

קובץ  
**הערות וביאורים**

בתורת  
**כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**  
בעניני גאולה ומשיח  
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖  
שנה כח גליון י [תתקלד]  
ש"פ תרומה



יוצא-לאור על-ידי  
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, ניו יארק  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה  
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ תרומה ה'תשס"ז  
גליון י [תתקלד]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

- 2.....סדר התמידין בביאת משיח  
9.....אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד

**לְקוּטֵי שִׁיחוֹת**

- 17.....האיסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ  
22.....קדושה ראשונה וקדושה שני'  
26.....שינוי בבחי' נצח והוד  
26.....תיקון טעות בלקו"ש חי"א  
27.....גדר עבדותו של אליעזר עבד אברהם

**שיחות**

- 28.....גדרן של איסורים זמניים ודרבנן  
36.....משנכנס אדר מרבין בשמחה

**נגלה**

- 37.....אמירה לנכרי בשבת  
40.....ביסוד תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ  
42.....הטעם שהחופר גומא לעפרה הוי מלאכה שא"צ לגופה

**חסידות**

- 43.....ד"ה שרביט הזהב מאדה"ז  
44.....הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"א  
48.....דיבור בלימוד התורה  
51.....הערה בד"ה האומנם תרמ"ג  
52.....הדגשת פעולת התורה בשייכות לדין עבד עברי  
מצות התשובה שלא למרוד במלכותו ולא לעבור על מצות המלך  
54.....[גליון]

רמב"ם

- בדין בפ"נ מתוך הכתב..... 56  
המתנת היולדות והזכות כשמביאות קניהן..... 61

הלכה ומנהג

- חרקים בפירות..... 62  
שלא להלוות ממצות א"י..... 65  
בגדרי כבוד ס"ת..... 67  
אי יש חיוב להביא עצמו לידי חיוב צדקה [גליון]..... 70  
תיקונים בציונים דמהדורא החדשה דשו"ע אדה"ז..... 71  
אם מותרת אשה לאכול בשבת מאכל שצובע את שפתותי' [גליון]..... 73  
סילוק והיסח הדעת מסעודה [גליון]..... 75  
נוסח הברכה כשמניח רק תפילין של ראש [גליון]..... 75  
בענין קציצת ציפורנים [גליון]..... 79  
הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש [גליון]..... 79

פשוטו של מקרא

- מתי מצאו השבטים כסף איש בפי אמתחתו..... 81  
מלכי צבאות ידודון ידודון..... 82  
כי יבא אלי העם לדרוש אלקים..... 83

שונות

- השייכות בין הבעש"ט לאביי..... 85  
ביאור בנוסח אדה"ז בתפילת "יהי רצון"..... 87  
תיקון טעות בסה"מ עת"ר..... 88

הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי תשא - פ' פרה  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז שבט

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה

הננו מביעים את איחולינו וברכותינו מעומק הלב  
לידידנו היקר הדגול והאהוב איש האשכולות  
הנודע בכשרונותיו הברוכים ובמידותיו התרומיות  
זריז במלאכתו מלאכת קודש

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים  
אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מסירה ונתינה  
בעבודה מסודרת לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר  
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו  
על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך  
התמים הנעלה והחשוב הרב

## **מנחם מענדל שי' שפירא**

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג הכבודה המהוללה והחשובה תחי'  
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה  
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו,  
מתוך אושר שמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י  
**המערכת**

# גאולה ומשיח

## סדר התמידין בביאת משיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### אין מחנכין מזבח החיצון אלא בתמיד של שחר

כתב הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין (פ"א הי"ב): "טעו או שגגו אפילו הזידו ולא הקריבו תמיד של שחר יקריבו תמיד של בין הערבים, במה דברים אמורים בשנתחנך המזבח, אבל היה מזבח חדש שעדיין לא קרב עליו כלום לא יקריבו עליו תחלה בין הערבים, שאין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר" [שנאמר: "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", ודרשו: "שני בין הערבים ולא ראשון בין הערבים", לפיכך אם לא הקריבו עליו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערבים שדוקא אם "את הכבש האחד תעשה בבקר" הוכשר השני להיקרב בין הערבים], ושם (פ"ג ה"א) כתב: "מצות עשה להקטיר קטורת על מזבח הזהב שבהיכל פעמים בכל יום בבקר ובין הערבים שנאמר והקטיר עליו אהרן קטורת סמים, לא הקטירו בבקר יקטירו בין הערבים אפילו היו מזידין, ואין מחנכין מזבח הזהב אלא בקטורת של בין הערבים" [שכשם שהמנורה מתחנכת בערב, כך מזבח הזהב מתחנך בערב, שנאמר: ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה<sup>1</sup>], ומקור כ"ז הוא במתניתין מנחות מט, א, ובגמ' שם נ, א עיי"ש.

ולפי"ז נראה בנוגע ללע"ל כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, דאם יבנה המזבח בבוקר, יקריבו תמיד של שחר, אבל לא יוכלו עדיין להקטיר קטורת של שחרית במזבח הזהב, ואח"כ בבין הערביים יחנכו אותו בקטורת של בין הערביים, ואם יבנה המזבח אחר חצות היום - שיוכלו להטיב ולהדליק הנרות - יקטירו קטורת בין הערביים במזבח הזהב, אבל לא יקריבו תמיד של בין הערביים על מזבח החיצון כיון שאין מחנכין את מזבח החיצון אלא בתמיד של שחר.

(1) וראה בכ"ז בפרטיות באנציקלופדי' תל' כרך טז עמ' רב והלאה.

## קושיא בדברי החת"ס

ולפי"ז לכאורה צריך להבין מ"ש בחי' החת"ס על מסכת תמיד (נדפס בסוף ס' המאירי שם, ובסו"ס חי' חת"ס על מסכת גיטין, והובא בגליון הקודם עמ' ו ואילך) לאחר שכתב דלע"ל לא יאמרו הלויים אותן השירות שהיו אומרים בבית המקדש אלא שירות חדשות וז"ל: "ובזה נ"ל ליישב ג"כ קושיית תשובת אלשיך (שו"ת אלשיך סי' קלח) שהובא במג"א סוף סי' קלב (סקל"ד) על שאין אומרים שירים בתפלת המנחה, ואמאי הלא בביהמ"ק היו אומרים גם במנחה כדמוכח מהא דנתקלקלו הלויים בשיר? ונלפענ"ד ליישב בהקדם דאנו אומרים פ' הקרבנות משום ונשלמה פרים והיא על א' משני פנים: או דנאמר נהי שאין אנו מצפים להקריב היום עוד זה הקרבן והוא נמנע במציאות להקריבו עוד היום, כיון שלא נבנה עתה כבר בהמ"ק, מ"מ אנו אומרים כל הפרשיות מדמין בנפשינו כאלו הוא כבר נבנה מאתמול, ויהי' נא אמרינו לרצון כאלו אנו עומדים עתה בתוכו ומקריבים בו. והשני הוא כוונה יותר טובה ומעולה שבאמירה זו אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה שלע"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל, וידוע כי אין המזבח הפנימי מתחנך אלא בתמיד של בין הערבים, שא"א להקטיר עליו קטורת כ"א בהטיבו הנרות וצריך שתהי' מנורה דולקת בין הערבים תחלה, והא"ש דבבקר ע"כ אנו קוראים בפרשיות על הכוונה ראשונה, דא"נ יבנה היום מ"מ א"א לעבוד היום עבודת שחר שלימה, שהרי א"א לחנך מזבח הפנימי כ"א בקטורת ומנורה בנרות, וא"א לכווין כאשר הוא בנוי ועומד מאז, ע"כ אנו אומרים גם השירה שהי' אומרים אז, משא"כ בערב אנו רוצים שיבנה היום ונזכה לעשותו כאשר זכינו לסדרו, ע"כ אין אנו אומרים בו השיר שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לע"ל לא יאמר השיר ההוא וק"ל" עכ"ל החת"ס, דלפי המבואר לעיל הרי גם בערב אי אפשר לעבוד עבודת הערב שלימה, כיון שלא יקריבו קרבן תמיד של בה"ע, וכן לא יעשו גם שאר העבודות על מזבח החיצון, כמו ניסוך היין שאז אומרים הלויים שירה, וא"כ למה עכשיו בערב בתפלת המנחה אין אנו אומרים השירה שהיו אומרים בביהמ"ק דמאי שנא מבבוקר?<sup>2</sup>

(2) וראה בס' 'מקדש מלך' להגרצ"פ פראנק עמ' קנה שהביא בשם הרשל"א, דעפ"ז דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר יש ליישב הא דכתב הטור (או"ח סי' קכ) דנוהגין בספרד שלא לומר רצה במנחה (ובשו"ת הרשב"א כתב דלא מצא טעם לרביהם)

## אפשר להקריב גם שאר קרבנות ותמיד של בין הערביים

ואפ"ל בזה, דהנה בס' 'מקדש דוד' סי' א' אות א' הקשה בהא דאיתא בסוכה (מא, א), "דתיקן רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור, מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח - השתא נמי ניכול. ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש - האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומר מתיר. דאיבני אימת? אילמא דאיבני בשיתסר - הרי התיר האיר מזרח וכו' אלא דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה וכו'" עיי"ש, והקשה - על גירסא זו - איך קאמר דאיבני בחמיסר לפני שקיעת החמה, הלא כיון דאיבני סמוך לשקיעת החמה, א"כ אי אפשר תו להקריב תמיד של שחר, ואמרינן דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, נמצא דאי אפשר להקריב כלל על המזבח עד למחר, א"כ אין הבנין דוחה יו"ט אפילו אם מזבח הוא מכשירי קרבן, דזה דמכשירי קרבן דוחה יו"ט הוא רק מכשירי קרבן של יו"ט עצמו, אבל כאן דאי אפשר להקריב עליו עד למחר איך דוחה יו"ט? ומתוך דהא דאי אפשר להקריב קרבנות קודם תמיד של שחר הוא רק במקום דאפשר להקריב תמיד של שחר, אבל היכא דלא אפשר מותר להקריב שאר קרבנות, ומביא ראי' מערכין (יא, ב) דהקריבו עולת נדבה בשעת החורבן, ומקשינן התם בי"ז בתמוז בטל התמיד מפני שלא הי' להם כבשים? ומתרצינן דבן בקר בעלמא איתרמי ליה והקריבוהו עולת נדבה, ומוכח מזה דאע"ג שלא קרב התמיד שלא הי' להם כבשים הי' מותר להקריב עולת נדבה, וכן מוכח במנחות (מט, א) דהיכא דאי אפשר להקריב התמיד משום חסרון כבשים מקריבין קרבן מוסף, א"כ אם יבנה ביהמ"ק סמוך לשקיעת החמה כיון דאי אפשר להקריב התמיד יהי' מותר להקריב המוספין עיי"ש<sup>3</sup>.

---

ולפי הנ"ל יש טעם הגון למנהג זה, דכיון דאין מחנכין את המזבח העולה אלא בתמיד של שחר, א"כ אם יבנה ביהמ"ק באמצע היום, ע"כ דא"א להקריב באותו יום כלל, ומשום הכי אין אומרים אז והשב את העבודה, ומתחילין רק מאשי ישראל, ויתיר עפ"ז גם דברי הב"י בהל' יוהכ"פ סי' תרכב דאין לומר במנחה 'על התורה ועל העבודה' דכבר פסקה העבודה של שחר, ולכאורה תמוה דהא התחלת תמיד של בין הערביים הוה בזמן מנחה שהוא נתקן כנגדה, אלא דצ"ל כנ"ל עיי"ש.

(3) ומתורץ בזה גם מה שהקשה בס' 'עמק סוכות' שם בהא דקאמר "אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן תשתרי", והקשה דכיון שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר ומבואר בתוס' (שם מב, א, ד"ה שאני) דאם לא ביקרו את התמיד ה"ז פסול

ולפי זה יש לתרץ גם קושיא הידועה שהקשה בס' 'גבורת ארי' בתענית (יז, א) דאיתא שם דכהן המכיר משמרתו וכו' אסור לשתות יין כל אותו היום משום מהרה יבנה בית המקדש, והקשה אמאי אסור כל היום משום הכי, הא תנן בפ"ד דמנחות (דף מט) אין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, והא תמיד של שחר אינו קרב אלא לרבי יהודה עד ארבע שעות ולרבנן עד חצות ותו לא כדאמרינן ריש פ"ד דברכות (דף כו), ואם כן לר"י לאחר ד' שעות ביום, ולרבנן לאחר חצות היום, יהו מותרין הכהנים לשתות יין בזמן הזה, דהא אפילו יבנה בית המקדש בו ביום לאחר זמן הקרבת תמיד של שחר, בטלה עבודה ביום זה לגמרי, דאי אפשר להקריב בו ביום שום קרבן ע"ג המזבח כיון דעדיין לא נתחנך בתמיד של שחר? ותירץ דאכתי יש עבודת הקטורת בין הערביים עיי"ש, אמנם לפי הנ"ל ניחא, דהרי בכ"ג שנבנה אז ביהמ"ק הרי מותר להקריב גם במזבח החיצון קרבנות נדבה.

ויש להוסיף בזה, דלשון הרמב"ם הנ"ל הוא שאין להקריב בתחילה קרבן תמיד של בין הערביים כ"שעדיין לא קרב עליו כלום" הרי מבואר בלשונו דדין זה הוא רק שאין לחנוך את המזבח בתמיד של בין הערביים אם עדיין לא הקריבו עליו כלל, אבל אם כבר הקריבו עליו קרבנות אחרים - לדוגמא קרבן מוסף או קרבן נדבה - שוב מקריבים אח"כ גם קרבן תמיד של בין הערביים, ולפי"ז יוצא דאם יבנה ביהמ"ק אחרי חצות היום שלא היו יכולים להקריב עליו תמיד של שחר, יכולים להקריב קרבן נדבה וכו' ואח"כ להקריב גם קרבן תמיד של בין הערביים, וא"כ מתורצים דברי החת"ס דבנוגע לעבודת ערב שפיר אפשר שיהי' עבודה שלימה ושיר חדש וכו'.

וראה בס' 'תורת הקודש' ח"א סי' מ, ובס' 'כנסת הראשונים' מנחות שם (אות סז) שחקרו בהך דינא דאין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר, אם הוא דין בהמזבח שהמזבח צריך להיות מחונך רק בתמיד של שחר, או הוא דין במצוות קרבן תמיד, דאמרה התורה דתמיד של שחר

---

אפילו נמצא תם, והרי כל זמן שלא נבנה ביהמ"ק מסתמא לא ביקרו את הכבשים, ונמצא דאי אפשר להקריב מיד קרבן תמיד, וא"כ גם קרבן העומר לא יוכלו להקריב ואיך קאמר הגמ' דמחצות היום תשתרי שכבר הקריבו קרבן העומר? ותירץ דבנין ביהמ"ק יהי' אחר ביאת משיח, ומאז יבקרו כבשים בכל יום כיון שיחכו בכל יום לביהמ"ק עיי"ש, ולהנ"ל ניחא, כיון דבדאי אפשר יכולים להקריב קרבן אחר על המזבח.

צריך להיות הראשון על מזבח החדש ולא תמיד של בין הערביים, ומוכיח כאופן הב', דאי נימא שהוא דין בהמזבח הי' לו להרמב"ם להביא דין זה בהל' בית הבחירה או בהל' כלי המקדש דאיירי בדינים אלו, ומדהביאו בהל' תמידין ומוספין - הל' קרבנות - מוכח שזהו דין במצות קרבן תמיד, ולפי"ז ר"ל דכשנבנה המקדש לאחר חצות היום ובאותו היום לא הי' עדיין חובת תמיד של שחר, שוב ליכא חיוב לחנכו בתמיד של שחר אלא אפשר גם בשאר הקרבנות עיי"ש, וראה לקו"ש ח"ח עמ' 99 הערה 58 [ואולי אפ"ל גם דבאופן כזה אפשר לחנכו אפילו עם תמיד של בין הערביים דלא גרע משאר קרבנות, כיון דהדין דבעינן תמיד של שחר דוקא, אינו אלא כשכבר הי' החיוב בבוקר, אלא שלא הקריבו אם טעו או שגגו כו' ויל"ע].

וזה דומה להמבואר בלקו"ש חל"ב שיחה ב' לפ' אמור (ועי' גם לקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' צו)) בנוגע להדין דאין מביאין מנחות מתבואה חדשה עד שיקריבו שתי הלחם (מנחות סח, א) שיש להסתפק אם הפירוש הוא דשתי הלחם הוא ה"מתיר" תבואה חדשה על המזבח, או דאינו בגדר "מתיר", אלא דאמרה התורה דמנחת שתי הלחם צריך להיות מנחה חדשה, ומחמת זה אסור להביא מקודם מנחה מתבואה חדשה דאז גורם ששתי הלחם לא יהיו מנחה חדשה, אבל אין בזה איסור מצ"ע, ומבאר נפק"מ בהלכה אם כבר הביאו לפני שתה"ל מנחה מתבואה חדשה, אם יש איסור להביא עוד מנחות מתבואה חדשה, דלפי אופן הא' ודאי אסור כיון דסו"ס עדיין לא "הותרו", משא"כ לפי אופן הב' מותר, כיון דבכל אופן לא יהי' שתי הלחם מתבואה חדשה, א"כ לא שייך לאסרו להביא עוד מתבואה חדשה עיי"ש, ועד"ז י"ל הכא שאין הפירוש דלא הוי מזבח עד שיקריבו עליו תמיד של שחר, אלא דרצתה התורה דתמיד של שחר יהי' הראשון, אבל באופן שכבר הקריבו קרבן אחר שוב אפשר להקריב גם תמיד של בין הערביים.

וביום ה' כ"ג שבט תשמ"ח (התוועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 544) אמר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "מכיון שמשיח צדקינו יכול לבוא תומ"י ממש, ותומ"י יורד ביהמ"ק השלישי שכבר בנוי ומשוכלל הרי יכולים עוד להספיק ולהקריב קרבן תמיד של בין הערביים דיום זה ועאכו"כ בנוגע להדלקת המנורה שאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים דוקא", עכלה"ק, ובשיחת שבת פ' ויקרא תשמ"ט בסופו אמר וזלה"ק: "ויה"ר שכן תהי' לנו שמיד הן נגאלין מיד ממש . . שיעוד

לפני תפלת המנחה (טרם יקראו ואני אענה) יבוא משיח צדקינו . . ובמילא תהי' תפלת המנחה ביחד עם קרבן תמיד של בין הערביים . . בירושלים עיר הקודש . . ובביהמ"ק השלישי . . שירד ויתגלה למטה תומ"י ממש", עכ"ל. וכבר הקשו רבים דא"כ שייך להקריב קרבן תמיד של בין הערביים מיד בבנין ביהמ"ק הלא אין מחנכין את מזבח החיצון אלא ע"י תמיד של שחר ? ולהנ"ל ניחא, דבימות החול שייך להקריב בתחילה קרבן נדבה, וביום השבת אפשר להקריב תחילה קרבן מוסף.

### לע"ל יחנכו המזבח במנחה

ועי' בס' 'עולת שלמה' מנחות שם שהביא קושיית גבורת ארי הנ"ל, וכתב לתרץ באופן אחר מהנ"ל, דלכאורה קשה דהרי בשבועות (טו, א) איתא דאין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה ומשמע מהתוס' שם (ד"ה אין עזרה) דאינו קדוש אלא בשירי מנחה שאחר הקטרת הקומץ על המזבח עיי"ש, ולפי"ז קודם שיחנכו את המזבח בתמיד של שחר צריך להקריב המנחה דבלאו הכי אין העזרה מתקדשת וכ"ש המזבח, וא"כ כבר נתחנך המזבח בהמנחה ? אלא דלא קשה מידי דהא דאמרינן דהמזבח מתחנך רק בתמיד של שחר מיירי בשכבר נתקדשה העזרה, ועכשיו עשו מזבח חדש שאין מחנכין אותו אלא בתמיד של שחר, אבל כשבנין ביהמ"ק הוא חדש וצריך לקדש העזרה בשירי מנחה, ודאי שעושים זה קודם ואין צריך עוד לחנך המזבח בתמיד של שחר, דכבר נתחנך בהקטרת הקומץ, ומעתה שפיר חיישינן [בהך דתענית] שמא יבנה ביהמ"ק ויחנכו בהקטרת הקומץ ושוב יקריבו גם תמיד של בין הערביים, וראה בס' 'שלמי שמחה' ח"ב סי' סט מה דשקו"ט בדברי העולת שלמה.

ועי' בחי' הגרי"ז פ' תצוה על הפסוק "את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו'" (כט, לט) שהקשה דלמה כתב שם "האחד", ובפ' פנחס (כח, ד) כתב "את הכבש אחד תעשה בבוקר וגו'" ? ומתרג' משום דקיי"ל במנחות (מט) דשני תמידין אינן מעכבין זא"ז, ואם לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערביים, אולם כ"ז הוא אחר שנתחנך המזבח, אבל קודם שנתחנך המזבח אם לא הקריבו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערביים שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, ועל כן בפ' תצוה דמיירי מענין חינוך המזבח, כתיב את הכבש האחד וכו' דהוא צריך להיות הראשון דוקא, אבל בפ' פינחס דמיירי מעיקר המצוה של תמידין כתב את הכבש אחד וגו' דבעיקר המצוה ליכא שום דינא דהתמיד של שחר צריך להיות תחלה

ואח"כ תמיד של בין הערביים דאיןן תלויים כלל זב"ז, והיינו דכתיב אחד ולא האחד דמשמעו הראשון" עכ"ד.

ואין זה סותר להמבואר לעיל דבתחילת הבנין מחנכין אותו בשירי מנחה, ושוב אין צורך לחנכו בתמיד של שחר ונמצא לפי"ז דגם בפ' תצוה לא הי' התמיד של שחר צריך להיות הראשון דוקא? כי כבר כתב בעולת שלמה, דבמשכן לא הי' צריך לקדש את העזרה בשירי מנחה, וכמ"ש המהרש"א בשבועות שם (טו, א, בד"ה בא"ד אבל בימי שלמה) כיון דבמשכן לא הי' קביעות מקום אלא קדושת מחיצות בלבד, וא"כ במשכן ודאי הי' הדין שאין מחנכין אותו אלא בתמיד של שחר.

וע"פ כל זה יש להעיר גם בהא דשקו"ט באחרונים אודות הקרבת קרבן פסח בזמן הזה, שכתב החת"ס בשו"ת יו"ד סי' רלו וז"ל: "ועוד, דקרבן תמיד ודאי אי אפשר להקריב בזמן הזה שאינם באים אלא מן השקלים שנשתתפו בהם כל ישראל והשקלים אינם נוהגים רק בפני הבית כמבואר ברמב"ם הל' שקלים (פ"א ה"ח) משא"כ קרבן פסח הוא ממון יחיד" עיי"ש, דלפי"ז קשה דכיון שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, הלא אי אפשר להקריב גם ק"פ, וכבר שקו"ט בזה בארוכה בס' 'מקדש מלך' להגרצ"פ פראנק עמ' קמח ואילך, ובס' 'המקדש וקדשיו' עמ' רפה ואילך ובשו"ת 'יוסף אומץ' להחיד"א סי' ו בתשובת חתנו עיי"ש ועוד, ולהנ"ל נוחא.

וכדאי להוסיף בענין זה דבר נפלא, דכשאמר הרבי בכ"ג שבט תשמ"ח (התוועדיות תשמ"ח הנ"ל) דיכולים להספיק עוד ביום זה להקריב תמיד של בין הערביים אמר גם דכשיהודים שומעים דיבורים כאלה - שיש אפשרות שביום זה יקריבו תמיד של בין הערביים בביהמ"ק השלישי - אזי נבהלים וכו', אבל התורה לא נבהלת! הרי ביהמ"ק בשלישי בנוי ומשוכלל וכו' וכו' עיי"ש, וראה גם בשיחת קודש הושע"ר תשמ"ו (ספר התוועדיות תשמ"ו ח"א עמ' 331) שאמר וזלה"ק: "ישנם הטוענים שדיבורים אלו הם "ווילדע רייד" ! היתכן - טוענים הם - ששעות ספורות בלבד לפני אמירת תהילים (לאחרי תפלת מעריב) מכריזים שמשיח צדקנו יכול לבוא עוד לפני אמירת תהילים, כלומר בשעות הקרובות ממש? !.. ולא עוד אלא שאומרים שמשיח צדקינו יכול לבוא בשעה הקרובה וכו'", עכלה"ק, ועוד בכ"מ.

ולפי מה שהובא לעיל, הן הן גם דברי החת"ס בנוגע למעשה בפועל בכל יום, שבכל יום בתפלת המנחה "אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה שלע"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל", ובא גם במעשה בפועל, דמשום זה אין אנו אומרים השירה שהיו אומרים בבית המקדש, "שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לע"ל לא יאמרו השיר ההוא".



## אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד

**הרב שמואל הלוי הבר**

**בעהמח"ס "אפריון לרבי שמעון" ו"כל ישראל"**

איתא בסנהדרין (צט, א): "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כלן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו (ישעיה סד, א). ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד".

וכן נמצא בברכות (לד, ב), ובדברי שמואל מוסיף: "שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, יא). וכן בשבת (סג, א) ופירש רש"י שם: "לא יחדל - משמע לעולם, אלא יש עניות ועשירות, ש"מ נבואות שנתנבאו הנביאים ולא יהיה כנעני עוד (בסוף זכריה יד, כא) לא לימות המשיח נתנבאו שהן מן העולם הזה דאם כן חדל לך אביון" ע"כ.

הנה מאמר זה דשמואל נמצא בכמה מקומות בש"ס וברובם אומר ופליגי אדשמואל, והם:

א. ברכות (לד, ב) כסוגיא דידן.

ב. שבת (סג, א) פלוגתא ר"א וחכמים במשנה אי משא כלי זיין בשבת חייב חטאת כדעת חכמים או דתכשיט הן לו כדעת ר"א, ושם בגמרא ב' דעות בר"א: א) דלעת"ל יבטלו ובכל זאת הוי עכשיו תכשיטין, ופליגא דשמואל. ב) דלר"א לעתיד לבוא לא יתבטלו וכשמואל, ולכאורה מוכח בפשטות דחכמים ודאי פליגא אדשמואל.

---

(\* קטע מספר "כל ישראל" שיצא לאור בימים אלו על פרק חלק – סנהדרין

ג. שבת (קנא, ב) מאמר רשב"א עה"פ הגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת יב, א) אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה (לא עשירים ולא עניים - רש"י) ופליגא דשמואל.

ד. פסחים (סח, א) וכן לעיל (צא, ב) "רב חסדא רמי וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתוב והיה אור הלבנה כאור החמה וגו'" ומתריך "כאן בימוהמ"ש כאן בתחית המתים, ולשמואל דאמר אין בין עוה"ז לימוהמ"ש כו' כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים" עיי"ש. (ולא כ' ופליגא אדשמואל).

ויש לעיין איך יחלוק שמואל על חכמים ורשב"א, ויותר צריך לעיין איך יאמר על רשב"א ופליגא אדשמואל דזה מתאים יותר על שני תנאים או שני אמוראים.

והנה בפסק דין הרמב"ם תמוה יותר דאף שבהלכות שבת (פי"ט ה"א) פסק כחכמים דכלי זיין בשבת הוי משוי ומתאים למה שפסק בהלכות תשובה (פ"ח ה"ז) כדעת ר' יוחנן וכלשונו שם "אמרו חכמים כל הנביאים לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה" כו', בכל זאת לא נמנע מלהביא גם דעת שמואל בשני מקומות בספרו, בהלכות תשובה (ספ"ט) וכלשונו שם "וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד" וכן בסוף הלכות מלכים (פי"ב ה"ב) "אמרו חכמים אין בין עוה"ז וכו', ואיך יתווכו ב' הדעות יחד.

וכבר נלאו מפרשי הרמב"ם לתריך, עיין לח"מ פ"ח מהל' תשובה ודעתו לומר בדוחק דהרמב"ם לא ס"ל כשמואל אלא דמדעת שמואל מוכיח דהרבה נבואות הם משל בלבד דאם לא כן איך יפרש שמואל דברי הנבואה ויצא חוטר מגזע ישי וגו', דמיירי וודאי בימות המשיח ולא בלעתיד לבוא, וע"כ יפרש דהוי משל, כמו כן לדעת החולקים על שמואל אפ"ל כן ברוב הנבואות, וההפרש ביניהם דלשמואל לא יבטל כלל מנהג העולם אפילו עניות ועשירות, ואילו לחולקים עליו יבטלו דברים אלו, אך לא יהיה שינוי מחודש שיש בו היפך מנהג העולם.

ועיי"ש דנשאר בצ"ע מהגמרא על פירושו, ובעיקר דוחק לפירושו הא דמביא הרמב"ם דברי שמואל גם בספ"ט מהל' תשובה דשם לא מבאר דהנבואות הם משל וכיו"ב.

דעת הכס"מ בפ"א מהל' מלכים ה"ג דהרמב"ם ס"ל כשמואל, ובה  
מיישב השגת הראב"ד דמביא דעת רבא בחלק (צג, ב) דב"ד קטלוהו לבר  
כוזיבא דלא היה מורח ודאין, והרמב"ם לא ס"ל כרבא משום דרבא פליג  
אדשמואל, ולשמואל צ"ל כדעת המדרש דנהרג במלחמה, עיי"ש.

ומעתה יש לעיין לדעת הכס"מ דהרמב"ם ס"ל כשמואל איך מביא  
דעת ר' יוחנן ואיך ס"ל כחכמים, ובכס"מ הל' תשובה פ"ח נשאר בצ"ע.

עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם בהלכות תשובה דכאשר מביא דעת ר'  
יוחנן בפ"ח שם כ' "אמרו חכמים" (סתם) ובפ"ט שמביא דעת שמואל כ'  
"אמרו חכמים הראשונים" והרי שניהם היו בדור אחד תלמידי ר' יהודה  
הנשיא.

עוד יש לדייק מדוע בסוף הל' מלכים כשמביא שוב דברי שמואל כ'  
"אמרו חכמים" (סתם) ולא דייק לומר חכמים הראשונים, מדוע נשתנה  
שמואל כאן להיות חכם סתם.

עוד קשה לי מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מלכים פי"ב ה"ד "לא נתאו  
החכמים והנביאים לימות המשיח.. אלא כדי שיהיו פנויין  
בתורה.. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה  
ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר כו'".

לפי זה מוכח דס"ל דלא יהיה כלי זיין בימות המשיח ואפילו מושג של  
עוני לא יהיה דהא המעדנים יהיו מצויין כעפר, וא"כ לא ס"ל כשמואל,  
ואיך יתאים זה עם מה שהביא בראש הפרק דברי שמואל. ודוחק לומר  
משום דהשינוי לא יהיה שינוי עצמי, דהא סוף סוף לא יהיה אביון.

עוד יש לדקדק בשינוי הדברים ממה שכתבם בהל' תשובה (פ"ט ה"ב)  
דגם שם מדבר על זמן ביאת המשיח "וירבו בחכמה" וכו' אך לא כמו שכ'  
בהל' מלכים שידעו דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם, ולא יהיה רעב  
ולא קנאה וכו'.

ונראה לומר דאף שבש"ס לא נמצא מהתנאים שאומר כשמואל (מלבד  
דעה א' בר"א בשבת שם) מצאנו דעה זו בזהר והוא בר"מ פ' נשא (קכה,  
א) וז"ל שם: "והכי איסור והיתר טומאה וטהרה לא איתעבר מע"ה  
דמסטייהו לית בין גלותא לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד  
דאינון לא טעמי מאילנא דחיי". הובא ונתבאר בארוכה בספר התניא

אגה"ק סי' כו עיי"ש, ומשם נראה דת"ח שטעמו מאילנא דחיי יהיה כל עסקם בפנימיות התורה וטעמיהם הנסתרים ולא יצטרכו לעסוק בנגלה תורה וכלשונו שם "וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל. . . ואלא ערב רב שלא יזכו למיטעם מאילנא דחיי שהוא פנימיות התורה והמצוה וצריכים לעסוק במשנה להתיש כח הסט"א הדבוק בהם שלא תשלוט בהם להחטיאם" עיי"ש.

ונמצא לדעת הזהר דעל ערב רב וע"ה אמרינן אין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד כי לא יזכו לפנימיות התורה, משא"כ אצל ת"ח יהיה הבדל מהותי יותר.

ושמואל עצמו יש לומר דס"ל דלכולם אמרינן אין בין עוה"ז כו' כפשטות לשונו.

עוד אפ"ל בדרך רמז דגם לדרגת ת"ח רמז שמואל באמרו שעבוד מלכיות, עפ"י מ"ש בס' "נופת צופים" בשם הבעש"ט דהכוונה שמידת המלכות עכשיו משועבדת ומכוסה אך לע"ל תתגלה בשרשה.

ומעתה אפ"ל דהרמב"ם ס"ל כדעת הזהר ולכן בהל' תשובה מה שכ' בשם חכמים הראשונים כוונתו לדברי הזהר, דשם אפ"ל דמיירי בע"ה וכיו"ב ולדידהו אין בין עוה"ז כו' כנ"ל.

ובזה יובן מדוע לא האריך שם כמו שהאריך בסוף הל' מלכים שידעו סודות התורה וכו' אלא קיצר לומר וירבו בחכמה, ויומתק שקורא להם חכמים הראשונים כי ברובא דרובא ברמב"ם תואר זה כותב על תנאים דוקא.

ובזה יומתק גם מה שבהל' תשובה כ' "ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיה וחכמיה", ובהל' מלכים כ' "לא נתאו החכמים והנביאים לימות המשיח וכו'" ולא כ' כל ישראל, ועפ"י הנ"ל הרי זה בדיוק דווקא כי בהל' תשובה מיירי בעמי הארץ (ובדרך אגב הזכיר חכמים ונביאים) ובהל' תשובה מדבר על תלמידי חכמים ולא לכלל ישראל, ואצלם יהיה שינוי גדול בימות המשיח עד שידעו סודות התורה ולא יהיה רעב ולא קנאה וכו'.

ואין לתמוה מה שפוסק הרמב"ם כדברי הזהר דיש כמה מקומות כאלו ועיין בקונטרס "הרמב"ם והזהר" להרב מרגליות.

ות"ל מצאתי לאחר זמן שכן כ' כ"ק אדמו"ר בהערה נפלאה בספר המאמרים תש"ט (עמ' 183), על פסק הרמב"ם דמקורו מהזהר הנ"ל, ומוסיף עפ"י הכללים דכל היכא דאיכא פלוגתא בבבלי, ובירושלמי וכיו"ב איתא כדעה אחת מהם, פסקינן כוותי' וכמו כן אפשר לומר ביחס לזהר, ומציין לשדי חמד כללי הפוסקים סוף מערכת כללי הרמב"ם אם יש להביא מקור לדברי הרמב"ם מן הזהר, עיי"ש.

ומה שכ' הרמב"ם בריש פי"ב מהל' מלכים שם "אמרו חכמים" כוונתו למאמר שמואל ואין מוכרח דס"ל כוותי' אלא להוכיח שמואל דיש לומר על פסוקים אלו שהם משל כנ"ל מהלח"מ.

דהנה יש לעיין בכל מקום שהרמב"ם כ' אמרו חכמים וכיו"ב לשם מה כ' זאת והרי רוב ההלכות ברמב"ם הם דברי חכמים ולא כ' עליהם אמרו חכמים.

וע"כ יש לומר בא' משני פנים או דכתב כן כאשר צריך לשלול שאין זה דברי תורה, או לאידך גיסא כאשר מביא מאמר החכם לשם דוגמא או הוכחה בלבד אך לא משום שכך ההלכה ודוק בזה.

כמו כן אפ"ל בנדרון דידן דמוכיח ממאמר שמואל דהרבה נבואות אינם אלא משל.

עוד אפשר לומר באופן אחר דס"ל לרמב"ם כשמואל (כדעת הכס"מ הנ"ל) אלא דגם לשמואל עכצ"ל שיהיה שינוי מנהג העולם דהא תחית המתים הוא אחד מי"ג העיקרים ויהיה זה בימות המשיח לא לעתיד לבוא - לדעת הרמב"ם דעתיד לבוא יהיה נשמות בלא גופים.

אלא דלשמואל יהיו השינויים בתקופה מאוחרת לא מיד בתחילת ימות המשיח משא"כ החולקים עליו ס"ל דכבר בתחילת ימות המשיח יהיו שינויים במנהג העולם.

והאריך בזה כ"ק אדמו"ר נדפס בספר 'חדושים ובאורים בש"ס' ח"ב סי' מד (עמ' רעז), עיי"ש.

וצ"ל לפי זה דס"ל דפליגי אדשמואל, משום דאמרו שיהיה כן בביאת המשיח המורה על תחלת ביאתו.

ומכאן השנויים בין הל' תשובה להל' מלכים, דבהל' תשובה מדבר בתקופה ראשונה ואז לא יהיו שנויים גדולים בעולם ורק שתרכה הדעה והחכמה והאמת, ועל זה מביא מאמר שמואל וכן בריש פ"ב מהל' מלכים אך בסוף הפרק שם מדבר על תקופה המאוחרת בה לא יהיה רעב ולא קנאה וכו' וידעו הסתומים וכו' ויהיו שינויים גדולים בעולם.

עוד אפ"ל עפ"י מה דאיתא בגמרא לעיל (צח, א) דזכו - עם ענני שמיא, לא זכו - עני ורוכב על חמור, ומבואר בספרים הכוונה דאם זכו תהיה הגאולה באופן אחר לגמרי באופן נסי, משא"כ כשלא זכו ותהיה הגאולה בעתה תהיה ביאתו עפ"י טבע מבלי שנויים בעולם.

עיינ שם בס' חדושים וביאורים עמ' רפו ובהערה 90 דבזה מיישב ב' הדעות אם בית המקדש יבנה ע"י משיח או ירד מן השמים, כמו כן מביא מכרתי ופלתי יו"ד סי' קו דאם יבוא באופן של אחישנה, אין הכרח שיבוא אליהו קודם.

ואפ"ל דלכן יכול הרמב"ם להביא דברי שמואל דלא יהיו שינויים כאשר יבוא בעתו ובכל זאת להביא גם דברי ר"י דכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, כי כאשר יהיה באופן של אחישנה יראו כל הנבואות גם לימות המשיח.

וכ"ק אדמו"ר שם קישר ב' הענינים דמשום דבמצב דזכו יהיה באופן נסי לכן גם לפירוש הראשון דב' התקופות יהיו, הרי לאחר תקופה ראשונה שלא יהיה שעבוד מלכיות ויעסקו בתורה וכו' במילא יהיו בבחינת זכו, ולכן בהכרח תבוא תקופה שניה שלאחריה ובה יהיה שינוי מנהג העולם, עי"ש.

ואפשר אולי בזה להסביר הא דמובא בספרים שבימוה"מ הצדיקים קמים מיד ואילו שאר כל אדם רק לאחר מ' שנה, דהצדיקים הם בבחינת זכו משא"כ כל העם יהיו בבחינת זכו רק לאחר תקופה ראשונה ואז יזכו לתחית המתים ושאר שינוי מנהג העולם.

אלא דעדיין צ"ע אם ס"ל לרמב"ם כשמואל איך פסק כרבנן בהלכות שבת ואיך כתב דברי ר' יוחנן בהלכות תשובה והרי מפורש בגמרא דפליגי אדשמואל.

ונראה לפרש בהקדם דהא דפסק הרמב"ם כשמואל אפ"ל משום הקבלה שיש בידינו מר' סעדיה גאון דכל היכא דאיתא בש"ס "ופליגא אדפלוני" הלכה כאותו פלוני, הובאו דבריו בס' 'יעיר און' (עין זוכר) להחיד"א אות כא מכ"י ר' בצלאל אשכנזי והביאם בספר שדי חמד כללים אות וא"ו "ופליגי" (כלל כ), וכ' שם דמוהרח"ג בס' 'לב שומע' אות יד-טז האריך בכלל זה.

ז"ע ראיתי בספרית אגו"ח ספר כללי הש"ס לר' בצלאל אשכנזי ושם נמצא כלל זה במס' 372, כמו כן ראיתי שם ספר לב שומע הנ"ל.

וכן מצאתי בספר ברכת יעקב - לר' יעקב שור דיין דקוטב - (מוסד הרב קוק (תשנ"ג)) על ברכות (לד, ב) מביא מספר אור זרוע ח"א שכ' כן בשם ר' חננאל גאון. אלא דלע"ע לא מצאתי היכן נמצא זה באור זרוע ומזה שהחיד"א לא מביא את האור זרוע נראה דגם בגירסתו לא היה כן בספר זה.

ובפירוש הרב קאפח על הרמב"ם בהל' תשובה כ' שיש פח פעמים בש"ס ופליגא אפלוני ובכולם פסק הרמב"ם כאותו פלוני עפ"י כלל הנ"ל מהגאונים. וכ' שכבר האריך בקונטרס מיוחד בענין זה, (עפ"י בקשתי אליו שלח לי הקונטרס).

ויש לעיין בטעם הכלל, היכן מרומז בביטוי "ופליגי אפלוני" לומר שההלכה כמותו.

והנה בס' 'מרגליות הים' כ' דכלל זה הוא דוקא כאשר הגמרא אומרת על קדמון בזמן שפליג על אחרון בזמן, אך לע"ע לא מצאתי מי שיאמר כן וגם מפשטות לשון הפוסקים נראה דלא שנה ותמיד ההלכה כפלוני.

ונראה לומר דכאשר התלמוד רוצה לדחות אותו הפלוני דרכו לומר לאפוקי מהאי תנא וכיו"ב וכדאיתא לעיל (צח, ב) לאפוקי מדרכי הלל וכן בגיטין (לט, ב) ובכו"כ מקומות.

וכמ"ש בכללי הש"ס להרב בצלאל אשכנזי הנ"ל כלל 339 דכל לאפוקי שבש"ס כוונתו לשלול דעת הפלוני מהלכה, ע"ש.

ולכן כאשר כותבים רק ופליגא אפלוני אפשר דבא לרמוז דאין לדחות דעת הפלוני.

בספר לב שומע הנ"ל מביא מספר פני מבין ח"ב דף קכו דר"ל כמי שאמר דהאי מימרא לא תצייתו ליה דפליגי על פלוני דההלכה כמותו.

וביתר ביאור אפשר להבין עפ"י כלל אחר דנתן לנו החיד"א בברכי יוסף סימן ר"ם ובס' יעיר און אות ח - הובא בשדי חמד הנ"ל כלל כב, דכל היכא דקאמר ופליגא היינו משום דהיה ס"ד דלא פליגא.

היינו שיש מקום לתווכך ב' הדעות אלא דקים ליה לגמרא דמ"ד זה פליג אפלוני, אך עדיין אין זה הכרח דאותו פלוני לא ס"ל כדעת הראשון, ולדוגמא הא דאמרינן הכא דר"י דאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש אבל לעוה"ב כו' קים ליה לגמרא דפליג אדשמואל דאמר אין בין עוה"ז כו', אך אין זה מחייב לומר דשמואל פליג על מימרא דר"י, כי יתכן גם לדעתו הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש בלבד דאילו לעוה"ב עין לא ראתה אלא דיפרש דהוי משל בלבד או שזה בתקופה שניה כמבואר לעיל בארוכה.

ובסוגיא דשבת יש לומר דשמואל ס"ל כחכמים דהוי משוי מבלי להתחשב אם יתבטלו לגמרי בימוהמ"ש, ואדרבה דעת חכמים דאפילו שנאמר ולא ישא גוי אל גוי חרב אין זה שינוי עצמי ומהותי שנהיה בנבראים, ולכן טענתם לר"א דתהוי לנוי (אפילו כשאנים צריכים) משא"כ ר"א ס"ל כביאור אביי "שרגא בטיהרא מאי אהני", היינו דלדעתו השינוי יהיה שינוי עצמי ולכן אין מקום לומר שיהיה הכלי זיין לנוי ועליו אומרת הגמרא ופליגא אדשמואל.

עוד יש לומר בדעת הרמב"ם עפ"י מ"ש השל"ה הק' ח"א בית דוד עמ' יז (בדפ"א עמ' כג) וז"ל: "אמנם אומר אני ביראה ורתת וזיע אפשר כוונת שמואל היא עד כלות אלף השישי הזה אבל אחר כך מודה שמואל לכל מה שאמרנו, ואפשר אף באלף השישי מודה שמואל לכל מה שאמרנו בענין הנולדים מביאת המשיח ואילך שזכו לנשמות חדשות, והוא לא דיבר רק מאלו הנפשות שנולדו קודם ביאת המשיח מטיפה סרוחה שבהם יהיה נוהג ענין המיתה ואח"כ יחיו לתחתית המתים הגדול, אמנם הנולדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד, וכן המתים אשר יהיו בביאת המשיח אשר כלה מהם הגוף העכור מזוהמת אז ישארו חיים

וקיימים, ושמואל ור' חייא בר אבא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליג, ואף שאמר ופליגי ר"ל יש חילוק, כי כל אחד מדבר ענין אחר עכ"ל ק.

עוד כ' שם מספר 'עבודת הקדש' לתרץ בכוונת שמואל דהכל יחזור לקדמות כקודם החטא דהעולם נברא בשלימות ולחיים נצחיים וכו' ע"ש באריכות. (הובאו דבריו גם בספר חדושים ובאורים הנ"ל, אך כ' דלפרש כן בדעת הרמב"ם הוי דוחק עי"ש באריכות).

דברי השל"ה הובאו גם בספר שדי חמד כללים מערכת וא"ו כלל ה (עמ' 254), אך כפי הנראה לא ראה את השל"ה עצמו כי מביא רק מספר בית אהרן בשם השל"ה וכ' ע"ז והוא חידוש בעיני.



## לקוטי שיחות

### האיסור לעצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ח (עמ' 402) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע גדר האיסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל, וז"ל [בתרגום מאידית]: "בהחילוק שבין ארץ ישראל לכל הארצות ישנם בכללות שני ענינים: א. מה דאי' במדרש (תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פ"ג, ח. ובהנסמן לקמן) "חביבה א"י שבחר בה הקב"ה"; ב. מה שארץ ישראל היא ארץ קדושה, כדאי' במכילתא (בתחלתו) ש"עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות", (וראה המשך המכילתא שם, וראה תנחומא בהר א (בסופו) "חביבה עלי א"י שקדשתי אותה מכל הארצות". ובמדב"ר פ"ז, י (בתחלתו) "א"י ששם השכינה חונה". ולהעיר מספרי זוטא בתחלתו ובמדב"ר (שם, ח): "ארץ כנען כשירה לבית השכינה").

ובשני ענינים אלו היא שייכותם של בני לא"י: א. מצד בחירת הקב"ה - וכמארז"ל (תנחומא ראה שם, וראה מד"ר פ' מסעי פכ"ג, ז (בסופו))

"בחר בא"י כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". ב. מצד הקדושה שיש בשניהם, בא"י ובבנ"י, שהם "עם קדוש" (וראה תשב"ץ ח"ג סי' ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שמפרטים פרטים בקדושת א"י עצמה).

...עפ"ז נמצא שגם באיסור היציאה מארץ ישראל ישנם שני ענינים : א. מצד קדושת הארץ (שזה גם נוגע לקיום המצות התלויות בארץ) ב. מצד בחירת הקב"ה בא"י, שהוא נתנה לבנ"י, עכ"ל. [ועיי"ש עוד פרטים בהערות (ושם שבאופן הב' גופא יש לחקור האם זהו מצד קדושת השכינה לבד, או מצד מצות), וגם שבחייב תרו"מ י"ל ע"ד ב' אופנים הנ"ל, עיי"ש בפרטיות].

והנה י"ל שא' מהחילוקים המסתעפים מב' האופנים הוא האיסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל הוא "חיוב" או "שלילה". כלומר, האם עיקר האיסור הוא מה שנכנס לחו"ל ("חיוב"), או מה שיוצא ועוזב את ארץ ישראל ("שלילה"), כי זהו חילוק בין גדר "קדושה" לגדר "בחירה", ש"קדושה" ענינה שהדבר הזה קדוש, ואין זה מטעם שזה שונה מדבר אחר, שהרי אפ"ל שדבר מסוים הוא קדוש, וגם שאר הדברים הם קדושים, אלא שבנדו"ד דא"י אינו כן, כ"א שרק א"י קדושה ולא שאר הארצות, אבל אין זה "גדר" קדושה. כי גדר "קדושה" הוא תואר על הדבר כשלעצמו, ואינו תואר עליו ביחס לדבר שני. משא"כ תוכן ענין "בחירה" אינו תואר עצמי של הדבר, כ"א הוא מה שבוחר איזה דבר משאר דברים כמותו, הרי שענינו תואר ביחס לדבר שני, וכאילו שתוכנו הוא מה שהדבר השני מושלל.

[ואף שפי' קדושה הוא ג"כ קדוש ומובדל, שענינו - מובדל מדברים אחרים, הרי שלכאור' גם ענין "קדושה" הוא יחוסו לדברים אחרים, אין זה סותר להנתבאר כאן, כי הכוונה במה שאומרים שקדושה ענינו "מובדל" הוא שהוא מובדל מעניני חול וטבע וכו' בכלל, היינו שיש בדבר זה ענין שלמעלה מגדרי העולם כשלעצמו, אבל אין ענינו שהוא מובדל מענינים אחרים שבדומה לו בדוקא, כי אפ"ל שכל הדברים שבסוג מסוים הם קדוש, כי בכולם יש ענין שלמע' מטבע הבריאה וכיו"ב, משא"כ ענין "בחירה" ענינו שבוחרו משאר דברים כמותו].

וי"ל שמזה מסתעף החקירה בנוגע לכמה ענינים שבהם צריכים שיהי' מא"י, האם העיקר הוא שצ"ל מא"י, או העיקר שלא יהי' מחו"ל, וכביאור

הרוגוצ'ובי בשאלת הגמ' (מנחות סט, ב) "בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו... לשתי הלחם מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחו"ל דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דילמא ממושבותיכם דוקא, ואפי' דעבים נמי לא". ופי' בתוס' (ד"ה חיטין) דמיירי שע"י נס ירדו בעבים (ודלא כרש"י שפי' ש"עם המטר כששתו העבים באוקינוס בלעז ספינה מלאה חטין"), ומבאר הרוגוצ'ובי שהספק הוא האם מה שאמרה תורה ששתי הלחם צ"ל "ממושבותיכם" הוא משום שתבואה זו צ"ל בה המעלה שגדלה בא"י, ולכן אם ירדה בעבים, שאין בה מעלה זו, ה"ז פסול, או העיקר שלא יהי' בה החסרון שגדלה בחו"ל, ולכן אם ירדו בעבים, שאין בה חסרון זה, ה"ז כשר, (ראה בפרטיות במפענח צפונת פ"ו ס"ט ובעוד מקומות שם).

שי"ל שעומק החקירה תלוי בהנ"ל מלקו"ש, האם עיקר מעלת א"י הוא הקדושה או הבחירה, שאם הקדושה היא העיקר, צ"ל מעלת א"י, ואם הבחירה העיקר, אז צריך שלא תהי' בזה החסרון דחו"ל. והנפק"מ הוא במקום שאין בו מעלת א"י אבל גם אין בו חסרון חו"ל, כמו כשבא מן העבים.

[והוא ע"ד חקירת הרוגוצ'ובי בנוגע לדברים אלו שצריכים להאכל בתוך חומות ירושלים, האם העיקר הוא שיהי' בתוך ירושלים, או העיקר הוא שלא יהי' חוץ לירושלים, והנפק"מ הוא אם אוכל בתוך עובי החומה, שאין בזה המעלה של ירושלים, אבל גם אין בזה החסרון של חוץ לירושלים - וכפי שמובא חקירה זו בכ"מ בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע].

והנה י"ל שמזה מסתעף ג"כ בנוגע נדו"ד, איסור יציאה מא"י לחו"ל, שאם זה מטעם "קדושה", הרי החסרון הוא שע"י היציאה יוצא הוא ממקום קדוש, אבל אין מודגש בזה החסרון במה שנכנס למקום שאינו קדוש, כי ענין "קדושה" הרי אינו מדגיש שבדבר אחר כמותו [ובנדו"ד - ארץ אחרת שאינה א"י] אינו קדוש; נמצא שהאיסור הוא גדר "שלילה", מה שלא יהי' עוד במקום קדוש, ז. א. מה שעוזב את המקום קדוש למקום שאינו קדוש.

משא"כ אם עיקר טעם האיסור הוא מה שבחר הקב"ה בא"י, הרי כשיוצא מא"י לחו"ל מודגש מה שנכנס למקום שהקב"ה הניחו ובחר במקום אחר, כי הרי זהו גדר "בחירה", כנ"ל, מה שה' הוציא מקום זה (א"י) ממקומות אחרים שבדומה למקום זה (חו"ל), היינו שמקומות

אחרים מושללים. נמצא שהאיסור הוא גדר "חיוב", מה שנכנס למקום שלא בחר בו הקב"ה ממקום שכן בחר בו הקב"ה.

והנה אם זה נכון יש לבאר עפ"ז, עוד ענין. דהנה בגיטין (ח, ב) אי"ב בארץ העמים (ד) גזרו על גושה ועל אוריה...". ובתוס' שם (ד"ה אלא) כתבו וז"ל: "והא דמיבעי לן בנזיר פרק כ"ג (נד, ב) ארץ העמים משום גושה גזרו עלי' או משום אוריה גזרו - הכי פירושו: משום גושה, משום דמאהיל על הגוש הוא, ועשאוהו חכמים כמאהיל על המת, ויכול להכנס שם בשידה תיבה ומגדל, או דילמא על האויר עצמו, ולא יוכל להכנס שם בשום ענין; והכא בשמעתא: על גושה היינו על מגע גושה, ועל אוריה: או משום מאהיל על הגוש, או משום אוריה ממש", עכ"ל.

ובתוס' בנזיר (שם ד"ה ארץ) כתבו בפרטיות יותר וז"ל: "ארץ העמים על אוריא גזרו - כגון מהלך בשידה תיבה ומגדל גדולות יותר ממ' סאה, שאין מקבלין טומאה, או על גשר ארץ העמים, או הנכנס בקרון או בספינה, שהחמירו בה יותר מבאהל המת, כדי שלא יצא מארץ לחו"ל. או דילמא משום גושא דוקא, המאהיל על גושא גזרו, כמי שמאהיל על המת, מפני מתי מכול, או מפני רוב ישראל שנהרגו בחו"ל, אבל הנכנס בשידה תיבה ומגדל, או בקרון או בספינה לא". עכ"ל.

והנה מזה שהתוס' כתבו שהטעם להסברא ש"על אוריא גזרו" (ולכן גם המהלך בשידה תיבה ומגדל או על הגשר או בקרון או בספינה נטמא) הוא "כדי שלא יצא מארץ לחו"ל", משמע שלהצד ש"משום גושא גזרו" (ולכן המהלך בשידה וכו' לא נטמא), ה"ז לפי שלא חש להחשש הזה "שלא יצא מארץ לחו"ל" - וצ"ע מדוע לא חש לזה?

ובפשטות נראה, שס"ל שאי"ז שכיח כ"כ שיצא מארץ לחו"ל ע"י שידה תיבה ומגדל או ע"י גשר או קרון או ספינה, וישאר כן מבלי שיאהיל על הגוש, ולכן אין צורך לגזור, כי למנוע היציאה באופן הרגיל, כבר נעשה ע"י שגזרו משום מאהיל על הגוש, וזה מספיק גם למנוע היציאה ע"י שידה וכו', כי בד"כ יצא סו"ס מן השידה ויטמא ע"י שיאהיל על הגוש, והאופן היחידי שלא ימנע הוא באם יצא ע"י שידה וכו', וישאר כן, או שיחזור תיכף לא"י - הנה מצב כזה לא שכיח, ואי"ז סיבה מספקת לגזור טומאה על האויר.

אבל עפ"ז יש לעיין מדוע אכן הצד השני חושש לזה, והרי מילתא דלא שכיחא הוא, ולא גזור בה רבנן.

אמנם ע"פ מ"ש בלקו"ש הנ"ל וכפי שביארנו, יש לבאר הדבר, די"ל שב' הצדדים [א. משום גושא גזרו עלי'. ב. משום אוירא גזרו עלי'] נחלקו מהו עיקר הטעם של האיסור יציאה מא"י לחו"ל, מטעם בחירת הקב"ה או מטעם קדושת א"י. ובהקדים די"ל דקרקע חו"ל הוא חו"ל, אבל אויר חו"ל אינו חו"ל, אבל גם אינו א"י כפשוט.

ולכן מי שיצא מא"י ונכנס לאויר חו"ל, באמת לא נכנס לחו"ל, כ"א שיצא מא"י, ולכן אם זה אסור או לא יהי' תלוי בטעם האיסור - אם זה משום קדושת א"י, שנת"ל שבזה העיקר הוא מה שיצא מא"י, גם ליכנס לאויר חו"ל אסור, כי אף שלא נכנס לחו"ל, מ"מ יצא מא"י, וזהו גדר האיסור. משא"כ אם עיקר האיסור הוא משום בחירת הקב"ה בא"י, אין זה נכנס בגדר האיסור, כי גדר האיסור הוא הכניסה לחו"ל, וזה לא עשה.

ובזה נחלקו ב' הצדדים: הצד שס"ל ש"משום אוירא גזרו עלי" ס"ל שגדר איסור יציאה מא"י לחו"ל הוא בעיקר מטעם "קדושה", ולכן גזרו טומאה על האויר עצמו ו"החמירו בה יותר מבאהל המת - כדי שלא יצא מא"י לחו"ל", כי גם בכניסה לאויר חו"ל ה"ה עובר על איסור יציאה מא"י לחו"ל. אבל הצד שס"ל ש"משום גושא גזרו עלי" ס"ל שגדר איסור יציאה מא"י לחו"ל הוא בעיקר מטעם "בחירה", ולכן לא גזרו טומאה על האויר, כי בכניסה לאויר חו"ל אינו עובר על איסור יציאה מא"י לחו"ל, כי עדיין לא נכנס לחו"ל, ומה שיצא מא"י אינו איסור עדיין.

ומעתה אין להקשות על הצד שגזרו על אוירא "כדי שלא יצא מא"י לחו"ל", שזה רק מוסיף שמירה למצב שלא שכיח, ולמה גזרו בשביל מילתא דלא שכיחא, כי עפהנ"ל לא גזרו עלי' רק כדי לוודא שלא יצא מא"י לחו"ל ע"י שידה תיבה ומגדל וכו', כ"א מה שגזרו על אוירא ה"ז לפי שזהו גדר איסור יציאה מא"י לחו"ל, שתיכף כשנכנס להאויר כבר עבר על האיסור, ולכן מתאים לטמא את האויר בשביל זה.



## קדושה ראשונה וקדושה שני'

## הנ"ל

בלקו"ש חט"ו (שיחה ה' לפ' לך) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש הרמב"ם (ספ"ו מהל' בית הבחירה. הל' תרומות פ"א ה"ה) לחלק בין קדושה ראשונה (כיבוש יהושע) שקידשה רק לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, ובין קדושה שני' (כיבוש עזרא) שקידשה לשעתה ולעתיד לבוא, וז"ל: "חייב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קדשה בכיבוש, אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל, ונתקדש בקדושת עזרא השני', הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות". עכ"ל.

ומביא קושיית הכס"מ שם וז"ל: "איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה ג"כ משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה. ותו, בראשונה שנתקדשה בכיבוש, וכי לא הי' שם חזקה? אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש?" עכ"ל. ומביא כו"כ ביאורים שכתבו ע"ז המפרשים, ומקשה על כולם.

ואח"כ מבאר הרבי דברי הרמב"ם, וזהו תוכן דבריו:

בנתינת הארץ לישראל נפעלו ב' דברים: א. הקנין ממון, ז.א. הבעלות על א"י, ב. הענין של קדושת הארץ, והענין הראשון, הבעלות, נעשה כבר כשהקב"ה נתן הארץ לאברהם אבינו, כמבואר בירושלמי (חלה פ"ב ה"א), שמה שאמר הקב"ה לאברהם (לך טו, יח) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", אין זה רק הבטחה, כ"א "כבר נתתי", היינו שבשעה זו נעשו בניי הבעלים על א"י, גם לפני שכבשו את הארץ. וכן מבואר בב"ב (ק"ט, א-ב, וראה ע"ז נג, ב) בנוגע לבנות צלפחד, (שלקחו חלק אביהם פי שנים, כי הי' בכור, אף ש"אין הבכור נוטל (פי שנים) בראוי כבמוחזק"), לפי ש"ארץ ישראל מוחזקת היא", ובעלות זו נשארת לעולם.

אבל הענין השני, קדושת הארץ, נפעל רק כשנכנסו ישראל לארץ.

ובענין השני הזה, ישנו חילוק בין כניסה ראשונה לכניסה שני', שבכניסה ראשונה הי' ציווי ה' "חלוצים תעברו" (דברים ג, יח. וכו' וכו')

בהכתובים דס"פ מטות (לב, כ ואילך) וביהושע (א, יד) כתוב "ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם כל גבורי החיל", היינו שה' רצה שהכניסה תהי' ע"י כיבוש מלחמה, משא"כ בכניסה שני' אמר הקב"ה (ירמי' כט, י) "אפקוד אתכם גו' להשיב אתכם אל המקום הזה", היינו שרצון וציווי ה' הי' שיכנסו לא ע"י כיבוש, כ"א ע"י שיתיישבו שם ויחזיקו את המקום. כלומר: שה' רצה שהכניסה השני' תהי' ע"י שיבטאו בפועל את הבעלות שיש להם, שהרי זהו גדר התיישבות במקום, שהוא ביטוי בפועל של הבעלות.

והיות שהקדושה באה ע"י הכניסה בפועל לא"י, ה"ז תלוי איך רצה הקב"ה שיהי' הכניסה (שהרי פשוט שמה שהכניסה גורמת הקדושה ה"ז לפי שכן רצה הקב"ה, ובמילא ה"ז תלוי בהאופן שבו רצה הקב"ה שתהי' הכניסה), ולכן הקדושה ראשונה תלוי' אך ורק בכיבוש. ומה שהחזיקו את הארץ אח"כ, אין לזה שייכות לפעולת הקדושה, כי זהו רק הסתעפות הבאה אחר הפעולה שה' רצה שיעשו (ז.א. הכיבוש). והיות וגדר כיבוש (כפשוטו) הוא מה שלוקחים הדבר מהשני נגד רצונו, נמצא שהקדושה תלוי' בזה שבנ"י התגברו על האומות (ע"י הכיבוש), ולכן "כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש", כי כשבטלה ההתגברות על האומות, בטלה הקדושה הבאה על ידו'.

משא"כ בביאה שני', שאופן הכניסה אז הי' (ע"י ציווי ה') ע"י ביטוי בפועל של הבעלות, וזה גרם הקדושה, הרי קדושה זו קשורה ותלוי' בהבעלות על א"י, ולכן, כשם שהבעלות אינה מתבטלת ע"י שנלקחה הארץ מידם (כי א"י שייכת לעם ישראל תמיד, גם אם נלקחה ע"י האומות), כן הקדושה הבאה ע"י (ביטוי) הבעלות, נשארת לנצח, ולכן "כיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כ"מ שהחזיקו בה עולי בבל, ונתקדש בקדושה עזרא השני', הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו", (ודבר זה אינו שייך בכיבוש יהושע, כי הקדושה תלוי' בהאופן שצויה הקב"ה ליכנס לא"י, ושם צוה ה' שיהי' ע"י כיבוש, ולכן אין נוגע מה שאח"כ החזיקו בה, שזהו ביטוי הבעלות, כי לא בזה תלוי' הקדושה ראשונה, כנ"ל).

ע"כ תוכן דבריו (בביאור קצת).

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיית האחרונים בגיטין (ח, א-ב) בנוגע לסוריא, דשם הובאו כמה דינים בנוגע לסוריא, אם הוה כארץ ישראל או

לא, והגמ' מקשרת זאת להשקו"ט אם "כיבוש יחיד שמי' כיבוש" או "לאו שמי' כיבוש", כי סוריא נכבשה ע"י דוד המלך באופן של כיבוש יחיד [לרש"י: "שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע - שהיו כולם, וכבשוהו לצורך כל ישראל קודם חלוקה, אבל דוד לא כבש אלא לצרכו". ולתוס': "לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה"], ואם "שמי' כיבוש", אז הוה כא"י, ואם "לאו שמי' כיבוש" אינה כא"י.

והקשו האחרונים, דלמאי נפק"מ עתה, בזמן הזה, אם כיבוש סוריא ע"י דוד המלך שמי' כיבוש או לאו, והרי בלא"ה קיי"ל שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא (כנ"ל מהרמב"ם), וא"כ צריכים לברר אם עולי בבל כבשו את סוריא, שאם אכן כבשו את סוריא ה"ז א"י, גם אם הכיבוש דדוד לאו שמי' כיבוש, כי הכיבוש הב' אינו כיבוש יחיד, ואם לא כבשו עולי בבל את סוריא, אינו א"י גם אם הכיבוש דדוד שמי' כיבוש, כי הקדושה ראשונה לא קידשה לע"ל.

אלא שמוכרחים לומר דאף שהקדושה בזה"ז תלוי' בביאה שני' של עולי בבל, מ"מ אם לא הי' א"י לפני"ז, אא"פ לחול ע"ז הקדושה בביאה השני', ולכן תלוי' הקדושה בביאה שני' בסוריא בזה האם הכיבוש דדוד לפני"ז הי' כיבוש או לא; אמנם הא גופא טעמא בעי, מדוע יהי' זה תלוי במה שהי' לפני"ז.

והנה יש המבארים ע"פ מה דאי' בירושלמי (שביעית פ"י ה"א) על הפסוק (נצבים ל, ה) "והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטיבך והרבך מאבותיך" ש"הקיש ירושתך (בימי עזרא) לירושת אבותיך", היינו שירושת עזרא השני' נתרבה מפסוק מיוחד. וממשיך בירושלמי שם "אבותיכם לא הי' עליהם עול מלכות, ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות", היינו שיש חסרון בביאה שני', וא"כ י"ל שבעצם אין כח בביאה שני' לקדש את הארץ, אלא שזהו המשך לביאה ראשונה, ולכן אם כיבוש דוד את סוריא לאו שמי' כיבוש, אינו מועיל מה שכבשו אותה עולי בבל.

אבל עפהנ"ל מלקו"ש יש ליתן הסברה בדבר:

הקדושה שני' באה רק ע"י ביטוי הבעלות שהי' לבנ"י בהמקום לפני זה, כי כן ציוה הקב"ה, שלא יכבשו את הארץ, כ"א שיתיישבו בה, ויבטאו בפועל את הבעלות שיש להם לפני זה, ועי"ז תחול הקדושה.

ולכן, אם הוא מקום שלא היתה להם בעלות עליו לפנ"ז אא"פ להקדושה לחול. ואף שעכשיו נפעל בעלות, מ"מ אי"ז מועיל, כי: א. אולי ה"ז ע"ד כיבוש, מה שלוקחים מאדם אחר, ואף אם השני נותן לו במתנה, מ"מ אין לומר ע"ז שרק מחזיק מה שהוא שלו בלא"ה, כ"א עושה יתירה מזו, שמכניסו לבעלותו, ולא ע"ז הי' הציווי, ואף שאח"כ יחזיקו ע"י התיישבות, מ"מ אי"ז מתאים לציווי ה' שתהי' רק חזקה, ועי"ז תחול הקדושה, ב. לשון הפסוק הוא "אפקוד אתכם גו' להשיב אתכם אל המקום הזה", שהפ"י הפשוט בזה שיחזרו למקום שהי' להם בעלות לפנ"ז, ולא שיפעלו בעלות חדשה.

ולכן בסוריא, אם כיבוש דוד "לאו שמי' כיבוש", לא יועיל מה שנכבש ע"י עולי בבל, כי לא הי' תחת בעלות בנ"י לפנ"ז.

כלומר: מה שאין באפשרות הביאה שני' לפעול הקדושה באם לא הי' המקום א"י לפנ"ז, אינו מטעם שלא היתה שם הקדושה הראשונה (שהיות ולא הי' קדוש לפנ"ז, אא"פ להיות קדוש בקדושה שני'), כ"א מטעם הבעלות שלפנ"ז, שרק אם הי' המקום תחת בעלות ישראל לפנ"ז, אפשר לקדושה השני' לחול [ואין נפק"מ אם זהו בעלות שהתחיל מאברהם אבינו, או שנגרם אח"כ, כמו סוריא (שלא נכללה בהבטחת הקב"ה לאברהם), כי סו"ס בעת ציווי הקב"ה בביאה שני' הי' זה כבר תחת בעלות ישראל, וחל ע"ז מה שאמר הקב"ה שע"י שתחזיקו המקום שאתם בעלים ע"ז, תחול הקדושה], משא"כ אם "כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש", אא"פ להקדושה שני' לחול.

ואף שיש לומר שמה ש"כיבוש יחיד לאו שמי' כיבוש", ה"ז רק בנוגע לקדושת א"י, ולא לבעלות, שהרי בפועל היתה סוריא תחת בעלות ישראל גם למ"ד "לאו שמי' כיבוש", וא"כ גם אם "לאו שמי' כיבוש" יכולה הקדושה שני' לחול בהמשך לבעלות - אינו כן, כי בפשטות למ"ד "לאו שמי' כיבוש", אי"ז בעלות אמיתית, עכ"פ אי"ז בעלות כזו שעלי' אומרים שנשאר לנצח, גם אם א"י נלקחת ע"י האומות, ולכן אי"ז מועיל שתחול הקדושה. כלומר: הקדושה שני' נפעלה ע"י שביטאו בפועל הבעלות שהי' לבנ"י אז, גם בעת שהיתה ביד אומות, כי בעלות א"י לא נתבטלה גם כשנלקחה הארץ מידם, אבל בנוגע לסוריא, אכן הבעלות נתבטלה כשנלקחה מידם, ולמ"ד "לאו שמי' כיבוש", ובמילא לא תועיל החזקה

שהחזיקו בה עולי בבל, כי אין זה ביטוי של הבעלות שיש להם בלא"ה אז.



## שינוי בבחי' נצח והוד

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ט (עמ' 184), מבאר ענין הנצחיות שבתורה לעומת ענין הנבואה, שהתורה היא רצונו העצמי של הקב"ה וכו' משא"כ נבואה, ולכן בתורה אין שייך שינוי משא"כ בנבואה. עיי"ש בארוכה.

ובהערה 52 שם: "ובלשון הקבלה: תורה היא בחי' תפארת, ונבואה מבחי' נצח והוד; שהחילוק ביניהם הוא, דתפארת גופא ונצח והוד תרין שוקין. ולכן, בתורה ("גופא") אין שייך שינוי כו', משא"כ בנבואה שהיא לבר מגופא ושייכת לזולת היא בגדר שינוי". עכ"ל.

ולפום ריהטא צ"ע, דלכאו' מצינו להיפך ממש בענין המועדים:

ידוע בכ"מ ששלושת הרגלים שייכים לבחי' חג"ת, ואילו המועדים דרבנן - פורים וחנוכה - שייכים לבחי' נצח והוד (ראה הנסמן בהתעודיות תש"נ ח"ב עמ' 43 הע' 2);

והנה ידוע מארז"ל שכל המועדים עתידים ליבטל לע"ל חוץ מפורים וחנוכה (ראה ס' ימות המשיח בהלכה ס' מח וש"נ). הרי שאדרבה, דוקא בענינים של נצח והוד לא שייך שינוי והם נצחיים יותר מענינים ששייכים לבחי' התפארת.

ויל"ע בזה.



## תיקון טעות בלקו"ש חי"א

הנ"ל

בלקו"ש חי"א (עמ' 249), מדבר בענין קריאת "זכר" בפ' בשלח ובפ' תצא, ובתוך הדברים מציין (בהערה 9) ל"ס' קצות השולחן בהערות

שבסוף חלק ד". ומשם הועתק כך גם באוצר מנהגי חב"ד, נטעי גבריאל ועוד.

אולם באמת הענין נמצא בקצות השולחן בהערות שבסוף חלק ג. ומצוה לתקן.



## גדר עבודתו של אליעזר עבד אברהם

**התמים יקותיאל דובער קלמנסון**

**תלמיד בישיבת מ"מ ליובאוויטש, דעטראיט**

עה"פ (משפטים כא, ב) "כי תקנה עבד עברי" מפרש רש"י: "עבד שהוא עברי או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני שלקחו מישראל ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד ומה אני מקיים והתנחלתם אותם בלקוח מן הנכרי אבל בלקוח מישראל יצא בשש ת"ל וכו'". עכ"ל. ובלקו"ש חט"ז שיחה ב לפ' משפטים שואל כ"ק אדמו"ר מדוע שואל רש"י מהפסוק "והתנחלתם אותם" הרי הבן חמש עוד לא למד פסוק זה הנמצא בסוף חומש ויקרא? ומתרץ שהקושי הוא לא מהפסוק אלא מהנהגת אברהם אבינו ע"ה שהי' לו עבד כנעני - אליעזר - ולא שיחררו לסוף שש שנים ומזה רואים שעבד כנעני אינו יוצא לסוף שש דהרי קיים אאע"ה כל התורה כולה עד שלא ניתנה (כי הי' אצלו בזמן ברית בין הבתרים ואח"כ בזמן נישואי יצחק עשרות שנים אח"כ) ואילו הפסוק והתנחלתם אותם הוא רק לחזק את הקושיא.

ושמעתי מקשים דלכאור' צלה"ב מה קשה מאליעזר אולי אמר אחר שש שנים אהבתי את אדוני וכו' והי' עבד נרצע שעובד לעולם.

ונראה לתרץ קושיא זו בג' אופנים:

א. אא"ל שאליעזר היה בגדר עבד נרצע, כיון שהיה ברשותו של אברהם אבינו ע"ה במשך יותר מנ' שנה. וכמש"כ בלקו"ש שם הע' 30 וז"ל: "היה עבדו יותר מיובל שנים, שהרי בזמן ברית בין הבתרים היה אברהם בן ע' שנה, ונשואי יצחק היו ע' שנה לאחר זה וכו'".

ב. י"ל דקודם מתן תורה לא היה שייך ענין הרציעה כיון שהרציעה היא עונש על כך ש"אוזן ששמעה בהר סיני וכו'" (כמ"ש רש"י לאח"ז

בפסוק ו), ואף שקיים אאע"ה כך התורה כולה עד שלא נתנה, הנה בענינו הר"ז דבר שאינו בגדר כלל, וראה בלקו"ש חט"ז (עמ' 215) עד"ז בנוגע לשאלה מדוע לא מל אאע"ה קודם שנצטווה, ומיישב שאז לא היה זה בגדר ערלה והיה כמחתך בעלמא, וכמו"כ בענינו - מכיון שעדיין לא היה מציאות מ"ת בעולם עדיין, לא שייך כלל ענין רציעה שהוא עונש על כך ש"אוזן ששמעה בהר סיני כו' והלך כו'".

ג. יתירה מזו י"ל: ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה שיחה ב לפ' ויצא שמה שקיימו האבות כל התורה כולה עד שלא נתנה היה זה בגדר חומרא לעצמם בלבד, וממילא לא יכלו לעשות היפך המצוות שנצטוו ב"נ, י"ל שלאברהם אבינו היה אסור לרצוע את אליעזר כיון שזה קשור עם צער הגוף וכו' דהזולת (ולהעיר מלקו"ש ח"כ עמ' 568 שדן שם אודות הצער שבנקיבת האוזן בשביל נזם אוזן, וכותב שהעונג מהקישוט גדול באי"ע מהצער ברגע הנקיבה), ולכן אא"ל שהיה אז הדין דעבד נרצע.



## שיחות

### גדרן של איסורים זמניים ודרבנן

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בגמ' מס' גיטין (ריש ז, א) - ועד"ז בכ"מ בש"ס - דזה דבר פשוט שאין הקב"ה מביא לזה שצדיק יעבור על איזו עבירה בשוגג, ובל' הגמ' "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמן לא כ"ש". ושיטת התוס' היא (כאן ובכ"מ) דכלל זה נאמר רק לענין איסור של אכילה "דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור".

ומוסיפים התוס' לבאר דהכלל נאמר רק בנוגע לדברים שאסורים באכילה מחמת עצמן, משא"כ באיסורי אכילה התלויים בזמן מסויים לא אמרינן כלל זה. ולכן מצינו שאמורא מסויים שכח ואכל לפני הבעלה, וגם מקרה שאכלו בטעות ביוהכ"פ - משום ד"אין דבר מגונה כ"כ אכילה של היתרא בשעת האיסור".

ויעויין בלקוטי שיחות ח"ה (שיחה ב לפ' וישב באמצע הערה 23) שרבינו מוסיף הסבר בב' הפרטים הנ"ל בשיטת התוס' (זה שהכלל נאמר רק לענין איסורי אכילה, וזה שהוא רק כשהאיסור אכילה הוה מחמת עצמו), וזלה"ק:

"ויש להטעים זה ע"פ המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבושר" [אשר עפ"ז מבואר מדוע להכשל באיסור אכילה הוה גנאי יותר מלהכשל בשאר איסורים - המעתיק]. וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור".

והיוצא מדברי רבינו דההבדל בין מאכל שאסור מחמת עצמו למאכל שאסור רק מחמת הזמן הוא, דרק מאכל שאסור מחמת עצמו מקבל חיותו מג' קליפות הטמאות, משא"כ מאכל שאסור רק מחמת הזמן אינו כן.

ובפשטות הר"ז עולה בקנה אחד עם איך שמבארים דברי התוס' הללו באותיות של 'נגלה'; דמאכל שאסור מחמת עצמו הרי איסור האכילה הוא מחמת ה'חפצא' של המאכל, משא"כ מאכל שאסור רק מצד הזמן, אין החפצא אסור אלא שהאיסור הוא על ה'גברא' שלא לאכול אותו מאכל - יעויין בקובץ שיעורים (להר"א וסרמן ע"ה הי"ד) עמ"ס גיטין בביאור דברי תוס' אלו.

ומוסיפים האחרונים לדייק (ראה קוב"ש שם ועוד) דמדברי תוס' אלו יש ללמוד גם עוד דבר - שאיסורים דרבנן הוו איסור חפצא;

דהא מדברי התוס' יש ללמוד דהא דהקב"ה שומר צדיקים שלא יבואו לידי תקלה, הוא רק בתקלה של אכילת דבר שאיסורו הוה בהחפצא (שלכן יתכן שיאכלו דבר שאינו אסור אלא מחמת הזמן כנ"ל), והרי בחולין (ו, א) פריך דאיך יתכן שרבי זירא נתקל באכילת דמאי, וע"כ - לפי מה שיוצא מדברי התוס' הנ"ל - דאיסור דמאי הוה איסור חפצא, והרי דמאי אינו אסור אלא מדרבנן, אע"כ - מוכיחים האחרונים - דגם איסורי דרבנן הוה א"ת.

(ויעויין באתון דאורייתא (כלל י) מה שמסתפק ר"י ענגיל דאולי יש לחלק בין דמאי לשאר איסורי דרבנן, דהא איסור דמאי הוה משום דחכמים הצריכו לחוש דאולי לא עישרו את המאכל, והרי אם באמת לא

הפרישו מעשר הוי אסור מדאורייתא, ושוב הר"ז א"ח כשאר איסורים דאורייתא. אמנם אח"כ דחה סברא זו משום דכל זמן שלא יודעים בבירור דלא נתנו המעשרות הרי אין כאן שום איסור דאורייתא (דהא מדאו' אין חוששים לזה) והוה רק כשאר איסורים דרבנן. ועיי"ש איך שהוכיח סברא זו מסוגיא זו גופא).

ולכאורה יש להוכיח דבר זה - דאיסורים דרבנן הוו א"ח - מתוך דברי התוס' עצמם (בלי להזדקק לגמ' חולין הנ"ל) ;

דהא הובאו לעיל דברי התוס' דהא דהי' אמורא ששכח וטעם קודם הבדלה הוא משום שהאכילה שלפני הבדלה אינה אסורה מחמת עצמה אלא מחמת הזמן, וביאור התירוץ הוא - כנ"ל - דמחמת כן הוה רק א"ג ולא א"ח. ובאם איסורי דרבנן אינם אלא א"ג הרי היו יכולים לתרץ בפשיטות דהאיסור לאכול קודם הבדלה אינו אלא מדרבנן וא"כ לא הוה אלא א"ג (גם באם לא הי' אסור רק מחמת הזמן), אלא ע"כ דאיסורי דרבנן הוו א"ח, ולכן היו התוס' מוכרחים לפרש דזה שלא הי' כאן אלא א"ג הוה מחמת זה דאינו אסור מחמת עצמו כ"א מחמת הזמן.

(ובאמת הרי זה קצת תימא לכאורה על האחרונים שהביאו ממרחק לחמם ולא מדברי התוס' עצמן ! ? אמנם העירני אחד התלמידים שי', דמדברי התוס' עצמם א"א להוכיח דהי' פשוט להם דאיסורים דרבנן הוו א"ג, דיש מקום לפרש דהיו מסופקים בדבר, ולכן ביארו הך סיפור - של זה שטעם לפני הבדלה - ע"פ היסוד דאיסורים זמניים אינם אלא א"ג, דזה כן הי' ברור להם. ונמצא דמדברי התוס' האלו הי' אפשר להוכיח רק שלא הי' ברור להם דאיסורים דרבנן הוו א"ג, אבל לא שבודאי הוו א"ח. ומבואר מדוע האחרונים הכריחו הדבר מהגמ' בחולין ולא מדברי התוס' עצמן).

ועכ"פ היוצא מכ"ז דע"פ דברי התוס' בסוגיין נמצא דאיסורים זמניים (גם מדאורייתא) אינם אלא א"ג, ולאידך איסורים דרבנן הוו א"ח.

### עיון בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע בנושא זה

ב. והנה בשיחת קודש אחש"פ תשל"ו (והמשכו בהתוועדויות שלאח"י) דיבר כ"ק רבינו באריכות בנושא זה, והדברים (עכ"פ רובם) לא הוגהו, וגם אינם ברורים לגמרי בכמה מקומות. אמנם אשתדל להביא כאן

כמה נקודות כפי אשר הבנתי אותם, וגם מה שיש להעיר בהם קצת לפענ"ד בדא"פ כמובן;

בתחלה הביא רבינו מש"כ הגר"י ענגיל (באתוון דאורייתא הנ"ל) שמדברי הירושלמי יש להוכיח דאיסורים זמניים הוּא א"ג; שמבאר דזה שבמצה גזולה אין יוצאים י"ח, ולאידך הרי הקורע על מתו בשבת יצא י"ח קריעה, הר"ז משום ד"תמן" - גבי מצה גזולה - הרי "גופא עבירה, ברם הכא [בקריעה בשבת] הוא עבר עבירה". אשר מזה נשמע דאיסורי שבת, דהוּא איסורים זמניים כמובן, אינם אלא א"ג.

אמנם מאידך - ממשיך ר"י ענגיל - הרי מתלמוד בבלי יש להוכיח איפכא (דאיסורי שבת דהוּא איסורים זמניים כנ"ל) הוּא א"ח; דהגמ' מצריכה להבדלה נר ששבת ממלאכה בשבת, ואפילו באם גוי הדליקו בשבת אינו כשר, והרי אם כל איסור ההדלקה הוּא על הגברא הרי במקרה שגוי הדליקו לא נעשה שום איסור דהא הוּא אינו מצווה ע"ז כלל (ואדרבה), אלא ע"כ דגוף המעשה של הדלקת נר בשבת הוּא 'חפצא' דאיסור.

והרי הכלל הוּא דכשישנה מחלוקת בין בבלי וירושלמי הלכה כבבלי, ונמצא דהעיקר (מה שיוצא משם עכ"פ) הוּא דאיסורים זמניים הוּא א"ח. עכת"ד ר"י ענגיל המובאים בהשיחה.

וע"ז מוסיף רבינו דעד"ז הוּא גם באיסורים דרבנן, דלכאורה הרי גם הם בגדר איסורים התלויים בזמן, דהא לפני שחכמים אסרו איזה דבר ה' מותר ורק אח"כ בזמן מסויים נאסר, וא"כ הרי ע"פ הנ"ל דהמסקנא הוּא דאיסורים זמניים הוּא א"ח לכאור' כן צ"ל לגבי איסורים דרבנן.

[ויש להעיר, דלכאורה הרי סברא זו היא חידוש גדול; דבד"כ לומדים (לכאורה) דהשאלה באם איסורים דרבנן הוּא א"ג או א"ח, הוּא באם יש להחכמים הכח והתוקף להחל איסורים על החפצא או רק לצוות על הגברא מה לעשות ומה לא,

- ואשר לכן מביא ר"י ענגיל באתוון דאורייתא (שם) הוכחה ארוכה דמצוות דרבנן הוּו בהחפצא מיוסד על דברי המדרש תנחומא דהקב"ה אומר שגם הוּא מסכים לדברי חכמים, ושוב יש בהמצוות שלהם גם הכח של הקב"ה בעצמו ויכולים לפעול גם בהחפצא. ועד"ז מביאים אחרונים (ראה קונטרס ד"ס לר"א וסרמן, ועוד) לענין זה פלוגתת הראשונים

בהגדרת מצוות 'לא תסור', האם הפירוש הוה דכל מצוות דרבנן יש להן הכח של מצוות דאורייתא או לא, דבאם יש להן הכח של דאורייתא מבואר שיש בהן הכח לפעול בהחפצא משא"כ באם אין בהן הכח של דאורייתא -

אמנם מדברי רבינו נראה דלא למד כן, אלא דסב"ל דזהו דבר פשוט דיש בכחן של החכמים לפעול גם בהחפצא. ואכן כן ביאר בארוכה יותר בהתוועדות שלאח"ז (ש"פ אחרי ס"ה) דדבר זה יש ללמוד במכ"ש וק"ו מהא דכל אדם פשוט יש לו הכח לפעול בהחפצא עי"ז שנודר לאסור איזה דבר או שמקדיש איזה דבר, אשר דברים אלו פועלים איסור או קדושה בגוף החפץ כידוע, ואם כל אדם יכול לפעול בהחפצא הרי בודאי יש בכחן של חכמים לעשות את זה ! (ובהמשך הדברים מביא לענין זה גם מה שבכלל הרי יש לחכמים כח לפעול ולשנות גם בטבע העולם).

וא"כ - שבזה אין ספק דיש לחכמים הכח לפעול בעולם - הרי הספק באם איסורים שלהם הוו בהגברא או בהחפצא אינה אלא מצד זה שאיסורים אלו משתווים לאיסורים זמניים בזה שהאיסורים 'התחילו' בזמן מסויים אשר עד אז היו דברים אלו מותרים, וא"כ הרי אחרי שנתבאר (מדברי ר"י ענגיל) שלמסקנא הרי גם איסוריים זמניים (דאורייתא) הוו א"ח, הרי עד"ז הוא לענין איסורים דרבנן דהוו א"ח].

ג. וממשיך רבינו להביא מש"כ אדה"ז בתניא בשם ה'עץ חיים' דדברים אסורים מקבלים חיותם מגקה"ט ודברים מותרים מקבלים חיותם מק"נ, אשר דברים אלו הם ראי' להסברא שאיסורים זמניים הוו א"ג, דהא קשה לומר על איזה דבר שכל השנה מקבל חיותו מק"נ ובזמן מסויים משתנה מקור חיותו ואז מקבל מגקה"ט ! ובפרט ע"פ המדויק בתניא שם דגם קיום גופם של דברים אסורים ה"ה מגקה"ט - והרי בריאת הגוף הי' רק פעם אחת ואיך יתכן שמשנתנה מפעם לפעם ? !

ויוצא מזה דלדעת אדה"ז איסורים זמניים הוו א"ג ולא א"ח (ובהתוועדות שלאח"ז - דש"פ אחרי הנ"ל - הבהיר רבינו דכוונתו לא הי' לומר דכן הוא הענין רק ע"פ חסידות, אלא דמדברי אדה"ז בתניא יש להוכיח ולדעת גם מהו שיטתו בנגלה בענין זה).

(ואף שלפנ"ז הביא רבינו ההוכחה של ר"י ענגיל מהדין של נר שלא שבת דאיסורים זמניים הוו א"ח, וא"כ איך אפ"ל דשיטת אדה"ז אינו כן ?

אולי יש לתרץ ע"פ דברי הר"י ענגיל עצמו במק"א ('בית האוצר' כלל קכה) דיש לדחות הוכחה זו ולומר דשם הרי זה דין מיוחד מכיון שמדובר בענין לעשות ברכה על אותו נר, והרי לענין ברכות מחמירים טפי ומצריכים שיהי' בלי שום פקפוק וחסרון כלל. וא"כ י"ל דאף דבאמת אין שום מעשה של עבירה בזה שהנכרי הדליק את הנר בשבת, מ"מ מכיון שנעשה מעשה שעבור יהודי הי' עבירה שוב אין מברכים על מעשה כזה).

וחשוב להעיר דכאן כשרבינו מגיע למסקנא זו דאיסורים זמניים הו"א, אינו מוסיף דעד"ז צ"ל דאיסורים דרבנן הו"א ג' (כמ"ש לפנ"ז כשהגיע למסקנא דאיסורים זמניים הו"א ח'), ואדרבה, מהמשך הענינים מיד לאח"ז משמע (כדלקמן) דבפשטות איסורים דרבנן הו"א ח'! ולכאורה מדוע תלה איסורים דרבנן באיסורים זמניים רק לפי הצד דאיסורים זמניים הו"א ח' ולא לפי הצד דהו"א ג'?

אמנם נראה דהביאור בזה פשוט;

דהנה כתבתי לעיל דלדעת רבינו הרי ה'חסרון' באיסורים דרבנן (היינו הסברא מדוע נאמר שהם רק א"ג) הוא זה שנאסרו בזמן מסויים ועד אז היו מותרים, אשר מזה מובן מחד גיסא שבודאי לא יכולים להיות 'פחותים' מכל איסורים זמניים, דהרי באם ה'זמן' אינו חיסרון שוב אין שום חיסרון באיסורים דרבנן.

אמנם מאידך גיסא יש 'מעלה' באיסורים דרבנן על סתם איסורים זמניים, דהא איסורים דרבנן הו"א לעולם, והיינו דמאז שאסרו הדבר כבר ישאר אסור לעולם, משא"כ בסתם איסורים זמניים (גם מדאורייתא) הרי הדבר משתנה ומתהפך תמיד מאיסור להיתר (בכל שבת, פסח וכיו"ב). וא"כ בודאי יש מקום בסברא לומר דאף דאיסורים זמניים הו"א רק א"ג משום דלא מסתבר שאותו דבר ישנה תמיד מקור חיותו (גקה"ט לק"ג וכן להיפך), מ"מ הרי באיסורים דרבנן כן פעלו החכמים להוריד החיות שבדברים אלו (לגקה"ט) לעולם.

ומתבאר היטב הכרעת רבינו דבאם איסורים זמניים הו"א ח' (כהוכחה הר"י ענגיל בשיטת הבבלי), אזי מוכרח דכן הוה הגדר דאיסורים דרבנן, אמנם לאידך אם איסורים זמניים הו"א ג' (כמו שיוצא מדברי אדה"ז בתניא), אין שום הוכחה דכן הוה הגדר של איסורים דרבנן.

ד. וממשיך רבינו להביא דאדה"ז כתב בתניא (פ"ח) דגם איסורים דרבנן מקבלים חיותם מגקה"ט, אשר זה מוכיח דסב"ל דהו"א א"ח (ומבאר לפ"ז מה שאדה"ז מוסיף שם הענין דחמורים ד"ס יותר מד"ת ע"ש).

(ובהמשך הדברים מבאר מדוע א"א להוכיח דבר זה (דאיסורים דרבנן הו"א א"ח) מהא דאדה"ז אומר שם דגם העובר עליהן בשוגג נחשב לאיסור וכו' - אף דה'נתיבות' סב"ל שאיסור שהוא רק על ה'גברא' אינו חל על עבירה שבשוגג אלא רק על המזיד. יעויין שם איך שרבינו חולק על סברת הנתיבות, ואכמה"ל).

ועל זה מוסיף רבינו, דאע"פ דבשאלה זו - האם איסורים דרבנן הו"א א"ח או א"ח - ישנן הוכחות בש"ס לכאן ולכאן (ועד שהרוגצ'ובי כתב שיש בזה כמאה סתירות בש"ס!), מ"מ יש לבאר דברי אדה"ז (דהו"א א"ח) באופן שיתאים גם עם ההוכחות להצד דאינם אלא א"ג;

ונקודת הביאור בזה הוא דאע"פ שיתכן דלפני שהאדם עשה את העבירה הרי האיסור לא היתה בהחפצא אלא על הגברא לבד, מ"מ עי"ז שהאדם עשה את העבירה והכניס את המאכל לקרבו הרי עי"ז נהי' המאכל ברשותו, ושוב הרי בכח פעולתו האסורה הופך המאכל להיות נכלל בגקה"ט.

ודבר זה מיוסד על דיוק במש"כ אדה"ז בתניא (פ"ז) שכשאדם אוכל מאכל של היתר שלא לשם שמים הרי המאכל יורד בקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבגקה"ט, והיינו דזה שהמאכל הופך להיות נכלל בגקה"ט הרי"ז ע"י מה שנמצא בקרבו של האדם, ושלכן הרי הוא כבר ברשותו ויש לו הכח לשנותו מכמו שהי' מצ"ע לפני שהאדם הכניסו לקרבו.

(ועיי"ש שמדמהו להכח של אדם על דבר שברשותו להקדישו או לאסרו על עצמו בנדר או אפילו לעשותו ע"ז ח"ו, ועוד).

עכתה"ד בקיצור.

ולכאורה יש להוסיף, דסברא זו של רבינו - דלאחר שאכל המאכל של איסור ה"ה נכלל ברע גמור של גקה"ט עי"ז שנהי' ברשותו - הרי"ז נכון גם לענין איסורים זמניים; דאע"פ דפשיטא ליה (למסקנא כנ"ל) דאיסורים אלו אינם אלא א"ג, מ"מ הרי"ז רק עד שהאדם הכניסם לתוך

עצמו ונהיו ברשותו, אבל אח"כ מדוע לא נימא גם באיסורים אלו שהוא הורידם ע"י האיסור שעשה בהם ? !

והיוצא מכ"ז למסקנא לכאורה דלשיטת אדה"ז הרי איסורים זמניים (לפני שהאדם עבר עליהם והכניסם לתוך גופו ורשותו) אינם אלא א"ג, ולאידך איסורים דרבנן אין בזה הכרע, דזה פשוט שלאחרי שנכנסו לרשותו של האדם ע"י העבירה הרי הם הופכים להיות איסורים בעצם (היינו שנכללים בגקה"ט), אמנם לפני כן הרי מחד גיסא אפ"ל שכבר אז אסורם חכמים באופן שנהפכו להיות א"ח, ומאידך גיסא אפ"ל שלפני מעשה העבירה לפועל הרי האיסור אינו אלא על הגברא (ואכן השאלה עומדת בספק כדברי הרוג'ובי הנ"ל שיש בזה סתירות רבות).

ה. ודאתנין להכא יש לחזור לדברי התוס' בסוגיין דהתחלנו בהן ;

דהנה מדברי התוס' יצא לכאורה - ע"פ דברי רבינו בהערה בלקו"ש ודברי האחרונים בהבאת הגמ' מחולין כנ"ל - דאיסורים זמניים הוו א"ג משא"כ איסורים דרבנן הוו א"ח כמשנ"ת בריש דברינן. ולכאורה הרי הדברים תואמים עם המסקנא היוצא מהשיחה דאכן איסורים זמניים הוו א"ג משא"כ באיסורים דרבנן יש מקום לומר דהוו א"ח ממש.

אלא דלכאורה לפי מה שיוצא מהשיחה צריך עיון בזה מצד אחר :

דאם זה נכון מה שכתבנו לדייק שגם באיסורים זמניים הרי אחר שהמאכל נכנס להאדם ה"ה נכלל בגקה"ט (וכמשנ"ת דלכאורה אין מקום לחלק בסברא זו בין איסורים זמניים לאיסורים דרבנן), שוב צ"ע בסברת התוס' (לפי ביאורו של רבינו בהערה בלקו"ש הנ"ל) דבאיסורים זמניים אין גנאי כ"כ בזה שאכלם הצדיק בשוגג ;

דהרי הסיבה לזה שהגנאי הוא במידי דאכילה דוקא הוא - כמשנת"ל - משום דבאכילה הרי המאכל האסור נעשה דם ובשר כבשרו, והרי בשעה שנעשה דם ובשר כבשרו הרי גם איסורים זמניים כבר נכללו בגקה"ט ! וא"כ מדוע הרי הגנאי בזה פחות מהגנאי באכילת דבר שהי' אסור (ונכלל בגקה"ט) גם לפני שנכנס לתוך גופו של האדם ?

ויל"ע באם יש מקום לומר דלענין ה'גנאי' יש הבדל בין מצב כזה שמאכל שהי' אסור בעצמותו (גם קודם האכילה) נהי' דם ובשר כבשרו,

למצב כזה שמאכל שלא הי' אסור עד האכילה נהי' דם ובשר כבשרו - אף שלפועל בשעת האכילה הרי שני המאכלים כבר אסורים באותה דרגא.

ואם אכן יש מקום לחילוק זה אז יתאימו לכאורה הביאורים בהתוס' עם המסקנא היוצא מהשיחה כמשנ"ת.



## משנכנס אדר מרבין בשמחה

**הרב בן ציון חיים אסטער**

**ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.**

בסה"ש תנש"א ח"א (עמ' 331) אי': "אודות ענינו של חודש אדר איתא בגמ' "משנכנס אדר מרבין בשמחה" "בריא (תקיף) מזלי'". ובביאור השייכות דב' הענינים י"ל בפשטות - שבשביל קיום הציווי "מרבין בשמחה", צריך הקב"ה ליתן ובודאי נותן לכאו"א מישראל ולכל בני ישראל כל הענינים והטעמים שיוכלו להיות בשמחה אמיתית". עכלה"ק.

ובהע' 9 (על התיבות "ובביאור השייכות דב' הענינים") אי': "כמובן מהמשך הענין - "משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית לי' דינא בהדי' נכרי . . לימצי נפשי' באדר דבריא מזלי'". וראה הערה הבאה". ובהע' 10 מביא פי' התוס' דדברי ר"פ הם בהמשך למ"ש לעיל "מגלגלין חובה ליום חייב", ומבאר דפי' זה אינו מבאר ההמשך לדברי רב דמרבין בשמחה (וממעטין בשמחה באב), אלא דפי' התוס' מבאר בעיקר החילוק בין אב לאדר, והיינו שבפי' "הלכך" י"ל בב' אופנים: א. על עצם הענין דבחודש אב ריע מזלי' (משום דמעטין בשמחה) ועל עצם הענין דבחודש אדר בריא מזלי' (משום דמרבין בשמחה), ב. דקאי על החילוק בין אב לאדר דאב הוא ע"ד יום חייב ואדר הוא יום זכאי, ומבאר דפי' התוס' הוא באופן השני דר"פ מזהיר דילך לדון ביום זכאי ולא ביום חייב כי מגלגלין חובה ליום חייב. והביאור דפנים השיחה הוא כפי' הא' דמאמר ר"פ הוא המשך למאמר רב בענין מרבין בשמחה.

ויש להעיר ע"כ דלפי' התוס' אין דברי ר"פ המשך לרב, מהא דהרמב"ם בהל' תענית הביא המימרא דרב אבל לא מימרא דר"פ, וראה

בשורת חת"ס סי' קס דהרמב"ם ס"ל דר"פ הוא המשך ממימרא דרב, עיי"ש. גם יש להעיר ממש"כ הפמ"ג סי' תקנא א"א סק"ב על מש"כ המג"א דלישתמיט מיניה כל החודש, כמשמעות הגמ' במימרא דר"פ דאמר דלישתמיט מיניה באב, ואח"כ כתב דריע מזליה הוא מהמולד אבל ממעטין במו"מ ובנין שמחה הוא מר"ח אב ממש, ומזה רואין ג"כ דהם שני ענינים, ואואפ"ל עפ"ז דעד"ז בחודש אדר דמרבין בשמחה מר"ח אדר ממש אמנם בריא מזליה הוא מהמולד.

וזה דוקא לפי' התוס' דהוא משום מגלגלין ליום החייב ומגלגלין זכות ליום זכאי ולכן י"ל דיום החייב ויום הזכאי מתחיל מהמולד, וגם בפשטות בריא מזליה קאי על המזל דהחודש ששייכותו מהמולד [ראה כף החיים סי' תיז סק"ד], אמנם לביאור בפנים השיחה הנ"ל דר"פ הוא המשך מרב לכאור' הוא לאו דוקא מהמולד, וראה בסה"ש שם עמ' 339 הערה 11 [והמצוין שם] שקו"ט בענין ל' שבט, ואם הוא מהמולד לכאור' אין כאן שקו"ט.



## נגלה

### אמירה לנכרי בשבת

**הרב אפרים פישל אסטער**  
**ר"מ בישיבה**

בדין אמירה לנכרי שבות מצינו כמה דיעות מתי התירו. א. דעת התוס' בסוגיין (ח, ב) להחמיר מאוד, דרך לגבי ישוב א"י התירו אמירה לנכרי באיסור מה"ת, ובאיסור דרבנן התירו רק במילה שנדחה שבת לגביו, ולא לגבי שאר מצוות. ב. דעת הבה"ג המובא בתוס' להקל מאד, דהתירו אמירה לנכרי אפי' באיסור מה"ת לא רק במצוות יישוב א"י אלא אף במילה, ולגבי שאר מצוות אין מפורש בתוס', אבל אפשר דלדעתו התירו לגבי כל המצוות (עי' חת"ס). ובתוס' רי"ד כאן מפורש דהתירו כן לגבי כל המצוות "לא העמידו דבריהם במקום מצוה". ג. דעת הרמב"ם הל' שבת פ"ו ה"ט (וכן היא הכרעת רוב הפוסקים וכן דעת אדה"ז כדלקמן)

הוא דיעה ממוצעת, דבאיסור דרבנן התירו אמירה לנכרי בכל המצוות (ובאיסור דאורייתא התירו רק בישוב א''), וצ"ב בביאור כל הני שיטות.

וי"ל דהנה ידוע דבאיסור אמירה לנכרי נאמרו ג' טעמים. דעת רש"י בע"ז (טו) דהוא משום ודבר דבר. דעת הרמב"ם (שם ה"א) הוא "שלא תהי' שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן". וברש"י ע"ז (כא, א. ובכ"מ) וכן מפורש יותר בהג"מ (פ"ו מהל' שבת סק"ב) דיש שליחות לחומרא לנכרי.

והנה בדעת רש"י שהוא משום ודבר דבר יש להסתפק די"ל דהוא חמור יותר משאר הטעמים כיון דהוא איסור חדש בפ"ע מדברי קבלה, ולא רק איסור דרבנן משום גזירה, אבל מאידך י"ל דקל איסורו לפ"ז, כי כל איסורו אינו אלא בדיבור ולא שייך לאיסור מלאכה בשבת במעשה.

והנה בדעת רש"י עצמו מבואר בדיוק לשונו בד"ה משום רצה להדגיש מדוע הקילו כאן דוקא ביישוב א''. ואכמ"ל. אמנם בל' התוס' רי"ד בסוגיין מפורש דהטעם דהקילו הוא "אבל אמירה לנכרי שבות שאין ישראל עושה שום מעשה אלא דיבור בעלמא", וי"ל כוונתו דהקילו משום שכל יסוד איסורו הוא משום ודבר דבר, ואינו גזירה שיבואו להקל באיסור מלאכה במעשה, וזהו ביאור שיטתו (ואולי דעת הבה"ג) דהתירו בכל המצוות, כיון דאינו אלא איסור בדיבור.

ובדעת התוס' דס"ל דאיסור אפי' אמירה לנכרי באיסור דרבנן במקום מצוה, י"ל הוא משום דס"ל דיסוד איסורו משום שליחות דשלוחו של אדם כמותו, וא"כ הוי כעשיית ישראל עצמו, ע"כ החמירו מאד גם לגבי איסור דרבנן. ובדעת הרמב"ם יש לומר דלשיטתו אזיל, דהוא משום סייג שלא יהא שבת קלה בעיניו, דמחד גיסא ס"ל דלא נחשב עשיית הנכרי כעשיית ישראל (ע"ד אם נאמר שליחות לחומרא), אבל מאידך לשיטתו דאין עצם האיסור הדיבור דלא שייך ואיסור מלאכה (ע"ד אם נאמר דאיסור מטעם ודבר דבר), שהרי גזירה הוא שלא יהא איסור מלאכה קל בעיניו, לכן ס"ל דבאיסור דרבנן הקילו כיון דגוף המלאכה אינה מה"ת, ולא אסרו אמירה לנכרי אלא שלא יבא לאיסור מלאכה מה"ת, אבל באיסור מה"ת החמירו כיון דאמירה לנכרי הוא גזירה לאיסור מלאכה ממש.

אבל לכאור' צ"ע בכ"ז שהרי אדה"ז בשו"ע (סי' שיז סי"ב ובכ"מ) הכריע כדעת הרמב"ם, והרי בריש סי' רמג הביא גם הטעם דשליחות לחומרא (ובאמת הביא אדה"ז כל ג' טעמים הנ"ל, ב' טעמים בסי' רמג, וטעם דדבר דבר בסי' שו, ועי' בשיחת שבועות תשכ"ד מ"ש בזה), ואם כנים הדברים משנת"ל, צ"ע מדוע לא חשש לדעת התוס' דאסור אמירה לנכרי גם באיסור שבות כיון דהוי שליחות לחומרא והוי כעשיית הישראל.

וי"ל בזה בהקדים דיש לחקור בגדר השליחות לחומרא, דבפשטות הכוונה לדין שליחות ממש דשלוחו של אדם כמותו, ומתייחס העשי' להישראל, אמנם עי' בלקו"ש ח"כ עמ' 57 הערה 32 דמפורש בדעת אדה"ז לא כן אלא "אינו כענין השליחות בכלל" ומביא ראי' מהא דכ' אדה"ז בסי' רמג סוס"ד "אף שעושה בשביל טובת עצמו אין זה מועיל כלום דלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח בין כך ובין כך שלוחו הוא". ומקשה דצ"ע דלענין שליחות כן מצינו דכל ענינו הוא שעושה רק בשביל המשלח. והנה אם לא הי' כותב אדה"ז בל' זה, הי' אפ"ל דמלבד איסור אמירה לנכרי משום שליחות לחומרא שהוא דין שליחות ממש, החמירו גם מלאכת הנכרי באופן דמיחזי כשלוחו, אבל כאן מדגיש דהכל מדין שליחות לחומרא דגם כשהנכרי עושה לעצמו שלוחו הוא, ולכן מסיק כ"ק אדמו"ר דאין זה דין שליחות ממש, אלא כל גדר שליחות לחומרא הוא זה גופא ד"נראה הדבר כאילו עוסק זה בשביל הישראל". (וכבר כתבתי מזה בגליון תתמב (עמ' 19 ואילך) די"ל גם באו"א בפ"י הערה זו).

ועפ"ז מובן מה דהגם דס"ל לאדה"ז דאיסור אמירה לנכרי הוא מטעם שליחות לחומרא, דלכאור' מטעם זה חמור האיסור יותר משאר הטעמים, אעפ"כ דעת אדה"ז הוא כדעת הרמב"ם דהקילו לגבי כל המצוות בשבות דשבות (ודלא כדעת התוס' שהחמיר), כיון דלא ס"ל דהוי דין שליחות ממש דמתייחס העשי' אליו (ולא אמרו הל' שליחות לחומרא אלא כדי לפרש שיש להמעשה שייכות אליו).



## ביסוד תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. כבר הבאנו בגליונות הקודמים מה שמצינו בדברי המפרשים בסוגיין ב' טעמים להא שחז"ל לא תיקנו אמירת בפ"נ ובפ"נ בשליח לקבלה.

(א) הר"ן כ' דכיון דמדינא לא תיקנו אלא משום חששא דלעז, אין לחוש לזה כ"א בשליח להולכה שלא גמר בדעתו לגרש, אך בשליח לקבלה אין לחוש ללעז כי כבר גמר לגרש כו' יעו"ש.

(ב) החת"ס כ' דאף אם בשליח קבלה היו מצריכים אמירת בפ"נ ובפ"נ, לא היתה אמירת השליח מועילה, שהרי רק לשליח האמינו חכמים, ושליח לקבלה לאחר שקיבל את הגט שוב אינו שליח ואינו נאמן.

ויסוד להני ב' טעמים מצינו בחי' [שנדפסו ע"ש הריטב"א והם חי'] רבינו קרשקש לקמן (כד, א) שהזכיר ע"ד הני ב' טעמים בנוגע אשה המביאה גיטה ממדה"י, עיי"ש.

ב. והנה בביאור יסוד החילוק בין ב' טעמים הנ"ל יש מי שכתב דתלוי ביסוד תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ - דעת הר"ן היא שחכמים הצריכו שהגירושין ייעשו באופן מבורר שלא יהא בהן שום חשש של ערעור הבעל וזה נעשה ע"י אמירת השליח המבררת שהגט נכתב ונחתם בפניו, ולכן נעשית אמירתו של השליח כחלק ממעשה הגירושין, והיכא שגרשה השליח בלא אמירה לא הושלמו הגירושין, וממילא לא קיים השליח את שליחותו - ומהאי טעמא ה' מקום להצריך אף שליח לקבלה שיאמר בפ"נ, שהרי אין שליחותו מסתיימת עד שיאמר בפ"נ דמקמי' הכי לא נשלמו הגירושין מאחר שאין הם מבוררים, ולכן נקט הר"ן הטעם שלא הצריכו אמירת בפ"נ בשליח לקבלה מפני שאין לחוש לערעור כו'.

אכן לסברת החת"ס (ועד"ז לפי המובא בחי' רבינו קרשקש בפירוש הא') אין אמירת בפ"נ הופכת אחר תקון חכמים לחלק ממעשה הגירושין, אלא שהיא תוספת חיוב שהצריכו חכמים לגט הבא ממדה"י שיעיד השליח שנחתם בפניו, וא"כ כאשר ניתן הגט לידי השליח לקבלה כבר נגמרה שליחותו, ולכן לא יהא נאמן השליח לומר בפ"נ [ומזה מסתעף ב'

אופנים בביאור סוגיית הגמ' דלהלן (ה, ב) בשליח שלא אמר בפ"נ בשעת הגירושין וכו' ואכ"מ].

ואם כנים הדברים אולי יש לבאר עפ"ז יסוד דברי הראשונים בריש המסכת בטעם התחלת המס' בדין "המביא גט ממדה"י כו'" ולא בעיקר דיני גירושין. ויעויין בחי' הר"ן ובחי' רבינו קרשקש [וכ"ה גם בחי' הרמב"ן] שכתבו ד"משום דהיא תקנתא חביבא לי' ומקדמי" עכ"ל.

ולכאו' צ"ע בפירוש כוונת דבריהם, דמהו אכן החביבות המיוחדת בתקנתא דרבנן שלכן חביבא לי' להתנא לאקדומי' במקום עיקר דיני גירושין וכו', ועוד הרי ברבים מדיני התורה תקנו חכמים כו"כ תקנות, ולא מצינו התחלת מסכתות אחרות בתקנת דרבנן דוקא, ובמה מיוחדת תקנה זו דרבנן שחביבא לי' להתנא לאקדומי'.

ועפ"הנ"ל יתכן לומר דהראשונים הנ"ל אזלי בזה לשיטתייהו ביסוד תקנת אמירת בפ"נ דהנה יסוד דעת הר"ן (בטעם אי אמירת בפ"נ בשליח לקבלה) הוא שלאחרי תקנת חכמים נעשית אמירת השליח כחלק ממעשה הגירושין, וכל שגרשה השליח בלא אמירה לא הושלמו הגירושין, וא"כ הוה תקנה מיוחדת, דאי"ז סתם גדר וסייג או תוספת חיוב מדרבנן אלא תקנה שהופכת להיות חלק ממעשה הגירושין והכריתות דאורייתא, ובלא קיום תקנת חז"ל לא הושלמו מעשה הגירושין, ולכן לשיטתי' כ' דתקנתא דרבנן מיוחדת כזו חביבא לי' להתנא לאקדומי'.

ועד"ז י"ל לדעת רבינו קרשקש דהנה יעויין בחי' לדף כד, א שהזכיר ע"ד הני ב' טעמים (סברת הר"ן והחת"ס בשליח לקבלה) הנ"ל בנוגע אשה המביאה גיטה ממדה"י, ונוטה שם לסברת הר"ן עיי"ש, ולכן שפיר כ' לשיטתי' בטעם התחלת המסכת בדין "המביא גט כו'", דכיון שזוהי תקנתא דרבנן חביבא לי' לאקדומי', דהרי זוהי תקנה מיוחדת שהופכת להיות חלק ממעשה הגירושין, וכמשנ"ת.



## הטעם שהחופר גומא לעפרה הוי מלאכה שא"צ לגופה הת' יצחק שלמה קרביצקי תלמיד בישיבה

איתא במס' שבת (צג, ב): "המוציא . . את המת במטה חייב וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ חייב ור' שמעון פוטר" עכ"ל, ור"ש לטעמי' דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור.

והנה בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה כתבו התוס' (צד, א ד"ה ר"ש פוטר) וז"ל: "נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו ולפ"ז אתי כולוהו שפיר . . וחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה ובמשכן היו צריכין לגומא לנעוץ בה או לדבר אחר וכו'" עכ"ל.

ושמעתי בשם הגאון ר' זלמן נחמיי' גולדברג שליט"א להקשות מהא דכתיב (שמות כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי", ומביא ע"כ רש"י ב' פירושים: א. "מחוכר באדמה שלא יבנו על גבי עמודין או על גבי כיפין", והוא דעת ר' ישמעאל במכילתא. ב. "דבר אחר שהי' ממלא את חלל מזבח הנחושת אדמה בשעת חנייתן", והוא דעת ר' נתן במכילתא.

ולפ"ז מקשה עמ"ש התוס' דהחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה הוי מלאכה שלא היתה במשכן, דמצינו במשכן חפירה לצורך העפר, כדי למלאות המזבח וצ"ע. (ודוחק לומר שהי' מן המוכן ללא החפירה כי הרי הענן יישר את כל הדרך).

והנראה לענ"ד לבאר בזה:

דהנה מלאכות שבת נלמדים מציווי המשכן משום דאסמכין קראי אהדדי, ויש לכאור' מקום לומר דלמדים מהציווי לבנות המשכן וכן מכל הדברים שמוכרחים בכדי לקיים הציווי, אך לא ממה שעשו בפועל, ולדוגמא זה שלמדים קושר ומתיר מצידי חלזון, הנה מכיון שנצטוו להשתמש בתכלת, ולזה צריכים חלזון אזי בציווי זה מונח גם לצוד חלזון, ולצורך זה יש לקשור רשתות דזהו קושר, ופעמים צריך ליטול מרשת זו ולהוסיף על זו, וזהו מלאכת מתיר, הנה מכיון שזהו הדרך היחידה שבה ניתן לבצע את הציווי של עשיית תכלת לכן לומדים מזה למל' המשכן.

משא"כ כשאנו באים לדון על חפירה בעפר לצורך מילוי המזבח, הנה הציווי הי' למלאות עפר למזבח, ומובן שאין מונח בציווי שצריך לחפור בקרקע, כי יתכן שיהיה עפר באופן אחר, גבעה או מן המוכן וכה"ג, וא"כ גם אם נאמר שבפועל היו צריכים לחפור בקרקע, אבל לא זהו הציווי של מל' המשכן שממנו אנו למדים מלאכות שבת (וכ"ש לפי השיטות שהובאו בהקדמת האגלי טל דס"ל שאין למדים ממה שהיה בפועל במשכן, כי היו מלאכות שנלמדים מדברים שעשו קודם שהי' ציווי על המשכן. דהנה, כתב הפנ"י בגדר מל' המשכן וז"ל: "דמסתמא לא הי' זורעין וחורשין אותן הסממנין שהי' צריכין למשכן, אלא שהי' מצוי בידן אפי' הכי כיון דשייך זריעה וחרישה באותן מינים חייב" עכ"ל, דלפי שיטות אלו נראה ברור דאין אנו למדים ממה שהי' בפועל במשכן אלא דבהזרעים שייך זריעה וחרישה וא"כ לא קשיא מידי ממה שהיו צריכין בפועל לחפור ולמלאות עפר).

ומה שמחשיבים גם מל' "צידה" דלכאור' אין זה דבר המוכרח, י"ל עפמ"ש הרע"ב בפ' המשניות וז"ל "הצד צבי וכל מל' עורו נוהגים בתחשים ועורותיהן" והתחש שהוא מן חי' שהדרך לתופסם הוא ע"י צידה.



## חסידות

### ד"ה שרביט הזהב מאדה"ז

**הרב יעקב יהודה ליב אלטיין**

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ת שמע"צ ד"ה 'ביום השמיני שלח' (פר, ד) מציין הצ"צ: "ועמ"ש בד"ה שרביט הזהב ובד"ה שמאלו תחת לראשי מענין כמעלת הזהב על הכסף".

וחפשתי בדרושי אדה"ז - כי לכאור' ציוני הצ"צ בלקו"ת הם לדרושי אדה"ז (ואולי טועה אני בזה) - ולא מצאתי לע"ע דרוש בהתחלה זו, רק בתו"א מג"א ד"ה ויושט המלך את שרביט הזהב (צג, ד) ופירש שם (צד, ב) "שרביט הזהב הוא המשכת אוא"ס ב"ה . . והארה זו היא בחי' אהבה

עזה כרשפי אש ושלחבת העולה למעלה, זהב העליון זהב התנופה", אך לא נזכר בפירוש ענין מעלת הזהב על הכסף (הנזכר בתניא פ"נ) - שוב מצאתי שנזכר בד"ה ויושט שבס' מאמרי אדמו"ר האמצעי לנ"ך עמ' 30.

אך ראיתי באור התורה מג"א (עמ' קכב) מאמר 'ביאור הדברים ע"פ שריט הזהב', ושם עומד בארוכה על ענין מעלת הזהב על הכסף, ולכאור' ברור שלמאמר זה התכוין הצ"צ בציונו בלקו"ת, ולפ"ז ציין הצ"צ לדרוש שלו.

והנה בסוף ספר אוה"ת מג"א נדפסו שתי רשימות מהצ"צ - רשימת דרושי פורים של אדה"ז.

וברשימה הא': "דרושי לאזניא (א) ויושט המלך ביאור ע"ז". ובהערות המו"ל שם: "ד"ה כזה נדפס בתו"א צג, ד, והוא משנת תק"ס, בכמה כת"י מצויין בכותרת: "מאדמו"ר בפורים תק"ס לפ"ק". ראה רשימת המאמרים ע"ס השנים בסה"מ הקצרים עמ' תרכז הערה 160", [בהערה שם מציינים לכת"י עם תאריך הנ"ל].

אך דא עקא שפשטות לשון הצ"צ "ויושט המלך ביאור ע"ז" משמעה שמלבד המאמר אמר אדה"ז גם ביאור ע"ז - ולא נזכר כלל ברשימת המאמרים שבס' מאמרים הקצרים, וכן לא בכרם חב"ד גליון ד ח"ב. כפי הנראה לפי שלא מצאו בכת"י ביאור מאדה"ז.

האם אפשר לשער שהדרוש הנ"ל באוה"ת הוא הוא הביאור מאדה"ז (בתוס' הגהות כו' מהצ"צ)?



## הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תיש"א

**הרב אברהם אלטר הלוי הבר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. סעיף ד: בסעיף זה מביא דברי רבינו הזקן אשר "תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'".

---

(\* לע"נ א"מ הרה"ח הר"ר ישראל צבי ב"ר חיים אליעזר הלוי הכ"מ.

ומבאר זאת, דא"א לומר שהכוונה היא בשביל הירידה, דהרי ידוע דהבריאה היא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחיהי "...אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת לו ח"ו, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש...", ומבאר: "וא"כ אא"ל דתכלית ההתהוות הוא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצילות הוא גילוי ההעלם, וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית'. . ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי א"א לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים. . אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון". ע"כ לשון המאמר.

וצ"ע מהו הפירוש דהבריאה היא בכח העצמות, דלכאורה הכוונה היא על בריאת עולמות ביי"ע, דשם מתחיל ענין בריאה יש מאין, אבל עולם האצילות, הרי אינו בריאה יש מאין כ"א האצלה.

וא"כ יוצא דהאצלת עולם האצילות אינו בכח העצמות, כי הרי אינו בריאה יש מאין (כ"א התהוותו מגילויים), וא"כ צ"ע מה שכותב עליו שהוא בבחי' ירידה לגבי עצמות ואא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, והרי האצלת עולם האצילות אינה מהעצמות ממש כ"א מגילויים.

ואף שגם אז הר"ז בבחי' ירידה, וכהלשון "כי כשהיו בהעלמם היו במדרי' גבוה הרבה יותר", אבל מהו שמוסיף בהמאמר "ועוד שכיוון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים".

ונראה דהפירוש בזה הוא:

ובהקדים ביאור הקס"ד שהתכלית הוא בשביל עולמות העליונים. דאם הכוונה היא כפשוטו, שהם עצמם התכלית של הכל, א"כ יקשה לאיזה צורך נתהוו עולמות התחתונים, ביי"ע ועוה"ז, (ואכן יש כאלו שמפרשים כך את הקטע בתניא "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'", דהפירוש בזה הוא, דכיון שלאחרי עולמות העליונים יש עוד ירידה למטה יותר, עולמות התחתונים, א"כ זוהי ההוכחה שא"א לומר שהם - העליונים - התכלית, אבל בהמאמר אינו מפרש כך קטע זה), וא"כ יקשה לכאורה איך יעלה קס"ד כזה שהם - העליונים - התכלית?

ולכן נראה לפרש, דכוונת הקס"ד הוא שהתכלית של כל העולמות (כולל גם ביי"ע ועוה"ז), הוא בשביל עולמות העליונים, (ולכן אולי מוסיף בהמאמר (ומשנה את הלשון) "שהתהוות. . מהעצמות", שבזה מדגיש שבהקס"ד כל ההתהוות, של כל סדר ההשתלשלות, גם אצילות

וגם ביי"ע, הכל הוא בשביל עולמות העליונים), דהיינו (אולי) בשביל להוסיף אורות בעולמות העליונים ע"י העבודה למטה.

ועפ"י ביאור זה בהקס"ד, יובן ביותר הפירוש בדחיית הקס"ד, "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית" - שהם בבחי' ירידה, כי לא יתכן שהעצמות (שבריאית ביי"ע ועוה"ז - עכ"פ - היתה ממנו ית'), הוא בשביל עולמות העליונים, שהם רק גילויים.

[ועפכ"ז יתורץ עוד ענין דהוקשה לי. והוא, מדוע מפרש בהמאמר את התיבות "הואיל ולהן ירידה מאור פניו ית" דהפירוש בזה הוא שהן עצמן בבחי' ירידה, ומדוע אינו מפרש קטע זה, כפי שיש כמה שמפרשים זאת (כנ"ל), דפירושו הוא, דיש לאחריהן ירידה, למטה מהם, וזוהי ההוכחה שאין התכלית בהם.

ולכאורה הפירוש השני פשוט יותר בהלשון "הואיל ולהן ירידה כו", מהפירוש שבהמאמר, דהול"ל לכאורה הואיל והן בבחי' ירידה כו'.

אולם עפ"י הנ"ל, הדברים מובנים, דא"א לפרש את הפירוש "כיון שיש לאחריהם ירידה", למטה מהם, כי עדיין אפשר לומר שהעולמות העליונים הן כל התכלית גם של העולמות התחתונים, כי ע"י העבודה בתחתונים מתוסף אור בעולמות העליונים, ואולי בזה הוא התכלית.

ולכן מוכרח לפרש, דהפירוש הוא שהם עצמם בבחי' ירידה, וע"כ א"א לומר שהן התכלית - כ"א התכלית הוא עוה"ז התחתון].

ועפ"ז אולי יבואר עוד קושיא :

והוא דלקמן בסעיף ה, שואל, שלפי השיטה דהכלים דאצילות הם יש מאין וא"כ גם בהם יש כח העצמות, וא"כ אינם בבחי' ירידה, וע"כ אולי התכלית הוא בהם ? ולכאורה מדוע אינו שואל מעולם הבריאה, שהוא בודאי בריאה יש מאין, וא"כ אולי התכלית הוא בו (בעולם הבריאה).

והקושיא היא ביותר, דהתירוצ' לגבי אצילות (שהכלים דאצילות אי"ז ממש יש מאין), אינה מספקת לגבי עולם הבריאה, כי עולם הבריאה הוא כשמו בריאה יש מאין.

אלא דזה ודאי שאין קס"ד שהתכלית יהי' בעולם הבריאה (יותר מאשר בעוה"ז), וכל הקס"ד הוא רק שאולי התכלית הוא בעולם האצילות,

שהוא עולם האלקות, דע"י עשיית המצוות בעוה"ז מוסיפים אורות באצילות, (וכמ"ש גם אח"כ בהמשך המאמר), וא"כ אולי זהו התכלית, ועל זה אומר שזה לא יתכן, כי בריאת עוה"ז (וכן עולמות ביי"ע בכלל - כנראה) הוא בכח העצמות, ולכן לא יתכן שתכליתו הוא בשביל עולם האצי, שאיננו רק גילויים.

ב. סעיף הנ"ל: לאחר שאומר ש"התכלית היא עוה"ז התחתון" - מפרש זאת דזהו מכיון דזה "שבעוה"ז נרגש שמציאותו מעצמותו, ואף שזהו רק בהרגשתו, מ"מ הנה זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו" ולכן תכלית הכוונה הוא עוה"ז התחתון.

ולכאורה צע"ק, מה צריך להגיע להענין שבעוה"ז ישנה ההרגשה שמציאותו מעצמותו, בשביל להוכיח ששרשו מהעצמות - והרי ז"ע כתב בתחילת סעיף זה, דכיון דזהו בריאה יש מאין הר"ז רק בכח העצמות.

ואולי י"ל, דההוכחה דבריאה יש מאין היא רק בכח העצמות, ה"ה גם על עולמות ביי"ע הרוחניים, דהרי גם הם כשמים בריאה יש מאין, וא"כ הרי נבראו רק בכח העצמות\*.

ולכן מוסיף הענין של ההרגשה דמציאותו מעצמותו - דהרגשה זו היא רק בעוה"ז הגשמי.

ג. עוד בכללות ענין זה: לכאורה כללות הענין המובא כאן, תלוי גם בהמחלוקת של הרמב"ם והרמב"ן בענין עולם הבא, דלהרמב"ם עוה"ב הוא לנשמות בלא גופים, ולהרמב"ן, וכ"ה הכרעת תורת החסידות, העוה"ב הוא דוקא לנשמות בגופים.

דלכאורה ההוכחה של אדה"ז, "הואיל ולהם ירידה כו"י" הוי כשי' הרמב"ן, דהרי להרמב"ם "סוף הטובה הוא דוקא לנשמות בלא גופים" - א"כ הר"ז גילויים, "ולא יתכן שהעצמות הוא בשביל הגילויים", ולפי"ז צ"ע מה יענה הרמב"ם על הוכחה זו?

---

(\*) בפשטות הכוונה בהמאמר - זה שהתכלית היא עוה"ז הוא מצד ההרגש שלו דמציאותו מעצמותו (שרשו מהעצמות) שבוה הוא כלי להעצמות (ולא מצד שהוא יש מאין). המערכת.

עוד צריך להבין, דאדה"ז בלקו"ת פ' בהר, בד"ה את שבתותי תשמורו, בסעיף ג בתחילתו (מב, א) מביא רא"י דעיקר קבול השכר הוא בזמן תחיית המתים, מ"מארו"ל ודע שמתן שכרם של צדיקים לעתיד לבוא, שאם הפירוש הוא על ג"ע, מהו הלשון לעתיד, הלא הג"ע ישנו גם עתה לנשמות בצאתם מן הגוף, אלא בודאי קאי על תחיית המתים, "עכלה"ק, והרי לפי הנ"ל יכול להביא הוכחה מהענין ד"הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'" דלא יתכן שהעצמות הוא בשביל גילויים.

וצריך עיון וביורור בכ"ז\*\*.



## דיבור בלימוד התורה

**הת' מנחם מענדל קלמנסון**  
תות"ל 770

בספר המאמרים תרנ"ט בתחילתו מבאר בארוכה מעלת הדיבור שע"י דוקא מיתוסף בהשכל מה שלא הי' במחשבתו קודם. וז"ל שם (עמ' ד):  
"ו...ועוד זאת שע"י הדיבור דוקא יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל הזה מה שלא היה כלל במחשבתו לבד, היינו כאשר חשב את השכל באותיות המחשבה קודם שבא לדיבור לא ידע ולא השכיל כלל בעומק השכל כמו עתה בעת הדיבור שאז דוקא נתגלה לו עומק ההשכלה הזאת כו'". ומוסיף כ"ק אדמו"ר נ"ע דעפ"ז יתבאר ענין נוסף ש"לכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא וכמ"ש ודברת במ וכת"י חיים הם למוציאיהם למוציאיהם בפה דוקא כו'". ומבאר הטעם לזה "דבלמדו איזה הלכה בדיבור דוקא אז יתחדשו אצלו שכליות בעומק ההלכה ההיא מה שלא הי' מתחדש אצלו כלל כשהי' מעיין במחשבתו לבד בלי דיבור כו'". עכ"ל.

ולכאורה צ"ל ביאור הנ"ל שהרי נתבאר דבדיבור יש מעלה על מח', כשלומד בדיבור ניתוסף אור חדש בעמקות השכל מה שלא הי' כלל כשלמד באותיות המח' לבד וכו' (היינו שע"י הדיבור ניתוסף שכליות חדשות בתוס' אור חדש וכו').

---

(\*\* עיין בד"ה ויאמר גו' מחר חודש תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' רמג ואילך).  
המערכת.

והרי מעלה זו לכאורה היא בגדר תוספת על העיקר, אבל לא שבלעדו חסר בהשכל שהבין במחשבתו לפנ"ז, וא"כ איך מבואר הא ד"צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא כמ"ש ודברת בם וכת' חיים הם למוציאיהם בפה דוקא כו' [ע"ד שהדין הוא "המהרהר בד"ת א"צ לברך (ברכות התורה)"] מפני ש"הרהור לאו כדיבור הוא" ו"כל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם" כלומר בדיבור הוי לעיכובא ממש (כשאפשר לו להוציא בשפתיו כו').]

דאף דמבואר שיש מעלה כשהלימוד הוא בדיבור שע"י מיתוסף וכו', ושלכן צ"ל דיבור בד"ת (ג"כ), אבל למה צ"ל בדיבור דוקא. כלומר דבלי דיבור אי"ז נחשב ללימוד התורה כלל ו"אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם" (ו"המהרהר בד"ת א"צ לברך"?) !

ב. והנה בלקו"ש חט"ו שיחה ד' לפ' וישב מבואר בארוכה (עמ' 326 ואילך) הטעם לזה שבלומד התורה מוכרח להיות דיבור. והוא היות וע"י התורה מתקשרים עם נותן התורה וא"א לשכל נברא להתקשר עם נותן התורה שבל"ג ואי"ע אליו אא"כ בטל הוא, וזה נפעל ע"י דיבור היות ומעלת האדם הוא בענין השכל, וע"י דיבור יוצא מגדרו וציוורו ויורד לדבר שאינו ענינו ומעלתו דאדם, שע"י ביטול כזה יכול להתקשר לנותן התורה וכו'. עיי"ש.

ועכ"פ מבואר הא דצ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא (ולעיכובא כלומר בלי דיבור לא יצא י"ח לימוד התורה כלל) היות ובלי דיבור אינו שייך להתקשר לנותן התורה, שזהו ענין התורה, ויוצא דאי"ז רק "מעלה" נוספת שנפעלת ע"י דיבור, ואלא דכל ענין התורה שייך אך ורק על ידו.

(1) שו"ע אדה"ז או"ח סי' מז ס"ב.

(2) הלי' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב.

(3) יעויין בהערה 19 בלק"ש שם וז"ל: "בענין תועלת ה"דיבור" בת"ת - ראה תניא רפ"ז (בשביל בירור נפש הבהמית וכו') ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט (עיי"ז נעשה יתרון והוספה בהשכל - עיי"ש בפרטיות). ועוד. עכ"ל.

ולכאורה מהלשון "בענין תועלת ה"דיבור" בת"ת וכו' נראה דלומד כ"ק אדמו"ר שבמאמר דידן בתרנ"ט אכן לא בא לבאר זה שבת צ"ל דיבור דוקא (לעיכובא וכו') כמו שבא לבאר בהשיחה הנ"ל) וכו', ורק "תועלת" (שפי' מעלה נוספת) שבא ע"י הדיבור [וכהציון הראשון שהביא מתניא פל"ז, דשם לא בא אדה"ז לבאר הטעם דבת"ת צ"ל דיבור

אבל ביאור הנ"ל אינו שייך (לכאור') לנדו"ד (בתרנ"ט), דאינו מבאר שם הביטול שפועל דיבור, אלא מבאר שם להיפך דמבאר ההוספה שפועל הדיבור בשכל דז"ל שם "ועוד זאת שע"י הדיבור דוקא יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל הזה מה שלא הי' כלל במחשבתו לבד".

ואולי יש לבאר הנ"ל בהקדם דיוק בלשון כ"ק אדמו"ר נ"ע דכשמבאר הטעם לזה שצ"ל ת"ת דיבור דוקא כותב "...דבלמדו איזה הלכה בדיבור דוקא אז יתחדשו אצלו שכליות בעומק ההלכה ההיא מה שלא היה מתחדש אצלו כלל כשהי' מעיין במח' לבד בלי דיבור כו'". דלכאורה נראה דמדבר (ומבאר) רק בקשר לחלק ההלכה שבתורה.<sup>5</sup>

שעפי"ז אולי י"ל הביאור, שהיות ובקשר להלכה נוגע בעיקר ההלכה (בנוגע למעשה בפועל) וזהו כל ענינו של הלימוד לפני שבאים לפסק ההלכה (להגיע להפסק), הרי צ"ל דיבור דוקא דרך ע"י יורד לעמקות

דוקא (לעיכובא וכו') אלא דע"י הדיבור מתברר הנה"ב ג"כ וכו' עיי"ש, והיינו ביאור התועלת הדיבור ולא הטעם שמוכרח הוא].

אבל לכאור' צ"ע שמלשון המאמר "ולכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא וכו' חיים הם למוציאיהם בפה דוקא" משמע דבא לבאר הטעם לזה שצריך להיות דיבור (לעיכובא) ולא רק תועלת שנעשית ע"י הדיבור, דע"ז (שיש תועלת בדיבור) לא מתאים כ"כ הלשון "ולכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא" אלא מתאים יותר הלשון "וזהו ענין דיבור בת"ת וכדומה, ודוחק לומר דמדבר רק על מעלה בדיבור וכו', ואולי י"ל דזהו מה שמסיים בהערה שם "ועי"ז נעשה יתרון והוספה בהשכל - עיי"ש בפרטיות" דהכוונה בזה דבתרנ"ט מבואר בכללות על "תועלת" הדיבור ובפרטיות על הכרחו. ועצ"ע.

4) והנה עפהנ"ל צ"ב לכאור' הביאור בהשיחה, דשם מבואר דע"י דיבור "יוצא" מגדרו שמע' שכל, ו"יורד" לדיבור שבזה מבטל האדם את ציורו שהו"ע השכל כו', והרי לכאורה עפ"י הביאור בתרנ"ט יוצא להיפך, והיינו דלא רק שע"י הדיבור לא יצא מהציור של שכל אלא שע"י הדיבור דוקא יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל מה שלא הי' כלל במחשבתו! ?

וי"ל דשם בהשיחה מדובר בכללות, ומובן הוא דבכללות דיבור אינו חלק או המשך לשכל "מעלת האדם" אף בדפרטיות אכן פועל בעולם השכל עילוי ותוספת. כלומר דלאחר כל הענינים והעילויים שדיבור פועל בשכל נשאר הוא דיבור ולא שכל, רק שכן הוא טבע העולם דהדיבור יש בו הכח להוסיף בעולם השכל. ולכן יציאת האדם מענינו ומעלתו שהוא שכל הי' פועל זאת ע"י ה"ירידה" לעולם הדיבור.

5) דאף דבתח"י מתחיל בכללות התורה "ולכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא", הרי כשמבאר הטעם לזה "דבלמדו איזה הלכה וכו'" מפרט חלק ההלכה שבתורה.

ההלכה ויכול לפסוק כדבעי, וזהו מ"ש "דבלמדו אינה הלכה בדיבור דוקא אז יתחדשו אצלו שכליות חדשות בעומק הלכה ההיא מה שלא הי' מתחדש אצלו כלל כשהי' מעיין במח' לבד בלי דיבור כו", שמכיון שלחלק ההלכה שבתורה נוגע (בעיקר) לרדת להעמקות של ההלכה, לכן צ"ל דיבור (גם לעיכובא), ובלעדו לא ירד לעומק הלכה ההיא".



## הערה בד"ה האומנם תרמ"ג

הת' יהודה ליב אלטיין  
תות"ל 770

בד"ה האומנם תרמ"ג (עמ' צה סוס"ו) כותב וז"ל: "...העולמות בטלים נגדו ית' ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה הוא שקר גמור שבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש. אך באמת א"א לומר שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור דבאמת אינו במציאות כלל, שהרי ארז"ל שנים לוקטין קישואין א' לוקט חייב וא' לוקט פטור העושה מעשה חייב האוחז את עינים [פטור] ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל למה העושה מעשה חייב הלא לא עשה דבר, ואם נא' שגם מה שסקלו אותו הוא ג"כ רק שנדמה כן, א"כ לפ"ז לא יש שכר ועונש כלל ח"ו, אלא צ"ל שהעולם הוא מציאות רק שאינו מציאות אמיתי כו", עכ"ל.

ולכאורה צ"ב למה מתחיל להוכיח שהעולם הוא מציאות מהמשנה דסנהדרין, ואינו מוכיח מהענין דחיוב מיתה על עבירות שחייבין עליהם מיתה, שאם העולם אינו מציאות א"כ הרי לא עשה שום עבירה ולמה

---

(6) אבל מובן וגם פשוט בדיבור בת"ת חיובו בכל חלקי התורה ולא רק בקשר לחלק ההלכה שבתורה, וכלשון הרבי נ"ע בתח"י דבריו "ולכן צ"ל לימוד התורה [סתם] בדיבור דוקא, ואינו מפרט כאן דמדובר רק בקשר להלכה (אף שביאור הנ"ל מבאר רק ההכרח בדיבור בקשר לחלק הלכה בתורה).

ובדוחק י"ל דבנדוד דכשמבאר מעלת הדיבור שע"י מיתוסף בהשכל עצמו וכו', מבאר עפ"י הטעם דצ"ל דיבור בלימוד הלכות כנ"ל, ובקשר לשאר חלקי התורה הביאור בזה אינו קשור למאמר דידן [ועיין בלקו"ש הנ"ל דמבואר ההכרח של דיבור בלימוד כל התורה כולה], ועצ"ע.

מענישים אותו ע"ז, אלא ע"כ דהעולם הוא מציאות (ואז גם ההמשך "ואם נאמר" כו' ה' א"ש - ראה לקמן).

ולכאורה הביאור בזה הוא, דמזה אין ראי' כי י"ל שהחיוב מיתה הוא מלכתחילה על אדם שעשה דבר שנראה כמציאות עבירה וע"כ חייב מיתה, אף שבאמת לא עשה עבירה כלל, ולכן מוכיח מהמשנה בסנהדרין, דמשם רואים שאינו כן, דהחיוב הוא רק על מי שעשה מעשה ולא על מי שעשה פעולה שנראה כעבירה, וא"כ צ"ל שהעולם הוא מציאות, דאל"כ מהו החילוק בין העושה מעשה להאוחז את העינים, הרי גם העושה מעשה רק נראה כאילו עשה עבירה ובאמת לא עשה עבירה.

אבל עפ"ז צ"ב, דא"כ מהו הביאור במה שממשיך "ואם נאמר שגם מה שסקלו אותו הוא ג"כ רק שנדמה כן", הרי בזה לא מבאר שום חילוק בין העושה מעשה להאוחז את העינים, הרי שניהם לא עשו עבירה ורק נראה כאילו עשו עבירה, וא"כ ממ"נ, או ששניהם היו צריכים להיות חייבים (ובאופן שנדמה כאילו הורגים אותם), או ששניהם היו צ"ל פטורים, ולמה זה חייב וזה פטור, וא"כ מוכח שהעולם הוי מציאות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## הדגשת פעולת התורה בשייכות לדין עבד עברי

**הת' לוי יצחק קאסאווסקי**  
תלמיד בישיבה

בד"ה ואלה המשפטים תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שז'), מקדים לבאר בסעיף ב, שבפסוק ואלה המשפטים גו' יש הוראה כללית בנוגע ללימוד התורה, ואח"כ ממשיך לבאר פרטי העבודה דכי תקנה עבד עברי גו'. ובהשקפה ראשונה אינו ברור כ"כ הקשר והשייכות בין פרטי הענינים דכי תקנה עבד עברי להקדמת ההוראה בנוגע ללימוד התורה.

ולהעיר שגם בסיום המאמר, בס"ז, בהקשר לפרשת תרומה, מודגש גודל ענין התורה - הארון, שבו היתה השראת השכינה במשכן, ומזה מוכח שזהו ענין עיקרי במאמר.

ואכן, לאחר העיון הראוי, הולך ומתחזק קישור והמשך הענינים בהמאמר באופן נפלא:

הענין הראשון בפ' משפטים הוא: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - שמשה ממשיך את התורה לכאן"א מישראל באופן שמימה בלבם, בפנימיותם<sup>8</sup>.

ולאח"כ בא הענין ד"כי תקנה עבד עברי", והיינו, שלאחרי שישנה פעולת משה בהמשכת התורה בפנימיות דכאן"א מישראל, הנה ע"י לימוד התורה כדבעי<sup>9</sup>, מתגלה שמציאותו האמיתית היא "עבד שהוא עברי"<sup>10</sup> (וזהו עומק דברי המדרש - בביאור התחלת המשפטים בדין עבד עברי - "אני קניתי אתכם במצרים כו", כי, הענין ד"עבד עברי" הוא הנקודה הפנימית בעבודתם של ישראל<sup>11</sup>).

ואף שיש קס"ד באופן אחר, "או אינו כו", כיון שמצד ירידת הנשמה לבירא עמיקתא כו' הנה בגלוי ובחיצוניות ה"ה במעמד ומצב דעבד כנעני שבהפקירא נחא לי<sup>12</sup> - הנה:

לכל לראש, גם בהיותו במעמד ומצב שבהפקירא נחא לי' - אינו עבד כנעני ממש, אלא הוא "עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל", וכיון שנלקח מ"אברהם העברי" (בן אברהם כו'), יש עליו השפעת ואדנות ה"עברי"<sup>13</sup>, ולכן יכול לכפות את רצונו (מה שניחא לי') בהפקירא, ולהיות בפועל ממש במדריגת בינוני שלא לעבור עבירה לעולם (אף שמתאוה כו')<sup>14</sup>.

והעיקר: גם מה שבהפקירא נחא לי', ה"ז רק בחיצוניותו (מצד הירידה לבירא עמיקתא), אבל בפנימיות (מצד נשמתו שהיא חלק אלקה

(8) תוכן ס"ב.

(9) ראה ס"ו: תלמוד לומר - לימוד התורה באופן שילמוד ממנה מהו רצון התורה (ואולי הכוונה גם שע"י עצם המשכת התורה בהפנימיות דבנ"י, מתגלה מציאותם הפנימית-האמיתית של בנ"י).

(10) ס"ג.

(11) ס"ח.

(12) התחלת ס"ו.

(13) התחלת ס"ו בחצאי ריבוע.

(14) התחלת ס"ה.

ממעל ממש) - לא ניהא לי' בהפקירא, אלא "רוצה להיות מישראל לקיים כל המצוות כו'" (כפס"ד הרמב"ם)<sup>15</sup>. ונמצא, שלאמיתו של דבר הרי הוא (לא עבד כנעני שלקחתו מישראל, שעיקר הרצון והנח"ר שלו הוא בהפקירא, ורק כופה את עצמו מאימת האדון, אלא) עבד עברי, שרצונו וחפצו (לא בהפקירא ח"ו, אלא) לעבוד את אדונו - מדריגת הצדיקים [ועד למדריגת אמה העברי, שמייעדה לו או לבנו וכו' - שלימות העבודה]<sup>16</sup>.

זאת ועוד: הירידה למעמד ומצב שבחיצוניות בהפקירא ניהא לי', היא צורך עלי' - שע"ז יתוסף בעבודתו העילוי דאתהפכא<sup>17</sup>, להפוך גם את הנה"ב וכללות העולם (שנמצאים מעברו השני של "אברהם העברי")<sup>18</sup>.

וזהו גם הקשר עם פ' תרומה<sup>19</sup>: הענין דושכנתי בתוכם נעשה ע"י התורה - עיקר המשכן, הארון - שמאירה דרכו של כל אחד מישראל, וגם את העולם, ע"י העבודה בזמן הגלות באופן שמההעלם וההסתר דהעולם גופא עושים דירה בתחתונים<sup>20</sup>.



## מצות התשובה שלא למרוד במלכותו ולא לעבור על מצות המלך [גליון]

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

בגליון תתקלב (עמ' 98) הבאתי סמוכין למה שכתב רבנו הזקן באגרת התשובה פ"א "שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב

(15) חצי הב' דס"ה.

(16) סוס"ו, סוס"ז.

(17) וגם - מעלת עבודת התשובה (סוס"ה).

(18) ס"ז וסוס"ו.

(19) ואולי י"ל שבפ' משפטים מדובר בעיקר בנוגע לעבודת עצמו, ובפ' תרומה - העבודה בעולם.

(20) ואולי גם כאן הכוונה שהתורה מגלה שהמציאות האמיתית של העולם הוא דירה לו ית' (כפי שהי' בתחלת הבריאה, גני גנוני), וכוונת ההעלם וההסתר הוא כדי שע"ז יוסף העילוי דאתהפכא, ע"י התשובה, שזוהי מעלת ביהמ"ק השלישי שלמעלה גם מהמשכן.

ה"ב): "שלא יעשהו עוד"), כי אם שלא יעבור על שום מצוה. . . שלא למרוד במלכותו ית'. . . שזה מעכב ב'מצות התשובה מן התורה'" (לשון לקו"ש ח"ט עמ' 394 הערה 20) - ממה שכתב הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ל.

דמזה שלא כתב "ורוצה הוא לקיים מה שהדין נותן לגרש את אשתו, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה" וכו' - משמע דס"ל כמ"ש רבינו הזקן שצריך לקבל עליו קיום כל המצות.

והנה בהערת המערכת שם (עמ' 100) השיגו ע"כ: "וראה גם לקו"ש חל"ב (עמ' 9) אבל הרי הרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ב ה"ב): "ומה הוא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמרו בלבו שלא יעשהו עוד. . . ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם" וכו', הרי דלא סבירא ליה כאדה"ז שצריך תשובה על המרידה בכלל, וכלשון הרבי "ומחדש בזה אדה"ז", וא"כ איך אפשר לומר דמקורו של אדה"ז הוא מהרמב"ם עצמו? עכ"ל.

ונראה דלק"מ, דהנה בלקו"ש חל"ב שם כתב: "וכדי לתקן מרידה זו צריך לקבל עליו מחדש עול מלכות שמים" - וע"ז מוסיף בהערה 30: "וראה רמב"ם שם ה"ד "ומשנה מעשיו כולן לטובה". אבל ראה לקו"ש חל"ד עמ' 62 הערה 40, "עכ"ל - הרי שכ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו מציין לרמב"ם עצמו [שהיא מקור לדעת אדה"ז] שצריך תשובה על המרידה בכלל, וא"כ לפ"ז בהחלט י"ל שכך גם הכוונה ברמב"ם הל' גירושין הנ"ל.

ומה שציין שם ללקו"ש חל"ד (עמ' 62 הערה 40), הנה שם כתב: "ולכן דוחק לומר שכוונת הרמב"ם הוא כדברי אדה"ז באגה"ת (פ"א) שעזיבת החטא צ"ל באופן שיגמור בלבו ש"לא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע והן במל"ת", שצריך לקבל עליו קיום כל המצות - כי כאן קאי הרמב"ם ב"דרכי התשובה" של ה"שב" מכבר", עכ"ל - הרי שהקושי והדוחק היא רק בגלל ששם מיירי מ'דרכי התשובה של השב מכבר', אבל לולי זאת לא הי' רואה כ"ק אדמו"ר זי"ע שום קושי וסתירה לזה שכתב הרמב"ם (בה"ב) "שלא יעשהו עוד. . . שלא ישוב לזה החטא".

ומעתה לפי מה שכתב הרמב"ם בהל' גירושין הנ"ל לכאורה שפיר י"ל שכוונתו היא כדברי רבנו הזקן שצריך לקבל עליו קיום כל המצות, כי שם לא מיירי מ'דרכי התשובה של השב מכבר', [שזהו סיבת הדוחק בלבד בה"ד הנ"ל].

והא דאין זה באמת סתירה למ"ש בה"ב הנ"ל, י"ל שעיקר עזיבת החטא צ"ל ראשית כל בהחטא הפרטי שעבר וזה מה שמבואר בה"ב, וזהו כך גם לדעת רבנו הזקן באגה"ת - וי"ל שזהו כמ"ש בלקו"ש חל"ב שם (עמ' 9 הערה 32): "ובפשטות הענין, דאף אם עבר על כמה חטאים, מספיקה קבלת עול מלכות פעם א' (באמת ובלב שלם) עבור כל החטאים: משא"כ עזיבת החטא (גמירת הלב שלא לעשות חטא זה עוד), וכש"כ חרטה על העבר - ה"ה על כל חטא בפ"ע", עכ"ל - וזהו מ"ש הרמב"ם בה"ב "שלא יעשה עוד . . שלא ישוב לזה החטא" - אבל בנוגע שצריך לקבל עליו קיום כל המצות, י"ל שגם הרמב"ם ס"ל כך, ורק שבה"ד הנ"ל אין הכרח שכוונתו כאן לומר כך, כי שם מיירי מ'דרכי התשובה של השב מכבר', אבל בהל' גירושין שפיר י"ל שהרמב"ם ס"ל כדעת אדה"ז שצריך לקבל עליו קיום כל המצות - והעיקר בזה שכ"ק אדמו"ר זי"ע אינו רואה בזה שום סתירה כלל שהרמב"ם סבירא לי' כאדה"ז שצריך לקבל עליו קיום כל המצות, למ"ש בה"ב "שלא יעשה עוד . . שלא ישוב לזה החטא", וא"ש מאד.



## רמב"ם

### בדין בפ"נ מתוך הכתב

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ז הי"ח, וז"ל: "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה".

ובנו"כ שם דקדקו מדבריו דממה שכתב עד שנשתתק נראה בהדיא דאלם שכותב בפני נכתב ובפני נחתם פסול. והנה המ"מ כתב בפשיטות,

"וכתב רבינו נשתתק לפי שידוע שהחרש שדברו חכמים בכ"מ שאינו מדבר ואינו שומע וכאן מפני העדר הדבור הוא שאינו יכול לומר כן", ע"ש. ובכ"מ הקשה מעדות אשה דמהני משום עיגונא, ותירץ, דהתם אינו מצוי כ"כ שיבאו עדים שמת בעלה ולפיכך סמכו על אלם המעיד בכתב אבל בגט אפשר באו"א, ואח"כ הקשה מדף כג, ב דעדיף גט ממיתה מפני שהכתב מוכיח, ותירץ דודאי לענין נאמנות גט עדיף, רק דהכא לאו משום נאמנות הוא באלם שכתב בכתב ידו שלא לחלק בין עדות זה לשאר עדויות.

והנה הלח"מ הקשה דא"כ אמאי לא תני במתני' סוף פרק המביא תניין (כג, א) אלם בין אותם שאין מביאין הגט, בשלמא אי אית ליה תקנתא בכתב ידו ניחא דהא יכול להביא ויכתוב בכתב ידו בפני נכתב וכו' אבל אי לית ליה תקנתא קשיא, ע"ש.

והנה הר"ן חולק ע"ז והקשה על מה דמוקים הגמרא (ה, א) הא דאינו יכול לומר בפ"נ דאיירי כגון שנתנו לה כשהוא פקח, "ואם תאמר ולוקמה באילם י"ל דאילם יכול הוא להגיד מתוך הכתב שהרי האמינו בעדות אשה מתוך הכתב כדאיתא במי שאחזו (עא, א) וכל שכן הכא דכתב הגט מוכיח כדאיתא בשילהי פ"ב (כג, ב)".

אבל מדברי התוספות שם, שכתב "ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר". משמע שאילם דינו כחרש.

ולהלכה פסק הטור בסי' קמב "ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם בשעה שנתנו ליד האשה או סמוך לו מיד בתוך כדי דיבור לפיכך נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק פסול ולא תינשא בו אא"כ יתקיים בחותמיו ואם איחר יותר לאומרו לא מהני אא"כ יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר בשעה שנתנו לה בפני נכתב ובפני נחתם".

ובשו"ע כתב "אומר בפני נכתב ובפני נחתם, בשעה שנתנו ליד האשה או סמוך לו מיד תוך כדי דיבור. לפיכך נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק, פסול, עד שיתקיים בחותמיו".

ובס"ז כתב: "אם איחר מלאומרו יותר מתוך כדי דיבור, או שלא אמרו (בפני האשה) (טור), או שנתנו לה בינו לבניה, אע"פ שנשאת, נוטלו

ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים, ואומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם. ואם לא נטלו ממנה, הרי זה פסול, עד שיתקיים בחותמיו. הגה, ולכן אלם לא יוכל להביא גט, אף על פי שיוכל לכתוב בפני נכתב ובפני נחתם, דצריך לומר בפיו".

הרי שלהלכה פוסקין כהרמב"ם שאילם אינו יכול להביא גט. רק הטור והמחבר לא ביארו הטעם בזה.

והנה בזמן אמירת בפ"נ כתבו התוס' (ה, ב ד"ה יטלנו הימנה) דמכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב מדקאמר יטלנו הימנה וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני מדקאמר לעיל שנתנו לה כשהיה פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש.

כתבו הטור והמחבר שצריך לאומרו "בשעה שנותנו ליד האשה או סמוך לו מיד תוך כדי דיבור" דמשמע מזה דהדין היא בעיקר לאומרו בשעת מעשה וממילא מהני תכ"ד שהרי היא נחשב בשעת מעשה. ובטור לא מצינו דכתב רק הדין דנתינה בשעת מעשה. אבל המחבר כתב בסעי' א "שליח שהביא גט ממקום למקום בחוצה לארץ. . ה"ז אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם, ואחר כך יתן לה בפניהם ותתגרש בו". הרי דהדגיש שזמן אמירת בפ"נ הוא קודם נתינתה.

והנה מקור דבריו הוא מהרמב"ם בה"ה שכתב ג"כ "שליח שהביא גט ממקום למקום בחוצה לארץ הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך יתן לה בפניהם ותתגרש בו וכו'". הרי דכתב ממש לשון הנ"ל. רק דלא מצינו בלשון הרמב"ם דגש על אמירה בשעת נתינת הגט.

נמצא שיש לנו ג' מהלכים (ואולי לא שיטות):

הרמב"ם הביא רק הדין שאומר בפ"נ קודם נתינתה; הטור הביא רק הדין שאומר בפ"נ בשעה שנתנו ליד האשה או סמוך לו מיד בתוך כדי דיבור; והמחבר הביא שניהם.

ולמעשה שהרמב"ם בהי"ז כתב, בנוגע לשליח שהביא גט בחוצה לארץ ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם, ד"נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים ואומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם", היינו שהאמירה היא אחר הנתינה.

וגם מעניין לראות בשיטת הרמב"ם שכתב בהי"ג, בנוגע למי שלא אמר בפ"נ ובפ"נ כדבעי, הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה. הרי דג"כ דייק לומר שהנתינה תהי' אחר הקיום. וכן לקמן בהי"ח כתב: "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה". ודבריו כאן צ"ע דמתחילה כתב נתנו לה, דמשמע שכבר נתנו לה, ולא הספיק לומר, משמע אחר הנתינה (כראית התוס' הנ"ל) ואח"כ כתב "הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה" דמשמע דעדיין לא נתן לה. ואם ר"ל שיטלנו ממנה ויתן לה הול"ל כן כמ"ש בהלכה שלפני זה ד"נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה".

וראיתי בערוך השולחן סי' קמב סכ"ח, שהביא ג' מהלכים הנ"ל, וכתב דמאחר שהמחבר מביא שיטת הרמב"ם ושיטת הטור, משמע דלמד דכולם בקנה אחד עולים, והיינו דאם אפשר לצמצם האמירה והנתינה בבת אחת מה טוב, אמנם לא כל אדם אפשר לו לצמצם, ולכן עכ"פ יראה שיהיו תכופים זל"ז, ואין קפידא אם האמירה קודם או הנתינה קודם, ולכן הרמב"ם נקיט כאורחא דמילתא שמדבר דבריו ואח"כ ואח"כ נותן, וע"ש שהאריך בזה.

אבל לדעתי ק"ל כן בדעת הרמב"ם, ובפרט שכ"כ גם לגבי קיום כנ"ל, וגם מאי אורחא דמילתא שייך כאן, למה יש אורחא יותר כשאומר קודם או לא. וגם לדבריו אם זה אורחא דמילתא למה בהי"ז כתב ד"נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים ואומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם", למה שינה מאורחא דמילתא.

ואולי אפ"ל בדעת הרמב"ם דשיטתו היא דעיקר האמירה צ"ל קודם הנתינה, וכן גם הקיום צריך שיהי' קודם הנתינה, וע"כ דטעמא הוא שהנתינה תהי' מעשה כריתות, ואם עדיין חסר בירור שהוא מעשה כריתות, עכ"פ מדרבנן, יש כאן חסרון בהנתינה. ורק דאם אמר תכ"ד (או כ"ז שעסוקים באותו ענין) מהני משום דעדיין נקרא מעשה נתינה, אבל לכתחילה בעינן שהמעשה יהי' מבורר קודם עשייתו.

ובזה א"ש מ"ש הרמב"ם "הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך יתן לה בפניהם ותתגרש בו". למה סיים דבריו "ותתגרש בו" הרי עד עכשיו לא ידענו דכשיתן הגט תתגרש בו. ולפ"ד א"ש דכוונתו היא דלכתחילה בעינן שהנתינה יפעול הגירושין, וא"כ יאמר בפ"נ ויקיים הגט לפני הנתינה שלא יהא הנתינה תלוי' בד"א.

והא דבה"ז כתב ד"נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים ואומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם", אפ"ל, משום דמאחר דכל עיקר נאמנות השליח הוא בתורת שליח וא"כ בנדון זה דכבר נתנו לה מזמן, א"כ לא ניכר שליחותו לומר בפ"נ עכשיו. ורק אם נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה ניכר שליחותו וא"כ יותר טוב לאומרו אחר הנתינה שיהא ניכר שפועל שוב בתור שליח. ועיין תוס' לקמן (פד, ב ד"ה אמר - בתירוץ הראשון) ובפשטות זהו כוונתו דמאחר שכבר נגמר שליחותו הרי הוא כשאר אדם ואינו נאמן ע"ז, וא"כ בעינן שיפעול בתור שליח, וזה נעשה רק אחר הנתינה כאן ודוק.

וממ"ש בה"ח "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה", ע"כ ש"נתנו לה" ר"ל בשעת נתינה ועדיין לא נתנה לה בפועל, דאל"ה מה הפי' "הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה" הרי כבר נתנו לה. וע"כ כוונת הרמב"ם ש"נתנו לה" ר"ל בשעת נתינה או קודם לכן וצ"ע.

היוצא מדברינו, דלהרמב"ם אינה מוכרח דקודם לכן צריך להיות תכ"ד. ואדרבה מאחר שלא כתב כן מסתברא דלא בעינן תכ"ד, וזה לא כשיטת עה"ש הנ"ל. ואח"כ, י"ל דצריך תכ"ד, אבל גם אינו מוכרח, ואולי כ"ז שנמצאים בב"ד ועסוקים בהענין נקרא עוסק בשליחותו כמ"ש.

משא"כ הטור והמחבר, בודאי שלומדים דעיקר הזמן של האמירה היא בשעת מעשה, ולפ"ז מסתבר דבעינן תכ"ד בין מלפניו בין מלאחריו. וכמ"ש עה"ש הנ"ל.

והנה בדעת הרמב"ם למה לא מהני כתיבה באלם, רבו המפרשים, ועיין שם בעה"ש שכתב דמאחר דמקילין מפני תקנת עגונה להכשיר ע"א, מחמירינן חומרתא אחריני, כגון דא דמהני רק בפיו ולא מן הכתב. ע"ש. ורבים דנו בדין מפי כתבם ועיין באוצר מפרשי התלמוד שהביא מכ"ז.

וראיתי בחת"ס, דרך חדשה בענין זו והוא דכתב לפי דברי הטור בסי' קמב שכ' וז"ל: "ויאמר בפ"נ ובפ"נ מיד כשנותנו לה או מיד בתוך כדי דיבור לפיכך נתנו לה ולא הספיק לומר בפ"נ ובפ"נ עד שנשתתק פסול ולא תנשא בי' עד שיתקיים בחותמיו". עכ"ל. ודן החת"ס מהו "לפיכך" ואיך תליא הך דינא דנשתתק בהא דתוך כ"ד ואדרבה לקמן בתוס' ד"ה יטלנו ממנו למדו דבעי תוך כ"ד מהך דנתחרש אבל לא ללמוד הך

דנשתתק מהך דתוך כ"ד. וחידש, דודאי בפ"נ ובפ"נ היה כשר מתוך הכתב רק מפני צריך לומר בתוך כ"ד ולא שייך להבי' ספר ודיו לכתוב בתוך כדי דבור. ונמצא דטעם שאינו יכול לכתוב בפ"נ דוקא הואיל וצריך אמירה תוך כ"ד, אבל בלא"ה היה כותב, ע"ש.

והנה אולי י"ל ע"ד זה בשינוי קצת. דמשו"ה לא שייך לכתוב משום דלדעת הטור והמחבר, הדין אמירה נתקן בשעת הנתינה, וא"א ליתן ולכתוב בבת אחת. ומשו"ה לא מהני כתיבה. וזה א"ש לדעת הטור והמחבר, אבל לפמ"ש בדעת הרמב"ם לא שייך לומר כן דלדעתו עיקר התקנה היתה לאומרה קודם לנתינה. ודוק.



## המתנת היולדות והזבות כשמביאות קיניהן

### הרב מנחם מענדל סופרין

ליעדו, אנגלי'

כתב הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה פ"א הי"ב: "האשה שיש עלי' לידה או זיבה מביאה מעות הקינים ונותנת בשופר ואוכלת בקדשים לערב, חזקה שאין בית דין של כהנים עומדין משום עד שיכלו כל המעות שבשופר ויקריבו כנגדן קינים". עכ"ל.

וקשה דהא איתא ביומא (ט, א): "דכתיב ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד... אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה מתוך ששהו את קיניהן".

ומפרש רש"י: "שהיו מביאות במלאות ימי לידתן ליטהר לאכול בקדשים והם היו בעלי גאווה והיו מתרשלין בהקרבנות והנשים ממתינות שם עד שיקריבום ומשתהות מלחזור למקומן אצל בעליהן ומבטלין את הנשים מפרי' ורבי'".

ולכאורה למה היו הנשים ממתינות שם עד שיקריבום, הרי היו יכולים ליתן המעות בשופר ולחזור למקומן אצל בעליהן כנ"ל בהרמב"ם.

שוב ראיתי שמימרא הנ"ל דר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מובא גם כן בשבת (נה, ב) ושם כתב רש"י (ד"ה ששהו את קיניהן) "שהיו מסרבינן

להקריב שום קרבן אלא בקושי כדכתיב (שמואל א, ב) גם בטרם יקטירון את החלב וגו' וכשהיו זבות ויולדות באות ממקום אחר לשילה להקריב את קניהן והן היו משהין מלהקריבם והנשים לא היו יכולין לסמוך עליהם שיקריבו והיו שוהות שם ולא היו חוזרות אצל בעליהן עד שראו קניהן קרבין והיו טהורות לקדשים וליכנס לעזרה".

דהיינו שבימי בני עלי לא הי' אותה חזקה המוזכרת ברמב"ם הנ"ל ואדרבה הי' חזקה שלא יקריבו באותו יום לכן היו הנשים מוכרחות להמתין עד שראו קניהן קרבין.



## הלכה ומנהג

### חרקים בפירות

**הרב שלום דובער לוי**

**ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד**

נושא החרקים בפירות עלה באחרונה שוב לכותרות.

אמנם הנושא אינו חדש, כבר לפני מאות שנים היתה בעיה זו בתוקפה. מצד אחד אי אפשר היה להזהר מחרקים, לא בפירות, לא בסלטים, ואפילו לא בקמח שאופים ממנו לחם. ומצד השני יש כאן איסור חמור ביותר.

גדולי הדורות חיפשו לימוד זכות על בני ישראל שאינם נזהרים בזה די הצורך, ויחד עם זאת הורו הרבנים להזהר בזה עד כמה שהיד מגעת.

הרה"ק רבי יהונתן אייבשיץ חיפש ומצא כמה טעמים שלא יהי' בזה איסור גמור, וביארם בספרו כרתי ופלתי.

עיקר ההיתר בזה הוא לומר שהחרקים בטלים באלף בפירות והקמח. ואם שזו לא ממש תערובת, שהרי הם שני מינים וע"י המישוש ועיון אפשר לבררם, ויתירה מזו שהם ברי' שאינה בטלה אפילו באלף. למרות זאת סובר רבי יהונתן אייבשיץ שאין לחרקים אלו דין ברי', וגם אילו הם ברי' ואינם בטלים עד אלף, הרי עכ"פ באלף הם בטלים. ויחד עם זאת מזהיר הוא שם את יראי השם להזהר בזה ככל האפשר.

המגיד ממעזריטש עיין בסוגיא ואמר לתלמידיו, שבפרט הזה כיוון רבי יהונתן אייבשיץ להלכה.

רבנו הזקן מבאר בשו"ע שלו ובתשובותיו, שכל דבר שאפשר לבררו ע"י המישוש אינו בטל אפילו באלף. ואפילו אם אינו יכול לבררו ע"י מישוש, לפעמים אינו בטל אפילו באלף. אבל מכל מקום הודיע לתלמידיו, מה ששמע מפי המגיד ממעזריטש, כי למעשה כיוון רבי יהונתן אייבשיץ להלכה, במציאת לימוד זכות זה.

הגאון החסיד ר' הלל מפאריטש, והגאון החסיד ר' אברהם דוד לאוואוט, והגאון החסיד רבי יוסף תומרקין, ועוד מחסידי הדור ההוא, הודיעו את הדברים האלו בשם אדמו"ר הזקן, בשם הרב המגיד ממעזריטש.

גם אדמו"ר הצמח צדק דן בנושא הזה, הוא מביא את החומרא הנזכרת בשם רבנו הזקן ודן בדבריו, ואח"כ מביא את טעמי הלימוד זכות הנ"ל של רבי יהונתן אייבשיץ.

\* \* \*

כל האמור לעיל מבואר במועתק לקמן, שהוא תדפיס מתוך המהדורה החדשה של הספר "שאלות ותשובות אדמו"ר הזקן" (עומד להופיע לקראת חג הפסח בעזה"ת), אשר בסופו מופיע "שער השמועה", שבו מלוקטים הדברים שנמסרו בשם רבנו הזקן.

החלק הראשון שלפנינו מועתק מרשימת הגה"ח מוה"ר אברהם דוד לאוואוט (מח"ס קב נקי ועוד), ביגדיל תורה כג עמ' תרכז. החלק השני - מהנ"ל בספרו פסקי פרי מגדים עמ' לג. החלק השלישי - מס' נחלת יהושע (זיטאמיר תר"ס) חיו"ד סי' יח. והחלק הרביעי - מתשובת הג"ר יצחק שלמה יואל אבד"ק ראוונא, בשדי חמד כללים (מערכת הבית, סי' כ).

## הערות וביאורים ברי' לא בטיל – מילבין

הכרתי ופלטתי רוצה לומר דכל ברי' שנברא בתלוש מהפרי לא מיקרי ברי', ולפי"ז יש להקל במילבי"ן שכידוע שנבראו מהפרי. וכל הפוסקים אוסרים במילבי"ן. ועוד דיש לחוש שמא המילבי"ן לא נבראו מהפרי אלא מעצמם (שמעתי מהרב החסיד ר' הילל מפאריץ ז"ל בשם אדמו"ר הזקן בשם המגיד ז"ל זי"ע דהלכה כהכו"פ).

\* \* \*

קבלתי מרבנים מובהקים בשם הרב המגיד דק' מעזריטש, שהגם שהכרתי ופלטתי כתב כן רק ללמד זכות על ישראל, כי מי יאמר חף אנכי מפשע ונזהר מן המילבין, אבל באמת כיוון הכרתי ופלטתי להלכה.

\* \* \*

שמעתי מהרב הגאון החסיד מוה"ר יוסף תומארקען אב"ד דק"ק קרימענצוק ז"ל, ששמע מאנשים נאמנים ששמעו מהרב הגאון הצדיק איש אלקים רש"ז מלאדי, אשר שמע ממורו המגיד הק', אשר אמר כי מן השמים הסכימו על ההיתר שכתב הכרתי ופלטתי שבריה בטלה באלף<sup>2</sup>

---

(1) מוהרא"ד לאוואוט פירש שכוונת רבנו בשם הרב המגיד הוא על ההיתר המבואר בכו"פ שם ס"ק ד:

"והנה בזה יצא לנו דין גדול שהתולעים הקטנים המתהווים בעפושי פירות שקורין מילבין, דהא כל זמן שלא פירשו מותרים ואינם קרוים שרץ על הארץ אפילו יעמדו ימים רבים, א"כ אין כאן איסור לתחלת ברייתה, כי ברייתה של המילבין כשירחש זהו מקרה, וא"כ כשנוצרת מותרת דלא אסרה תורה, רק כשירחש אסרה התורה, ואין זה מתחלת ברייתו כו', לדידן דקיי"ל כרשב"א אין כאן מקום איסור. וח"ו להקל עם כל זה בשום צד, ואל תטוש תורת אמן, רק עכ"פ יש התנצלות, כי בעוה"ר א"א למיקם ביה, ומי האיש אשר יאמר חף אני מפשע הזה בארצות האלה, וכתבתי זאת כתריס לפני הפורענות, אבל ח"ו לסמוך על זה להקל כל דהו מכפי האמור בשו"ע ופוסקים".

(2) היינו שהוא פירש שכוונת רבנו בשם הרב המגיד הוא על ההיתר המבואר בכו"פ שם ס"ק ב:

"בעוה"ר במדינות הללו בימים החמים, ממש אין פרי ומחיה ומזון לחם וכדומה שאין בו רחש, ואי אפשר כמעט לבדוק, אמנם הוא מעט הכמות עד אשר אם נחית לביטול במועט יבטלו, אמרתי מאין לנו עזרה אשר נענה ביום פקודה כו' והנה הטור הביא דעת התוס' ורשב"א דבריה בטלה באלף כו' אף דהוא בריה מ"מ נתבטל נומאריך להוכיח כדעה זו".

(וזהו רק להגן מיום הדין, אבל לכתחלה ודאי אין לסמוך על זה, והצנועים מושכים ידיהם מזה, אבל אין למחות במי שאינו נזהר בזה).

\* \* \*

שמעתי מפה קדוש מורי הרה"ק מוהר"ר הלל זל"ל מפארעץ שהיה תלמיד מובהק דהרה"ג הקדוש מוהרמ"ם ז"ל מליבאוויץ בעל הצמח צדק (בעוד היה הרב ר' הלל אב"ד דבאברויסק) ואמר בשם הצמח צדק<sup>3</sup> הנ"ל ששמע מזקנו (בעל שלחן ערוך הר"ז) ששמע ממורו הרה"ק מוהרר"ד מ"מ דמעזעריץ גדול שאמר לתלמידיו שהכרתי ופלתי [בהל' תערוכות, סי' ק] לימד זכות על בני ישראל בדבר התולעים הנ"ל וכיון אל האמת.



## שלא להלוות ממעות א"י

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

באג"ק אדמו"ר הזקן (ברוקלין תש"מ) נדפסו כמה אגרות<sup>4</sup> אודות החרם שלא להלוות ח"ו ממעות ארץ-ישראל בשום אופן.

באגרת סח שם<sup>5</sup> מזהיר ע"ז ביותר: "כי אנו רק כחזן הכנסת<sup>6</sup> הקורא את המגילה, עומד ומשמיע לרבים חרמי הציבור, כן אנחנו משמיעים לרבים ומודיעים אותם דברי חז"ל, הצריכים חיזוק... וברוך ה' המאיר לעולם כולו בכבודו, שהאיר עינינו בתורתו ודרשנו וחקרנו היטב בתלמוד ופוסקים, מראשון שבראשונים ועד אחרון שבאחרונים, ויגענו ומצאנו בעז"ה דין זה, שלא התיירו אפילו בהלוואה, ואפילו למצוה רבה מפורש

(3) ראה שו"ת אדה"ז סי' יח ד"ה ולפי"ז י"ל, וש"נ (שגם בלא"ה אינו בטל כיון שהאיסור ניכר, אף שא"א לבררו, כמו יבש בלח). שו"ת צמח צדק יו"ד סי' ע"ד, שמביא את דברי רבנו הנ"ל, וכותב שהיא חומרא גדולה, ומוסיף: "ועי' כו"פ סי' ק' המציא י"ל מילבען אינם ברי' כיון שאין אסורין מתחלת ברייתן רק אח"כ כשפירשו, כמ"כ כאן את"ל דלא קיי"ל כשמואל בדין קישות שהתליע באיביה. ב' חיזוק דעת האומרים דבאלף בטל. ג' שמה נימוחו או ימוחו בבישול. ומ"מ בזה צ"ע. אך במה שאינו בריה י"ל כנ"ל".

(4) סימנים: א, ו, טז, סז, סח.

(5) עמ' קנד-ו.

(6) ראה ביטוי דומה בס' השיחות תורת שלום עמ' 7 סו"ס ד.

לאיסור גמור מדינא דגמרא<sup>7</sup>, בלי שום חולק. ואם יש איזה משמעות לאיזה קורא באחד מספרי הקיצורים להיפוך, הוא מחמת חסרון הידיעה והבנה, חי ה'.<sup>8</sup> וכבר אמרו רז"ל על שוני הלכות כו' שהן מבלי עולם<sup>9</sup> כו'".

ולחעיר בזה:

לא הבנתי הלשון "שלא התירו אפילו בהלוואה" - הלא כל האיסור והחרם מדבר (לכאורה רק) בהלוואה (ובסימנים האחרים מבאר שהכוונה גם ל"הלוואה בשכר"<sup>10</sup>, וגם ל"בטוח גדול"<sup>11</sup>, ואפילו על משכונות<sup>12</sup>), אבל מה החידוש בזה שאפילו הלוואה אסורה?

לכאורה, המקור לאיסור המוחלט הוא על-פי הדין<sup>13</sup>, שאם נדר צדקה לעני פלוני וכבר נתנה ליד אחר<sup>14</sup> כדי שיתנהו לעני<sup>15</sup>, אז זכה בה העני זכייה גמורה, ולכולי עלמא אינו יכול לשנות וליתן לעני (או לכל צורך) אחר, ואפילו שאלה לחכם אינה מועילה בזה, כנותן מתנה לחבירו שאינו יכול לחזור בו.

---

(7) הסוגיא בזה היא בערכין (ו, א), הובא להלכה בטור ושו"ע יו"ד ר"ס רנט. וכבר הקשה העורך הרב שלום דובער שי' לוי' ב'מקורות והערות' לסי' א, מסיום דברי הש"ך שם ס"ק א, דהעיקר הוא כהמתירין. ומבאר, שלא הותר אלא כשהגבאי עצמו רוצה לשנותה וללוות (כדי להחזיר) לדבר מצוה, אמנם כאן הגבאים הם "חכמי אה"ק" וגבאי חו"ל שהם רק שלוחים שלהם, אסור להם לשנותה אפילו לדבר מצוה שלא מדעתם של חכמי אה"ק, עיי"ש. וראה להלן.

(8) אחד המקומות הבודדים שבהם התבטא אדמו"ר הזקן בלשון שבועה. ראה גם אג"ק אדה"ו הנ"ל, ר"ס סד. אג"ק אדמו"ר האמצעי (שם) עמ' רמג.

(9) סוטה (כב, א) לפירש"י. ובהל' ת"ת פ"ב ה"א כתב אדה"ו: "אם אינו יודע טעמי ההלכות - אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריי, ונקרא בור. ולכן יש אוסרין (ובהל' שחיטה סי' א קו"א ס"ק ח, פסק כן. אבל עיין בשו"ת שארית יהודה שער המילואים סי' לא) להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד".

(10) = ריבית בהיתר עיסקא, בסי' א.

(11) שם.

(12) סי' סז.

(13) צדקה ומשפט פ"ט ס"ב.

(14) ובפרט גבאי קבוע שהוא יד עניים' (עיין צדקה ומשפט שם הערה ה).

(15) ומה גם גבאי א"י בחו"ל שהם שלוחים של חכמי אה"ק (ראה בהערה הנ"ל).

אולי ניתן למצוא, מי הם 'ספרי הקיצורים' שמהם משמע להקל בזה<sup>16</sup>?



## בגדרי כבוד ס"ת

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

ביום א' דר"ח העבר (שהי' ביום ראשון) הוציא א' ס"ת לא נכון (היינו שלא היה גלול למקום הקריאה הנכון), והתחילו הקהל לגעור בהמוציא להחליפו בס"ת אחר שמגולל להקריאה הנכונה.

ושאלו כדת מה לעשות האם להחזירו ולהחליפו, וכן מצוי מאד בארון הקודש גדול בעל שתי שורות שרוצים להוציא דוקא הס"ת שבהשורה הפנימית אי עבדי כיאות להזיז הספרים בהשורה החיצונה כדי להוציא, מאיזו סיבה, הספר הפנימי.

הנה כבר דשו רבים בשאלה מצוי' זו ובעיקר נגעו בשני חששות:

א. פגמו של הס"ת הראשון שנגעו בו - ובסידור יעב"ץ מביא ב' דיעות ובכמה אחרונים (מטה יהודה, ספר החיים למוהר"ח פלאגי', שו"ת שלמת חיים סי' קנב, כה"ח סי' קמד סקי"ג, שו"ת יבי"ע ח"ח סי' טו אות ד ועוד - מצויין בכמה ספרי אחרונים וראה בפסקי תשובות סי' קמד ס"ג), כתבו שיש לחשוש לפגמו של הס"ת.

ובאג"מ (ח"ב סי' לז) כ' דבמקום שהציבור מקפידים על זמנם אפשר לסמוך על דיעות המקילים ולהחזירו לקחת אחרת ויותר טוב להבליג על זמנם ולגוללו.

והמחמירים מביאים רא' מגמ' ביומא (ע, א) בענין קריאת הכה"ג ביוהכ"פ שדילג וקרא על פה ואומר יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן, ובגמ' מבואר שלא היו מוציאים ספר תורה אחר לקרות בו משום פגמו של הספר הראשון - היינו שחוששים שאז יאמרו האנשים שהסיבה

---

16) המקורות שמביא להקל (בכלל, לא בקשר למעות א"י) בס' צדקה ומשפט פ"ח הע' כד - כולם מאוחרים לאדמו"ר הזקן: שו"ת כתב סופר חיו"ד סי' קי. חקרי לב חו"מ ח"ב סי' נז. המוקדמים: שו"ת אמונת שמואל סי' כט (פפד"מ, תמג), ואולי חמודי דניאל (הוראדנא, תק"ע).

שהוציאו ספר תורה אחר לקרות בו כיון שמצאו איזה פסול של חסרון אות וכיו"ב בספר הראשון ומחמת זה הוציא ספר תורה אחר ויהי לעז של פגם על הספר הראשון.

ומבאר האג"מ דמסוגי' זו מבואר דלא שייך פגם אלא כשאדם אחד קורא קריאה אחת בשני ספרי תורה שיאמרו שמצאו פסול, אבל שני בנ"א מותר לקרותם לשני ס"ת וכמו שאנו עושים, וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' קמד ס"ד.

ומחמת כן הסתפק בנדו"ד.

ב. עוד חשש כתבו הפוסקים (ראה שו"ת הר צבי ח"א סי' סג וכן שם סי' פג ובשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' פא) מדין אין מעבירין על המצוות, וכשכבר אוחו הספר הראשון אין לו להעביר כבר אל הספר השני.

וכמדומה שכן נוהגין בכל קהילות ישראל, ואין מחזירים אלא מחזיקים הספר השני וגוללים.

ויש להעיר, עכ"פ בנדו"ד, בשני הטעמים האמורים:

א. בהטעם שחוששין לפגמו של ס"ת - הנה בהא דמביאים ראיה מקריאת הכה"ג ביוהכ"פ, הנה לכאורה אין לדמות זה לנדו"ד דהא הקהל בביהמ"ק היו שם רק פעם אחת ונחשב כעראי משא"כ בבתי כנסיות שלנו, הרי רואים בפועל שקראו כו"כ פעמים בכל הס"ת (הכשרים) ורואים ויודעים שיש זמנים ומצבים שונים שמשתמשים בס"ת שונים.

והרי בנדו"ד, שר"ח הי' ביום ראשון, קראו בס"ת שלפועל לקחו, אתמול בש"ק מנחה, וקשה לומר שיחששו לפגמו של ס"ת זו, ובפרט שכולם מחו.

ובפרט בבתי כנסיות שמסמנים בסימנים מיוחדים על הס"ת לאיזה קריאה הוא שייך.

וע"כ מוכרחין לומר שמה שכתבו הפוסקים שיש לחשוש מפגמו של ס"ת הוא מושאל בלבד.

ואכן מצד זה, כ' האג"מ הנ"ל שאם יש מהקהל שמקפידין אפשר להחזיר ואין חוששין ממה שיאמרו שיש פגם.

וראיתי (בפסקי תשובות הנ"ל) מובא מס' אשל אברהם (בוטשאטש) שדעתו נוטה שבציבור קטן שכולם יודעים ומבינים דהא שאין קוראין בס"ת הראשונה שהוציאו הוא רק עקב טירחת הגלילה ולא עקב פגם הס"ת יש מקום להקל בזה, והכל לפי הענין.

והוא כדברינו שבביהמ"ק הי' קהל גדול ועראי וכו' ופשוט.

ב. ועל החשש השני מדין אין מעבירין על המצוות - יש להקשות טובא, דהנה בשו"ת הר צבי סי' סג הנ"ל מדמה דין זה למחלוקת השבו"י והחכ"צ לענין אם התחיל כבר להכין נרות שעוה לחנוכה (מחמת שלא הי' לו שמן זית) וקודם שהתחיל להדליק הביאו לו שמן זית ונחלקו רבוואתא הנ"ל אי שרי להחליף הנרות שעוה בשמן זית המהודר טפי וכבר כתבנו ע"ז באריכות במק"א.

הנה לכאור' אין זה נוגע לנדו"ד. דאף דקדושת ס"ת הוא למעלה מכל חפץ של מצוה וצריכים ליוזר מאד בכבודו, הנה לכאור' מה שתופס הס"ת בידו אין זה אפי' מגדר התחלת עשיית המצוה גופא (וכמו בתפילין שבכדי להניח התפילין של יד או של ראש צריך עכ"פ לאוחזם בידיו, הנה בכאן מה שתופס הס"ת בידו אין זה עשיית המצוה גופא) אלא הקריאה היא המצוה, וא"כ ב' ס"ת שלפניו אינם כב' מצוות ובמה שעובר על ס"ת אחד ותופס השני לא חשיב כמעביר על המצוה אלא הכל מצוה אחת, וכמו למשל בטלית ותפילין דכשמניח הטלית ותופס התפילין בידו הוא מעביר על המצוה.

ואף שבד"כ הפוסקים מחמירים בכבודה של תורה הנ"ל מ"מ אולי יועיל סברא זו להתיר שאלותינו השני' הנ"ל בשני שורות בתוך הארון קודם שיש רק להזיז החיצונה מפני הפנימית שלכאור' שני החששות לא קיימות.

א. מכיון שלא הוציאו הספר לא יוציאו עליו לעז.

ב. לכאור' אין שייך בזה אין מעבירים מכיון שעודנו לפני קיום המצוה וכמצוה א' חשיב.



## אי יש חיוב להביא עצמו לידי חיוב צדקה [גליון]\*

### הנ"ל

והנה במה שהסברנו שאף שיש לדון אי יש לאדם חיוב להכניס עצמו לחיוב מצוות בכלל, הנה לגבי צדקה אין לדון כך, כי בצדקה, כל זמן שיש עני נצרך מחוייב ועומד הוא בין כך, רק דאינו עובר על לא תקפוץ את ירך רק כשהעני מבקשו.

הנה יש להביא לזה שתי ראיות חזקות:

א. בגמ' ר"ה (ו, א) "אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים" ע"כ.

והקשו הראשונים דלעיל (ד, א) קחשיב צדקות בשאר הקדשות שעובר עליהן רק אחרי ג' רגלים, ונאמרו בזה כמה שיטות, ודעת הרמב"ם (בהל' מתנות עניים פ"ח ה"א וכן הוא במעשה קרבנות פי"ד הי"ג) שצדקה אינה מכלל שאר דברים שזמנם עד ג' רגלים אלא זמנה ביום שנדר ובדף ד מיירי בדברים השייכים למקדש.

וכ' הריטב"א (ו, א ד"ה צדקות) וכן ס"ל להתוס' ד"כל היכא דקיימי עניים אפי' לאלתר כל שעה עובר עליי", ע"כ.

ובדף ד מיירי דאין עניים ואז שוה צדקה לשאר הקדשות וזמנה בג' רגלים.

וביאר הריטב"א סברת התוס' דכשעולה לירושלים ג' רגלים עם כל ישראל אי אפשר שלא ימצאו ביניהם עניים. וראה עוד דעת הרי"ד והרשב"א ביישוב הקושי, חזינן מפורש עכ"פ מדברי הריטב"א דבדקיימי עניים מחוייב לאלתר.

ומה שכ' הריטב"א דבצדקה כל שעה עובר עליי, הנה בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' תקו אות י) ס"ל דהעיקר הוא בכל יום ויום דכל יום נחשב לזמן אחד, ומביא רא' מהרמב"ם הל' מילה (פ"א ה"ב) במי שלא מלו אותו אביו או ביי"ד אז כשיגדל הוא חייב למול א"ע ובכל יום ויום מבטל מ"ע, הרי שדייק הרמב"ם כל יום ויום.

---

(\* המשך למ"ש בגליון הקודם (עמ' 50 ואילך).

ובשו"ת בצל החכמה רוצה ליישב דברי הריטב"א עם האבנ"ז.

והנה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' לז) בשאלה המפורסמת בשני בריתות ביום א', א' מילה שלא בזמנה והשנית מילה בזמנה, ודן איזו מהן קודמת, ופסק הדב"א שהמילה שלא בזמנה קודמת, כיון שבכל שעה שאינו מל עובר באיסור, משא"כ במילה בזמנה אינו עובר עד סוף היום, וכותב שמש"כ הרמב"ם בכל יום ויום הוא לאו דוקא אלא בכל רגע ורגע עובר.

וכ"כ עוד שם בח"ב סי' א והוכיח כן מגמ' הנ"ל, והבין בפשיטות שבכל יום שאמר רבא הוא לאו דוקא אלא בכל רגע, ובח"ב סי' ב אף מביא הריטב"א הנ"ל, ומכל הנ"ל יוצא דחיוב צדקה (בדקיימי עניים - אף שלא בפניו) הוא תמיד.

ב. בגמ' שבועות (כה, א) כיצד אמר שבועה שאתן שואלת הגמ' "מאי אתן אילמא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא שנא' נתון תתן לו, אלא מתנה לעשיר". ע"כ.

וכ' הרשב"א שם, שהא דמושבע ועומד מהר סיני הוא דוקא מתנה מועטת כדי פרנסה לשעה אבל יותר מכן אינו מושבע להעשירו, ועל זה (על היותו) חל עליו שבועה.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קיז אות ז) דהסברא דקיימי עניים מחייב רק משום שיש לעניים צורך כמו שיעור לפרנסת לינה וכדו', אבל מה שנותנים לעניים מעבר לזה אע"פ שבודאי יש בו קיום מצוות צדקה אבל אינו חייב בזה מיד משום קיימי עניים. ע"כ.

חזינו מיהא דכל זמן דיש עניים הנצרכים לדברים בסיסיים כאכילה שתי' ולינה מחוייב ועומד הוא.



## תיקונים בעיונים דמהדורא החדשה דשו"ע אדה"ז

הת' יואל יאיר נחמנסון  
רחובות, אה"ק

א. בשו"ע אדה"ז או"ח סי' רסג סוף ס"ט כותב: "(במה דברים אמורים כשאוכל שם משלו אבל אם הוא סמוך על שלחן בעל הבית נעשה כבני

ביתו של בעל הבית ויוצא בנרו של בעל הבית ואינו צריך להשתתף עמו כלל כמו שיתבאר שם). ע"כ. ועל המילים "כמו שיתבאר שם" ציינו בציון קה: "ראה מ"א שם בריש הסימן, בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ולהלן שם סט"ו כתב אדה"ז: "אם היא סמוכה על שלחן בעל הבית... שהיא בכלל בני ביתו של בעל הבית ונפטרת בנרו". ע"כ. וגם כאן על המילים "ונפטרת בנרו" ציינו בציון קנד: "מ"א ריש סי' תרעז, בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ויש להעיר:

(א) המהרש"ל המבוקש אינו בסי' פד אלא בסי' פה (ושם: "ומה שהאידינא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיהו מרבי זירא (שבת כג) זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות").

(ב) דברי המגן אברהם (מקור דברי אדה"ז) שהסמוכים על שולחן בעל הבית הם כבני ביתו ונפטרים בנרו, אינם "בשם שו"ת מהרש"ל" אלא הם דברי עצמו, שהרי דבר זה אינו מופיע כלל במהרש"ל שם כנראה לכל מעיין בדבריו.

וכן הוא מדויק גם מלשון המגן אברהם עצמו (שם): "כתוב בתשובת רש"ל שגם הבחורים צריכים להשתתף ואפשר דדוקא כשאוכל בפ"ע אבל אם סמוך על שלחן בע"ה הוא בכלל בני ביתו ומדינא א"צ להדליק". דהלשון "ואפשר וכו'" (ולא "והיינו" וכיו"ב) משמעה הוספת המגן אברהם עצמו בהבהרת דברי המהרש"ל, אך אין זה בשם המהרש"ל שמעולם לא כתב כן.

וכך משמע ברור גם מציוני המשנה ברורה בשער הציון. דבסי' תרעז סק"א כתב: "הבחורים שלומדים שלא בביתם צריכין להשתתף עכ"פ", ועל מילים אלו ציין (בציון א): "מ"א בשם רש"ל". ואח"כ הוסיף וכתב: "ודוקא בבחור שאוכל בפני עצמו אבל אם סמוך על שולחן בעל הבית הוא בכלל בני ביתו", ועל זה ציין (בציון ב): "מ"א" כלומר, שהדין דסמוך על שולחן בעל הבית הוא הוספת המגן אברהם עצמו, ואינו מדברי המהרש"ל.

ועל פי זה יש לכאורה להשמיט בב' הציונים הנ"ל (קק וקנד) את המילים "בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ב. בסי' רסג ציון סה נכתב: "הובא בהגהות מיימוניות סופ"ח". וצריך להיות: "סופ"ה".

ג. בסי' תעג סמ"ו כותב אדה"ז: "ונאמר לפניו שירה חדשה הללו" צריך לומר הנו"ן של ונאמר בסגו"ל ויהי פירושו שכבר אמרו לפניו משה וישראל בצאתם ממצרים שירה חדשה דהיינו שירת הים". ע"כ. ועל המילים "שירת הים" ציינו בציון תכ: "כמובא בנוסח ברכת ק"ש (אמת ויציב בסופו ואמת ואמונה בסופו)".

הנה כוונת המצינים בודאי היתה להורות מקור לזה ש"שירה חדשה (ד)היינו שירת הים". אך אם כן צריך עיון פשר הציון ל"אמת ואמונה בסופו", בשלמא ב"אמת ויציב בסופו" הנוסח הוא "שירה חדשה שבחו גאולים כו' על שפת הים" ואם כן משם רואים ש"שירה חדשה" היינו שירת הים, אבל ב"אמת ואמונה בסופו" הנוסח הוא "משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה כו'" דהיינו שירה סתם, ואם כן אין משם ראי' ש"שירה חדשה" קאי על שירת הים.

(ואם היתה מטרת המצינים להביא מקור ש"שירה" סתם קאי על שירת הים, טפי הי' להם לציין לפסוק מפורש (בשלח טו, א) "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת וגו'", ומדוע ציינו בכלל ל"נוסח ברכת ק"ש").

ועל כן יש לכאורה להשמיט המילים "ואמת ואמונה בסופו".



## האם מותרת אשה לאכול בשבת מאכל שיצובע את שפתותיה [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער  
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון תתקלב (עמ' 120) דן הרה"ג ר"י פרקש שליט"א בשאלה אם מותרת אשה לאכול בשבת מאכל שיצובע את שפתותי', ומסיק שיש מקום להחמיר.

ולכאורה אין משמע כן מדיוק בלשונו הזהב של אדה"ז בסי' שכ שמציין שם שמדמה צביעת אוכלין לצביעת פניו וידיו וכותב ש"אין לחוש כלל שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבעו. וממשיך ולא אסרו לאשה להעביר סרק על פני' משום צובע כמו שנתבאר בסי' שג אלא מפני שהאשה דרכה בכך, וכן לכחול את העינים שאמרו בין לאיש בין לאשה משום צובע מפני שדרכם בכך", עכ"ל.

ואילו הי' לחוש לצביעת השפתיים באשה מאכילת פירות הצובעים, הרי לא הי' לו להביא ממרחק לחמו מהעברת סרק כאשר יכול לכתוב שאשה אסורה לאכול פירות הצובעים מפני שדרכה בכך לצבוע השפתיים בתותים וכיו"ב שהוא דומה יותר לצביעת פניו וידיו.

ומזה שאינו כותב זאת הרי ברור שהפירוש "דרכם בכך" קאי רק על הסרק שבו צובעים את הפנים או השפתיים, ולא על צביעת השפתיים בתותים או בשאר פירות הצובעים.

ואין לדמות צביעת השפתיים מהפירות לצביעת המפה שאסור מדברי סופרים אע"פ שמקלקל, משום ששימוש המפה הוא לקנח הידיים בה תמיד, ורגילים להשאיר המפה עם הלכלוך למשך זמן ולא איכפת לי', ובכך הוא חפץ. משא"כ האשה כשאוכלת תותים או פירות הצובעים היא ממאסת הלכלוך ואינה חפצה בכך ורוחצת או מקנחת שפתי' תומ"י להסירו.

כן כותב אדה"ז בקו"א לסי' שב ד"לאו מילתא היא כלל כשאין לו חפץ בה כלל וגם אין דרך העולם לחפץ בה כלל".

ואם המצא תמצא אשה שתחפץ להשאיר הלכלוך של התותים או שאר פירות הצובעים על שפתי' אפי' לזמן קצר הרי בטלה דעתה אצל כ"א.

ולענ"ד אין מקום לחוש לזה אפי' באשה המכוונת לזה.



## סילוק והיסח הדעת מסעודה [גליון]

### הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 61) שואל הרב וו.ר. שי' מה שנראה לו כסתירה בשו"ע אדה"ז שבסי' קעט כותב "אם אומר בואו ונברך ה"ז סילוק והיסח הדעת משתי" ובסי' קעז כותב שאחרי שמשכו ידיהם מן הפת ולקבוע שתי' והי' ראוי לברך על המשקים, לא נהגו כן, ונאסרים גם המשקים בברכת השם "אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי". ושואל "אם סילקו דעתם ממנה לגמרי למה נפטרים בברכת הפת".

הרי אדה"ז עצמו מבאר זאת שם בכתבו "ויש מי שלימד עליהם זכות לומר שלא הצריכו לברך בימיהם אלא משום שנראה כסעודה אחרת מה שאוכלים ושותים אחר סילוק השלחן לכן אינן נפטרים בברכת הפת, אבל כל מה שאוכלין ושותין על השלחן שאכלו עליו הפת, סעודה אחת היא עם הפת ולכן נפטרים בברכותי' אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי". עכ"ל.

היינו שלפי דעה זו המשך האכילה והשתי' על השלחן שבו קבעו לאכול הפת, מבטל הענין של סילוק הדעת לגמרי.

ולמעשה נראה שאדה"ז פוסק שאין לחלק בזה. ובסי' קעט כותב שבשתי' "אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ נמלך צריך לחזור ולברך", וכן פוסק גם בסדר ברכת הנהנין פ"ה ס"ג.



## נוסח הברכה כשמניח רק תפילין של ראש [גליון]

### הרב מיכאל חנוך גאלאמב

משפיע בישיבת תות"ל המרכזית - 770

בגליון התקלב (עמ' 167 ואילך) כתב הרב י.י.ב. שי' על הערת (ב'התמים' (גליון כח) אייר תשס"ד) בנידון מי שמניח רק של ראש בלא של יד איזה ברכה יברך - להניח תפילין או על מצות תפילין:

דבשו"ע אדה"ז (סי' כו ס"ה) מפורש שיברך על מצות תפילין (דאף שמביא שם ב' דיעות אך אנו נוהגים כדיעה הב' שם וכן העירו במהדורא החדשה הע' יו"ד).

ובקצות השולחן (שכותב מנהיגינו מלכתחלה) (שאינו מביא המחלוקת)) פסק שיברך על מצות תפילין, ובגליון הנ"ל מביא בשם הגר"י פרקש שליט"א שנעלם לפי שעה לבעל הקצוה"ש מ"ש בשו"ת כ"ק אדמו"ר הצ"צ או"ח סי' ו' שיברך להניח. וע"ז הערתי שלעולם לא נעלם מבעל הקצות השולחן שו"ת הנ"ל (ולגאון כמותו ה"י זה בגדר טועה בדבר משנה), ומ"ש בשו"ת הצ"צ הנ"ל אינו דומה כלל לנדוד"ד, דשם מדובר במי שמניח תפילין של יד, ורק שחסר לו פס ימנית, והשאלה היא על איזה יד יניח וגם איזה ברכה יאמר, ובנידון כזה כותב הצ"צ לברך להניח וכן מסיים בסוף התשובה: "כיון די"ל שחייב לברך גם על של יד א"כ יברך 'להניח'".

משא"כ בנדוד"ד שאינו מניח של יד כלל (מאיזה סיבה שהיא), אזי ודאי הדין כמפורש בשו"ע שיברך על מצות תפילין (וכמ"ש הקצוה"ש).

ובהמשך להנ"ל הדפיסו (בגליון "התמים" הנ"ל) תגובה מאת הגר"י פ שליט"א: "שמה שכתב הצ"צ בסוף התשובה הוא רק לשיטת רבינו יונה, שרצה הצ"צ ליישב ברכת להניח על השל ראש גם לשיטתו... אבל בגוף התשובה כותב הצ"צ ברור; א"כ י"ל דגם הוא יברך להניח ולא אמרו שעל של ראש מברך "על" אלא אם כן מניח גם של יד, שכבר בירך להניח ולא רצו חכמים לתקן ב' ברכות שוות וכו' ע"ש - ומכאן שבכל מקרה שמניחים רק תש"ר סבירא ל"י להצ"צ לברך להניח". ע"כ מה שנמסר מהגר"י פ שליט"א.

ועל כ"ז תמה הרב הנ"ל (בגליון הקודם) איך אפשר לומר שחולק הצ"צ על כל הפוסקים (שבדיעה זו) עד לשו"ע אדה"ז וכו' ע"ש בדבריו (ואח"כ שקו"ט בדברי הצ"צ, וראה בזה להלן שאין מקום למה שנשאר בצ"ע).

וגם לדידי תמוה דברי הגר"י פ שליט"א לפרש בדברי הצ"צ באופן דלא כבשו"ע, ולומר להלכה שכל פעם שמניח ש"ר לבד יברך להניח, ובמחכ"ת, זה אינו והביאור בזה פשוט:

מה שמביא בשו"ת הצ"צ מהרא"ש בפסחים הוא להוכיח שמשרש ועיקר הדין, ברכת להניח שייך להש"ר, ולולי הטעם שלא יהיו ברכות שוות זא"ז היינו מברכים כך על הש"ר (ג"כ). והטעם שטרח הצ"צ להביא מקורות לנוסח הברכה הוא משום שהנידון שדן בו הצ"צ בתשובה זו הוא

בשייכות לבנו בכורו (הרה"ק ר' ברוך שלום צוקללה"ה נבג"מ זיע"א) שנולד בחסרון פס יד ימנית (ר"ל), וממילא הספק על איזה יד יניח [כפי הנראה, כוחו ה' בימין אך מחמת חסרון פס ידו הוכרח הכתיבה בשמאל], וגם הספק האם לברך הברכה הראוי' לש"י (למרות הספק בהנחתו) או לא לברכה (דספק ברכות להקל) ולתפוס רק הברכה על של ראש (על).

ועל מקרה כזה כותב הצ"צ שיברך להניח (כרגיל) כי גם אם נאמר שהברכה צ"ל רק על הש"ר, הנה בזה שיברך להניח לא יפסיד כיון שמעיקר הדין שייך נוסח זה גם להש"ר ולא גרע כלום.

ואח"כ מוסיף הצ"צ שגם לדעת ר"י שכל ברכה הוא במכוון "שלא מצא טעם לברכות" - "להניח" להש"י, ו"על מצות" להש"ר - (ודלא כמ"ש הרא"ש) עכ"ז בנידון כזה שמניח גם ש"י יברך להניח, וזהו מה שהעתיקתי (בגליון התמים הנ"ל) מסוף התשובה דוקא (דברי הר"י), כי הוא לרבנותא. לומר שאפי' להר"י יברך נוסח השייך להש"י.

[ולהעיר שגם צ"ע בדברי הגרי"פ מ"ש שהוא רק להר"י, דמה ראית לומר שדעת הצ"צ הוא כהרא"ש ולא כהר"י, והרי הטעם שהביא ב' הדיעות הוא רק על מנת להוכיח שאליבא דתרווייהו ניתן לברך להניח בנידון כזה, ומניין להוכיח מה דעתו של הצ"צ עצמו כאשר אין כל זכר לזה להכריע (וגם הרב י.י.ב. העיר ע"ז)].

ובזה יובן מה שהביא הצ"צ ממרחק לחמו, שדן בשרשי הברכות, ולא התייחס כלל לדון בדברי השו"ע על אתר להדיא, ומה שכתב בזה זקנו אדה"ז במיוחד (ובפרט אם רצונו לחלוק עליו).

אך לפהנ"ל הדבר פשוט שאין מה להביא מהשו"ע כיון שאינו ענין להכא כי לא מדובר בהתשובה על הנחת ש"ר בלבד כלל, כ"א בהנחת ש"י בספק ברכה כנ"ל.

וא"כ פשוט מכ"ז להלכה שהמניח ש"ר לבד יברך על מצות תפלין, ובאמת כן נוהגים כולם למעשה, דהא המפסיק בין ש"י לש"ר, שזה ההפסק עושהו כאילו שעכשיו מניח רק הש"ר, מברכים על מצות תפלין כמ"ש בסידור.

[ויש להעיר עוד משו"ע אדה"ז סי' כה סכ"ג שלשיטה הא', מי ששח בין ש"י לש"ר מתחייב בב' ברכות על הש"ר, אלא שלרווחא דמילתא יאמר אח"כ בשכמל"ו, וכותב שם הטעם כיון "שלפי סברא אחרונה [שיטה הב' שהוא מנהגנו] היתה ברכה הראשונה לבטלה" ע"כ. ואם להרא"ש, עיקר הברכה גם עכשיו הוא להניח, א"כ ברכה השני' היא המיותרת, ואלא מכאן שעיקר הברכה היא על מצות.

ועד"ז להעיר מסי' כה סי"ח, שאם הפסיק בין ש"י לש"ר אין ברכת 'להניח' עולה על הש"ר, וצריך לברך ב' ברכות (וכנ"ל). ולכאור' אם כל טעם שינוי הנוסח הוא למנוע ב' ברכות שוות זא"ז, א"כ כאן כשחוזר ומברך נוסח להניח (כיון שהפסיק) הוה לי' לברך להניח ודי בזה.

והנה בסעיף יד שם כותב אדה"ז שתקנו חכמים לברך ברכה נוספת על הש"ר (לדיעה זו). רק שיכול לסמכה לברכת 'להניח' של הש"י כל זמן שלא הפסיק, דמבואר בזה: דלאחרי שתקנו חכמים הנוסח על מצות תפילין משום מעלת קדושת הש"ר תו לא זזה תקנה זו ממקומה, וכן איתא בב"ח להדיא, ולכן כשהפסיק מיחייב בב' ברכות לדיעה זו].

ולסיכום, שבנידון המדובר בהתשובה למנהגנו שמברכים רק ברכה אחת לשניהם, כתב הצ"צ שיברך ברכה העולה לשניהם כיון שכן הוא מעיקר הדין וכבאופן הרגיל.

אבל בנידון שאינו מניח ש"י כלל הרי ברור בלי ספק שיברך על הש"ר "על מצות תפילין" (כמפורש בשו"ע וכמו שהעתיק הקצוה"ש).

וכיון דאתינן להכי יש לעורר על עוד תמי' במה שמפענח תיבת "הר"י" (שבתשובה הנ"ל) 'רבינו יונה', ולכאורה דברי הר"י הנ"ל הם מהר"י בעל התוס' שהוא רבינו יצחק, משא"כ רבינו יונה (שהי' אחר התוס' כמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' רעו קו"א ס"ק ג, וראה סי' תמב קו"א ס"ק יב - והובא ע"י הגרי"פ שליט"א בספרו החשוב 'כללי הפוסקים וההוראה' (סי' קעט, רכא)).



## בענין קציצת ציפורנים [גליון]

**הרב משה יצחק ליבליך**  
תושב השכונה

בענין קציצת הצפרנים, איתא במס' מו"ק (יח, א) ובנדה (יז, א) ש"הקוברן צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע" והטעם הוא "שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל", ובגמ' מו"ק שם איתא שאם הוזזו הצפרנים ממקומם שוב אינם מזיקים, והגמ' הוכיחה את זה מהעובדא של ר' יוחנן בבית המדרש ד"שקלינהו לטופריה בשיניה וזרקניהו", והקשתה הגמ' שמא יכבדו הצפרניים לרה"ר ותעבור אשה עוברה עליהם, וע"ז תירצה הגמ' "כיון דאישתני [מבית המדרש לר"ה] אשתני" ושוב אינם מזיקים.

ובגליון הקודם (עמ' 57) העיר הת' מ.מ.ס. שי' שמסיפור הנ"ל עם ר"י מוכח דבעינן כעין שינוי רשות דוקא, ע"ד הסיפור הנ"ל, ושינוי מקום גרידא אינו מועיל כל זמן שלא הי' שינוי רשות.

וע"ז השיגו המערכת שמסיפור הנ"ל א"א להוכיח כן די"ל בפשיטות דכן הווה מעשה, ואה"נ שבאמת אי"צ שינוי רשות.

והנה בדבר הזזת הצפרנים ממקומם כבר נחלקו בזה ה'פרישה' וה'אליה רבה', דהפרישה בסי' רמא כתב וז"ל: "וגם יש ללמוד מכאן דאם אדם חותך צפרניו בביתו שהנשים שכיחות ונפל מידו קצת צפרניו אזי יכבד אותו מקום או ינקה שם ויזיזם ממקומן ולית לן בה", וע"ז השיג האליה רבא סי' רס ס"א אות ז בא"ד וז"ל: "ולעניות דעתי אפשר דדוקא כשהשליכן חוץ לחצר הוי שינוי מקום".



## הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש [גליון]

**הת' שמואל ראובן שוחאט**  
שליח בי.ג. מלבבורן, אוסטרלי

בגליון תתקכט (עמ' 127) ביאר הרב י.מ.וו. שי' בטוב טעם שמפסקי הסידור לאדה"ז משמע שאם הפסיק כבר בין תפילין של יד לתפילין של ראש, בדברים שחייבים להפסיק בשבילם (כמו קדיש, ברכו, וקדושה) אפשר כבר לענות על שאר הברכות, ואמן דבריך הוא, וכדו', דהרי כשהפסיק בדבר שחייב להפסיק בשבילו גרם כבר שיצטרך לברך "על

מצוות תפילין" על תפילין של ראש, וכבר אין עוד איסור של "גורם ברכה שאינה צריכה", עיי"ש.

ויש להעיר בזה ממ"ש אדה"ז בשו"ע סי' קג ס"ב, וזלה"ק: "בקש לצאת ממנו רוח מלמטה ונצטער הרבה ואינו יכול להעמיד עצמו הולך לאחוריו ד' אמות ומוציא הרוח. . וממתין עד שיכלה הריח ואומר רבון העולמים. . ואין אמירה זו חשוב הפסק בתפלה, הואיל וכבר מופסקת תפלתו על ידי הרוח וכו'", ע"כ. וכן פסק המ"א ס"ק ג בשם רש"י, וז"ל: "ואומר רבון - בתוך התפלה דהא מופסק ועומד' כבר ע"י הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע" [ומוסיף לבאר שם: "ונ"ל דדוקא הרוח חשיב הפסק אבל ההליכה אין חשיב הפסק כ"כ כמו הדבור וכו'"] ע"כ, ע"ש.

וי"ל דכמו ששם, בנוגע להפסק בתפלה ע"י הנפיחה, אמרינן דכיון דמופסקת (ועומדת) היא, אפשר לו לומר את היהי רצון, אף שבאמצע התפילה א"א לעשות הפסק כזה, כן אפשר לומר בנוגע למפסיק בין תפילין של יד לשל ראש - לדברים שחייבים להפסיק ביניהם, שיכול לענות גם על שאר הדברים, כיון שהיא מופסקת ועומדת כבר, ובכל אופן צריך הוא לברך על תפילין של ראש.

ועוד יותר מצינו מחלוקת הפוסקים<sup>2</sup> בנוגע אם אחר שכבר הפסיק ליהי רצון הנ"ל - שלאחר הרוח, האם אפשר לו לענות על קדיש, ברכו, ברכות וכו',<sup>3</sup> דיש אומרים דכיון שמופסקת ועומדת היא כבר יכול לענות על דברי הקדושה, וכ"ש בנוגע לענינו - בתפילין, דכיון שהיא מופסקת ועומדת, ועוד זאת, שבטלה גם הסיבה שלא להפסיק בין תפילין ש"י לש"ר - שגורם לברכה שאינה צריכה, כנ"ל, בודאי יהי' אפשר לענות על שאר הדברים.

ואפילו לאלו האומרים דרק לומר היהי רצון התירו לו חכמים להפסיק, אבל לא לשאר הדברים, אפ"ל דדוקא בהפסק כזה בתפילה לא התירו לו לענות על שאר הדברים, אלא רק היהי רצון, ואף שהיא מופסקת ועומדת

(1) וצ"ע למה אדה"ז לא הוסיף מילה זו - "ועומד".

(2) וראה בשו"ת יביע אומר חאו"ח ח"ה סי' יג אות ג אריכות בענין זה, וכל השיטות בזה.

(3) וראה בשו"ת יביע אומר שם גם בנוגע להפסק בק"ש ובברכות ק"ש, ועוד.

כבר ע"י הרוח. אבל בנוגע לתפילין, כשהיא מופסקת ועומדת כבר ע"י עניית הדברים המותרים, אזי גם לשאר הדברים שאין מותר להפסיק בשבילם בין תש"י לתש"ר מפסיק, כיון שכבר ביטל סיבת איסור הפסק בתפילין, ובכל אופן חוזר ומברך על תפילין של ראש.

וכפשוט דכל הנ"ל הוא רק כשמותר - או אפילו חייב - להפסיק, אזי יכול להפסיק לשאר דברים, ולא כשהפסיק בלא רשות כגון לשוח או לענות על דברים שאסור לענות עליהם באותו זמן וכו', וד"ל, ועצ"ע.



## פשוטו של מקרא

### מתי מציאו השבטים כסף איש בפי אמתחתו

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפרשת מקץ (מג, כא) כתיב: "ויהי כי באנו אל המלון ונפתחה את אמתחתנו והנה כסף איש בפי אמתחתו וגו'".

וצריך להבין, הלא לא כן הי' הדבר, אלא כמו שכתוב (שם מב, כז): "ויפתח האחד את שקו לתת מספוא לחמורו במלון וגו'".

ואם כן, אינו מובן, למה הוציאו השבטים דבר שקר מפיהם, ומה תועלת הי' זה להם.

ולכאורה, אדרבה, זה שאמרו שכבר בהמלון נודע להם על דבר הכסף שמציאו באמתחתם, זהו שלא לטובתם. שהרי האיש אשר על בית יוסף הי' יכול לטעון, אם כן למה לא החזרתם הממון מיד, ולמה המשכתם לדרככם. משא"כ אם היו אומרים האמת כמו שהי', שרק כשבאו לביתם נודע להם הדבר, הי' מובן למה לא חזרו מיד, שהרי סוף סוף יהיו צריכים לחזור עוד פעם לקנות לחם, וכמו שהי' בפועל ולכן לא חזרו מיד. ומה שלוי כן פתח אמתחתו בהמלון, אין שום חסרון אם לא יגלו זה. (וכמאמר העולם שקר אסור לומר ולא כל אמת צריכים לומר).

ולמה אין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה כדרכו בכעין זה בכמה מקומות, ולדוגמא: בפירש"י פרשת ויגש ד"ה ואחיו מת (מד, כ): "מפני היראה הי' מוציא דבר שקר מפיו וכו'".

וראתי בחומש 'אוצר הראשונים' שמביא מה שתירץ האברבנאל בנוגע לשאלה הנ"ל, וז"ל: "שנו מפני השלום שלא אמרו שאחד מהם בלבד מצא כספו בשקו במלון מפחדם שיאמר האיש למה לא שב הוא בלבד עם כספו משם. לכן אמרו שכולם מצאו כספיהם שם ולא הי' ראוי שישובו כולם מפני רעבון בתייהם ולכן הלכו לדרכם מדעתם שיביאו כשישובו לשבור אוכל", עכ"ל.

וצריך עיון קצת בתירוץ, שלכאורה להשיב על הטענה שהיו מפחדים שיטעון האיש, היו יכולים לומר שלא רצו שלוי ילך יחידי בדרך מפני חשש סכנה. ומזה שאמרו שכולם מצאו כספיהם בהמלון נראה שחשבו שהטענה שלא ילך לוי יחיד בדרך לא תתקבל אצל האיש. ואם כן, מה הרויחו בזה שאמרו שכולם מצאו כספיהם בהמלון הרי יטעון האיש וכי משום שכולכם מצאתם כספיהם בדרך צריכים כולכם לחזור מיד? למה לא נתתם כל הכסף הנמצא בכל האמתחות לאיש אחד שישוּב מיד, ואתם היו יכולים להמשיך לדרככם מפני רעבון בתיכם.



## מלכי צבאות ידודון ידודון

הנ"ל

בפרשת יתרו (כ, טו) כתיב: "וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק". ופירש"י: "ויעמדו מרחוק - היו נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל כאורך מתניהם ומלאכי השרת באין ומסייעין אותן להחזירם שנאמר (תהלים סח, יג) מלכי צבאות ידודון ידודון", עכ"ל.

וראתי בחומש 'אוצר הראשונים' שמביא בשם 'מושב זקנים' בזה"ל: "ור"י הבחור הקשה האיך פושט מזה הפסוק דהמלאכים היו מדדין אותם, והלא לא כתיב רק מלכי צבאות, ולא מלאכי באל"ף, ותירץ דנמצא במדרש דמלכיהן דמלאכיא מיכאל וגבריאל שהם שרים וגדולים שבהם, וכתיב מלכי להודיע חבתם", עכ"ל.

וצריך להבין, וכי סמך רש"י שהבן חמש למקרא יבין הראי' שמביא ממה דנמצא ממדרש.

ועוד, מקורו של רש"י הוא מגמרא שבת (פח, ב) ושם מסיים הגמרא "אל תיקרי ידודון אלא ידדון", וצריך עיון, למה לא הביא רש"י זה, שמזה עיקר ראייתו לכאורה, וכמו שפירש"י (שבת שם): "ידודון: משמע הם עצמם ידודון. ידדון: מדדין אחרים".

ויש להעיר שבגמרא שם כתיב "מלאכי צבאות", ובגליון שם כתוב בזה"ל: "בקרא כתיב מלכי ועמ"ש הפענח רזא פ' יתרו". עכ"ל.

אבל אין ספר זה תחת ידי לעיין בו.



## כי יבא אלי העם לדרוש אלקים

הת' יצחק שלמה קרביצקי  
תלמיד בישיבה

בפ' יתרו (יח, יג-טו) כתיב: "ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב. וירא חתן משה את כל אשר הוא עשה לעם ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בקר עד ערב. ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדרוש אלקים".

וברש"י ד"ה וישב משה וגו' ויעמוד העם כתב וז"ל: "יושב כמלך וכולם עומדים, והוקשה הדבר ליתרו שהי' מזלזל בכבודן של ישראל והוכיחו על כך שנא' מדוע אתה יושב לבדך וכולם נצבים", עכ"ל.

ולכאור' צריך להבין דאם שאלת יתרו היתה "שהי' מזלזל בכבודן של ישראל", הרי בתיבות "כי יבא אלי העם לדרוש אלקים" לא נמצא לכאור' מענה ע"ז, ומה התירוץ על טענתו וכן הקשה הרא"ם כדלקמן.

והנה בראב"ע על אתר כתב: "וירא את כל אשר הוא עושה לעם - שהוא מעמידם מערב עד בקר. ורבינו שלמה [רש"י] אמר, בעבור שמשה יושב לבדו, וישראל נצבים, ואין זה דרך מוסר. ואין ספק כי מעלת משה גדולה לומר ככה, כי הנה אהרן שהיה גדול לכל ישראל, והיה גדול בשנים ממשה, הוא אומר לו בי אדוני (במדבר יב, יא). ומשה עשה הדרך הנכונה,

כי השופט יושב ובעלי הריב עומדים, וכן כתוב: ועמדו שני האנשים אשר להם הריב (דברים יט, יז). ולא אמר לו מדוע, רק בעבור שהוא יושב למשפט לבדו, ואין לו שופטים אחרים שיעזרוהו". היינו שהוא מפרש שטענת יתרו לא היתה מדוע הוא מזלזל בכבודן של ישראל, אלא מדוע הוא יושב לבדו בלי עוזרים, וע"ז תירץ לו כלשון הראב"ע: "ויאמר - השיב משה אני עושה שני דברים. האחד, כי יבא אלי העם לדרוש אלקים, והטעם לדרוש תורתו. והדבר השני, כי יהיה להם דבר בא אלי", או כלשון הרשב"ם: "כלומר אני לבדי צריך לשאול אל אלקים כי אם אני לבדי", וא"כ לפי הראב"ע מובן מה התירוצ על טענתו אבל לפי רש"י עדיין צ"ב, דמה בכך אם רק משה צריך לשאול אל אלקים, הרי כולם עומדים והוא יושב וא"כ לכאורה זלזול בכבודן של ישראל.

והנה על קושיית הראב"ע על רש"י דאין זלזול בכבודן של ישראל בזה שכולם עומדים והוא יושב דכן הוא הדרך הנכונה, כתב הרא"ם: "ואין לומר שיתרו לא אמר זה רק בעבור שאר כל העם שהיו עומדים לפניו שלא בעת הדין, דא"כ מה היתה תשובתו כי יבא אלי העם לדרוש אלקים והלא הם לא היו עומדים ביום הדין", וכדי לתרץ הקושיא על רש"י כתב ה'שפתי חכמים', דיתרו חשב שאין כולם עומדים לדין, אלא לתפארת כמנהג השרים, ולכן טען יתרו מדוע אתה מטריח העם, שעומדים לקבל עצה לצורך ציבור, ומשה ענה לו שעומדים לדין, ובעלי דין צריכים לעמוד.

אבל פי' זה של השפתי חכמים צ"ב דלכאורה לא הזכיר רש"י כלל שטענת יתרו היתה רק על אלו שאינם מתדיינים, ושהתיר על זה הוא שכולם מתדיינים.

אמנם נראה לפרש פרש"י זה כפשוטו, שטענת יתרו היתה על זה שכל העם עומדים, גם אלו שמתדיינים, ותירוצו של משה הוא אם על אלו שאינם מתדיינים, ומה שהקשה 'המזרחי' דא"כ מה ענה לו משה, אולי אפשר לתרץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שחט"ז שיחה ב לפ' יתרו וז"ל (עמ' 206): "וויבאלד אז ער [הכוונה למשה] איז דער "אנכי עומד בין ה' וביניכם גר' להגיד לכם את דבר ה'", ובפרט אז ס'איז שכינה מדברת מתוך גרונו של משה - קומט אויס, אז ווען אידן הער'ן תורה מפי משה איז עס אזוי ווי זיי הער'ן דאס מפי הגבורה", [וואס דאס איז דער דיוק הלשון אין דעם ענטפער פון משה אויף דער טענה פון יתרו

(פארוואס ער אליין איז שופט דעם עם) - "כי יבא אלי העם לדרוש אלקים", ווי רש"י טייטשט עס אפ "לשאל תלמוד מפי הגבורה", ד.ה. אז דאס וואס זיי לערנען פון משה'ן איז עס ווי "תלמוד מפי הגבורה" [עכ"ל].

ואולי יש לומר שכמו שהתירין על שאלת יתרו בפשטות מדוע משה רבינו עצמו שופט העם, הוא שהלימוד דמשה זה תלמוד מפי הגבורה, כמו"כ יש לומר שזהו גם התירין על טענת יתרו דמה שכולן עומדים והוא יושב זה זלזול בכבודן של ישראל, שע"ז ענה משה רבינו, שזה לא שמשה יושב מצד כבודו שלו אלא "כי אלי העם לדרוש אלקים", ופירש"י "לשאל תלמוד מפני הגבורה" וכהסברת כ"ק אדמו"ר שעצם הלימוד ממשה, הוא כתלמיד מפי הגבורה, וא"כ מכיון שזהו ממש דברי השכינה, אזי כולם, גם אלו שלא עמדו לדין היו צריכים לעמוד.



## שונות

### השייכות בין הבעש"ט לאביי

#### הרב אשר פרקש

משפיע בישיבת ליובאוויטש ב.א. ארגנטינה

בספר השיחות תש"א (עמ' 137) מסופר שהבעש"ט עשה פעם מופת בעיר ברוד ורצו חכמי ברוד להחרימו ח"ו, ואמר להם הבעש"ט שאינו עושה זאת מעצמו כ"א בשותפות עם אביי. ואמר להם הבעש"ט שהפסוק "ואם בריאה יברא ה'" ר"ת אביי. ושאלוהו: הלא "ואם" פותח בוא"ו? ענה להם הבעש"ט: שאביי לא עשה זאת בכח עצמו כ"א בכח התורה, כי האות וא"ו קאי על המשכת התורה, ואביי ה' מקור תושבע"פ כידוע מהגמ' (ר"ה יח, א) אביי דעסק בתורה וכו', וע"י התורה אפשר להמשיך פי הג' ע ופי הגיהנום, ע"כ תוכן הסיפור.

וצ"ב מהו ההוכחה שאביי הוא מקור תושבע"פ? וממשמעות הגמ' שם לא משמע ענין זה כלל, וגם צ"ב למה תפס אביי דוקא ולא רבא (או רבה) כמובא שם בגמרא?

ויש לבאר זה ע"פ מה שמבואר בד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' צט) מיוסד על מאמר הגמרא (סוכה כח, א) "דבר קטן הויות דאביי ורבא" דכללות תושבע"פ נק' ע"ש אביי ורבא (כי המדובר שם על ריב"ז שהי' מראשוני התנאים הרבה לפני אביי ורבא). והביאור בזה ע"פ מאמר הגמ' (ב"ב כב, א) "אדמגרמיתו גרמי בי אביי תו אכלי בישרא שמינא בי רבא", דדרך לימודו של אביי היה באופן של קב"ע וביטול כאוכל העצמות בכל בשר, ואילו דרך לימודו של רבא הי' הלכתא בטעמי' "הלכות צהובות ומרווחות", שהם שני דרכים כלליים בלימוד תושבע"פ: לימוד מתוך תענוג ולימוד מתוך קב"ע - מציאות וביטול. וכמב' שם במאמר בארוכה.

ויש לומר שזהו היסוד להמבואר בהשיחה דאביי הי' מקור תושבע"פ.

והטעם שתפס אביי דוקא יש לומר שענינו של הבעש"ט שייך יותר לאופן לימודו של אביי - ביטול וקב"ע. והוא ע"פ המבואר בכ"מ החילוק בין הבעש"ט להה"מ ממעזריטש (וכן הבעש"ט ואדה"ז) דהבעש"ט ענינו ביטול ואמונה והה"מ ענינו מציאות והשגה, וכמבואר בד"ה ויאמר מה תצק אלי תשמ"ו בארוכה ובשיחות שונות.

ולכן אמר הבעש"ט שעשיית המופתים שלו (שענין המופתים הוא גם ביטול מציאות העולם) קשור עם אביי דוקא.

ולהעיר מסיפורים נוראים (קיידנר) בתחילתו בענין אופן לימודו של הבעש"ט בנגלה שהיו סברות אביי עיי"ש.

ולהעיר מתורת לוי"צ (עמ' קלח ואילך) דמבאר שם בארוכה מחלוקת אביי ורבא וענינם ע"פ קבלה, ושם מבואר דאביי ורבא הם חכמה ובינה וזה מתאים ג"כ עם הנ"ל ע"פ המבואר בלקוטי דיבורים שיחת כ' כסלו תרצ"ג שהבעש"ט הה"מ ואדה"ז הם חכמה בינה ודעת.

ובהמשך שם מבאר ג"כ דאביי הוא מקיף הרחוק ורבא הוא מקיף הקרוב וזה מתאים מאוד עם מאמר הנ"ל דבשלח תשמ"ו שהבעש"ט והה"מ הם עתיק ואריך עיי"ש.

ומבאר שם ג"כ מאמר הגמ' בר"ה הנ"ל בשיחה דתש"א דאביי דעסק בתורה וגמ"ח חי' ס' שנה, דאות ס' הוא מקיף הרחוק, ועפ"ז יש לבאר ג"כ הטעם (ברמז עכ"פ) שמביא גמרא זו בהשיחה. וק"ל.

## ביאור בנוסח אדה"ז בתפילת "יהי רצון"

הרב דוד דניאל מלכא

תושב השכונה

א. בברכות השחר, אומרים שני "יהי רצון":

הא': ויהי רצון מלפניך כו' שתרגילנו בתורתך כו' ואל תביאנו לא לידי חטא . . ואל ישלוט בנו יצה"ר וכו'.

הב': יהי רצון מלפניך כו' שתצילני היום ובכל יום מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומחבר רע ומשכן רע ומפגע רע מעין הרע מלה"ר ממלשינות כו' ומדינה של גיהנם.

והנה בסידורים נוסח ספרד, גם ביהי רצון השני אומרים: שתצילני היום כו' מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע מיצר רע מחבר רע משכן רע מפגע רע מעין הרע מלה"ר כו' וצריך ביאור מדוע בנוסח אדה"ז (ועוד סידורים) השמיט המילים "מיצר הרע".

וחיפשתי בסידורים (סידור אדה"ז עם הערות מרלוי"צ רסקין - לונדון, ועוד סידורים). ולא מצאתי בשום מקום שידברו מזה.

ב. וע"כ רציתי לבאר בפשטות, כי חלוקים בכללותם ב' היהי רצון:

יה"ר הראשון הוא כולו על עניני עבודת ה' שתרגילנו בתורתך ותדביקנו במצותיך ואל תביאנו לא לידי חטא כו'. ואילו יה"ר השני הוא בעניני האדם הקשורים עם הגוף: שתצילני מעזי פנים מאדם רע מפגע רע מחליים רעים. וע"כ עולה נכון הנוסח בסידור אדה"ז שאין נוסח "יצה"ר ביה"ר הב', כי זה שייך ליה"ר הא' ואין מקומו שם.

ג. ואם ישאל השואל, מסיום יה"ר הב' "מדינה של גיהנם", והלא מדובר בענינים גופניים ולא בעניני עבודת ה'.

אך גם בזה יש לבאר כי ענין הגיהנם הוא לא רק ענין רוחני שהוא נגד עבודת ה', אלא הוא גם ענין גופני של צער ויסורים. ועל כן שפיר הוא נמצא בין התפילה להנצל מכל צרות היכולות לבוא ח"ו על האדם.

ד. ובסידור אדה"ז החדש הנ"ל (עם המ"מ) מציין לשו"ת 'תורה לשמה' סי' תטז, שדן בענין שאומרים "ומדינה של גיהנם", ומק' והלא כל הדברים שפרט אותם הם דברים השייכים בעוה"ז שצריך שמירה לאדם

מהם בכל יום ומה שייך כאן דינה של גיהנם. ומתוך על פי דברי האריז"ל שגם במשך חיי האדם עלי ארץ שייך הדבר שממשיך חלק מנשמתו מגיהנם ועל זה קאי בקשת השמירה. ע"כ.

ועכ"פ לפי ביאורו זה הלא ג"כ "מדינה של גיהנם" שייך לחלק הרוחני. ודלא כפי מה שביארנו.



### תיקון טעות בסה"מ עת"ר

**הת' מאיר שלמה לובעצקי**  
שליח במתיבתא שיקאגא

בסה"מ עת"ר עמ' פו מובא משל וז"ל: "וכמו עד"מ העבד שמשתחוה לאדונו ונופל לרגליו הרי בתכלית הביטול שלו מגיע רק לרגלי האדון, אבל בלא זה אינו שייך אל האדון כלל ואינו מגיע רק לרגלי האדון וכו'". עכלה"ק.

ולכאורה ה"רק" השני הוא טעות דמוכח וצריך לומר שאינו מגיע גם לרגלי האדון או שאינו מגיע אפילו לרגלי האדון, וצריך לברר בגוכי"ק.



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן  
ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל

דוכמאן

מיקירי זקני חסידי חב"ד

נפטר ביום ח' אדר ראשון ה'תש"ל

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' שלום הלוי

וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו

דוכמאן

לעילוי נשמת  
איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל  
מוסד חינוך על טהרת הקודש  
אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל  
ב"ר חיים משה ע"ה  
טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו"  
ו' אדר שני, ה'תשס"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים הרב **מנחם מענדל שיחי'**

**סטאן**

והכלה מרת **פייגא שתחי'**

**גאלדשטיין**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שי כ"ד שבט ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' **אברהם ארי'** וזוגתו מרת **שפרה**

ומשפחתם שיחיו

**סטאן**



לזכות

הילד **נתן שיחי'**

בן הרה"ת ר' **מאיר** וזוגתו מרת **שרה** שיחיו **שור**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום שלישי ב' אדר ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **ישראל הכהן** וזוגתו מרת **בליומא** שיחיו

**ראזענפעלד**

לזכות

החתן התמים הרב לוי יצחק שיחי' פאס  
והכלה מרת דבורה לאה שתחי'

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום שני ח' אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' ארי' לייב זוגתו מרת עידית רבקה שיחיו

פאס



לזכות

הילד דובער שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' מנחם מענדל זוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

מאנגעל

לזכות

החתן התמים הרב אלכסנדר סענדר הלוי

והכלה מרת דבורה לאה שיחיו

גורעוויטש

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום שני בדו"ח אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' בנימין גבריאלי הכהן

וזוגתו מרת שיינא רבקה שיחיו

כהן

לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח ר' יצחק  
ב"ר משה דוב ז"ל  
גאנזבורג

נפטר ביום י"ג אדר ה'תשס"ו  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י  
משפחתו שיחיו



לזכות  
ר' אלתר ארי' לייב ראובן בן סימה  
לרפואה שלימה  
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו תומ"י ממש  
בתוך שאר חולי ישראל  
ולאריכות ימים ושנים טובות

לזכות  
החתן התמים הרב **מנחם מענדל שיחי'**  
**שפירא**  
והכלה מרת **אסתר מרים שתחי'**  
**ראזענפעלד**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי ד' אדר ה'תשס"ז  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
  
הרה"ת ר' **גבריאל**  
וזוגתו מרת **מאליא רחל שיחיו**  
**שפירא**  
  
הרה"ת ר' **ישראל הכהן**  
וזוגתו מרת **בליומא שיחיו**  
**ראזענפעלד**