודש בזמנו.

ודוקא בר"ח צריכים פרסום, כלשון המשנה ברורה: "אבל יו"ט אין צריכין לפרסם שכבר הוא מפורסם מאתמול".

והנה, בספר נמוקי אורח חיים (לבעל המנחת אלעזר) בסי' תכ"א הקשה עכ"ז וז"ל: "ולא הבנתי כלל שותא דר' המג"א בטעמו דכן הוא בשקלים וכו' כדי לפרסם שקידשו ב"ד החודש בזמנו עיי"ש ולא ידעתי מה זה סמך וראי' שיאמרו פסוקי ר"ח בתוך הקרבנות קודם התפילה, וכי אין די הפרסום במה שיאמרו הלל ויקראו בתורה ויתפללו מוסף בפרהסיא בצבור, ולהודיען שהוא ר"ח מה יתן ומה יוסף בזה, כ"א בפ"ע וכו' וגם אין קדה"ח נוהג בימינו ונתפרסם כבר ע"י הלוחות וא"צ שום חיזוק וכו', וליתר שאת כבר ברכו חודש בזמנו בשבת שקודם וכו'".

ואולי יש לתרץ, ולהקדים, מ"ש בסוכה דף נד ע"ב הנ"ל - "מיתיבי ראש חודש שחל להיות בשבת שיר של ר"ח דוחה שיר של שבת . . א"ר ספרא מאי דוחה, דוחה לקדם ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, א"ר יוחנן לידע שהוקבע ראש חודש בזמנו, (ועל זה מקשה הגמ') והאי היכירא עבדינן הא היכירא אחריתא עבדינן (דתניא) חלבי תמיד ש"ש ניתנין מחצי כבש . . ושל ראש חודש ניתנין תחת כרכוב

המזבח ולמטה. ואמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו. (ומתרצת הגמ') תרי היכירא עבדינן דחזי האי חזי וחזי בהאי חזי" ע"כ.

הרי מבואר שבבית המקדש פעמים שהיו ב' היכרים, משום דחזי האי חזי ולדלא חזי האי חזי האי, פי' מי שלא ראה הפרסום הראשון יראה את השני, וידע שהוא ר"ח.

א"כ י"ל בזמננו אע"פ שאין אנו מקדשין ע"פ הראי' ואין אנו צריכים לפרסום, כי ידוע להכל מתי הוא ר"ח, מ"מ מצד "ונשלמה פרים שפתינו" וכמארו"ל הנ"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, י"ל שנהגו כמו אצל ההקרבה בביהמ"ק שהיה שם ב' פרסומים.

ומשו"ז נוהגין לומר פ' המוסף בר"ח לאחר אמירת פרשת התמיד, למרות ואע"פ שקוראין אותה בתורה אח"כ.

ואוי"ל בפשטות, שעיקר הכוונה בלפרסם שר"ח היום הוא, כדי שיזכרו לומר יעלה ויבא בשמו"ע, וא"כ צריכים לפרסם לפני התפילה, וזה שיקראו בתורה אחרי שמו"ע, לא יועיל להזכירו לומר יעו"י לפני"ז, וק"ל.



## ביסוי ראש הכלה [גליון]

**הרב יהושע מונדשיין**  
ירושלים עיה"ק

בגל' תתכב (עמ' 45 ואילך), יצא הכותב לחלוק על דברים שכתבתי בקצרה בקובץ 'אהלי שם' (בשלהי תשנ"ג), וחבל שנתעלם ממנו ששבתי לדון בזה ביתר אריכות בקובץ "הערות וביאורים" גל' תשיב (ש"פ שופטים תשנ"ו).

לדבריו, רבים מסתמכים על הדברים שכתבתי, "עד כי נעשה כהיתר גמור שהכלות ילכו דוקא פרועות ראש אחרי חופתן בסעודת החתונה". משמע לכאורה, שהנהגה זו היא חידוש שנתחדש אחרי שנתפרסמו דבריי בשנת תשנ"ג, אז "הותרה הרצועה" ומני אז נהגו הכלות שלא לכסות ראשן אחרי החופה.

כמובן שאלו דברים שאין להם שחר, שאל אביך ויגדך כיצד נהגו אנ"ש ברוסיא ובניו-יארק, וכיצד נהגו הכלות באותן חתונות

שהרבי ערך את הקידושין וגם שהה מעט או הרבה בסעודת החתונה (שכך נהג הרבי עד שנת תש"י).

אילו היה מעיין ב"הערות וביאורים" שם, היה רואה שגם מה שמייחס לי את ה"חידוש" שכן נהגו בבית הרב, טעות היא בידו, שהרי נאמר שם שכך שמעתי בפירוש מפיו של הרה"ח ר' רפאל הכהן ע"ה, ושכך נתפרסם מכבר בשמו של הרה"ח רי"ל גראנער בשם אמו ע"ה "שמנהג בית הרב הוא לכסות הראש למחרת ליל החתונה".

ועוד כתבתי שם בזה"ל: גם הרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון דווארקין ע"ה אמר, שכיסוי הראש נוהג רק למחרת ליל החתונה (שמעתי מהרה"ג הרה"ח רש"ב חייקין שליט"א).

ועוד כתבתי שם בזה"ל: גם בזמנו, במקומו ובמעמדו של הרה"ג הרה"ח רש"ז גארעליק ע"ה, הרב הישיש דכפר-חב"ד, נהגו שהכלה מכסה את ראשה רק למחרת.

ומה שמגלה בשם הרבנית ח"מ ע"ה שתיכף מזמן החופה כיסתה את ראשה, גם דברים אלו כבר הובאו שם. ועל כך כתבתי: אפשר שנהגו כך באותה שעה כדי שלא לפרוץ את גדרי מנהג המקום בווארשא [ומה שהביא בשם מי ששמע מהרבנית נ"ד ע"ה, הריני מרשה לעצמי לפקפק בעדות זו שנתחדשה רק עתה. וד"ל].

ובמה ששמעתי מהרה"ח ר' רפאל הכהן, שזו הכוונה ב"סעודת שלייער ווארמעס" (שבס' המאמרים, קונטרסים, עמ' 50) – שהיא הסעודה שהיתה נערכת למחרת ליל החופה, כשהכלה היתה מופיעה לראשונה ב"שלייער" שהוא כיסוי הראש – הכותב הנ"ל חולק על פירוש זה ל"שלייער", ומפרשו כ"כסות עיניים".

על כך י"ל:

[א] לא אני הוא שפירשתי כך את ה"שלייער", אלא באותה שעה שהר"ר רפאל הנ"ל הראה לי את ה"שלייער ווארמעס" שבס' המאמרים, פירש לי את משמעות המלה שלא היתה ידועה לי כלל.

[ב] ומה שמסתמך על כמה מילונים ש"שלייער" הוא כיסוי הפנים, איני יודע האם מילונים אלו מוסמכים יותר ממילוניו של א' הארקאווי, שהוא מתרגם: צעיף, צניף. והצניף הרי הוא כיסוי הראש ולא כיסוי העיניים.

[ג] מה עניינו של כיסוי הפנים והעיניים למחרת החתונה?  
האם בבית הרב נהגו ח"ו כמנהג הערבים – להבדיל – שנשותיהם  
מכסות פניהן? ומה ההיגיון להידחק בפירוש "שלייער ווארמעס"  
ולומר – כדברי הכותב הנ"ל – שזו סעודה שעושים בשעה שהכלה  
מופיעה ללא השלייער?

ולענין ההלכה, ציינתי שם למובא בס' שלחן העזר, וז"ל שם  
(בסי' ט אות י'): ועי' בשו"ת חות יאיר סי' קצ"ו בבתולה מיד  
שנתקדשה צריכה לכסות ראשה אעפ"י שלא נבעלה.. והא בזמן הגמ'  
ארוסות הולכות פרועות ראש היינו טעמא משום דבימיהם האירוסין  
היו זמן רב קודם הנשואין. משא"כ כעת האירוסין והנשואין יחדיו ע"כ  
כל שנתקדשה ראוי' שתתנהג כנשים בכסוי ראש.. [עכ"ל החו"י]. אכן  
בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ק"ג דוחה דברי החו"י הנ"ל.. אלא ודאי  
דכל שלא נבעלה מותרת בפריעת ראש ככל הבתולות, ופוק חזי עמא  
דבר. עכ"ל.

הרי לנו שגם בימינו שהאירוסין והנישואין יחדיו, פוק חזי  
עמא דבר דכל שלא נבעלה מותרת בפריעת הראש.

לאור כל זאת נראה, שאין כל הצדקה לעשות את אנ"ש וגדולי  
רבניהם כטועים "טעות דמוכח" ונוהגים "נגד הדין". ושאר לי' מארי'.



## הסרת מכסה פח מבקבוק בשבת [גליון]

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בגליון ב' (ש"פ נח) עמ' 48 העיר הר' א.י.ס. שליט"א, דהנהגת כ"ק  
אדמו"ר - מפי השמועה - להסיר מכסי הפח כשהפקק מחובר לחלק  
התחתון, ועם פתיחתו לראשונה, נפרד חלק ממנו ונשארת מעין טבעת  
על גבי צואר הבקבוק.

והעיר הר' הנ"ל דצ"ע, מדוע אין איסור להסיר המכסה, משום  
סתירה לדעת אדה"ז סי' שי"ד סעי' א', שסתירת בנין גמור אסורה  
בכלים, וגם צ"ע מדוע זה לא נקרא תיקון כלי, כדברי ה"מנחת שלמה"  
להגרש"ז ז"ל.

ולהעיר, שאף שלדעת כמה פוסקים, אכן אסור לפתוח מכסה פח  
מבקבוק בשבת, הרי לדעת הרבה פוסקים, מותר בפירוש להתיר פחים

הנ"ל. וראה בזה שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' מ"ה, יחזה דעת ח"ב סי' מ"ב, שו"ת להורות נתן ח"ז סי' כ"א, קנין תורה ח"ד סי' ל"ד, ובשו"ת אבן ישראל ח"ב סי' שי"ז.

נמצא שהנהגת רבינו - אם נכונה היא השמועה - מתאימה לשיטות פוסקים אלו.

ולגופא דהענין מדוע זה לא נקרא בנין וסתירה בכלים, הנה בשו"ת אבן ישראל (להרה"ג פישער) הנ"ל, מאריך להסביר, דלפי דעת כל הראשונים איסור בנין וסתירה בכלים, שייך רק אם נתכוון לעשות כלי, ואם אין כוונתו לעשות כלי מותר. ואפילו להני ראשונים דמפרשי דשובר אדם את החבית מיירי דוקא במוסתקי - והמחבר סבר כוותיהו מצד חומרא דאיסור שבת - היינו רק משום גזירה שמא יתכוון לעשות כלי, אבל כלי דלא חייס עלייהו לא גזרינן בהו שמא יתכוון לעשות כלי.



## דין אכילת דגים בחלב [גליון]

**הנ"ל**

בגליון הנ"ל עמ' 21 בענין אכילת דגים בחלב, כתב הרה"ג ר' גדלי' אבערלאנדער שליט"א לבאר הוראת כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע (עפ"י רשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע), דנוהרין בזה "ולכן מערבין עוד מה (חמאה, סמעטענע)", עכ"ל.

והאריך הרב הנ"ל בטוטו"ד לבאר השיטות בשמעתתא דעת האוסרין והמתירין ע"ש, ויש להוסיף על רשימה זו ואכמ"ל.

ולכאור' מכל האריכות יצא לנו ביאור למה יש לאסור אכילת דגים עם חלב אבל העיקר חסר, דהרי, מדברי רבינו ברשימות נראה, דאף דנוהרין שלא לערב דגים עם חלב, אבל אפשר לתקן ע"י זה ש"מערבין עוד מה (חמאה, סמעטענע)", ולכאור' עצה זו היא לא כמר ולא כמר.

דהמתירין (רמב"ם, רשב"א, חת"ס ועוד) מתירין לאכול אפי' דגים עם חלב. ד"נאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים" כלשון החת"ס. והאוסרין משום סכנה (רבינו בחיי, ב"י, לבוש, פרמ"ג), הנה יש מהם שסוברין דרק חלב ממש אסור עם דגים (פחד יצחק בשם רופאים וכו'), ויש סוברין דגבינה וחלב אסור עם דגים אבל חמאה מותר (לקט יושר בשם תרומת הדשן, אבני פז וכו'), אבל לכאור' לא מצינו מן האוסרין

האלו דע"י הוספת עוד מה בתוך החלב, כמו חמאה, סמעטענע, יתוקן הדבר והיינו או שמותר עם חלב, או שאסור עם חלב.

וראה מש"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' י'), דאוסר לאכול דגים גם בחמאה, דהא דכ' הב"י דאין לאכול דגים עם חלב, אין לחלק בין חלב לשאר דברים, והא דנקט חלב, דהוא שם הכולל כל מיני חלב, וה"ה גבינה וחמאה בכלל הסכנה, וליכא שום טעם לחלק בין גבינה לחמאה, ע"ש שהאריך.

וראיתי בקובץ זרע יעקב חט"ז עמ' ר"י אחרי שמאריך בכל השיטות, סיים לעורר אותן המחמירין שלא לאכול דגים עם גבינה ביחד, שג"כ לא יאכלו סמעטענע עם דגים, משום שהוא בכלל חלב, ולא בכלל חמאה, דרובו עשוי מחלב ולא משומן החלב.

ולכאור' דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, לפי רשימת רבינו הוא שיטה חדשה, דאף דנזהרין לא לאכול דגים עם חלב, מ"מ ע"י עירוב דבר מה נסתלק הסכנה, ולכאור' לא מצינו שיטה כזו.

והנה, בגליון 'התקשרות' מס' רס"ד (פר' שופטים תשנ"ט) עמ' 19, במדור 'בירור עניני הלכה ומנהג', מקצר הרה"ג ר' י"ש גינזבורג שליט"א, בענין אכילת דגים בחלב בכלל, (ואינו מביא דברי הרשימות הנ"ל) ואחרי שמביא כמה שיטות כותב וז"ל:

ובשם הרה"ג הרה"ח הרב יעקב לנדא ע"ה, מוסרים שרבותינו נשיאנו נזהרו בזה (מלאכול דגים עם חלב). אחרים מספרים, שברוסי' נהגו שאם הדג מלוח, או אם הגבינה מלוחה, אין נזהרים בזה, וצ"ע המקור לזה.

אמנם, ממקור נאמן שמעתי, שהרבנית נ"ע היתה נוהגת להכין לרבי נשיא דורנו בצלחת אחת דגים עם גבינת קוטג', ומעשה רב. ע"כ מגליון הנ"ל.

ואולי משום שהחמאה או הסמעטענע מלוחה (?), אין סכנה מהחלב. ועדיין צריך בירור.



## מקום אמירת הקרבנות עד "הודו" [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ  
ירושלים עיה"ק

בגל' הקודם (עמ' 49) הובא מהספר "שערי הלכה ומנהג" - הוספות ומילואים (עמ' כה) בזה"ל: "מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקידה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכנ"ס מתחילים מ'הודו'. שלא כמנהג העולם שאומרים ברכות השחר בביהכ"נ וקוראים רק פסוק ראשון של ק"ש כו". עכ"ל.

והקשה הכותב, שהרי אמרינן "איזהו מקומן" ובריייתא דר' ישמעאל ברבים בביהכ"נ ולא בבית (וראה להלן במה שתירץ).

ועוד יש להקשות, עטיפת הטלית והנחת התפילין נעשים לפני אמירת "איזהו מקומן" (ראה לוח הי"י עמ' פ), והרי אנו נוהגים לעשותם בביהכ"נ ולא בבית.

ולענין "מנהגנו" זה, בעיני ראיתי פעם אחת את הרבי אומר - בשבת-מברכים אחר אמירת התהלים - מ"מה טובו" ועד אחרי ק"ש בביהכ"נ, ולא בבית. האם נהג שלא "כמנהגנו"?

ובשיחה ברבים אמר הרבי, שאת התהלים דשבת-מברכין יש לומר בציבור בביהכ"נ. האם לאמירת "מה טובו" וכו' יש לחזור הביתה ולומר שם עד "הודו", כדי לקיים את "מנהגנו" זה! ?

ועוד אינו מובן כלל, הרי לעצם הענין דיוצאים י"ח ק"ש בק"ש דברכות השחר אין נפק"מ כלל האם אומרים זאת בבית או בביהכ"נ! ובכלל, אמירת הקרבנות ו"איזהו מקומן" מאי עבידתיהו לענין ק"ש, ומאי איכפת לן אם הם נאמרים בבית או בביהכ"נ.

והנה כבר הביא הכותב (שם) מלשון המכתב הנדפס ב"ניצוצי אור", שמסיים: "ולכן איפכא מסתברא, שיותר קרוב לעבור זמן קריאת שמע בשבת ויו"ט על פי מנהג העולם וד"ל", כלומר, שטענת השואל היתה על המנהג [בבית-מדרשו של אדמו"ר?] להתחיל את תפילת שחרית בשבת ויו"ט אחרי זמן ק"ש, וגם התשובה עוסקת בשבת ויו"ט, ולכן עפ"ז לא קשיא כלל ממנהגנו שלבישת הטלית והתפילין נעשים בביהכ"נ, דלא מיירי בימות החול.

ובמכתב זה לא בא אלא לחלק בין אמירה ביחיד לאמירה בציבור, שהאומר ברכות ו"מה טובו" וכו' ביחיד אומרם בזמן ק"ש ויוצא י"ח, אבל ל"מנהג העולם" שמתחילים לומר ברכות ו"מה טובו" בציבור, הרי בשבת ויו"ט שמתחילים מאוחר מהרגיל, ומפני אריכות התפילה - ובפרט אם אומרים פיוטים ו"יוצרות" בשחרית - קרוב ח"ו שיעברו זמן ק"ש, שהרי אין הם אומרים את פ' "ואהבת" אלא רק את הפסוק הראשון.

ועפ"ז י"ל שמ"ש במכתב "בית" לאו דוקא, והכוונה "לא בציבור בבהכ"נ". וגם אמירת הקרבנות לא נזכרה כאן כדי להורות שהיא נאמרת בבית, אלא הכוונה שכל מה שלפני "הודו" נאמר ביחיד, ואילו בציבור, בבהכ"נ, פותח הש"ץ - למנהגנו - ב"הודו".

ומכל הנ"ל נראה שצדק הכותב (שם) בהשערותו, שהמכתבים שנדפסו ב"ניצוצי אור" מארכיון המזכיר הם "מהדו"ק שלא נשלחה אל השואל כמו שהיא", ועד שלא נראה את גוף המכתב אין לנו ללמוד חידושים הלכה למעשה בניגוד לנהוג בפועל.

אך עוד יש להקשות במכתב זה בגופו של ענין, במש"ש שבאמירת פרשה ראשונה דק"ש מכוונים לצאת ק"ש בזמנה; והרי כתב אדמו"ר בשו"ע (מו, ט): וכשירא שהציבור יעברו זמן ק"ש יש לו לקרות [בק"ש שבברכות השחר] כל הפרשה ראשונה כדי לצאת י"ח להאומרים שכל הפרשה הראשונה הוא מן התורה (ולהאומרים שגם פ' והיה אם שמוע וגו' הוא מן התורה, יש לקרותה ג"כ, ויכוון שאם יעברו הציבור זמן ק"ש יהיה יוצא בזה וכו'). עכ"ל.

ואדמו"ר בשו"ע לא הכריע כלל במחלוקת הראשונים איזו פרשה היא מן התורה, ופסק (בסי' נח, א): ובעל נפש יחמיר לעצמו בשל תורה בכל מה שנוגע למעשה בחילוקי סברות אלו. עכ"ל.

ועוד יותר כתב אדמו"ר שם (סז, א): שכך היתה התקנה, שכל זמן שיקרא ק"ש של תורה, יקרא כל הג' פרשיות. עכ"ל.

כך נאמר גם בלוח הי"י (עמ' נד) והובא בס' המנהגים (עמ' 6): בק"ש שיש אומרים בבוקר - קודם התפילה - כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות ומסיימים בתיבת "אמת". עכ"ל. הרי שקורין את כל ג' הפרשיות.

וא"כ צע"ג מש"ש, שמנהגנו שבקריאת הפ' הראשונה בברכות השחר מכוונים לצאת י"ח, והקושיא כפולה: הן מפני שלשם יציאת י"ח צריכים לקרות את כל ג' הפרשיות ולא סגי בפרשה ראשונה בלבד, והן מפני שמנהגנו הוא אכן - כנ"ל - לצאת י"ח ק"ש בקריאת ג' הפרשיות בפ"ע (ולא בצירוף לפרשה הראשונה שבברכות השחר).

ועוד צ"ע מש"ש שמנהג העולם לקרות בברכות השחר רק פסוק ראשון של ק"ש, שיותר קרוב לעבור זמן ק"ש בשבת ויו"ט על פי מנהג העולם (יעו"ש).

לאיזה "מנהג העולם" הכוונה? אם נבדוק בסידורים דעלמא, ניווכח מיד שברוב הסידורים נדפס לומר גם את הפרשה הראשונה. ורק בסידורי אשכנזים מובהקים (ובסידור הגר"א) מובא הפסוק הראשון לבדו. אבל בסידורי אשכנז דעלמא נדפסה גם הפרשה הראשונה, ופשיטא שכן הוא בסידורים שבנוסח ספרד של החסידים.

אבל גם אותם אשכנזים יודעים את דברי הפוסקים (המובאים בשו"ע אדמו"ר סי' מו, וכן במשנה-ברורה שם) שאם יש חשש שהציבור יאחר את זמן ק"ש, יאמר גם את הפרשה או הפרשיות הנוספות על הפסוק הראשון (ובכמה סידורי אשכנז - שיש שם רק את הפסוק הראשון - נדפסה הלכה זו על אתר).

ובס' "מנהג ישראל תורה" (סי' מו) כתב שמנהג העולם הוא לצאת י"ח ק"ש בפרשה ראשונה שבברכות השחר.

ואפשר שגם תמיהות אלו יסורו באם יודפס הנוסח הסופי והמוגה של המכתב.

ולהעיר, שגם במכתבים שנדפסו בסדרת האג"ק מהעתק המזכירות, מצינו מכתבים רבים שלשונם או תוכנם מוקשה, אבל במכתב עצמו כפי שנשלח תיקן הרבי או הוסיף אות או תיבה, ובכך נשתנה הענין מן הקצה אל הקצה וסרו כל התמיהות<sup>1</sup>.




---

(1) ועד"ז העיר גם הרב משה אהרן צבי ווייס.

## בעניין הנ"ל

### הרב יחזקאל פרידמאן

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם [תתכד], כתב הר' מרקוביץ שי' בענין אמירת קרבנות עד "הודו" האם צריך לאומרם בבית או בבית הכנסת. ודן במכתבו של הרבי (שנדפס בספר ניצוצי אור), שבו הרבי כותב: "מנהגנו לומר בבית בהשכמה. . ק"ש וכו' עד הודו".

ומסיים הכותב: שלכאורה אי"ז מתאים עם המנהג לומר איזהו מקומן ברבים. ובמילא מסכם: ואפשר שזו מהדו"ק שלא נשלחה אל השואל כמו שהיא, ולכן צ"ע אם אפשר ללמוד מזה הלכה למעשה בניגוד לנהוג בדרך כלל".

תמה תמה אקרא: מהיכן באה לו המסקנה דמכיון שאין מנהגנו, להגיד עד "הודו" בבית, צריך לומר שמכתב זה "פסול", וככתבו "ולכן צ"ע אם אפשר ללמוד מזה הלכה למעשה בניגוד לנהוג בדרך כלל".

והנה ראשית כל, בהקדים המכתבים שנרשמו ע"י דר. מינדל [ע"ה] מיוסדים בפרטיות על מה ששמע מהרבי ביחידויות בכל שבוע. דר. מינדל נהג בקבלת המענות מהרבי, לא לסמוך רק על מה שהוא רשם בעצמו [מפה קדשו של הרבי] אלא נהג גם להקליט דברי הרבי כדי שיהי' בדייקנות יתירה, ושלא יחסר אף תג וקוץ.

ובמילא השאלה על הכותב אם הרבי אזל כשיטת הכותב ש"צ"ע אם אפשר ללמוד מזה הלכה למעשה", אז לא הי' הרבי מורה לכתוב את זה, ובמיוחד שזה נכתב לרב, אדם חשוב וכו'.

ועוד יותר גם בשעה שהמכתב הי' כבר מוכן למשלוח, הנה באם לא הי' ניחא לי' להרבי איזה פרט בהמכתב, הי' הרבי יכול להגיה פרט מסויים ולכתוב אחרת. ובמיוחד ש"כהנה רבות", וידוע ומפורסם שישנם כמה וכמה מכתבי קדש שהרבי עבר עליהם והגיהם בכתי"ק לאחרי שכבר הוכנו לשילוח לאנשים פרטיים. והגהותיו של הרבי הם גם על ההעתקות הנמצאות בארכיון של דר. מינדל ! והיינו שההעתקות הנמצאות אצל דר. מינדל הם מכתבים שכבר הוגהו ע"י הרבי. ואילו על מכתב זה, לא הגיב הרבי שום מילה !

ועוד האמנם מפני שיש דבר שהוא קשה בעיני הכותב, מחליט בחיתוך הדין, שזה הי' מהדו"ק, ולא נשלח להנמען ? ! והאם לא ידוע

לכותב, שיש הרבה מכתבים שכבר הוכנו ע"י הרבי ולפועל לא נשלחו בדואר מפני סיבות טכניות "דרך ההשתלשלות"? והאם אינו יודע שיש שלל מכתבים של שנים שונות, שלא יצאו לאור במסגרת ה"אגרות קודש" (מפני סיבה מסוימת), ונתגלו רק לפני שנים אחדות?! ואכמלה"ב.

ועתה נבא לבאר תוכן המכתב:

מכתב הרבי בא בתור מענה על השאלה בנוגע לקריאת שמע בזמנה, כשמתפללים מאוחר (אחרי זמן ק"ש), וע"ז ענה הרבי ש"מנהגנו לומר בבית בהשכמה . . ק"ש וכו' עד הודו".

ולכאורה צ"ל: הרבי נשאל אודות זמן ק"ש כו'. ובתור מענה לזה, ה' מספיק שהרבי יענה שאומרים עד "איזהו מקומן" (ותו לא), ועי"ז נדע שאומרים ק"ש בזמנה. ומכיון שהרבי מוסיף "עד הודו", ממילא מוכחא מילתא שיש בזה דיוק שצריך לימוד.

והביאור בזה הוא בפשטות, שהרבי כותב תשובה זו ליהודי שלא מחב"ד, ובמילא יש לו גם מנהגים שונים מחב"ד.

דהנה, במכתב הידוע של הרבי (מיום ט' שבט תשט"ו) אודות ענין אמירת הקדישים (נדפס בסיום ספר התהלים ובאג"ק ח"י ע' דש) כותב הרבי: "אין להקשות ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שכותב להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל, דלכאורה למה אינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו' - די"ל בפשיטות שאמירת הקדיש הנ"ל בטלוהו באותו בית הכנסת אשר אליהם נכתב המכתב, וככתוב שם, ולא ביטלו קדישים הנ"ל".

ועפ"ז נמצא שהתחלת התפלה באותו בית הכנסת (ובטח שהי' כך גם בבתי כנסיות אחרים) התחילה מ"הודו". כיון שעד אז לא היתה אמירת הקדיש אחרי הברייתא דר"י, ובמילא לא הוכרח שיהיה צבור עד "הודו".

ועד"ז י"ל בנוגע למנהג חב"ד: שלובשים הטלית ותפילין לפני "איזהו מקומן" כדי ללמוד איזה משניות וכן ברייתא כדי שיהי' הקדיש הבא מוסב על מה שלמדו זה עתה.

וי"ל (ומבוסס על מכתב קודש הנ"ל), שעפ"ז נמצא שמה שלובשים הטו"ת לפני "הודו" הוא רק כדי שיהי' הצבור מוכן גם לאמירת קדיש שלאחרי המשניות והברייתא.



## פשוטו של מקרא

ברש"י ד"ה וברכתי אתה (יז, טז)

**הרב זו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בקובץ הערות וביאורים שנדפס לפרשת וירא תשמ"ט [תסן] הבאתי פירש"י בפרשת לך לך ד"ה וברכתי אתה (יז, טז): ומה היא הברכה שחזרה לנערותי' שנאמר היתה לי עדנה (יח, יב), עכ"ל.

ושאלתי שם, מהי הראי' מהפסוק "היתה לי עדנה" ששרה חזרה לנערותיה, הרי רש"י פירש בפרשת לך לך בד"ה ויפל אברהם על פניו ויצחק (יז, יז): זה ת"א לשון שמחה וחדרי, ושל שרה לשון מחוך. למדת שאברהם האמין ושמח ושרה לא האמינה ולגלגה וכו', עכ"ל.

ונהנה, זה שכתב רש"י "ושל שרה לשון מחוך" לכאורה כוונתו למה שכתב בפרשת וירא (יח, יב): "ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה וגו'", ותרגם שם אונקלוס וחיכת. ואם כן, לא מובן איך מביא רש"י ראי' מפסוק זה, שנאמר בו ששרה אמרה היתה לי עדנה בדרך לעג, שכן הי' בפועל ממש, שבאמת חזרה שרה לנערותיה.

וראיתי בלבוש האורה על פירש"י ד"ה עדנה, וז"ל: "וא"ת משמע שהיתה מתמיה ואינה מאמנת, והרי כבר פירסה נדה בעת הלישה, כמו שפירש"י למעלה ולחם לא הביא כו', ויש לומר, היא חשבה זה לרעה חולה בקרבה שאין זה מדרך הנשים הזקינות לראות אפילו פעם אחת, אם לא על ידי חולי, אבל לקבוע זמן וסת הקבועים, זה הי' לנמנע בעיני'. וזה לפי המפרש לי עדנה עבר במקום עתיד. עכ"ל.

וז"ל המשכיל לדוד, על מה שפירש רש"י, עדנה: צחצוח וכו' ד"א וכו': ... דאילו לפירוש בתרא ניחא דנקט בלשון עבר (דהיינו היתה לי עדנה, ולא תהי' לי עדנה. הכותב) דהא באותו יום כבר חזר לה האורת, כמ"ש רש"י לעיל שנטמאה העיסה, אלא שהיא היתה תולה שאין זה וסת אלא דרך מקרה, ולכך אמרה היתכן למסיק אדעתין שאחר בלותי היתה לי עדנה - וסת, לאו הכי אלא מקרה הוא, עכ"ל.

שלפי מפרשי רש"י אלו, שמדייקים במה שנאמר היתה לי עדנה בלשון עבר, אולי אפשר לומר שדוקא לאחר שפירסה שרה נדה, אמרה בלשון תמי' היתה לי עדנה, וזה שפירסה נידה, הי' הסיבה למה שאמרה בלשון תימה היתה לי עדנה. ולפי זה אולי אפשר לומר שלכן מביא רש"י ראי' מפסוק זה הגם שאמרה בלשון לעג. שהרי עם כל זה, יש ראי' מפסוק זה שפירסה נדה.

ולכאורה, יש סתירה לזה מפירש"י פרשת בא ד"ה והנותר ממנו עד בקר (יב, י), ששם כתב רש"י וז"ל: ... שהבקר משמעו משעת הנץ החמה, עכ"ל. ולכאורה, יש סתירה מפירש"י זה לפירש"י בחומש שבפרשת משפטים ד"ה ולא ילין (כג, יח) שם כתב, וז"ל: אין לינה אלא בעמוד השחר שנאמר עד בקר.



### פירש"י ד"ה ויפול אברם על פניו (לך-לך יז, ג)

**יוסף וולדמאן**  
תושב השכונה

לשון רש"י בד"ה הנ"ל: ממורא השכינה, שעד שלא מל לא הי' בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו, וזה שנאמר בבלעם נופל וגלוי עינים... ע"כ.

וקשה על פירש"י זה, ממה שכתוב בתחלת הסדרה (יב, ז) "וירא ה' אל אברם (ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת)" ולמה לא בא אברהם לידי נפילה על פניו בגלל זה שפי' כאן.

בש"ח (הארוך) כותב ביישוב הנ"ל: "וי"ל דלעיל נמי הי' נופל, ומכאן אתה למד. והא דלא נכתב הנפילה עד השתא, ללמד על ההפרש לקודם שנימול ולאחר שנימול, שהרי אחר שנימול כתיב "ואברהם עודנו עומד לפני ה'", עכ"ל.

אבל אם כן הי' לו לרש"י להזכיר אודות זה בפירושו (באופן קצר עכ"פ).

בעיקר ש"ח, נמצא יישוב באופן אחר על הנ"ל, וז"ל: ואף דמצינו באברהם שראה את ה' גם בטרם שמל את עצמו ולא נפל על פניו, אבל אז לא נצטווה עדיין, ורק אחד הציווי לא הי' בו כח לעמוד עד שמל, עכ"ל.

אבל "התהלך לפני" שהפירוש הוא במצוות מילה (פירש"י ד"ה והיה תמים (יז, א)) זה רק עפ"י "מדרשו" שם. ועוד ועיקר, שבדברי רש"י שסותם ש"עד שלא מל לא היה בו כח לעמוד" וכו', אין משמעות לחילוק זה.

וה"באר בשדה" כותב על קושיא הנ"ל:

...לכן נ"ל דהאמת הוא דעד השתא לא ה' נופל על פניו אע"ג שהי' ערל משום שהדיבור ה' בא אליו ממדריגה תתאה כדאיתא בזוה"ק . . . ולכך לא ה' לו מורא כ"כ . . . לא ה' מתיירא ממדריגה זאת, ע"כ.

אבל בפירש"י הנ"ל, אין שום רמז לחלק בין "וירא ה' (אל אברם) גבי ויהי אברם בן צ"ט שנים (יז, א), ובין "וירא ה'" (אל אברם) שבתחלת הפרשה.

ואולי יש לבאר קצת עכ"פ - ע"פ החילוק הניכר בפשטות הכתובים, בין "וירא ה' אל אברם" הראשון, בתחלת הסדרה, ל"וירא ה'" השני כשהי' בן צ"ט שנים - זה שאין בפירש"י הנ"ל הבהרה למה בוירא ה' הראשון לא נאמר "ויפול אברם על פניו".

הנה, "וירא ה' אל אברם" הראשון, בא בקשר ובהמשך לקיום ציווי ה' הכללי והעיקרי של "לך לך מארצך וגו' אל הארץ אשר אראך".

דהיינו אחרי "וילך אברם כאשר דיבר אליו ה' . . . ויצאו ללכת ארצה כנען ויבואו ארצה כנען, ויעבור אברם בארץ וגו'", אחרי כל זה ובצירוף לזה נאמר "וירא ה' אל אברם לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'".

ויש לומר, שמפני קיום מצוותו של הקב"ה "הי' בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו" למרות שלא הי' נימול (ולא כמו שהיה ב"וירא ה'" השני).

אולי ע"פ הנ"ל יש לנו קצת ביאור למה אין רש"י מתייחס להשאלה על דבריו מן "וירא ה' אל אברם" הראשון.



**ברש"י ד"ה ויפול אברהם על פניו ויצחק (לך יז, יז)**

**הנ"ל**

פירש"י: זה תרגם אונקלוס לשון שמח וחד, ושל שרה לשון מחוך, למדת שאברהם האמין ושמח . . .

על זה כותב ה'משכיל לדוד': וא"ת ולאונקלוס גופיה אקשו מנ"ל לפרושי הכי... וממשיך - וי"ל דעיקר הראי' ממאי דא"ל הקב"ה "וקראת את שמו יצחק ע"ש הצחוק וכדפירש"י לקמן בסמוך, ואם איתא דפירושו "מחוך" פשיטא דלא הוה מצווה אותו כן, ע"כ.

ולכאורה זה דורש ביאור. שבפירש"י הנ"ל דן רק על פירוש תיבת "ויצחק", ובפרט ע"פ הביאור דמ"ל הנ"ל, ובכל זאת מביא בד"ה גם המילים "ויפל אברהם על פניו".

ונראה לומר שהמילים "ויפל אברהם על פניו" בצירוף תיבת "ויצחק" מוסיפים להוכיח שאין "ויצחק" כאן לשון "מחוך".



### נבקעו - להוציא מימיהן

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

בראשית (ז,יא) רש"י ד"ה נבקעו (כל מעינות תהום רבה): להוציא מימיהן. בפשטות י"ל שזה שרש"י מוסיף (ומבאר) "להוציא מימיהן" כי בפשטות ענין הבקיעה היא התחלקות דבר לשניים או שלשה וכו', ואין הוא מראה על נביעת מים, וכך גם כתוב בשמות יד, טז ואתה הרם את מטך... על הים ובקעהו ויבואו בני ישראל... ביבשה, ששם הכוונה לבקוע את הים לשניים ובני ישראל יעברו בין בתריו - ביבשה. ונמצא, ששם ענין הבקיעה הוא להיפך מהבקיעה שבפ' נת. ששם נפעל ע"י הבקיעה העדר נביעת המים למקום שהוא ששם נבקע, כמו שכתוב "ביבשה".

ועד"ז להלן (שמות יד, כא) ויט משה... על הים... וישם את הים לחרבה ויבקעו המים. שעפי"ז מובן למה רש"י צריך להוסיף (ולבאר) על "נבקעו" - להוציא מימיהן.



### הוצא... היצא

**הנ"ל**

בראשית (ח, יז), רש"י ד"ה הוצא, הוצא כתיב היצא קרי, היצא אמור להם שיצאו, הוצא אם אינם רוצים לצאת הוציאם אתה.

לכאורה אין ענינו של רש"י לפרש כל קרי וכתוב, וכמו להלן (יד, ב ו-ח) " (מלך) צבויים" שהכתיב הוא צביים - בשני יודין והקרי הוא ב' (הב' בחולם מלא) ורש"י לא אומר כלום, ואם מפני שאין ידוע לו (בפש"מ), הרי הי' אומר לא ידעתי למה נקרא כן, וכיו"ב, אלא מפני שאין נ"מ מזה לפש"מ, אין ענינו לפרש למה נכתב כך, ונקרא כך.

וכאן אין לכאורה קושי מיוחד בהיצא והוצא, כלומר שתוכן המלה מובן, ואעפ"כ רש"י (מאריך ו) מבאר את הכתיב ואת הקרי.

וי"ל בדא"פ, שכאן הוא להיפך מכל מקום אחר, שבדרך כלל הקרי מובן יותר מהכתיב, "כי הקרי הוא לפי ההבנה הנגלית לנו, והכתיב הוא למעלה מהשכל וההבנה, שתיבה זו בכתיבתה אין לה לבוש בבחינת ההבנה, ובקריאתה בפה יש לה לבוש (כו)" - אגה"ק יט (קכח, א), וכאן דוקא הכתיב הוא כפי הרגיל "הוצא" כמו הושב את אביך ואת אחיך (בראשית מז, ו), והולך מהרה אל העדה (במדבר יז, יא), והקרי הוא באופן שאינו מצוי (כלל), שבודאי יש לזה משמעות גדולה בפש"מ, דבלאו הכי לא הי' כזה שהקרי הוא בשינוי מהכתיב הראוי להיות.

וע"ז מפרש רש"י "היצא אמור להם שיצאו הוצא כו", והיינו שאם הי' נקרא כמו שכתוב (הוצא), שזה כרגיל, אז אין משמעות מיוחדת בתיבה זו, כלומר, שהפירוש בתיבה זו הוא שיאמר להם לצאת, כמו שנאמר לו בעצמו צא מן התבה, שכפשוטו היינו שניתן להם רשות לצאת מן התיבה, שכפי שאמר לו הקב"ה (ז, א) בא אתה וכל ביתך אל התיבה, אמר לו עתה צא, ועד"ז מתפרש כל החי גו' הוצא אתך גו' שכאן ניתן להם רשות לצאת, אבל אין קפידא בזה, דמי שאינו רוצה לצאת, ובפרט עפ"י המבואר בספרים שהתיבה הי' מעין לעתיד לבוא, וגר זאב גו' מובן ביותר שיתכן ויהי' כאלה שלא ירצו לצאת.

ולכן מפרש רש"י שכיון שכאן הקרי הוא משונה מהכתיב (ובאופן הפוך שהכתיב הוא רגיל והקרי בלתי רגיל), בע"כ שכאן ה"כתב" מרמז ליותר ממה שכתוב (כרגיל), כמו בכל פעם ש"והכתיב הוא למעלה מהשכל וההבנה כו" (כנ"ל מאגה"ק סי' יט) וכן כאן אף שנראה לנו שזו תיבה רגילה, אבל בע"כ יש בה רז, ומה הרמז, הנה בתחילה מפרש את הקרי, שזה החלק "ההבנה הנגלית לנו" (כנ"ל אגה"ק סי' יט), שזה היצא אמור להם שיצאו, הוצא אם אינם רוצים לצאת הוציאם אתה, שזו ההוספה על הקריאה ונלמד מן הכתיב.

ולמעשה שלכאורה "היצא" מראה יותר על "הוציאם אתה" מ"הוצא", שיותר מודגש בנין הפעיל בתיבת היצא. ואיה"נ שמצד אחד משמע בתיבת היצא יותר (שזה מפעיל) את האחרים, אבל אין משמע כ"כ שזה ע"י דיבור, אלא יותר ע"י מעשה על דרך "הוציאם אתה". משא"כ הוצא אף שלא מודגש כ"כ האחרים, הנה זה עצמו מראה שאופן ההוצאה היא יותר חלשה, והיינו שזה רק ע"י דיבור ("אמור להם שיצאו") וכמו "והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" שזה יבוא ע"י (שם) "... לכה ואשלחך אל פרעה" שאז ממילא יצאו ישראל ממצרים.

אבל עפ"י הנ"ל, שמתחילה - בדרך כלל - לומדים את הקרי, הוא הנגלה, ואח"כ את הכתיב, ש"אין לה לבוש בבחינת ההבנה", הנה בע"כ אנו דורשים מקודם את הקרי שזה "היצא", וע"ז מפרשים שהכוונה "אמור להם שיצאו", שכך הוא הדרך שאומרים לצאת, ואח"כ דורשים את הכתיב שזה "הוציאם אתה", הוצא - הוציאם אתה, אבל בתיבה עצמה (אולי) אין משמעות של "הוציאם אתה" ב"הוצא" יותר מב"היצא".

ועפ"י הנ"ל יומתק - על דרך הצחות - לשון רש"י בתחילת הביאור "הוצא כתיב היצא קרי", שלכאורה זה מיותר, שהרי אנו רואים שכתוב הוצא, ועיקר החידוש הוא הקרי, וא"כ הי' צ"ל ד"ה הוצא ואח"כ לומר, היצא קרי, אמור להם שיצאו, (ואח"כ) הוצא כתיב אם אינם רוצים לצאת הוציאם אתה, ועל דרך שעשה רש"י להלן יב, ח בד"ה אהלו אהלה כתיב (וכאן העתיק הקרי והוסיף ח"כ את הכתיב, כנ"ל, שכך הוא הרגיל בכל פעם, שהקרי הוא הרגיל והכתיב הוא בלתי רגיל) בתחילה נטע את אהל אשתו ואח"כ את שלו, ע"כ. אבל לא הקדים "אהלו קרי אהלה כתיב" אלא העמיד את הקרי כרגיל, ורק הוסיף שיש שינוי בכתיב ודרשו.

שי"ל שהכוונה בזה להראות שבעצם מתיבת "היצא" היתה המשמעות אם אינם רוצים הוציאם אתה. אבל מכיון ש(הוצא כתיב ו) היצא קרי, והרי תמיד הקרי הוא העיקר אצלנו למעשה, והוא הרגיל, א"כ בע"כ שהיצא (הקרי) הוא "אמור להם שיצאו" שכך מוציאים בדרך רגילה, והכתיב שאינו רגיל (בדרך כלל אצל כל קרי וכתיב) נדרש לאם אינם רוצים (וכנ"ל באריכות).



לעיל מובא מאגה"ק "כי הקרי הוא לפי ההבנה הנגלית . . והכתיב הוא למעלה מהשכל וההבנה . . אין לה לבוש בכחינת ההבנה ובקריאתה בפה יש לה לבוש כו".

אולי יש לדייק שאמר כי הקרי הוא לפי ההבנה, ולא אמר כי הקרי בפה, ואח"כ מסיים ובקריאתה בפה יש לה לבוש כו', שלכאורה תיבת "בפה" מיותרת.

ואולי קאי על התיבות שאינן כתובות בכלל ב"כתיב", ובמסורת שצריכים לקרותן (כמו רות ג, ה, יז), ששם נמצא שאין בכלל אופן התיבה שבקרי, שאין בכלל תיבה, ורק עי"ז שקוראים בפה רואים שיש כאן קרי. ועד"ז יש תיבות הכתובות וקוראים תיבה אחרת לגמרי (בעפולים - בטחורים), שרק ע"י קריאתה בפה יש הקרי.



לעיל נתבאר (בדא"פ) שאף שאין עניינו של רש"י לבאר הכתיב והקרי, אבל כיון שבנדוד הוא שונה מכל מקום אחר, הרי בודאי שזה נוגע גם לפשש"מ.

ויש להסתייע מלהלן טז, ה ברש"י ד"ה אנכי נתתי שפחתי וגו' ביני וביניך "כל בינך שבמקרא חסר וזה מלא קרי ביה וביניך כו", שמפני שכאן שונה מבכל מקום אחר, הרי בודאי יש כאן לימוד שנוגע לפשש"מ, והוא שהכניסה עין הרע כו' שעפי"ז מובן בפשש"מ מה שהמלאך אמר להגר הנך הרה, והלא כבר הרתה כו' אלא מלמד שהפילה הריון הראשון.

ולהעיר שבתיבה זו עצמה (וביניך) יש נקודה על היוד, ועל זה לא פירש"י כלום, כי זה אינו נוגע לפשש"מ.



## שונות

## מאמרי אדמו"ר הזקן – תקס"ב

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג  
שליח כ"ק אדמו"ר, קנוס

מאמרי אדה"ז דשנת תקס"ב (ולהעיר שהשנה שנת מאתיים מזמן אמירתם) הם הראשונים מכל ספרי המאמרים שמופיעים לפי סדר השנים.

ובלשון כ"ק אדמו"ר בהע' ב' בהפתח דבר שלו לספר המאמרים הנ"ל (ח"א): "כתבי קדש של כ"ק רבינו הגדול שהם על סדר השנים - מתחיל משנת תקס"ב. והכתבים שקודם לזמן ההוא [ברובם (הוספת כ"ק אדמו"ר)] אין כתוב בהם הזמן דהעת שנאמרו (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע - ס' השיחות - תורת שלום ע' 87...) ועיי"ש בארוכה.

(וכן לאחרונה הוציאו לאור "ועד הנחות בלה"ק" ע"י מערכת "אוצר החסידים" בפעם הראשונה (עוד) שני מאמרים מכ"ק אמו"ר משנת תשכ"ד המיוסדים (כמו כמעט כל שאר המאמרים עד חודש אדר דשנה הנ"ל) על ספר המאמרים תקס"ב.

(והנה מלבד ששנת תשכ"ד הי' שנת המאה וחמישים מהסתלקות רבינו הזקן, חביבות יתירה נודעת להמאמרים ד'תקס"ב מרבינו באותו הזמן, כיון שהביכל מאמרים ד'תקס"ב (כתי"ק אדמה"א והערות בכתי"ק הצ"צ) יצא מהשבי' וכו', וכפי שרואים ג"כ מהמאמר (נדיר) שאמר כ"ק אדמו"ר במוצאי יוה"כ דשנה ההיא, מיוסד על המאמר דאדה"ז דמוצאי יו"כ דשנת תקס"ב).

א' משני מאמרים שיצאו לאור לאחרונה הוא "לה"ע משיב הרוח" - מיוסד על מאמר הנ"ל דשנת תקס"ב. ו"בהערות וציונים" (ע' שי"ד, בסה"מ תקס"ב) כותב בנוגע למאמר "משיב הרוח" - "וראה בונה ירושלים סי' נ"ו".

(בסיום הפתח דבר הנ"ל כותב כ"ק אדמו"ר: "בסוף הספר הוספנו: ... (ה) הערות וציונים (רובם נערכו ע"י הרב התמים ר' יהודה ליב שי' גראנער") - והיינו אשר השאר הם מכ"ק אדמו"ר).

והנה אף שאינו ברור ממי הוא ציון הנ"ל (שאף "שרובם נערכו וכו'", מ"מ מכיון שציון הנ"ל נמצא בהתחלת "ההערות וציונים") יתכן מאד שזהו מאת כ"ק אדמו"ר.

וכשמעיינים ב"בונה ירושלים" שם, הנה לכאורה (חוץ מהד"ה) לא רואים שום קשר בין המאמר המצויין - בונה ירושלים לבין מה שכתוב בתקס"ב במאמר משיב הרוח, ולכאורה יש לעיין למה צוין ל"בונה ירושלים".

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהשוות מקומות הנ"ל ולחור"ד בזה.



## הערות בהיום יום

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**

מגיד שיעור במתיבתא

"ב תשרי - "ברית כרותה לתעמולה ועבודה במועצות חכמה ובקירוב הדעת שאינה חוזרת ריקם".

ולכאורה צ"ל למה לא נזכר כאן כח הבינה, ובמיוחד שכדי להגיע להצלחת התעמולה ועבודה וכו' מוכרח גם ענין של מוח הבינה ?

וי"ל ע"פ המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהד' ימים בין יוהכ"פ וחה"ס הם כנגד ד' אותיות דשם הוי". וא"כ נמצא שהיום (יב תשרי) הוא נגד ה' ראשונה דשם הוי', והוא הוא ספירת הבינה.

ועפ"ז יומתק מה שבפתגם של היום הזה (יב תשרי) אין צורך להזכיר גם כח הבינה, מכיון [כדוגמת מאחז"ל שא"צ להזכיר זכות יצחק, כיון ש"אפרו צבור ע"ג מזבח"], שהרי עיצומו (וכל כולו) של יום זה הוא ענין ספירת וכח הבינה.

ה' חשוון - "ישראל נמשלו לכוכבים המתנוצצים בשמי רקיע, אשר לאורם לא יתעה גם ההולך במחשכי הלילה. כל אחד מישראל, בין איש ובין אשה, יש בו די כח מוסרי ורוחני, להשפיע להעמיד גם את מכיריו ומיודעיו בקרן אורה".

במ"ש "כח מוסרי ורוחני": יש להעיר ע"פ המבואר בהיום יום- ז' כסלו:

"שלש חכמות הן: חכמת ביטול החומר, ע"י הוראת שקוץ ותיעוב כל ענינים הגופניים והחומריים - חכמת המוסר.

חכמת הכרת מעלת הצורה והרוחני במדות ובמושכלות והוראת אופני הקירוב אליהם - חכמת החקירה...".

והנה עפ"ז י"ל ש"מוסריי" הוא מצד חכמת המוסר, ודגש מיוחד המתייחס "תיעוב כל ענינים הגופניים והחומריים".

"ורוחני" מתייחס ל"חכמת הכרת מעלת הצורה והרוחני במדות ובמושכלות והוראת אופני הקירוב אליהם - חכמת החקירה".



## הערות קצרות

### הרב ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי

תושב השכונה

הנה ז"ע י"ל הכרך החדש של שערי הלכה ומנהג ע"י היכל מנחם בירושלים ת"ו, ובו הוספות ומלואים לכרכים הקודמים, והנה לכאורה נפלה בו טעות בדף רנ"א, בנוגע לשאלה לגבי מי שמת בלי בנים זכרים, האם החיוב לומר קדיש הוא על האב או על החתנים.

כי הספור הזה הי' בשנת תשל"ד, כשחדב"ן הרש"ג ז"ל ישב שבעה על אחותו מרת סאניא ראזענבלום ע"ה, והרש"ג ז"ל שאל שאלה זו מכ"ק אדמו"ר, למי יש דין קדימה באמירת הקדיש, לאח דהיינו הוא בעצמו, או לחתנים של הנפטר, כיון שלא הי' לה בנים זכרים.

ואב הנזכר פה, זה טעות, כי אביו של הרש"ג ז"ל והוא אבי הנפטר שחל"ח בשנת תש"ו.



בספר שי"ל זה עתה "רשימות הרב"ש" זכרונות של הרה"ח וכו' ר' ברוך שניאור ז"ל א"ז של עט"ר אדמו"ר זי"ע, בעמוד קא מובא אשר כ"ק אדמו"ר נ"ע שאל אותו האם בעירו פאדאבראנקע יש מקוה? וענה שיש אצלו המקוואות שעושים כעת (דהיינו את הבור).

בהערה שם מביאים שזה מקוה ע"ג מקוה. וכנראה שנפלה טעות, כי העצה של מקוה ע"ג מקוה יצאה מפי קדשו של אדנ"ע בתרע"ו-ח. (עיין ברשימותיו של הר"ר אלי' שי' לנדא, בספר תקנות מקוואות של הר"ר שד"ב לוין שי' ובטהרת מקוה - ספר המנהגים ח"ד).



ברשימות ח"ד עמ' 18 "לאכול ביד ממש" (אודות מנהגי אדנ"ע בעיוה"כ), ובהערה מציינ ל"מלך במסיבו", ח"ב דף קי"ב.

ועיין ג"כ ב"בית רבי" עמוד 178 אשר כ"ק אדה"ז נ"ע הי' דרכו בעיוה"כ, ליטול האכילה בב' ידים ועיי"ש.



### את יום שמיני עצרת החג הזה [גליון]

הת' שמואל זאנוויל גאנץ

שליח בישיבה גדולה, בית דוד שלמה ניו הייווען

בגליון הקודם [תתכ"ד] כתב הרב י.ח. לאזאר - בנוגע לנוסח אדה"ז בסידור בתפילת שמיני-עצרת, "את יום שמיני עצרת החג הזה" - לא ראיתי בשער הכולל או בשאר ספרי חב"ד, מי שיעיר בענין, למה שינה אדה"ז בסידור שלו מנוסח ספרד ואשכנז, באמירת "את יום שמיני עצרת החג הזה", שבנוסח אשכנז אומר "ביום השמיני חג העצרת הזה" וכו', עיי"ש מה שמבאר בזה.

ויש להעיר בזה מספר המאמרים תשי"א עמ' 96 וז"ל: "עס איז פאראן א אלטער ווארט, דער חילוק פון שמע"צ און שמח"ת לגבי שאר המועדים.

דער חילוק איז אין יעלה ויבוא. ביי אלע מועדים שטייט דער ווארט "חג" פאר דעם קריאת שם המועד, כמו חג המצות וכו'. משא"כ ביי שמיני עצרת און שמחת תורה איז דער קריאת שם המועד פאר דעם ווארט "חג" ווי מיר זאגן שמיני עצרת החג הזה. דער פירוש איז, אז די שמחה פון שמיני עצרת און שמחת תורה ווערט נמשך א גאנץ יאהר" עכ"ל.

ועי' שם גם בעמ' 101, וז"ל: "שמע"צ און שמח"ת איז דער גילוי פון עצמות, אזוי ווי מ'האט גערעדט דעם הפרש פון שמע"צ און שמח"ת ביז שאר המועדים, וואס ביי שאר המועדים איז דער קריאת שם החג שפעטער, און ביי שמע"צ זאגט מען שמיני עצרת החג הזה, אז דער גילוי העצמות פון דעם חג זאל זיין, זאל מאיר זיין בגילוי א גאנץ יאהר" עכ"ל. (ועי' ג"כ בספר השיחות תש"ז ע' 72).

