

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון א [תתקמה]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אתלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ראש השנה  
ה'תשס"ח  
גליון א [תתקמ"ח]

**תוכן הענינים**

גאולה ומשיח

- 1.....לוייתן של עורו של לוייתן  
7.....קודם הגאולה [גליון]  
11.....מבית דוד [גליון]

רשימות

- 13.....שהזכיר הפסוק תיבת "וחטאה"

לקושי שיהות

- 14.....לשיטתייהו דרבי ורבנן [גליון]

שיחות

- 16.....לשיטת הגר"א [גליון]

אגרות קודש

- 18.....קטן למניין

נגלה

- 19.....הכל כמנהג המדינה  
23.....לשיטתייהו דרב נחמן ורב ששת

חסידות

- 29.....כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא  
30.....השפעה מהצדיק "בנקל" או ע"י יגיעה  
37.....מלאכים האומרים קדוש [גליון]  
39.....תורת חב"ד בספרי ה"שפת אמת" [גליון]

רמב"ם

- 40..... מניעת התשובה מפרעה כעונש על חטאיו  
 42..... האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב

הלכה ומנהג

- 45..... בד"ן מכירת אבידה  
 47..... מתי "מצוה מן המובחר" דוחה "זריזין מקדימין למצות"  
 54..... אכילת מאכל חמוץ בימי תשרי  
 55..... בדיני הרכבה והכלאה באתרוגים  
 66..... קריאת התורה במנחה דיוהכ"פ  
 67..... בענין ברכת 'הגומל' על טיסה [גליון]  
 70..... בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]  
 71..... בענין הנ"ל  
 72..... מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת [גליון]  
 73..... כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]  
 74..... ראיית המחוללות בחמשה עשר באב [גליון]

פשוטו של מקרא

- 75..... "אלקים אשר לא ידעום ולא חלק להם"

שונות

- 77..... ללמוד וללמד - סוד השגת השלמות  
 86..... מלאכים הנבראים ממצוות וגדר המחשבה  
 89..... תפלה והשתטחות על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות  
 יש לשלוח לא יאוחר מיום א', י"א תשרי

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

# גאולה ומשיח

## שנוכה לישב בסוכת עורו של לוייתן

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בב"ב (עה, א) איתא: "ואמר רבה א"ר יוחנן: עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לוייתן, שנא': (איוב מ) התמלא בסוכות עורו וכו'", וברמ"א (או"ח סי' תרסז) כתב: "יש שנהגו כשהיו יוצאים מן הסוכה היו אומרים: יהי רצון שנוכה לישב בסוכה של לוייתן (כל בו)", ובס' בכורי יעקב (לבעל הערוך לנר) הל' סוכה שם כתב וז"ל: "בסוכה של לוייתן כן הגירסא בכל בו ובד"מ ובחמדת הימים, אבל בכל הסידורים כתוב נזכה לשנה הבא לישב בסוכת עור של לוייתן, ולכאורה נוסחא מוטעת היא דאף דאמרינן בב"ב (שם) עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לוייתן, ע"כ לאו בסוכה של מצוה קאמר דעור אפילו הדג שאינו מקבל טומאה מ"מ פסול לסכך מפני שאינו גידולי קרקע כמ"ש רש"י סוכה (יא, ב), ומה שנראה מדברי מהרש"א שם בחדא"ג ב"ב שם שמפרש דבסוכה של מצוה קאמר - שכתב: "זכה שעושה לשמה, עושין לו סוכה שהיא מצות סוכה לשמה" - באמת צ"ע מטעם זה, ומה שאומרים לשנה הבאה משמע כעת חי' דהיינו בזכות מצות סוכה נזכה לישב בסוכת עור של לוייתן, וזה אינו דעור של לוייתן פסול לסכך, ולכן לענ"ד הגירסא עיקר שלא לומר לשנה הבאה אלא סתם כמ"ש הרמ"א, או שלא לומר עכ"פ בסוכת עורו, דבזה יש לפרש שנתהנו בסוכה כשרה מסעודה של לוייתן", עכ"ל.

ובס' מצוות קטן, (הגה' רבינו פרץ מצוה צג הגהה עט) כתב וז"ל: "ועוד הר"ם ז"ל היה נוהג בליל מוצאי סוכות היה נכנס בסוכה כדי ליטול רשות ממנה והיה אומר י"ר מלפני אבינו שבשמים שנוכה לישב בשנה הבאה בסוכה העשויה מעור של לוייתן", עכ"ל.

## סיכוך בעור של בהמה או דגים

ובתחילה כדאי להביא קצת שקו"ט בענין אם מסככין בעורות, שישנם דעות בראשונים דמותר לסכך בעור של בהמה וכפי שהביא המאירי במשנה סוכה (יא, א) ד"ה זה הכלל), וכ"כ בס' העיטור הדבור הרביעי

מהל' סוכה (לפי הגהת פתח הדביר) שמסככין בעורות בהמה דמקרי גידולי קרקע שניזון מן הקרקע, וע"ד מ"ש התוס' ב"מ (פט, א) ד"ה גידולי קרקע וז"ל: "גידולי קרקע יצא החולב כו' - בריש בכל מערבין (עירובין כז, ב) חשיב בעלי חיים גידולי קרקע דדריש ונתתה הכסף בבקר ובצאן מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע התם קרי להו גידולי קרקע לפי שניזונין מן הקרקע, אבל הכא מפיק שפיר חולב ומגבן דלא הוי בכלל דיש שהוא גודל וצומח מן הקרקע" עכ"ל, ומ"מ גם לשיטתם אין מסככין בעורות דגים דודאי אינו גידולו קרקע, וכדביאר ברש"י סוכה שם (ד"ה כ"ו) וז"ל: "כל בהמה לר' יוחנן גדולי קרקע הן, שמן הקרקע גדילים וניזונין, אבל דגים ומלח וכמהין ופטירות לאו גידולי קרקע נינהו", היינו דגים אינם ניזונין מן הקרקע, וכן מסיק בעירובין (כז, ב), דדגים אינם גידולי קרקע, וכ"כ רש"י ב"ק (סג, א), ד"ה למעוטי ד"גידולי קרקע - למעוטי דגים", נמצא מזה דלכו"ע עורו של לוינתן פסול לסכך בו.

אבל ב'מראה הפנים' ירושלמי מעשר שני (פ"א ה"ג ד"ה מתניתא) כתב בדעת הרמב"ם (הל' מע"ש רפ"ז) שלא זכר דגים בהדי הנך דאין נקחים בכסף מעשר, דסב"ל דהש"ס בעירובין הדר ביה ממ"ש דדגים איכא בינייהו רק לפי אביי, דאיהו הוא דאמר דאכל פוטייתא - לוקה ארבע, נמלה - לוקה חמש, צירעה - לוקה שש. ואם איתא, פוטייתא נמי לילקי משום השרץ על הארץ עיי"ש, אבל להלכה סב"ל להרמב"ם דדגים הוי ג"כ גידולי קרקע עיי"ש, וכן משמע מלשון הר"ח שם שכתב "ודאי דגים אליבא דאביי לאו גידולי קרקע נינהו" ומשמע שזהו רק לפי אביי, וראה חקרי לב יו"ד סי' מא.

וכבר הקשה הפר"ח (סי' תצז ס"ב) ממ"ש רש"י בביצה (כג, ב ד"ה ואין נותנין) וז"ל: "ואין נותנין - לפני הדגים מזונות, ואפילו למאן דאמר נפש בהמה במשמע - הני מילי דמזונותן עליך, אבל דגים - אפשר להם בלא מזונות, שהם אוכלים שרשי עשבים וקרקע, וגדול אוכל את הקטן", עכ"ל, הרי דגם דגים ניזונין מן הקרקע? ונשאר בצ"ע, ובס' 'נחמד למראה' (על ירושלמי עירובין סח, ד) כתב לתרץ קושייתו, דלרש"י בביצה אע"ג דהדגים אוכלים שרשי עשבים שבים וקרקע עם כל זה לאו גידולי קרקע נינהו כי אין מזונותם משם בהחלט, דבהיותם קטנים לפעמים זנין ע"י בני אדם ולפעמים אוכלים שרשי עשבים וקרקע, ובהיותם גדולים אוכלים את הקטנים כמ"ש רש"י שם, משא"כ ח"י

ובהמה שמיום היותם על האדמה אינם ניזונים אלא מן הקרקע, והביא עוד תירוץ בקושיית הפר"ח מס' 'שרשי היס' על הרמב"ם (ח"א סח, ג) ודחה דבריו, ואכמ"ל.

אלא דרוב הראשונים סב"ל דאין מסככיין אפילו בעור בהמה כי בעינין שיהא גידולו מן הארץ ולא רק שניזון מן הקרקע וכ"ש שאין מסככיין בעור דגים, וכמ"ש רש"י בסוכה שם, והכי קיי"ל להלכה כמ"ש בשו"ע אדה"ז ר"ס תרכט ובכ"מ.

### דעת הרבי שאין זה סוכה של מצוה

ועי' גם ברשימות חוברת נה שביאר שם בפרטיות מימרא זו דהגמ' ב"ב, ובתו"ד כתב וז"ל: "[וה]הקדמה לזה - קיום מצות סוכה בעוה"ז, וכ[ד]איתא [בפסיקתא דר"כ כט (פסקא אחריתא דסוכות) בתחלתה] הובא ביל"ש [אויב רמז תתקכז] "כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אף הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעתיד לבוא שנאמר [איוב מ, לא] [התמלא בשכות עורו וגו'] "ומבאר שלאחר שהשיג מקיפים דסוכה נותנים לו מקיפים יותר עליונים שזהו"ע הסוכה שעושה הקב"ה לצדיקים מעורו של לויתן עיי"ש, ולכאורה משמע ג"כ דפי' כהמהרש"א, דאיירי בסוכה של מצוה לע"ל והוא תשלום שכר מדה כנגד מדה, אבל ממ"ש אח"כ וזלה"ק: "עור לויתן פסול לסוכה כי בעינין גידולו מן הארץ (סוכה יא, א) ולכן פסול לסוכה אף שאין מקבל טומאה, כי כל שבים טהור (כלים פי"ז מי"ג)", עכלה"ק, מוכח דלא איירי אודות סוכה של מצוה, וכ"כ ברשימות חוברת סב שהביא מאמר חז"ל ביל"ש (אמור רמז תרנג) שבזכות מצות סוכה יזכו לע"ל לסוכת עורו של לויתן, ומקשה על השייכות ביניהם, ובפרט שמחולקים הם דאם סיכך בעור דג פסולה דהא לא הוי גידולי קרקע, וא"כ תמוה ביותר השייכות ביניהם? ולאחרי אריכות הביאור שם מסיק וזלה"ק: "דלעת"ל שאז יהי' שכר המצות, שכר מצוה מצוה בגילוי, הנה אז תהי' סוכת עורו של לויתן: "לויתן" - לשון צוותא וחיבור וגם כל שבים טהור ואין שייך שם מציאות הטומאה כלל,

(1) ולפי דבריו נראה לבאר סברת ההו"א בעירובין (כז, ב), דדגים גידולי קרקע וסברת המסקנא דאינם גידולי קרקע עיי"ש, דלפי ההו"א למד דכיון דניזונין גם מן הקרקע מקרי גידולי קרקע, ולפי המסקנא בעינין שיהא ניזונין רק מן הקרקע.

ועד שדגים נמצאים תמיד במקום חיותם - לפי שאז לע"ל יהיו כל מקיימי תומ"צ עתה - בבחינה זו בגילוי, שזהו עיקר שכר המצות".

וראה גם בשיחת קודש ליל א' דחגה"ס תש"נ (ס"ב) וז"ל: "ואז ממשיכים הישיבה בסוכה בסוכת עורו של לויתן, ולהעיר שקיום מצות סוכה האכילה בסוכה אינו שייך בסוכת עורו של לויתן שהרי עור הדג פסול לסכך, ובמילא יצטרכו לקפוץ ולדלג מהסוכה לסוכת עורו של לויתן, ומסוכת עורו של לויתן לסוכה, וכן הלאה" עכ"ל"ק, הרי מפורש דלא איירי אודות קיום מצות ישיבה בסוכה, ובשיחת ש"פ בראשית תנש"א (אות ו) איתא: "ולהעיר שמצינו במדרשי חז"ל שבביאת משיח צדקינו ישבו בסוכת עורו של לויתן, אבל סוכה כזו (שעשוי' מעור דג) אינה ראוי' לקיום מצות ישיבה בסוכה ואכ"מ" עכ"ל, ועי' בשו"ת דברי ישראל (וועלקן) או"ח סי' רא.

### תורה חדשה מאתי תצא

ובס' ה'דרש והעיון' (ויקרא מאמר רנז) הביא מה שכתב לו זקנו הגאון ז"ל בעל ה'בית יצחק' בענין זה וז"ל: "אם נזכה לסוכה של לויתן זהו אך לדפנות, דכתבו התוס' שבת (עג, ב), דדג לא הוי גידולי קרקע, אך י"ל דסוכה של לויתן לא הוי רק לתענוג כפירש"י סוכה (ב, ב), וסוכה תהי' לצל", עכ"ל.

ונכדו המחבר מקשה עליו ממ"ש הרשב"ם שם, דסוכה היינו גג מלמעלה וד' דפנות מארבע רוחות עיי"ש, וכן מוכח מהמשך המימרא שם דקאמר דאם לא זכה עושין לו צלצול דהיינו סכך בלי מחיצות וכו', הרי מוכח בהדיא דגם הסכך יהי' מעורו של לויתן? ולכן רצה לומר דעכצ"ל כתירוץ השני שלא תהי' לשם מצוה אלא לצל ותענוג, אבל מקשה ע"ז ממהרש"א הנ"ל שפירש בהדיא דאיירי בסוכה של מצוה?

והביא שם לתרץ עפ"י המדרש הידוע (ויק"ר פי"ג): "כל בהמות ולויתן הן קניגין של צדיקים לע"ל וכו' כיצד הם נשחטים בהמות נותן ללויתן בקרניו וקורעו, ולויתן נותן לבהמות בסנפיריו ונוחרו, וחכמים אומרים זו שחיטה כשירה היא? ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשיניים מפני שהן חונקין? אמר רבי אבין בר כהנא אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא חדש תורה מאתי תצא", הרי יוצא מזה דלעת"ל יחדש הקב"ה הדין שמותר לשחוט

גם בסנפירין, הרי שלעת"ל בסעודת לויתן ישתנה הדין, א"כ ה"נ י"ל שגם לענין הסוכה ישתנה הדין וחידוש תורה מאתי תצא, שמותר לסכך אף בדבר שאין גידולו מן הארץ ויהיו יוצאים לפי"ז בסוכת עורו של לויתן, אבל מסיים שם לתמוה דאיך זה מתאים עם אחד מעיקרי ויסודי אמונתנו הקדושה שהתורה לא תשתנה לנצח עכתו"ד עיי"ש, וראה גם בס' 'פרדס יוסף' פ' אמור (אות קז) שהביא תו"ד, וראה גם בס' 'ילקוט המאירי' ב"ב שם שתירץ עד"ז.

ועי' קונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' (משיחת חגה"ש תנש"א) ס"ה שביאר ההיתר דשחיטת שור הבר בסנפירי לויתן ע"פ מ"ש המפרשים (חי' רד"ל ויק"ר שם, חי' מהר"ץ חיות חולין סז, ב, ונדה סא, ב) שהיתר שחיטה זו הוא באופן ד"הוראת שעה", והרבי מקשה ע"ז דא"כ אין זה בגדר "תורה חדשה" שהרי "למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה... שמע לו (חוץ מע"ז) והוא שיהי' הדבר לפי שעה" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ד)? ומבאר הפירוש בזה שזה אינו ככל הוראת שעה אלא שהקב"ה יגלה "חידוש בתורה" (ש"מאתי תצא") שדיני שחיטה שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו, ועפ"ז מבאר גם שאין זה סותר לנצחיות התורה עיי"ש, דלפי"ז אפשר לומר גם בנדו"ד שהקב"ה יגלה חידוש דהדין דסכך סוכה שצ"ל מגידולי קרקע דוקא לא נאמר על סוכה זו שהיא לצדיקים - מעוררו של לויתן.

ובס' 'ילקוט הגרשוני' (שו"ע או"ח שם) הביא דברי הבכורי יעקב ומה שהקשה על המהרש"א, וכתב לתרץ דברי המהרש"א דבעל המימרא בב"ב הוא רבי יוחנן, והוא סובר בנדה (סא, ב), דמותר לקבור את המת בכלאים משום דמצות בטלות לע"ל, ומפרש דאין הכוונה שיתבטלו המצות ח"ו בשום פעם, כי התורה נצחית ולא תשתנה לעולם, אלא דיני ותנאי המצות ישתנו, ומה שעכשיו הוא כלאים, לעת"ל לא יהי' כלאים אלא באופן אחר, והוא ע"ד שכתבו המקובלים דלעת"ל יהי' ההלכה כבית שמאי, היינו דההלכות והדינים של המצות ישתנו, אבל גוף המ"ע והל"ת קיימים לעולם, וא"כ לע"ל יהיו רשאים לסכך אף בדבר שאינו גידולו מן הארץ, כי פרטי ותנאי המצות בטלות לע"ל, והביא שם אח"כ מדרש הנ"ל אודות הלוי'תן דתורה חדשה מאתי תצא ומפרש שהכוונה הוא שהי' שינויים בדיני התורה.

והנה במה שכתב דריו"ח לשיטתו קאי, דסב"ל דמצוות בטלות לע"ל, הנה בקונטרס הנ"ל בהערה 108 כתב דעכצ"ל דסעודת לויתן ושור הבר תהי' בימות המשיח לפני תחיית המתים, כי הרי בהתקופה דתחיית המתים יהיו מצוות בטלות, ואין מקום אז לשקו"ט אם שחיטת השור תהי' כשרה, ואין צורך ל"חידוש תורה" כיון דבכל אופן מצוות בטלות עיי"ש, ומסתבר לפי"ז לומר דגם הסוכה מעורו של לויתן יהי' אז לפני תחיית המתים, ולא בהזמן דמצוות בטלות, וא"כ לא שייך לומר דלשיטתו קאי, שהרי על זמן זה דימות המשיח עדיין לא אמר ריו"ח דמצוות בטלות?

אמנם אפ"ל דמ"ש בההערה הוא משום דפירש דמצוות בטלות לע"ל בפשטות, משא"כ לפי פירושו של ה"לקוט הגרשוני" דמצוות בטלות היינו דרך דיני ואופני המצוות ישתנו, שפיר י"ל לפי שיטתו שהסעודה דלויתן אכן תהי' בזמן התחי', דאז אמר ריו"ח דמצוות בטלות, ומ"מ אמרינן ע"ז שצריך "חידוש בתורה" בכדי לשנות הדין וכו', וגם הסוכה מעורו של לויתן יהי' אז, ושפיר י"ל דלשיטתו קאי, וראה אגרות קודש ח"ב עמ' עב בהערה 23 (תשובות וביאורים סי"א) שישנם דסב"ל דסעודה זו תהי' בתחילת זמן התחי' עיי"ש.

### עורו של לויתן רק משום להגן מפני החמה

ועי' בס' 'קרבן שמואל' (להג"ר אברהם שמואל צבי זילבערשטיין ז"ל) בהפתיחה (אות קב והלאה) שתירץ באופן אחר, דבאו"ח סי' תרכט סי"ט איתא דהא דפירס עליה סדין מפני החמה פסולה, דעת התוס' והרא"ש והגאונים שזהו דוקא אם פירס הסדין מחשש שמא יבש הסכך או ישרף העלין, ויהי' חמתה מרובה מצילתה, דאז הסדין גורם הכשר הסוכה על ידו שיהי' צילתה מרובה מחמתה, אבל אם לא כיוון בפריסת הסדין אלא להגן מפני החמה או לנאותה כשרה, והט"ז שם כתב דאם החמה מגיע לגוף האדם לכו"ע מותר עיי"ש, ובמג"א ס"ק כג ביאר דאם הוא להגן מפני החמה אז בטל לגבי הסוכה ולא מקרי סכך פסול כדאיתא בלבוש וב"ח, הרי למידין מזה דאם הוא להגן מהחמה מותר לפרוס בסכך פסול, דאז בטל ממנו שם סכך והוה סוכה כשרה.

והנה על גמ' הנ"ל בב"ב כתב הרי"ף בעין יעקב שם וז"ל: "עתיד הקב"ה לעשות סוכה וכו' נ"ל שסוכה זו נצרכה להנצל מחמה מנרתיקה שמוציאה הקב"ה לעת"ל, והיושב בצל סוכה ניצול לגמרי וכו'" עכ"ל,

וכוונתו להא דאיתא בגמ' ע"ז (ג, א): "לע"ל הקב"ה אומר לאומות העולם מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה, מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, שנאמר: (תהלים ב) ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו כו" עיי"ש, והיינו שמפרש דהא דעתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, ה"ז קאי על זמן זה שהקב"ה מקדיר עליהם החמה ועורו של לויתן מגין עליהם להנצל מן החמה, ונמצא לפי"ז שפורס הקב"ה על סוכות כשרות עור הלוייתן להגן עליהם מפני החמה, וזה מותר דהוה לנאותו, וכמ"ש בט"ז הנ"ל דכל שהחמה מגיע להאדם לכ"ע מותר דבטל עור של הלוייתן להסכך.

ולפי"ז מתורץ קושיית הביכורי יעקב דאף דעור דלוייתן פסול לסוכה, אבל כאן מיירי כשיש לכו"ע סוכה כשרה, רק מצד החמה יעשה לנו סוכה מעורו של לויתן להגן מהחום, ואז נקרא שם מצות סוכה גם על העור כיון שהוא בטל להסוכה, וא"ש ג"כ הנוסח של אלו האומרים "שנזכה לשנה הבא לישב בסוכת עור של לויתן", דהיינו שנזכה לעת"ל להך סוכה שיגן עלינו וכו', וא"ש גם דברי המהרש"א דאיירי בסוכה של מצוה, וראה גם ב'המאור' (שנה ט חוברת י) שכן תירץ גם בעהמח"ס 'נחמד ונעים' ודפח"ח.



## תשובה קודם הגאולה [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**

טורונטו, קנדה

בגליון תתקמא (עמ' 7 ואילך) עמד הגראי"ב גערליצקי שליט"א על מש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פי"א דהמלך שיעמוד מבית דוד צריך לכוף כל ישראל לילך בדרכי התורה בכדי לקבוע חזקת משיח, דהרי פסק הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וא"כ קודם בואו של משיח כבר עשו ישראל תשובה ואמאי הוא צריך לכופם בקיום התורה והמצוות.

ובגליון תתקמב (עמ' 13 ואילך) כתבתי דבאמת הן הן הדברים, דהתשובה האמורה בהל' תשובה מתקיימת עי"ז שמישיח בעודו בתקופת חזקת משיח, דהיינו קודם קיבוץ גליות וקודם הגאולה, כופם לקיים תומ"צ בשלימות. ורק עי"ז יזכו בני"י שהעומד בחזקת משיח יתקדם בשלבי הגאולה עד שיגיע לתקופת ודאי משיח. ואדרבה, דוקא משום דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, מוטלת האחריות על הטוען שנשלח לגאול את בני"י מגלותן לעורר בני"י לתשובה בכדי שיוכל למלאות שליחותו.

ובגליון תתקמג (עמ' 10 ואילך) יצא הגראי"ב להקשות כמה קושיות חזקות על ביאור הנ"ל. חדא, דאם התכוון הרמב"ם בהל' מלכים להתשובה האמורה בהל' תשובה אמאי כותב שמישיח "יכוף כל ישראל לילך בה" ולא שמישיח כופם או מעוררם ל"תשובה", והרי"ז ג"כ לשון חז"ל בסנהדרין (צז, ב) ד"אם ישראל עושין תשובה נגאלין", שהוא בפשטות מקורו של הרמב"ם בהל' תשובה, ולמה שינה הרמב"ם בהל' מלכים מלשונו בהל' תשובה ומלשון חז"ל.

ונראה בזה, דהן אמת דעצם המחייב "לכוף כל ישראל כו"י" היא משום דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, אבל לאחרי שכבר התחייב העומד בתור חזקת משיח לדאוג שישראל יעשו תשובה שוב הוא חייב לפעול ענין זה באופן של מלכות, ויתירה מזו, באופן של מלכות המיוחדת למלך המשיח. כלומר, אע"פ שיש כמה אופנים ואפשרויות לפעול שבנ"י יעשו תשובה, מ"מ זה העומד לקבוע חזקת משיח צריך לעשותה באופן של כפי", דזהו כל מהותה של מלכות, דהיינו כח הכפי". ולכן כתב הרמב"ם "ויכוף וכו'" ולא לשון של התעוררות וכו"ב.

והנה כבר ביאר רבינו עפ"י לשונות הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים דעיקרו גדרו של משיח הוא לפעול שלימות התורה, ולכן אע"פ דלענין הזכ"י בעצם הגאולה עיקר ההדגשה היא התשובה - "ושבת עד ה"א" (נצבים ל, ב), מ"מ בנוגע קביעות של חזקת משיח ההדגשה היא על שלימות קיום התורה והמצוות - "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", דלאחרי שנתחייב לפעול ענין התשובה מכח הוא ד"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה", שוב חייל עליו לעשותה באופן ובצורה של מלך המשיח.

ועד"ז מתורצת ג"כ קושייתו השני' של הגר"א י"ב דאי נימא דה"יכוף כל ישראל" של ה' מלכים היא היא ה"תשובה" של ה' תשובה, למה מדגיש הרמב"ם דוקא בה' מלכים שצ"ל "יכוף כל ישראל", משא"כ בה' תשובה כותב רק ש"אין ישראל נגאלים כו". אלא דהיינו טעמא, דמצד עצם הגאולה ההדגשה היא רק על כללות ישראל, אבל מצד ה' משיח הרי הוא צריך להתעסק בכל חלקי העם, ובכל עדה ועדה, ובכל חוג וחוג, דזהו כל גדר מלכותו של משיח — "ומלך אחד יהי לכולם" (יחזקאל לז, כב). ולכן מדגיש הרמב"ם דבכדי לקבוע חזקת משיח צריך "לכוף כל ישראל".

שוב הקשה ממה שהביא הרמב"ם בה' תשובה המקור מן התורה דישראל יעשו תשובה בסוף גלותן מקרא דפ' נצבים (ל, א-ג) "והי' כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת על ה"א ושב ה"א וגו'", שזה משמע שהקב"ה מעמיד להם מלך קשה, ולא שזה יעשה ע"י משיח. ולכאור' כוונתו להקשות דבפרשה שלפנ"ז מובא אודות החורבן הנורא של ארה"ק - "ואמר הדור האחרון. . . וראו את מכות הארץ ואת תחלואיה . . . גפרית ומלח שרפה כל ארצה . . . ויחר אף ה' בארץ ההוא להביא עליה את כל הקללה . . . ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה . . . וישלכם אל ארץ אחרת גו". ומיד בפרשה שאח"ז נאמר "והי' כי יבאו עליך כל הדברים גו' והשבת אל לבבך גו'", וא"כ הרי זה משמע שהתשובה ("והשבת") היא מתוך יסורי הגלות - "מלך קשה כהמן כו".

אבל זה אינו, דבקרא כתיב "כל הדברים האלה הברכה והקללה", א"כ בודאי שאין כוונת הכתוב דהתשובה תבוא דוקא ע"י הקללה, ואין זה כי אם נבואה דבסוף גלותן אחרי כל משך ימי בני ישראל מראשית לידתן עד סוף זמן גלותן, הכולל הן ימי ברכה והצלחה והן ימי קללה ויסורי הגלות, שבסוף כל מאורעות האלו יעשו בני" תשובה ויבוא הגאולה, וכמש"כ בפ"י בכור שור עה"ת (לאחד מבעלי התוספות שחי במאה ה"ב בצרפת): "הברכה - בדורות הכשירים ששומרים המצות, כגון בימי יהושע כו' ובמי

1) טעות זה נגרם ע"י הגירסא המוטעת שנמצא בדפוס הרמב"ם שלא הובא כל לשון הפסוק "הברכה והקללה וגו'". וכבר תוקן במהדורות פרנקל עפ"י כת"י אוקספורד המפורסמת שבסופו חתימת יד הרמב"ם המעיד שהוגה מספרו.

שמואל ובימי השופטים הכשרים, ובימי דוד ושלמה וכיוצא בהם, והקללה - בימי ירעם ואחאב ויהויכין וכיוצא בהם".

וכן הוא מוכח דאין כוונת הכתוב שהתשובה יבוא דוקא ע"י גזירות קשות, דהרי לא הובא כתוב זה בסוגיא דסנהדרין (צז, ב) לענין פלוגתת ר"א ור"י. ונהיינו בין לגירסת ספרים שלנו שר"י הוא שאמר "הקב"ה מעמיד להם מלך קשה וכו'", ובין לגי' הירושלמי דזהו תשובת ר"א, סו"ס לכו"ע לא הובא כתוב זה כסייעתא להא ד"הקב"ה מעמיד להם כו'". והיינו כנ"ל, דבכתוב אין שום הכרע דהתשובה יבוא מתוך וע"י היסורים של גלות, כ"א דלאחרי שיעברו כל אלה הדברים על בני, הברכות והקללות, סו"ס יעשו בני תשובה. אלא אינו מבואר כלל בכתוב מהו הגורם התעוררות התשובה.

(אבל סו"ס צ"ע להגירסא דהא דהקב"ה מעמיד כו' הוא מדברי ר"א, ואילו לר"י לא יהי שום תשובה, דלכאו' הרי זה היפוך המפורש בתורת משה בפרשת נצבים הנ"ל).

והנה בגליון הנ"ל כתבתי דא"א בשום פנים לפרש דמש"כ הרמב"ם ו"ויכוף כל ישראל כו'" דר"ל כל או"א מבנ"י ממש, דהרי זה היפוך הטבע לגמרי, ולהרמב"ם לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי שום חידוש במעשה בראשית. וע"ז כותב הגאון הנ"ל דמצד מעלותיו המופלאות של משיח המפורטים בהל' תשובה פ"ט ה"ב "בעל חכמה יהי יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" הדבר אפשרי שיפעול על כל אחד ממש.

ולענ"ד אין הדברים מתקבלים על הדעת. חדא דמעלות אלו אינם מוכרחות כלל להתגלות בתקופת חזקת משיח וגם לא בתחילת תקופת ודאי משיח, וכדמוכח מזה שהרמב"ם אינו דורש כל מעלות אלו כדי לקבוע חזקת משיח כ"א "הוגה בתורה ועוסק במצוות". ועוד דאפי' אם הי' בו כל אלו הכוחות מ"מ מן הנמנע בתקופת הגלות כשבנ"י מפוזרים ומפורדים בין העמים בכל קצוי תבל ובכל איי הים מקצה השמים ועד קצה השמים, שמש"ח יגיע לכל או"א ממש ויעוררם ויכוף אותם לילך בדרכי התורה. ורק כשכל בני"י מכונסים בתוך גבולי ארה"ק יש אפשרות להגיע לכל או"א, וכמו בימי חזקיהו שלא נמצא בכל ארה"ק מדן ועד באר שבע תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים וכו' (סנהדרין צד, ב). אבל

פשוט דבזמן הגלות הדבר נמנע לגמרי בעולם הטבע. ולכן אני על משמרתי אעמודה דדברי הרמב"ם בהל' מלכים ובהל' תשובה מתאימים ומשלימים זא"ז, והתשובה האמורה בהל' תשובה היא המתקיימת עי"ז שמשיח בעודו בתקופת חזקת משיח יכוף כל ישראל לילך בה, ועי"ז נזכה לתקופת ודאי משיח ומיד הן נגאלין בעגלא דידן.



## ואם יעמוד מלך מבית דוד [גליון]

הת' נחום הלוי לוינ  
תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 3) הביא הגראי"ב גערליצקי שי' מ"ש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ח עמ' 61 בשוה"ג) על הרמב"ם בהל' מלכים "ואם יעמוד מלך מבית דוד וכו'" וכותב כ"ק אדמו"ר "יעמוד מלך: עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח (ולא היה שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך, "עכ"ל כ"ק אדמו"ר.

וביאר הגראיב"ג בארוכה מה שנראה כאן שיטת כ"ק אדמו"ר דבכדי שיהיה דין מלך צריך ב"ד של ע' ונביא ולא סגי בלאו הכי, ובסוף דבריו הצריך עיין במ"ש כ"ק אדמו"ר "ב"ד של ע'", והרי לשיטת הרמב"ם יתכן שתשוב הסנהדרין עוד לפני ביאת המשיח וביותר שכותב בפיהמ"ש "שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהיה מסימנו", וא"כ מאן יימר שלא יהיה סנהדרין ומדוע נקט כ"ק אדמו"ר בפשטות שלא תהיה שיבת סנהדרין? ע"כ תוכן קושייתו.

ולכאורה הו"ל להקשות גם על נבואה, דידוע מ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו דבשנת ד' אלפים תתקע"ו "תחזור הנבואה לישראל" ועוד כותב שם "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת המשיח שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו'" וכ"ק אדמו"ר כותב ע"כ (לקו"ש ח"ב עמ' 588) שאמנם באותו הזמן היו ר' שמואל החסיד אביו של ר' יהודה החסיד, ר' אלעזר בעל הרוקח וכו', ובש"פ שופטים ה'תנש"א ביאר כ"ק אדמו"ר בארוכה עפ"ז מה שמביא הרמב"ם דיני נבואה ביד החזקה שלו כיון שגם עכשיו שייך מציאות דגילוי הנבואה, ע"ש בארוכה.

וא"כ גם מכאן יש להקשות על שוה"ג הנ"ל מנ"ל בפשיטות דמלך המשיח לא יועמד ע"י נביא והרי תחזור הנבואה.

ולפענ"ד אין כאן קושיא, דאין כוונת כ"ק אדמו"ר לומר שלא יתכן שמלך המשיח יהיה ע"י ב"ד של ע' ונביא אלא שכוונת הרמב"ם במ"ש "מלך" אינה שמוכרח להיות מלך ע"פ דין, אלא ע"ד בן כוזיבא.

וכמו הוכחת הרמב"ם מבן כוזיבא שאין מלך המשיח צריך לעשות מופתים דההוכחה אינה שבודאי לא יעשה מופתים, אלא שזה אינו מגדרו, וה"ה כאן כשהרמב"ם כותב מלך מוכרח שאין מתכוין שמגדרו של משיח להיות דינו דין מלך מלכתחילה להראות מבן כוזיבא שלא היה מלך ע"פ דין.

ומוכח כן ממה שכ"ק אדמו"ר מביא ראייה מבן כוזיבא, דאם תמצי לומר שעד ביאת המשיח לא יהיה ב"ד של ע' ונביא מדוע הוצרך לראיה מבן כוזיבא והרי אפשר להביא ראייה מהמציאות דלא יהיה ב"ד של ע' ונביא, וק"ל.

עוד בענין הנ"ל, דהביא שם שיטת הסוברים שלרמב"ם רק התנאי של ב"ד של ע' הוא לעכובא משא"כ נביא אינו לעיכובא, וא' מההוכחות לשיטתם הוא ממ"ש הרמב"ן (דברים יז, טו) עה"פ "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" והרי א' מתנאיו של מלך הוא שמתמנה ע"י נביא א"כ מה לעם להזהיר כן והרי ה' לא יבחר איש נכרי, ומתרץ דנביא אינו לעכובא.

אמנם שיטת כ"ק אדמו"ר (כעוד מפרשים שהביא שם) מוכח דהוא לעכובא, ולכאורה מוקשה ע"כ מהנ"ל ולא הביא אם מתרצים המפרשים על כן ומה.

ואולי היה אפשר לתרץ דאה"נ שמוכרח הוא ע"י נביא, אך אם אמנם יבוא נביא ויבחר באיש נכרי הנה יהיה בא' מב' אופנים, או שיאמר שהוא הוראת שעה, או שיאמר זה בתור דין חדש - וא"כ נדע שהוא רוצה לעקור דבר מדברי תורה והוא נביא שקר, וא"כ יש טעם להזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", שבזה נוכל לבדוק את הנביא. ועצ"ע.



## רשימות

### הטעם שהזכיר הפסוק תיבת "וחטאה"

#### הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בפ' תשא (לד, ז): "נושא עון ופשע וחטאה ונקה". ובאגה"ת פ"ח כ' אדה"ז: "הי"ג מדות הרחמים מנקים כל הפגמים, וכמ"ש נושא עון ופשע ונקה" - והשמיט תיבת "וחטאה".

ומבאר כ"ק אדמו"ר ברשימותיו, ש"חטאה" קאי על עבירה בשוגג, ולתיקון פגם זה אין מוכרח הגילוי די"ג מדות הרחמים, ולכן השמיטו אדה"ז בהאי ענינא;

ובלקו"ש (חי"ט עמ' 426 הע' 5) ביאר גם כן כך, וז"ל: "ובזה יובן מה שמביא שם הפסוק "ונושא עון ופשע ונקה", ומשמיט תיבת "וחטאה" - כי לתיקון פגם ד"חטאה" (שוגג), אין מוכרח הגילוי די"ג מדות הרחמים".

וממשיך בלקו"ש ומוסיף: "ומה שבהפסוק הזכיר תיבת "וחטאה", י"ל שהוא מצד סוף הפסוק: נקה לא ינקה - מנקה לשבים ולא ינקה לשאינם שבים, ולכן הזכיר תיבת וחטאה כדי להורות שגם על חטאה אינו מנקה לשאינם שבים, וגם על שוגג צריך תשובה".

והיינו, שהוקשה לו - אם אכן בשביל שוגג אין הכרח בגילוי יגמה"ר, למה הזכיר אותם הכתוב בהאי ענינא די"ג מדות הרחמים? ומתרץ, שהוא משום הענין של "נקה לא ינקה", כדי ללמד שגם על "חטאה" בשוגג צריך תשובה.

ולא זכיתי להבין דבריו הק' - הרי תיבת "וחטאה" אינה כתובה בפסוק רק בתור דבר צדדי, שאז אפ"ל שהיא כתובה כאן רק בדרך אגב, מצד תיבות "ונקה לא ינקה" שלאחריה - אלא תיבת "וחטאה" היא אחת מי"ג מדות הרחמים! וכמפורש ברובם ככולם של הספרים המבארים כיצד מתחלק פסוק זה ליי"ג, וכן מבואר בכתבי האריז"ל שהלכה כמותו, כמצויין ומבואר בלקו"ש ח"ד עמ' 1348 ואילך. [נוכח מתחלק הפסוק לפי האריז"ל: (א) א-ל, (ב) רחום, (ג) וחנון, (ד-ה) אך אפים, (ו) ורב חסד, (ז)

ואמת, ח) נוצר חסד, ט) לאלפים, י) נושא עון, יא) ופשע, יב) וחטאה, יג) ונקה].

וא"כ איך אפ"ל שבאמת בשביל "חטאה" אין צורך בגילוי יגמה"ר, והיא נכתבה כאן רק משום סיבה צדדית! ?

ודוחק גדול לומר שבלקו"ש מפרש לפי אדה"ז שיסבור כהשיטה ש"נושא עון ופשע וחטאה" הוא מדה אחת מתוך י"ג מדות הרחמים (ראה תורה שלימה עה"פ אות עא, ובמילואים שם סי' ג אות ו וש"נ), שהרי לא כך ס"ל לרוב הפוסקים, ובפרט שלא כך מבואר בכתהאריז"ל.



## לקוטי שיחות

### לשיטתייהו דרבי ורבנן [גליון]

**הרב נחום שטראקס**  
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 26) נעמד הרב י.ל.ש. שי' על לקו"ש ויקרא ח"י"ז שיחה ד' והאריך בביאור הדברים. ואין דבריו מובנים וכפי שיתבאר.

בהשיחה מבואר 'לשיטתייהו' בין רבי ורבנן בכ"מ בש"ס לגבי לשון הכתוב בתורה, דברי חז"ל, או לשון בנ"א - אם מובנו הוא דוקא; א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, או שיתכן שהמובן הוא רק לחלק או לפרט אחד.

ומק' הר' י.ל.ש. הרי 'בפשטות' ובפרט בלשון התורה - הכונה בכל הפרטים.

ואינו מובן, הא מנין לו ומדוע 'הפשטות' שלו היפך הסברא של השיחה. הרי מפורש בהשיחה הסברא בדבר וכפי שהעתיק בדבריו "לויט די רבנן אבער הגם אז מען לערנט טאקע אפ 'קרבן' - מלמד שמתנדבים עצים' און דער פסוק רופט זיי אן 'קרבן העצים', איז דאס ניט מכריח א חידוש גדול (הדגשת המעתיק) אז עצים זיינען א קרבן ובכל הפרטים,

נאר דיו צו מחדש זיין אז זיי פארמאגן איין פרט פון א קרבן". ומדוע לא נתקבלו דברי השיחה אצלו.

ולהעיר מהחקירה המובא בכ"מ אם התורה ניתנה לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל ובסיום למס' פסחים (שבהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים בסופו) מבאר עפ"ז הא שדיברה תורה כלשון בנ"א. גם להעיר מהמבואר בכ"מ בענין דון מינא ואוקי באתרא.

אח"כ מביא מ"ש בהמשך השיחה אות י: "מצינו גם בלשון ודעת בנ"א בסדר נשים "אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עלי' (גיטין עד, א) כגון באומר "הרי"ז גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים זוז" שלרבי היא "מגורשת מעכשיו", ולרבנן ה"ה מגורשת רק לאחר שתתן מצאתים זוז" -

"לדעת רבי, כשיש דיבור ומעשה בפועל שעשה עכשיו (הנה אע"פ שהוא אומר "ע"מ" דבר לאחר מכן), הרי"ז כפשוטו ובכל הפרטים, שהמעשה הוא פועל מיד, אלא שמוסיף "על מנת" - שאח"כ תקיים את פעולת התנאי; ולכן אומר ש"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

"ורבנן ס"ל שאי אפשר לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו" אף שבלי חידוש זה יהיו המעשה והאמירה שלא כפשוטם, ולכן אומרים שהגט חל רק לאחר מיכן, כשמקימת את התנאי".

ומקשה: כמו שיש לדון את המעשה והאמירה כך יש לדון את התנאי ולומר איפכא - מכיון שנתן תנאי למעשיו הרי התנאי כפשוטו ואין הדבר חל עד שיקיים את התנאי.

והנה ודאי אין מי שמעכב לומר איפכא כי הרי אין זה דבר משנה אלא סברא לבד התלויה בהגיון ובשיקול הדעת, ברם הסברה עצמה מובנת היטב ומתבארת מתוך דברי השיחה. כי מעשה והאמירה מצד עצמם (בלי תנאי) פועלים קידושין מיד. ואין התנאי עושה קידושין אלא המעשה והאמירה עושים את הקידושין. והתנאי אינו משמש אלא לגלות כונת המעשה והאמירה. ולכן דנים על המעשה והאמירה האם הם כפשוטם או לא, ולא דנים על התנאי, ואדרבה התנאי הוא כפשוטו אליבא דכו"ע, ודנים על המעשה והאמירה האם נגרעו מתוקפם ופשיטותם ע"י שהוסיף

תנאי. דהיינו, שהמחלוקת היא האם שייך שהתנאי יפעול בגדרם של המעשה והאמירה כדי שיחלו לאחר זמן, או לא.

עוד כתב הנ"ל שפשטות המעשה והאמירה אינם מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו', והוכיח כן ממ"ש בהשיחה "די רבנן האלטן אז מ'קען ניט מחדש זיין (מוסיף זיין) "מעכשיו" והבין כונת הדברים שאין המעשה והאמירה מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו'. ונראה ברור שאינו כן, כי הרי זה היפך דברי השיחה שאומר פשטות האמירה והמעשה מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו'. אלא פירוש הדברים הוא שבא לבאר האיך שייך (לשיטת הרבנן) שהתנאי יוציא מפשטות המעשה והאמירה, שע"ז מבאר מכיון שלא אמר בדבריו בפירוש "מעכשיו" אפשר שהתנאי יגלה בהם ענין דלא כפשוטם.

וה' יאיר עינינו לראות אור הצח והברור שבדברי רבנו.



## שיחות

### סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון]

הרב יוסף יצחק פלדמן  
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 47) הביא הרב מ.מ. שי' מ"ש ברשימת דברי הרבי בביקור הרבנים הראשיים דארה"ק, ביום בדר"ח כסלו תשד"מ (נדפס בתורת מנחם תשמ"ה ח"ה עמ' 3084 ואילך), ס"ה בסופו (שם עמ' 3090): "שגם כאשר היתה מחלוקת בין חסידים למתנגדים (לא עתה ולא עלינו), הנה גם אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל".

והקשו שלכאורה צ"ע אם הלשון מדוייק, שהרי מפורש באגרת אדמו"ר הזקן (אגרות קודש ח"א עמ' פט) "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה, ושהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה כו', וגם הכתבים נשתבשו מאד וכו'".

והנה, יעויין מ"ש בהקדמת הר' חיים מוולאזין לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא משנת תק"פ, (נדפס בספר כל הכתוב לחיים, ירושלים תשמ"ח), שמתרעם מאד נגד אלו שאמרו "שהרב הקדוש די רוח אלקין קדישין ב' האריז"ל לא היה נחשב בעיניו (של הגר"א) ח"ו", וכותב "עיני ראו יקר תפארת קדושת האריז"ל בעיני רבנו הגדול נ"ע. כי מדי דברי עמו אודותיו אירתע כולא גופיה ואמר מה נאמר ונדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש ונורא כמוהו", עיי"ש שמאריך מאד מאד בזה.

והנה, אדה"ז באגרת הנ"ל ממשיך שם בנוגע להגר"א ושיטת ההתייחסות שלו להאריז"ל: "ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הבחירה לבחור לו הטוב והישר מכל כתבי קודש הקדשים האר"י ז"ל לאמר שמועה זו נאה והיא מפי אליהו ז"ל וזו אינה מפי אליהו ז"ל". דהיינו רק למי אשר אלו לו - פירוש: שיש לו גלוי אליהו וגם חכמתו גדולה - כדוגמת האריז"ל - לו משפט הבחירה לבחור כו'.

ויש להעיר שדברי הר"ח בהקדמתו לספרא דצניעותא תואמים להפליא עם דברי אדמו"ר הזקן בהאגרת הנ"ל;

שכותב שם משמו של הגר"א בשבח האריז"ל "ונגלו לו תעלומות חכמה. ומעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים, הוגדל השגתו למעלה למעלה להפליא". הרי שמדגיש - שנגלו לו להאר"י תעלומות חכמה, ואח"כ מוסיף - שזכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים לבד.

ויש להעיר עוד על ההשוואות המדויקות בין אגרת אדה"ז להקדמת הגר"ח:

בענין השיבושים בכתבי האר"י: בהקדמת הר"ח כותב על שיבושי ההעתקות בכתבי האר"י וכן גם בנוגע לדברי החברים בכתבי האריז"ל שלא מהרח"ו ז"ל שאין לסמוך עליהם לדינא.

בענין "איש אשר אלה לו": בהקדמת הגר"ח מפליא בשבח הגר"א וכותב "וכן אמר לי חד מתלמידי ששמע כן מפורש יוצא מפיו הק' . . כי בזו הלילה בא אלי אליהו וגילה לי עינים וחידושים נוראים אין חקר". עוד שם: "ראיתי בעיניי בכתבי קדשו נ"ע כתוב יושר רזין עלאין קדישין מה שגילה לו יעקב אבינו ע"ה ואלהיו ז"ל . . לא נתברר לי אצלי אם היו אלו הגילויים בהקיץ".

בענין "לו משפט הבחירה לבחור לו הטוב והישר מכל כתבי קודש הקדשים האר"י ז"ל לאמר שמועה זו נאה": בהקדמת הר"ח מבאר מה שמצינו בכמה מקומות שחלק הגר"א על האר"י וכותב: "והגם שהמעיינים ימצאו בביאורו זה כמה גרגרים שמפרש בדרך אחר קצת. המעיין האמיתי איש תבונות יוכל ליישב דבריהם דלא פליגי. מר כי אתריה ומר כי אתריה . . . זאת ישיב אל לבו אם כי פליגי תרין מלאכי ברקיעא, אנו אין לנו אלא לכוף ראשנו תחת כפות רגליהם ולשתות בצמא את דבריהם הק' כי אלו ואלו דא"ח". הנה אף שכותב 'דלא פליגי', הרי מוכרח כונתו לומר שלא הכחיש ח"ו בדברי האר"י. כי הרי מזה שכותב "מר כי אתריה ומר כי אתריה . . . זאת ישיב אל לבו אם כי פליגי תרין מלאכי ברקיעא . . . כי אלו ואלו דא"ח", מפורש שחלק על האריז"ל. אלא כונתו ברור שאף שחלק על האר"י לא הכחיש ומיעט בערך מעלת דבריו, ופלוגתתם כמו שפליגי תרין מלאכי ברקיעא וכו'.

עוד מביא בשם הגר"א "והוא ז"ל בעצמו אמר שהאריז"ל הניח לו מקום בזה".

ככל אופן מובן מכל זה באר היטב שדברי רבנו (בתורת מנחם) בשיחתו עם רב וגדול בישראל מחוג הליטאים מדויקים מאוד.



## אגרות קודש

### צירוף קטן למניין

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
 רב אזורי - עומר, אה"ק

באג"ק כרך ח עמ' רעו (שערי הלכה ומנהג או"ח ח"א סו"ס נט), במענה לאחד מאנ"ש, כותב הרבי: "בהנוגע לשאלתו אם לצרף קטן למניין, הנה הוא מילתא דתמי' ביותר בין אנ"ש, וכיון שנמצא הוא וכן אנ"ש שי' במדינה כזו שצריך לפרסם גם שם הנהגות נשיא[י]נו רבות[י]נו הק' והחסידים שלהם, במילא יש לדייק בזה יותר, ולכן לדעתי אין לעשות את הנ"ל, ובודאי כשיתדלו הרי ברוב הפעמים ימצאו מנין בני י"ג שנה".

חבל שלא העירו המו"ל ממקור "הנהגת רבותינו" בנדון - שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' נה ס"ה, שם מביא דעת המתירין לומר דבר שבקדושה בצירוף קטן "יותר מבן שש ויודע למי מתפללין", ומאידך דעת האומרים "שאינן אשה ועבד או קטן מצטרפין בשום ענין . . ואפילו ע"י ס"ת שביד הקטן אין לצרפו", ומסיים: "וכן עיקר". אבל ממשך "ואעפ"כ אין למחות באותן שנוהגין להקל בשעת הדחק לצרפו . . כיון שיש להם על מה שיסמוכו", עיי"ש. והעיקר - לפלא שרבינו אינו מביא פס"ד מפורש זה במענה (ואפילו אם נזכר הפס"ד כבר במכתב השואל), במקום "הנהגות רבותינו והחסידים שלהם", ורק מעיר ש"מילתא דתמיהא ביותר" היא.

ואולי - כפי הניכר מהמענה - היה קושי רב להשיג מנין. ואולי לא היה המנין על טהרת חב"ד, כך שאולי מצד הדין היה מקום לסמוך על הפס"ד ש"אין למחות" במישהו שלא מאנ"ש, שמצרף קטן. וגם בזה צ"ע - האם הכוונה ב"אין למחות" היא שמותר גם לענות אמן וברכו וקדושה במנין כזה, דאל"כ - עצ"ע, ל"ל לתלות השלילה ב"מילתא דתמיהא".\*



## נגלה

### הכל כמנהג המדינה

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש ב"ב "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין, בונין. הכל כמנהג המדינה". וכתבו התוס' (ד"ה בגויל) וז"ל: "דאם נהגו יותר מו' בגויל לא יעשה, וכן כולם, אלא כשיעור המפורש. ומיהו אם נהגו לעשות פחות

---

(\* פשוט מדברתי אדה"ז אין אנו למידין שלילה מוחלטת מהנהגה כזו בשעת הדחק (ואינו מופרך שימצאו בין חסידים מקילים בענינים מסוימים נגד אדה"ז (בשעת הדחק עכ"פ)), ולזה בא רבינו להורות מהנהגת רבותינו והחסידים שלהם ש"הנה הוא מילתא דתמי' ביותר", ואין לנהוג בו אף בשעת הדחק. המערכת.)

מו', יעשה. דאפילו אם נהגו בהוצא ודפנא יעשה, כמפורש בגמרא . . ונראה לר"ת, דדוקא בהוצא ודפנא, אבל פחות מכאן אפילו נהגו, מנהג הדיוט הוא". עכ"ל.

אמנם הרמב"ן כותב וז"ל: "ותנא בתר הכי הכל כמנהג המדינה לאתויי הוצא ודפנא, והוא הדין למחצלת הקנים או מחיצה פחותה ממנה, אם נהגו בכך, אלא אורח ארעא נקט. ובשם ר"ת ז"ל שמענו שאם נהגו במחיצה פחותה מהוצא ודפנא אין מנהגם אלא מנהג שוטים, וכופה אותו לעשות מחיצה מתקיימת. ואין זה נכון . . דמתני' לא קתני מנהג אלא לבנין הגויל והגזית, אבל לא לרחבן". עכ"ל.

וצריך ביאור מהו יסוד המחלוקת. וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש חכ"ט (שיחה ב לפ' תבוא) ששם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שאף שישנם כמה דברים שאיסורם בכל שהוא, כמו ע"ז (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א ה"א. הל' ע"ז פ"ז הט"ו. פ"ז ה"ז), או בנוגע לאיסור הוצאה בשבת שכו"כ דברים איסור הוצאה שלהם הוא בכ"ש (רמב"ם הל' שבת פי"ח ה"כ), מ"מ לא כל הדברים שוים, כי גדר איסור "כל שהוא" יש ללמוד בב' אופנים:

א) שזהו שיעור בהאיסור המדובר - ז.א. שישנם איסורים ששיעורם בכגורגרת, בכזית וכו', וישנם איסורים כאלו ששיעורם בכל שהוא.

ב) ה"ז איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכ"ש - שאינו בגדר שיעור (וראה שם בהערה 34 הנפק"מ).

ומבאר שבזה חלוק גדר כ"ש באיסור הוצאה בשבת מגדר כ"ש באיסור ע"ז: בנוגע להוצאה בשבת, היות ובד"כ יש שיעור לאיסורו, הרי מובן שדברים אלו שאיסורם בכ"ש ה"ז לפי שבדברים אלו - "כל שהוא" הוא ג"כ שיעור [לפי שבדברים אלו גם כ"ש חשוב הוא מצ"ע, וע"ד "פלפל כ"ש, עיטרן כ"ש, ריח טוב כ"ש וכו'"], או לפי ש"מצניעין אותן לגניזה", שבנ"א מחשיבין (מצניעין) גם כ"ש מדברים אלן].

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת וע"ז בכלל, שע"ז נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אין גדר ואיסור כ"ש בזה לפי שגם "כל שהוא" הוא גדר של שיעור; כ"א לפי שבאיסור ע"ז אין שיעור - "מאומה", ובלשון הרמב"ם (הל' מאכא"ס שם ה"ב): "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא

אין לו שיעור, ונאמר בעבודת כו"מ ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".  
ע"כ תו"ד בלקו"ש.

וי"ל עוד נפק"מ בין ב' האופנים, דאם זה שיעור, צ"ל עכ"פ קצת ממשות להאיסור שיכול ליהנות ממנו קצת, כי באם אין בזה שום ממשות, אאפ"ל ע"ז שיש כאן "שיעור" של כ"ש. משא"כ באם אי"ז שיעור כלל, אז אפילו אין בזה שום ממשות כלל, מ"מ ה"ז אסור, כי עכ"פ אי"ז היפך "מאומה". [אבל צע"ק בזה, כי אינו מביא נפק"מ זה בלקו"ש שם, אף שבהערה מביא נפק"מ אחרת כנ"ל].

[ובמקום אחר (שערי ישיבה גדולה ח"ב עמ' 298) כתבתי שעל יסוד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל, יש לחקור ג"כ בנוגע להא דחצי שיעור אסור מה"ת, שפירושו שגם בדברים אלו שאכן יש בהם שיעור (=רוב האיסורים), מ"מ השיעור הוא רק לגבי עונש, אבל גם פחות משיעור (כ"ש) אסור מה"ת, דהרי ההלכה היא כר' יוחנן (יומא עב, ב; רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג) - הנה יש לחקור האם האיסור דכ"ש הוא לפי שלגבי האיסור אין צריכים שיעור כלל, או שבעצם גם לגבי איסור צ"ל שיעור, אלא שהשיעור הוא קטן ביותר, כל שהוא.

וע"פ הנ"ל יהיה נפק"מ בין ב' האופנים, דלאופן הא' גם כ"ש ממש, שאין בו שום ממשות, יהי' אסור, משא"כ לאופן הב' צ"ל עכ"פ איזה ממשות להאיסור.

לכאורה מסתבר לומר כאופן הב'. כי בפשטות פי' "לא תאכל וגו'" וכיו"ב הוא שצ"ל נקרא "אכילה" [וכן בשאר הלשונות עד"ז הכתובים באיסורים אחרים], וא"כ צ"ל איזה שיעור, אלא היות (שבלי ההלמ"מ) לא ניתן שום שיעור פרטי, השיעור הוא "כל שהוא". ומסתבר שסברא זו אפ"ל בין לפי מה דילפינן (יומא שם) דין ח"ש מהפסוק "כל חלב וגו'" - כי אין שום מקום לומר שפסוק זה מוציא הל' אכילה וכיו"ב מפשוטו, לומר שאצ"ל שום שיעור אכילה - ובין (ובאופן של כ"ש) לפי הסברא (שם) של "חזי לאיצטרופי", שבודאי שצ"ל איזה שיעור, כמובן.

(וראה צ"צ פסקי דינים יו"ד סס"ו (עמ' 298) ובהערות כ"ק אדמו"ר שם (ע' 854). אנצק' תלמודית כרך טז עמ' תרטז).

ועפ"ז תירצתי קושית המפרשים על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"א ה"ו).  
עיי"ש].

ועד"ז י"ל בנוגע לגדר "הכל כמנהג המדינה" - שיש לבאר זה בשני אופנים: (א) זהו ג"כ "שיעור". כלומר: כמו שנתנו חכמים שיעור לגויל גזית וכו', כן נתנו עוד "שיעור", שבכ"מ השיעור הוא מה שנהגו באותו מקום. (ב) אי"ז שיעור, כ"א הכוונה היא שהחכמים אמרו שאין אנו נותנים שיעור כלל, כ"א צריכים לעשות כמנהג המדינה (ורק בפרט אחד נתנו שיעור, שאם המנהג הוא בגויל וכו', אין המנהג יכול להכריחו לעשות יותר מו', וכן בהשאר, כי יש באלו שיעור למעלה (לתוס') - או זהו גם שיעור למטה - להרא"ש וכו'), אבל בכל דבר אחר אין כאן שיעור, כ"א מוכרחים לילך בתר מנהג המדינה.

וה"ז ע"ד הב' אופנים בכל שהוא, האם זהו "שיעור" של כ"ש, או הפי' הוא שאין כאן שיעור. וכמו שנת"ל בנוגע לכל שהוא, שי"ל שמהנפק"מ בין האופנים הוא, שאם זה גופא הוא שיעור, צ"ל איזה ממשות בזה. ולהאופן שאין זה שיעור, אצ"ל שום ממשות - עד"ז י"ל בנוגע ל"הכל כמנהג המדינה", שאם זה גופא הוא שיעור, אז צ"ל איזה תקיפות וחוזק להכותל, ואם המנהג הוא לכותל שאינו מתקיים כלל, לא אזלינן בתרה. משא"כ אם אי"ז שיעור אז כל מה שהוא מנהג המדינה עושים, אף אם אין לזה שום חוזק.

ובזה נחלקו תוס' והרמב"ן, דלתוס' גם "הכל כמנהג המדינה" הוא "שיעור", ולכן אם זה פחות מהוצא ודפנא ה"ז מנהג הדיוט, ולהרמב"ן אי"ז שיעור, וא"כ כל מה שנהגו עושים.

והנה, י"ל הנ"ל בסגנון אחר: יש לחקור האם "הכל כמנהג המדינה" הוא "פסק" רבנן איך לבנות הכותל, או שזהו סילוק הרבנן, שהחכמים אמרו, שמלבד השיעור שנתנו לגויל גזית וכו' אין אנו מתערבים בדבר, כ"א צריך לילך בתר מנהג המדינה.

כלומר: אופן הא' הוא שמלבד הפסק והתקנה שתקנו חכמים שחייבים לבנות כותל, גם פסקו ותקנו איך לבנות הכותל, וחלק מתקנה זו - איך לבנות הכותל - הוא לילך בתר מנהג המדינה, ולפי סברא זו אם המנהג הוא לבנות כותל כזה שאינו מתקיים כלל, אין לילך אחריו, כי אי"ז בכלל התקנה איך לבנות הכותל, כי אי"ז כותל.

אבל אופן הב' הוא שאף שתקנו לבנות כותל, לא תקנו איך לבנות הכותל, כ"א הניחו זה למנהג המקום, היינו שאמרו שאינם מתערבים בזה (חוץ מהשיעור של גויל גזית כפיסין ולבנין, שנתנו שיעור לזה, כנ"ל), ולכן גם אם המנהג הוא לבנות מחצלת הקנים, עושיין כן, כי החכמים לא התערבו בזה.

[דוגמא רחוקה: ב' האופנים בפירוש "כל דאלים גבר", שלדעת הרא"ש (ב"ב פ"ג סי' כב) לאחר שאחד התגבר ולקח הדבר מיד חבירו, אין השני יכול לחזור ולתקפו, ולדעת התוס' (ב"מ י' א ד"ה והא) דאם גבר השני יכול לחזור ולקחתו - שבפשטות נחלקו, שלהרא"ש הוה "כל דאלים גבר" גדר "פסק", ולכן כשגבר הראשון, כבר נפסק שזהו שלו, ואין השני יכול לקחתו, משא"כ להתוס' ה"ז רק סילוק ב"ד, שהבי"ד אינם מתערבים בזה, ולכן גם אם תקפו הא' אין כאן פסק שהוא שלו, ויכול השני לחזור ולתקפו. וכבר דשו רבים בזה].

ובזה הוא דנחלקו תוס' והרמב"ן, דלהתוס' "הכל כמנהג המדינה" הוא "פסק" חכמים, ולכן גם לזה יש שיעור, ואם המנהג הוא פחות מהוצא ודפנא (שאינו מתקיים כלל), ה"ז מנהג הדיוט, ולהרמב"ן "הכל כמנהג המדינה" הוא סילוק ב"ד, ולכן אזלינן בתר המנהג בכל אופן, גם אם זה רק מחצלת הקנים.



## לשיטתייהו דרב נחמן ורב ששת

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. תנן בגיטין (לב, א) "בראשונה הי' עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו כו", ובגמ' (שם, ב) "איתמר בפני כמה הוא מבטלו, רב נחמן אמר בפני ב', רב ששת אמר בפני ג', ר"ש אמר בפני ג' ב"ד קתני, ור"נ אמר בפני ב' לבי תרי נמי ב"ד קרי להו, אר"נ מנא אמינא לה דתנן מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני וכו' דתנן הדיינין חותמין למטה או העדים וכו'", ובתוד"ה ור"נ אמר בפני ב' כו' כתבו לבאר דאין לומר דר"נ מטעמי' דאמר שנים שדנו דיניהם דין (ע"ש הטעם), אלא כיון דבפרוזבול סגי בתרי קרי להו ב"ד יעו"ש.

והמתבאר דפליגי ר"נ ור"ש אם בעינן ביטול בפני ב' או בפני ג', דר"ש ס"ל "ב"ד קתני" דבפשטות היינו ג', אכן ר"נ ס"ל כיון דלגבי פרוזבול סגי בתרי, "לב' נמי ב"ד קרי להו".

ואולי יתכן לומר דר"נ ור"ש אזלי בזה לשיטתייהו הכללית בדרך ואופן לימודם, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ב. דהנה בכ"מ מבואר להדיא דדרך לימודו של ר"ש הי' בבחי' "סיני" ובקיאות, וכדאייתא בעירובין (סז, א) "רב חסדא ורב ששת כי פגעו בהדי הדדי רב חסדא מרתעץ שיפוותי' ממתנייתא דרב ששת [שהיו משניות סדורות לו וירא ר"ח שלא יקשה לו ממשנה על משנה ויאמר לו לתרצן. רש"י], ור"ש מרתע כולי' גופא מפלפולי' דר"ח [חריף וסבר הי' ביותר ועמוק בשאלותיו. רש"י]".

וכן מבואר בבכורות (נב, ב) "קרי רב חמא עלי' דרב ששת טובה חכמה עם נחלה" - ובפרש"י "טוב טעם חכמת חריפות האמורה עם נחלת הברייתות שהי' רב ששת בעל ברייתות וכו'", ובתוד"ה קרי כו' "רב ששת בעל ברייתות הוה כדאמר בפ' הדר (עירובין סג, א) דר"ח מרתעץ שפוותי' ממתנייתא דר"ש כו'".

ועד"ז הוא בזבחים (צו, ב) "רב ששת כי בעינא מילתא מיני' פשיט לי' ממתניא [שמשניות (ובגליון צ"ל "שהברייתות") סדורות בפיו כדאמרין בעירובין וכו'. רש"י]".

ובעירובין (מ, א) תוד"ה מדעתא כתבו דהלכה כר"ש נגד ר"ח ע"פ המבואר בעירובין (סז, א הנ"ל) דר"ש סיני ור"ח עוקר הרים, ובהוריות (יד, א) מסיק דסיני עדיף<sup>1</sup>.

1) אכן יעויין בשו"ת 'חות יאיר' סי' צד (ד"ה ר"ש ור"ח כו') שהביא את דברי התוס' הנ"ל בפנים, והוסיף "ולענ"ד נראה דגם זולת זה דגם רב ששת הי' חריף גדול כבמנחות דצ"ה ע"ב", ושם "אמר רבה הקשה אדם קשה שהוא קשה כברזל ומנו רב ששת", ובפרש"י "אדם קשה - חכם ומחודד לחתך הלכה כברזל" - וראה גם בס' 'בית אהרן' [להרב אהרן מגיד] כללי הש"ס ח"ב חייב ערך 'אדם קשה' שכ"כ גם ב'עין זוכר' מע' ש' אות טו [ואינו תח"י], ויעויי"ש עוד מה דשקו"ט בכ"ז בארוכה ולדעתו רב ששת הי' בו

וכן מצינו בפסחים (סח, ב) "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ל' תלמודי' ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר חדאי נפשאי חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי", ובבב"מ (לח, ב) א"ל רב ששת לרב עמרם "דילמא מפומבדיתא את דמעילין פילא בקופא דמחטא" - שהתנגד לדרך ושיטת הפלפול. ועוד מצינו בכ"מ סגנונו של רב ששת "תניתוה" - ראה לדוגמא יומא (מח, ב), חגיגה (כה, א), יבמות (יא, ב) ועוד<sup>2</sup>.

והמתבאר מכ"ז דדרך ואופן לימודו של רב ששת הי' בבחי' "סיני" ובקיאות.

ג. אכן יעויין בלקו"ש ח"ג עמ' 32 ובהערות 21-23 שהביא את פרש"י במגילה (כת, ב) דר"נ הי' מחסידי בבל ודרך לימודו הי' בבחי' "עוקר הרים" וחריפות שהוא אופן הלימוד דתלמוד בבלי, וכן מתבאר בפרש"י שם ד"ה הי' צנא מלא סיפרי (שאמר ר"נ) וז"ל "אינו אלא כסל שמילאו ספרים ואין מבין מה בתוכה. . . טעמי משנה כו", שמזה שביטל ענין צנא מלא סיפרי כו' משמע שלימודו של ר"נ הי' באופן "להבין טעמי משנה כו' ולתרצה כו'" יעו"ש.

ובמ"א כתבנו להוסיף ולבאר עפ"ז תוכן ומשמעות הביטוי של ר"נ בכ"מ בש"ס "לכו תיכול עלה כורא דמילחא כו" - דלכאו' תמוה הוא, ונתבאר דענין המלח שייך לענין החריפות וכהל' בכ"מ "תלמיד חריף וממולח", וכונת ר"נ בזה לרמז על השימוש בדרך ואופן לימוד החריפות ו"עוקר הרים", והיינו לשיטתי' וכמוש"נ.

ד. האומנם דיש להעיר ולהבהיר בזה, דהנה זה ברור דרב נחמן בר פלוגתי' דרב ששת הוא רב נחמן בר יעקב, וכמבואר בדברי התוס' גיטין

---

תיתי לטיבותא סיני ועוקר הרים עיי"ש - ודברינו שכפנים הם לפי המבואר בכ"מ דר"ש הי' סיני, ושבעים פנים לתורה.

(2) ולהעיר גם משבועות (מא, ב) דאמר רב נחמן "דהא אנא ורב ששת דתנינא הלכתא וספרא וספרי ותוספתא וכולה גמרא" - אכן יעויין לקמן שכתבנו בדרך ואופן לימודו של ר"נ שהי' בבחי' "עוקר הרים" וחריפות ודו"ק.

(3) ראה גם לקו"ש ח"ח עמ' 401 הערה 62, סה"מ תש"ח הערה 50 וש"נ. וראה גם 'רשימות' חוברת ז בתחילתו.

(לא, ב ד"ה מנא כו') ובסדה"ד ערך 'רב נחמן', וכדמוכח מירושלמי בדוכתי טובא דרב נחמן בר יעקב הי' חבירו של ר"ש.

אכן בכל מקום שנזכר בש"ס 'רב נחמן' סתם, נחלקו בזה רש"י והתוס' בגיטין שם אם הכוונה לרב נחמן בר יצחק כדעת רש"י, או רב נחמן בר יעקב כדעת התוס', יעויי"ש בדבריהם ובסדה"ד ערך 'רב נחמן' ו'רב נחמן בר יעקב' בארוכה [וצ"ע על פרש"י מהא דר"נ (סתם) בר פלוגתי' דר"ש הוא ר"נ בר יעקב וכמו שהקשו התוס' בגיטין שם].

והנה לדעת רש"י ברור דסוגיית הגמ' במגילה שם קאי על רב נחמן בר יצחק, וכמ"ש שם להדיא (וכ"ה הגירסא בהגהות הב"ח שם), וא"כ אין ראי' לנדו"ד בביאור פלוגתת ר"נ ור"ש הנ"ל, דהרי כנ"ל בר פלוגתי' דר"ש הוא רב נחמן בר יעקב.

אכן לדעת התוס' שפיר אפ"ל דסוגיית הגמ' במגילה שם קאי על רב נחמן בר יעקב, לגירסת הגמ' שם שלפנינו 'רב נחמן' סתם, וא"כ תו שפיר הוי ראי' לנדו"ד בביאור פלוגתת רב נחמן (בר יעקב) לר"ש, דדרך לימודו של ר"נ הי' בבחי' "עוקר הרים" וחריפות וכמוש"נ.

ושו"ר בסדה"ד ערך 'רב נחמן בר יצחק' שהביא דברי הגמ' דמגילה שם ופרש"י שם דר"נ בר יצחק מחסידיי בבל בשילהי מסכת סוטה (מט, ב) דקאמר לי' לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא", ולגירסת העין יעקב בסוטה שם "א"ר נחמן בר יצחק לא תיתני וכו'", וכתב שם אשר לגי' הע"י דר"נ בר יצחק אמר "לא תיתני" ובמגילה שם קרא את ר"נ סתם [לגירסת הגמ' שלפנינו] "חסידיי בבל", א"כ הוא ראי' לפרש"י - אכן לפי גירסת הגמ' דבשני המקומות [בסוטה ומגילה שם] הוא ר"נ סתם אין הכרע - עכת"ד (ויעויי"ש עוד בארוכה).

וא"כ תו שפיר אפ"ל לגירסת הגמ' כמו שכתבנו לדעת התוס' סוגיית הגמ' דמגילה שם קאי על רב נחמן בר יעקב, והוי ראי' לנדו"ד בביאור פלוגתת ר"נ (בר יעקב) ור"ש.

ה. ויש להוסיף בכ"ז דהנה בלקו"ש חי"ג עמ' 31 ואילך הביא דברי הגמ' בסוטה שם "אמר לי' רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא, אמר לי' רב נחמן לתנא לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא" וכתב דשניהם ר"י ור"נ היו בדור אחד ומסתמא שכ"א מהם הכיר במעלות של חבירו,

וכמו שמצינו (קדושין כ, ב, ערכין ל, ב) דר"י אמר על ר"נ "דרשינהו להני קראי כסיני", ור"נ קרא את ר"י בשם "סיני" (עירובין ל, א, מו"ק יב, א).

ובהערה 15 שם [אהא דקאמר בפנים דשניהם היו בדור אחד] וזלה"ק "וגם לדעת התוס' (גיטין לא, ב ד"ה אנא לא צריכנא וש"נ) דסתם ר"נ אינו ר"נ בר יצחק (כדעת רש"י שם) כ"א ר"נ בר יעקב, הרי היו בדור אחד, ראה ב"ב (מו, ב) יבמות (סו, ב). גם י"ל דכאן לכ"ע הוא רנב"י ע"פ שבת (קנו, ב). וכ"ה גירסת העץ יוסף (בע"י סוף סוטה) - ר"נ בר יצחק. וראה עיון יעקב שם (וראה סדר הדורות סדר תנאים ואמוראים ערך ר"נ בר יצחק). לכאורה אפשר להוכיח דר"נ כאן הוא ר"נ בר יצחק מזה שמקדים ר"י לר"נ (ור"נ בר יעקב הרי הי' זקן מר' יוסף), אבל אינו מוכרח, כי י"ל, דאזיל בסדר המשנה משמת רבי בטלה ענוה (ואח"כ ויראת חטא" ע"כ.

והמתבאר, דלאופן הא' (תחילת ההערה) דברי הגמ' בסוטה שם קאי לדעת התוס' על ר"נ בר יעקב, אכן לאופן הב' (סוף ההערה) - גם י"ל (וכו"ו) קאי לכו"ע על ר"נ בר יצחק.

ויעויין להלן בהשיחה שם הערה 17 [אהא דקאמר בפנים דר"נ הכיר במעלת ר"י שקראו בשם "סיני" וזלה"ק: "עירובין (ל, א) (לגירסת מהרש"ל שם. מו"ק יב, א. והיינו לדעת רש"י (ראה בהערה 15, וראה בהנסמן לקמן הערה 21) שסתם ר"נ הוא ר"נ בר יצחק (משא"כ לדעת התוס' וראה סדה"ד סדר תנאים ואמוראים ערך רב נחמן) ע"כ.

וביאור הדברים, דההוכחה מעירובין ומו"ק שם שר"נ דסוטה שם הכיר במעלת ר"י היינו רק לדעת רש"י דסתם ר"נ הוא ר"נ בר יצחק, דהרי בעירובין ומו"ק שם מפורש להדיא דר"נ בר יצחק קראו לר"י "סיני", וא"כ לרש"י מוכח דר"נ סתם דסוטה [שהוא ר"נ בר יצחק] הכיר במעלת ר"י.

אכן לדעת התוס' אין משם ראיה דהרי ר"נ סתם דסוטה שם הוא ר"נ בר יעקב, משא"כ בעירובין ומו"ק שם דר"נ בר יצחק קראו לר"י "סיני". ע"כ תוכן דברי ההערה.

והנה כ"ז יתכן רק לאופן הא' בתחילת הערה 15 אשר לדעת התוס' הכוונה בסוטה שם לר"נ בר יעקב, משא"כ לאופן הב' בסוף הערה הנ"ל

הנה גם לדעת התוס' הכוונה לר"נ בר יצחק, ותו שפיר מוכח מעירובין ומו"ק שם דר"נ סתם דסוטה שם [ר"נ בר יצחק] הכיר במעלת ר"י [ומסתימת הלשון בהערה 17 משמע דהעיקר כאופן הא', דלדעת התוס' ר"נ סתם דסוטה שם היינו ר"נ בר יעקב, ועצ"ע].

וכבר נתבאר דעיקר הטעם שר"נ נקרא "חסידיי בבל" במגילה שם הוא כמבואר בפרש"י שם מהא דאמר בסוטה שם "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא", וא"כ לאופן הב' הנ"ל דלכו"ע ר"נ דסוטה שם הוא ר"נ בר יצחק, נצטרך לומר דלכו"ע ר"נ דמגילה שם ה"ה ר"נ בר יצחק, אכן לאופן הא' הנ"ל, וכן נראה מסתימת הלשון בהערה 17, דר"נ דסוטה שם לדעת התוס' הוא ר"נ בר יעקב, א"כ לדעתם גם הך ר"נ דמגילה שם ה"ה ר"נ בר יעקב, ושפיר הוה הוכחה לנדו"ד דר"נ (בר יעקב) - עכ"פ לדעת התוס' - הי' מחסידיי בבל ודרך לימודו הי' בבחי' עוקר הרים וחריפות וכמוש"נ.

ו. ועדכ"ז יש להעיר במה שכתבנו לבאר במ"א תוכן ומשמעות הביטוי של ר"נ בכ"מ "לכי תיכול עלה כורא דמילחא", דאזיל לשיטתייהו בדרך ואופן לימודו בחי' "עוקר הרים" וכנ"ל בקצרה, דכ"ז יתכן רק לדעת התוס' הנ"ל אשר ר"נ דמגילה שם הוא ר"נ בר יעקב.

דהנה ביטוי הנ"ל הובא בשבת (ד, א) ובעירובין (לו, א) ושם "בעא מיני רבא מר"נ, וכן הובא בחולין (יב, א. קיב, א) ושם "בעא מיני רב דימי (בר יוסף) מר"נ" ולכאורה ברור דר"נ סתם דשבת ועירובין שם ה"ה ר"נ בר יעקב שהי' רבו של רבא ומת בחיי רבא, משא"כ ר"נ בר יצחק שהי' תלמידו של רבא ומלך אחרי מות רבא (ראה סדה"ד ערך 'רב נחמן' בארוכה).

ועד"ז צ"ל בחולין שם שה"ה בעל הביטוי "לכי תיכול כו'" (וראה גם סדה"ד שם אות ז).

[ואגב אורחא, יתכן להוסיף עפ"ז עוד ראי' לדעת התוס' הנ"ל דר"נ סתם הוא ר"נ בר יעקב, דכן מתבאר מכל הני מקומות דלעיל].

וא"כ לדעת רש"י הנ"ל אשר ר"נ דמגילה שם הוא ר"נ בר יצחק, אין ראי' לנדו"ד בביאור הביטוי של ר"נ בר יעקב "לכי תיכול כו'" דהוא

לשיטתי בדרך ואופן לימודו אמנם יסוד דברינו נכונים שפיר לדעת התוס' עכ"פ וכמוש"נ.

ז. וביסוד הדברים יתכן לבאר יסוד פלוגתתם דר"נ ור"ש בגיטין (לב, ב) הנ"ל דאזלי לשיטתייהו בדרך ואופן לימודם, והיינו ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) ביסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, דרב מפרש התיבות בדיוק, ושמואל מפרש כללות ותוכן הענין, ולהמבואר בהערה 12 אזלי כזה רב ושמואל לשיטתייהו בדרך ואופן לימודם, לדעת רב בחי' "סיני" מסתבר דפירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן לדעת שמואל בחי' "עוקר הרים" מסתבר דתוכן הענין מכריע יעו"ש.

והנראה לומר, דרב ששת לשיטתי' - בחי' "סיני" פירוש התיבות בדיוק מכריע, ולכן ס"ל תיבת "ב"ד" שבמשנה דהיינו "בפני ג'" דהרי "ב"ד קתני", ופירושו בפשטות היינו ג'.

אכן ר"נ לשיטתי' - בחי' "עוקר הרים" תוכן הענין מכריע, הגם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש התיבות, וכבנוד"ד דס"ל בפירות תיבת "ב"ד" שבמשנה שהיינו "בפני ב'", כיון דבפרוזבול סגי בתרי קרי להו ב"ד (וכמבואר בתוד"ה ור"נ אמר כו' הנ"ל), הגם שאינו פירושו הפשוט והמדויק של תיבת ב"ד.



## חסידות

### כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בתניא פ"ד כותב רבינו "וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצורפי אותיות תנ"ך".

ואולי יש להעיר, דבהמשך הפרק כותב רבינו "ובצורפי אותיות . . עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים".

וצריך ביאור למה דוקא כאן כותב רבינו שבתנ"ך יש עשרים וארבעה ספרים, וגם כותב תורה נביאים וכתובים, ולא כדלעיל בראשי תיבות.

ב. בפ"ז כותב רבינו: "והכל כאשר לכל נשפע ונמשך ממדרגה השנית שבקליפות וסטרא אחרא שהיא קליפה רביעית הנקראת קליפת נוגה. . והיא בחי' ממוצעת בין שלש קליפות הטמאות לגמרי".

ואולי יש להעיר, שכבר בפ"א מזכיר רבינו קליפת נוגה ושאר קליפות הטמאות, וכלשונו שם "כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב. . משא"כ נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהם טוב כלל".

אבל שם אין רבינו כותב שקליפת נוגה היא קליפה רביעית, וכן בנוגע לשאר קליפות הטמאות אינו כותב שהם שלש.

ולכאורה אם הי' רבינו כותב שם תיבת "שלש" תמורת תיבת "שאר", לא הי' צריך להוסיף דבר בלשונו.

ג. בפ"ב כותב רבינו "אך מהות ועצמות נפש האלקית שהן עשר בחינותי' לא להם לבדן המלוכה והממשלה בעיר קטנה".

ואולי יש להעיר, דלהלן כותב רבינו: "רק מפני שלא לו לבדו משפט המלוכה והממשלה בעיר".

וצריך ביאור למה דוקא כאן הוסיף רבינו תיבת "משפט" ולא לעיל?



## השפעה מהצדיק "בנקל" או ע"י יגיעה

הרב שניאור זלמן פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

א. בביאור לאגרת הקודש סי' זך מסביר אדמו"ר הזקן, שדוקא לאחרי פטירתו של הצדיק "יכול כל הקרוב אליו לקבל חלק מבחינת רוחו שבגן עדן, הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחינת מקום גשמי. . הלכך נקל מאוד לתלמידיו לקבל חלקם מבחינת רוח רבם העצמיות שהם אמונתו ויראתו ואהבתו וכו'".

אלא שתיכף לאחמ"כ ממשיך רבינו ומציב 'תנאים' לקבלת רוח זו "רק אם יכון לקראת אלקיו בהכנה רבה ויגיעה עצומה לקבל שלש מדות הללו כדרך שהורוהו רבו וכמארז"ל יגעת ומצאת תאמיין". והיינו שללא הכנה ויגיעה לא יקבלו כלום. וצ"ע במה א"כ מתבטא ה"נקל מאוד" שכתב לפני כן, אם למרות כל זה זקוקים הם גם עכשיו ל"יגיעה עצומה"?

כמו כן יש לתמוה לאידך גיסא, מאימתי מחפשים חסידים ענינים שבאים בנקל מאוד, ואיזה 'נחמה' נקבל מזה, הרי זה מנגד ממש לעיקר העיקרים דעבודת השי"ת כפי שהוא מיסודות החסידות, ומה גם שהוא הכלל בכל עניני טוב וקדושה - שצ"ל ע"י עבודה ויגיעה דוקא, ולא "בחינם" ובקלות כמו "שאכלנו במצרים חנם".

ועוד צ"ע, אם בכל אופן נצטרך ל"יגיעה עצומה" גם לאחר ההסתלקות, מאי אולמי זמן זה ממה שהיה גם קודם לכן. האם אפשר להבין מזה שקודם ההסתלקות אף אם היינו יגעים, לא היינו מקבלים ע"י כך את חלקנו "מבחי" רוח רבם העצמיות", הרי דברי רז"ל ברור מללם: "יגעת ומצאת תאמיין", והם לא אמרוהו רק על הזמן שלאחר ההסתלקות, אלא אדרבא אמרו רז"ל: "לא יגעת ומצאת - אל תאמיין, יגעת ולא מצאת - אל תאמיין". ואם קודם להסתלקות לא "מצאנו" ולא קיבלנו אז "מרוח רבם העצמיות", הרי זה רק בגלל חוסר היגיעה שלנו, ואם יבוא מאן דהו ויאמר שאפשר לקבל ו"למצוא" עתה בנקל, ללא יגיעה - נצטוונו ע"י רז"ל "אל תאמיין"!

ב. בביאור הענין יש להקדים מדברי אדמו"ר הזקן בתניא פמ"ב, בענין משה רבינו שבכל אחד - שהוא נק' "רעיא מהימנא" שממשיך בחינת הדעת לכללות ישראל לידע את ה', ולא עוד אלא "יתר על כן בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו ולעבדו בלב

---

1) אע"פ ד"ל דהמבואר בפמ"ב שונה הוא בתכלית מאגה"ק סי' זך, ובשנים. בפמ"ב (מדבר: א) במדרגת הדעת. (ב) מדרגת "יראה תתאה". (וכס"י זך מדבר: א) "רוח רבם העצמיות". (ב) "מדות" (רוח) אמונה, יראה ואהבה. אבל שוים הם: א) בענין ההשפעה משרע"ה ("נקל מאוד"). (ב) מדרגת משרע"ה שבכל אחד (יגיעה).

ונפש". ולגבי ניצוץ זה הוה יראה "מילתא זוטרתא" לקבל מרוחו של משרע"ה שבכל אחד ואחד. (וע"ד "נקל מאוד"<sup>2</sup> שבאגה"ק הנ"ל).

אלא שתיכף לאח"ז בא רבינו ומדגיש באומרו: "אך עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח, עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק וכו'". בדברים הללו בא רבינו להעמיד את היסוד לעבודת ה' ע"י התקשרות לצדיק, לבל נרמה את עצמינו ש"מילתא זוטרתא היא" ונסתפק ח"ו בשפע שנקבל מרוח ומניצוץ של משרע"ה. אלא העיקר הוא העבודה "בחוזק ואומץ הלב והמוח. . בקשר אמיץ וחזק" ע"י האדם, המקבל מנשמתו של משרע"ה.

ומיד חוזר רבינו להזכירנו "וכח זה ומדה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל מנשמת משרע"ה, רק מאחר שנתלבשה הנפש בגוף צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת". עיי"ש שמבאר את היגיעת נפש ויגיעת בשר שצריך כדי להגיע לזה.

חזינן להדיא, דמחד גיסא ישנו ל"כח זה ומדה זו. . בכל נפש מבית ישראל" גם ללא יגיעה, אלא בנקל מאוד, רק מפני כי "משה היה רועה" - רעיא מהימנא. ורק בגלל שנתלבשה הנפש בגוף - אין ביכולת הארה זו דמשרע"ה לבוא בגלוי - כ"א ע"י "יגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת".

ג. והנה ככל הנ"ל, אפשר לבאר ג"כ בדברי רבינו באיגרת הנחומין בסי' זך דאגרת הקדש. דהן אמת שיש ריבוי השפעה מצד המשפיע - משרע"ה שבדור, מדריגה מאוד נעלית מ'דעת עליון' להאיר את עיני העם, גילוי זה עומד מוכן ומזומן בידו של כל אחד ויכולים להשיגו "בנקל" ו"לחיות" עם זה.

(2) תיבת "נקל", אפשר להגדירה בד"כ במבואר בלקו"א פי"ז בפי' כי קרוב וכו' "ודבר זה קרוב מאד ונקל לכל אדם וכו'". מצד היות האדם בעל שכל ו"מח שליט על הלב בטבעו וכו'". וכ"ה במבואר בפל"ב "הרי זו דרך ישרה וקלה וכו'" שאינו שולל כלל את היגיעה וההתבוננות בענין "גופו עיקר ונפשו טפילה".

אלא לבל נטעה ח"ו שדי בזה, ("ויכול לבוא לידי קלות ח"ו") - אשר על כן שב רבינו ומתריע, שכל זה אינו מפחית כלל מאיתנו - המקבלים - את החובה וההכרח להתיגע על מנת "לקבל" את חלקנו, במוח ולב שלנו.

אלא שתוך כדי כך בל נשלה את עצמינו כאילו אפשר לקבל זה בכח האדם גרידא, ועד שיגיע למצב שיאמר: "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" ח"ו, אלא האמת היא שכל האפשרות והיכולת שלנו להגיע (ע"י יגיעה) ולקבל מרוח זו, היא רק בזכות הצדיק שקירב את המאור אל הניצוץ, ואם לא היה ח"ו התגלות האלקות ע"י הצדיקים<sup>3</sup> שום "יגיעה עצומה" לא היתה מספקת לאדם להגיע<sup>4</sup> לאיזה שהוא מדרי' של דעת את ה', לא מיני' ולא מקצתי'.

ד. אלא שאפשר לחלק ולבאר שתוכן המבואר בפמ"ב בלקו"א הוא ביאור נכון על מעמדנו ומצבינו קודם להסתלקות "בהיות הצדיק חי על פני האדמה", שאז צריכים בעיקר להדגיש את חובת היגיעה, כי בהיות השפעתו ניכרת ומאירה לארץ ולדרים עליה, ואפשר לטעות בעצמו ש"הכל בסדר", הוא הרי שומע ורואה בעיני בשר את אור פני מלך חיים, לכן חוזר ומדגיש רבינו שם שלא די בזה כלל ועיקר, "אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח".

ובטעם הצורך ליגיעה גם אז, כתב שם שהוא: "מאחר שנתלכשה הנפש בגוף", שהיא הסיבה העיקרית להכרח היגיעה אז, ואפ"ל שמרמוז בזה לא רק על הגבלת גופו של התלמיד, אלא גם על גוף הצדיק כמבואר גם באגה"ק שם, שבהיותו "חי על פני האדמה, היו שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחינת מקום גשמי שהיא בחינת נפש הקשורה בגופו", וע"י היגיעה מקבלים מרוחו שבנפשו.

ודוקא "יגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת", היא אשר תוכל שאת לחסיד לקבל מרוח רבו בהיותו חי ע"פ האדמה. כי ישנו הן את הגבלת הגוף של האדם והן הגבלת גופו של הצדיק, ועולה על זה אפ"ל, שישנו

(3) עיין שער היחוד והאמונה פ"ה בביאור מארו"ל "שתף עמו מדת הרחמים, דהיינו התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים שבתורה".

(4) כפירוש אדה"ז בלקו"ת פ' שמיני בד"ה לויתן - "אנרירען".

גם את הגבלת המדריגה שאותה מגלה לתלמידיו בחייו. ואת כל זה מדגיש אדה"ז בלקו"א פמ"ב.

ה. אבל באגה"ק סי' זך, מתחיל לבאר עד כמה הוא 'נקל מאוד' עתה, כי לאחר שנסתלק הנפש מן הגוף 'נקל מאוד לתלמידיו לקבל חלקם מבחינת רוח רבם העצמיות'. לא רק את מה שגילה לנו בחיים חיותו בעלמא דין נקבל עתה בנקל, אלא יתירה על כן, "רוח רבם העצמיות" - מה שאינו מוגבל בשום גדר והגבלה, מה שגם בחייו לא היה זה בגדר גילוי, אלא עצם המאור עומד עתה מוכן ומזומן להגיע בהישג ידו של כל אחד ואחד.

אלא שגם גילוי זה אינו ניתן "בחינם", ודוקא בעבודה ויגיעה נקבל "מרוח רבם העצמיות" יתר על המידה. כי זה כלל גדול בקדושה, שכל דבר אלוקי צריך להשיג ע"י עבודה ויגיעה דוקא. וענין ויסוד זה גם כן כלול "בדרך שהורהו רבו".

ו. דהנה יש לדייק, דאף שמשטחיות הלשון נראה שהכונה בכותבו "בדרך שהורהו רבו", שהולך על ג' המדות דאמונה, יראה ואהבה, שצריך לזה יגיעה וכו' כדי לקבל אותם מנשמת רבו, מכל מקום אפ"ל שבעומק הכונה בא להורות גם על עצם היגיעה ו"ההכנה רבה ועצומה", שגם זה 'הורהו רבו' - שעל כל דבר של קדושה צריכים יגיעה ועבודה.

ענין ופרט עיקרי זה, לא נשתנה מאומה מכפי שהיה קודם להסתלקות - וככל אריכות הביאור בלקו"א פמ"ב - אלא אדרבא, עתה "בהעלות ה' רוחו ונשמתו אליו יאסוף ויעלה בעילוי אחר עילוי עד רום המעלות, שבק חיי רוחו . . . לכל חי - היא נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה . . . כפי בחינת התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק" (לשון רבינו קודם הביאור), "הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחינת מקום גשמי" (לשון רבינו בכיאר), הריוח שנגיע אליו ע"י היגיעה והמס"נ הוא באין ערוך מאשר אז.

ז. ואפשר לומר שדוקא ע"י ב' קצוות הללו בעבודת השי"ת, דהיינו ב' תנועות ההפכיות 'נקל' מחד ו'יגיעה' מאידך - עי"ז נגיע (עתה) לעבודה תמה, כפי המכוון "בדרך שהורהו רבו". כי הא בהא תליא ומשלימים הם זה את זה.

ונבאר זאת על פי יסודות נאמנים - דוגמאות אחדות - מתורתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו:

בלקו"ש ח"ד עמ' 1098 מצביע הרבי על ב' קצוות הפכים שהיו ב"מז", שמצד אחד נתן ה' לבנ"י מן - "לחם מן השמים", שהיה בו כל הטעמים שבעולם ואף אבנים טובות ומרגליות היו באים עמו - עשירות כפשוטה, ועם כל זה כתיב "המאכילך מן גו' למען ענותך", וכן נא' "ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וגו'", עינוי ורעבון מאן דכר שמיה?

ומבאר רבינו, שטעם העינוי הוא משום שאין בכח העין וחיך האדם הגשמי והמוגבל להיות כלי לקבל ולהנות מדבר שהוא בלתי מוגבל. והמן - כמו כל השפעה רוחנית מלמעלה, הוא אכן 'תכלית העשירות', אלא דהואיל שבמהותה היא רוחנית, אין לה הגבלות כלל - ולכן מצד האדם והעולם היה המן תכלית העניות, כי "אין לו פת בסלו". ואף מאכל פשוט לא ראו בזה. והיא הנותנת, דבהיות המדריגה הרוחנית של המן - לחם מן השמים, גילוי בלי גבול, הנה זה גופא עורר אצל האדם המוגבל צמאון ועינוי, כי אינו כלי לזה.

ומה אם כן היא הדרך לקבל 'עשירות' כזאת? ע"ז מבאר שם, שהוא ע"י שהאדם יפשיט את עצמו ממציאיותו ורצונותיו העצמיים, מההרגש ד"כחי ועוצם ידי", ולסמוך בבטחון גמור על הקב"ה, ואז נעשה האדם כלי לקבלת ההשפעות מלמעלה, גם כאילו השפעות שהנברא מצד הגבלתו אינו יכול לקבל אותם כלל.

והיינו ממש כמבואר לעיל - דאף שאכן ישנו גלוי עצום מלמעלה וגם "נקל" להשיגו, אבל אין האדם הגשמי כלי לקבל השפעה בלתי מוגבלת זו מ"רוח רבם העצמיות", אלא "רק אם יכון לקראת אלקיו בהכנה רבה ויגיעה עצומה", ויבטל את עצמו לגמרי להיות כלי לקבל גם את ההשפעות שאינם בערכו לקבלם. וכפי שמבאר שם בשיחה, שזהו ע"י העמידה בנסיון ולימוד פנימיות התורה, עיי"ש.

ח. דוגמא נוספת, ובעומק יותר - אפשר להיווכח ממ"ש בלקו"ש ח"ד עמ' 23) שמבאר הרבי את כוונת מצות ק"ש פעמים בכל יום שחרית וערבית, שתכליתה היא העבודה בביטול המציאות של האדם והעולם, וצריכים לפעול בכל זמני ושינויי חיי האדם שיהיו תמיד בביטול, ואדרבא צ"ל "ילכו מחיל אל חיל", לעלות בכל עת מדרגא לדרגא נעלית יותר.

וכותב הרבי: "ומובן שבכל דרגא שהאדם מגיע ועולה . . עם שהוא "יום" ואור לגבי דרגתו הקודמת, צריך להרגיש (וכ"ה האמת) שאין זה מספיק עדיין, ושעליו לעלות לדרגא נעלית יותר . . הרי שפעולת האחדות, שהיא עבודת הק"ש, משתנה ועולה בשינויי יום ולילה - בהתאם לתוכנה ואופן עבודתה".

ומזה נקח לימוד, להכרח וחובת העבודה בשני התנועות (הנוגדות לכאורה) המבואר באגה"ק, שמחד גיסא צריך שידע שגם עתה הוא "יום" ו"אור" לגבי דרגתו הקודמת. והוא הגילוי ש"נקל מאוד לתלמידיו לקבל חלקם מבחינת רוח רבם העצמיות", גם לפי ערך המדריגה שהאירה לפני הסתלקותו. אלא שבזה גופא, כדי שיוכל לעלות עוד יותר, ולקבל את הגילוי הזה בפנימיות, צריך שידע שלמעשה גילוי זה הוא "חשך" ו"לילה" לגביו, כי רק אם יתיגע ויתאמץ יהיה כלי לקבל גילוי בל"ג זה בלבד ומוחו - שלא לפי ערך מצבו העכשוי. ומתוך ידיעה זו גופא יקח "תושיה" לקבל מרוח רבו העצמיות "בכפליים" מכפי יגיעתו, ובאופן של "מציאה" שהיא באין ערוך לחיפוש - "יגעת ומצאת תאמין".

ט. הוראה ברורה בנדון זה, מצאתי בלקו"ש חל"ד (עמ' 49) שמבאר מעלת מיעוט הלבנה לאחר השלימות ד"קיימא סיהרא באשלמותא" דט"ו בחודש. "דלכאורה תמוה: איך יתכן שלאחרי שהגיע לשלימות העבודה, קיימא סיהרא באשלמותא, תהי' עבודתו באופן שפוחת והולך? הרי כלל גדול הוא שעבודת ב' צ"ל באופן דמעלין בקודש ואין מורדין ח"ו!".

ומבאר שם, שאדרבא יש בזה מעלה, כי ענין המיעוט הוא הביטול. כי "כאשר עבודת ישראל היא באופן . . שהאור שלו מאיר בגלוי ובתוקף . . יתכן שיבוא האדם לידי רגש של ישות . . ולכן בהמשך לזה צ"ל העבודה בענין הביטול",

וממשיך ש"זהו הסדר הקבוע בעבודת האדם, שבהגיעו לשלימות הפעולה בעבודת ה' בהאור והגילוי, אזי יש לו להתחיל תיכף העבודה דפוחת והולך . . בדוגמת הלבנה". והיינו שברגש האדם העובד צריך להיות העבודה ד"לכי ומעטי את עצמך", הביטול, ואז לוקחים לא רק את מעלת ה"אור" (שלימות הלבנה), אלא באים לעילוי שבאין ערוך להאור - אותי אתם לוקחים, 'לוקחים' את המאור.

י. ומתמצית כל המבואר לעיל, אפ"ל דזהו מה שכותב אדה"ז בסי' זך : שמורה לנו את הדרך בה נלך ונצליח, בב' בקצוות המשלימים זה את זה. דבהגיעו לתכלית מדרגת ההתקשרות - ב'הסתלקות' וגילוי 'רוח רבם העצמיות', הנה אז "מאנט מען" עבודה בכח עצמו ביגיעה רבה ועצומה, ביתר שאת מאשר קודם לכן.

וכאן הרווחנו דיוק נוסף בלשון אדה"ז, שהדגיש את מעלת היגיעה מענין ההכנה דוקא, "רק אם יכון לקראת אלקיו בהכנה רבה ויגיעה עצומה". דמשמע שבזה צ"ל עתה עיקר היגיעה, ולא על עצם המשכת האור, שלזה אינו צריך שום יגיעה, ואדרבא הוא נקל מאוד, ועומד בגלוי לכל אחד - "עשירות כפשוטה" !

וכל מה שנותר, הוא, להתיגע על הסרת המונע מצד האדם העובד, והכנת הכלי ע"י ביטול גמור "לכי ומעטי את עצמך", לעמוד במדרגת "לילה" במס"נ וקבלת עול "כדרך שהורהו רבו".

משא"כ המבואר בלקו"א פמ"ב : צריכים יגיעה גם על עצם ההתגלות של האור, כי שם הוא מקושר ב"גילויים" של רבו, דאז היינו בתנועה ד"מעלין בקודש" בעבודה של "אור" ו"יום".



## מלאכים האומרים קדוש [גליון]

**הרב מנחם מענדל הלוי לנדא**  
משפיע בישיבת מ.מ. ליובאוויטש מאנסי

בגליון תתקמג (עמ' 38) הביא הרב י.ש.ג. שי' בנוגע לפי' "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל ג, יב), שבתניא פמ"ט כתוב "לפי שאין יודעים ומשיגים מקומו", וזה בהתאם לפי' הגמ' (חגיגה יג, ב) - "מכלל דמקומו ליכא דידע לי". וכן פי' מהר"י קרא על אתר, ומחזור ויטרי סי' פח.

והעיר הרב הנ"ל, ממ"ש בפיוט אקדמות, באות מ: "מברכין: בריך יקרי' . . מאתר בית שכינת' [היינו התרגום ד"ברוך כבוד ה' ממקומו"] דלא צריך בחישותא [שאינן צריך חיפוש]", דבפשטות היינו פירוש הפוך לגמרי - שאינן מציינים מהו המקום כי אין צריך חיפוש (דהוא גלוי וידוע, דמלא כל הארץ כבודו). ע"כ.

יש להעיר שעפ"י המבואר בדא"ח בכ"מ, הנה בפשטות ב' הפירושים (לא רק שאינם הפוכים לגמרי אלא אדרבא) עולים בקנה אחד, ומשלימים זא"ז:

דהנה מבואר בתניא שם פמ"ח בענין סוכ"ע: "הנה הארץ הלזו הגשמיות אף שמלא כל הארץ כבודו . . . אעפ"כ אין מתלבש בתוכה בבחי' גילוי ההשפעה . . . רק משפיע בה בבחי' הסתר והעלם".

ועד"ז בדרך מצוותיך להצ"צ, מצות אחדות ה' (ס, ב): "אע"פ שהוא בבחי' העלם ומקיף באמת הוא המחי' את הנמצאים ע"י הקפה זאת ביותר מבחי' החיות שמגיע אליהם מן ההארה הנק' או"פ וממכ"ע".

וכן מבואר שם במצות בנין מקדש (פה, ב): "...והמקיף הוא שאנו רואים שיש התפשטות החיות מן הנפש בגוף להיות האברים מתפעלים ממנו, ואעפ"כ איננו בגלוי להיות מהותם גלוי אליהם וגם מאיר לכולם בסגנון א' מבלי התחלקות . . . מוכרח שהרצון נמצא ברגל ממש ולכן א"צ לשהיית זמן . . . ואע"פ שישנו בכל האברים כנ"ל אין האבר מרגישו וזוהי הנק' בחי' העלם שר"ל שהדבר נמצא ממש שם אלא שאינו בגלוי לגבי המקבל".

ועפכ"ז י"ל דמ"ש "דלא צריך בחישותא" אין הכוונה שהוא גלוי וידוע, אלא ר"ל דאין צריך חיפוש כיון דלית אתר פנוי מיני'. היינו דעם חיות שאינו גלוי להמקבל וליכא דידע לי' ו"אין יודעים ומשיגים מקומו", מ"מ "מלא כל הארץ כבודו". וד"ל\*.




---

(\* קשה, דלפי"ז עדיין נמצא שבעל האקדמות מפרש אחרת מהגמ' (ואע"פ שמצינו שהפייטנים הקדמונים כר"ש הגדול הכניסו לפעמים בפיוטיהם פירושים לפסוקים בשונה מהמקובל מהגמ' ואפי' מהמדרש, מ"מ אי"ז גלאטיק כ"כ לומר כן), ועוד שקשה להעמיס על המילים "לא צריך בחישותא", הטעם דלית אתר פנוי מיני', דסוכ"ס כיון שאינו נגלה הרי צריך בחישותא רבתא. וצ"ע. המערכת.

## תורת חב"ד בספרי ה"שפת אמת" [גליון]

### הת' נפתלי הערץ מינקאוויטש

שליח בישיבת הבוכרים - כפר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 56) כותב הרב א.מ. שי': "בס' שפת אמת (גור), מביא כמה פעמים בתוך פירושו את ספרי כ"ק אדה"ז, ס' התניא וכן את ס' לקו"ת וסידור עם דא"ח. ובכמה מקומות בספריו ניכר אשר לא רק שהגה"ק הי' בקי בספרי יסוד אלו, אלא גם כמה מתורותיו יסודותם ושורשם בתורת חב"ד מרבוה"ק". ומציין הרב מטוסוב לכמה מקומות בדרושי אלול ור"ה.

ולהעיר ממכתבי כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע מי"א כסלו תרפ"ד (אג"ק ח"א עמ' שלד) לא' שלא גר בסביבות אנ"ש: "ובפרט כי כותב הוא אשר מתפלל בשטיבל של חסידי גור אשר בטח ישנם חסידים הקשורים למורם ורבים שליט"א, ובודאי הדבר אשר יש להם קביעות עתים שמתאספים יחד כמו בשלש סעודות והדומה, יעורר אותם לקבוע שיעור ללמוד ספר שפת אמת מכ"ק האדמו"ר הרה"ק מגור זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר הרבה הרבה יש בו מספר לקו"ת ותניא וכו' כאשר הגיד לי כ"ק אדמו"ר הרה"ק הנ"ל בהיותי אצלו זצוקללה"ה בשנת תרס"א בגור, בזה"ל איין ווארט פון הייליקען לקו"א און לקו"ת שיינט און בליצט, עס פלאקערט אויף די הארץ וכו'".

וראה גם מכתב שני (אג"ק שם עמ' שמא): "ובפרט אשר ישנם כמה וכמה מספרי הצדיקים זצוקללה"ה נ"ע אשר התוכן הוא מתורת רבינו הבעש"ט זצ"ל, וכאשר ידעתי הרבה מס' שפת אמת שיש בו מסש"ב ולקו"ת ותו"א"



## רמב"ם

### מוניעת התשובה מפרעה כעונש על חטאיו

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

הרמב"ם בפ"ה מהל' תשובה מבאר "עיקר גדול" דיש בחירה חפשית וכל אחד יכול לבחור להיות צדיק או רשע. ובפ"ו מבאר שמה שמצינו בפרעה וכיו"ב שהקב"ה מנע ממנו התשובה, היינו שמתחילה הי' לפרעה בחירה, ואחרי שחטא ברצונו גזר עליו הקב"ה - בתור עונש - שתלקח ממנו הבחירה, ולכן אי"ז בסתירה להכלל שיש בחירה כיון שנטילת הבחירה באה כעונש ולא מטבע ברייתו.

והנה, אחרי שמבאר הרמב"ם בארוכה איך שפרעה חטא מעצמו תחלה ו"נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו לפיכך חיזק הקב"ה את לבו", שואל הרמב"ם "ולמה הי' שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים, ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ? כדי להודיע לבאי עולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו", ואח"כ מביא שכן אירע לסיחון וכן אירע לישראל בזמן אליהו.

ולכאורה צ"ב מהו הקשר בין השאלה למה שלח הקב"ה את משה לפרעה לבין המשך דברי הרמב"ם, הלא שאלה זו קשה גם ללא ה'עיקר הגדול' של הרמב"ם, וא"כ מה מקשה למה שלח משה להתרותו, ומל' הרמב"ם משמע דהשאלה נתעוררה רק אחרי הביאור שהא שהקב"ה הכביד את ליבו הי' בתור עונש?

והן אמת דלכאורה תי' הרמב"ם אינו שייך אלא לפי ביאורו שהא דהכביד לב פרעה הי' בתור עונש ע"ז שחטא, דקודם ביאור הרמב"ם לא ידענו שהכבדת לב פרעה היתה עונש על חטאיו, וא"כ אינו מובן מה נוגע כ"כ לדעת שבזמן שימנע הקב"ה התשובה מהחוטא מצד איזה סיבה שתהי', לא יוכל לעשות תשובה - דלמאי נפ"מ, אבל לפי ביאור הרמב"ם נפ"מ למנוע מלחטוא.

אבל לכאורה מפשטות ל' הרמב"ם משמע דהקושיא למה שלח משה לפרעה נתעורר רק אחרי ביאור הרמב"ם ולכאורה צ"ע מהו הקשר.

ואולי אפ"ל, דאם לא הי' עונש אלא גזירה אולי הי' מקום לומר שאפשר לפרעה להתחזק נגד הגזרה ולעשות תשובה, ולכן נשלח משה לעוררו לתשובה, אבל עכשיו שמסביר שזה הי' בתור עונש א"כ אינו מסתבר שיכול להתגבר וע"כ הקשה דלפי"ז למה שלח משה לפרעה, ותירץ דזה גופא רצה להוכיח דלא יעשה תשובה. אבל לכאורה זה דחוק דמהיכי תיתי דאחרי דגזר הקב"ה שלא יעשה תשובה עדיין שייך שיעשה תשובה?

ומענין לענין באותו ענין - הנה הרמב"ם מבאר דהא דשלח משה לפרעה הוא כדי להודיע לבאי עולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחלה ברצונו.

והנה לעיל פ"ד מביא הרמב"ם עשרים וארבע דברים המעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו ומפרט שם הד' דברים. ובסוף הפ' שם: "כל אלו הדברים אע"פ שמעכבים את התשובה אין מונעים אותה, אלא אם עשה תשובה מהם ה"ז בעל תשובה ויש לו חלק לעוה"ב".

[וזהו כמו שמפורש בתניא פכ"ה "היינו שאין מחזיקין ידו להיות לו שעת הכושר לעשות תשובה אבל אם דחק השעה ועשה תשובה אין לך דבר שעומד בפני התשובה].

ויש להעיר, דלכאורה נראין הדברים כסותרים; דמ"ש בספ"ד ה"ז קאי על כל עשרים וארבעה דברים הנ"ל, כולל אלו שהם "עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה", ומ"מ אין מונעין אותה ועדיין שייך לעשות תשובה, ובפ"ו מבאר ששייך שיהי' חטא שע"ז מונע הקב"ה התשובה לחוטא ואינו יכול לעשות תשובה.

ועכצ"ל דהד' עבירות הנ"ל אף שהם עון גדול אין זה מונע התשובה, אלא שאין מספיקין בידו לעשות, וכמו שמפרש אדה"ז שאין עוזרין לו אבל אין מונעין אותו. אבל עדיין שייך שיחטא חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין אמת שיהא הפרעון מזה החטא על חטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו שמונעין ממנו תשובה.

אבל לכאורה עדיין צ"ב דהא "אין לך דבר שעומד בפני התשובה" וא"כ ע"כ צ"ל שכ"א יהי' מי שיהי' שייך שיעשה תשובה ואף באופן כזה.

והנה הרמב"ם מבאר ג"כ ששייך שיהי' עונש כזה שהנפש נכרת לגמרי ואינה זוכה לעוה"ב - וכפשטות לשון המשנה ואלו שאין להם חלק לעוה"ב.

ברם, ידוע מכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"א אגרת פה, נדפס ב'תשובות וביאורים) שמבאר בארוכה שאפילו אלו שעליהם נאמר שאין לו חלק לעוה"ב סו"ס גם עליהם נאמר לא ידח ממנו נדח וסו"ס יבואו לעוה"ב, וא"כ פשוט שה"ה הכא שסו"ס יעשה תשובה.



## האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב

הת' דוב בער דאלווען  
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם הל' תשובה רפ"ד: "עשרים וארבעה דברים מעכבים את התשובה. ארבעה מהם עוון גדול והעושה א' מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו, ואלו הן . . . והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויהי' כ' מכפר וכו'". וממשיך בה"ב: "ומהן חמשה דברים הנועלים דרכי התשובה בפני עושיהן . . . והמלעיג על המצוות, שכיון שנתבזו בעיניו אינו רודף אחריהן ולא עושן, ואם לא יעשה במה יזכה".

ועמ"ש דהאומר ואחטא אין מספיקין בידו לעשות תשובה הק' הלח"מ וז"ל: "בפ' יוה"כ (יומא פז, א) אמרו האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. והק' בגמ' למה לי אחטא ואשוב תרי זמני, ותירצו: כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב, כיון שעובר אדם עבירה ושנה בה הותרה לי', הותרה ס"ד אלא אימא נעשית לו כהיתר, ע"כ. וא"כ קשה על רבינו דמשמע בגמ' דבעינן שיאמר תרי זמני אחטא ואשוב, ואיך כתב דבחד סגי? וי"ל דרבינו הוקשה לו דברייתא (היינו מקורו דהרמב"ם, וראה נו"כ ריש הפרק) לא הזכיר אלא פעם א' אחטא ואשוב ובמתני' הזכיר תרתי דמשמע דבעינן תרתי. ולכך תירץ דברייתא קאמרה דאין הקב"ה מספיק לו לעשות תשובה מפני גודל חטאו

כמ"ש רז"ל כלומר שהקב"ה נועל ממנו דרכי התשובה, אבל לפעמים יעשה אותה ויהנה לו וכמ"ש רבינו בסוף הפ'. אבל האומר תרי זמני הוא יותר רע שלא יבוא לעשות תשובה מפני שנעשית לו כהיתר - מלבד שאין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי חטאו, זולת זה - הוא בעצמו לא יבוא לעשות בשום צד שנעשה לו כהיתר. ורבינו לא הזכיר אלא פעם א' כדברי הברייתא שמנה הכ"ד מפני שהאומר פעם א' הוא מזה המין שאין הקב"ה מספיק ולזה כתב אין הקב"ה מספיק לו לעשות תשובה כפי גדול חטאו, אבל האומר תרי זמני אין זה מזה המין, אלא שהוא בעצמו לא יעשה כדפרישית". עכ"ל.

ויש להעיר: א. לכאור' הא דהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה אין זה מחמת שהוא "עוון גדול והעושה א' מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גדול חטאו", אלא כמ"ש בגמ' (יומא שם) גבי האומר אחטא ויוה"כ מכפר "אגב שאני [מאחר שעליו הוא סומך לחטוא אינו מכפר. רש"י]", כלומר, שלא יתכן שהדבר הגורם לו לחטוא יכפר עליו, והוא מטעם דאין קטגור נעשה סנגור (צפע"נ הל' יבום פ"ד ה"כ בסופו) - וה"ה לגבי האומר אחטא ואשוב, דמאחר שעל התשובה הוא סומך לחטוא, א"א שהיא תכפר עליו (אגה"ת פ"א, וראה לקו"ש ח"א עמ' 4 הע' 34 שכתב בפי' שהא דאחטא ויוה"כ מכפר ואחטא ואשוב אין מכפרים הכל טעם א' דאין קטגור כו'), וא"כ אינו דומה לשאר העוונות המנויים שם שהעוון עצמו הוא גדול? אלא די"ל

---

1) וראיתי ב'ספר התשובה' שמביא מהעשרה מאמרות שתי' באו"א, דהרמב"ם דיבר בהאומר אחטא ואשוב דבשעת החטא סומך על התשובה, דאז אפי' פ"א כבר אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אמנם בגמ' איכפל לאורויי דכשעשה אותה עבירה תרי זמני, אפי' כשלא עשה ע"ד לעשות תשובה אח"כ, אעפ"כ כיון שעבר ושנה תו אין מספיקין בידו. ולפלא על מחבר הספר שלא הביא גם דברי הלח"מ שהם בדברי הרמב"ם על אתר וגם מתיישבים יותר על דרך הפשט - כנראה בחוש וכפי שיבואר גם לקמן - ותחת זאת בחר להביא ממרחק לחמו.

2) והנה המאירי בחבור התשובה (עמ' 67) הביא דברי הרמב"ם, וביאר שמה שימנע ממנו התשובה בהאומר אחטא ואשוב הוא על צד עונש, מחמת חומר העוון. והק' ע"כ מהי החומרא הגדולה בהאומר אחטא ואשוב, דלכאור' הוא קל מהעושה ביד רמה ואין כוונתו לשוב? וביאר שהאומר אחטא ואשוב הרי התשובה גרמה לו לחטוא, כנ"ל. אמנם מסיים, דכיון שהתשובה גרמה לו לחטוא "זה בלי ספק גדול עונו מנשוא, בעשותו חסד

דאעפ"כ כלל הרמב"ם ענין זה בתוך אלו שעוונם גדול מחמת הצד השווה שבהם שאין מספיקין בידם לעשות תשובה, ואוי"ל דלכן הביאו בסוף, כי אכן אינו דומה לגמרי.

ב. ביאור הלח"מ על הרמב"ם מוכרח הוא לכאורה מתוך דברי הגמ' עצמם, דאם נאמר - כפי שהבין הלח"מ בהר"א - שכוונת הגמ' בתירוץ הוא לומר שרק כשאומר אחטא ואשוב תרי זמני אזי אין מספיקים בידו לעשות תשובה, אבל פ"א עדיין יכול לעשות, נמצא שיש נתינת מקום לכזו הנחה שהאומר אחטא ואשוב יכול לעשות תשובה, וא"כ אינו מובן מהי שאלת הגמ' "למה לי' למימר אחטא ואשוב תרי זמני" דמשמע מזה שפשיטא לי' להמקשן דגם בפ"א אין מספיקין, הרי לכאור' כל שאינו אומר כן תרי זמני אינו חוטא כ"כ, דמהיכא תיתי לומר אחרת, ומאיךך אם הוא פשוט כ"כ להגמ' שגם בפ"א אין מספיקים בידו לעשות תשובה (מטעם שאמרנו לעיל דאין קטגור נעשה סגור, וכמו שראינו בהאומר אחטא ויוה"כ מכפר), א"כ מה נשתנה בהתירוץ "כדרב הונא אמר רב וכו'" דרק אחר ב"פ אין מספיקים, הרי לא הביא שום ביאור וטעם על זה - מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? אלא ודאי מוכרחים אנו להגיע לביאורו דהלח"מ דאכן כבר בפ"א ברור דאין מספיקים בידו מלמעלה לעשות תשובה (שזהו פשטות הלשון אין מספיקין, היינו מלמעלה), אלא שהמשנה דא"ג מוסיפה ומלמדת אותנו שבב"פ יש עיכוב תשובה נוסף, ועפ"ז מובן לשון שאלת הגמ' "למה לי' למימר" - שפשוט לי' להגמ' שהדין הוא גם בפ"א, ורק צ"ל מה שהמשנה מחדשת בהוסיפה עוד פעם, אבל לא שיש ספק האם זה רק בב"פ וכיו"ב.

ג. לפי ביאור הלח"מ, שבב"פ נוסף עיכוב חדש על התשובה - שהוא בעצמו לא יתן אל ליבו לשוב, והרמב"ם מנה רק כשאומר אחטא ואשוב פ"א, שאז אין מספיקין מלמע', צ"ל, מפני מה לא מנה הרמב"ם גם את העיכוב השני כמניעה בפ"ע, דהאומר אחטא ואשוב ב"פ (או העובר ושונה) מונע מעצמו את התשובה, כי גורם לעצמו שמחשיבו כהיתר

---

ה' סיבת החטאים". ונראה מדבריו דאין זה מהדין דאין קטגור נעשה סגור, אלא דהא דחפץ לעשות מן הסגור קטגור זהו עוון פלילי בלתי יכופר.

(וביאורו של הלח"מ אינו מוסיף אלא זאת שיש הבדל בין האומר פ"א וב"פ, אשר לכן לא יכל למנותו בחדא מחתא עם העיכוב הא')<sup>3</sup>?

וי"ל דזה נכלל במ"ש הרמב"ם שישנם דברים "הנועלים דרכי התשובה בפני עושיהן", וא' מהם הוא "המלעיג על המצוות, שכיון שנתבזו בעיניו אינו רודף אחריהן וכו'", ובכלל זה העובר ושונה, או האומר אחטא ואשוב ב"פ, שמזלזל במצוות ולכן לא יעשה תשובה, כי אינו חשוב בעיניו.

אלא שמ"ש הרמב"ם בטעם הדבר שהמזלזל במצוות נועל בפניו התשובה "שכיון שנתבזו בעיניו אינו רודף אחריהן ולא עושן ואם לא יעשה במה יזכה", לכאן צ"ע, זכות מאן דכר שמי', הרי כאן מדובר על תשובה ולא על זכויות, והול"ל דכיון שנתבזו בעיניו נחשבים בעיניו לעשות תשובה על חטאיו? וצ"ע.



## הלכה ומנהג

### בדין מכירת אבידה

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
 רב ושל"ח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בשו"ע חו"מ סי' רסז סכ"א איתא: "מצא תפילין - שם דמיהן ומניהן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה". והוא מימרא דשמואל בב"מ (כט, ב).

ובס' אמרי יעקב על שו"ע רבינו דיני מציאה ופקדון ביאורים ד"ה לד"ה אסור להשתמש בו, מביא דברי המאירי בענין זה, ולפי פירושו בהמאירי יוצא שכל חפץ שבעולם שמצוי לקנותו בכל שעה שרוצה, שרי להשתמש בו, והאמרי יעקב כותב שגם מהנימוק"י משמע כן, וגם הביא

---

<sup>3</sup> וראה בספר התשובה שכן הקשה גם הקרבן נתנאל ביומא פ"ח אות צ על דברי העשרה מאמרות (הובא לעיל), ע"ש.

דעת הרא"ש דלא סגי במה שהוא מצוי, כי מ"מ אין בידו של אדם תמיד למצוא בהמה כרצונו כפי מה שלבו חפץ. והאמרי יעקב מסיק "ולפי זה נפקא לן דלדידן שמצוים כלים ובגדים כפי חשק לב האדם, א"כ דינם כתפילין שבזמנם ששם דמיהם ומשתמש בכך, וכן משמע בשו"ת חתם סופר חו"מ סו"ס קכב. והמקילין יש להם על מה לסמוך".

אבל בשו"ע אדה"ז לא נמצא אף רמז שיש היתר למכור אבידה אפי' במקום שמצוי לקנות כדוגמת אותו מין שנאבד; אדה"ז כותב בסכ"ב "הכריז או הודיע ולא באו הבעלים תהא האבידה מונחת אצלו עד שיבא אליהו ואסור להשתמש בה או למכרה אלא אם כן מכירתה היא לטובת בעליה כגון שנפסדת ימכרנה בבית דין כו". דברי אדה"ז ברור מללו שאסור למכור דבר שאינו שלו, וההיתר היחיד שלפיו מותר למכור אבידה הוא רק כשהיא נפסדת והוא מיוסד על הפסוק (הובא בסכ"ד) "והשבותו לו" (דברים כב, ב; משנה וברייתא בב"מ כח, ב) - ראה היאך תשיבנו לו.

ונראה לומר שלדעת אדה"ז הא דמותר למכור תפילין לאלתר הוא מיוסד על מניעת הפסד להתפילין, דהנה מימרא דשמואל שמותר למכור תפילין בא בהמשך להא דאיתא בהמשנה (כט, ב) שמצא ספרים קורא בהם אחת לשלשים יום, ואם אינו יכול לקרות גוללן כל ל' יום כו', והא דצריך לגוללן כל ל' יום הוא כדי למנוע מהם עיפוש. ובהמשך לזה אומר שמואל שכדי למנוע עיפוש להתפילין מותר למכרן ולהניחן מיד ואין צריך לעשות פעולה אחרת למנוע עיפושן, שכיון שדבר מצוי הוא לקנות תפילין בכל שעה, לא הצריכו חז"ל להשהותן ולהוציאן מזמן לזמן כדי למנוע מהן עיפוש.

ונראה לומר שכן מוכיחין דברי שמואל שהוא אומר "שם דמיהן ומניחן לאלתר", דהא לכאורה אם כוונת שמואל הוא לומר שמותר למוכרן לאלתר, מה הכריחו לומר "ומניחן לאלתר", אלא שבזה בא להדגיש שמותר למוכרן כדי שהקונה ישתמש בו כדי למנוע מהן עיפוש.

וא"כ במקום שאין חשש עיפוש אין היתר למכור אבידה אפילו במקום שנוח ומצוי לקנות אותו המין, ודלא כדעת האמרי יעקב. אבל באמת נראה לומר שבבגדים אפילו אם אין חשש של עיפוש, מ"מ מותר להמוצאם למוכרם, שכמעט בכל שנה הבגדים משתנים לצורות חדשות ואם ישהה את הבגד ליותר משנה יפחית שוויות הבגד.

והנה עיין בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' מה אות ד, וז"ל: "וה"ה בדבר שיש בו סימן ירשום כל הסימנים וירשום גם שוויות האבידה אם הוא ידוע, ואם לאו צריך לשומו בג' אנשים יודעים שומת איזה דברים כאלה ואז יכול להשתמש בו לעצמו וזה מה שיש לעשות בכל מקום שאמרינן יהא מונח עד שיבוא אליהו, שממה שכתב יוכל לברר הדבר לכשיתבקש".

ולכאורה דעת האגרת משה הוא כדעת האמרי יעקב, ואף שאדה"ז אינו מסכים עם האג"מ בזה וכן"ל, מ"מ נראה לומר שבבגדים אפילו במקום שאין חשש עיפוש מ"מ י"ל שאדה"ז יסכים שמותר להמוצאם למוכרם, שכמעט בכל שנה הבגדים משתנים לצורות חדשות כנ"ל.



## מתי "מוצוה מן המובחר" דוחה "זריזין מקדימין למוצות"

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. הכלל ד"זריזין מקדימין למוצות" נאמר על כל מצוה שקבוע לה זמן, שמצוה להקדים ולעשותה בתחילת הזמן, אפילו כשיש שהות לעשותה אח"כ (עייין פסחים ד, א אנציקלופדיה תלמודית כרך יב, ערך זריזין מקדימין, וש"נ). ושקלו וטרו בכו"כ ספרים האם הכלל שזריזין מקדימין נאמר אף ביחס להידור אחר, ולדוגמא שאם יאחר את המצוה יוכל לקיימה באופן מובחר יותר וכיו"ב (והדברים ערוכים באנצ"ת שם, ולפני זה ב"שדי חמד" ח"ב, מערכת זיין כלל א, ושם מצוין ונתבאר האופנים והשיטות בזה עיי"ש).

והנה במס' ראש השנה (לב, ב) תנן, "העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה, השני מתקיע (המתפלל תפלת המוספין. רש"י), ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל", ובגמרא מקשה, "מאי שנא שני מתקיע - משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך? אלא, מאי שנא הלל דבראשון - משום דזריזין מקדימין למוצות, תקיעה נמי נעביד בראשון, משום דזריזין מקדימין למוצות", ומתריך "אמר רבי יוחנן, בשעת גזירת המלכות שנו", ועיין ברש"י ותוס' הפירושים בזה. הרי מבואר מהגמרא דאף במקום רוב עם הדרת מלך,

מצות הזריזות קודמת, ולפיכך קוראים הלל אחר תפלת שחרית ולא אחר תפילת מוסף, אע"פ שבמוסף יש "ברוב עם" יותר, וכן בשופר אי לאו הטעם המיוחד הרי היו תוקעין בשחרית, לפי שזריזין מקדימין למצוות עדיף.

בשוע"ר הלכות תפלה סי' צד ס"ה כותב אדמוה"ז "היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אינו צריך לירד ולהתפלל. . ולכתחילה לא יצא לדרך משעלה עמוד השחר עד שיתפלל תחלה בכיתו כל תפלת י"ח מעומד כמו שנתבאר בסי' פט, ומ"מ אם עבר ויצא יכול להתפלל דרך הילוכו. . שכיון שכבר חל עליו חובת התפלה והוא בדרך, יכול לצאת ידי חובתו מן הדין באשר הוא שם, ואינו מחויב להחמיץ המצוה כדי להתפלל מעומד, כיון שעכשיו הוא פטור מהעמידה, ומ"מ כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד, אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית, ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה, כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר". הרי מבואר בדבריו דמצוה מן המובחר דוחה זריזים מקדימין, ולכאורה דין זה צ"ע מדברי הגמרא הנ"ל דזריזין מקדימין למצות עדיף.

לאידך קשה ממה שכתב בהל' תפילין סי' כה ס"ד "וכן אם התפילין מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין, אלא יניח תפילין מיד, וכשיביאו לו טלית יתעטף בו, מפני שאין משהיין את המצוה, אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה חביבה". הרי פוסק דקיום המצוה בזריזות עדיף מקיומה באופן המובחר, וצ"ב.

ב. במראי מקומות שעל הגליון בהל' תפלה (שצוינו ע"י אדה"ז או אחיו המהרי"ל) מציין לתשובת חכם צבי סי' קו, ושם דן בהשאלה שנשאל בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' יג) "ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת ולהתפלל בעשרה ולעשות המצות, והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה, איזה יום שיחפוץ" והשאלה היתה באיזה יום מימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת. הרדב"ז מביא אחד מחכמי דורו שפסק דעדיף יום הכפורים או פורים, אבל אינו מסכים לדבריו ופוסק: "דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצות, ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שתבא

לידו - שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים - קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות, וזה פשוט מאד אצלי", עכ"ל הרדב"ז.

והחכם צבי מקשה עליו מדברי הגמ' (מנחות מט, א) ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, והגמ' מסבירה שהשאלה היא ב"תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא", כגון שיש להם בשבת שני כבשים חוץ מן התמיד, והשאלה היא האם להקריב את המוספים היום אף שלא יהיו לו להקריב קרבן תמיד למחרת, או שישאיר אותם לצורך התמיד של מחר, והשאלה מיוסדת על השקו"ט אם תדיר עדיף או מקודש עדיף, עיי"ש בגמרא. ועפ"ז מקשה החכ"צ דלפי סברת הרדב"ז קושיית הגמ' נסתרת דהרי ודאי שקרבן מוסף של היום עדיף מטעם דאין מעבירין על המצות, וכותב "אלא ודאי דלא אמרינן אין מעבירין על המצות אלא בשתייהן שוות אבל לא בדחד מינייהו עדיף" וא"כ צדק לכאורה החכם שפסק להמתין על יום עדיף כפורים וכיו"ב.

בהמשך התשובה מביא את דברי התרומת הדשן (סי' לה) שכתב שהרואה לבנה בחידושה בימי החול, וליל מוצאי שבת הקרוב הוא קודם עשרה ימים בחודש, שאפילו אם יהיה מעונן בו ובארבע לילות אחריו, עדיין יש זמן לברך עליה עד חמשה עשר, יפה להמתין ולברך עליה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים, הרי שסובר מעבירין על המצוה כדי לעשותה יותר מן המובחר. אבל החכ"צ מבאר החילוק: בקידוש לבנה "המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, וכן ההיא דתמידין ומוספין יש לומר דכחדא מצוה חשיבי, דתרווייהו עבודת הקרבנות וכחד בהמה נינהו, אבל במצות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה, הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצוות", ובסוף התשובה עדיין מסתפק בשאלה המקורית של הרדב"ז האם כדאי להמתין, היות שמדובר בבית האסורים דגוים איכא למיחש משום פיהם דבר שוא, עיי"ש. תשובות אלו של הרדב"ז והחכ"צ הביא אדה"ז גם בהל' שבת סי' רעא קונטרס אחרון ס"ק א, עיי"ש.

עכ"פ מבואר לנו מדברי החכ"צ דהא דאמרינן אין מעבירין על המצות הוא דווקא במצוות שונות, אבל באותה מצוה מותר לדחותה אם יעשה

אותה אח"כ באופן יותר משובח. ולפי"ז לכאורה יסבור החכ"צ בשאלה של הרדב"ז, שלגבי תפלה לא ימתין ליום מיוחד כי הרי תפלה כל יום מצותו הוא, ובמצות שונות אמרינן דאין מעבירין על המצות, אבל לגבי שאר מצות הרי אם יוכל לקיים אותה המצוה בהידור יותר כשיהיה מחוץ לבית האסורים, אכן מחויב הוא להמתין עכ"פ למשך הזמן שודאי לא יבוא לידי הפסד המצוה. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לד, הובא בשדי חמד ובאנצ"ת הנ"ל) שאם יש לו ארבעה מינים כשרים ואינם כל כך מהודרים ויכול לקיים בהם עכשיו מצות נטילת לולב, אם ברור לו שיביאו לו אחר כך יותר מהודרים, יש לו להמתין כדי לקיים מצוה מן המובחר, וגם הביא דברי תרומת הדשן הנ"ל.

ויוצא לפי זה דאדה"ז סובר כשיטת החכם צבי דבמצוה אחת עדיף לדחותה כדי לקיימה מן המובחר ולא חיישינן לזריזין מקדימין, ולכן ידחה התפלה "כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", ולפי"ז יתורץ מה שבהל' תפילין פסק שאין להמתין כי שם מדובר בשתי מצות שונות טלית ותפילין והיות שה"מצוה מן המובחר" לא יקריים באותה מצוה עצמה דהיינו התפילין, לכן לא ישהה את המצוה.

ג. אבל עדיין צ"ב מהו אכן הסברא לחלק בדין "זריזין מקדימין" בין מצוה אחת לב' מצות, ונראה דזה מבואר בלקוטי שיחות (חי"ט עמ' 76 הערה 73), שם מביא החילוק הנ"ל מהחכ"צ "שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח, דאין בזה משום אין מעבירין - משא"כ במצות שונות", וכותב "וראה לשון אדה"ז שו"ע סי' צד ס"ה "ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", והיינו שהמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחביבות המצוה (משא"כ בשו"ע שם סי' כה ס"ד, שמצוה מן המובחר שם היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה תדירה לכן בזה אמרינן "אין משהין את המצוה" דתפילין), ואכ"מ". עכ"ל.

הרי לכאו' מבאר עוד ביאור בהנ"ל, והוא: הא דבמצוה אחת יש להמתין לעשותו באופן מהודר, הוא לא רק בכדי שיקיים אחר כך המצוה מן המובחר, ודוחה את ה"זריזין מקדימין", רק דזה גופא שממתין לקיים המצוה מן המובחר הוא כאילו עסוק כל הזמן בחביבות המצוה, דעול המצוה עליו וממתין מתי יבוא לידי שאקיימנו בהידור, ולכן גם אין בו החסרון דזריזין מקדימין למצות, שהרי הא דזריזין מקדימין הוא גם

משום כבוד וחיבת המצוה, והוא אותו הדין דאין מעבירין על המצות וכדברי המכילתא (הובא ברש"י עה"ת שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות, רבי יאשיה אומר, אל תהי קורא את המצות, אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצות, כך אין מחמיצין את המצוות, אלא אם בא לידך עשה אותה מיד", ומובן בפשטות דאם ההמתנה היא בלא שום סיבה הרי הוה זלזול וחסרון כבוד למצוה, ונקרא "מחמיץ את המצוה", אבל אם ההמתנה היא בכדי לקיים המצוה בהידור הרי זה גופא מכבוד המצוה, ובמצב זה הותרה דינא דזריזין מקדימין, ואינו עובר על "אין מעבירין על המצוות", כן נראה לענ"ד פירוש מה שכתב הרבי "והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחיבת המצוה", ודו"ק. ובזה מבאר הרבי מדוע בדין טלית ותפילין פוסק אדה"ז לא להמתין לטלית, כי אין הידור בהתפילין עצמם בזה שהוא עטוף בטלית, והוא רק דין בהגברא של קיום "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", וכיון דההמתנה לטלית לא מוסיף כבוד לתפילין עצמם, לכן אומרים "שאינן משהינן את המצוה".

ד. בגליון תתע (עמ' 53) כותב דודי הרב מ.א.צ.ו. שי' ביאור בדברים הנ"ל, וכתב עוד לתרץ החילוק בין שתי ההלכות, דבהל' תפלה בידו הדבר, שאם יראה שיאריך עליו הדרך יתפלל אכן בעודו בדרך קודם גמר זמן תפלה, משא"כ בהל' תפילין אי"ז בידו כלל כי הרי עכשיו אין לו טלית ומי יימר שיביאו לו טלית, הרי אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, אע"פ"כ אינו יוצא מגדר ספק ואי"ז בידו, ולכן יניח התפילין המזומנים בידו, ומציין לשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' לד) שמעלת ההידור הוא רק ביודע בבירור שיקיים ההידור ולא כשיש ספק, עיי"ש.

ולהעיר שביסוד הדבר הנ"ל אכן כתב התרומת הדשן עצמו, ובלשונו "דכל היכא דראוי הוא להסתפק שתעבור המצוה אין משהינן אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר", ועיי"ש ראייתו. וכן בסיום תשובתו כותב "דדוקא בדראוי להסתפק שתעבור המצוה אז לא משהינן לה, אבל בשאין ראוי להסתפק לא", ועיי"ש ש"בקרוב הדבר שיבא משהינן". הרי התה"ד עצמו שפסק שהידור עדיף, כתב כן רק בנידון של ודאי או עכ"פ קרוב הדבר שיקיים המובחר אבל לא בספק, וכפי שביאר הרב הנ"ל.

אבל באמת צ"ב לכאורה מה הפסד יהיה אם יחכה לטלית, וכשיראה שכבר כמעט וכלה זמנו יניח תפילין מיד בלי טלית, וכמו בתפלה דפסקינן שימתין עד שרואה שלא יגיע למקום ראוי, ומאי שנא בידו או אינו בידו,

הרי סוכ"ס יכול להמתין עד שיבורר לו הדבר, וכפי שאכן כתב התה"ד לגבי קידוש לבנה ופסק הרמ"א כוותי' בסי' תכו דיני ברכת הלבנה.

ה. ואוי"ל סברת החילוק בין ב' ההלכות, דזריזין מקדימין למצות אינו מעלה והידור כל כך במצוה עצמה, והוא בעיקר הידור המתייחס להגברא, שמקיים את המצוה בזריזות ומראה חביבות המצוה אצלו, משא"כ מצוה מן המובחר הוא בעיקר הידור בקיום המצוה עצמה, שהחפצא של המצוה מתקיימת בהידור ובאופן מובחר יותר, וחסרון בהידור הוא חסרון בשלימות המצוה, ומובן כשהדיון הוא על קיום שלימות המצוה נגד אופן קיומו ע"י הגברא, הרי שלימות המצוה עדיף.

ולפ"ז יש לחלק בין ההלכות, בתפלה הרי ודאי אם יתפלל במקום מיושב יוכל לכוון יותר כראוי, והרי הכוונה בתפלה הוא מעצם חובת התפלה דהיינו החפצא דתפלה, וכביאור הרבי (לקו"ש חכ"ב אמורא עמ' 116 ואילך) בדברי הרמב"ם ריש הלכות תפלה "חייב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום וכו'" ומבאר שהתוכן של "מתחנן ומתפלל" הוא לא רק דיבור או מעשה, אלא שזהו עצם החפצא של מעשה המצוה של תפלה, ולזה צריך הקדמה "שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה" ובלי זה, הרי שלא רק הגברא אינו יוצא ידי חובת המצוה, אלא שאין פה החפצא של מעשה מצות תפלה, דהיינו שהדיבור אינו דיבור של תפלה, עיי"ש בפנים ובהערות.

ולפי זה מובן הא דהל' תפלה שהרי אם ימתין להתפלל במקום ראוי, הרי לא רק שהתפלה תתקיים באופן נאה יותר, אלא עוד יותר שבזה שיוכל לכוין כראוי הוה שלימות מעשה התפלה כנ"ל, ולכן נדחה מעלת זריזין מקדימין שהוא מעלה רק בהגברא המקיים המצוה, משום ההידור במצוה עצמה. וכן בקידוש לבנה שבזה שהוא ממתין למוצאי שבת, עיי"ז מתקיימת המצוה בהידור יותר (שהוא מבושם ובגדיו נאים וכו'), והיינו ג"כ משום דההידור כאן הוא שלימות במצוה עצמה, ובלשון חז"ל במסכת סופרים "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים", היינו דתקנת חז"ל הוא לכתחילה לקדשה במוצ"ש דוקא שאז שרוי בשמחה והוא שלימות במצות קידוש לבנה שענינו גם "להקביל פני שכינה" וזהו אופן קבולו בשמחה ובכבוד דוקא (עי' בלבוש או"ח סי' תכו), ולכן הידור זה שהוא כחלק מהמצוה ידחה את מעלת

זריזין מקדימין וכפסק הרמ"א שם, וכן מה שפסק בשבות יעקב להמתין עבור אתרוג מהודר מוכן, דהידור באתרוג הוא חלק מהמצוה דכתיב ביה "הדר" (עי' ראשונים ריש לולב הגזול, ואכ"מ) ולא רק הוספה להמצוה כשאר חיובים הנלמדים בגמרא שבת (קלג, ב) מפסוק "זה אלי ואנוהו", ובשביל הידור כזה שהוא שלימות בקיום המצוה אכן דוחים את ה"זריזין מקדימין".

משא"כ בהמדובר בהל' תפילין הרי אין כאן הידור בקיום מצות תפילין בזה שהאדם מכוסה מכבר בטלית, והוא רק דין בסדר קיום המצות מצד הגברא, ד"תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", דהאדם צריך לתת קדימה להתדיר, וא"כ מה חזית דאולמי' חיוב הגברא של זריזין מקדימין לחיוב הגברא לעטוף ציצית לפני התפילין, ולפיכך פסק שלא ימתין אפי' משך זמן, דמצוה בשעתה חביבה. וכ"כ בשבות יעקב הנ"ל דכיון שליכא כאן גירעון מצוה כלל בוודאי יניח התפילין קודם דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. וכן ביאר הרבי בהערה הנ"ל בלקו"ש.

ו. ובזה יתורץ הקושיא מהגמרא בראש השנה דמוכח דזריזין מקדימין למצות עדיף מברוב עם הדרת מלך, דלפי המבואר לעיל יובן, היות דה"ברוב עם" אינו הידור ושלימות בהמצוה עצמה לכן נדחה משום זריזין מקדימין, משא"כ באותן מצות שההידור הוא שלימות בהמצוה עצמה כתפלה וכו' אכן ידחה הזריזין מקדימין ונעדיף קיום המצוה מן המוכרח. ועיי' מ"ש החתם סופר בספרו 'תורת משה' פר' תצוה ופורים קטן ושם האריך בכללים בקדימת ודחיית המצות.

ואה"נ במצב כזה שה"ברוב עם" מוסיף הידור ושלימות בהמצוה עצמה אכן ידחה את ה"זריזין מקדימין" (אג"ק ח"ד עמ' קנד, גבי דחיית ברית מילה לאחרי מנחה כדי שיהיה ברוב עם ועיי"ש), והיינו כנ"ל דהא שמוסיף שלימות והידור במצוה עצמה אכן דוחה ה"זריזין מקדימין".



## אכילת מאכל חמוץ בימי תשרי

### הרב אלימלך אלעזר פרנקל

בני ברק, אה"ק

איתא בשלחן ערוך אדה"ז סי' תקפג ס"ב בנוגע למאכלי ראש השנה: "ויש אוכלים דגים . . ואין מבשלין בחומץ", ומשמעות דבריו הק', קפידא זו שייכת רק לראש השנה, אבל בימים שלאח"ז אין מקפידין.

ונראה להוכיח כן בהקדים דברי ה'לקט יושר' (תלמיד ה'תרומת הדשן') (עמ' 124) שכתב: "דבש חי סימן טוב לאכול בראש השנה . . זה הכלל, כל דבר חריף אינו אוכל כל י' ימי התשובה, רק מיני מתיקה".

והנה, הטעם שהקפיד על כך בכל עשרת ימי התשובה, מבואר בדבריו שלאח"ז (עמ' 129): "וזכורני שאמר כל י' ימי תשובה נקראים 'ריש שתא', מעתה כל המאכלים שכתב ראבי"ה במרדכי לאכול בראש השנה, הוא הדין כל ימי תשובה, ואביי [שאמר בהוריות (יב, א): לעולם יהא רגיל למיחזי בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסילקא ותמרין קאי אכל י' ימים . .".

ומזה מובן, שהטעם להקפיד על אי אכילת דברים חמוצים בכל עשיית מיוסד על פירוש דברי אביי ד'ריש שתא' קאי אכל י' ימים כנ"ל.

והנה מנהגינו הוא לעשות את הסימנים וכו' רק בליל א' דר"ה וכמפורש בספר המנהגים (ומה שאנו טובלים פרוסת המוציא בדבש גם בשאר ימים טובים בחדש זה, אינו ענין סימנא טבא, אלא ענין המתקה כמ"ש האריז"ל). ועל כרחך דסבירא לן ד'ריש שתא' היינו רק ראש השנה וממילא מובן דאין צורך להימנע מאכילת מאכלים חמוצים אלא בראש השנה ותו לא.

ויש להעיר, דב'אוצר מנהגי חב"ד', מנהגי ראש השנה סקמ"ח, מובא שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ברוך שהחיינו בליל שני של ר"ה על פרי חדש, אף שהיה חמוץ מאוד (עד שאחרים לא יכלו לאכול), עיי"ש. ולכאורה מכאן ראייה דאין לחוש לאכילת מאכלים חמוצים בליל שני דראש השנה.



## בדיני הרכבה והכלאה באתרוגים

### הרב יהודה בנשמחון תושב השכונה

זה כבר כמה שנים שאני עוסק בבירור סימני האתרוגים וכשרותם. והצעתי הדברים לפני ידידי הר"ר י"צ שי' קלר (ואחיו ר' אפרים שי') והעיר לי הערות רבות ומועילות, ובעיקר ממה שכבר האריך אביו ז"ל בספרו מנחת יהודה וירושלים.

ועוד דיברתי בזה עם כו"כ גאוני מו"צ, וביניהם הרה"ג הר"ר יוסף הלר (וגם דיברתי מזה שעות ארוכות עם הרה"ג ר' לוי"צ סופר מו"צ בויליאמסבורג והוא אמר לי שיכתוב עפ"ז מאמר ארוך בעניני האתרוגים בקובץ 'אור ישראל'). וכן ביררתי בזה עם ידידי הר"ר אלי' שי' מטוסוב שהוא מלקט בענין זה ויש לו ידיעה בספרים הדנים בזה. והציעו לי להעלות חלק מהדברים על הכתב ולהציגם לפני הלומדים ומעיינים.

### סימני האתרוג

תניא בתורת כהנים על הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר" (אמור כג, מ) - "פרי עץ, את שטעם עצו דומה לפריו - זה אתרוג. בן עזאי אומר, הדר, באילנו משנה לחברתה".

ובויקרא רבה (ל, ח): "פרי עץ הדר - תני רבי חייא: עץ שטעם עצו ופריו שוה - זה אתרוג; בן עזאי אומר: הדר באילנו משנה לשנה. תרגום עקילס הגר: הדר - שהוא דר על המים".

ובירושלמי סוכה פ"ג ה"ה גרסינן: "כתיב: פרי עץ הדר, עץ שפריו הדר ועצו הדר, איזה זה, זה אתרוג. אין תימר רמונא - פריו הדר ואין עצו הדר; אין תימר חרובא - עצו הדר ואין פריו הדר, איזה זה, זה אתרוג. הדר, הדר - אמר רבי לוי שהוא דר באילנו משנה לחברתה. אמר רבי תנחומא: תירגם עקילס הדר - הידור, אילן שהוא גדל על פני המים. תני רשב"י: ולקחתם לכם פרי עץ הדר, עץ שפריו הדר ועצו הדר, טעם פריו כטעם עצו, טעם עצו כטעם פריו, פריו דומה לעצו (בהדרו) עצו דומה לפריו (בטעמו); ואי זה זה? זה אתרוג".

ובתלמוד בבלי (סוכה לה, א) גרסינן: "תנו רבנן: פרי עץ הדר - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר: זה אתרוג. רבי אומר: אל תקרי הדר אלא הדיר - מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין הכא נמי יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין" [ופרכינן: אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין? (והלא כל תפוחי אילן אחד אינן שווים), ומשנינן: "אלא הכי קאמר: עד שבאין קטנים עדיין גדולין קיימין" כלומר: האי גדולים וקטנים לאו של שנה אחת קאמר אלא גדולים של אשתקד וקטנים של שנה זו, שהאתרוג דר וגדל באילנו שתים ושלוש שנים וכשבאין וחונטין של עכשיו עדיין גדולים דאשתקד קיימין בן]. "רבי אבהו אמר: אל תקרי הדר [ה"א קמוצה] אלא הדר [ה"א פתוחה] דבר שדר באילנו משנה לשנה (והיא היא דרבי, אלא במשמעותא פליגי, מר דריש ליה לשון דיר ומר דריש ליה לשון דירה) בן עזאי אומר: אל תקרי הדר אלא [הידור] שכן בלשון יווני קורין למים [הידור-hydro], ואיזו היא שגדל על כל מים? הוי אומר: זה אתרוג."

והקשה המהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים שהרי לימונים וכו' פירות חמוצים כאלו טעם עצו ופריו. ותירץ כי כל אלו הפירות הקליפה קצרה ודקה ועיקר הפרי הוא התוך היינו העסיס והגרעינים כמו בלימונים ומאראנסים [=תפוזים] וכדומה, וא"כ אין טעם עצו שוה לפריו שהוא

---

1) ופרכינן עלה: "ואימא פלפלין, כדתניא: היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר: ונטעתם כל עץ איני יודע שהוא עץ מאכל, מה תלמוד לומר: מאכל? עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה פלפלין! ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה ואין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר: לא תחסר כל בה" (ורש"י פירש בד"ה חייבין בערלה "דלא תימא: מין ירק הוא, מפני שהוא עץ שפל כמין רותם שאינו גבוה מן הארץ", והקשו התוספות דלא בהכי תליא מלתא וכמה עצים שפלים הם שיש להם תורת אילן! ותירצו דהיינו טעמא משום דאמרינן פרק בתרא דיומא: "כס פלפלי ביומא דכיפורי פטור, ופריך מהך דפלפלין חייבין בערלה, ומשני: הא ברטיבתא הא ביבשתא, וסלקא דעתך כיון דסופו ליבש אפילו רטיבתא פטורין)", ומשנינן: "התם משום דלא אפשר. היכי נעביד? ננקוט חדא - לא מינכרא לקיחתה, ננקוט תרי או תלתא - פרי אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה פירות, הלכך לא אפשר."

ובביאור ר' עדין אבן-ישראל (על מסכת סוכה שם) כתב שהכוונה לפלפל השחור (עדיין שם שמקום גידולם הטבעי הוא באיי אינדונזיה אבל כבר בימי התלמוד נעשו נסיונות מוצלחים לגדל גם בארץ ישראל - במקומות מיוחדים - את העץ הזה). אבל ממקום אחר מוכח שהוא פרי עץ הדומה בצורתו החיצונית לאתרוג (ונקרא Grain of Paradise).

התוך אלא טעם עצו שוה לקליפת הפרי שהוא הטפל לפרי ולא לפרי עצמו; משא"כ אתרוג - חלקו הפנימי של הפרי הוא קטן מאוד, ורוב הפרי הוא הקליפה עבה מאוד והיא הנאכלת והיא עיקר הפרי נמצא שטעם העץ והפרי דומה ביותר.

ובתשובת המהר"י פדואה שנדפס בשו"ת הרמ"א סי' קכו ס"ב כתב בזה"ל: "ע"ד האתרוגים המורכבים בלימוני", זיל קרי בי רב הוא בארצנו שלא לצאת בו אפילו ע"י הדחק. והמורכבים הגדלים במדינות אלו ניכרים וידועים אלינו, אבל ממחוז פולייא באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם, ושנה זו רוב האתרוגים שלנו היו ממחוז ההוא. ואני כותב למכ"ת ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו, כי מפולייא לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכס הדרך. הסימן הא' הוא, כי המורכבים הם חלקים ולא אתרוגים בליטות קטנות בכל גופם וגובה להם; הב', כי המורכבים העוקץ בולט ועוקץ האתרוג שוקע. הג' הוא, כי תוך המורכב דהיינו המיץ רחב והמוהל שלו רב והקליפה התיכונה קצרה, ובאתרוג הוא להפך כי הקליפה רחבה והתוך קצר והוא כמעט יבש, וסימנים אלו מובהקים אצלנו".

וכבר פירש הרב יהודה קעלער בספרו מנחת יהודה וירושלים (ברוקלין נ.י. תנש"א) עץ יהודה עמ' 205 את התיבות "אשר אנו מסופקין בהן" מלשון סיפוק (supply בלע"ז). ועיין שם בארוכה בעמ' 204 - 205 כי 'פולייא' הוא שם מחוז (Puglie, Apulia) באיטליה הדרומית ליד קלבריה (ומשמעות השם 'פוגלייא' בלשון האיטלקי הוא 'מריבה' שהיוונים רבו עליה עם האיטלקים וטוענים שהיא שלהם והיא הנקראת 'איטליה של יון, Magna Graeca'); ועיין שם שזמן מה אחרי שכתב המהר"י פדווא תשובה זו, נספח חציו המערבי של פולייא למחוז קלבריה (שהיתה במקורה רק הקצה הכי דרומי ממה שנקרא היום קלבריה) ולכן נודעים אתרוגים אלו בשם אתרוגי קלבריה.

ובמגן אברהם (על שו"ע אורח חיים) סימן תרמח ס"ק כג כתב: "אתרוג המורכב מלימוני" ואתרוג - פסול, ויש בו ג' סימנים" ומעתיק הג' סימנים שבתשובת המהר"י פדואה שבשו"ת הרמ"א הנ"ל, ואח"כ מוסיף עוד סימן ע"פ הספר עולת שבת על שו"ע או"ח שם שבאתרוג הגרעין זקוף לאורך האתרוג ובמורכב הגרעין מושכב לרוחב האתרוג (וסימן זה נזכר גם בספר כנסת הגדולה להר"ח כנבשת).

ובשו"ע אדה"ז סי' תרמח סל"א כתב: "אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול שאין זה אתרוג כלל אלא הוא ברי' בפני עצמה, וד' סימנים יש להבחין בין האתרוג המורכב מלימוני' לאתרוג, הא' כי המורכב הוא חלק ולהאתרוג יש בליטות קטנות בכל גופו וקצת גובה להן, הב' המורכב עוקצו שהוא תלוי בו באילן הוא בולט ועוקץ האתרוג שוקע, הג' כי תוך של המורכב דהיינו הגוף רחב ומוהל שלו רב והקליפה התיכונה דהיינו קליפה העבה שבאתרוג היא אינה עבה כ"כ במורכב כמו באתרוג שהקליפה עבה מאד ותוך שלו קצר ואין בו מוהל רב, הד' שבאתרוג הגרעינין שבתוכו זקופים לאורך ובמורכב הגרעינין הן מושכבין לרחבו".

### אתרוגי קלבריא

הנה במנחת יהודה וירושלים שם סוף עמ' 205 וריש עמ' 206 כתב המחבר כי סיבת הג' סימנים שכתב המהר"י פדואה אינו תלוי בטעם מפני שהם מורכבים שהרי אנו רואים במוחש שהאתרוגים המורכבים בקלבריא בימינו אלו יש בהם כל הג' סימנים אלו, אלא ידוע לכל מי שיש לו טביעת עין באתרוגים שצורת האתרוג תלוי בעיקר בטבע האדמה אשר עליה נמצא העץ [עיי' שם בארוכה דוגמאות לזה]. ועפ"ז יובן הסימנים שנתן המהר"י פדואה על האתרוגים המורכבים, שבסביבות פדואה האתרוגים היו מובדלים מאתרוגי פוליא - דהיינו אתרוגי קלבריא כנ"ל, אבל לא מצד ההרכבה בלבד אלא מצד מקום גידולו, ובקלבריא לא היו מרכיבים אתרוגים בימים ההם, היות שהיו שם עצי אתרוג בשטח של עשרות קילומטרים מרובעים שהספיקו גם בשביל אתרוגי מצוה וגם בשביל כל שאר דברים שהיו משתמשים באתרוגים כמו למיני מרקחת והדומה (בין אם היו גדלים ביערות ובין אם היו גדלים בפרדסים) [ובשולי הגליון דעמ' 206 העיר המחבר שבקלבריא נמצאים גם לימונים עם בליטות ועם 'חוה'ס ביס' ועם שקוע].

ועד"ז כתב הרב דוד פארדו בספרו מכתם לדוד חלק או"ח סי' יח (נעתק בשו"ת לב חיים להר"ח פלאגי' ח"ב סי' קכא נעתק במנחת יהודה וירושלים שם עמ' 179) והרב זיסקינד מיניץ מבראדי (בשאלתו להר"ח פלאגי' מכ"ה מרחשון שנת ה'תרי"א נעתק במנחת יהודה וירושלים שם עמ' 174, יעויין שם שכתב: "מי שרוצה להתחזק ולעמוד על כל דבר בשרשן ישכיל שלא כל המורכבין שוין בזה, כי אם יורכב יחור אתרוג

אשר טבעו לגדל קליפה עבה ומוהל מיעוט באילן לימאני הטובים כמו בלאג' די גארדו אשר הלימאנים מפורסמים בעולם להמובחרים עם קליפה דקה ורב המוהל אשר הטבע משורש האילן ישנה את האתרוג בקליפתו ומוהלו, אולם אם ירכב באילן לימאני אשר גם הלימאני יש לה קליפה עבה ומוהלה איננו רב כאשר יש לימונים כאלו אין כח בהשורש להפוך טבע היחור האתרוגי וישאר כפי טבעו אשר אין להכיר בו. ובלא זה יש שינויים בכל מיני מאקלים לאקלים בטבעו וגידולו כאשר עינינו רואות מכל מיני פרי".

אך מפשטות לשון אדה"ז בשו"ע שלו משמע שסימנים אלו הם להבחין בין האתרוג המורכב מלימוני" לאתרוג, ולא רק להבחין בין אתרוגי קלבריה לאתרוגים מארצות אחרות.

והנה אודות הסימן הד' שהוסיפו המגן אברהם ע"פ העולת שבת (ונמצא גם בכנסת הגדולה), כתב הבכורי יעקב על שו"ע או"ח סי' תרמח ס"ק נג "כבר בדקתי באתרוגים הרגילים אצלנו ושיש להם כל סימני אתרוג כשר שלפעמים הגרעינים שוכבים באורך ולפעמים ברוחב ולפעמים מקצתן באורך ומקצתן ברוחב" (ובשו"ת בגדי ישע סי' יד כתב כי יש שני מינים זכרים ונקבות, אצל מין הזכרים הגרעינים זקופים לאורך ואצל מין הנקבות הגרעינים מונחים לרוחב האתרוג) [נעתק בספר ארבעת המינים השלם לר' אליהו ווייספיס הוצאת תשל"ה עמ' נו הע' 11].

ובשו"ת שכות יעקב או"ח ח"א סי' לו כתב שבשו"ת מהר"ם אלשיך לא הזכיר את שלשת הסימנים שבתשובת מהר"י פאדווא רק סימן אחד של הקליפה העבה בלבד, וכתב שזהו הסימן העיקרי והחשוב ביותר מכל הסימנים.

ובשו"ת חתם סופר או"ח סי' רז אחרי שהעתיק את הכפות תמרים בטעם עצו ופריו שוה שהובא לעיל, כתב שדבריו בזה דברי אלקים חיים וזכינו לדין שאך רק זה הסימן הוא סימן מובהק דאורייתא לומר כל שלא נמצא כן איננו עצו ופריו שוה ופסול בודאי. וכן כתב בחידושו על מסכת סוכה (לה, א) עיין שם.

## הצעת הרבי

כבר בחורף ה'תשט"ו הציע הרבי לר' מרדכי הכהן פערלאו (שהיה אז באיטליה) שיקחו יחורים וגרעינים מאתרוגים בלתי מורכבים שבקלברי' על מנת ליטע אותם בארץ ישראל וז"ל במכתב שנדפס באג"ק שלו ח"י עמ' צד: "ימים אלו נסע מכאן הרה"ח כו' מוה"ר נחמן שי' עלבויס, וכידו הצעה לקחת גרעינים וגם שתילים ויחורים של אלני אתרוג קלברה ולנטעם ולשתלם באה"ק ת"ו בכפר חב"ד, ולדעתי נכון הדבר", ובמכתב שנדפס שם ח"י עמ' קפג: 'הנה מה שכתבתי אודות אתרוגי קלברה, הרי ידוע שההידור בזה הוא מה שעוד מימי בעלי התוספות לקחו אתרוגים משם, וכמובא בשו"ת חתם סופר הועתק בשער הכולל, ולכן צריך להשתדל לקחת השתילים ויחורים מאותו המחוז, ומה טוב מאותה השדה משם לוקחים האתרוגים כל השנים ומה טוב שיהי' לא מפרדס (היינו חלקה הנמצאת בטפול בני אדם) אלא ביער, ובודאי יש למצוא שטחים כאלו". ובמכתבו מ"ג סיון תשט"ו (שנדפס באג"ק ח"א עמ' קנה) כתב כי "צריך היה - מבלי לעשות רעש בזה - לנסוע איש מתאים למקום הפרדס, ושיהי' ג"כ אחד היודע בשפת המדינה, וידבר עם בעל הפרדס באופן דמסיח לפי תומו - בהנוגע לאופן גידולם של האילנות וכו', ומה טוב לדבר עד"ז גם עם אנשים צדדיים הדרים במקום ההוא שאינם נוגעים כלל בדבר, אבל בטח כדרך שכנים יודעים אופן הטיפול בפרדסים, ובמילא יש מקום לומר שיבררו פרט הנ"ל. נוסף על זה כדאי לקחת שלשה אתרוגים מאילנות שונים שבפרדס ולבדקם בהתאם להסימנים המובאים באחרונים, והובאו ג"כ בשער הכולל. . . כיון שאין טעם לומר שרק פרדס זה הוא בלתי מורכב, ובודאי ישנם עוד מקומות כאלו, הנה כדאי היה שיבדקו גם במקומות עוד, ויבררו כל הנ"ל".

ובמכתב מי"ז מנחם אב (שם עמ' שלה) כתב: "שבכל הנ"ל כוונתי היתה לאותם האילנות שיש עדיין - מסיח לפי תומו - שלא הורכבו נוסף על המראה החיצוני. והרי כיון שהוחזקה קלבריא עד זמן הדור שלפנינו שהאתרוגים משם בלתי מורכבים יש להעמידם על חזקה זו".

## אופני וסימני ההרכבה

והנה הנוטע עץ של לימון (או עץ הדר אחר) בפרדס של אתרוגים והרכיב על עץ הלימון (או ההדר האחר) ענף של אתרוג, אין ההרכבה על

עץ משנה כל כך את צורת האתרוג, כי הפרי באילן המורכב בא מתורשה הגנטית של הענף המורכב (ולא של האילן שעליו הרכיבו את הענף), ולכן צורת הפרי היא צורת האתרוג הן בכללותו והן בפרטיו, והפרי הוא אף יותר יפה מהעץ הרגיל (Bastone) בלי הרכבת 'קנה'. ולפי הלבוש טעם האיסור של אתרוג המורכב הוא מטעם שנעשה בו עבירה ומגונה להשתמש למצוה בפרי שבא באמצעות עבירה.

אבל ג' השינויים המובאים בתשובת מהר"י פאדווא שבשו"ת רמ"א ונעתקו משם במ"א ושולחן ערוך אדה"ז, הנה הסימן הג' כי תוך של המורכב דהיינו הגוף רחב ומוהל שלו רב והקליפה התיכונה דהיינו קליפה העבה שבאתרוג היא אינה עבה כ"כ במורכב כמו באתרוג שהקליפה עבה מאד ותוך שלו קצר ואין בו מוהל רב, סיבת השינוי בהמורכב היא מחמת ההרכבה שהרכיבו ענף האתרוג על עץ הלימון (ואפילו אם עץ זה של הלימון הוא עץ יחיד בפרדס של אלפי אתרוגים), שזה פועל ריבוי המיץ בהאתרוג המורכב.

אבל שני הסימנים הראשונים [א] המורכבים הם חלקים, ולא אתרוגים בליטות קטנות בכל גופם וגובה להם; [ב] המורכבים העוקץ בולט, ועוקץ האתרוג שוקע], לא יתהוו רק בפרדס של לימונים שהרכיב על עץ הלימון ענף של אתרוג, והוא מחמת שהדבורים מעבירים צוף מאבקני הלימון לעמוד העלי של פרח האתרוג (ולכן הם חלקים כמו לימון ועוקצם שוקע) [ומה שהעיד הרב קעלער בספרו הנ"ל עמ' 206 בשולי הגליון שבקלבריא תמצא גם לימונים עם בליטות ועם 'חזה'ס ביס', ועם עוקץ שקוע, יתכן שזהו מיחור של לימון שהורכב על ענף האתרוג].

והשינוי הג' (שכתב אודותה החתם סופר שזהו סימן דאורייתא שטעם עזו ופריו שווה) יתהוו לפעמים גם בלי הרכבה רק ע"י נטיעת פרדסי לימונים ליד פרדסי האתרוגים שנוטעים אותם בסמיכות לפרדסי האתרוגים בכדי שהדבורים יעבירו צוף מאבקני הלימון לעמוד העלי של פרח האתרוג, כמו שאנו רואים במוחש באתרוגים הנקראים 'אתרוגי חזו"א' שתוכו וגופו רחב ומוהל שלו רב והקליפה התיכונה (שע"ד הרגיל באתרוג שאינו מורכב היא עבה) אינה עבה כ"כ; וכמו כן יתהוו בסיבה הנ"ל השינוי הב' שברובם העוקץ בולט ולא שוקע.

## דין הכלאה באתרוגים

תהליך התפתחות הפירות, והמציאות החקלאית היא: פרי נוצר מפרח שנתעברה מאבק אבקנים (pollen from stamens) על עמוד העלי (style); אחרי זה האבקנים נופלים (וכן הכותרת) ונשאר עמוד העלי בלבד, שמתפתח לפרי (ישנם מיני פירות בכמות קטנה, שעמוד העלי מתפתח בלי זריעת האבקנים, אך לא יהיה גרעינים בפרי זה כלל, אפילו לא קטנים seedless (due to parthenocarpy); והיא תופעה נדירה, ולא ימצא כלל באתרוג).

דרך גידול הפירות בימינו: כדי לעשות זנים חדשים בפירות, מכילאים אבק ממין אחד על עמוד העלי ממין אחר; זה ההכלאה של כל הפירות וכן בכל תחום הצומח.

נמצא שכל הכלאה (hybrid) בא מאב אחר (ולא מהאבקנים מאותו זן של ה"אם" העלי, וגם צריך התאמה (compatibility) כל שהיא בין 2 הסוגים).

הזן החדש תופעתו מתגלה על פי רוב לא בדור הראשון רק בדור השני להכלאתו (ולפעמים נדירות גם בדור הראשון).

ובלשונם F1: sturdy with little modification, F2: complete new hybrid-: ובכן לא יראה שינויים דרסטיים שיש בהם ממש.

וכל זה אף שאותו העץ ימשיך לעשות פרחים שיכולים לתת פירות וגרעינים "אמיתיים", אבל זו האבקניזציה חיצונית (out cross pollination) שנותנת להעץ לא מורכב פרי חדש שתורשתו הגנטית שלו השתנה לזן חדש, ובגלעיניו יומשך דור אחר שלא כהאב ולא כהאם אלא מוכלא "hybrid" פנים חדשות משתיהם.

ובכן אם לוקחים הגלעין מפרי זה המוכלא ומהגלעין לשנות יצמח עץ, וזה העץ יהיה חדש ויחיד בימינו ממש. העץ הזה הוא זן חדש, ואם מאבקים את הפרחים של העץ הזה עוד פעם באבקה חיצונית של מין אחר - מתרחקים הלאה והלאה מהזן הראשון שממנו צמח הפרי האמיתי עד שיכולים לעבור למין אחר לגמרי, וזה בלי שום "הרכבה" האוסרת לפי דין תורה.

הנה טעם הפסול באתרוג המורכב כתב בלבוש או"ח סי' תרמט ס"ד שהוא משום מצוה הבאה בעבירה שנעבדה בו, וכבר השיג עליו במ"א או"ח סי' תרמח ס"ק כג דאי מהא אין לפוסלן [ובשו"ת חתם סופר או"ח סי' רז יישב את הלבוש דשאני כלאי אילן שקיומו אסור, לדעת הרמב"ם שגם בן נח אסור בהרכבת אילן (אבל אם בן נח מותר בהרכבת אילן א"כ עץ אתרוג שהורכב בלימוני ע"י בן נח לא נעשתה בו עבירה)], והסיק המ"א: "ולי נראה דפסול משום דלא מיקרי אתרוג כלל" [וראה בארוכה בשו"ת צ"צ או"ח סי' סד], וכן כתב בתשובת מהר"ם אלשיך סי' קי דאינו כולו אתרוג אלא מין אחר מעורב בו. וכן כתב הרמ"א בשו"ת שלו סי' קיז (הובאו בשו"ת לב חיים להר"ח פלאגי ח"ב סי' קכא (נעתק במנחת יהודה וירושלים שם עמ' 176-175)).

ויש לומר נפקא מינה בין ב' הטעמים הנ"ל באם השינויים בפרי האתרוג באים לא כתוצאה מהרכבת יחור אחר שאסור אלא כתוצאה מהכלאה שמותר אף לכתחלה ולא נעשית בה עבירה של הרכבה, שאם טעם הפסול בהמורכב הוא משום שנעשית בה עבירה הרי בהכלאה לא נעשית בה עבירה ומותר, אבל אם טעם הפסול בהמורכב הוא משום דלא מיקרי אתרוג כלל א"כ מה לי שבאו השינויים מחמת הרכבה מה לי שבאו השינויים מחמת הכלאה בכל אופן לא מיקרי אתרוג כלל.

ואף לאומרים כי באתרוג Fin אינו משתנה ורק הגודל מגרעיניו המוכלאים from the zygotic not the nucellar of course ישתנה, הם גם סבורים ששינוי "פעוט" כגון שהקליפה התיכונה (albedo) נהיית יותר דקה נובע בהחלט מהכלאה חיצונית, רק שאינם מחשבים את זה לעיקר ההכלאה ותכליתה.

ובדעתם מסבירים כי גם על ידי זיבול כימי, השקאת העץ באופן חזק ובזמן הגידול, זה יכול לגרום ועלול לשנות: שחדר המיץ יגדל יותר, והקליפה יהיה דק יותר, אך לא לפי ערך של 75% מיץ נגד 25% קליפה. וגם לדעתם השינויים לא מובנים כל צורכך (אף מציעים לבדוק ע"י ICP spectro את כמויות של כל חלק כימי בסיסי של העץ, העלה, או הפרי; והאדמה עליה הוא גודל).

ואלו שחושבים כי הכלאה יכולה לשנות גם בפרי עצמו Fin חוץ מזה שגרעיניו השתנו לגמרי, סבורים כי כל זמן שהפרי דומה לאתרוג - אתרוג

הוא; ואף ע"י בדיקת ADN markers סימניים תורשתיים רוצים להוכיח כי כולם "אתרוגים", וזו הוכחה קלושה מאד כי אנן בעינן קיום בסימנים לפי המסורת.

ובכן לכל הפחות יצטרך לפתוח כמה מהפירות ולבדוק גם הסימנים הפנימיים (שישנם גרעינים בכלל, סידורם לאורך הפרי, ובעיקר עובי הקליפה ויבוש המיץ) בכל עץ ולכל הפחות בכל פרדס.

ישנם בכלל 3 סיבות (טיפולים) הגורמות התפתחות פרי בלי גרעינים (triploid through double hybridation after colchicine application) (parthenogeny, gibberellin (hormone from the Long crazy Nippon rice)). ובעצי מרוקו (מחוז סוס) רואים שאין בכלל גרעינים, וצריך לדעת הסיבה לזה, כי בכל הזנים ומיני האתרוג יש גרעינים ואף הרבה ועל כל אורכו.

הערה: זן ה"תרענג" (זן האתרוג התימני) אין לו בכלל מיץ, ויש לו הרבה גרעינים, והגרעינים שבתוכו זקופים לאורך, וגם אינו מתכלא בטוב; ולכן המתעסקים בהכלאה והשבחת טיב הפירות אף שהם מכירים את זן האתרוג התימני אינם משתמשים בו.

### הכלאה ע"י דבורים

והנה בגלל שהביקוש לאתרוגים לשם מצוה עולה וגם בגלל מחירם הגבוה, משתמשים מגדלי האתרוגים בדבורים כדי להרכות ב-pollination של הפרחים לחניטת סיון תמוז ל"אתרוגי מים". והדבורים ברגליהם מעבירים מהאבקנים (גם אבקנים זרים של פירות אחרות) לעמוד העלי של פרח האתרוג. וכן לאט לאט התחילו גם להביא כוורות שלמות של Pollinators, וגם להשתיל בקרוב לפרדס האתרוגים מיני הדרים אחרים (לימון ועוד), וכל זה להקל על ה-pollination כדי שיהי' הרבה פירות לעונות הצריכה לפי ביקוש חג הסוכות. (נוהג זה של השתמשות בדבורים להכלאה הוא בכמה מקומות, אך לא באתרוגי קלבריא).

### אתרוג המוכלא שמאבד סימניו

ולכן אני מסופק, מה הדין של פרי אתרוג המוכלא שאיבד סימניו הפנימיים ואף הסימן החיצוני (שעוקץ שלו בולט ואינו שוקע), והחליף עורו לעור חלק יותר; אף שבא מעץ אתרוג כשר בלתי מורכב ויש על העץ

אתרוגים בפארם והדרם (כי אלו האבקנים של אתרוג עברו העלי של הפרח עצמה או אחרת אבל אבקן אתרוג הוא).

ועוד אם כשר הוא ומותר לגדל עץ ממנו וימשך ההכלאה וישתנה דור שני וכו' וכן בדור שלישי ואף שלא הרכיבו שום עץ רק שמשתמשים בגרעין.

ואע"פ שגם מאליו (כלי מעשה מיוחד של המתעסקים בהשבחת טיב הפרי בכוונה מיוחדת לכך) יש זכובים ודבורים בכל העולם ובכל הפרדסים, בכל זאת יש שלש הבדלים עיקרים (בין הפרדסים שהחקלאים מתעסקים בה בהשבחת טיב הפרי ע"י הפרחת הדבורים, להפרדסים שההפרחה נעשית רק על פי טבע):

(א) כשההכלאה נעשית רק ע"י הדבורים בלי הזמנה מיוחדת מצד בעל הפרדס יעלו השינויים ל-5% בערך מכל הפירות (ואולי אלו הם אתרוג תפוח, סרוח, כבוש, שלוק, כושי, לבן, ומנומר שמנו חז"ל בגמרא סוכה (לו, א), שלא הדר המה).

(ב) אם יש בפרדס רק ממין אחד ואין שום זן עץ אחר בקירוב מקום כלל, אין שום בעי' כי אבק מפרח זה של אתרוג לפרח זה של אתרוג עדיף מ"ביעא בכותחא" דפשיטא שאין בו שום איסור, ולזה יקרא אתרוג 'כי ממנו לוקחה' (רק שעוזרים לעיבור ע"י pollinators דבורים).

לדוגמה בפרדסי פלארידה, טעקסס, קאליפורני, אריזונה שפרדסי ההדר הם ענקים, ומשתמשים בדבורים שיעזרו לפאלינאצ'י, הדבורים מאבקים באותו הזן (וקורה שינויים והכלאת פרי במימדים המוזכרים או פחות 3%-).

אך במקומות שהפרדסים קטנים, והתחכמו לשתול עצי הדר (לימון בעיקר) בקירוב ממש לפרדסי האתרוגים, ומשתמשים בדבורים, ויודעים בבירור שהדבורים מאבקים אבק מחוץ לזן האתרוג, יש שינויים באתרוגים עד לשמונים אחוז כי מעודדים את ההכלאה חיצונית מכמה סיבות (עיין לעיל).

(ג) יש כמה טעמים על כך שאבק של האתרוגים "חלש" מאד ולקוי הרבה ולא נתפס טוב בעלי: - בגלל הריסוס aqueous and oil base pesticide וגם יש רוח או גשם, ונעקר האבק (sterile pollen) של פרחי

האתרוג ואין בו כח לעבר העלי. ובפרט בגלל החיטוי (כמו שמשתמשים בארץ הקודש ובאיטליה). ואגב: בכלל ישנו סכנה גדולה והריסוס מזיק וגם הורג כקטן כגדול ר"ל, בארה"ב ה-USA אסרו מכבר למעלה מ-30 שנה מלהשתמש בחיטויים החזקים הללו, ובכל יום מרססים בסתם, אף שלפי השימוש צריכים בכלל כ-4-6 פעמים לעונה בלבד (וכל זה תלוי בהרבה תנאים).

וגם לא מרססים עצי לימון האחרים כל כך, וחוזק מזה שאבק מהלימון יותר רב בכמות ויותר חזק באיכות ויותר דביק לעלי, וזה משנה אחוז הקליטה מ-15% ל-80%.

והטעם שהגננים מרססים את האתרוגים הוא, כי בזמנינו נתפשט המנהג להדר באתרוגים נקיים מאד, וזה אפשר אך ורק אם נזהרים מכל שרץ ושרץ העוף וכל דבר חי (וגם מהעלים ומהענפים ומהקוצים, אך זה עבודת הגננים "לנקות" הענפים הסובלים הפירות מכל דבר שיכול רק לשרט הפירות), שנוגע רק קצת בקליפה החיצונית *flavido*. ומרססים כל יום ממש.



## קריאת התורה במנחה דיוהכ"פ

**הרב יעקב מייטליס**  
תושב השכונה

באוצר מנהגי חב"ד איתא שקריאת התורה במנחה דיוהכ"פ נקרא בנגינת הטעמים הרגילה ולא כהנהגים לקרות גם במנחה בניגון דימים נוראים כבשחרית.

ואנו רואים בזה שישנם חילופי מנהגים באם לקרוא בניגון הרגיל (של כל השנה כולה) או בניגון המיוחד לימים נוראים. ויש להעיר בזה מדבר מענין המובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק ע"ה בספר "מפני הרב" שרצה לומר דענין זה תלוי במחלוקת בגדר קרה"ת של מנחת יום הכפורים. דיש מקום לומר שהוא בתורת תענית צבור כדוגמת הקריאה וההפטר בל תענית וה"ה נמי יוהכ"פ; אי נמי י"ל שהוא בתורת קדושת היום דיום הכפורים ע"ד מה שקוראין בתורה למנחה דשבת, וה"ה במנחה דיוהכ"פ שיש לו קדושה כמו שבת ולא רק כיו"ט.

ונראה דבמחלוקת זה נחלקו הראשונים (ובמחבר והרמ"א לאו"ח סי' תרכב ס"ב) אי מברכים "על התורה ועל העבודה וכו' וחותמים גם "מקדש ישראל ויוהכ"פ" אחרי ההפטורה דמנחת יוהכ"פ או לא. דמדעת המחבר שחותמים בקדושת היום דיוהכ"פ, נראה ברור שחיוב קרה"ת מיוסד על קדושת היום, משא"כ לדעת הרמ"א שאין חותמים בקדושת היום אלא בברכת מגן דוד, נראה ברור דקרה"ת זו הוא בתור קריאה דתענית ציבור.

ועוד נפק"מ בהא דתשובת רעק"א (סי' כד) בא' שהיה חולה מסוכן והוכרח לאכול ביוהכ"פ מטעם סכנת נפשות אלא שנוזהר בשאר העינויים ובאיסור מלאכה, שנסתפק אם יוכל לעלות לתורה במנחה או לא. דבשחרית פשיטא לי' דעולה לקרה"ת, שהרי קרה"ת דשחרית באה מקדושת היום ואדם זה הרי שפיר נזהר בכל העינויים דקדושת היום שהיו שייכים אליו; אך במנחה הוא דמספקא לי' דאם נאמר דהקריאה דמנחה באה בתורת תענית צבור א"כ הרי קיי"ל דכל שלא התענה אינו עולה לתורה. אבל לאידך אם נניח שאף במנחה (כמו בשחרית) באה חובת קרה"ת בתורת קדושת היום הרי אף אדם זה שפיר קיים דיני קדושת היום כפי שהתחייב לנהוג. והוא ע"ד מחלוקת הנ"ל.



## בענין ברכת 'הגומל' על טיסה [גליון]

**הרב יהודה ליב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

בגליון הקודם (עמ' 66) כותב הרב י.ש.ג. וז"ל: "במכתב הרבי לר' יצחק הוטנר (ז"ל), לאחר שניצל משבי ביד המחבלים שחטפו את המטוס שטס בו והחזיקו את הנוסעים בעיר זרקא שבירדן בחודש אלול תש"ל, כתב הרבי: "לתשובתו הרמתה... ויהי רצון שיקויים בזה "הודו לה' גו", ולדידן דמברכין גם על נסיעה באוירון על-גבי הים - הרי כל ד' הענינים [יורדי הים (מטעם הטיסה ע"ג הים) הולכי מדבריות (זרקא היא מדבר). חולה (כנראה גם מזה סבל). וחבוש בביהא"ס (שבי)]. וצריך ביאור מה כוונת הרבי בביטוי "ולדידן", הרי למנהג האשכנזים כפסק האחרונים ואדמו"ר הזקן, מברכים גם על כל נס ולא רק על אותן ארבעה.

ובנושא טיסה - דעת הרבי (לקו"ש חי"ב עמ' 152) שצריך לברך עליה, גם מי שלא טס מעבר לים והמדובר, בהתאם לדעה זו. והוסיף, "דאפילו לדעה הראשונה [שמברכים רק על אותן ארבעה ותו לא] אווירון הנוסע מעבר לים הרי הוא גם-כן בסוג 'יורדי הים', דמאי נפקא מינה...".

הרי זה הוא לא רק "לדידן". ואולי הכוונה בהתאם לאמור בקטע זה, שלפי דעת הרבי - גם הספרדים צריכים (לפסוק שצריך) לברך, כאמור. עכ"ל.

וברצוני להעיר שלכאורה כוונת רבינו בהלשון "ולדידן דמברכין גם על נסיעה באוירון על-גבי הים..." מובן בפשטות - שזהו הקדמה למ"ש אח"כ שבנדון זה היו בו כל הד' ענינים. כי בהמכתב בלקו"ש הנ"ל כותב הרבי וז"ל: "ואף שישנה שמועה שגדול א' דייק הלשון יורדי הים, משא"כ בנסיעה מעל לים, אין אנו אחראים לשמועות..." עכ"ל. הרי שישנה סברא שנסיעה באוירון אינה בכלל יורדי הים, (ושמעתי שישנם הנוהגים כן בפועל). ולפי סברא זו לא היה אצל הר"י הוטנר כל הד' ענינים. ולכן כותב לו שלדידן - שלא כהשמועה מאותו גדול - שמברכין על נסיעה באוירון על-גבי הים, יש כאן כל הד' ענינים.

כלומר: אין הכוונה ב"ולדידן דמברכין גם על נסיעה באוירון ע"ג הים..." כסיבה למה היה צריך הוא לברך בנדון דיליה, [כי בלא"ה חייב לברך, שהרי: א) לכל הדעות מספיק א' מהד' דברים כדי לברך, ואי"צ כל הד', כמובן. ב) לפי פסק האחרונים הנ"ל, מברכים על כל נסן, כ"א הכוונה לבאר איך היו בנדון דידיה כל הד' דברים - וזה מתאים רק לדידן, ולא לפי שיטת השמועה מאותו גדול.

[ואין להקשות דלפי פסק האחרונים הנ"ל הרי המעלה שהיו אצלו הד' דברים הרי בלא"ה מברכים על כל נס - כי פשוט שלכו"ע ישנו חשיבות מיוחדת בהד' אלו. וכמו שאין להקשות, מהי המעלה שישנם כל הד' דברים, הרי גם על א' מאלו מברכים (לכו"ע), כי פשוט שישנה מעלה אם ישנם יותר סיבות לברך, כמובן].

ב. בנוגע למה שכותב הרב הנ"ל "ובנושא טיסה - דעת הרבי (בלקו"ש הנ"ל) שצריך לברך עלי' גם מי שלא טס ע"ג הים והמדובר" - הנה אי"ז פשוט כלל, וראה מה שכתבתי בזה בקובץ יגדיל תורה (ג.י.) חכ"ד עמ' תרא: מיוסד עמ"ש בסדר ברכת הנהנין לאדמוה"ז (פ"ג ס"ז) כותב כ"ק

אדמו"ר שליט"א בלקו"ש חי"ב עמ' 152 וז"ל: האם צריך לברך ברכת הגומל - הנוסע באוירון. ולדעתי תלוי זה בשתי השיטות, האם הד' שמנו חכמים שחייבים להודות, בדוקא הוא או גם מעין ד' אלו. ופסק רבינו הזקן בסדר ברה"נ שלו פי"ג ס"ז, דנהגו כדיעה אחרונה, וה"ה בנדוד"ד, (ואח"כ מוסיף: ) ולהערה בעלמא להוסיף דאפילו לדיעה הראשונה, אוירון הנוסע מעבר לים ה"ה ג"כ בסוג יורדי הים דמאי נפק"מ וכו' אף שכמובן יש לחלק קצת בין סכנת הים בנוגע לאני' הנמצאת בין הגלים, משא"כ באוירון הנמצא באויר, וכנ"ל כ"ז לפילפולא, שהרי נהגו לברך גם מעין ד' החייבים שבכתוב, עכ"ל.

ובמכ' לאחר מכ' הנ"ל הוסיף "זה עתה ראיתי בס' טהרת יו"ט ח"ח (עצ"ז ואילך) ובשו"ת ציץ אליעזר חי"א סי"ד כמה דיעות בזה".

ולכן נפשי בשאלתי איך לנהוג עכשיו, ובפרט אנ"ש ההולכים אחר פס"ד רבותינו נשיאנו. אם לא נאמר שהאוירונים דעכשיו שונים הם מהאוירונים דזמן כתיבת מכתב הנ"ל דכ"ק אדמו"ר שליט"א. אבל עכ"פ הענין צריך ברור, ובפרט שזה נוגע להלכה למעשה, ומעשים בכל יום ממש שנוסעים באוירונים. ובודאי הרבנים, לומדי קובץ זה, יעיינו בדבר, ויפסקו פס"ד ברור בזה, מיוסד עמ"ש בלקו"ש הנ"ל, כדי שאנ"ש יוכלו להתנהג בזה כפי פס"ד ורצון כ"ק אדמו"ר שליט"א. ע"כ מ"ש בקובץ הנ"ל.

אמנם האמת הוא שכשכתבתי את המכתב, לא כתבתי התיבות: "ובמכתב לאחר מכ' הנ"ל הוסיף "זה עתה ראיתי בס' טהרת יו"ט ח"ח (עצ"ז ואילך) ובשו"ת ציץ אליעזר חי"א סי"ז כמה דיעות בזה". וכשחקרתי נודע לי שכשהרבי הגי' הקובץ הוסיף על מכתבי, שהוא כתב במכתב אחר מכתב הנ"ל "זה עתה . . . בזה". ז.א. שהרבי עצמו כותב שאין זה פשוט שצריך לברך עלי' גם מי שלא טס ע"ג הים והמדבר, כ"א כמה דיעות בזה.

ובנוגע למעשה, סיפר לי הרה"ח וכו' מוהר"ר שמואל דוד ע"ה רייטשיק, שהוא עצמו שאל פעם את הרבי ביחידות שאלה זו, האם צריך לברך ברכת הגומל מי שטס שלא ע"ג הים, והרבי ענה לו שהאוירונים עכשו שונים הם מהאוירונים דמלפנים, ואי"צ לברך.



## בענין מי שעקר ממוקומו באמצע אכילתו [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון תתקמא (עמ' 150) נסתפקתי במי שאכל תפוחים וגם פירות משבעת המינים שהברכה האחרונה דהז"מ פוטר גם התפוחים והלך לחדר אחר וחזר למקומו הראשון, אם חוזר לאכול תפוחים אם יצטרך לברך עליהם שוב ברכה ראשונה.

וכתבתי שם שהספק שלי הוא היות שכתב רבינו בסי' קעח ס"ד, וז"ל: "ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם בבית הראשון כמו יין ופירות כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה וא"צ לברך עליהם שם ברכה ראשונה", עכ"ל.

ואם כן גם בנדו"ד שהברכה אחרונה על התפוחים היא מעין שלש נחשב הכל כסעודה אחת, ולא יצטרך לברך עוד הפעם על התפוחים.

ובגליון הקודם (עמ' 87) כתב על זה הרב פ.ק. שי', וז"ל: "אבל באמת אין זה דומה כלל, כי שם מה שאין צריכים לברך עליהם ברכה אחרונה, הוא מפני שטפלים לברהמ"ז, אבל כאן מה שיוצא בברכת על העץ על התפוחים הוא לא מפני שהם טפלים להפירות של מעין שלוש, אלא מפני שברכת על העץ פוטר גם התפוחים, כי גם הם פרי העץ", עכ"ל.

אך ראיתי בקצות השולחן סי' נז בבדי השלוחן ס"ק ה שאכן מסתפק בכעין זה וז"ל:

"וכן יש להסתפק עדיין במי ששתה יין ושכר בחדר אחד ובאמצע שתייתו נכנס לחדר שני ושותה שם שכר אם צריך לברך עליו, כיון שהיין פוטר בברכתו האחרונה כל המשקין הרי הם טפלים אל היין כמו פירות לפת וכנז' וא"צ ברכה, או דלמא בעינן דוקא קביעות סעודה של פת שאז כל מה שאוכל ושותה ע"ד סעודתו הראשונה הוא וטפל אליו אבל לא בקביעות שתיית יין", וצ"ע.

(1) כצ"ל ותיבת "אחרונה" הוא טה"ד.

דרך אגב, כתבתי שם בהערה הנ"ל:

"שמי שמשאר מקצת אנשים במקומו ששם יש שייכות והמשך לאכילתו שיאכל כשחזור למקומו, שהרי התחיל לאכול עמהם קודם שעקר ממקומו", ע"כ.

אבל ראיתי בספר באר יעקב שמביא בשם מהריק"ש: "אפילו אינם מהיושבים לאכול", עכ"ל.



## בענין הנ"ל

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

בגליון הקודם (עמ' 86) כותב הרב וו.ר. שי' בענין השאלה בדין מי שאכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם וגם דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכותב שבעל קצות השלחן מסתפק בזה והניח בצ"ע.

והנה הטעמים שמביא שם בבדי השלחן; (א) שיכולים לגמור אכילת המין ז' כאן (במקום שני) ע"ש, הרי זה לא משנה ההלכה שהמין ז' טעון ברכה לאחריו במקומו וע"פ דין צריך לחזור למקומו לברך אחריו ובמילא נחשב שעדיין לא נעקר ממקומו, ומכיון שלפי ההלכה נחשב הוא שנשאר במקומו, לכאור' אינו צריך לברך עוד הפעם על הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

(ב) מה שרוצה לדייק מדין מי שהלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל שם דברים שאינם טפלים לסעודה שאי"צ לברך עליהם שם, ורוצה להוכיח מזה שדוקא בפת שהפירות טפלים לברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז, משא"כ בז' המינים שאין המשקה נפטר בברכה אחרונה שלהם ולכן אינם טפלים אליהם וצריך לברך עליהם שנית. הרי אין זה דמיון כלל דהכא הרי אכל הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם ביחד עם הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הראשון, ואילו התם מיירי שאוכל הדברים שאינם טפלים לסעודה במקום השני. ולכן אין להוכיח מהתם לנידון דידן.

ומסתבר שכיון שהוא עדיין לא עקר ממקומו הא' אינו צריך לברך שנית על הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, בין אם אוכלם במקום הב' או חוזר ואוכלם במקום הא'.

ומה שכתב הרב פ.ק. שי' "ולכאורה פשוט שצריך" הרי דיבר כמתנבא ולא השאיר פתחון פה לברר את דבריו.

ונוסף על הטעם שכתבתי שלא להצריך ברכה מכיון שלא עקר ממקומו, הרי כלל בהלכות ברכות "ספק ברכות להקל".

והרי בעל קצות השלחן לא פסק לכאן או לכאן והוא מסתפק ומניח בצ"ע, והאם בשביל זה אין לנו רשות להשתדל ולמצוא נימוק וסברא מיוסד על פסק דין בש"ע להכריע בדבר?



## מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת [גליון]

### הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 67) כתב הרב ג.א. שי' לחלק בין נשים לאנשים בזמן ברכת הדלקת נרות ש"ק, שאנשים צריכים לברך קודם ההדלקה מכיון שאינם מקבלים שבת בהדלקה זו. והוא מתפלא על הגאון ראח"נ שכתב בקצות השלחן שגם איש המדליק יברך אחר ההדלקה שכן משמע מסתימת לשון אדמו"ר ז"ל.

אבל באמת הפלא הוא על הרג"א דאיפוא מצא בדברי רבינו שהוא מחלק בין אנשים לנשים בנוגע לזמן הברכה? אמנם רבינו כותב בפירוש שיש חילוק בין נשים לאנשים לגבי הזמן של קבלת שבת, שהנשים מקבלות שבת עליהן בהדלקתן, אבל האנשים אין להם שום מנהג כלל ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא באמירת ברכו, אבל לגבי זמן אמירת הברכה לא הזכיר כלום לחלק.

ואדרבה, בסי' רסג ס"ח כותב רבינו שא' האיש וא' האשה חייבים לברך על ההדלקה עובר לעשייתן, והמנהג שמברכים אחר ההדלקה, ואינו מחלק בזה בין נשים לאנשים. ומוסיף שם רבינו "ואף ביו"ט מדליקין תחילה כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם

הדלקה ופעמים אח"כ". הרי רבינו כותב בפירוש שאין לחלק בברכה אחת לברך אותה פעם לפני ההדלקה ופעם אחרי ההדלקה, וא"ת שאשה תברך אחר ההדלקה ואיש יברך לפני ההדלקה הרי אתה מחלק בברכה אחת, דבר שרבינו שולל בפירוש. ויפה כתב בעל קצות השלחן שמסתימת לשון אדמו"ר ז"ל גם איש המדליק יברך אחר ההדלקה.

והטעם שנקבעו ברכות הדלקת נרות שבת ויו"ט לברך אותם אחר ההדלקה אפי' לאנשים, הוא מכיון שעיקר קיום מצות הדלקת נרות מוטל על הנשים כמבואר בשו"ע, והרי הן מקבלות עליהן השבת בהדלקתן, לכן נקבע זמן אמירת הברכה לפי מנהגן שהן המדליקות תמיד, וגם האנשים שמדליקים לפעמים נגררים אחריהן לברך כמו שהן מברכות.



## כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]

**הנ"ל**

יש שתמהו על מה שכתבתי בגליון הקודם (עמ' 71) בענין כפתור חילופי ש"פסיק רישי" הוא מדרבנן, שהרי הרמב"ם פוסק (הל' שבת פ"א ה"ו) שחייב בפ"ר וא"כ הוא דאורייתא.

אבל באמת לא בכל גווני פ"ר דאורייתא. בש"ע סי' רעח ס"ד כותב רבינו ז"ל: "והכל מודים בפסיק רישיה ולא ימות שחייב עליו מן התורה לפעמים. וכיצד מצינו זה, והלא כשאינו מתכוין למלאכה בוודאי אין צריך לגופה כלל? מצינו בכגון שהדבר ידוע שנוח לו במלאכה שנעשית בלא כוונתו וחספץ הוא בה, אע"פ שלא נתכוין לה והרי היא צריכה לו עכשיו שכבר נעשית מאליה בלא כוונתו. כיצד? כגון נקב שבחבית שמוציאין בו היין שפקוק בנעורת של פשתן שהנעורת בלועה מיין הרבה, וכשמוציאה וחוזר ופוקק בה ומהדקה בחוזק אי אפשר שלא יסחוט יין ממנה, ואע"פ שאינו מתכוין אלא לסתום הנקב הרי זה פסיק רישיה, ואם יש כלי תחת פקיקת הנעורת שהיין הנסחט ממנה נוטף לתוכו הרי זה חייב על פקיקה זו, שהדבר ידוע שנוח לו ביין הנסחט מהנעורת לתוך הכלי, שיוכל ליהנות ממנו כשיהיה בכלי, אבל כשיהיה בלוע בנעורת אין לו בה הנאה

של כלום, והרי זו מלאכה הצריכה לגופה אע"פ שלא נתכוין לה, וכן כל כיוצא בזה, "עכ"ל.

ולפי זה בנידון דידן שהפ"ר הוא הוצאת הכפתור התפור לבגד שאינו משמש לבגד ואינו צריך לו כלל, ואינו נהנה מזה שמוציאו ע"י שיוצא בשבת לבוש בבגד זה, שאין שייך לומר כאן שהדבר ידוע שנוח לו במלאכה זו של הוצאת כפתור זה, ואדרבה, הי' נוח לו אם לא הי' מוציא כפתור זה בעת שיוצא בשבת לבוש בבגד זה, א"כ אין זה פ"ר שחייב עליו מדאורייתא, כ"א אסור מד"ס, כמו שכותב רבינו בסי' שיט סכ"ט, ובסי' שלו ס"ט, ובכמה מקומות.



## ראיית המחוללות בחמשה עשר באב [גליון]

**הרב איסר זלמן וויסברג**  
טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 66) העיר הרב י.ש.ג. שי' בהא דבנות ישראל חולות בכרמים בט"ו באב ומי שאין לו אשה נפנה לשם, היכי הותר איסור הסתכלות כדי למצוא שידוך, וכתב שלא מצא במפרשים שעמדו בזה.

והטעם שלא עמדו בזה הוא משום דאין כאן אפי' חצי קושיא. דהרי איסור הבטח הוא רק כדי ליהנות, אבל אם הוא לצורך מצוה (לבודקה), מותר. ועוד, הרי אסור לקדש אשה עד שיראנה, ולכן אין בזה סרך של איסור. ובודאי שזה שהיו חולות לא הי' באופן של תנועות חזקות של פריצות ח"ו, כ"א שהיו הולכות בעיגול לאט לאט ובאופן צנוע.



# פשוטו של מקרא

**"אלקים אשר לא ידעום ולא חלק להם"**

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

א. עה"פ (נצבים כט, כה) "וילכו ויעבדו אלהים אחרים. . אשר לא ידעום ולא חלק להם", פירש"י "לא ידעום: לא ידעו בהם גבורת אלקות. ולא חלק להם: לא נתנם לחלקם. ואונקלוס תרגם ולא וטיבא להון, לא הטיבו להם שום טובה. ולשון לא חלק - אותו אלוה שבחרו להם, לא חלק להם שום נחלה ושום חלק".

והנה, הצורך בד"ה הראשון מובן, שהרי אי אפשר לפרש "לא ידעום" כפשוטו, והרי הם יודעים טוב מאד את האלקים הזה שהוא עץ ואבן, ורק את האלקים חי וקיים הוא שאין הם יודעים. אבל לאידך מהותו נודע לנו ע"י פעולותיו בשמים ובארץ ובשמי השמים העליונים ובנבראים התחתונים על פני כל הארץ ומטיב לבריותיו, ובפרט נודע לנו ע"י גבורותיו שאינם בדרך הטבע, משא"כ העץ והאבן המכירים להם.

שלכן פירש"י "לא ידעו בהם גבורת אלקות", שהעץ והאבן שעובדים אותם לא עזרו להם כלום (ובפרט) גבורת אלקות, שעל זה נאמר "אשר לא ידעום", וזה גורם ש"ויחר אף וגו'".

ב. בד"ה השני מביא רש"י ב' פירושים, פירושו שלו ופי' התרגום אונקלוס, ובפירוש אונקלוס שמעתיקו מאריך לבארו.

והדבר מובן, שלכאורה תיבות "ולא חלק להם" אינן מבוארות מספיק, שכפי שניתן להבין בפשטות, הכוונה שלא נתן להם חלק, אבל אין מבואר מהו החלק, ואין לשון זה רגיל בתורה.

ולכן - י"ל בדא"פ - כתב רש"י הפירוש הראשון, שאין הכוונה שלא נתן להם חלק, אלא שה' לא נתן לעם ישראל שיהי' להם קשר לע"ז (ואולי זה ע"ד מה שנאמר ב'עלינו' "שלא שם חלקנו כהם כו'") ולכאורה מתאים זה עם מה שכתב לעיל (ד, יט) "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח גו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופרש"י בד"ה אשר חלק וגו' לכל העמים גו' "דבר אחר:

לאלקות, לא מנען מלטעות אחריהם אלא החליקם בדברי הבליהם לטרדם מן העולם וכן הוא אומר כי החליק אליו בעניו למצוא עונו לשנוא, "ע"כ.

ואולי, דמכיון שהשפעה של העכו"ם עוברת דרך הע' שרים, יש להם מקום לטעות ולחשוב את השמש והירח והכוכבים לאלקות, שיש בהם עצמם כח אלקי להשפיע מצד עצמם, וכיון שהעכו"ם אינם חפצים לעבוד את ה' באמת, נתן להם את האפשרות לטעות, וזה לפי חומר דעתם ומעשיהם, וזהו כמו שכתוב בפסוק שרש"י מביא "למצוא עונו גו'", וזה מתאים (כנ"ל) עם מה שנאמר כאן לגבי עם ישראל "ולא חלק להם" שאין אנו שייכים לחלק שלהם שנתן להם לטעות.

אבל לכאורה גם אחרי ההסבר הנ"ל, הנה תיבות אלו אינן מפורשות דיין, ובנוסף יש גם קושי שהפסוק עד כאן מדבר על אלקים אחרים . . אשר לא ידעום", והקטע האחרון "ולא חלק להם" קאי על הקב"ה שהוא לא נתנם לחלקם (של העכו"ם), שלכן - י"ל בדא"פ - הביא רש"י פירוש אונקלוס "ולא אוטיבא להון", שזה קאי על העבודה זרה, שהיא לא נתנה להם חלק.

אמנם אונקלוס עצמו לא תרגם תיבת "חלק", אלא באר תוכן הפסוק, ורש"י ביאר היטב גם את לשון התרגום "לא הטיבו להם שום טובה".

ולכאורה התרגום מובן מאיליו? ואולי רש"י בא להוסיף שבלשון "ולא אוטיבא להון" יש אולי (מצד הלשון) שלא נתן להם השפעה הראוי' להקרא 'להיטיב', אבל אין הלשון שולל שום השפעה, ולכן מוסיף רש"י לבאר "שום טובה". ואח"כ מבאר רש"י איך נכנס פירוש התרגום בתיבות "ולא חלק להם", ולשון "לא חלק", "אותו אלוה שבחרו להם לא חלק להם שום נחלה ושום חלק".

ולהעיר שגם כאן הוסיף רש"י פעמיים תיבת "שום נחלה ושום חלק", כנ"ל - להדגיש את האפסיות, שלא נתן להם שום דבר אפי' דבר פעוט.

ואעפ"כ, י"ל בדא"פ הסיבה שלא פירש רש"י כן בפירוש הראשון, לפי שלהפי' השני - כנ"ל - תיבות "ולא חלק להם" הם כמו סתומות וצריך ביאור הנ"ל, משא"כ לפירוש הראשון הם דברים ברורים, שאין זה החלק של עם ישראל, ובפרט שכנ"ל כבר אמר ענין זה לעיל גבי עכו"ם שלהם כן חלק.

יש שאומרים (ראיתי ב'שי למורא' בשם משכיל לדוד) שהסיבה למה לא ביאר רש"י בפירושו הראשון כמו התרגום, שאם נאמר (כבתרגום) שזה קאי על העכו"ם הי' צריך להיות הלשון ולא חלקו להם, כיון שכן כתוב לפני זה (בלשון הביא) לא ידעום.



## שונות

### ללמוד וללמוד - סוד השגת השלמות

ר' צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי 'דץ כצבי'

**המליך אות למ"ד וצר בהם מאזנים בעולם ותשרי בשנה**

א. בספר יצירה מובא שבבריאת העולם "נוצרו" י"ב חודשי השנה וי"ב המזלות בי"ב אותיות. ולפי הסדר המבואר שם, באות למ"ד "נוצר" בעולם חודש תשרי, ויש להבין מה מסמלת האות למ"ד, ומדוע נבחרה האות למ"ד לחודש תשרי.

במדרש אותיות דרבי עקיבא מובא, שכאשר רצה הקב"ה לברוא את העולם, באו לפניו כ"ב האותיות וכל אחת מהן טענה שהיא האות הראויה לברוא בה את העולם: "נכנס למ"ד לפני הקב"ה ואמר לו, רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את עולמך, שבי אתה עתיד לתת לישראל את לוחות הברית וללמדן עשרת הדברים, שנאמר (שמות לב, טז) והלוחות מעשה אלקים. השיב הקב"ה ואמר לו, לאו, אמר לו למה, אמר לו, מפני שבך עתידין להשתבר תחת ההר ולפרוח הדברים מהם, שנאמר (דברים ט, יז) ואתפוש בשני הלוחות, מיד יצא מלפניו בפחי נפש". ויש להבין מה היתה טענת האות למ"ד לזכות קדימה בגלל שהקב"ה עתיד ליתן לישראל את לוחות הברית, ומה הסבר הדחיה שדחה הקב"ה את טענתה.

עוד מובא במדרש אותיות דרבי עקיבא: "למ"ד מפני מה גבוהה מכל האותיות, מפני שהוא באמצע כ"ב אותיות, ודומה למלך מלכי המלכים הקב"ה, שיושב על כסא הכבוד ומלכות לפניו ולאחריו, כ"ף שאחריו זה כסא הכבוד, ומ"ם שהוא מלפניו זה מלכות, והוא מובחר שבכולם".

ובכתיבת סת"ם, צורת האות למ"ד מורכבת מהאות כ"ף, והאות ו"ו, שהם בגימטריא כ"ו כמנין שם הוי"ה של הקב"ה. כמו כן, מיקומה של האות למ"ד בין כ"ף למ"ם, משלים את המילה "מלך", לרמז על הקב"ה, מלכו של עולם.

אך לכאורה יותר מתאים למלך לעמוד בראש מאשר באמצע, ואם האות למ"ד רומזת למלך מלכי המלכים, ראוי היה יותר שתהיה הראשונה מכל האותיות.

בווהר הקדוש (יתרו צא, א) מכונה האות למ"ד "מגדל הפורח באויר". כינוי זה מופיע בדברי הגמרא (סנהדרין קו, ב) "ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב (ישעיה לג, יח) איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים. . . איה סופר את המגדלים, שהיה סופר שלש מאות הלכות פסוקות במגדל הפורח באויר". ופירש"י: "מתג עליונה שלמעלה מן הלמ"ד, מפני מה כפופה למטה". ויש לרדת לעומק פשרו של הביטוי "מגדל הפורח באויר", ולהבין מדוע מכונה האות למ"ד בכינוי זה. ובפרט יש להבין, כיצד מחד גיסא מחשיבים את האות הלמ"ד ומדמים אותה למלכו של עולם, ומאידך גיסא קוראים לה בתואר "מגדל הפורח באויר" - האם שני הכינויים מתאימים זה לזה.

רבי אברהם אבן עזרא (ספר הצחות, שער האותיות, אות למ"ד) עמד על כך ש"הלמ"ד היא האות היחידה החורגת מן השורה למעלה, ועולה בקו העליון שלה מעל לכל אותיות האלף בית", ויש להבין את משמעות הדבר.

ואמנם הלכות מיוחדת נקבעו לכתיבת האות למ"ד, בגלל צורתה המיוחדת בהיותה "גבוהה מכל האותיות". כדי לשמור על צורת האות, אמרו חז"ל (מנחות ל, א) "ובין שיטה לשיטה כמלוא שיטה", כלומר, צריך להשאיר רווח של שורה ריקה בין שורת אותיות אחת לשניה, כדי שיהיה מקום מרווח לראש הלמ"ד. ולא רק שהאות צריכה שתהיה מוקפת גויל [קלף ריק ללא כתב] מכל צדדיה, אלא צריך לוודא שאין היא נכנסת לתוך חללה של אות הכתובה בשיטה שמעליה אפילו בלא נגיעה (קסת הסופר סי' ז ס"ח), דהיינו שראש הלמ"ד לא ייכנס לתוך חלל הרי"ש או הדלי"ת או אפילו כ"ף סופית. ומכל זה אנו למדים שהתורה הקפידה מאד

שצורת האות למ"ד הגבוהה מכל האותיות תשאר ניכרת וברורה לכל, ויש לעמוד על תוכן הדבר.

### האות למ"ד – סמל הלימוד

ב. ונראה בביאור הדברים, כי האות למ"ד מסמלת את הלימוד - במובן הלימוד העצמי [ללמוד] ובמובן הלימוד לאחרים [ללמד].

לפנינו דברים שכתב הרב מונק בהקדמה לספר האותיות (עמ' יב) אודות האות למ"ד: "הלמ"ד בצורתו המתרוממת מעל השיטה השוה, מרמז על תכונת החיפוש, מביט למעלה לתור אחר מה שמעליו והכרתו, רצונו ועמדתו הפנימית המהותית. אמנם ההתנשאות הזאת תמיד גורמת היא שהצד התחתיתי של תוכני הלמ"ד גם הוא, יתרומם על כל פנים הרמה אלכסונית אל על, שאיפת ההתנשאות לציר על פי הנשגב גם את הציורים התחתיתיים, ולהתאים את הסדרים על פי הרוממות, הנשקפת בתחום הרום, אחרי התעלותה של הצפייה למעלה, מובלטת היא בנטייתה הרגלית של הלמ"ד, הקו האיתן שהקווים המתפשטים ממעלה ומתחת נמשכים ממנו, מלמדנו, את היסוד הלימודי הבנוי על איתניות ההבדלה שבין הרום והתחת, על יסוד הכרת הערכים והבדלת התוכנים למיניהם וסוגיהם, ההתרגלות שביסוד החיים ההולכת בכל יצורי עולמים ועולמי עולמים, שיש לה עסק עם מורשת דורות, ומורשת עולמים, השמה את אותיותיה אותות ברשמי החיים השוטפים מדורות עתיקים, ועולמי עולמים חולפים, הרי הם כולם נשואים וכלולים ביסוד הלימוד שתכונת אות הלמ"ד בעוז גבהה וחטיבותה מצלצלת כפעמון ברוחה, בקול עז, הנושא בחילו הכביר את כל המגדלים הפורחים, באוויר המצוחצח, של הרום העליון".

ובספר עולם האותיות (אות למ"ד) הוסיף הרב ד"ר ש"ז כהנא, שיש הרוצים לומר שהלמ"ד הוא קיצורו של "מלמד" המופיע בספר שופטים (ג, לא) "ויך את פלשתים שש מאות איש במלמד הבקר", והדמיון של האות למ"ד לכלי זה רומז על תכונתה של האות, כשם שהמלמד משמש כמוט שבו כיוונו וזירזו עובדי האדמה את הבקר לתלמים, כך האות למ"ד מסמלת את הלימוד שהאדם צריך להתמיד בו כדי להגיע לכיוון הנכון, לדעת מהי מטרת האדם ומהי שאיפת האמת, לקראת מה עליו לחתור בתקופת שהותו בעולם, וכיצד יצעד בכיוון הנכון.

הלמ"ד, בהיותה האות הגבוהה ביותר באל"ף בי"ת, מרמזת גם על הלימוד לאחרים. היכולת "ללמוד וללמד", היא המעלה הגדולה והגבוהה ביותר של הלימוד, וכפי שמתפללים "אבינו מלכנו תן בלבנו בינה להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד". ובגמרא (תענית ז, א) אמרו: "אמר רבי חנינא, הרבה למדתי מרבתי, ומחבירי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולם", כי כאשר הוא מלמד לאחרים, מעלת הלימוד שלו מתעלה ומתגדלת.

האות למ"ד גם מציינת את הלימוד לשלול דברים שאינם ראויים, שלא לעשות נגד רצון התורה. באות זו מתחילות מצוות לא תעשה של עשרת הדברות: "לא תרצח - לא תחמוד".

ואמנם בלשון הקודש, מבטאת האות למ"ד גם מובן של מעבר למצב חדש, כדברי הרמב"ן (בראשית ב, ז) בביאור הכתוב "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה". הלמ"ד מביעה את השינוי שחל בטבעו הבהמי של האדם, אשר כוון מעתה אל המטרה - להיות נפש חיה, וכפירוש האונקלוס שם "רוח ממללא", שהיא עיקר תכונת האדם בכח הדיבור שבו. ומתוך כך אמרו חז"ל (ברכות סד, א) שהנפטר מחברו אל יאמר לו "לך בשלום", שפירושו הליכה ללא כיוון ומטרה, אלא "לך לשלום", כלומר, לך למטרה מסוימת, להישגים נוספים. ובהתאם לכך נמדדת הצלחת האדם, כדברי הגמרא שם "שהרי יתרו שאמר לו למשה לך לשלום (שמות ד, יח), הלך והצליח". והם הם הדברים, כי הדרך היחידה להשתנות ולהיטיב דרכים היא בלימוד והתבוננות.

### האות למ"ד - רמז ללב האדם

ג. במדרש אותיות דרבי עקיבא מובא, כי האותיות המרכיבות את האות "למ"ד" רומזות על לב האדם, תכונותיו ותפקידיו:

"אל תיקרי למ"ד אלא "לב מבין דעת", מלמד שהלב שקול כנגד כל אבריו של אדם. לאדם יש לו עיניים, אף ללב יש לו עיניים. לאדם יש לו אזנים, אף ללב יש לו אזנים. לאדם יש לו פה, אף ללב יש לו פה. לאדם יש לו דיבור, אף ללב יש לו דיבור. לאדם יש לו נהימה, אף ללב יש לו נהימה. לאדם יש לו נחמה, אף ללב יש לו נחמה. לאדם יש לו צעקה, אף ללב יש לו צעקה. לאדם יש לו הליכה, אף ללב יש לו הליכה. לאדם יש לו

שמיעה, אף ללב יש לו שמיעה". ובהמשך דברי המדרש מובא, ש"כל המידות כולן שיש להן לכל אבריו של אדם, יש לו ללב, ואלו הן, הלב רואה, הלב שומע, הלב מדבר, הלב מצפצף" ומונה שם המדרש פרטים נוספים בתכונותיו של הלב, ומסיים: "מכאן שהלב שקול כנגד רמ"ח איברים שבאדם".

עוד מובא שם: "אין אהבה אלא בלב, שנאמר (דברים ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, ואין שנאה אלא בלב, שנאמר (ויקרא יט, יז) לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין קנאה אלא בלב, שנאמר (ישעיה סג, ד) כי יום נקם בלבי, ואין דאגה אלא בלב, שנאמר (משלי יב, כה) דאגה בלב איש ישחנה, ואין דווי אלא בלב, שנאמר (קהלת יא, י) והסר כעס מלבך, לפיכך אין הקב"ה צופה אלא ללב, שנאמר (שמואל א טז, ז) כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב".

לאור האמור נוכל להבין את הטעם למיקומה של האות למ"ד במרכז האותיות ולא בראשן, למרות חשיבותה בכך שרומזת למלכו של עולם - כי האות למ"ד שהיא כנגד הלב מסמלת את מרכז האדם. וכפי שהלב ממוקם במרכז הגוף ולא בראשו, והלב שקול כנגד כל איברי האדם, ומקיים את הגוף ברוחניות ובגשמיות, והוא זה שמנווט את קיומו הפיזי של האדם ומקיימו באמצעות רמ"ח איברי הגוף, כך רק על ידי הלימוד יכול האדם לנווט את מידותיו ותכונותיו, ולצעוד במסילה העולה בית א-ל.

ומצינו שמהות החכמים היא בהיותם "תלמידי חכמים", ובספר "מדרש שמואל" (אבות פ"ד מ"א; ע"ד המשנה "איזהו חכם הלומד מכל אדם") ביאר, שאמנם תלמיד יכול להיות שלא יהיה חכם, ברם חכם לא יתכן שלא יהיה תלמיד, והיינו כי תמיד יש מה להוסיף וללמוד, להוסיף ולהתעלות, וזו מהותם של החכמים אשר לזאת יקראו לעולם בשם "תלמידי חכמים" - במה שמשותקים ושואפים תמיד להתעלות ולבקש אחר החכמה.

**חודש תשרי - הזמן המתאים להתבוננות ולימוד לעצמו ולאחרים**

ד. מעתה מובן מדוע דווקא באות למ"ד "נוצר" חודש תשרי, כי חודש זה בכלל, ובפרט בראש השנה, הוא הזמן המתאים ביותר להתבוננות ולימוד, מהי הדרך הנכונה - תכונותיה של האות למ"ד. בחודש תשרי

ובראש השנה, האדם צריך לערוך לעצמו דין וחשבון על העבר ולהפיק לקחים לקראת העתיד. ללמוד מה טוב ומה רע - כדי לכלכל את מעשיו כראוי. ללמוד על חובתו בעולמו - על מנת לנצל את הזמן ולעבוד את ה' באמת.

מאז בריאת האדם ביום הראשון של חודש תשרי, כאשר בו ביום חטא האדם, עמד בדין ונענש, ולאחר מכן חזר בתשובה - מידי שנה בראש השנה, משמש יום זה, כיום של לימוד והתבוננות. לקראת יום הדין, מתעורר כל אדם באשר הוא, לפשפש במעשיו ולבדוק אם ראוי הוא לבוא במשפט מלכו של עולם, ואם אינו ראוי, עליו לשוב בתשובה, ולקבל על עצמו שלא לשוב לסורו.

וכשנתבונן בשורשי הדברים, הרי שגם הרמז שרומזת האות למ"ד ללב, עומד ביסוד תכונת האות למ"ד - הלימוד. כשם שהלב - מרכז הגוף, הא המקיים העיקרי של הגוף, כך גם לימוד מעומק הלב, הוא עיקר קיום האדם. כדי להגיע לדרגה של "לב מבין דעת", צריך ללמוד עם ה"לב", ורק אז חודר הלימוד עד שנחקק בו, כפי שנאמר (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", וכמאמר החכם מכל אדם (קהלת ז, ג) "כתבם על לוח לבך". ובספר מדבר קדמות (מערכת ל' ערך לב) כתב החיד"א, ש"מעלת הלב שבו תלוי הכל, וכמאמר חז"ל (סנהדרין קו, א) רחמנא ליבא בעי". ולפי זה פירש החיד"א שהתורה מתחילה ונגמרת באותיות ל"ב [לעני כל ישראל - בראשית ברא], ללמד שהכל תלוי בלב.

הלימוד והלב - הוא הקו המשותף של מועדי חודש תשרי: לימוד קבלת עול מלכות שמים - יסוד ימי ראש השנה. לימוד דרכי התשובה ומהותה - תכלית יום כיפור. ללמוד על אהבה ושמחה - יסוד חג הסוכות. ללמוד על אהבת השי"ת בשמיני עצרת, כמאמר חז"ל (הובא ברש"י במדבר כט, לו) "אמר הקב"ה קשה עלי פרידתכם". ללמוד וללמד תורה - בשמחת תורה.

ומאחר ועניינו של חודש תשרי - ללמוד ולהתבונן, נבין את טענתה של האות למ"ד לברוא בה את העולם, ותשובת הקב"ה מדוע אמנם לא זכתה לכך. האות למ"ד היתה סבורה שמכח תכונתה ללמוד וללמד - סוד השגת השלימות, הרי שבה יש לברוא את העולם, כדבריה "שבי אתה

עמיד לתת לישראל את לוחות הברית וללמדן עשרת הדברים". ללא דרכי הלימוד אין אפשרות לעלות מעלה בדרכי העבודה ובקיום התורה והמצוות, ועל כן טענה האות למ"ד שהיא החשובה מכל האותיות.

אך כנגד זה השיב הקב"ה בשלילה: "מפני שבך עתידין להשתבר תחת ההר ולפרוח הדברים מהם". לימוד אינו דבר הנתון לפשרה, כאשר מלמדים את העם דעת, צריך הכיוון להיות - ללכת עד הסוף - עד כלות הענין, לא להפסיק ולפרוש באמצע הלימוד. ומאחר ובני ישראל חטאו בעגל ונשברו הלוחות, אות הוא שהלמ"ד לא לימדה את העם כראוי. האות למ"ד שאמורה היתה לשמש כסמל וכדוגמא של "לימוד", הפכה ל"מגדל הפורח באויר" - לימוד שטחי ולא עקבי ויסודי. לכן פרחו האותיות מהלוחות, על אף שהיו כתובים וחקוקים על שתי לוחות הברית. כי לימוד חייב להיות מושלם, הן בבחינת "לומד" והן בבחינת "מלמד", וחטא העגל הוכיח שהלימוד לא היה באופן זה, שהלמ"ד לא השכילה לעשות זאת בשלמות, לכן לא זכתה האות למ"ד לפתוח בה את התורה הקדושה.

### באות למ"ד הדומה למלכו של עולם נוצר חודש תשרי שבו ממליכים את הקב"ה בעולם

ה. דמיון נוסף קיים בין האות למ"ד לחודש תשרי. צורתה של האות למ"ד, העומדת למעלה מכל האותיות, כמלך המשגיח על כל יצוריו, שופטם ומעניש אותם - רומזת על יום הדין שבו מלך מלכי המלכים יושב ודן את כל העולם כולו. והיינו דברי חז"ל שהבאנו לעיל, שהאות למ"ד גבוהה מכל האותיות מפני שהיא דומה למלך מלכי המלכים הקב"ה.

זאת ועוד, ראש השנה אינו רק יום הדין, ראש השנה הוא גם יום המלוכה. ביום זה המליך אדם הראשון את הקב"ה על העולם, כדברי חז"ל במסכת ראש השנה (לא, א) המפרשת את המשנה (תמיד פ"ז מ"ד) "השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, בשישי היו אומרים ה' מלך גאות לבש, על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן" ובפרקי דרבי אליעזר (פרק יא) הרחיבו חז"ל וביארו כיצד המליך אדם הראשון את הקב"ה: "והיה [אדם הראשון] מתואר בדמות אלקים, ראו אותו הבריות ונתייראו, כסבורין שהוא בוראן, וכאו כולם להשתחוות לו, אמר להם, באתם להשתחוות לי, בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו מי

שבראנו, לפי שהעם ממליכין את המלך ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו. הלך אדם לעצמו והמליך אותו ראשון וכל הבריות אחריו, ואמר ה' מלך גאות לבש". ומאותו יום, בכל שנה ושנה ממשיך עם ישראל וממליך את הקב"ה בראש השנה, כדברי הגמרא (ראש השנה לד, ב) "אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם".

ועל פי זה מבוארים דברי ספר יצירה שבאות למ"ד - שהיא דומה למלכו של עולם, נוצר חודש תשרי, שבו ממליכים את הקב"ה.

### למ"ד גבוהה מכל האותיות

#### תשרי גבוה מכח החודשים - יוסף גבוה מכל השבטים

ו. בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים (ראש השנה י, ב).

וביאר השפת אמת (לקוטי יהודה לראש השנה) וז"ל: "דהנה איתא בספרים, דיוסף הוא בתוך הי"ב שבטים, וגבוה מכל השבטים. וכן איתא ששנים עשר ראשי החדשים הם כנגד שנים עשר השבטים (טור או"ח סימן תיז). תשרי הוא כנגד יוסף, שיוסף נקרא צדיק וצדיקים גמורים נכתבים לאתרו לחיים, ותשרי הוא בתוך י"ב החדשים וגבוה מהם, שנותן כח לכל החדשים".

גם החידושי הרי"ם (ליקוטי יהודה שם) ביאר: "תשרי הוא זמן של גאולה, כפי שאמרו חז"ל במדרש (ויקרא רבה כט, ח) "ואיזה זה חודש תשרי, תשרי ותשבוק ותכפר על חובי עמך אימתי בחדש השביעי [בחודש תשרי תתיר ותפרוק את עם ישראל מגלותם ותכפר על עונותיהם]". וכן אמרו חז"ל בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, והיא גאולת הנפש לצאת משעבוד הגוף".

ולפי זה מקבלת בחירתה של האות למ"ד ליצור את חודש תשרי נוסף, והדברים מתאימים לכל המבואר לעיל. האות למ"ד גבוהה מכל האותיות, תשרי הוא הגבוה מבין חודשי השנה, יוסף הוא הגבוה מכל השבטים, ולכן הוא יצא מבית האסורים בראש השנה שהוא הזמן הגבוה והמסוגל להתיר [תשרי - לשון התרה] את כבלי שיעבוד הגוף, להיגאל גאולת הנפש ולהתעלות במעלות רוחניות. והכל מכוח תכונתה של הלמ"ד - ללמוד וללמד, סוד השגת השלימות.

## למ"ד - בשלושים מעלות נקנית המלכות

ז. ונראה לבאר את הקשר בין האות למ"ד לחודש תשרי ולראש השנה מזווית נוספת, על פי דברי המשנה (אבות פרק ו משנה ה) "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלושים מעלות" [בביאור הגר"א מונה את המעלות בפרוטרוט].

בביאור הדברים כתב המהר"ל: "כי אלו שלושים מעלות הם הוראה על גדולת וחשיבות המלכות, שהמלך יש לו שלושים מעלות, ואין המעלה באלו דברים עצמם, רק שהם מורים כי המלך יש לו מדרגה עליונה חשובה. ולכן יש לו שלושים דברים חשובים". ומוסיף המהר"ל לבאר את הקשר בין צורת האות למ"ד למספר שלושים: "ותמצא בכתיבת מלך באות הלמ"ד שהוא מורה על המלכות באמצע התיבה [מלך], כי המלך מתרומם מן אחיו ישראל. ורמזו אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב (דברים יז, כ) לבלתי רום לבבו מאחיו, ולא יהיה נבדל מהם, ולכם אות המ"ם והכ"ף שהם אחיו של למ"ד דבקים עם המלך שלא יהיה נבדל מהם רק מחובר עמהם, והלמ"ד באמצע. ועוד כי המלך בשביל שהוא דרך כבוד מלכות שהוא באמצע והעם סביב לו וכך ראוי. ועוד כי התבאר במקום אחר, שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה ארץ ישראל גבוה מכל הארצות והוא באמצע העולם, ולפיכך אות הלמ"ד גם כן באמצע אלפ"א בית"א. ומזה גם כן תבין כי המלך ראוי לשלושים מעלות דוקא, כי המלך נבדל במעלה מן הכל. . . וכנגד זה המלכות בשלושים מעלות נקנה".

והחיד"א בספרו ככר לאדן כתב: "המלכות מיהודה, ויהודה בגימטריא שלושים. וכן אמרו בתנחומא סוף פרשת קרח, והוא גימטריא שם הוי"ה שעם האותיות הוא שלושים, שהוא רומז למלכות [מלכות שמים]. ולכן דוד המלך ע"ה מלך בן שלושים שנה. גם יוסף הצדיק שזכה למלכות בשמירת היסוד, היה בן שלושים שנה".

המספר שלושים רומז למלכות שמים, למלכות בית דוד, ולמלכות יוסף במידת היסוד. ולכן האות למ"ד היא האות האמצעית באותיות האל"ף ביי"ת, כי למרות שהמלך נבדל מהעם ומיוחד בגדולתו - דבר הבא לידי ביטוי בהבדלת צורת האות למ"ד הנכתבת כשראשה העליון בשורה נפרדת, אך יחד עם זאת, מלך ישראל מחוייב "לבלתי רום לבבו מאחיו" -

עליו להיות מחובר עם העם ונמצא באמצעיתו. ולכן מעלות המלך והמלכות במנין שלושים - הגימטריא של האות למ"ד.

ואולי בשל כך מצינו שבעת שחיטת קרבן הפסח "אמר רבי יצחק, אין הפסח נשחט אלא בשלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם, מאי טעמא - קהל עדה וישראל" (פסחים סד, ב). כי אם מעלת המלך היא דוקא במספר שלושים, ובלעדיה אין למלכות ולמלך כל משמעות, הרי שגם העם, שהוא הבסיס המרכזי של המלך, חייב למנות שלושים איש לפחות, שהרי אין מלך בלא עם, ומדת המלוכה, הרי דורשת דוקא צד השתייכות. המנין שלושים משווה אפוא, בין המלך לבין העם - המלך במעלותיו והעם במספרו.

ומכאן טעם נוסף מדוע באות למ"ד נוצר חודש תשרי שבו ממליכים את הקב"ה, כי באות למ"ד ובמנין שלושים נמצאת תכונתו של המלך.



## מלאכים הנבראים ממצוות וגדר המחשבה

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'אור התורה' להצ"צ על מאמרי רז"ל סוף עמ' נג ואילך (ולפני כן בספר מגדל עוז, כפ"ח תש"מ, עמ' תעט-תפ) הובא בשם הרה"צ ר' זושא מאניפאלי ש"על ידי כל מצוה שאיש ישראל עושה בורא מלאך אחד (כדאיתא במשנה), והמלאך יש לו גוף ונפש. . נפש המלאך נברא מכוונת המצוה ברעותא דלבא, וגוף המלאך נברא מעשיית המצוה בפועל ממש" וממשיך שכשם שכן הוא באדם אחד (שמכוונתו נבראת נשמת המלאך וממעשהו נברא גוף המלאך) "כן ג"כ יוכל להבראות מלאך בהצטרף רעותא דלבא ממי שאין לו ורוצה [=ליתן] וגשם העשי' ממי שיש לו ואינו רוצה ואעפ"כ נותן מפני הכושה, מאמצעות שניהם נברא המלאך בגוף ונפש".

[ותוכן הדברים נמצא בעוד ספרים לגבי האדם עצמו ראה בדברי החיד"א ב'יוסף תהלות' על תהלים עה"פ קיט, קנט: "בכל מצוה נברא מלאך אחד, ולפי הכוונה במצוה כן נברא המלאך, שאם המצוה נעשית כתקנה, במחשבה דיבור ומעשה, בכוונה שלימה בלי שום פניה, ביראה

ואהבה ושמחה רבה, אז יברא המלאך כתקנו, בשלם שבפנים. ואם המצוה לא נעשית כראוי, וחסר איזה דקדוק, או היתה איזו פניה וכיוצא, אז כבר המלאך בעל מום, או חסר וכיוצא, ובחריפות יתר - ב'ראשי אבות' עמ"ס אבות פ"ד מ"א ("אם לא גמר המצוה - גם המלאך לא נגמר") וכו'.

ועפ"י דברים אלו של הצ"צ אולי אפשר לתווך בפלוגתא שמצינו בין המהרש"א להחיד"א:

דהנה על מאחז"ל (מכות י, ב) "בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו כו" פירש המהרש"א (ב'חידושי אגדות' שם) כך: "דלא קאמר שמוליך אותו הקב"ה אלא מוליכין אותו, והוא עפ"י מ"ש בכמה מקומות שכל מחשבה ודיבור ומעשה האדם הנה הוא בורא לו מלאך לפני ענינו אם לטוב ואם לרע, ועל כן אמר בדרך שאדם רוצה לילך שהרשות בידי האדם ממנו יתברך ברוך הוא שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים אבל כפי רצונו ודעתו של אדם מוליכין אותו אותן המלאך הנבראים מאותו רצון ומחשבה אשר בו".

אבל החיד"א בספרו מראית עין (מכות שם) הקשה על המהרש"א וז"ל:

מ"ש הרב דבכל מחשבה ודיבור של האדם הוא נברא מלאך, הן לא ידענו זה, דאיברא דכל דיבור פועל למעלה אם לטוב אם למוטב . . . הכתוב 'לא יחל דברו', כי דברו אינו הולך חנם, ככל היוצא מפניו יעשה אם טוב - טוב, וכן להיפך הכל עושה רושם למעלה . . . אבל מ"ש שנברא מלאך וגם מן המחשבה נראה דזה אינו, ובפרט המחשבה דודאי גם המחשבה טוב מטהרת הנפש וכן להיפך, אבל שיהיה נברא מלאך מכל דיבור ומחשבה של האדם, אם לא ימצא בפירוש ברז"ל, אני בעניי אומר שאינו כן.

ובהקדים:

לכאורה היה אפשר להוכיח כמהרש"א ממה שמצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה יוצרת פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב - כמפורט בתשובות וביאורים של כ"ק אדמו"ר (קה"ת תשל"ד) סי"ד ס"ב הערה 8 [נעתק גם ב'אגרות קודש' ח"א עמ' רלט הערה ח]: "למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י המחשבה אף שאין שם דבור ומעשה

כלל, כמו נדבות קדשים . . הפרשת תרומה . . להחשיב אוכלין למאכל אדם...".

ולפי זה, הרי עאכו"כ שממחשבה נברא (ברוחניות) מלאך !

ברם באמת אין זה מוכרח כי אה"נ במצות שמקיימין ע"י דיבור כת"ת וכדומה, פשוט שנברא מלאך משום שזהו גדר המצוה, ועד"ז במצוות שבמחשבה (ראה הל' ת"ת לרבינו הזקן פ"א ס"ד) - נברא מהן מלאך גם ממחשבה לבד : והדיון היא במצות מעשיות שלא עשאן בפועל אלא חשב לעשותם שלמהרש"א גם מזה נברא מלאך, ולהחיד"א לא.

והנה מצינו להפרי מגדים בספר 'מתן שכרן של מצות' (חקירה ג) נסתפק בהא דממצוה נברא מלאך, אם הוא דוקא במצוה שעושה מעשה, אבל מצוה שהיא בשב ואל תעשה לא, כגון המבטל חמץ בלבו בי"ד ניסן עיין שם.

מדבריו עולה דפשיטא ליה דממחשבה טובה לבד שאין בה מצוה ממש, לא נברא מכך מלאך וספיקו הוא רק במצוה שמתקיימת ע"י מחשבה, ולכאורה הוא שלא כדברי המהרש"א הנ"ל.

ועפ"י דברי רבינו הצ"צ אולי אפשר לתווך :

החיד"א צודק שבמחשבה טובה של אדם לחוד ללא צירוף לא די לבראת מלאך, והמהרש"א צודק - כיון שעם ישראל הוא מציאות אחת (ובפרט לפי ביאור הצ"צ דרמ"צ קלח, ב), הרי מצטרפים יחד מחשבה (דיבור) ומעשה.

[ולהעיר מ'התוועדיות תשמ"ב' ח"ג עמ' 1993 : ואפילו מחשבה אחת !] ועצ"ע.

ומדי דברי בו יש להעיר דבר פלא שבספרי חסידות פולין מצינו כיו"ב בשם הר"ר זושא גם לגבי עבירות - כך נאמר בספר 'רב טוב' לרי"י טייטלבוים (לבוב תרמט, בלק קלז, א) :

"אמר רבינו הקדוש ר' זוסא זלה"ה, שלא ראה מלאך שלם מעבירה של ישראל המאמין בה', כי אם יש בלא ראש או בלא יד ורגל, כי ישראל אפילו בעת מעשה כואב בלבו ונאנח, ובזה נשברו אברי המלאך".

[וראה בספר "מדבר קדמות" להחיד"א מערכת תי"ל ס"ק לד: "כי בשוב החוטא תשובה שלימה יתבטל המשחית ההוא ולא תקובל טענתו" וראה גם של"ה תושב"כ פ' עקב הובא בלקו"ת לאדה"ז].

ולסיים: לכאורה המסופר ב'רשימות היומן' (עמ' רפז. שנט. תה) לגבי לימוד התורה של ר' זושא (וכן בלקוטי דיבורים תקכח, ב) "ונגש ר' זושא מאניפולי כו" - קשור בהמסופר באוה"ת שם: וכשלמד הרב הקדוש ר' זוסיא מאנפאלי זאת בכה בכי רבה למה אינו מבין ובא אליו הר"י בעל התוס' בחזיון לילה ואמר לו בני אל תבכה ואגלה לך כוונתו בזה היטב.



## תפלה והשתטחות

### על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 90) שאלתי על מה שהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגהתו על לוח כולל חב"ד דשנת תשט"ז מס' משנת חסידים (מס' היחודים רפ"א) שאין להשתטח על קברות הצדיקים בשבת ויו"ט או ר"ח מפני "שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם ולא ישיגם" - וכן הביא שם מארחות חיים החדש ע"ש - ממה שכתב מוהרח"ו נ"ע בשער הגלגולים - הקדמה לח (מט, ב): "ביום ראשון דחול מועד של פסח הלכתי עמו [עם האריז"ל] לכפר אחד הנקרא עכברא, ושם נכנסנו במערת רבי ינאי. . ושם הדביק [האריז"ל] נפשו בנפש רבי ינאי, ובכלל דבריו אמר לו רבי ינאי אני רבי ינאי בעל הציון הלזה, ודע כי כה אמר לך השי"ת...". הרי בהדיא שגם בחוה"מ שייך ענין ההשתטחות, וא"כ צ"ע מ"ש במשנת חסידים ש"לא ישיגם"?

ונראה לתרץ בהקדם מה שראיתי בחיבור 'פתוחי חותם' על 'אבן השהם' ח"י פ"ב ס"ב (עמ' עז) שכתב להעיר על מה שכתוב 'ובכלל דבריו אמר לו רבי ינאי אני רבי ינאי בעל הציון הלזה': "מלשון שכתב מוהרח"ו ז"ל בשער הגלגולים (תחלת הקדמה לז - עג, א) עיניו כל צדיק

וצדיק עכ"ל, משמע שהרב ז"ל גילה קברי הצדיקים עפ"י מה שראה נפשותיהם על קבריהם, אבל כאן אצל רבי ינאי משמע שהצדיקים הקבורים שם אמרו בעצמם שהם קבורים שם, ואפשר שזה היה רק אצל רבי ינאי ולא אצל שאר הצדיקים" עכ"ל ב'פתוחי חותם'.

והנראה לומר בזה, דבאמת אין הבדל בין רבי ינאי לשאר הצדיקים, אלא שההבדל הוא אודות הזמן של ההשתטחות, דאם הוא בחול ובעיקר בער"ח או ט"ו לחודש (כמ"ש המשנת חסידים וארחות חיים החדש הנ"ל) שאז נשמותיהם בגופיהם ושיגם ויכול לדבר עמהם, אזי באמת "עיניו יביטו בנפש הצדיק העומד על הקבר שלו ועל ידי זה היה יודע קבר כל צדיק וצדיק", משא"כ ההשתטחות של האריז"ל אצל רבי ינאי היה זה 'ביום ראשון דחול המועד של פסח', "שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם ולא ישיגם" (כמ"ש במשנת חסידים), על כן אז רבי ינאי ביוזמתו ירד מצדו למטה והודיע להאריז"ל שעל אף שהיום חוה"מ של פסח, שבדרך כלל עולה למעלה בגן עדן הארץ ואינו נמצא בגופו למטה, בכל זאת ירד והגיע לכבודו, ואמר לו "אני רבי ינאי בעל הציון הלזה" על אף שזה היה ביום טוב.

ולפי"ז מיושב היטב דברי המשנת חסידים וארחות חיים החדש הנ"ל ממה ששאלתי מההשתטחות של האריז"ל, שהדביק נפשו בנפש רבי ינאי בחוה"מ של פסח, כי שם באמת רבי ינאי ירד לגופו מיוזמתו בלבד, כי בשבת ויו"ט ור"ח "אין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם ולא ישיגם".

ועפ"י הנ"ל הערני חתני הרה"ת ר' חיים דרוק שי' הערה נפלאה, דרואים שבדרך כלל מוהרח"ו נ"ע כשכותב אודות ההשתטחות שעה עם רבו האריז"ל אצל קברי הצדיקים אינו כותב התאריך מתי זה התקיים, ורק כאן בלבד כתב בהדיא שזה היה "ביום ראשון דחול המועד של פסח הלכתי עמו", וצריך ביאור מדוע דוקא כאן כתב כך. ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי התאריך כאן הוא הסיבה מדוע רבי ינאי היה צריך להציג את עצמו, "אני רבי ינאי בעל הציון הלזה", כי לפי הרגיל בחוה"מ אינו נמצא בגופו למטה אלא למעלה בגן עדן הארץ, רק מפני כבודו של האריז"ל ירד מיוזמתו למטה כדי שיוכל "להדביק נפשו בנפש רבי ינאי".



לזכות  
החתן התמים  
הרב שלום דובער שי'  
והכלה מרת רבקה תחי'  
שטרנברג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שלישי כ"א אלול 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' מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר שיחיו  
שטרנברג



לזכות  
החתן התמים  
הרב יוסף יצחק שי'  
והכלה מרת חנה תחי'  
העכט

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום רביעי כ"ב אלול 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' חיים וזוגתו מרת מרים רבקה שיחיו העכט  
הרה"ת ר' בנימין וזוגתו מרת מוסיא שיחיו סטאק

לזכות  
החתן התמים  
שלמה שיחי' מינקאוויטש  
והכלה מרת חנה פייגע חי' שתחי' שייפער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני כ' אלול 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 משפחת שייפער שיחיו



לזכות  
החתן התמים  
הרב אלחנן שיחי' קומר  
והכלה מרת פנינה שתחי' אבוש

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי כ"ב אלול 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' זלמן וזוגתו מרת בת' שיחיו  
קומר

לזכרון  
הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן  
בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה  
ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשי"ת, בעלות המנחה  
שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן  
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו  
כ"ץ



לעילוי נשמת  
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה  
השקדן בלימוד התורה  
עושה צדקה וחסד בכל עת  
משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושי'  
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות  
בעל מדות תרומיות  
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו  
ר' גדלי' ירחמיאל ע"ה  
ב"ר מיכל ע"ה  
שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הת' יעקב שיחי' פלדמן

מנכ"ל 'הערות וביאורים' דהאי שתא  
לרגל יום הולדתו ביום ב' דראש השנה

יה"ר שיהי' לו שנת הצלחה בכל עניניו בגו"ר  
ויגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח ר' דוד וזוגתו מרת חי' רבקה שיחיו



לעילוי נשמת

ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל

נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחת שייפער שיחיו

## לזכרון

איש חסיד ירא שמים ולמדן מופלג הידר במצות במום"נ

הרה"ת מוה"ר שניאור זלמן

בן הרה"ח ר' נתן ע"ה גורארי'

מגזע מהר"ל מפראג,

חתנו של אדמו"ר הרב אי"ה מקאפיטשיניץ שהי' דור שישי להרב המגיד

זכה לראות ולהיראות ולהתברך משלשה מרבוה"ק,

מסור ונתון בכל נימו נפשו לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ

שכתב אליו "ידעתי והנני מתבשר מגודל התקשרותו אלי"

ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהי' איש אמונו וידיד ביתו

עד שברכו ע"ז "שזכות זה יעמוד לו וליו"ח עד סוף כל הדורות"

וזכה לקירובים מיוחדים ולחיבה יתירה מהן.

הצליח במילוי שליחויות שונות בדעת ובנחישות

לנצח נגד כל מניעות ועיכובים מבית ומחוץ כדי למלאות רצונם הק'

פור מכספו להדפסת הספרים של כ"ק רבוה"ק הבעש"ט, הה"מ,

אדמוה"י, אדמוה"א, הצ"צ, המהר"ש, המהרש"ב, המהריי"ץ, ונשיא דורנו.

הי' חבר בהנהלה הראשית דאגו"ח העולמי,

וחבר פעיל בהנהלת מל"ח, קה"ת, תות"ל, ועד המסדר, ועוד,

ממיסדי ועד רבני ליובאוויטש סגן יו"ר ועד הפועל של אגודת הרכנים דארה"ב

פעל רבות להרמת קרן חב"ד ולחזיון שכונת המלך בביסוס בתי כנסיות

ובניית מקוואות וכגמ"ח בכלל ובפרט עבור קניית בתים בהשכונה.

זכה להיות סנדק במאות בריתות.

מסר שיעור ברכים בוקר וערב במשך עשיריות בשנים עד ימיו האחרונים.

זכה שכל צאצאיו הולכים בדרכי רבותינו נשיאינו הק' ורבים מהם שלוחי המלך.

ציפה בכליון עינים לביאת המשיח.

נפטר בש"ט ביום השבת א' דראש השנה ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו