

ב"ה

ר"ח כסלו – ש"פ תולדות

ה'תשע"ג

גליון ה [אלף-מד]

## גאולה ומשיח

4.....הלכתא למשיחא (גליון).....  
הת' שלום צירקינד

## לקוטי שיחות

9.....עיקר מצות תפילה.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

15.....שיטת אדה"ז בגדר החיוב דלחם משנה.....  
הרב בנימין אפרים ביטון

20.....ההתאחדות שע"י מצוות מילה ומצוות תלמוד תורה.....  
הרב חיים דוד ווילהלם

22.....בחירת הקב"ה בישראל.....  
הת' מנחם מענדל הכהן בארענשטיין

## אגרות קודש

25.....מהדורה החדשה של "אגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן".....  
הרב ברוך אבערלאנדער

31.....קיום מצות כיבוד אב ואם בחייהם וגם לאחר מותם.....  
הרב מנחם מענדל גרינפלד

## נגלה

34.....הודאת פיו לעומת עדים.....  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## חסידות

40.....הערות במאמר ד"ה מרגלא בפומיה ה'תש"מ.....  
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

45.....מהות עצם הנשמה.....  
הרב נחום וילהלם

## הלכה ומנהג

49.....שפשוף הידים בשירי מי הנטילה.....  
הרב לוי יצחק ראסקין

- 50 ..... חייב להכניס את עצמו לעסוק בתורה שלא לשמה.  
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 54 ..... אמירת י"ג מידות.  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 54 ..... ברכת הגומל באמצע נסיעה.  
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 61 ..... יום הולדת (ב).  
צבי רייזמן
- 64 ..... בגדר לחם לענין סעודת שבת.  
הרב יוסף חיימסון
- 67 ..... דיני הלל (גליון).  
הרב יהודה ליב גראנער
- 68 ..... בענין מראית העין במקום מצוה (גליון).  
הרב חיים רפופורט
- 74 ..... אכילת ושתית קבע בסוכה (גליון).  
הרב מאיר צירקינד
- 76 ..... נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור (גליון).  
הרב אלעזר הלוי רייטשיק
- פשוטו של מקרא**
- 77 ..... זמן ברית בין הבתרים ע"פ פש"ש"מ.  
הרב חיים בן ציון אסטער
- 81 ..... "והרגו אותי ואותך יחיו".  
הרב וו. ראזענבלום
- 82 ..... הטעם שסיחון לא נתן רשות לבנ"י לעבור בארצו (גליון).  
הנ"ל
- מחלוקת ר"י ור"נ במכסה עורות אלים מאדמים ועורות תחשים
- 85 ..... (גליון).  
הרב מנחם מענדל רייצס
- שונות**
- 88 ..... הרה"צ הרב אברהם מקאליסק, וכ"ק רבינו הזקן.  
הרב אלי' מטוסוב

**הקובץ הבא**  
**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישלח – י"ט כסלו**  
**הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ג כסלו**  
**ה'תשע"ג**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים**  
**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

---

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 347-227-0308**

**אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**[www.haoros.com](http://www.haoros.com)**

---

# גאולה ומשיח

## הילכתא למשיחא (גליון)\*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בגליון הקודם (א'מג) כתב הגראיב"ג שליט"א אודות כהן הצריך משקפיים האם יוכל לעשות העבודה בבית המקדש, ובתחלת דבריו הביא השו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' ל"א שכותב דלא מצינו שכהנים יפסלו מחמת חלישות ראייתם, אבל מ"מ באם לובש משקפיים הוי אסור מחמת ייתור בגדים. והאריך בזה הגראיב"ג שליט"א באם משקפיים חשוב ייתור בגדים.

והנה מה שכתב הדברי מלכיאל שלא מצינו שכהנים יפסלו מחמת חלישות ראייתם, לכאורה עפמ"ש הרמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ח ה"ו (אודות המומים הפוסלים לעבודה) "מי שמקבץ ריסי עינו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור, או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראייה", משמע דקצרי הראות הצריכים למשקפיים אסורים לעשות העבודה, שהרי כן הוא דרך קצרי הראות שכשרוצים לראות משהו מרחוק קצת עוצמים עיניהם מעט, כנראה בחוש<sup>1</sup>. אלא שיש לדון בזה האם הפסול הוא מחמת חלישות העיניים עצמם, או - כמו שמשמע מל' הרמב"ם - שהפסול הוא מחמת שיש שינוי הניכר בעין לגבי שאר בנ"א, שלכן באם לובש משקפיים (או עדשות מגע - קאנטע"ק לענס"ס בלע"ז) שאין ניכר אז שינוי בעיניו לגבי שאר בנ"א, יהי' מותר לעבוד. [אלא שלאידך גיסא י"ל שבאם לובש משקפיים, אע"פ דאין ניכר אז שינוי בעיניו, הרי אולי המשקפיים גופא הוי היכר שיש בו שינוי משאר בנ"א בעיניו]. וכבר דן בזה באריכות בקובץ בית אהרן וישראל חוברת נ"ה ע' ע"ג ואילך, וחוברת נו ע' עא ואילך.

(\* לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

1) ופלא קצת על כמה מחברים שראיתי שכותבים בפשיטות דחלישות הראי' אינו מום, דאח"כ דעצם חלישות הראי' לא מצינו שנחשב למום, אבל הרי השינוי בעיניים בעת הראי' שבא עי"ז נחשב למום, (עכ"פ לשיטת הרמב"ם).

ב. ומענין לענין יש לעיין מה הדין בנוגע לכל פסולי עבודה בכהנים, והמצוות המיוחדות שעליהם, בנוגע להבכורים לע"ל. שלפי מה שמצינו<sup>2</sup> שהעבודה יחזור להבכורים לע"ל, (ועד"ז להדעות שהלויים יהיו במקום הכהנים<sup>3</sup>), יש לדון בנוגע לכל הדינים השייכים לכהנים ולעבודה באם יהי' שייך אליהם ג"כ.

ולכאורה הי' אפ"ל דמכיון דזה גופא שהעבודה יחזור לבכורים הוא כבר שינוי ממצוות התורה כמו שהוא עכשיו, שהרי עכשיו יש איסור על זר שאינו מזרע אהרן להקריב ולעשות עבודה, הרי לכאורה א"א לומר בוודאות שהמצוות התלויות בכהנים עכשיו יהיו חלים אז על הבכורים, דאולי בזה יהיו שינויים וכו', אבל מ"מ בכללות הענין י"ל שמכיון שהמצוות החלים על הכהנים הוא מצד זה שהם עושים העבודה, לכאורה י"ל שגם לע"ל כשיחזור העבודה לבכורים יהיו חלים עליהם אותם המצוות.

וכמו שמצינו קודם מ"ת, שאלו שעשו העבודה הי' עליהם דינים מיוחדים, כמו שמצינו ברש"י פרשתנו (בראשית כה, לב) בדברי יעקב לעשו אודות העבודה בבכורים "כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה, כאותה ששינוי (סנהדרין פג) אלו הן שבמיתה שתויי יין ופרועי ראש"<sup>4</sup>, דמזה משמע להדיא שגם באותו הזמן לפני מ"ת היו האזהרות וכו' על הבכורים שעשו העבודה.

וכן מצינו בנוגע לבגדי כהונה, שגם אז הי' העבודה בבגדי כהונה גדולה כמבואר במדרש רבה במדבר פ"ד, ח "אדם הראשון הי' בכורו של עולם וכיון שהקריב קרבנו . . לבש בגדי כהנה גדולה שנאמר (בראשית ג, כא) 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם', בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם, כיון שמת אדם מסרן לשת, שת מסרן

(2) מובא בכ"מ בדא"ח. וראה ס' הגלגולים פכ"ג.

(3) יודע מענת כ"ק אדמו"ר הנדפס בשיעורים בספר התניא על פרק נו"ן, שלשיטת אדמו"ר הזקן בתניא הנשמות של הלויים של עכשיו יולדו לאב כהן לע"ל, ולא שהלויים יהיו כהנים כפשוטו. אבל בכ"מ משמע שהכוונה כפשוטו, וכן משמע בשיחת כ"ף מנח"א תנש"א (וראה ג"כ אוה"ת שמות כרך ח' ע' ב'תתקל"ז). [ולגבי הענין שלע"ל עבודה בבכורים, לכאורה לא שייך לומר הביאור הנ"ל שבשיעורים שבס' התניא, וכתבתי בזה בהערות של ישיבה גדולה מעלבון גליון תמוז תש"ע, ואכמ"ל].

(4) ובספר מדרש בראשית זוטא לר' שמואל ב"ר נסים מסנות עה"פ שם, מוסיף גם מחוסר בגדים וטמא.

למתושלח, כיון שמת משותלח מסרן לנח . . מת נח ומסרן לשם . . מת שם ומסרה לאברהם . . מת אברהם ומסרה ליצחק עמד יצחק ומסרה ליעקב."

וכן מצינו אז שבעל מום הי' אסור להקריב, כמבואר במדרש תנחומא פרשת נח סימן ט' "אמר רבי יוחנן בשם ר' אלעזר ברבי יוסי הגלילי, פעם אחד שהה נח לזון את הארי, הכישו הארי ויצא צולע שנאמר (בראשית ז, כג) 'וישאר אך נח', אך' שלא הי' שלם ולא הי' כשר להקריב קרבן, והקריב שם בנו תחתיו", שהי' פסול להקרבה מפני שהי' בעל מום, (ובלקו"ש ח"ה ע' 51 סוף הערה 25 משמע שגם ע"פ פשוטו של מקרא אם הי' בעל מום הי' פסול להקריב, ע"ש)<sup>5</sup>.

ומכיון שגם קודם מ"ת הי' נהוג העבודה עם כל הענינים הנ"ל<sup>6</sup>, מסתבר לומר שבודאי ינהגו כל הענינים הנ"ל בעבודת הבכורים לע"ל, אפי' אי

(5) וג"כ משמע שאז הי' אסור העבודה באנינות, ממה ששקו"ט במפרשים (ראה צפע"נ בראשית ע' ז, והגהות הרד"ל על פדר"א פל"א אות מד. ועוד) איך הי' שייך לאברהם אבינו להקריב בשעת העקדה שהרי באם ישחוט יצחק בנו יהי' אונו ואסור להקריב. וכן בנוגע לדינים השייכים לבת כהן, ראה בלקו"ש ח"ה ע' 191 שזה שדנו תמור לשריפה מכיון שהיתה בתו של שם שהי' כהן, אינו מצד הפסוק שנאמר לכהנים לאחר מתן תורה "ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף" (ויקרא כא, ט), אלא מצד שאז הי' מקובל ההנהגה בבת כהן שזינתה שדינה בשריפה, שמוזר משמע שמי שהי' כהן היו בו גם אז כו"כ דינים. ובנוגע האיסור לכהן לינשא גרושה או - מצינו שקו"ט אודות אברהם אבינו איך הי' מותר לישא הגר בפעם השני' שהיתה גרושה, (ראה בית האוצר כלל א' אות ה', ועוד), אבל שם השקו"ט הוא מצד זה שקיים אע"ה כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ולא כתב שהי' או איסור על כהן לישא גרושה מצד ההנהגה המקובלת לכהנים אז. (אבל אולי יתכן שגם בנוגע לנישואי כהן היו בזה הנהגות מקובלים אלא שלא מצינו במקורות מזה?).

(6) ואע"פ שמצינו דיונים בזה באחרונים בנוגע להעבודה קודם מתן תורה באם הי' נהוג כל הענינים הנ"ל של בגדי כהונה וכו', בפרט שלכאורה דין במה הי' או שאין שם בגדי כהונה וכו', וגם בנוגע להבכורים שעשו העבודה קודם חטא העגל בהר סיני לא מצינו שהי' להם בגדי כהונה, וגם משה ששימש בז' ימי המילואים לבש חלוק לבן (וראה לקו"ש ח"ב ע' 28 ואילך ובהערות שם) - הרי לכאורה לאחר שכבר נבנה המקדש והוקבע בו העבודה באופן מסויים, הרי בפשטות כן יומשך לע"ל גם כשיחזור העבודה לבכורים.

ובפרט ע"פ מה שמצינו במפרשים המבארים טעמי מצוות אלו המיוחדים לכהנים, שזהו מפני שיש להם המעלה מיוחדת שהם עושים העבודה בבית המקדש, "בעבור שהם כהני ה' ומשרתי אלקינו יאמרו להם שיתנהגו כבוד וגדולה בעצמם ולא יטמאו לעולם", "שאפילו במותר לישא לא ייהו הכהנים פרושים, יבדלו מטומאת המתים ונשואי הנשים שאינן הגונות להם בטהרה ובנקיאות", (רמב"ן פרשת אמור כ"א, א. שם, ו), ובמו"נ ח"ג פמ"ז ביאר בטעם שהזוהרו הכהנים על טומאת מת שזהו מפני תדירות עבודתם במקדש, ועד"ו בכ"מ, שלכאורה עפ"ז אין זה שייך להכהנים דוקא, אלא לאלו שעובדים בביהמ"ק, ובמילא י"ל שגם הבכורים כשיעשו העבודה יקיימו מצוות אלו.

נימא שמצוות בטילות כפשוטו - כמבואר באגה"ק סי' כ"ו שמצוות בטילות לע"ל קאי בזמן התחיי', שזהו הזמן שהעבודה יחזור לבכורים, כמבואר בשיחת קודש כ"ף מנח"א תנש"א שזה יהי' בתקופה הב', (דהיינו בפשטות בתקופת תחיית המתים) -, שהרי מזה גופא שיהי' אז עבודה בביהמ"ק, וזה לא יהי' בטל, הרי לכאורה בפשטות יש לומר שגם בזה יהיו דינים והנהגות מה כשר להקריב ומי כשר להקריב ואיך כשר להקריב וכו'.

ובפרט לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הידוע בקונטרס בענין ענין הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם, שגם למ"ד מצוות בטילות לע"ל אין הכוונה שהמצוות עצמן יתבטלו, אלא שהציווי להאדם יתבטל מכיון שהאדם יתאחד בתכלית להקב"ה ויקיים המצוות בדרך ממילא, הרי בודאי ובודאי שיתקיימו בדרך ממילא מצוות אלו השייכים לכהנים כו'.

[אלא שלאידך גיסא, דוקא לפי ביאור הנ"ל מתעורר ביתר שאת הקושיא איך יחזור העבודה לבכורים אם עכשיו אסור ע"פ התורה לזר לעבוד. וראה מה שכתב בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ"ג. וגם יש לעיין אם יבטלו מעל הכהנים מצוות אלו כשתחזור העבודה לבכורים, ע"פ המבואר בכ"מ שלע"ל תהי' העבודה בבכורים ולא בכהנים<sup>7</sup>].

ולהעיר ממה שהביא הרה"ת ב. פ. שיחי' בגליון תרפה מרשימה פרטית של שיחת ש"פ ויחי תנש"א (אינו תח"י), שלע"ל כל א' מישראל ילבש ז' (או ח') בגדי כהונה, (לכאורה שם מדבר על הענין המובא בכ"מ שלע"ל יהי' כ"א מישראל כה"ג, כמ"ש ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו') (שמות יט, ו) ראה בעל הטורים שם ובכ"מ, ולכאורה מזה מובן במכ"ש בנוגע להבכורים לע"ל).

והנה בענין הכהונה, הרי נוסף על העבודה בביהמ"ק הי' גם הענין של נשיאת כפיים ולימוד התורה לבנ"י, כמ"ש ובאת אל הכהנים וגו' והגידו לך את דבר המשפט וגו' (שופטים יז, ט), (ועד"ו מבואר ביחזקאל מד, כג-ד בנוגע להכהנים לע"ל "ואת עמי יורו בין קדש לחל וגו'"), דענינים אלו הם לכאורה ענינים שאינם קשורים בדוקא לעבודה בביהמ"ק<sup>8</sup>, אלא הם

(7) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב ע' כח ואילך ובכ"מ. אבל באוה"ח (ויחי מט, כח) כתב שלע"ל תהי' העבודה בכהנים ביחד עם הבכורים.

(8) וראה שו"ע אדה"ו או"ח סי' קכח סמ"ד ונא שלא לכל הדברים הוקשה נשיאת כפיים לעבודה.

ענינים הקשורים להשפעה על בני<sup>9</sup>, ובפרט שזה שברכת כהנים נעשה ע"י הכהנים הוא מכיון שכהן הוא איש החסד וכו'<sup>10</sup>, שזהו הוא ענין בפ"ע לכאורה מהעבודה בביהמ"ק, ויש לעיין אם גם ענינים אלו יעברו להבכורים לע"ל.

והנה עה"פ (ויחי מט, ג) ראובן בכרי אתה גו' יתר שאת וגו' מפרש רש"י "יתר שאת. ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה לשון נשיאת כפיים", שמזה משמע שלהבכור ראוי להיות גם הענין של נשיאות כפיים בנוסף לעבודה<sup>11</sup>. וראה מ"ש האריז"ל (לקוטי תורה, שער הפסוקים יחזקאל בתחילתו, ועד"ז בס' הגלגולים פכ"ג) וז"ל: "כי בתחילה היתה העבודה בבכורות, כי להם משפט הכהונה, וכשחטאו ניתנה לבני אהרן הכהנים, והנה קין הוא הבכור, ואלו זכה, היו לו ג' העטרות הנזכר, והאחת מהם היא הכהונה, כמו שאמר הכתוב (בראשית ד, ז) הלוא אם תיטיב שאת, וכמש"ה (ויקרא ט, כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. . .", ולכאורה עפ"ז י"ל שכשתחזור העבודה לבכורים גם הענין של ברכת כהנים יוחזר להם.

אלא שלכאורה בכמה פרטים צ"ל שאצל הבכורים יהיו שינויים מכמו שהוא עכשיו אצל כהנים, ולדוגמא, בכור שנולד לגרושה לכאורה לא יפסל מעבודה, - אע"פ שעכשיו כהן שנולד מגרושה פסול - , שהרי אם אביו אינו בכור לא הי' עליו איסור לינשא לגרושה.

ועדיין יש לעיין בכל הנ"ל, ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה. ויה"ר שנזכה לראות העבודה בביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



9) ראה לקו"ש חט"ו ע' 443.

10) ראה לקו"ש חכ"ז ע' 89.

11) אלא שמפני הענין של פחו כמים וגו' (ויחי מט, ד) ניטל ממנו הענין של נשיאת כפיים ומלכות, אע"פ שנשאר בכור לעבודה, כמבואר בלקו"ש חט"ו ע' 445 הע' 58.

# לקוטי שיחות

## עיקר מצות תפלה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

דעת הרמב"ם דעיקר מצות תפלה היא בקשת צרכיו

בלקו"ש חל"ה פ' ויצא שיחה ב' (ס"ג), הביא קושיית המפרשים על הרמב"ם שם בה"א שכתב: "מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה"א (משפטים כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה" וקשה למה הביא הרמב"ם קרא דועבדתם וגו' ולא הביא רק הקרא דולעבדו וגו' כיון שבלאו הכי צריך לקרא זה? ומבאר שם משום דבסיפא דקרא דועבדתם וגו' כתוב וברך את לחמך ואת מימך וגו' שהם צרכיו של האדם בכל יום, ומשום זה הביא הרמב"ם בתחילה פסוק זה לגלות דמהות ענין התפלה הוא "בקשת צרכיו", והענין דעבודה שבלב הוא כדי שבקשה זו תהי' כדבעי ב"בקשה ותחנה", וממשיך שם שזהו ע"ד שמצינו בתפלה גופא שצ"ל תחילה סידור שבחיו של מקום ואח"כ לסיים בשבח, שכל זה הוא בכדי שבקשת צרכיו יהיו באופן המתאים, ועיי"ש בהשיחה בארוכה שכן נקטינן להלכה בפועל שזהו גדר מצות תפלה - בקשת צרכיו.

[וז"ל הרמב"ם שם: "אלא חיוב מצוה זו כך היא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו", דממ"ש "אלא חיוב מצוה זו כך הוא", משמע שכל הני ג' חלקים - סידור שבחיו, בקשת צרכיו, נתינת שבח והודי' - נכללו במצות תפלה מן התורה, אלא דלפי שנת' בהשיחה יוצא דעצם מהות התפלה הוא הענין דבקשת צרכיו, וסידור שבחים ונתינת הודי' ושבח הם באים בשביל בקשת צרכיו, דבכדי שבקשת צרכיו יהי' כדבעי צריכים מקודם סידור שבחיו וכו'].

ובלקו"ש חכ"ב (פ' אמור א' הע' 34) - בביאור מהותה של "מצות התפלה" - כתב וז"ל: "לכאורה זהו עיקר גדר מצות התפלה - בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפלה. וכפשטות

לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" (וראה בית אלקים שער התפלה פ"ב ועוד. וראה עקידה שער נח). ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ב): "ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואח"כ נותן שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו" דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) "מגיד" הגדה, משא"כ בקשת צרכיו ושלאח"ז, הוא עבודה ורגש שבלב. וכן משמע בחינוך מצוה תלג: גם הרמב"ם ז"ל. . אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנן לא-ל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתחלה), אבל בשו"ע אדה"ז סי' קפה סוס"ב 'סידור שבחיו של מקום. . שזהו עיקר מצות התפלה, וכ"מ בסי' ס' שם<sup>12</sup> ואכ"מ, עכ"ל.

### לשון "תפלה" קאי על בקשת צרכיו או על הגדת שבח

והנה במה שהביא לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" דמוכח מזה דתפלה היא בקשת צרכיו, יש להעיר מלעיל שם לא, א, "יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל" ופירש"י: "יכול ישאל צרכיו - כגון ברכות דאתה חונן עד שומע תפלה, ואחר כך יתפלל שלש ברכות ראשונות, שהן של שבח", הרי דכאן קרי ליה לג' הראשונות בלשון תפלה.

ועי' גם ע"ז (ז, ב): "דתניא, ר' אליעזר אומר: שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל, שנאמר: (תהלים קב) תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו וגו', אין שיחה אלא תפלה, שנאמר: (בראשית כד) ויצא יצחק לשוח בשדה; ר' יהושע אומר: יתפלל ואח"כ ישאל צרכיו, שנאמר: (תהלים קמב) אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד", דכאן משמע דסידור שבחיו של מקום הוה תפלה.

וכבר העיר המהרש"א בחדא"ג בברכות שם, שכתב דבע"ז (ז, ב) איכא תנאי דפליגי בהכי [אם שואל צרכיו בתחילה או לא] ולמ"ד נמי דיתפלל ואח"כ ישאל צרכיו, מיייתי ליה מקרא אחרינא דכתיב אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד, והכא דמיייתי ליה מקרא לשמוע אל הרנה וגו' זו תפלה ואל התפלה זו בקשה, ר"ל דודאי מלת תפלה בלשון הכתוב ובלישנא דתנלמודא על הרוב הוא מורה אלשון שבח, ותחנה בכ"מ מורה אלשון בקשה ורישא דהאי קרא ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו לשמוע וגו'

12) שכתב בס"ה שם: "אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהי' לבבו פונה לדברים אחרים" הרי דנקט בתפלה הענין דסידור שבחים.

דהיינו תפלה שהוא שבח ואח"כ תחנה שהוא שאלת צרכיו וכו' עכ"ל, ועי' גם פנ"י שם.

אלא דלפי פירש"י בע"ז שם א"ש הך דע"ז, דפירש דשאלת צרכיו היינו צרכיו הפרטיים ותפלה היינו י"ח ברכות עיי"ש, וא"כ אין זה שייך להך דברכות, וא"ש דקרי ליה לי"ח ברכות בשם תפלה, וכ"כ בחי' הרשב"א בחדא"ג בעין יעקב ברכות שם וז"ל: אלא שדברי ר' יהושע ור' אליעזר לא נאמרו רק על היחיד הבא לבקש צרכיו הצריכים לו לשעתו אם יש לו חולה בתוך ביתו או שצריך למזונות או שצריך לבקש מחילה על חטא שבא לידי וכיוצא, בזה נחלקו ר' יהושע ור' אליעזר וכו' עכ"ל, ועי' גם בחי' הנצי"ב ברכות שם שכ"כ.

### דעת אדה"ז דסידור שבחיו של מקום הוא עיקר התפלה

אבל אדה"ז סב"ל דסידור שבחיו של מקום הוא עיקר מצות התפלה כדהובא לעיל בהשיחה, וראה בס' בית אלקים (שער התפילה - פרק תשיעי) שכתב כן וז"ל: כי עיקר התפלה אינה לצורך האדם בזה העולם, כי אם להלל שמו יתברך ולספר גדולותיו ונפלאותיו ונוראותיו, ועיקר הכוונה היא שיכוין האדם בתשבחות האל ית' והלוליו וגדולותיו, יותר ממה שיכוין במה שיאות לעניני צרכיו בזה העולם, וכמו שאמרו (ברכות ל"ד) כי מי שאין יכול לכוין בתפלתו לפחות יכוין בברכת אבות, שהיא סיפור גדולותיו ותשבחותיו, ואם אינו יכול לכוין בה לא יתפלל, שנראה שעיקר כוונת התפלה היא בתשבחות האל יתברך וכו' עכ"ל.

ועי' גם ברבינו מנוח (הל' תפלה פ"י ה"א) וז"ל: ואם כיון לבו בברכה ראשונה וכו' דכיון שכיון לבו באבות שהיא ברכה ראשונה שיש בה זכר אלוקותו וכו' ואם בכל הברכה כיון לבו ואפי' נתבלבלה דעתו אח"כ ולא כיון לבו מאחר שכיון בברכה ראשונה שהיא עיקר כל התפילה וזהו כדברי אדה"ז<sup>13</sup>.

13 ועי' בתלמידי רבינו יונה (ב, ב, מדפי הרי"ף) שביאר טעם המעלה בסמיכת גאולה לתפלה כדאיתא בברכות ד, ב, וז"ל: יש לשאול וכי מפני שסומך גאולה לתפלה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא? ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיתנו לו לעבדים שנאמר כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרין (ב"ק צב, ב) ועבדתם את ה' אלוקיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כל הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא, ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר מפני שכשמזכיר גאולת

ובסמ"ק מצוה י"א כתב: "ואם אינו יכול לכוין בכל הברכות כל שמונה עשרה יכוין באבות ובמודים" (וכ"כ בכל בו ריש סי' יא), וכבר תמה ע"ז הב"י (סי' קא) מנין לו דעדיף מודים משאר ברכות? ותיריך בב"ח שם וז"ל: ולפע"ד נראה דטעמו לפי שברכת אבות היא תחלת שלש ראשונות שמסדר שבחיו מקודם שישאל צרכיו ומודים היא תחלת שלש אחרונות לאחר שקיבל פרס מרבו דמשבחו והולך לו ולפיכך תקנו שיהא שוחה באבות תחלה וסוף ובהודאה תחלה וסוף וא"כ ודאי כי היכי דהצריכוהו לכוין באבות על כל פנים הכא נמי במודים ומאי דהזכירו בגמרא אבות אינו אלא דבדיעבד אפילו לא כיון אלא באחת שהיא אבות יצא ואין צריך לחזור אבל לתחלה צריך לזוהר במודים כמו באבות דאידי ואידי שבחיו נינהו עכ"ל, דמכל זה משמע כדעת אדה"ז.

וזהו גופא כתב אדה"ז בסי' קפה ס"ב (הנ"ל) "ואין דומות לברכות התפלה מברכה שניה ואילך שאין הבנתן מעכבת בדיעבד לפי שכל ברכת התפלה הן מצוה אחת ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו וי"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו וג' אחרונות כעבד שקיבל מרבו ונפטר ונוטל רשות ולכן אי אפשר לומר זו בלא זו . . . לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבד בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו וכו' עכ"ל.

### ביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד ע"פ הנ"ל

והנה הרמב"ם שם פ"א ה"י כתב וז"ל: "ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד". וכתב ע"ז הראב"ד " . . . וכן מה שאמר הגאון שאסור להתפלל נדבה בשבתות ויו"ט לפי שאין מקריבין בהן נדבות אלא חובת היום בלבד, אני דעת אחרת יש עמי בכל אלה, דרבי יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום אלא י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו, ויתכוין דעתו לבקש רחמים, אבל

---

מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום וכו' עכ"ל, ולכאורה נראה דטעם הא' מתאים יותר אי נימא דעיקר התפלה הוא סידור שבחו של מקום דע"ז הוא עבדו של הקב"ה, וטעם הב' מתאים יותר אי נימא דעיקר התפלה היא בקשת צרכיו.

תפלת שבת וי"ט שאינו אלא הודאות, לא אמר ר' יוחנן, ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא, וכן ברכות יוצר וברכות דערבית וברכת המצות וברכת הפירות והדומה להן, עכ"ל.

הרי מבואר בזה דלפי הרמב"ם הא דלא שייך הענין דתפלת נדבה בשבת אין זה כסברת הראב"ד משום דאינו בקשת רחמים אלא הודאות, אלא הביא בזה טעם אחר.

גם לא סב"ל כהראב"ד דהדין דשוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים הוא רק בימות החול ולא בשבת שאינן אלא הודאות, דהרי כתב בהדיא בפ"י הט"ו שצריך לשהות אפילו בשבת וי"ט בין שחרית למוסף כדי שתתחונן דעתו עליו, ועי' צל"ח (ברכות ל, ב) על הגמ' "לעולם ימוד אדם א"ע אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל", שכתב שזה שייך רק בימות החול שעיקרה על בקשת צרכיו, משא"כ בתפלת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום אפשר שבזה לא אמרינן ואם לאו אל יתפלל עיי"ש, ולפי הרמב"ם נראה שאין לחלק בזה.

ואפשר לבאר פלוגתתם ע"פ הנ"ל דהרמב"ם לשיטתו קאי, דכיון דסב"ל דעצם גדר התפלה הוא בקשת רחמים וזהו עיקר המצוה כנ"ל, וגם כתב בריש הל' תפלה ד"מצות עשה להתפלל בכל יום" א"כ אי אפשר לו לומר דתפלת שבת הו"ע של הודאות בלבד ואין בו כלל מענין בקשת רחמים דא"כ נמצא דביום השבת חסר עיקר הקיום דמצוות תפלה שצ"ל בכל יום ולכן סב"ל דגם בתפלת שבת יש בו בקשת רחמים בענינים רוחניים קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך וכו' דגם עיי"ז מתקיים המ"ע דתפלה לבקש רחמים, ובמילא גם בזה שייך תפלת נדבה אם לא משום טעם הגאונים, ומוכן גם הטעם דסב"ל דצריך לשהות בין שחרית למוסף, כיון דגם בזה יש בקשת רחמים, משא"כ הראב"ד י"ל דסב"ל כשיטת אדה"ז דעיקר התפלה הוא סידור שבחו של מקום, ולכן שפיר סב"ל דתפלות שבת אינן אלא הודאות כו' ובמילא לא שייך בזה תפלת נדבה וגם לא צריך לשהות כו'.

ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' קל וז"ל: ואלו התחינות והבקשות ותפלות אשר העתיקו מספרי הגאונים, לא חזי לי אמירתם לא ליחיד ולא לציבור לא בשבת ולא בימים טובים, מפני שחכמים ז"ל כאשר תיקנו דבר כדי לומר בשבת לחולה וכיוצא, אמרו שבת היא מלועזק ורפואה קרובה לבא ורחמיו מרובין, והוא הודעה לבד, ולא מנעו ברכות אמצעיות של י"ח כי אם מפני שהיא רחמים ותחנונים, והטעם

כי התפלה עבודה נכונה לכבוד הא-ל יתברך וצריך להזכיר בכל יום ענינא דיומא, ובבוא יום שבת ויום טוב צריך להיות שמח ונעלה ולהודות לא-ל אשר נתן מנוחה לעמו ישראל שבתות ומועדים לשמחה לא שיהי' יום תענית וזעקה ויגון ואל יאמר בהם אלא הדברים הנאותים והמשמחים ולהזכיר נפלאותיו אשר עשה עם אבותיו ולנו עכ"ל, דלכאורה משמע מזה דסב"ל דתפלת שבת אינו בקשת צרכיו כלל, אבל אפ"ל דכוונתו רק לומר שלכן לא תקנו בקשות גשמיים שיצטער וכו' אבל בבקשות רוחניות לית לן בה.

ובלקו"ש ח"ב ע' 390 כתב וז"ל: בכללות איז דאס דער חילוק פון תפלה דחול, וואס דארטן איז פאראן בקשת צרכיו של אדם, ביז תפלה דשבת וואס דאס איז נאר שבחו של מקום עכ"ל. וע"פ הנ"ל זה מתאים לשיטת אדה"ז.

### קשה לדעת הרמב"ם למה כוונת תפלה היא בעיקר רק באבות?

אמנם יל"ע ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה רפ": "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" ומקורו מברכות לד, ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכיון בכולן יכוין את לבו באחת א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות" והובא גם להלכה בטוש"ע ובשו"ע אדה"ז סי' ק"א, ולפי מה שהובא לעיל הטעם בזה הוא כיון ששם יש שבחו של מקום.

וקשה דכיון דסב"ל להרמב"ם דעיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו, א"כ למה סב"ל דכוונה מעכב רק בברכה ראשונה בלבד שהוא "שבחו של מקום"?

ולכאורה הי' אפשר לומר ע"פ מ"ש בסמ"ק שם בבביאור ענין בקשת צרכיו וז"ל: ומה שאני מבקש ממנו כדי להזכיר אל לבי כמה אני משועבד לבוראי שאני צריך ממנו מזה ומזה. ואין זולתו יכול להביא ולעשות שאלתי", ובבית אלקים שער התפלה פ"ב כתב שתכלית התפלה היא להורות שאין מי שימלא חסרונו אלא הוא ית', עוד הובא בשם הראשונים דעיקר התפלה היא להזכיר את עצמו כי יש בורא עולם וכל צרכיו תלויים בו, ולפי"ז אי נימא [לדעת הרמב"ם] שזהו עיקר המכוון בבקשת צרכיו, הרי ענין זה גופא מתקיים ביותר ע"י סידור שבחיו של מקום בברכה ראשונה, שהרי מרגיש עי"ז שהקב"ה מנהיג את העולם וכו', וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 291 ואילך, וחכ"ג ע' 218 ואילך, וחל"ד ע' 73 דאמיתית בבקשות צרכיו של ישראל הוא מצד רוחניות וכו'.

אמנם ממ"ש בהשיחה בחל"ה לא משמע כן, שהרי מבאר שם דידוע הכלל בהלכה דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים לילה הולך אחר היום, ומבאר דבענין התפלה תרווייהו איתנהו בה שיש בענין התפלה גדר של "קדשים" שמצד זה לילה הולך אחר היום, וגם גדר של "מעשה בראשית" שבוה "היום הולך אחר הלילה" דענין העבודה שבלב שבתפלה הדייקות בה' ה"ז כמו גדר "קדשים" כמו ענין הקרבנות כפשוטו שהוא הקרבה לה' ובבית ה', כך הו"ע התפלה, והענין ד"בקשת צרכיו" שבתפלה ה"ז ע"ד הענין ד"מעשה בראשית", שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו, ולהלכה למעשה נקטינן דבתפלה היום הולך אחר הלילה כי עפ"י הלכה עצם החפצא דתפלה היא בקשת צרכיו משא"כ הענין ד"עבודה שבלב" הוא רק תיאור מצב הגברא המתפלל דכדי שתהי' החפצא דבקשת צרכיו כדבעי צריך הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב" ובלעדה חסר בעצם הבקשה אבל מ"מ אין זו מהות התפלה וכו' עיי"ש עוד, הרי משמע דנקטינן דהענין דבקשת צרכיו הוא כפשוטו שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו, וא"כ למה פסק הרמב"ם דעיקר התפלה היא בברכה ראשונה? וצ"ע.

עוד יש לעיין מלשון אדה"ז (סי' קו ס"ד) "מי שתורתו אומנתו כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו מפסיק לקריאת שמע ומברך לפניו ולאחריהו אבל אינו מתפלל כל עיקר כיון שמבלעדי כן אינו מבטל מלימודו אפילו רגע גם בשביל התפלה לא יבטל . . . הואיל ואינה אלא בקשת רחמים על עניני עולם הזה אין לו להניח חיי העולם ולעסוק בחיי שעה". (וראה שם סעי' ב' שכתב דמן התורה יוצאים יד"ח תפלה אפילו באיזה בקשה עיי"ש), דלכאורה איך זה מתאים לשיטתו דעיקר ענין התפלה הוא סידור שבחו של מקום ויל"ע.



## שיטת אדה"ז בגדר החיוב דלחם משנה

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשבת קיז, ב "אמר ר' אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה", וכן הובא גם בברכות לט, ב עיי"ש.

ובלקו"ש חל"ו בשלח ג' מבאר רבינו יסוד החיוב דלחם משנה דיש לבארו בשני אופנים, הא' שהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת

הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ומעתה יש לעיין בשיטת האדה"ז בגדר החיוב דלח"מ אם אזיל כהצד שהוא דין בבציעת הפת או כהצד שהוא דין בסעודת שבת.

ב. והנראה לומר בזה, דהנה בלקו"ש שם כתב לבאר הנפק"מ בין הני שתי אופנים, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה הר"ז נוגע לכל הסעודה ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם. ובהערה \*20 שם העיר משו"ע אדה"ז סי' עדר ס"ב שפסק ד"אין צריך שיבצע משתיהן אלא שיאחז שתיהן בידו ויבצע מאחת מהן".

והמתבאר מזה להדיא דס"ל להאדה"ז עיקר כהצד שהוא דין בבציעת הפת שלכן הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, ואינו צריך לבצוע ולאכול משתיהן אלא רק "שיאחז שתיהן בידו ויבצע מאחת מהן"<sup>14</sup>.

ג. ויש לומר דהאדה"ז אזיל בזה לשיטתי' בגדר החיוב דלח"מ, דהנה בלקו"ש שם נתבאר עוד נפק"מ בין הני שתי אופנים הנ"ל, דאם הוא דין בבציעת הפת הרי מסתבר שהחיוב דלח"מ הוא בכל פעם שהוא סועד בשבת גם בסעודות של רשות, אכן אם הוא דין בסעודת שבת י"ל שהוא רק בג' סעודות השבת של חיוב ולא אם מרבה עוד סעודות של רשות יעוי"ש.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' רצא ס"ז כתב וז"ל "אבל צריך לבצוע על שתי ככרות שלמות כמו בסעודות הראשונות ואפילו אם סועד פעמים הרבה בשבת צריך לכל סעודה לח"מ, וי"א שאפילו לסעודה ג' די בככר אחד שלם וכו' וכן נתפשט המנהג להקל במדינות אלו לבצוע בסעודה ג' על ככר

14) אכן ראה בהמשך הערה \*20 שכתב ע"ז "אבל ראה הערה \*29". והכוונה בזה מבוארת, דלפמ"ש"כ בהערה 29 דגם להצד שהוא דין בסעודת שבת סגי שיאחז שתיהן בידו ובצוע רק אחת מהן דשפיר מקרי בזה קביעות סעודה על שתיהן עיי"ש, הנה לפ"ז שוב ליכא הוכחה משיטת האדה"ז הנ"ל דבצוע רק ככר אחת דאזיל כהצד שהוא דין בבציעת הפת.

ודברינו שבפנים הם לפי דברי רבינו בהנפק"מ שבפנים השיחה, ואזיל בזה האדה"ז לשיטתי' בכ"מ שהוא דין בבציעת הפת וכמוש"נ להלן.

אמנם ראה להלן בפנים ובהערה 19 שכתבנו לבאר שיטת האדה"ז בזה באו"א קצת דס"ל דתרווייהו איתנהו ב' הן מצד הדין דבציעת הפת והן מצד הדין דסעודת שבת, ולפ"ז יתבאר דברי אדה"ז דסגי שיאחז שתיהן בידו ובצוע רק אחת מהן לפמ"ש"כ בהערה 29 יעוי"ש.

אחד שלם, אבל יש להחמיר ליקח שנים כסברא הראשונה שהוא עיקר אלא א"כ אין לו שנים שאז לא יפחות מככר אחד שלם".

והמתבאר מפשטות דברי אדה"ז דס"ל עיקר כהדיעה שיש לבצוע על לח"מ גם בסעודה שלישית וגם בכל סעודה שסועד אפי' בסעודות של רשות.<sup>15</sup>

וכן מתבאר גם ממש"כ אדה"ז להלן שם ס"ח וז"ל "נשים חייבות בסעודה שלישית כמו אנשים וכן לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין", ומבואר להדיא דס"ל כהדיעה שיש לבצוע על ב' ככרות "בכל סעודה".

והנראה דאדה"ז אזיל בזה לשיטתי' בגדר החיוב דלח"מ שהוא דין בבציעת הפת [שלכן ס"ל דסגי בזה שיאחו שתייהן בידו ויבצע מאחת מהן כנ"ל], ולכן הוא דס"ל דחיוב זה חל בכל סעודה שסועד וכמוש"נ<sup>16</sup>.

ד. והנה בסי' עדר ס"ד כותב אדה"ז וז"ל "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבצוע אם הם זקוקים לככרו דהיינו שאין להם לחם משנה לפני כל אחד והם יוצאים ידי חובתם בזה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה וכו'".

והמתבאר להדיא דס"ל לאדה"ז שכדי לצאת יד"ח לח"מ מהבעה"ב הבצוע יש להמסובין לשמוע ממנו ברכת המוציא ולא סגי רק באכילת פרוסה מהלח"מ<sup>17</sup>.

15) ולהעיר דה"סברא הראשונה" שהביא אדה"ז בסי' רצא שם כוללת בזה ב' פרטי דינים, הא' "אבל צריך לבצוע על שתי ככרות שלמות כמו בסעודות הראשונות" והיינו החיוב דלח"מ גם בסעודה שלישית (ומקורו מרמב"ם הל' שבת פ"ל ה"ט ובהגה"מ שם אות ט', שר"ע המחבר שם), והב' "ואפילו אם סועד פעמים הרבה בשבת צריך לכל סעודה לח"מ" והיינו החיוב דלח"מ בכל סעודה של רשות (ומקורו ממגיד משנה שם בשם הגאונים, אבודרהם "דיני שלש סעודות", רמ"א שם ס"ד). ומפשטות לשון אדה"ז שכלל הגי' ב' פרטי דינים בחדא מחתא, וכתב ע"ז "אבל יש להחמיר ליקח שנים כסברא הראשונה שהוא עיקר", משמע דקאי על כל מה שהביא בריש ההלכה ב"סברא הראשונה", כולל החיוב דלח"מ בכל סעודה ודו"ק.

ולהעיר מ'קצות השלחן' סי' צב ס"ב שכן הביא הדין בפשטות "וצריך לבצוע על ב' ככרות שלימות ואפי' סועד פעמים הרבה בשבת צריך לכל סעודה לח"מ".

16) ודאיתנין להכי נראה להעיר עד"ז גם בשיטת האבודרהם שהביא ב"דיני שלש סעודות" בשם הרא"ש דחיוב לח"מ הוא בכל פעם שסועד כנ"ל, דזהו מצד הדין דבציעת הפת שבלח"מ וכמוש"נ, והנה לעיל מיני' הביא האבודרהם ב"דיני קידוש" את דברי ר"כ לשבת שם דהוה נקיט תרתי ובצע חזא, ומשמע לכאורה דס"ל להכריע בזה כדעת ר"כ דסגי ללח"מ לאחוזו שתייהן בשעת הברכה ולבצוע ולאכול רק מאחת מהן, ולפמש"כ בפנים השיחה שם הר"ז מתאים להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת וכנ"ל בפנים, ונמצא דהאבודרהם אזיל בכ"ז לשיטתי' בגדר החיוב דלח"מ ודו"ק.

ובדברינו במ"א הבאנו מדברי הפוסקים ז"ל ומנהג האדמורי"ם ז"ל בזה אם לצאת יד"ח לח"מ מהבעה"ב הבוצע צריך שהמסובין ישמעו ממנו את ברכת המוציא או דסגי באכילת הפרוסה מהלח"מ אע"פ שלא שמעו ממנו הברכה, ונתבאר דהני ב' דיעות תלויים ביסוד החיוב דלח"מ אם הוא דין בבציעת הפת או דין בסעודת שבת.

דאם הוא דין בבציעת הפת שצריך "לברך ולבצוע" אשלימה [ובשבת הרי "שלימה" בו היא לח"מ], מסתבר לומר שצריך שהמסובין ישמעו הברכה מהבעה"ב הבוצע על הלח"מ, דהרי לצד זה עיקר המצוה הוא הברכה והבציעה שעל ה"שלימה" [הלח"מ], אכן אי נימא דהוא דין

---

17 וראה גם שו"ע אדה"ז סי' תעג סכ"ד וז"ל "אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעה"ב כו' אין צריך שיהיו דברים אלו לפניהם לא בשעת שמיעת ההגדה ולא בשעת הסעודה שבעה"ב יחלק מצה ומרור וחרוסת לכאו"א, שאף שבי"ט צריך לבצוע על לחם משנה מ"מ כיון שהם יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלחם משנה של בעה"ב."

ויש להעיר דהגם כי לענין חובת "לחם משנה" ס"ל להאדה"ז שיש להמסובין לשמוע ברכת המוציא מהבעה"ב, מ"מ לענין "ברכת הנהנין" שעל הפת נהגו שכ"א מברך ברכת המוציא לעצמו, וכמ"ש לעיל סי' קסו ס"ח ובאג"ק של רבינו ח"ד עמ' ל [ודלא כמ"ש בבדה"ש סי' לו סק"ט וסי' פב סק"ו] עיי"ש.

כלומר, בברכת המוציא שעל לח"מ הרי תרווייהו איתנהו ב', הא' ברכת הנהנין שעל הפת והב' שע"י ברכה זו יוצאים ידי חובת לח"מ, ומן הדין הנה המסובין היוצאים ידי חובת "לחם משנה" בשמיעת ברכת המוציא שע"י הבעה"ב יכולים לצאת בברכה זו גם משום "ברכת הנהנין" שעל הפת, ומ"מ נהגו שלענין ברכת הנהנין כ"א מברך ברכת המוציא לעצמו וכמבואר הטעמים לזה בסי' קסו שם ובאג"ק שם, אף כי לענין חובת "לחם משנה" יוצאים יד"ח ע"י שמיעת הברכה מהבעה"ב הבוצע.

וכן הוא לשון רבינו באג"ק שם [ההדגשות אינן במקור] "ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא, ז.א. שכאו"א יברך לעצמו ברכת הנהנין. ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושין כן, ברכה כ"א לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה. לא ידעתי מקור על זה. ואדרבה בפירוש כתוב בא"א להגה"צ מבוטשאטש לסימן הנ"ל שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו וכו'", הרי להדיא דברכת הנהנין לחוד וחובת לח"מ שע"י שמיעת הברכה מהבעה"ב לחוד. ואף כי הדברים ברורים ופשוטים, וכן מתבאר להדיא גם מדברי הא"א מבוטשאטש ז"ל הנ"ל, מ"מ ראיתי להבהיר הענין מפני ערוב הדברים שמצאתי בזה באיזהו מקומן.

ולפ"ז י"ל דלדעת האדה"ז בסי' עדר שם שכדי לצאת חובת לח"מ צריך גם שהמסובין ישמעו ברכת המוציא מהבעה"ב, הנה גם לפי המנהג שכ"א מברך ברכת המוציא לעצמו לענין "ברכת הנהנין" שעל הפת, מ"מ עדיין יש ליהור לשמוע את ברכת המוציא מהבעה"ב על בציעת הלח"מ, שהרי יוצאים ידי חובת "לחם משנה" בשמיעת הברכה מהבעה"ב הבוצע וכו"ל.

ולפ"ז י"ל דדברי אדה"ז בסי' עדר "והם יוצאים ידי חובתם במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה" הם גם לפמש"כ לעיל בסי' קסו ס"ח שנהגו שכ"א מברך לעצמו, דבסי' קסו מיירי מדין "ברכת הנהנין" שבהברכה, אכן כאן בסי' עדר מיירי מדין חובת "לחם משנה" שבברכת המוציא שהמסובין יוצאין דוקא ע"י שמיעת הברכה מהבעה"ב ודו"ק. ובדברינו במ"א הבאנו מדברי הפוסקים ז"ל בזה והארכנו בביאור יסוד פלוגתתם עיי"ש ואכ"מ.

בסעודת שבת דלהיותה סעודה חשובה חייבים "לקבוע" אותה על לח"מ, הרי מסתבר לומר שיש לאכול פרוסה מהלח"מ עלי' "קבעו" הסעודה.

זאת ועוד י"ל דלצד זה סגי באכילת פרוסה מהלח"מ אע"פ שלא שמעו הברכה מהבעה"ב דהרי לצד זה אין דין הלח"מ שייך להברכה והבציעה שמצוה לברך ולבצוע על הפת כשהיא שלימה, אלא עיקר המצוה היא שסעודת שבת נקבעת על לח"מ וא"כ שפיר י"ל דסגי בהשתתפות המסובין באכילת פרוסה מהלח"מ עיי"ש.

ולפ"ז היה מקום לומר דדעת אדה"ז שלצאת יד"ח לח"מ צריך שהמסובין ישמעו הברכה מהבעה"ב הוא לשיטת' ביסוד החיוב דלח"מ דהוא דין בבציעת הפת, דעיקר המצוה בזה הוא הברכה והבציעה שצריך לברך ולבצוע אשלימה, וא"כ שפיר ס"ל שצריך לשמוע הברכה מהבעה"ב וכמוש"נ.

ה. האומנם דהנה מהמשך דברי האדה"ז שם מתבאר להדיא דלא סגי רק בשמיעת הברכה מהבעה"ב אלא צריך גם שהמסובין יאכלו פרוסה מאותו הלח"מ וכמ"ש שם "והם יוצאים יד"ח כו' ואוכלים מאותו לח"מ".

ולכאורה הרי להמבואר הנה להצד דהוא דין בבציעת הפת סגי בשמיעת הברכה שעל הבציעה ולא בעינן גם אכילת פרוסה מהלח"מ, דהרי עיקר המצוה הוא הברכה והבציעה שצריך לברך ולבצוע על ה"שלימה" [הלח"מ], ומדוע שנצטרך גם לאכול מפרוסת הלח"מ עיי"ש<sup>18</sup>.

ו. ועל כן אולי יש מקום לומר בביאור שיטת אדה"ז באו"א קצת, והוא דס"ל להאדה"ז דתרווייהו איתנהו בי', דהיינו שישנם שני הגדרים בחיוב לח"מ, הן מדין בציעת הפת והן מדין סעודת שבת<sup>19</sup>, ולכן ס"ל דתרווייהו

(18) וכ"ה שיטת הגר"ח ז"ל להדיא, וכן מתבאר גם מדברי הא"א מבוטשטאטש ז"ל ריש סי' עדר וכמ"ש שם ב'הררי קדם' (להגרי"ד סאלאוויציק ז"ל) ח"ב סי' סט ובשו"ת 'באר משה' סי' עז, וכמו שהוא הדין בקידוש שיכול לצאת יד"ח בשמיעת ברכת הקידוש מהבעה"ב אף בלא שתיית היין עיי"ש [וראה בדה"ש סי' לו סק"ט מש"כ בזה, אכן יש להעיר על דבריו מדברי הא"א ז"ל והאחרונים הנ"ל וצ"ע].

והנה גם כי עדיין יש מקום לומר אשר מפני חביבות המצוה איכא בזה משום "מצוה מן המובחר" גם לטעום ולאכול מהלח"מ [וכמו שהוא בקידוש, ראה שו"ע סי' רעא ואדה"ז שם סכ"ה], מ"מ הנה מדברי אדה"ז מתבאר להדיא דס"ל דאיכא בזה חיוב לאכול מהלח"מ כדי לצאת יד"ח.

(19) ולהעיר אדה"ז הביא הדינים דלח"מ בסי' עדר הדן [כלשון הכותרת שם] ב"דיני בציעת הפת", ולאידך הרי הביאם בס"ב שם בהמשך ובסמיכות לס"א שם "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת", והיינו שהקדים להביא בס"א החיוב דג' סעודות שבת ובהמשך לזה הביא בס"ב הדין דלח"מ, ובלשונו [בתוספת וא"ו המחבר] "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות".

בעינינו, הן שמיעת "הברכה" מהבעה"ב [מדין בציעת הפת] והן אכילת פרוסה מהלח"מ עלה קבעו "הסעודה" [מדין סעודת שבת]<sup>20</sup>.

ואם כנים דברינו נראה לומר דיסוד שיטת האדה"ז בזה מתאימה לשיטת הרמב"ם ביסוד החיוב דלח"מ, ומקורה מסוגית הש"ס דמס' ברכות ומס' שבת וכמוש"נ בלקו"ש שם בארוכה עיי"ש ועצ"ע.



## ההתאחדות שע"י מצוות מילה ומצוות תלמוד

### תורה

#### הרב חיים דוד ווילהלם

אה"ק

בלקו"ש ח"י עמ' 51: "שע"י מצוה זו [ברית מילה] נתבטלה מציאותו לגמרי ונתאחד עם הבורא התאחדות גמורה כזו שאין כמוה ודוגמתה במצוה אחרת. כי הלא זוהי תכונתה המיוחדת של מצוות מילה – "והייתה ברית בבשרכם", היינו שגם בבשר הגשמי נרגש ביטולו לה', בהתאחדותו בו, מה שלא מצינו במצוה אחרת".

---

ואולי י"ל דרמז בזה על יסוד שיטתו בגדר החיוב דלח"מ דתרווייהו איתנהו בי' והיינו שיש בהחיוב דלח"מ גם מדין סעודת שבת, וע"ד המבואר בלקו"ש שם בביאור הסוגיא דמס' שבת שהובא החיוב דלח"מ בהמשך הסוגיא דדיני סעודת שבת שמוזה מובן שהחיוב דלח"מ הוא גדר בסעודת שבת, וכן נתבאר עד"ז שם גם דיוק לשון הרמב"ם בהל' שבת פ"ל ה"ט שכתב "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת כו' וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות", דמהלכות ג' סעודות שבת יש חיוב לקבוע אותן על יין ולבצוע על שתי ככרות עיי"ש. ועד"ז י"ל לשיטת אדה"ז שהביא תחילה הדין דג' סעודות שבת ובהמשך לזה הביא הדין דלח"מ (משא"כ בשו"ע המחבר סי' עדר עיי"ש), והיינו לרמז דהחיוב דלח"מ הוא גם מדין סעודת שבת ודו"ק.

עוד יש להעיר בזה דהנה שיטת אדה"ז מבוארת דס"ל שהחיוב דלח"מ הוא מדרבנן (ראה סי' עדר ס"ב), והרי גם הדין דבציעת הפת הוא מצוה שמדרבנן (ראה ברכות לט, ב ובשו"ע אדה"ז סי' קסו ס"ג), וכמו"כ ס"ל לאדה"ז דגם החיוב דסעודת שבת הוא מדרבנן (ראה שם ס"א), ונמצא מבואר דהן החיוב והן הגדר דלח"מ הוא מדרבנן [וראה בדברינו שבגליון הקודם בזה ואכמ"ל].

20) ומה שפסק אדה"ז בסי' עדר ס"ב דסגי בזה שנוטל שניהן בידו ובוצע רק אחת מהן, ולכאורה הרי אם החיוב דלח"מ הוא [גם] מדין סעודת שבת מסתבר שיש לבצוע ולאכול משניהם וכמ"ש רבינו בהנפק"מ שבפנים השיחה שם.

וצ"ל בביאור שיטת אדה"ז לפמ"ש בהערה 29 דגם להצד שהוא דין בסעודת שבת סגי בנוטל שתיהן בידו ובוצע רק אחת מהן דשפיר מקרי קביעות סעודה על שתיהן עיי"ש, וכן נתבאר בדברינו בגליון דג' תמוז שעבר גם יסוד שיטת הרמב"ם בארוכה עיי"ש.

הנה לשון זו מעוררת על הלשון הידועה בתניא פ"ה, לגבי (מצוות) תלמוד תורה: "והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצוות מעשיות".

ובהשקפה ראשונה אינו ברור הי מהני תרי מצוות – מצוות מילה ומצוות ת"ת – עדיפה ונעלית ההתאחדות עם הקב"ה שנפעלת ע"י קיום אותה מצווה.

והנה על פניו יש לחלק שההתאחדות שע"י מצוות מילה היא בגוף האדם – "ונתתי בריתי (היינו חיבור, קשר) בבשרכם", וההתאחדות שע"י תלמוד תורה הוא בנפש האדם, בשכל שהוא אחד והמיוחד מכוחות הנפש. אולם עדיין אין זה ביאור מספיק. דהרי בלשון אדה"ז איתא ש"לא כערכו נמצא בגשמיות כלל", ולא נחית לחלק בין גוף לנפש וכיו"ב.

ועוד נראה לחלק ב"צד השני של החיבור", בדרגא האלוקית שמתאחדת עם האדם המקיים את המצווה. דהתורה המתאחדת עם שכל האדם, הרי שרשה בחכמה עלאה ("אורייתא מחכמה נפקת"), והמצוות שרשם נעלה יותר – ברצון, כתר ("שאמרתי ונעשה רצוני"). אולם גם בתלמוד תורה יש את חלק ה"מצווה" שבו (מלשון צוותא וחיבור), שע"י לימוד תורה מקיים ומתאחד עם רצון העליון.

עוד יש להעיר ממנחות (מג, ב) ש"בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ . . . אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישר דעתו" וכו'. והיינו שגם מקום כמו בית המרחץ, הפטור ממזוזה וכו', אינו מעלים על הייחוד בין יהודי לקב"ה שע"י המילה. ולכאורה יכול היה דהע"ה ל"יישב דעתו" ע"י התורה שהשיג ותפס והקיף בשכלו, ושהיא מאוחדת עמו ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו", ולמה "נתיישרה דעתו" רק ע"י מצוות מילה.

ואולי יש לדייק שעיקר הגורם לחוסר "יישוב הדעת" אצל דהע"ה היה מה שאינו מוקף במצווה בהיותו בבית המרחץ, וכלשון הגמרא "אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה", ולזה לא מועיל התורה שלמד, שהרי בהיותו בבית המרחץ אסור לעסוק בתורה (ורק "לאנסו שאני"), וממילא בשעה זו שכלו "מקיף" את התורה, אך התורה לא "מקיפה" את שכלו, ובלשון אדה"ז שם: "וגם השכל מלובש במושכל בשעה שמשיגו".

ומחמת קוצר המשיג עדיין לא נהירים לי הדברים, ואשמח אם מי מהקוראים יבאר הדברים.



## בחירת הקב"ה בישראל

### הת' מנחם מענדל הכהן בארענשטיין

תלמיד בישיבה

איתא בתניא (לקוטי אמרים פמ"ט), וזלה"ק: ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם".

ומבאר כ"ק אדמו"ר (שיחת ש"פ בראשית, ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 46-47 ובכ"מ) שבחירה אמיתית שייכת דווקא כשני הדברים שוים, ולא כשיש איזה תכונה או מעלה או נטיה באחד על השני, כיון שאז לא שייך בחירה חפשית אלא שהוא בוחר כיון שכך הוא רוצה.

וממשיך וזלה"ק: "דערפאר איז בחירה אמיתית שייך זאגן נאר בנוגע דעם גוף וואס איז "נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע": בשעת עס רעדט זיך וועגן דער נשמה פון א אידן - איז ניט שייך זאגן "ובנו בחרת", ווארום די אידישע נשמה, וועלכע איז א "חלק אלוקה ממעל ממש", האט קיין פארגלייך ניט צו אומות העולם להבדיל, במילא פאסט אויף דעם ניט קיין בחירה. עד"ז בכללות - ווען עס רעדט זיך וועגן אידן ווי זיי שטייען העכער פאר כל עניני העולם ואוה"ע - איז אויך ניט שייך זאגן בחירה. דוקא אין דעם גוף פון אידן, וועלכער געפינט זיך למטה בין העמים און איז "נדמה" לגופי אוה"ע - איז שייך דער ענין פון "ובנו בחרת", "בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים (דוקא)", "אתה בחרתנו (דוקא) מכל העמים".

נאכמער: דער דיוק לשון התניא איז "גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע", און ניט "גוף הגשמי הנדמה בגשמיותו" - ווארום: אויך דער גוף הגשמי פון אידן איז אנדערש (אויך) בגשמיותו פון גופי אוה"ע (מצד דעם זיכוך הגוף (דם ובשר) וואס ווערט אויפגעטאן דורך כשרות האכילה ושתי' (וואס ווערט דם ובשר כבשרו), וכיו"ב), במילא איז אויף דעם ניט שייך בחירה אמיתית, ווייל אין דעם טיילט זיך אויס איד פון ניט-איד. דוקא אין דעם "גוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" - וואס חומריות איז די דרגא הכי תחתונה [כפשטות הענין, אז חומר איז מיסוד העפר דער יסוד ונברא הכי תחתון, והכל דשין עלי'], וואס דעריבער איז דאס "נדמה (בחומריותו) לגופי אוה"ע" - אט אויף דעם (דארף מען

אנקומען און עס) איז געווען "ובנו בחרת מכל עם ולשון", די בחירה פון דעם אויבערשטן שלמעלה מטעם ודעת אין דער "גוף החומרי" פון אידן", עכלה"ק.

ולכאורה קשה, דהרי ידוע שבחירת הקב"ה בעם ישראל היתה בשעת מתן תורה כמבואר בשו"ע אדה"ז הל' קריאת שמע סי' ס"ד וז"ל: "וטוב לזכרן אצל קריאת שמע, שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבתנו להר סיני", עכ"ל.

ואם כן, הרי בשעה שבחר ה' בישראל, בפשטות, עדיין לא שמרו כשרות וכו', ואיך ייתכן לומר שהיה בהם כבר מעלה בגופם הגשמי, מצד אכילת מאכלים כשרים?

[ואף שאמרו חז"ל "קיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה"<sup>21</sup>, וכן השבטים<sup>22</sup>, אבל לא מצינו שישראל בהיותם במצרים שמרו על כשרות?].

ונראה ליישב ע"פ מ"ש דברי רש"י (ע"ז סח, ב) שכתב על איסור שקצים ורמשים "דהא מימאס ובלאו אזהרה בדילין אינשי מיניה, ולמה ליה דאזהר רחמנא עליה ש"מ אפי' נותן טעם לפגם אסור", ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רס אות יג), כתב על זה דבש"ס שבת פו, ב, וכן בנדה לד, ב, בעי ר"פ ש"ז של ישראל במעי כותית מהו וכו' או דלמא כיון דאכלין שקצים ורמשים חביל גופייהו וכו', ובנדה שם בתוך ג' לא קמביעיא לן וכו', ובתוס' א"נ י"ל וכו' מי אמרינן דכיון דאכלי שקצים ורמשים אף תוך ג' מסריח וטהור וכו' עיי"ש. ויל"ע דהא ישראל קודם מתן תורה נמי לא נאסרו באכילת שקצים ורמשים ואפילו הכי היה זמן שלשת ימים, אמנם לדעת רש"י הנ"ל דמאיסי ובדילי מינייהו בלאו אזהרה, י"ל שגם קודם מ"ת לא אכלו בני ישראל שקצים ורמשים, וא"ש ההו"א דבעיית ר"פ קאי אתוך ג"י ודו"ק.

וממשיך לפרש מאמר הכתוב [בשלח טז, ג] בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע, שהזכיר על הבשר בשבתנו ולא באכלנו, וי"ל שהיו נזהרים כבר מאכילת נבלות וטרפות ולא אכלו בשר. וכתב שכן מצא גם בחי' חתם סופר עה"ת החדשים פ' בשלח שם. וז"ל: ע"כ נ"ל לפרש לטובה

(21) יומא כח, ב; קידושין פב, א (גבי אברהם). פירש"י עה"ת בראשית כז, ט (גבי יצחק).

(22) ראה לקוטי שיחות ח"ה ויחי ב', ושם הערה 23.

כי אמרו במצרים הי' נשכרי' על רעבונם וצמאונם שסבלו שהרי אז ישבו על סיר הבשר של מצריים ולא אכלו ולא נהנו ממ כ"א אכלו לחמם לשובע ר"ל בהסתפקות ולא בקשו יותר מזה שהרי אלו רצה להתערב ולהיות עם אחד עם המצרי' היו יושבי' שם ברומו של עולם שהרי על דעת כן ציוה פרעה להשליך הזכרים ליאור ולהחיות הבנות כדי שיערבו בהם אבל ישראל הי' מצויינים שם ולא אבו להיות עם א' עם המצריים וראו אותם בכבודם אוכלי בשר החזיר והשקץ והם אכלו לחמם בצר ודוחק כעבדי' נתוני' למרמם ע"כ.

ועיין סוטה יא, ב שהיה הקב"ה מזמין להם דגים דייקא בכדיהם, כי בשר לא היו אוכלין. ובזה י"ל מ"ש רש"י מהספרי עה"פ [במדבר יא, ה] זכרנו את הדגה אשר נאכל חנם חנם מן המצוות, היינו לרבותא דאף שהיינו פטורים מן המצוות מ"מ היינו פרושים ולא אכלנו רק דגה. ומובן מ"ש בב"מ סא, ב אלמלי לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה שאין מטמאין בשרצים וכו', שכבר מאז לא היו נמאסים בשקו"ר. וי"ל שזאת היתה להם עוד מימי יוסף והשבטים, וכמ"ש בחולין צא, א וטבוח טבח והכן פרע להם בית השחיטה וכו', ולמה שנתבאר למעלה יובן בטוב טעם שנזוהרו בזה מחמת שטבעם להיות מטמטמים את הלב ואף לעכו"ם, וידעו את האזהרות מאברהם אבינו ששמר כל התורה כמבואר בקידושין פב, א, וידוע מהרמב"ן [בראשית כו, ה] שלא שמרו את התורה רק בארץ ישראל, אך איסורים הללו שמטמטמים אפשר שנזוהרו בהם גם בחו"ל עכ"ד.

ולפי דבריו אלו יוצא דאף קודם מ"ת היו ישראל פרושים מאכילת דברים אסורים, ואכן היה בהם מעלה זו שגופם הגשמי הוא מזוכך יותר משל אומות העולם וא"ש.



# אגרות קודש

## מהדורה החדשה של "אגרות קודש מאת

### אדמו"ר הזקן"

#### הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

נפלא ביותר היא כרך החדש של האגרות קודש של אדמו"ר הזקן, שיצא לאור בעריכת הרב שלום דובער שי' לוינ. הספר ערוך בטוב טעם ובהערות מאירות עינים. רואים בעליל שדרך ארוכה התקדמה עריכת ספרי האגרות קודש, מאז שיצא לאור הכרך הראשון בשנת תש"מ.

#### הערות ותיקונים

ארשום בזה כמה הערות תוך כדי קריאה

- (1) עמ' ח בשוה"ג: "בסגנון מכות ז, ב" – צ"ל: "ע"פ מכות . . . , שבד"כ כך מציינים שימוש בלשון המקור בלי להתכוון לאותו תוכן.
- (2) עמ' קפד הערה ד"ה זאה היא, נדפס: נספח 719, צ"ל: נספח 19.
- (3) עמ' רמא אגרת סד בשוה"ג מעתיק הערת הרבי: "להעיר מאגה"ק ס"י" – היה צריך להוסיף: (לעיל אגרת מ).
- (4) שם מעתיק מש"כ הרבי בס' המפתחות: "באגה"ק חסדי ה' – מהד"ק – פוטו – גכתי"ק אדה"ז ג' דרגין", והשאיר אותו המהדיר בלי שום פיענוח. והנה מש"כ הרבי "פוטו", האם זה מלמד שבגנוי אדמו"ר מוהרי"צ היה נמצא רק צילום הכתי"ק, או שאצל הרבי נמצא צילום?
- (5) שם – מש"כ הרבי: "באגה"ק חסדי ה' – מהד"ק" לא ברורה כוונתו.
- (6) עמ' שצו בשוה"ג בסופו: "וראה 'המסע האחרון' (ע' 52-46) [עמ' 252-248 במהדורה החדשה] שהאריך בתמיהות על אגרת זו, ומסתפק ביחוסה לרבינו" – לא ברור למה לא העתיק את כל התמיהות, על דרך

(\* לע"נ בני יקירי הת' הנעלה מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

שעשה בהערות למכתבי הגניזה החרסונית. האם זה כיון שלדעת העורך התמיהות אינן חזקות? אבל אז היה צריך להעיר על זה.

(7 עמ' שצז: "זאת כתב כ"ק אדמו"ר הזקן קרוב לזמן הסתלקותו" – יש לציין כאן שזה לשונו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, ראה הדיוק בזה בהמסע האחרון עמ' 159.

(8 עמ' תיא-תיב, תיד – על פי הנאמר בשוה"ג תמוה קצת, למה לא נכנסו בגדר מתוארך חלקי. תמוה יותר האגרת שבעמ' תיח, ששם התאריך יותר ברור (מתחיל משנת תקס"ד), והאגרת שבעמ' תכא ("בסוף ימי אדמו"ר הזקן"). והרי בין המתוארכים נדפסו כמה וכמה אגרות שבהם התאריך משוער לתקופה ארוכה יחסית, ראה עמ' שסא: "תקנ"ז-תקס"ט", עמ' שסג: "תקס"ג-ט?", עמ' שסד: "תקס"ו-תקס"ט?", וא"כ למה נגרעו האגרות הנ"ל!?

(9 עמ' תלה – הדברים בפתיח נכתבו לפני שנדפסו כרכי האגרות של אדמו"ר מוהרי"צ, ועכשיו היה צריך להוסיף הפניה למקום האגרת בסידרת אגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ.

(10 עמ' תלט – הלשון קצת מסורבל.

(11 עמ' תמ – האם בכוונה נשמטו כל תואר ליד שמו של ד"צ הילמן, בשעה שבמקומות אחרים (לדוגמא עמ' תסט) הוא כן מופיע עם איזושהו תואר.

(12 עמ' תסט – מה הכוונה ל"כת"י (של הרח"ל) הנ"ל", והרי לעיל לא נזכר כת"י של הרח"ל?

### העתקה ותרגום

אציין כאן כמה הערות ותיקונים לנוסחן של כמה אגרות

(13 עמ' יד: "שחרית ערבית ומנחה וכו'" – לפלא שלא הביא המהדיר הערת הרבי שתיבת וכו' כנראה מיותר כאן, ראה "הערות" בסוף התניא לאחרי רשימת הדפוסים, ובהתוועדויות תשמ"ג ח"א עמ' 542. ולפלא שאף לא צוין בהערה כאן שבכמה כת"י אין תיבת וכו'!

(14 עמ' רצה (ועמ' רצט, שג) בשוה"ג: " (התרגום אינו מילולי, ולפעמים תרגום רק התוכן הכללי) " – משמע שהתרגום המודפס כאן אינו אלא תוכן כללי של המסמך שצילומו במקורו הרוסי נמצא לפנינו בעמוד ממול. והרי זה דבר תמוה ביותר, שהרי אחרי שהמקור לפנינו הרי צריכים להכין תרגום חדש ומדויק (ולא להסתמך על תרגום התוכן הכללי שהופיע

ב'חסידיים ומתנגדים' שהופיע במהדורה הקודמת של ספר זה). ולהעיר שמן הראוי היה להעתיק את כל האגרת בלשונו ברוסית, ורק אח"כ להוסיף את תרגומו. וחבל שלא נעשה כך. ויש לקוות שכל זה יתוקן במהדורה הבאה של הספר.

15) עמ' רצו – אין תאריך כתיבה למסמך. אבל במהדורה הקודמת (עמ' קו) הופיע תאריך בסוף האגרת: "מארס . . יום 1801". וגם במקור הרוסי שבעמ' רצד רואים שנוסף לתאריך שמופיע בראש המסמך שמציין את התאריך שבו הוגש המסמך, הרי בנוסף לזה לקראת סוף המסמך (3 שורות לפני הסוף) ישנו גם תאריך הכתיבה. [וע"ד אגרת עו, שבהתחלתו ישנו תאריך ההגשה (ראה הערה הבאה) ובסופו תאריך הכתיבה.]

16) עמ' רצט: "מאי יום . . 1801" – מסתבר שיש להוסיף לפני התאריך: "הוגש" (ע"ד המופיע בעמ' רצה). בתי שתחי' אומרת שלכאורה צריך לתקן את התרגום כך: "יום . . במאי שנת 1801", ובעצם נמצא שם כנראה מספר היום, אלא שבצילום אינו קריא. ואילו בעמ' שג: " . . מאי שנת 1801", שם גם במקור חסר מספר היום. והמהדיר לא העיר כלום בכל זה.

17) עמ' ש בסוף העמוד רואים ברור בצילום המקור שאדה"ז רשם בגוכתי"ק: "על בקשה זו [אני חותם שמי]", וזה לא נעתק בתרגום שממול.

18) עמ' שא בסופו: "אני חותם שמי" – על פי הצילום שבעמ' שב זה נמצא שלא במקומו הראוי, ומקומו בסוף הקטע שלפני זה, לאחרי המלים "שהסב לי".

19) עמ' שב בסופו ישנה שורה וחצי ברוסית ולאחרי זה רשם אדה"ז: "שניאור זלמן הנ"ל" – וכל זה לא נעתק בתרגום שממול!

20) עמ' שלז שו"ה ואידי, נדפס: נמצאו, צ"ל: נמצא (כפי שמופיע במקור בצילום שבעמוד ממול).

21) עמ' שנג שו"ה בלי, נדפס: המביאים, צ"ל: המביאם (כפי שמופיע במקור בצילום שבעמוד ממול).

22) עמ' שסב בסוף האגרת לפני החתימה יש להוסיף (ע"פ 'מגדל עו' עמ' תרכט): חפיצה.

## תיאור כתבי יד

בשו"ת 'צמח צדק' מהדורת תש"ו הוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע "תיאור קצר מקובצי הכת"י שנזכרו בהערות" (במהדורת קה"ת האחרונה זה נמצא בסוף חלק או"ח). נדמה לי שמאז אותו רשימה לא הופיעו בספרי קה"ת רשימות דומות, ולית מאן דפליג שרשימה כזו מוסיפה הרבה.

ועל כן זה היה בשבילי הפתעה נעימה לגלות בעמ' תקכג-תקכה "רשימה ביבליוגרפית - כתבי-יד וספרים, שבהם מלוקטים ומועתקים אגרותיו של רבינו". אין רשימה זו כל כך מפורטת כמו הרשימה הנ"ל שבשו"ת 'צמח צדק', אבל בכל זאת חשובה מאד.

(23) אבל אינו ברור איזה כתבי-יד נכנסו לרשימה, ולמה ישנם כתבי-יד שמופיעים בתוך הספר, אבל זכרם אינו עולה לכאן. ולדוגמא 170 (עמ' ח); 278, 403, 448, 570, 643 ו-1300, כת"י ירושלים 4088, כת"י הסמינר 8131 (כל אלו בעמ' קצח); 577 ו-1201 (עמ' רנג); 525 ו-2178 (עמ' שפ); וכהנה רבות. וכנראה שהמול"ה החליט לתאר את הכתבי-יד שבעיניו נחשבים כחשובים יותר, ואינו מובן למה לא היה אפשר לתאר את כולם, שהרי רישום זה מוסיף אמינות וחשיבות לספר, אחרי שאפשר לדעת ולהכיר את הכתבי-יד וזמן כתיבתם.

## העימוד והגרפיקה

כ"ק אדמו"ר זי"ע גילה לנו את החשיבות של הדפסת צילום גוכתי"ק של אדמו"ר הזקן כשהוציא לאור בשנת תש"ח ובשנת תש"כ את השו"ע והוסיף "פאקסימיליא של התשובה סימן י"ד מגוף כ"ק אדמו"ר הזקן". הרבי הדפיס אותו על נייר מיוחד ויפה, כדי שיוכלו לראות וליהנות מצילום את הכתי"ק. גם ב'כרם חב"ד' גליון ד ח"ב (עמ' 343-319) השתדלו עד כמה שאפשר לפרסם צילומים ברורים וקריאים.

לעומת זה למרבה הצער מתקבל הרושם שצילומי הכתי"ק שנכנסו לספר אג"ק הזה באו בעיקר רק כדי למלאות חורים בעימוד. . ולא בשביל לפרסם את גוכתי"ק של אדה"ו. וכיון שבעיקרם באים רק לצורך זה, על כן הגדילו והקטינו את המסמכים רק למלאות צורך 'נעלה' זה.

## ואציין כמה דוגמאות לזה

(24) במבוא עמ' 56 נדפס צילום מסמך עם חתימת אדה"ו רחבו לאורך הדף, בצורה מכווערת, והרי באותו גודל אפשר היה לשים אותו רחבו לרוחב הדף. ובאם אין במה למלאות המשך הדף, הרי אפשר להעתיק ולתרגם הנאמר במסמך (שזה בין כך חסר לקורא שרוצה לדעת בדיוק מה

כתוב באותו מסמך, ולא רק תוכנו בכללותו. ובאם קשה לתרגם את המסמך מפני קשיי השפה וכיו"ב, צריך לפרט את זה ולגלות את הסוד, והקורא לא צריך ללמוד סתום מן המפורש).

(25) סוף עמ' רב – צילום כתי"ק אדה"ז מוקטן מאד, והיה מתאים להגדיל אותו ולשים ארכו לרוחב העמוד.

(26) סוף עמ' תיח – זה הצילום הכי גרוע, שכל כך מוקטן, עד שבקושי אפשר לקרוא בו.

(27) עמ' תטז – אינני מבין שבאם הכתי"ק לפנינו, למה לא נכנס לכאן צילום באיכות טובה, כמו זה של עמ' תיד.

(28) דוגמא טובה לאופן הדפסת כתי"ק כשמשתנה המטרה ישמש הצילום בעמ' רב, שזה קטן מאד ולא כל כך קריא, אבל זה מספיק כדי למלאות את החור שבסוף עמוד ההוא. לעומת זה באם המטרה זה להראות את הכתי"ק אז בחוברת לתולדות הרבי שיצא עכשיו לאור בעמ' 319 ימצא הקורא צילום יפה מאד של הכתי"ק. הכתי"ק קריא, ולא עוד אלא ששם התפרסמה כל האגרת ביחד עם הנכתב המעבר לדף (ועל פיו ניתן לתקן הנדפס בעמ' רג בשוה"ג: לא "מייזליש" אלא "מייזילש").

(29) עמ' קכג – אינני מבין למה נדפסה אגרת זו "ע"פ כת"י 636" [שחסר בתיאור הכת"י שבעמ' תקכג], והרי ב'כרם חב"ד' שם עמ' 320 וב'תולדות חב"ד באה"ק' עמ' טו נתפרסמה צילום גוכתי"ק!?! ובאם בינתיים התברר שהצילום שמופיע שם אינו גוכתי"ק, הרי אז היה כדאי שהמו"ל יגלה דעתו בקצרה, וכנ"ל שהקורא לא אמור ללמוד סתום מן המפורש (וע"ד שפירט בהערה לעמ' רמט: "דלא כפי שפירשנו באגרות קודש, מהדורת תש"מ, אגרת נד"). ראה עוד ההערה הבאה. גם אינו ברור האם הצילום שמופיע שם זהו כת"י 636 הנ"ל, או שזה כת"י נוסף, ולא נרשם כאן במקורות לאגרת.

(30) עמ' תלב (אגרת קכט) – סתם ולא פירש האם נדפס ע"פ גוכתי"ק כמו שנכתב ב'כרם חב"ד' שצוין בשוה"ג. גילוי דעת יש במה שלא צירף לכאן את צילום האגרת. אינני מומחה לכתבי-יד, אבל באם ההוכחה היחידה הוא זה שנשמט יו"ד בחתימה, יש לתרץ. וכבר היה לעולמים שנשמט אות בחתימה. האם ישנם הוכחות אחרות? ולמה לא גילה העורך דעתו בפירוש?

## הנכלל והנשמט בספר זה

בנוהג שבעולם שבספר 'אגרות' מוצאים שם מקומם סוגי מסמכים שונים. בראש ובראשונה אגרות ומכתבים, אבל כלולים בו גם רשימות, תעודות, וכל המסמכים שאין מקומם הברור בספר אחר של אותו מחבר. הילמן אכן נהג כך כשבא להוסיף את ה"אגרות בעל תניא", וכפי שכותב בפירושו בהקדמה לספרו: "בספר זה כונסו כל האגרות, התשובות והתעודות, שיש להן שייכות לאדמו"ר הזקן".

מתקבל הרושם שרובם ככולם ממה שהכניס הילמן לספרו, נכנס גם לכאן לתוך גוף הספר. כדוגמא לבד אציין לאגרת נח ו-עד, שהן תשובות לחקו"ד בעת המאסרים, שאינם אגרות במובן הפשוט של המלה. ובעמ' שצו נכלל רשימת 'נפש השפלה' למרות שהרבי (בצילום המופיע ב'המסע האחרון' עמ' 159) מחק את המלה "מכתב".

אלא שבנוגע לכל המסמכים הנוספים שנתגלו מאז שהילמן פירסם את ספרו היסס המו"ל והכניסם למחצה, לשליש ולרביע. לפעמים נכנס לתוך הספר, לפעמים בנספח לאגרות, לפעמים בנספחים לספר, ולפעמים נשמט לגמרי. ולא בכל מקום אני מצליח להבין לפי איזה שיקולים נכלל או נשמט מסמך מסוים. ואפרט בזה קצת.

31) מבוא עמ' 56 נדפס צילום מסמך עם חתימת אדה"ז – לא מובן, הרי לא מדובר באגרת של אדה"ז! אבל אין אני בא בתלונה על זה, שהרי כנ"ל מובן ופשוט שכל מסמך ותעודה שקשור לאדה"ז ובפרט באם הוא חתום עליו, מקומם כאן. אלא שאינו ברור למה לא נדפס בין האגרות.

32) עמ' תקג (נספח 28) – אינו מובן במה שונה מסמך זה מאשר שאר המסמכים שאדה"ז שלח לקיסר, ודוקא מסמך זה לא נכנס לתוך הספר בין האגרות קודש!?

33) ושבעתיים תמוה נספח 40 (בעמ' תקיט) שכולו בכתי"ק אדמו"ר הזקן!

34) אינני מבין גם למה לא נעתקה לספר הזה, ואף אין הפניה לרשימת הספרים שנלקחו מאדה"ז, שנתפרסם בספריית ליובאוויטש עמ' ה-ח. ובפרט שנדפס על פי "מקורה העברי שבתיק" (שזכיתי שהגיע לידי והעברתי אותו בשעתו אל הרשדב"ל). הילמן הדפיסו בספרו (עמ' קמח-קמט).

35) ולמה לא צורף "ברכת המלך" בגוכתי"ק אדה"ז, שזכיתי לפרסמו (ראה 'ספר הסידור' עמ' קעד)?

36) ובכלל אינני מבין איזה מסמכים בקשר למאסר והגאולה נכללו בספר זה ואיזה לא זכו לזה ונשארו ב'כרם חב"ד' גליון ד. למה נעתקו בתוך הספר דוקא הנספחים שבעמ' רצו-רצו, והרי אין הם מוסיפים שום ביאור והבנה לתוכן האגרת דשם?

### רשימות הרבי לתניא

37) העורך צירף בשוה"ג את כל ההערות מרשימות הרבי לתניא. אבל הדפיסם בלי פענוחים, ועל כן יצאו דברים מוזרים, וכגון ההערה בעמ' יד: "ישב על הארץ: סדר נזיפה?", וכנהנה רבות. והקורא אינו מובן מה משמע ההערה, ומה משמע סימן השאלה.



## קיום מצות כיבוד אב ואם בחייהם וגם לאחר מותם\*

### הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח תקוה, אה"ק

באגרת-קודש<sup>23</sup> כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "במ"ש אשר בעד כל הון דעלמא לא יוכל עוד לקיים מצוות כבוד אם, – מובן שאינו כן, ועיין זוהר סוף פ' בחוקותי, ולא עוד אלא שהלשון שם, שלאחרי הפטירה יתחייב ביקרא יתיר, ובפירושי הזהר מציינים לשו"ת רבי עקיבא איגר סי' סח' ואין עתה ת"י, וענין הכבוד גם זה מובא בווה"ק".

ויש להרחיב את היריעה, בחידוש הדבר בגדר כיבוד אב ואם, לאחר מותם בדווקא<sup>24</sup>.

כל הבא לקמן, הוא ביאור בדרך אפשר ולענ"ד. זאת, בשילוב מקורות נוספים מתורת רבינו זי"ע.

\* לעילוי-נשמת סבי, הגה"ח הרב שמעון יעקובוביץ ע"ה. נלב"ע ביום השבת-קודש פרשת חיי-שרה תשע"ג, לרגל סיום השבעה (נולד ונפטר ביום השבת-קודש. להעיר מהנאמר במסכת שבת קנו, א"האי מאן דבשבתא יהי, בשבתא ימות. . . וקדישא רבא יתקרי").

23) פורסמה לראשונה בחוברת 'התוועדות' ו' תשרי תשכ"ז עמ' 13 ('יל' ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ וילך-שובה תשע"ג).

24) בהבא לקמן ראה ספר "ימות המשיח בהלכה" (ברוקלין, תשס"ה) סימן עא, ע' ע' סבב ואילך. וראה גם לקו"ש חל"ו ע' 90 ואילך.

איתא בזהר<sup>25</sup>: "בן יכבד אב כד"א כבד את אביך ואת אמך, ואוקמוה, במיכלא ומשתייא ובכללא. האי בחייו דאתחייב ביה. בתר דמית, אי תימא הא פטור מניה הוא, לאו הכי. דאע"ג דמית, אתחייב ביקריה יתיר, דכתיב כבד את אביך. דאי ההוא ברא אזיל בארח תקלא, ודאי מבזה לאבוי הוא, ודאי עביד לי קלנא. ואי ההוא ברא אזיל בארח מישר, ותקינ עובדוי, ודאי דא אוקרי לאבוי, אוקיר ליה בהאי עלמא גבי בני נשא, אוקרי ליה בההוא עלמא, גבי קב"ה. וקב"ה חייס עליה, ואותיב ליה בכורסייא דיקריה, ודאי בן יכבד אב" = בן יכבד אב, כמו שאתה אומר, כבד את אביך ואת אמך, והעמידוהו, במאכל ובמשתה ובכל. זהו שמחויב בחייו. אחר שמת, אם תאמר שפטור מכבוד, אינו כן. כי אע"פ שמת הוא, עוד מחויב בכבודו יותר, ככתוב כבד את אביך. ואם אותו הבן הולך בדרך מעקשים, ודאי שמבזה את אביו, ודאי שעושה לו בזיון. ואם אותו הבן הולך בדרך הישר ומתקן מעשיו, ודאי שזה מכבד את אביו, מכבד אותו בעולם הזה, בקרב בני אדם, ומכבדו בעולם הבא לפני הקב"ה. והקב"ה מרחם עליו ומושיבו בכסא כבודו. [ואם כן] ודאי בן יכבד אב]

הרי לנו מדברי הזהר, שבעוד שבחייו עיקר הכיבוד עוסק בדברים גשמיים (מאכל, משתה ובכל דבר גשמי). הרי שלאחר מותו – אף שלכאורה קס"ד שאין עוד אפשרות לקיים מצוות כיבוד אב ואם – מחדש הזהר, ש"אתחייב ביקריה יתיר", והדבר נפעל ע"י הליכת הבן בדרכים ישרות, שע"י גורם לו לכבוד בעוה"ז בקרב בני האדם שהכירוהו, וכן בעולם העליון, עד שהקב"ה מושיבו בכסא כבודו. שזה ענין הכבוד<sup>26</sup>.

והנה בשו"ת רעק"א<sup>27</sup>, דן לגבי צוואת אם שנוגדת את צוואת האב, כיצד יעשה הבן. ולקראת מסקנת דבריו כותב וז"ל<sup>28</sup>: "דבר זה צריך עיון לדינא, דמצינו בברייתא פ"ק דקדושין (דף לא) – מכבדו בחייו ומכבדו במותו וכו'. ומצינו ג"כ להיפוך בפ' י"ב דכתובות (דף קג) דאינו מחוייב בכבוד אחיו הגדול אחר מיתת אביו, אף דכיבוד . . . אחיו הגדול הוא מדין כיבוד אב . . . לפי שגנאי להם שיתבזו לתולדותם . . . מזה משמע לכאורה דאינו מחוייב בכיבוד אב לאחר מותו.

(25) סוף פ' בחוקותי קטו, ב.

(26) וראה אגרות-קודש ח"ב ע' ר"מ שכתב שטעם מנהגנו (הובא ב"היום יום" ט"ז ניסן) שגם מי שאין לו אב אומר "טאטע איך וויל בא דיר פרעגן וכו'" לפני אמירת ארבע הקושיות, הוא מפני ש"מכבדו בחייו מכבדו במותו".

(27) ח"א סימן סח.

(28) בר"ה "והנה בגוף הדין אם צוותה".

ולזה צ"ל לחלק דענין שהוא כבוד וגדולה בעצמותו, כמו לומר "אבא מארי", דבזה מגביה כבוד אביו, זהו שייך גם לאחר מיתה. אבל כיבוד לעשות נחת רוב לאביו כעין מאכילו ומשקהו, למנוע צערות אביו, ומכלל הזה לכבד . . אחיו הגדול שהוא ענין נחת רוח לאביו ומניעת צערו ממנו, בזה יש לומר דלא שייך לאחר מיתה דלא אכפת להו בזה". עכ"ל.

והעולה מדברי הרעק"א, הוא כעין דברי הזוהר ממש, שבדברים הקשורים לשימוש וכבוד גשמי, כיון שהאב אינו בחיים, הרי שבזה לא שייך קיום מצות כיבוד אב, משא"כ בענייני כבוד רוחני, כגון לקרוא בשמו באופן מכובד וכיו"ב ("כבוד וגדולה בעצמותו"), הרי שעל זה נאמר "מכבדו בחייו ומכבדו במותו", ושפיר מקיים מצוות כיבוד אב.

[והנה בשו"ת נודע ביהודה<sup>29</sup> דן בשאלה דומה לזו שנשאל הרעק"א, כאשר יש צוואה של אב שמת, ואילו האם שהינה בחיים אומרת לעשות ההפך מהנאמר בצוואה, ולאחר כל השקו"ט מסיק וז"ל: "אבל באלמנה, אם אביו צוה לו איזה דבר לעשות אחר מותו, ואמו האלמנה מצוה לו להיפך, יניח כבוד אב ויקיים כבוד האם, דלעולם כבוד חי עדיף מכבוד המת. ואף שאמרינן בקידושין דף לא, ב – ת"ר מכבדו בחייו ומכבדו במותו, עיקר הכבוד הוא בחיים . . וא"כ מניח כבוד אביו המת ועוסק בכיבוד האם שהיא בחיים". עכ"ל.]

ומלבד מחלוקת אחרונים זו, אי לאחר מות האב איכא חיוב כיבוד, מצינו דעות נוספות דלאחר מותו, הוא חיוב מדרבנן בלבד<sup>30</sup>.

ולכאורה ע"פ הכלל<sup>31</sup> ד"אפושי מחלוקת לא מפשינן", יש לתווק ע"פ מאמר רז"ל<sup>32</sup> שדברי סופרים חמורים, חביבין וערבין יותר מדברי תורה, וכמבואר בדרושי חסידות<sup>33</sup> העילוי שבמצוות מדרבנן לגבי מצוות מדאורייתא כולל גם שבמצוות דרבנן ממשכים ע"י עשיה ופעולה גם האורות היותר נעלים, שבמצוות מדאורייתא אי אפשר להמשיכם ע"י עשיה ופעולה (מצוות עשה) אלא ע"י העדר העשיה (מצוות לא תעשה).

29) אבעה"ז מהד"ת סימן ס"ח.

30) ראה הנסמן במנחת סולת (לס' החינוך) מצוה ל"ג אות ב.

31) ראה תוד"ה והאמר – יומא פז, ב. יד מלאכי כללי שני התלמודים ס"י. שד"ח (כרך ט) כללי הפוסקים ס"ב אות א. ועוד.

32) ראה סנהדרין פח, ב (במשנה). ועוד.

33) ראה תו"א שמות נב, ד ואילך. ועוד.

ועפ"ז י"ל גם בנדו"ד שהחיוב דכיבוד אב לאחר מיתה שהוא מדרבנן יש בו עילוי לגבי החיוב דכיבוד אב מחיים שהוא מדאורייתא<sup>34</sup>.

[ויש להוסיף שכיבוד אביו לאחר מותו, הוא רק באם אביו היה צדיק בחייו, שאז מחוייב בכיבודו גם לאחר מותו, אבל אם אביו היה רשע בחייו, אינו חייב בכבודו לאחר מותו.

וי"ל, דאם חטא רק חטא אחד, הנה אפילו שמת מחמת עווננו זה, הרי שכאן עדיין ישנו החיוב של כבוד אב, גם לאחר מותו<sup>35</sup>].

בשולי הדברים, יש לעיין מה כוונת רבינו בכותבו בסוף האגרת "וענין הכבוד גם זה מובא בזה"ק". שהרי, בראשית הענין הזכיר כבר שהזהר מדבר על כבוד ("יקרא יתיר"), ואם כן מדוע הוסיף שוב ענין זה.



## נגלה

### הודאת פיו לעומת עדים\*

#### הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגמרא ב"מ (ג, א) מחדש רבי חייא דכמו שמתחייבים שבועה ע"י הודאה במקצת טענה, עד"ז אם עדים מעידים שאדם חייב במקצת טענה – ה"ה מחייבים אותו לישבע על השאר, "שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר".

ובהמשך הגמרא (ג, ב) דנים בק"ו זו: "מאי ק"ו, ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה. ופיו אין מחייבו ממון, והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. מאי ממון קנס, ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה".

34) המובא בסוגריים הוא ע"פ "תורת מנחם – תפארת לוי יצחק" ח"ג ע' רמו-ז. וע"ש שמאריך לבאר דברי הזהר ופי' הרלו"י על דברי זהר זה בדרשת ר' אלעזר בענין "בן יכבד אב". לפי אופן הנהגת רשב"י ובנו.

35) המובא בסוגריים הוא ע"פ לקו"ש ח"ה ע' 309. וח"ח ע' 173.

(\* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

אח"כ ממשיכה הגמרא להקשות דרואים שפיו 'גדולה' מהעדאת עדים בקרבנות, חומש ואשם, ומתרצת הקושיות. ולמסקנא דוחה הק"ו מחמת פירכא אחרת: "מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה" (ומחמת הוכחה זו אכן מבארת הגמרא ק"ו דר"ח באופן שונה כמשנ"ת בהמשך הסוגיא עיי"ש).

עכ"פ הרי לנו כאן ד' שלבים וסברות בענין הק"ו: (א) (לקיים הק"ו) שפיו אין מחייבו ממון לעומת עדים שכן מחייבים ממון. (ב) (לדחותו) שגם פיו מחייבו ממון. (ג) (לקיימו) שפיו אין מחייבו קנס לעומת עדים שכן מחייבים קנס. (ד) (לדחותו) שאין שייך להכחיש או להזים 'פיו' לעומת עדים שיכולים להכחישם ולהזימם.

ויש לעיין בעומק השקו"ט בד' שלבים אלו, ובפרט בכוננת הגמרא בשלב הא' (דפיו אין מחייבו ממון), דמעיקרא מאי קסבר, האם לא הי' ידוע הכלל ד"הודאת בע"ד כמאה עדים דמי"? וכמשי"ת.

### ביאור דרכו של ה'צפנת פענח' במהלך הסוגיא

ב. והנה מצינו שה'ראגאטשאווער' כתב ביאור במהלך הגמרא, וז"ל בצפע"נ (בהל' נערה בתולה פ"א ה"א בא"ד): "ובזה ג"כ כוונת הגמרא דב"מ דף ג, ב דאמר שם דהודאה לא מחייב ומקשה שם והא הודאת בע"ד כו' ומתריך שם קנס. וזה ר"ל הס"ד דהודאה לא מברר שהדבר הי' כך רק שמחייב עצמו, והקשה דהא קימ"ל כמו העדים ר"ל גדר בירור. ותריך קנס, דר"ל דהנה זה פלוגתא בב"ק בכ"מ אם מודה בקנס דפטור אם משום דהוה פטור או משום דאינו יכול להתחייב על ידי זה, וזה תליא בהך דרב ושמואל שם ד' עה, א. . וא"כ למ"ד דרק דאין ב"ד יכולין לחייבו, הטעם הוא דהודאה לא הוה בירור רק חיוב, והתורה לא חייבה קנס וחבלות רק אם נעשה הפעולה, וע"י הודאתו לא נתברר הפעולה וכו'" (וממשיך ליכנס ולבאר עוד דברים רבים כדרכו עיי"ש).

ולכאורה הרי כך הם ביאור דבריו (לפענ"ד כמובן): דהנה ידועה השאלה בגדר ה'כח' של הודאת בע"ד, האם הוה בגדר 'נאמנות' או שהוא (רק) מה שבכחו לחייב את עצמו ממון (ה'קצות' (בס'י' ל"ד סק"ד) מביא שיטת מהר"י בן לב בזה שהוא רק ענין של 'התחייבות', ואילו הוא עצמו – היינו הקצות – חולק עליו, ומרבה להוכיח כדבריו, שהוא ענין של 'נאמנות' עיי"ש).

ומבאר הראגאטשאווער דבזה מחולקים ב' שלבים הראשונים בהסוגיא; בשלב ראשון סב"ל דאינו אלא ענין של 'התחייבות', וזהו ביאור הסברא ש"פיו אין מחייבו ממון", והיינו דאין כאן שום נאמנות בהתחייבות זו וא"כ

אין זה מראה על שום 'כח' שישנה לפיו (לעומת עדים שבאמת נאמנים כשמחייבם אדם ממון), וע"ז 'ענה' השלב השני, דאין זה נכון אלא "הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", והיינו שיש בהודאה אותה הכח כמו בעדים שהוא ענין של נאמנות.

וע"ז באה הגמרא בשלב השלישי לקיים את הסברא של שלב הראשון בהודאה אינו אלא ענין של 'התחייבות' ולא 'נאמנות'.

ביאור הדבר: זה ש"מודה בקנס פטור" יש להבין בשני אופנים; שאין בכחה של הודאה לחייב את האדם בקנס, או שהודאה פוטרת אותו מתשלומי קנס. ומבאר – הראגאטשאוער – דבזה תלוי פלוגת רב ושמואל בדין מודה בקנס ואח"כ באו עדים, דרב סב"ל שהוא (עדיין) פטור מקנס, ואילו שמואל סב"ל דהוא חייב, אשר ביאור הפלוגתא הוא בפשטות ע"פ שאלה הנ"ל; דאם הפטור של מודה בקנס הוא מחמת חיסרון הכח שבהודאה להתחייב, אז אח"כ כשבאו עדים כבר יש לחייב אותו, ואילו אם הפטור הוה מחמת זה שההודאה פוטרת אותו, שוב אין מקום לחייב אותו ע"י הגעת העדים אח"כ.

ומוסיף – הראגאטשאוער – דשאלה זו בגדר מודה בקנס פטור, תלויה בשאלה הנ"ל בגדר הודאת בע"ד; דאם הודאת בע"ד אינה אלא ענין של 'התחייבות' אבל לא שמאמינים אותו באמת, אז מובנת הך שיטה דזה שפטור כשמודה בקנס הוה זה מחמת חיסרון בכח הודאתו לחייב א"ע בקנס אחרי שקנס מגיע רק עבור פעולה של גניבה ובאמת אין כאן נאמנות שבאמת גנב. ואילו לה'צד' שהודאת בע"ד הוא ענין של נאמנות שוב הרי הסיבה מדוע מודה בקנס פטור הוא מחמת זה שההודאה פוטרת אותו.

וא"כ כשהגמרא הביאה (בשלב שלישי) הא דמודה בקנס פטור, התכוונה לשיטה זו (של שמואל) דהפטור הוא מחמת זה שאין בכחו לחייב א"ע בקנס ע"י הודאתו, אשר זה מורה דגדר הודאת בע"ד הוה רק ענין של התחייבות, אשר זה 'מקיימת' הסברא בשלב הא' דבאמת 'פיו' אינו מחייבו ממון, אחרי שכל כחו אינו אלא ענין של התחייבות כמשנ"ת.

ג. אלא דהקושיא ע"ז עולה מאלה; איזו הוכחה יש להביא מהא דמודה בקנס פטור אחרי שדין זה גופא יש להסביר בב' אפנים הנ"ל? ובפרט שלהלכה נפסקה כדעת רב (דמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב), אשר זה מוכיח כסברא השניה, דבאמת הוה הודאה ענין של נאמנות כנ"ל!?

באותיות אחרות: אחרי ששלב השני של הגמרא חלק על שלב הראשון והעלה את הסברא דהודאה הוה מדין נאמנות, הרי ע"ד זה ממש יש לחלוק

על שלב השלישי ולומר דמודה בקנס הוה פטור מחמת זה שפוטר את עצמו ולא מחמת זה שאין בכחו לחייב א"ע בקנס!?

גם צלה"ב: לפי ביאור זה נמצא דה'צד' של הגמרא לומר דהעדאת עדינן גדולה' מפיו הוה מחמת זה דהכח של הפיו הוא רק ענין של התחייבות ולא נאמנות (אשר זהו התוכן גם של שלב א' וגם של שלב ג' לפמשנ"ת), אמנם לפ"ז יש להבין איך מפרך הגמרא סברא זו ע"פ הסברא (של שלב ד') דפיו אינו בהכחשה והזמה; הרי באם הכח של פיו אינו אלא מה שיכול לחייב את עצמו, אז הרי גם זה שא"א להכחישו ולהזימו אינו מראה על כחו בהודאתו, דהא בודאי א"א להכחיש או להזים את כחו לחייב א"ע! ושוב אי"ז מראה על איזה 'כח' ותוקף שיש לו?

באותיות אחרות: כמו שהגמרא אמרה – בשלב א' – דאע"פ דבודאי הודאת בע"ד כמאה דמי, מ"מ אין זה מראה על שום כח שיש לו מאחר שאינו אלא כח של התחייבות גרידא, הרי עד"ז ממש יש לתרץ ולדחות ההוכחה – שבשלב רביעי – מזה שא"א להכחיש ולהזים הודאת פיו! וא"כ איך נדחתה הק"ו של ר"ח?

ד. ואולי יש לבאר הדברים כך:

כל מהלך הסוגיא הוא באמת אליבא דהסברא והשיטה דהודאה אינו אלא ענין של התחייבות, וגם הפטור של מודה בקנס הוה מחמת חיסרון כחו לחייב א"ע בזה כנ"ל. ואף ששיטה זו אינה להלכה, מ"מ הרי כך היא שיטת סוגיין שבאה לבאר הק"ו של ר"ח דהעדאת עדינן גדולה מהודאת פיו. והיינו דמאחר שהגמרא סוברת עכשיו דדברי ר"ח מיוסדים על ק"ו שהעדאת עדינן גדולה' מהודאת פיו, הבינה, דהוא אזיל אליבא דהך שיטה דהודאת פיו אינה אלא ענין של התחייבות ואשכ לכן אין לה אותה כח כמו עדינן.

ומאחר דלמסקנת סוגיין נדחתה ק"ו זו (ודברי ר"ח מתבארים ע"פ צה"ש מפיו וע"א כמבואר בהמשך הגמרא), שוב אין מכאן שום קושיא נגד שיטת ההלכה דפסקינן כפי הצד שהודאת בע"ד הוה ענין של נאמנות, והמודה בקנס פוטר א"ע מהקנס.

ואשר לפ"ז נראה לבאר מהלך הסוגיא כך: בשלב ראשון אמר הגמרא עצם הרעיון דאע"פ שזה פשוט דאדם יכול להודות ולהתחייב עי"ז, מ"מ אין בזה שום ענין של נאמנות אלא רק כח להתחייב כמשנ"ת לעיל, ועי"ז הקשה הגמרא (בשלב ב'), דאף אם הנאמנות שלו אינו אלא מדיני התחייבות אמנם מ"מ ניתנה לו נאמנות "כמאה עדינן" שהוא בירור ונאמנות. והיינו דהן אמת שיסוד ומקור הנאמנות שלו לא הוה אלא מחמת

כחו לחייב את עצמו אמנם לפועל ממש יש לו אותו כח של "מאה עדים", וא"כ א"א להגיד שעדים 'גדולה' מהודאת פיו מחמת יסוד וסיבת הנאמנות אחרי שלפועל ניתן לפיו אותה דין כמו שניתן לעדים.

נקודת הענין: הגמרא לא באה להתווכח אלא עצם הרעיון שהודאת בע"ד הוה מדין התחייבות (שזהו שיטת סוגיא זו כנ"ל), אלא לומר דמ"מ לא ניתן לעדים יותר נאמנות בפועל, מאשר ניתנה להודאת פיו.

וע"ז תירצה הגמרא (בשלב ג') דאה"נ לענין ממונות הרי בפועל ממש יש לההודאה אותה הכח כמו עדים (אשר זה מפרין הק"ו בנ"ל), אמנם לענין קנס כן מתבטא החילוק בין שני סוגי הנאמנות, דהודאה שאינו נאמן אלא מחמת כחו להתחייב אכן א"א להתחייב בקנס, ואילו עדים שכחם נובע מנאמנות יכולים לחייב קנס ג"כ.

(ועכשיו כבר לא יכולים להקשות – כדלעיל – דישנה דרך אחרת ג"כ להבין הא דמודה בקנס פטור, אחרי שכל סוגיא זו סובב והולך שיטה ודרך זו בהודאה בכלל והודאה בקנס – שאינו אלא מדיני התחייבות כנ"ל).

וע"ז הקשה הגמרא (בשלב ד') דאה"נ דבקנס ישנה התבטאות איך שבפועל ממש ניתן 'כח' בהעדאת עדים שלא ניתנה בפיו, אמנם לאיך בממונות הרי בפועל ממש ניתנה כח לפיו שלא ניתן להעדאת עדים; דהודאת פיו א"א להכחיש או להזים.

ואע"פ שכתבתי לעיל דלכאורה אם כחו של ההודאה אינו אלא מחמת כחו לחייב את עצמו, אזו זה שלא יכולים להכחישו ולהזימו לא מראה על כח מיוחד!?! אמנם עכשיו שמבארים דהשקו"ט של הגמרא היא איפה ישנה כח יותר גדול 'לפועל ממש' הרי צודקת הפירכא, דלפיו ניתנה לפועל ממש כח כזה שלא ניתנה לעדים בזה שאינו בהכחשה והזמה.

### ביאור מהלך הסוגיא לפי ה'קצות'

ה. והנה כ"ז הוא לפי דרכו של הצפע"נ כמשנ"ת, אמנם נראה דלרכו של ה'קצות' יש לבאר מהלך הסוגיא באופן שני ומרווח כמשי"ת.

דהנה הצפע"נ למד דהשאלה בגדר מודה בקנס פטור, האם הוה מחמת חוסר נאמנות וכח שלו לחייב עצמו בקנס או מחמת זה שפוטר את עצמו מהקנס, תלוי' בהשאלה בגדר הודאת בע"ד האם הוה גדר של נאמנות או גדר של התחייבות כנ"ל.

אמנם נראה פשוט דה'קצות' לא למד כן; דהרי מחד גיסא הרי הקצות הוה 'מרא דהאי שיטה' (נגד מהר"י בן לב כנ"ל) דהודאת בע"ד הוה ענין

של נאמנות ולא כח של התחייבות גרידא, ומאידיך בענין מודה בקנס פטור סב"ל שהפטור נובע מחוסר הכח ונאמנות שלו להתחייב.

(ויסוד הדברים בקצרה הוא כך: מבואר בשו"ע בריש חו"מ (ס"א סק"ו) דאע"פ דדיינין שאינן סמוכין לא מגבין קנסות, מ"מ אי תפס הניזק שיעור מה שראוי ליטול מדין קנס, אין מוציאין אותו מידו. והש"ך מביא מהטור דאפילו אם המזיק הודה בעצמו לפני שהניזק תפס הקנס, מ"מ מהני תפיסה, "דבומן הזה לא מיפטר בהודאתו ואפילו לא באו עדים". והיינו דבזה"ו אין כח בהודאה בקנס לפטור את האדם ממנו, ושוב נשאר מחוייב בעצם בהקנס, אלא שאין לנו כעת דיינים שיכולים להגבותו, ושלכן אם תפסו הניזק אין מוציאין אותו מידו.

אמנם הקצות משיג ע"ז וסב"ל דכשמודה בקנס ולא באו עדים אין הפירוש דהודאתו צריך ל'פטרו' מהקנס, אלא שמעולם לא נתחייב בקנס בהודאתו גרידא, דלית ליה לאדם נאמנות לחייב עצמו בקנס, וא"כ גם בזה"ו שאין לאדם כח לפטור את עצמו מקנס, מ"מ לא נתחייב בזה מעיקרא ע"י הודאתו, ושוב בודאי גם אם תפס הניזק מוציאין אותו מידו מאחר שמעולם לא נתחייב כאן קנס).

ונמצא דלשיטתיה יש כאן שני דינים שונים וגדרים שונים; לענין נאמנות יש לאדם נאמנות בהודאתו להתחייב, ואילו לענין קנס אין לו נאמנות זו להתחייב.

(מאמר המוסגר: מזה יוצא עוד חילוק ביניהם – היינו בין הקצות לבין הש"ך והצפע"נ; דלהקצות כבר א"א לפרש שבזה פליגי רב ושמואל בענין מודה בקנס ואח"כ באו עדים (אם הוה מודה בקנס פטור מחמת חוסר הנאמנות שלו או מחמת כחו לפטור א"ע), דמאחר שנפסקה ההלכה כרב, הרי באם שיטת רב מיוסד על הסברא שהודאה פוטרת א"ע מקנס, שוב אין מקום לשיטת הקצות בזה. אלא ע"כ דמבאר שיטת רב באו"א ואכ"מ. ואילו להש"ך והצפע"נ מתבאר פלוגתת רב ושמואל ע"פ סברא זו, ואכן ההלכה היא כרב דבאמת פוטר א"ע בהודאתו).

ואשר לפ"ז נראה דיתבאר ברווחא (אף דבאופן שונה לגמרי) ד' שלבי הגמרא דעסקינן בהו;

תחלה (בשלב א') הביאה הגמרא הסברא דבאמת אין להודאת פיו שום כח של נאמנות, אלא דהוה מדין התחייבות לבד (כשיטת מהר"י בן לב, וכפירושו של הצפע"נ הנ"ל). וע"ז השיבה הגמרא (בשלב ב') דאין זה נכון אלא "הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", והיינו דהודאת בע"ד הוה בתורת נאמנות ולא התחייבות (אשר כן הוא האמת לדעת הקצות).

וע"ז השיבה הגמרא (בשלב ג') דהן אמת לענין ממונות ישנה לפיו אותה דרגא של נאמנות כמו שיש לעדים, אמנם לגבי קנס מוצאים שיש לעדים יותר כח ונאמנות מאשר לפיו, דהא פיו אין בו הכח להתחייב בקנס (אשר זהו פירוש האמיתי במודה בקנס פטור לדעת הקצות, ובאמת לשיטתיה לא פליגי בזה רב ושמואל כלל כנ"ל במוסגר).

וע"ז השיבה הגמרא (בשלב ד') דאה"נ דבענין קנס מוצאים אנו שישנה כח בעדים יותר מבפיו, אמנם בממון הר"ז להיפך דישנה כח ונאמנות בהודאת פיו יותר מלעדים, דהרי פיו אינו בהכחשה והזמה לעומת עדים. וא"כ מאחר שבמקום אחד הרי פיו 'גדולה' מעדים, שוב א"א לעשות הק"ו דר"ח ולומר שעדים 'גדולה' מפיו.



## חסידות

### הערות במאמר ד"ה מרגלא בפומיה ה'תש"מ

#### הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון א'כו אבוא בזה בעוד כמה הערות והארות בהמאמר.

באות ג' מביא את מענה הרבי הקודם בענין איך זה שתכלית חכמה היא תשובה ומע"ט, ומבאר שזהו מפני שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, אבל נתפס איהו ברעותא דליבא.

ונראה שהכוונה בזה היא שהתורה (שנקראת כאן חכמה) היא ה"מחשבה" שע"ז נאמר שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, גם הדרגה הכי עליונה שמחשבה, אפילו ראייה דחכמה, כי היא תופסה רק בגלויים, ולא בהעצמות, ולכן התכלית הוא תשובה ומע"ט שכאן נמצא העצמות.

וע"ז שואל הרבי, בקטע השני של אות ג', שכ"ז מבאר עדיין רק שתכלית הכוונה (או כפי שקורא זאת כאן, תכלית העילוי) של חכמה היא תשובה ומע"ט, אבל אין זה מבאר עדיין לפי פירש"י (שמובא במאמר הרבי הקודם) ד"תכלית" פירושו "עיקר", וא"כ עדיין דורש ביאור מדוע עיקר חכמה היא תשובה ומע"ט.

עד כאן התוכן של אות ג'.

ולכאורה יש כאן מקום לשאלה נוספת, והוא מהו הקשר שבין נתפס איהו ברעו"ד לבין תשובה ומע"ט, הרי רעו"ד דליבא היא עבודה שבלב, אהבה עצמית של הלב, ואילו תשובה ומע"ט היא מעשים בפועל – ואיך נקשרים ב' הענינים יחד (דכיון דנתפס איהו ברעו"ד – לכן התכלית הוא תשובה ומע"ט)?

ונראה, דבאמת בהמאמר אף שאינו שואל קושיא זו באופן גלוי, אבל באופן סמוי, הנה מיד בתחילת אות ד', מעורר על קושיא זו. והוא במה שכותב "דמ"ש בהמאמר דנתפס איהו ברעו"ד שע"י תשובה ומע"ט (ההדגשות בהמקור) תופסים בהעצמות, יש לומר . . . – דכוונתו היא לעורר על הקושיא הנ"ל.

ומתרץ על כך בזה שמבאר שבמ"ש בזוהר נתפס איהו ברעו"ד יש בזה ב' ענינים, ענין א' הוא רעותא דליבא כפשוטו, והענין הב' הוא התשובה ומע"ט שבאים אחרי הרעו"ד. – זהו נקודת התירוץ.

וא"כ מ"ש בהמאמר של הרבי הקודם, דמפני שנתפס איהו ברעו"ד לכן התכלית היא תשובה ומע"ט, כוונתו להענין הב' של נתפס איהו ברעו"ד, – דהיינו קיום התומ"צ שאחרי הרעו"ד.

ומעתה על ענין זה סובב והולך כל אות ד'. לבאר זאת, כדלקמן.

דתחילה מבאר בקצרה את הנ"ל, (דבזה מתורץ כנ"ל הקושיא הנוספת דלעיל על המאמר של הרבי הקודם).

ואח"כ ממשיך לבאר ענין זה, שדורש כמה ביאורים: א' אם כל המעלה הוא מעשים – טובים, א"כ לאיזה צורך צריך שיהי' לפני זה הרעותא דליבא, ורק אח"כ המע"ט (עד כדי כך שכשהזוהר רוצה לומר שע"י המצוות תופסים את העצמות – הוא כותב שנתפס איהו ברעו"ד).

וע"ז עונה, כי בכדי שקיום התומ"צ יתפסו בהעצמות, זהו דוקא כשהם בביטול, ולכן הר"ז דוקא אחרי רעו"ד (וכפי שמפרט באריכות, דאחרי אהבה שעפ"י טו"ד עדיין יש מבוקש), ורק אחרי רעו"ד הקיום דתומ"צ הוא בביטול דקבלת עול, ואז הר"ז תופס בהעצמות.

אלא שעדיין יש עוד דבר שדורש ביאור, ב' מדוע דוקא מצוות ומע"ט תופסים בהעצמות (ולא רעותא דליבא בלבד).

וע"ז עונה בהקטע הב' של אות ד', דהעצמות הוא מובדל מכל דבר, ולכן אי אפשר בשום אופן לתפוס בהעצמות, ורק ע"י רצונו שלו, של

העצמות, אפשר לתפוס בו, ורצונו הוא שיהי' בתומ"צ, וע"כ דוקא ע"י תומ"צ תופסים בהעצמות.

וע"ז ממשיך ושואל, דהרי לגבי העצמות, ביטול ומציאות הם בשווה ממש, וא"כ למה דוקא כשהמצוות הם בביטול, רק אז תופסים בהעצמות.

וע"ז עונה, דזהו בכדי שהעצמות יהיה בגילוי, דזהו דוקא כשקיום המצוות הם בביטול (ומובן דזהו, כנ"ל, רק אחרי רעו"ד, דאז קיום התומ"צ הוא בקב"ע בביטול).

ונראה מכאן, דמ"ש לעיל שע"י המצוות תופסים בהעצמות, פ"י תופסים היינו שהעצמות הוא בגילוי, (וההכרח לזה, כי הרי כתב לעיל, בהקטע הא' של אות ד', דזה שהמצוות תופסים בהעצמות הוא דוקא כשהם בביטול, וכאן כותב דלגבי העצמות ביטול ומציאות הם בשווה ממש, ורק בשביל גילוי העצמות צריך שהמצוות יהיו בביטול, א"כ מוכרח דפ"י תופסים את העצמות, היינו שהעצמות הוא בגילוי).

עד כאן ביאור המשך הענינים בב' הקטעים שבאות ד'.

ועדיין צריך להבין ב' נקודות בקטע זה.

א. דנראה דאף שא"א לתפוס בהעצמות ממש, אלא ע"י הרצון שלו (שהוא דוקא במצוות, כנ"ל), אעפ"כ גם ברעו"ד עצמה תופסים בהעצמות – דזהו הענין הא' בפירוש מאמר הזוהר דנתפס איהו ברעו"ד, כנ"ל, (אלא דאין זה העצמות ממש), וצריך ביאור בכל זה: (א) מהו הפירוש שאין נתפס בזה העצמות ממש, – אבל מה כן נתפס בזה מהעצמות. (ב) כיון דבעצמות א"א לתפוס רק ע"י רצונו דהעצמות, א"כ איך ע"י רעו"ד אפשר לתפוס בהעצמות.

ואולי יש מענה אחד על ב' השאלות, דאכן בעצמות ממש א"א בשום אופן לתפוס בו, אלא ע"י מה שהוא רוצה (שזהו רק קיום התומ"צ בפועל ממש), אבל שלא בהעצמות ממש, והיינו, אם זה לא עצמות ממש, הרי"ז איזשהו גילוי, וא"כ כאן כיון שהוא איזשהו גילוי יש אפשרות לתפוס בו, אך זהו רק ע"י ביטול, וככל שהביטול יותר – יותר אפשר לתפוס בו, ובזה מתורצים ב' הקושיות דלעיל (אף שעדיין צריך ביאור בכ"ז).

ב. לאיזה צורך מאריך כאן במעלת הביטול דקב"ע על הביטול דרעו"ד, והרי סו"ס מסכם מיד דגם ע"י הביטול דקב"ע א"א לתפוס בהעצמות, רק ע"י תומ"צ, א"כ למאי נפ"מ כאן ענין זה.

ואולי ענין זה אכן נצרך לגבי ההמשך בהמאמר, שאעפ"י שהמשכת העצמות היא ע"י קיום המצוות בפו"מ, אבל בכדי שהעצמות יהי' בגילוי הר"ז ע"י הביטול דוקא – וא"כ מובן דככל שהביטול יותר – יותר יהי' גילוי העצמות, ולכן מאריך במעלת הביטול דקבלת עול וכו'.

אבל נראה עוד, מהמשך הלשון בהמאמר, דגם בעצם הענין, גם בלי קיום התומ"צ בפועל (כגון שהוא אנוס וכיו"ב), ככל שהביטול יותר – הר"ז יותר גילוי העצמות, אף שבכל אופן, א"א בשום אופן שהנברא ע"י עבודתו, ואפילו הביטול הכי נעלה שבו, יתפוס בהעצמות ממש (שהוא רק ע"י תומ"צ בלבד, שזהו מה שהעצמות רוצה), אבל איזשהו גילוי מהעצמות, יכול להתגלות, אך לזה צריך ביטול, וככל שהביטול יותר – הר"ז יותר גילוי העצמות.

והנה כ"ז, המבואר באות ד', בשני הקטעים שבו, רק עונה על השאלה (שכנ"ל הרבי לא מקשה אותה בפירוש ורק מרמז ועונה עליה) מהו הקשר (בהמאמר של הרבי הקודם) בין נתפס איהו ברעו"ד לענין תשובה ומע"ט, וע"ז מאריך כאן, דכמ"ש בזהר נתפס איהו ברעו"ד יש בזה ב' ענינים, בפירוש דברי הזהר בזה, כנ"ל, ובהמאמר של הרבי הקודם מתייחס להענין הב', ולכן הר"ז קשור לענין תשובה ומע"ט.

אך עדיין נשאר קשה קושיית הרבי בהמאמר, לעיל באות ג', דכ"ז טוב לפי הפירוש שברוב המקומות בתיבת תכלית (בתכלית חכמה תשובה ומע"ט), אבל אי"ז עונה עדיין לפי פירש"י, דתכלית פירושו "עיקר" חכמה.

וע"ז בא ההמשך בהאותיות ה' ו' וז' בהמאמר, ששם עונה על שאלה זו.

ובכדי לבאר זאת מביא באות ה' דבן ועבד זהו תורה ומצוות, ומבאר זאת.

ולכאורה צ"ע דהרי באות ג' כותב דתורה זוהי מחשבה, (וכיון דלית מחשבה תפיסא ביה כלל, לכן צ"ל תשו' ומע"ט, שדוקא עי"ז תופסים בהעצמות), וכאן כותב דתורה היא בן, וא"כ הר"ז לכאורה ע"ד הענין דרעותא דליבא שתופס בהעצמות, כמ"ש באות ג' דרעו"ד היא כמו צעקת הבן – אבא שתופס את עצמות האב.

ולכאורה צריך לומר דכאן מדבר בלימוד תורה באופן נעלה יותר מהמבואר באות ג', דלימודו הוא כמו בן, ואעפ"כ אינו תופס בזה בהעצמות ממש (וכמו שמביא הרבי לעיל דגם רעו"ד אינו תופס בהעצמות

ממש, ורק ע"י מצוות בפועל ממש בקבלת עול שאחרי רעו"ד נתפס העצמות ממש).

אך עדיין אי"ז עונה על שאלת הרבי באות ג', דכ"ז טוב לפי הפירוש ברוב המקומות בתיבת תכלית, אבל אי"ז מבאר לפי פירש"י דתכלית פירושו עיקר, איך זה דעיקר התורה הוא תשובה ומע"ט.

ולכן מזה מגיע להמשך באות ז', דצריך להיות גם בלימוד התורה הביטול דעבד, עולה של תורה, ואז דוקא הוא תופס בהעצמות ממש.

אך עדיין אי"ז עונה בשלימות על השאלה באות ג', כי לפי"ז הי' צ"ל לכאורה לשון המאמר תכלית חכמה (עיקר חכמה-תורה) הוא לימוד החכמה (תורה) בביטול, ומדוע אומר שתכלית - עיקר - החכמה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט.

ולכן מוכרח להביא הביאור מדוע צ"ל עולה של תורה, תורה בביטול, שהוא מפני שהתורה ומצוות כמו שהם בעצמות שניהם הם ענין אחד, ולכן כאשר לימוד התורה שלו הוא רק כבן - עדיין אינו תופס בהעצמות ממש, ורק כאשר עם התורה יש בו הביטול דמצוות, שזהו לכאורה היפך התנועה דתורה, שהיא מציאות, וכאשר נושא ב' ההפכים אלו יחד דוקא ה"ה תופס בהתורה כמו שהיא בעצמות ממש, ועי"ז ה"ה תופס בהעצמות ממש.

ועפי"ז מובן המאמר תכלית (עיקר) החכמה, תורה, הוא שיהא עמה הביטול דתשובה ומע"ט.

ועדיין צ"ע מה חסר ביאור במה שכותב קודם שצ"ל לימוד התורה בביטול, עולה של תורה, - שע"ז מוסיף את נקודת הביאור שהתורה והמצוות כפי שהם בעצמות שניהם בשוה ממש, ודוקא עי"ז אפשר להבין מדוע צ"ל לימוד התורה בביטול, מדוע?

ונראה הביאור בזה, דכיון דכל הענין והאופן דלימוד התורה הוא באופן ששכלו יתייגע ויבין בשכלו את התורה, א"כ מדוע ואיך דורשים ממנו ביטול, והרי זהו היפך כל העיקר דאופן לימוד התורה.

ולכן מבאר דהתורה והמצוות כפי שהם בעצמות ממש, שניהם הם בשוה, ולכן בכדי לתפוס בהתורה כמו שהיא בעצמות, ה"ה מוכרח ללמוד בביטול כמו המצוות, והיינו שיהיה נושא ב' ההפכים דלימוד: מצד א' כבן ויחד עם זה הביטול כעבד, ואז דוקא ה"ה תופס בהתורה כמו שהיא בעצמות ממש, ועי"ז ה"ה תופס בהעצמות ממש.

וזהו הפירוש תכלית חכמה, עיקר חכמה, הוא שיהא עמה הביטול  
דתשובה ומע"ט.



## מהות עצם הנשמה

### הרב נחום וילהלם

ירושלים, אה"ק

בלקו"ת שה"ש בביאור הדברים ע"פ שחורה אני ונאווה בדף ה, ב אחרי  
שמבאר בהגהה שבחי' היותר אחרונה שבא"ס אין הכוונה על כללות האור  
א"ס שלפני הצמצום, אלא הכוונה על התכללות הע"ס הגנוזות שבאוא"ס.

כותב הצ"צ: "ועיין בס"ש"ב פנ"א שהמשל נמשל הנזכר שם יובן כאן  
בדרך נפלאה יותר לאין קץ"

וצ"ל כוונתו והביטוי "נפלאה לאין קץ" ובמה זה תלוי אם הבחי'  
אחרונה אינו בחי' כללות האור, וכן בהמשך תער"ב ח"א עמ' מ"ד כתוב  
שהכוונה בלקו"ת להמשל בענין כחות הנפש שאינן עצמות הנפש אלא  
כלולים בה, והנמשל מזה שהבחי' אחרונה הוא רק ע"ס הגנוזות הכלולים  
באוא"ס, ולא כללות האור א"ס הבלי גבול.

אבל לכאורה גם אם נאמר כפי' הראשון שם בלקו"ת שהבחי' אחרונה  
הוא כללות האור, ויהיו הע"ס הגנוזות בחי' כללות האור, ולהיותו בחי' אור  
וזיו בלבד אינו בערך מהותו ועצמותו ית', הרי זה גם כמשל כחות הנפש  
שאינן עצמות הנפש אלא תרי"ג מיני כחות כלולים בה, וכן בהנמשל הע"ס  
הגנוזות הם כלולים בעצמותו.

וכן זה הכוונה בס"ש"ב פנ"א שהנמשל לכחות הנפש הוא בחי' א"ס ב"ה  
ממלא כל עלמין, ולעצמות הנפש בחי' מהותו ועצמותו של א"ס ב"ה.  
וא"כ צ"ל מה מוסיף כאן הצ"צ שזהו בדרך נפלאה יותר לאין קץ.

ונראה (בד"א) ביאור כוונת הצ"צ דהנה המהר"ל מדמה מק"ו דאין  
עצמותו ית' שכל ואין אנו יודעים הויתו ומהותו כמו הנשמה שבגוף  
האדם שאין מי שיוכל לעמוד על אמיתתה, ומזה אפשר להבין שהמהר"ל  
סובר שגם הנשמה שבגוף האדם אין השכל עצמותו.

והנה דעת החוקרים שאומרים על הקב"ה שהוא המדע וידעו רק מג'  
עולמות שהן עולם היסודות ועולם הגלגלים ועולם השכלים נבדלים,  
ושההבדל בין שכל האדם לשכל נבדל כי השכל שבגוף האדם שהוא מעולם  
היסודות הוא שכל בכח, ורק אחר שמוציאו אל הפועל שייך לומר גם אצל

האדם שהשכל והמשכיל והמושכל הם אחד כמו שהאריך במו"נ ח"א פס"ט.

משא"כ השכלים הנבדלים שיודעים את רבונם ששכלם תמיד בפועל, וכן צריך לומר גם בעצם הנשמה ששרשו לפי החוקרים מעולם השכלים הנבדלים.

וכן אצל הבורא שכ"ש וכ"ש שהוא מקור השכל והוא המדע, וכמ"ש בהגה"ה בלקו"ת שה"ש דף כז, א וז"ל: "כי התענוג שלמעלה כביכול אינו כמו עד"מ התענוג שבאדם שהאדם מקבל התענוג מאיזה דבר אחר שחוץ ממנו כמו מהשגת חכמה מפוארה או מאכילת מאכל ערב ואפילו הנשמות המתענגים על ה' בג"ע הרי הם מקבלים התענוג על ידי מה שמשיגים זיו השכינה משא"כ אצלו ית' הרי אין לך דבר שחוץ ממנו שיתכן לומר שמקבל תענוג מהדבר שחוץ ממנו ח"ו אלא אדרבה שהוא עצמו ית' הוא מקור התענוגים א"כ הוא והתענוג שלו יתברך כביכול דבר אחד כמו שהוא היודע והוא הדעה עצמה כו".

ולפי זה גם בהנשמה אף שהשכל אינו עצם הנשמה אבל הוא המקור לכח השכל שבו, וא"כ גם בהנשמה יהיה הוא המדע, וא"כ צ"ל דעת המהר"ל.

אלא שהמהר"ל לשיטתו שנסמך בזה לחכמת הקבלה וכמ"ש תלמידו התו"ט, וכן בדרך החיים על אבות מביא המהר"ל ראייה ממצאות הספירות, והמהר"ל סובר כשיטת הריקנטי שהם בחי' כלים, והצ"צ בהאמנת אלקות פ"ד בתחילת המה"ק שואל לדעת המהר"ל והתו"ט שדבריהם צריכים לפנים ולפני לפנים כי אם הידיעה הוא כמו כלי ועל ידה הוא יודע א"כ ידע בידיעה שחוץ ממנו.

ומבאר שם הצ"צ שאע"פ שעצמותו למעלה מגדר החכמה נקרא חכם ע"ש התלבשותו בספי' החכמה, היינו כמו שכתב רבינו הזקן בשער היחודה פ"ט שהוא מקור החכמה שנאצל ע"י הצמצום, וכמ"ש שם בהג"ה סוד הצמצום, וכתב הצ"צ באוה"ת ואתחנן עמ' רכ"ח ששם בהג"ה הוא כשיטת הריקנטי שרק אחר התלבשות האור בכלים שייך לומר הוא המדע.

ולפי זה יהיה הנשמה שהוא חלק הוי' שרשו בהאור ולא בהכלים, וכמו שכתב הצ"צ לשיטת הריקנטי באוה"ת על מארוז"ל-ענינים בביאור ג' שיטות עמ' רע"ז, ונתבאר דעת המהר"ל.

וכן כותב הצ"צ בשורש מצות התפילה פל"א לשיטת המהר"ל שא"ס ב"ה הוא למעלה מעלה מגדר ומהות הע"ס שהן יש להן גדר מיוחד חכמה או חסד כו' והוא ית' מובדל לגמרי מגדרים אלו וכהבדל השכל מן הגשם "ויותר מזה לאין קץ".

ושם בעמ' קל"ה כותב הצ"צ וז"ל: "שהנפש עצמה היא עצם אחד רוחני פשוט ואינה מתחלקת לחלקים כלל וכמ"ש בלק"א ח"א פנ"א, אלא הענין שהחיות שבהאיברים הוא רק בחי' הארה לבד ממהות הנפש עצמה, שלפי שהנפש במהותה ועצמותה היא מהות ומציאות החי חיות רוחני (שאע"פ שאנחנו לא נדע מהו הנפש עכ"ז זאת נדע ודאי שהיא מציאות רוחני חי חיות נצחי וגדולתה במעלתה מן השכליים הנבדלים שהן המלאכים)".

ולפי זה יהיה אפשר לבאר כוונת הצ"צ מ"ש "בדרך נפלאה יותר לאין קץ" כי הצמצום היה בבחי' אחרונה, והרי לכן שיין לומר הוא המדע ונקרא חכם כי הוא מקור החכמה ע"י הצמצום, היינו רק ענין התלבשות האור הפשוט בע"ס, והע"ס היו כלולים בבחי' הכתר שגבהה מעלתו לאין קץ מפרטי הע"ס וגם כוללן יחד, והתלבשות האור הפשוט בבחי' הכתר הוא הצמצום שבאור א"ס שכתב האריז"ל שהצמצום היה בבחי' אחרונה שבא"ס.

והנה אם נפרש כפי' הראשון שבחי' אחרונה הוא כללות האור הסובב, לפי זה יהיה המשל והנמשל בסש"ב פרק נ"א שבמשל הוא עצמות הנפש, דבהנמשל הוא מ"ש שם "והנה מהותו ועצמותו של א"ס ב"ה שוה בעליונים ותחתונים כמשל הנשמה" שזהו כללות האור הסובב.

אבל אם נפרש כפי' השני שבחי' אחרונה הוא ענין התכללות בחי' ממכ"ע שבאוא"ס הסוכ"ע, נמצא שמ"ש בסש"ב "מהותו ועצמותו" שהוא רק בחי' אחרונה אינו כללות אור הסובב אלא רק שורש בחי' אור הקו שהוא בחי' אחרונה מאור הסובב והוא בחי' עתיק, משא"כ אור הסובב שאינו בגדר ספירה כלל.

ובזה מתרץ הצ"צ באה"ת מארז"ל-ענינים עמ' רפו מה דבוהר ואדרא נ' שעתיק הוא ממש מהותו ועצמותו, וא"כ יקשה מדוע האריז"ל אמר דיש כמה בחי' למעלה מעתיק, ע"ש.

וא"כ גם במשל יהיה שרש מהות ועצמות הנשמה רק בבחי' התכללות בחי' ממכ"ע שבאוא"ס הסוכ"ע, ולפי זה נראה לבאר מ"ש שהמשל והנמשל יובן בדרך נפלאה יותר לאין קץ, דהנה שם מציין הצ"צ לעיין בביאור ע"פ מוצאיהם למסעיהם, ושם (פר' מסעי דף צה, ב) מפנה לעיין

במאמר ע"פ ואכלתם אכול (פר' צו דף ז, ג) ששם כתוב בענין הנשמות החדשות שיהיו בבחי' נשמה יתירה ליום שכולו שבת לעתיד לבוא.

כי הנשמות החדשות הם מבחי' אור הסובב, ובפר' מסעי שם מקשר זה מה שלעתיד יהיה גילוי פנימית עתיק, ולפי זה אפשר שזה כוונת הצ"צ שלפי פי' הראשון שבחי' אחרונה הוא כללות אור הסובב, נמצא שעתיק הוא בחי' הסובב, משא"כ אם עתיק הוא רק בחי' אחרונה מכללות האור הסובב, נמצא שבחי' הסובב הוא פנימית עתיק שרש הנשמות החדשות.

ולפי זה מה שכתב הצ"צ בשרש מצות התפילה שהא"ס מובדל מהספירות כהבדל השכל מן הגשם ויותר מזה לאין קץ, וכן מהות ועצמות הנשמה שהוא חלק הוי' אבל עם כל זה הוא מקור החכמה שזהו ע"י צמצום וזהו ע"ס הגנוזות שהוא בחי' עתיק.

נמצא שגם המשל שזהו מהות עצם הנשמה וגם הנמשל שזהו מ"ש בסש"ב "מהותו ועצמותו" הוא בחי' עתיק הוא בחי' שמובדל מהספירות כהבדל השכל מן הגשם ויותר מזה לאין קץ, ולכן גם נקרא "עתיק" מלשון נעתק ומובדל.

אבל לפי פירוש השני שגם עתיק הוא רק בחי' אחרונה, וא"כ מהותו ועצמותו שהוא אור הסובב הוא פנימיות עתיק, שלמעלה גם מבחי' מקור החכמה, ולפי פי' זה מ"ש בסש"ב פנ"א המשל שזהו מהות ועצמות הנשמות החדשות שיתגלו לעתיד, והנמשל מ"ש "מהותו ועצמותו של א"ס ב"ה" יובן בדרך נפלאה יותר לאין קץ, היינו יותר ממה שכתב בשרש מצות התפילה.

וזהו שלפי דעת החוקרים מהות עצם הנשמה הוא מעולם השכלים הנבדלים, ולפי דעת הקבלה מהות עצם הנשמה הוא מהספירות, ולפי מה שמוכרע בחסידות בין השיטות הרמב"ם והמהר"ל פירוש ענין הספירות (ראה באוה"ת מארז"ל-ענינים עמ' רפ"ה שם "דרך ב") יהיה שרש הנשמה מהאור הקו כמו שהוא מקור החכמה שזהו בחי' עתיק, היינו יותר לאין קץ מדעת החוקרים שלפי דעתם הוא רק כהבדל השכל מן הגשם, אבל מהותה ועצמותה של הנשמה גדולתה במעלתה מן השכליים הנבדלים שהן המלאכים.

אבל לפי פי' השני נתחדש ענין מהות עצם הנשמות החדשות ששרשם בפנימית עתיק, שהם בדרך נפלאה יותר לאין קץ מהספירות.



# הלכה ומנהג

## שפשוף הידים בשירי מי הנטילה

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בלוח 'היום יום'<sup>36</sup> מתאר סדר נטילת ידים של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, ומסיים:

" . . ומניח משפיכה הג' מעט מים בכף יד השמאלית, ובזה משפשוף שתי ידיו".

ויש להתבונן מהי מטרת השארת מעט מי הנטילה בידו בכדי לשפשוף בהם, והלא שני ידיו רטובות ממני הנטילה שלש פעמים, ומה יוסיפו המים המועטים שיששיר בכף שמאלו?<sup>37</sup>

ואולי יש לבאר בהקדים עוד קושיא:

דין שפשוף הידים זה בזה אחר הנטילה, מקורו בתוספתא<sup>38</sup>. אכן במטרת שפשוף זה ישנם כמה ביאורים בפוסקים, ולדעת הפרי מגדים<sup>39</sup> הוא בגלל שיתכן שמי הנטילה לא הגיעו לכל שטח היד, וכמשפשוף יבואו לכל מקום. וכן משמע דעת אדה"ז, שכתב<sup>40</sup> "ומשפשוף זו בזו שיגיעו המים . . בכל הפרק הצריך נטילת ידים". ואף שהנטילה צריכה להיות בבת אחת, תירץ הפמ"ג "דטופח על מנת להטפוח הוה חיבור"<sup>41</sup>.

אך קשה לי, הרי נטילת ידים צריכה להיות על ידי כלי, והוא לעיכובא<sup>42</sup>. ואם כן מהי תועלת השפשוף לשטחי הידים שלא הגיעו

(36) כ' שבט.

(37) אך לא אבוא בזה לפתור הבעי' הטכנית: מכיון שבעת הברכה ידיו שלובות ומוגבהות כלפי מעלה, כנגד הלב (לקו"ד ח"ג ע' 896), ומכיון שהברכה נאמרת קודם השפשוף (סידור אדה"ז, סדר נט"י לסעודה ס"א), א"כ איך יכול הוא עדיין להחזיק מים בכפו עד עת השפשוף?

(38) ידים פ"א ה"ב. הובא להלכה ברמ"א סי' קסב ס"ב, ובשוע"ר שם סי' רסח.

(39) או"ח שם מז, ד; שם ז.

(40) בסימן קנט סי"ג.

(41) וראה כן בשוע"ר סימן קסב ס"ז.

(42) ראה שוע"ר ר"ס קנט.

אליהם מים בעת הנטילה, דאף כי השפשוף מביא אליהם מים, אבל אין מים הללו באים על ידי כלי?

ואולי י"ל שלכך צריך לשפשוף מן שירי מי הנטילה שביד שמאלו. כי יש סוברים שהנוטל ידו אחת כדין ושוב שפך לתוכו מים, ואז שפך המים הללו על ידו השני, שעלתה לו נטילה, "שכיון שנטילת ידו הראשונה היתה מהכלי, נקראת נטילת השניה נטילה מכח הכלי"<sup>43</sup>. יוצא איפוא שכשמשפשוף בשירי מי הנטילה הוי כשופך על ידיו מחדש מן הכלי. ואילו כשהוא רק משפשוף ידיו הרטובות זה בזה, לא הועיל בזה למהוי נטילה מן הכלי לשטחי היד שלא הגיעו אליהם מים בתחלה.



## חייב להכניס את עצמו לעסוק בתורה שלא לשמה\*

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהלכות תלמוד תורה (פ"ד ס"ג) בקו"א (סק"א) כתב רבנו הזקן: "אבל בתלמוד תורה כשלומד ואינו מקיים מה שלומד, הרי עלי נאמר ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי, וסד"א שראוי לו שלא ילמוד, קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ, שהמאור שבה מחזירו למוטב, וסופו ללמוד ולקיים לשמה. והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון? י"ל דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק, שמא לא יחזור בו נמצא זורק אבן למרקוליס, אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו, דמה

(43) שוע"ר שם רס"ג.

ואע"פ ששם נקט לעיקר כסברא הראשונה, דאינו מועיל הנטילה מידו, דלא הוי כלי – י"ל דמכיון שכל השפשוף הוא בגלל הספק, די לסמוך בו על המכשירים הנטילה מן היד. ותועלת השפשוף למאן דלא מכשיר הנטילה מן היד, י"ל שהוא יפרש 'שפשוף' היינו ניגוב, ראה פמ"ז סק"ז שם.

(\* לעילוי נשמת ידידי האהוב, עדין נפש, איש החסד, אהוב ונערץ על כולם, הרה"ח הקדוש רבי אהרן סמדג'ה הי"ד, שנהרג באופן מחריד בר"ח כסלו תשע"ג על קדה"ש מפגיעה ישירה של טיל גראד בבניין מגוריו בנחלת הר חב"ד. בעת האזעקה הגורלית התפנתה משפחת סמדג'ה לחדר המדרגות המוגן, אך רבי אהרן הי"ד בחר לחזור לדירת השכנים של משפחת שארף [שנהרגה עקד"ה גם השליחה של דלהי שבהודו מרת מירה רות שארף הי"ד] כדי לסייע להם עם פינוי התינוק, ואז נהרג במקום. יהי רצון מהש"ת שתיכף ומיד יקיים היעוד 'זהקיצו ורננו שוכני עפר', והם בתוכם.

יפסיד?, ואף ששגגות נעשים כזדונות, אין הפסדו שקול כנגד שכרו אם יזכה ויסור למוטב, ואם לא יזכה, דמו בראשו והלעיטהו כו'. וגם הרב י"ל דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם אי אפשר בענין אחר, אלא אם אפשר להחזירו תחלה למוטב עי"ז שלא יכניסוהו לבית המדרש מדחים אותו תחלה, ותדע, דתניא לעולם תהא שמאל דוחה כו', ולא כיהושע בן פרחיה כו', עכ"ל.

והנה בכאן נאמר ש"הוא עצמו חייב להכניס את עצמו" לעסוק בתורה שלא לשמה אפילו 'שמוסיף כח בקליפות לפי שעה'. ולפ"ז צ"ל מה שנאמר במאמרים הקצרים לרבנו הזקן (ע' תקסט): "כי באמת נוח לו שלא נברא וסם הוא אוכל, ואעפ"כ עצת רב יהודה נכונה שיעסוק אף שלא לשמה אולי יבוא לבחי' לשמה . . ושרש הדברים, כי אעפ"י שלא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה, כמ"ש [תהלים נ, טז] ולרשע אמר וגו' שהוא עובר ולומד תמיד, אעפ"כ אם בא להימלך אם לעסוק בתורה אם לאו, אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק", [וכ"ה ביגדיל תורה נ. י. גליון לג (ס' כא), והוא מס' מאה שערים (ס' מא). וכ"ה בשו"ת רבנו הזקן שער המילואים (ס' ח)]. דקשה, איך אומר "אם בא להימלך" . . אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק", והרי חייב הוא בדבר, וא"כ איך שייך לומר שהוא רק 'עצה נכונה' בלבד? וגם אם יש חיוב בדבר, איך יתכן מעיקרא שיהיה לו אפשרות 'להימלך' או לא 'להימלך', שהרי אם יש 'חיוב' בדבר, הרי מעיקרא לא שייך כלל לקבל בזה 'עצות' אם כן לעשותו או לא לעשותו?

והנה ראיתי ב'ביאורים' ל'שו"ת הרב' (ס' עה, עמ' תכח) [להרב שלמה הלוי סגל] שעמד בזה. וכתב לבאר: "וי"ל דגם כאן ס"ל לרבנו דיש חיוב, והא דנקט לשון עצה, הוא לפי מה שכתב בקו"א . . דמה יפסיד וכו', ואין הפסדו שקול כנגד שכרו וכו', ואם לא יזכה דמו בראשו וכו', ולזה מתאימה הלשון עצה, אבל ודאי דאיכא נמי חיוב". וזה תמוה, כי גם אם יש לה'חיוב' הגיון ושכל, אי אפשר לקרוא לזה 'עצה', והלשון: "אם בא להימלך אם לעסוק בתורה אם לאו, אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק" קאי באמת על עצם פעולת המעשה, ולא על ההגיון שמאחורי החיוב, ואם היה ס"ל כאן שיש חיוב, לא יתכן שיכתוב ש"עצת רב יהודה נכונה שיעסוק אף שלא לשמה".

ונראה לבאר, בהקדם מה שיש לדקדק בלשון רבנו הזקן בקו"א כאן, שאומר "דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק" . . אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו . . וגם הרב י"ל דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם אי אפשר בענין אחר", דלכאור' היה די שיאמר "אבל הוא עצמו

חייב" בלי להוסיף [שוב] "להכניס את עצמו" שאמר כבר קודם? - שוב ראיתי שהגרמ"ש אשכנזי שליט"א בספרו 'הערות וצייונים' על הל' תלמוד תורה כרך ה (עמ' 515, הערה 17/ב) עמד עד"ז שכתב: "מ"ש "להכניס את עצמו" - ולא כתב: הוא עצמו חייב ללמוד, היינו שחייב להכניס את עצמו לבית הספק, דשמא לא יחזור בו ונמצא ששגגות נעשים לו כזדונות", עכ"ל. ברם עדיין יש לדייק שהמילים 'להכניס את עצמו' מיותרים הם, כי הרי זה בא בהמשך למ"ש לפניו "דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק. . אבל הוא עצמו חייב", א"כ זה מיותר לכתוב שוב "להכניס את עצמו", כי מעצמו מובן שהכוונה 'שחייב להכניס את עצמו לבית הספק'? ואם בכל זאת כבר כתב שוב "להכניס את עצמו", אינו מובן מדוע אינו מסיים את ה"לבית הספק"? כמו שעשה שוב זאת להלן גבי הרב: "דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם אי אפשר בענין אחר".

גם יש להבין, מדוע גבי הרב אומר "אינו צריך" או "צריך" [ולא "חייב"], וגבי עצמו אומר "חייב" [ולא "צריך"]?

והנראה בזה, דנדו"ד הוא ע"ד הך דשבת (יב, ב), ביצה (כת, ב), ב"ק (ל, ב) ומנחות (לו, ב) דאמרו 'הלכה ואין מורין כן'. וע"ד הך דסנהדרין (פב, א) "הבא למלוך אין מורין לו", שזה מגדרי ההלכה למשה מסיני, שדוקא הקנאי שבא מעצמו יכול לפגוע בו, אך מי שמורים לו לעשות כן אינו בא מכח הקנאות העצמית שלו, ולכן אינו יכול לעשות מעשה. וכמו שכתב רש"י שם בד"ה אמר רב חסדא: "קנאי הבא לימלך בבית דין ובשעת מעשה אם יפגע בו אין מורים לו, שלא נאמרה אלא למקנא מעצמו ואינו נמלך". ויותר מבואר ביד רמה שם שכתב: "שלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו דעושה מעשה ע"י עצמו, אבל ע"י שליח לא, והאי כי אתי ומימלך [אי] אמרינן ליה זיל קטול הו"ל שלוחין".

ומעתה נראה עד"ז בנדו"ד, כי לא יתכן לתת הוראה לחייב ללמוד את מי שעוסק בתורה שלא לשמה, כי אז 'באמת נוח לו שלא נברא וסם הוא אוכל', מפני 'שלא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה כמ"ש [תהלים נ, טז] ולרשע אמר וגו' שהוא עובר ולומד תמיד', 'שהוא סם המות', וגם 'מוסיף כח בקליפות [לפי שעה]', ולכן יכול להיות בזה רק עצה בלבד של 'לעולם יעסוק וכו', שמתוך הרגל לימודו יבוא לבחי' לשמה, כי המאור שבה מחזירו למוטב, ויכול להתהפך לסם חיים במאור שבה, ואז יהפוך הסם המות לסם חיים לטוב ורפואה לו', אבל אם היה מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה, היה הולך בשרירות ליבו לעשות כל רע בעיני ה'. לפיכך רק "עצת רב יהודה נכונה שיעסוק אף שלא לשמה אולי יבוא לבחי' לשמה", אבל אינו יכול לחייבו, כמובן.

משא"כ בנוגע לאדם עצמו, "אם בא להימלך אם לעסוק בתורה אם לאו", [כי "סד"א שראוי לו שלא ילמוד" מחמת 'שהוא סם המות' ו'מוסיף כח בקליפות' וכו'], הרי "הוא עצמו חייב להכניס את עצמו, [דמה יפסיד?]" - והוא במקביל ללשון ה'יד רמה' הנ"ל: "שלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו דעושה מעשה ע"י עצמו". וי"ל הכוונה בזה, ע"ד מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח הי"א): "כל המקבל שבע מצות ונוזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". ועד"ז י"ל בנדוד, אבל באופן הפוך, דמה ש"הוא עצמו חייב להכניס את עצמו", צריך להיות מכח "את עצמו" דוקא "מפני הכרע הדעת שלו" בלבד, ולא "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", כי הרי 'לא ניחא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה כמ"ש [תהלים נ, טז] ולרשע אמר וגו' שהוא עובר ולומד תמיד', 'שהוא סם המות', ו'מוסיף כח בקליפות [לפי שעה]'. ולפ"ז א"ש מאד אריכות הלשון בקו"א: "הוא עצמו חייב להכניס את עצמו" [אע"פ שבעצם אינו חייב], שהוא ע"ד לשון ה'יד רמה' הנ"ל: "שלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו דעושה מעשה ע"י עצמו" דייקא, ולא מפני איזה ציווי. ולפ"ז א"ש נמי מדוע אינו מסיים כאן "לבית הספק", כי כאן הכוונה הוא שצריך להיות מכח "את עצמו" דוקא "מפני הכרע הדעת שלו", כנ"ל.

ולפ"ז א"ש נמי ההבדל בין הרב שאומר לגביו "צריך" או "אינו צריך" לבין האדם עצמו שאומר "חייב", כי רק לגבי האדם עצמו ניתן ל"חייבו" [וגם רק] "להכניס את עצמו" כנ"ל, אף 'שהוא סם המות' ו'מוסיף כח בקליפות' וכו', אבל לזולת אי אפשר גם את זה, אלא שלגבי הרב יכול להיות רק "צריך" או "אינו צריך". ויש לומר בזה עוד עפ"י מה שכתב הגרמ"ש אשכנזי שליט"א בספרו 'הערות וציונים' על הל' תלמוד תורה שם (עמ' 515, הערה 17/א): "לכאורה מה שכתב חייב, היינו מצד מצות תלמוד תורה דרמיא עליה, ולא רק בגלל שע"ז שילמד המאור שבה יביא לידי כך שיחזור למוטב", עכ"ל. ועפ"ז א"ש דלגבי זולת - הרב - נאמר רק 'צריך', כי הוא אינו 'חייב' ללמדו, ואדרבה וכו' כנ"ל.



## אמירת י"ג מידות

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

באבודרהם, סדר תפלת התעניות<sup>44</sup>, כתב: "וכן נהגו בכל גלות ישראל, שהחזן אומר: 'ויעבור ה' על פניו ויקרא', והקהל מתחיל: 'ה' ה' א-ל רחום וחנון'". ע"כ. וכן הוא לשון הרא"ש<sup>45</sup>: "וכן נהוג לאומרן בכל גלות ישראל, שהחזן אומר 'ויעבור ה' על פניו ויקרא' והקהל מתחילין: 'ה' ה' א-ל רחום וחנון וגו'', ע"כ. וכך נהוג בקהילות הספרדים ובחלק מקהילות האשכנזים (הליטאים?).

בס' נטעי גבריאל, הל' ר"ה<sup>46</sup>, לא הביא זאת, אלא הביא משו"ת רב פעלים<sup>47</sup> "שיאמר החזן בקול רם התיבות 'ויעבור ה' על פניו ויקרא', והציבור יאמרו עמו בלחש, ואח"כ יתחילו ביחד הקהל והחזן לומר 'ה' ה'', אבל אין העולם נזהרים בזה. ע"כ. ושם בפנים מבאר, שע"פ האר"י, הציבור צריך לומר את כל הנוסח 'ויעבור . . .', אלא שצ"ל זאת בלחש עם החזן, ובזה אין נזהרין.

וצריך חיפוש מה המקור למנהגנו, שהציבור אומרים "ויעבור . . . ה' ה' . . . ונקה" בבת-אחת יחד עם החזן.



## ברכת הגומל באמצע נסיעה

### הרב משה אהרן צבי ווייס

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

נשאלה שאלה במי שנסע באווירון מעבר לים, שלפי מנהגינו, נוהגים לברך ברכת הגומל אחר נסיעה כזו, ובאותו יום שנחת עלה על ספינה (הנק קרוז בלע"ז), והי' שם ביהכנ"ס ומנין, ולמחרתו באמצע הנסיעה על הספינה, קיבל עלי' לתורה ובירך גם ברכת הגומל אחר עלייתו.

44) בדפוס ירושלים תשכ"ג עמ' רנב.

45) ר"ה פ"א סי' ה.

46) פי"א ס"ד.

47) ח"ג או"ח סי' ג.

רבים ראו כן תמהו שבירך אז הגומל באמצע נסיעה. והנ"ל הסבירם שבא באוירון, והעירו לו שאעפ"כ מכיון שבעוד כמה ימים יגמור נסיעה זו בהספינה, ויברכו אז ברכת הגומל הרי ברכה זו שבירך עכשיו לבטלה.

והשאלה היא, אם עשה כהוגן לברך אז באמצע הנסיעה?

ויש להוסיף ולהרחיב השאלה, שהרי כדלעיל, ברכת הגומל על הנסיעה באוירון הוא בגדר נהגו, ואכן יש הרבה שפקפקו על זה, אבל לכאור' נסיעה בספינה בלב ים מפורש חיובו (כדלקמן) בגמ', ואולי מדברי קבלה – ואם כן, אולי הי' יותר נכון להמתין מלברך על הנסיעה שחיובו בתור מנהג עד שבירך על הנסיעה, שהיא בתורת חיוב, ונחזי אנן.

דאיתא בברכות (נד, ב) "אר"י אמר רב ארבעה צריכים להודות יורדי הים הולכי מדברות מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא וכו', מאי מברך, אמר ר' יהודה ברוך גומל חסדים טובות וכו'".

ויש לעיין מה גדר ברכה זו, דמלשון הגמ' תרתי משמע, שהוא גדר הודאה ושבת, וכלשון המשנה "ארבעה צריכים להודות", ולאידך משמע שהוא ע"ד ברכת הנס ושבת, וכן מצינו שדימו ברכה זו לברכת הנהנין (כדלקמן מהאשל אברהם).

ויש ללמוד לדייק דתרי עיני יש בברכה זו מלשון הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ח) וז"ל "ארבעה צריכים להודות וכו' (וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהן חכמין וכו')", ואח"כ כותב הרמב"ם "וכיצד מודה וכיצד מברך וכו'", ע"כ ע"ש.

ועל אף שכתב שהם הכס"מ שזהו לשון מיותר, אעפ"כ אכן יש לדייק שבברכה זו יש שני גדרים וגדר ברכה, וצ"ע מאי היא.

ואם אין לדייק בחילוקי לשונות אלו ונימא שהוא ברכת השבת והודאה למה נפסק בשו"ע (סי' ריט סעי' ג') דיש לברך ברכה זו בעשרה שדוקא? וכן הא דאיתא שם ותרי מינייהו רבנן? מה שלא מצינו ברכה כזו בכל מקום? – ובכס"מ שם מדייק שכיצד מודה הוא אופן ההודאה דהיינו לעמוד או לישב וכיצד מברך הוא על לשון הברכה.

ויש לומר, שאכן ברכה זו מיוחדת היא דתרי עיני יש בהו – דהנה המקור לברכה זו היא ממש"כ דוד המלך בספר תהילים (סי' קז) ויזבחו זבחי תודה וירוממוהו בקהל עם. וממשיך בד' מאורעות עליהן חייב להודות: יורדי הים, הולכי מדברות וכדאיתא במשנה ברכות דלעיל.

וכתב הרא"ש (ברכות פ"ט סי' ג') דברכת הגומל במקום תודה נתקנה. – וכן כתב בשלטי גבורים וכן כתב הטור (סי' ריט) וכ"ה בס' צידה לדרך (מאמר א' כלל א' פ"ב) שברכה זו נתקנה כנגד תודה.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' כ"א) הקשה על לשון הרא"ש דכ' נתקנה שמשמע שזהו רק תקנת חז"ל, והק' דהלא ברוח הקודש האמר, דכתיב "וירוממוהו בקהל עם", דהוי לי' דברי קבלה ולא תקנת חז"ל.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' לט אות ב') מיישב לשון הרא"ש דהא דכתב הרא"ש במקום תודה, פירושו במקום שיש חיוב תודה תקנו נמי ברכה זו, שהרי בכתוב נזכר נמי תודה, והא דכ' וירוממוהו קאי אמזמור לתודה, שהבעלים אומרים בשעת הקרבת תודה, ומשחרב ביהמ"ק תקנו ברכה במקום תודה ומזמור לתודה. ע"כ מהאדמוה"ז.

ובחתם סופר שם מחלק בין סוגי ההודאה דלגבי יורדי הים כתיב וירוממוהו בקהל עם (ולא כתיב ויזבחו זבחי תודה), וכיון דאין תודה באה על יורדי הים, תיקן דוד המלך להודות – וזהו מדברי קבלה, אבל השלש האחרים דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה, לא תיקנו ברכת הודאה בהן רק אח"כ משחרב ביהמ"ק ובשל התודה תקנו חז"ל לברך גם באינו תלתא, ע"כ.

ולדברי החת"ס יהי' נפק"מ גדולה לדינא דכתב הרא"ש שאי אפשר להוציא אחר בברכת הגומל (בלי עניית אמון) אם אין המברך חייב ג"כ בברכה זו – וכן נפסק בשו"ע סי' ריט סעי' ה' וברמ"א. וג"כ לדעת החת"ס אחד מחוייב רק מדרבנן – לדעת החת"ס דהיינו השלש האחרות אי אפשר להוציא בברכה זו המחוייב מדברי קבלה.

וראה בזה בארוכה בספר בשבילי ברכת הגומל.

עכ"פ נראה מבואר מכל הנ"ל, דבדין ברכת הגומל הנלמד מפסוקי תהילים יש ב' דברים: א', הקרבת קרבן תודה על א' מהארבעה דברים שאירעו לו (ולחת"ס רק שלוש) כדכתיב ויזבחו זבחי תודה. ב', ברכת שבח והודאה הנלמד מפסוק וירוממוהו בקהל עם וגו' ויספרו מעשיו ברנה".

היינו חיוב של קרבן תודה וחיוב של שבח. ואולי יש לומר שגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים היה צריך להיות שני הענינים הקרבת הקרבן ואמירת השבח – ואולי מזמור לתודה.

והנה לענין קרבן תודה, מצינו דנחלקו הראשונים אי הוי חיוב או רשות. דדעת רש"י (זבחים ז, א ד"ה לא דידי') וכן בפירושו עה"ת (על הפסוק – ויקרא ז, יב) משמע שהוא חיוב.

ובסוף מנחות (עט, ב) בלישנא אחרינא פירש, וז"ל תודת חובה כגון מפרש בים וכו', וכ"ה ברא"ש (ברכות פ"ט סי' ג') שיש חיוב להביא קרבן תודה.

אולם בשטמ"ק (מנחות, שם) בשם גליון השיג על רש"י דאינו חיוב אלא רשות, וכן ממה שמביא הרמב"ם הא דד' צריכים להודות רק בהל' ברכות אבל בהל' קרבנות אינו מביא בשום מקום דד' חייבים בזה.

וכ"ה בחינוך (מצוה קמא) שתודה חייב רק הבא בנדר או בנדבה. מוכל שאינו חובה. ואכ"מ להאריך בזה.

אבל לענין ברכת השבח, כו"ע סב"ל שהיכא שחייבים בזה הוי ברכתו גדר חיוב.

ואולי י"ל שמדיוק הנ"ל דיש שני גדרים בברכת הגומל א', גדר קרבן תודה. ב', גדר חיוב השבח נוכל ליישב הא דנחלקו ראשונים בענין זה, והנהוג למעשה. הנהגה הב"י סוס"י ריט, מביא דנחלקו ראשונים האם מברך הגומל דוקא על ארבע ההצלות המוזכרות בגמרא, או שמא אפי' בשאר ההצלות שממנו ניצל האדם, אע"פ שאינם בגדר יורדי הים וכו'.

דעת האבודרהם (ברכת הראי' השבח וההודאה) שמברך בארבע אלו דוקא. – וכדמוכח מהעובדה שהגמרא ציינה דוקא אותם –

אולם דעת הריב"ש (שו"ת שלו סי' שלז) שארבע אלו לאו דוקא, אלא ה"ה לשאר ההצלות והוזכרו דוקא אלו שהן מצויות בכל מקום ובכל זמן.

וכ"ה בשלטי הגיבורים (ברכות מג, א) בשם הריא"ז, וז"ל ונראה בעיני שכל הניצול מכל דבר סכנה צריך להודות כמו אלו הארבעה.

והלכה ג"כ נחלקו הפוסקים, דדעת המחבר (שם, סעי' ט) לחוש לדעה ראשונה, לכן פסק שבשאר ההצלות יברך בלא שם ומלכות, וכן פסקו החיד"א בברכ"י והבן איש חי והכף החיים.

והרבה אחרונים פסקו כדעת הריב"ש שארבע ההצלות המוזכרות לאו דוקא, וכן כתב הלבוש, מג"א, הט"ז, אלי' רבה, וכן דעת רבינו בסדר ברכה"ג סי' יב-יג.

ויש לומר שנחלקו במה שנתבאר לעיל לדעת המחבר ברכת הגומל נתקנה רק במקום קרבן תודה, ורק היכא דחייב קרבן תודה מיחייב לברך

ברכת הגומל, לכן פסק דמי שהציל משאר מיני הצלות מברך בלא שם ומלכות.

ואולי נוכל לדייק מלשון הרא"ש דלעיל שכתב שברכת הגומל ניתקן במקום תודה ולא כתב כנגד תודה וכדו', וכן כתב האבודרהם שבמקום סכנה תקנוהו. והיינו שדוקא במקום שהיו רגילין להביא תודה, דהיינו במקום סכנה שם תקנו לברך ברכת הגומל.

אבל שאר הראשונים ס"ל דברכת הגומל היא גם ברכת השבת וההודאה ולכן אפי' אם ההצלה לא היתה מאלו המחייב קרבן תודה גם כן חייבים לברך.

שעפי"ז אולי יומתק הא דהבאנו לעיל משו"ת החת"ס ומהאבנ"ז אי הוי מדברי קבלה או מתקנת חז"ל.

דעפ"י הנ"ל מיושב כפתור ופרח דההצלה מסכנה הדומה לאלו המובאים בתהילים דהיינו יורדי הים וכו' חיובם מדברי קבלה, וההצלות האחרות חיובם מתקנת חז"ל, ודוק.

ועפ"י נוכל לבאר עוד מה שנחלקו האחרונים בסוגיא זו.

דבספר יד המלך על הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הל' ח) כתב שחיוב הגומל הוא רק כאשר יצאה הסכנה לפועל דהיינו שלא רק עצם השהי' בהמקום סכנה כמו מדבר או ים, אלא שהי' איזה בעי' ועפ"י נס ניצל – דוקא אז מברכים.

ומצאתי שבאמת כבר כתבו כן כמה ראשונים, וראה ברבינו מנוח על הרמב"ם שם פ"י ה"ח בשם הראב"ד, ומאירי ברכות פ"ט, ובמהר"ל בס' נתיבות עולם (נתיב העבודה פרק יג).

אמנם רוב הראשונים והאחרונים מסכימים להלכה לחייב ברכת הגומל על עצם השהות במקום סכנה גם שלא יצאה איזו סכנה לפועל, וכן דעת הרמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש ענין הרפואה), הרא"ה (ברכות נד, ב) הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' פב) משנ"ב (בביאור הל' ד"ה יורדי הים), קצות השלחן (סי' סה בהערה ד), שו"ת הר צבי (ח"א סי' קי"ג).

ולהעיר ממש"כ האלשיך בפירושו לתורה (ויקרא ז, טז) דברים ברורים, וז"ל: "כי הנה לפי האמת יותר חייב להודות אשר בנחת ולא בצער הנחתו ה' אלא מחוז חפצו בים או במדבר מאשר ראה רעה והצילו ה', כי הלא זה לא גדלה טובתו כאשר מי שלא ראה רעה", עכ"ל.

[ובאמת יש דעה שלישית והוא דעת המאירי (ברכות פ"ט) שהוא כעין פשרה שארבעה המוזכרים חייבים בברכה גם כשלא יצאה הסכנה לפועל ובשאר הסכנות חייבים רק כשיצאה לפועל, וראה בזה בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' כ שהכריע כן למעשה].

וי"ל ששני הדעות האלו דעת היד המלך ושאר האחרונים נחלקו גם במה שביארנו לעיל שיש שני ענינים בברכת הגומל, דדעת היד המלך היא שמעיקר נתקנה ברכה זו במקום קרבן תודה, וי"ל דסב"ל דקרבן תודה בא רק כשמרגיש צורך להודות והוא שיצא מסכנה בפועל, ורק אז הי' מביא קרבן תודה וקבעו חז"ל שארבעה מקרים אלו (יורד ים, יוצא מבית האסורין) בודאי מרגיש הטעם ההודאה שיצא מסכנה אבל שאר הדברים לא. – אבל עיקר המחייב הוא ההצלה מסכנה דומיא דקרבן תודה.

ודעת החולקים, וכן ההלכה, שאינה במקום קרבן תודה, אלא כל שהי' במקום סכנה חייב לתת שבח והודאה להשי"ת שלא אירע לו שם דבר. – נמצא שהמחייב אינו תלוי בהיציאה מהסכנה אלא מעצם היותו באפשרות סכנה מחייבו לברך – וכאמור כן נפסק להלכה.

ועפ"י הנ"ל גם יומתק הא דהעירו האחרונים דאם בברכת הגומל רצו חז"ל רק למלא מקום – הקרבת קרבן תודה, למה לא תקנו לומר פרשת תודה כמו בחטאת וכו'.

ומוכח מזה דבברכה זו לא כווננו כלל חז"ל למלא מקום הקרבן, רק להשלים הענין ד"ויספרו מעשיו ברנה", וב"וירוממוהו בקהל עם" וכו', שזה מחייב ברכת השבח והודאה וע"ז תקנו ברכת הגומל.

ולהאיר מהא דהסבירו דברי הרמב"ם התמוהים דכתב (שם פ"י מהל' ברכות הל' ח'), וכיצד מודה וכיצד מברך עומד ביניהן ומברך וה"ק הכס"מ דצ"ע מנא לי' הא, ותני' הב"ח ובאלי' רבא וכן תי' ר"א בנו של הרמב"ם, דזהו בגדר הלל וכו', עיי"ש (דעפ"ז יובן למה צריך עמידה ודו"ק) נמצא מבואר דאף דיסודא מדין קרבן תודה אבל גדרו הוא שבח והודאה.

וקודם הסיום, נחזור לעיקר הדיון יש לבאר עוד נקודה אחת, והיא:

יש להסתפק במי שעברו עליו כמה מאורעות הללו שחייב לברך עליהם ברכת הגומל, כגון שהוא במדבר ואח"כ ירד לים ונעשה חולה וחיבוש ואח"כ ניצל מכולם, אם חייב לברך ארבעה ברכות מיוחדות על נס של כל מאורע ומאורע, או שיכול לפטור בברכה אחת.

ומצאתי בזה (ראה ישורון חט"ו) מאמרו של הרה"ג ר' חיים י"ל אויערבאך זצ"ל שדן בשאלה זו, וקבע דזה פשוט דאם עברו עליו כמה

מהמאורעות הללו בעת ובעונה אחת, כגון שהי' בים חולה וחבוש, ובצאתו מהים נשתחרר ונתרפא, אינו חייב לברך רק ברכה אחת על כולם.

אך אם למשל אם הולך במדבר ויצא בשלום, ונתחייב לברך ברכת הגומל, אך עד שלא הספיק לברך ירד לים, ובצאתו לא בריך עד שנעשה חולה, וכן חבוש, בכגון זה הרי כבר היו עליו חיובי ברכה בזה –

ואח"כ מביא בשם ס' פרי הארץ וקול בן לוי הו"ד בבאה"ט (סי' ריט) דמי שנתחייב בארבעתן אינו חייב אלא ברכה אחת.

ומדמה זה למחלוקת הב"י והב"ח בברכת אשר יצר דמי שמתיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים, ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך ב' פעמים אשר יצר והב"ח חולק ומדמה זה למי שאכל ושכח לברך ברהמ"ז ואח"כ חזר ואכל דאינו מברך רק פעם אחת, ע"ש.

ואח"כ מחלק דשונה ברכת הגומל שצריך להיות דעת שהאדם עוד מכיר גודל הנס, ע"ש.

ומעתה נתנה ראש ונשובה לראשונות.

דאחרי שבארנו שגדרי ברכת הגומל הוא בגדר ברכות השבח וההודאה על היותו במקום סכנה, אף שלא היה סכנה בפועל, וגם ביארנו שיש שני גדרים בברכה זו ברכת השבח וקרבן תודה. והכא אי נימא דהי' רק גדר ברכת השבח שפיר היינו יכולים לומר שברכה אחת הולך על כך השבחים והמאורעות אבל מה שנכלל בזה גם גדר קרבן תודה י"ל שצריך גם להיות ניכר ברגשות לבו, ומטעם זה כתבו הפוסקים שצריך לברך משלשה ימים עד חמה שימים מהמאורע (ראה אורחות חיים בשם הרמב"ן שלא יחכה יותר משלש ימים, והרשב"א כתב בשם הר"י רק עד ה' ימים), והטעם בשניהם שוה דעד שלוש או ה' ימים דרך האדם להכיר היטב להעריך גודל הנס והחסד שגמלו לו, וכעבור ימים אלו, דרך האדם לאבד את ההכרה להעריך את החסד כמקודם, וחז"ל רצו שהברכה תהי' בעת שבעל הנס מכיר היטב בנסו.

אשר ע"כ מכיון שכשנסע באוירון ונחת – כבר נתחייב בברכה זו להכיר חסדי ה' ואם יעבור זמן זה יפקע הרגשת הלב. ע"כ שפיר נכון שיברך על חסד זה שניצל ממקום סכנה על אף שבעוד מעט יהי' עוד חיוב כשהספינה תעגון, ובפרט שלפי דעת כמה ראשונים, כשיש שני חיובים שונים יש לברך שני ברכות. והרי בברכת הגומל על יורדי הים יתחייב רק יותר מאוחר, ועכשיו חייב בברכה שעל הנסיעה באוירון.

ויש עוד טעם לשבח לברך על הספינה ולא לחכות עד שיגמור הנסיעה בספינה.

דהנה מובא בגליון הגרע"א (שו"ע סי' ריט) שהביא בשם הראנ"ח דהעשרה צריכים להיות זולת המודים בעלי הנס, עיי"ש. ונמצא מבואר שהמנין שהי' על הספינה מכיון שלא היו על האוירון הרי אדרבה לברך על הספינה בתוך מנין של אנשים שלא היו אתו על האוירון מבורר טפי, ואת"ל לברך שתעגון הספינה בתוך מנין של אלו שנסעו על הספינה, יוגרע ממנו ממה שהבאנו לעיל מהגרע"א.

מסקנא לדינא דמי שנסע באוירון שנוהג לברך ברכת הגומל ואחרי יום (או כמה שעות) נוסע בספינה בלב ים לשבוע ימים, שפיר מברך ברכת הגומל על הספינה אף שיצטרך לברך עוד פעם כשנחה מנסיעה זו. ואדרבה דרך זו מבוררת טפי דמברך בעוד שלבו מרגיש ההואדאה וכן מברך בתוך עם שלא היו אתו עמו על האוירון.



## יום הולדת (ב)

### צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)  
לוס אנג'לס

### עד גיל עשרים האדם אינו בר עונשין

א. מלבד הסגולה הכללית שיש יום ההולדת, כמבואר בגליון א'מב, ישנם גילאים מיוחדים, שבהגיע האדם אליהם, יש בכך נפקא מינה לדינא, לדוגמא גיל עשרים.

במסכת שבת (פט, ב) מוזכרים דבריו של יצחק אבינו ללמד סניגוריה על עם ישראל, באומרו: "דל עשרין דלא ענשת עלייהו", ופירש רש"י: "שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקב"ה אלא מעשרים שנה ומעלה, דכתיב (במדבר יד, כט) במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' מבן עשרים שנה ומעלה אשר הלינותם עליי". ומפשטות דברי הגמרא נראה כי עד גיל עשרים, האדם אינו נענש על ידי הקב"ה על מעשיו הרעים. וכן מפורש בדברי המדרש (במדבר רבה יח, ד) "אמר רבי ברכיה, בית דין של מעלה עונשין מעשרים שנה, ובית דין של מטה עונשין מי"ג שנה". והרע"ב פירש את דברי המשנה (אבות פ"ה מ"א) "בן עשרים לרדוף", וז"ל: "להענישו על מעשיו, שאין בית דין של מעלה עונשים פחות מעשרים". והרמב"ם

כתב בפירוש המשניות (סנהדרין פ"ו) "מפי השמועה למדנו שה' לא יעניש החייב כרת אלא אחר עשרים, ואין הפרש בין זכרים ונקבות".

אמנם מדברי רוב הפוסקים נראה, כי אין להסתמך על דברי הגמרא כפשוטם, שאכן אין עונשים בשמים עד גיל עשרים.

יעויין בשו"ת חכם צבי (סימן מט) שהביא את קושיית המהר"ל מפראג, מדוע בן י"ג עד בן כ' צריך להביא קרבן חטאת על חטאו, והרי קרבן חטאת מביאים רק על עבירה שיש עליה עונש כרת [אם היה מזיד] ומאחר ובן י"ג אינו חייב כרת, כי בדיני שמים אינו נענש עד היותו בן עשרים, לכאורה הדין היה צריך להיות שאין לו להתחייב גם בחטאת על שוגג.

וגם על עצם הדבר שבן י"ג אינו חייב כרת עד גיל עשרים כתב החכם צבי: "אף על פי שכן תפסו במושלם הרבנים הגדולים מהרא"ם ובעל יפה תואר בפרשת חיי שרה, אין דעתי נוח בו". ראשית: "דהיאך יתכן שענשה אותו התורה בעונש מלקות וארבע מיתות בית דין ונאמר שהכרת הכתוב בה לא קאי עליו". שנית, הרמב"ם (הלכות מילה פ"א ה"א) כתב: "ובכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד". ומפורש, שהוא מחוייב כרת כבר משעה שהגדיל, דהיינו שנהיה בן י"ג. ומסיים החכם צבי: "דברי אגדה הם, ואין משיבין מן האגדה".

וכן דעת הנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סימן קסד) שכתב: "ולדעתי גם כן לא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה, ונמצא העולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים, וינאף ויעשה כל תועבות ה'. ולדעתי הכוונה, שבעולם הזה אין הקב"ה מענישו בחייו קודם עשרים שנה, אבל אחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת, אפילו לעונת הפעוטות, כשכבר יודע שהיא עבירה צריך לסבול כפי מעשיו".

ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנה) דן בחשש איסור כרת בנדון אשה שהיתה פחותה מבת עשרים, וכתב: "מה שרמזת והיא לא הגיעה לעשרים שנה, נראה דעתך שאינה בת עונשים למעלה. זה לא נמצא בש"ס רק בדרושי אגדה, וכבר כתבו מזה האחרונים שאין לסמוך על זה כלל. אבל האמת משנעשו בני מצוה בשנים וסימנים מתחייבים בכל חיובי תורה בבית דין של מעלה ושל מטה, דאם לא תימא הכי, למאן דאמר יולדת ומצורע ונזיר חוטאים הם, לא מיייתי קרבנם קודם עשרים, וישתקע הדבר ולא יאמר". והוא מסכם: "ולפי עניות דעתי, כי לא נאמרו שיעורים הללו במדרשות שבני עשרים עונשים למעלה אלא בעונשים על חטאים

המחודשים לשעה, כגון עונשי דור המדבר. אבל עונשי התורה אין שום חילוק, כי שיעורים הלכה למשה מסיני בין למלקות בין לקרבן ובן י"ג שהביא ב' שערות, שוה לכל עונשים שבתורה, ואין צריך לפנים".

הנה כי כן, לפנינו הסכמת רוב הפוסקים, שכבר מבן י"ג שנה נענשים גם על עונשי שמים.

### ברכת הגומל עד גיל עשרים

ב. נוסח ברכת 'הגומל' הוא: "הגומל לחייבים טובות". וכתב המג"א (הקדמה לסי' ריט) "קטן אינו צריך להודות, דלא שייך לומר לחייבים טובות, דהא לאו בר עונשין הוא. ואם יאמר על אביו לחייבים וכו', זה אסור לעשות. ואם נאמר שידלג מלת חייבים, אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. ואין לומר דחייבים קאי עליו, דמצד הגלגול באים עליו יסורים, דמנא ידע, דלמא הוא בחטא אביו".

לאור זאת, נשאל בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' כ) האם לפי משמעות דברי חז"ל שאין נענשים בדיני שמים עד גיל עשרים, לא ניתן יהיה לברך 'הגומל' עד גיל עשרים שכן גם אז עדיין לא שייך לומר "לחייבים טובות, דהא לאו בר עונשין הוא".

ועל כך השיב הציץ אליעזר: "בנוגע למבן י"ג עד בן כ', מה שרואים לכמה שמעתיקים בשם הפמ"ג שכאילו מסתפק בזה אם יברך הגומל, זה בהחלט לא נכון, והצדק עם הכף החיים (סי' ריט ס"ק ב) שכותב שמשמע מכל הפוסקים (המהר"ם מיניץ בשו"ת סי' יד, והכנסת הגדולה והשערי תשובה שם) דלאחר י"ג לכולי עלמא מברכים. ושכן כתב באשל אברהם בריש הסי' הנ"ל בזה הלשון, אבל י"ג שנים ב' שערות, כיון דבית דין של מטה עונשים ודין ד' מיתות לא בטלי אף קודם כ' שנה (דלאו בר עונשים בדיני שמים הא דבר הבא מידי אדם מענישין מן שמיא וכן מלקות וכדומה כהאי גוונא) שייך שפיר לחייבים" עכ"ל. הרי שפתי הפמ"ג ברור מללו דבן י"ג שנים וב' שערות שייך שפיר לחייבים, וממילא מחוייב שפיר לברך הגומל. ופמ"ג כותב את דבריו אפילו לפי הנחתו שמקובל הוא הכלל הזה דקודם עשרים שנה לאו בר עונשין הוא בדיני שמים, ורק מחלק בין דיני שמים ממש, ובין דבר הבא מידי אדם דשפיר ענשינן מן שמיא, וכן מלקות וכדומה".

מדברים אלו משמע, שיתכן איפוא כי לדעת היפה תואר והמזרחי, שאין עונשים בדיני שמים בפחות מגיל עשרים, אכן אין לברך 'הגומל' לפני גיל עשרים מכיון שאינו יכול לומר הגומל לחייבים טובות, מכיון שהוא אינו בר עונשין. אלא שכאמור, הפמ"ג עצמו דוחה זאת. ומלבד זאת, הציץ

אליעזר מציין לדברי האחרונים [חכם צבי, נודע ביהודה, חתם סופר] שהובאו לעיל [גליון א'מב] שנקטו כדבר פשוט שכבר מבן י"ג שנה נענשים גם על עונשי שמים, ולשיטתם פשיטא שמברך 'הגומל' ואומר 'לחייבים' טובות, שהרי הוא חייב, בין בדיני אדם ובין בדיני שמים.



## בגדר לחם לענין סעודת שבת

### הרב יוסף חיימסון

ירושלים, אה"ק

הנה בגליון האחרון האריך ידידינו הרב החסיד ר' שד"ב לויין שליט"א בטוב טעם ודעת לבאר השיעורים השונים שנזכרו בהלכה בגדר אכילה - כזית, כגרוגרות, כביצה וכו'. והקיף העניין מכל צדדיו.

אולם, מקום הניחו לנו להעיר בדבריו, במה שכתב שם, וז"ל שם:

לעניין אכילה קודם התפלה (מנחה) לא הוזכרה אלא ה"פת" בלבד, כמובא לעיל. וכן לענין אכילה קודם מוסף לא הוזכרה אלא הפת בלבד. . . וכן אמנם נהוג בכמה קהלות, שמקדשים וטועמין מיני מזונות לפני מוסף בראש השנה (לפני תקיעות) ובשמחת תורה (בעת ההקפות או אחרי קריאת התורה).

ויותר נתפרש הדבר לענין איסור אכילה בערב פסח אחר שעה עשירית, כמבואר בשולחן ערוך רבינו. . . "מותר לאכול מעט תבשיל העשוי מחמשת המינים. . . שלא אסרו אלא פת בלבד שסועדת את הלב שנאמר ולחם לבב אנוש יסעד" . . . עכ"ל.

ואחר כך האריך הרב החסיד הנזכר בנוגע לחיוב סעודת שבת, לדעת אחיו של כ"ק אדמו"ר הזקן, הרב הקדוש מהרי"ל נ"ע, בשם אדמו"ר הזקן, שאפשר לצאת ידי חובה על ידי מיני מזונות, והקשה על זה כמה קושייות, עיין שם בארוכה.

אבל, לפי עניות דעתי, ואחרי בקשת מחילה מהרב הגאון הנזכר לעיל, יש כאן עירובב המושגים, שבשולחן ערוך נזכר רק להתיר אכילת תבשיל בערב פסח, ומהיכא-תיתי להתיר מיני מאפה שברכתם מזונות.

ומזה מובן כמו כן בנוגע לאכילה לפני התפילה, שגם במיני מזונות יש מקום לאסור. וכן כתב במסגרת השולחן סימן ס"ט סעיף-קטן ב'. וכך

כתוב בפרי מגדים הלכות בדיקת חמץ סימן תל"א באשל אברהם סעיף-  
קטן א' לגבי אכילה לפני בדיקת חמץ.

[אבל, מצאתי בערוך השולחן סימן רלב סי"ח בנוגע לאכילה לפני  
התפילה, שרוצה לחלק בין פת למזונות, ומיירי במיני מאפה, וכדברי הרב  
החסיד הנזכר.

ואגב אורחא, בנוגע להמנהג שהזכיר, לאכול בשמחת תורה לפני  
הקפות, הנה ראיתי בשיחה שיצאה לאור לאחרונה (לקראת שבת פרשת נח  
דאשתקד) על ידי המערכת החשובה של וועד הנחות בלה"ק, שיחת יום  
שמחת תורה שנת תשכ"ו, בטעם הריקודים בעת ההקפות, שבוודאי אינו  
משום שכרות, כיוון שלא עשו קידוש, שהרי הוא באמצע התפילה, ואסור  
להיות במצב של שכרות. . והוא לפלא. ואין כאן מקומו].

ומזה מובן, על-דרך-זה בנוגע לקיום שלש סעודות במזונות, שמעולם  
לא התיר אדמו"ר הזקן במזונות של מיני תבשיל, כי-אם במיני מאפה,  
הנקראים בסגנון ההלכה "פת" (פת הבאה בכיסנין וכיוצא בזה), או "לחם"  
("לחם שאינו גמור"), וכדמוכח מזה שמברכים עליהם המוציא לחם מן  
הארץ כשקובע סעודה עליהם.

ואפשר להיווכח בזה, כי הגהת אחיו של כ"ק אדמו"ר הזקן, הרב הקדוש  
מהרי"ל נ"ע, בשם אדמו"ר הזקן, קאי בהמשך לדברי אדמו"ר הזקן בשולחן  
ערוך סימן קפח ס"י, ששם איתא ש"מיני לחמים שאין קובעין עליהם  
סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה". ועל דבר זה כתב  
בהגהה בשם אדמו"ר הזקן, שבסוף ימיו חזר בו, וסבר שאפשר לקיים  
במיני לחמים בלי קביעות סעודה. אבל לא בתבשיל מזונות גרידא. וכך  
פסק בפירוש הקצות השולחן בפסקי הסידור אות קל"ב (ודלא כפי שהבין  
התהלה לדוד סימן רמ"ט אות ג').

וכמדומני שכבר שקלו וטרו בזה בקובצי ההערות מלפנים. ועל פי זה  
סרה קושייתו של הרב החסיד הנזכר.

\* \* \*

ומעניין לעניין - בגליון של חג הסוכות השתא (א'מא) עמוד 72 ואילך  
העיר הרב וו. שליט"א רוזנבלום בנוגע לאכילת התפוח בראש השנה  
בתחילת הסעודה, ששקלו וטרו כמה רבנים בפירוש "תחילת הסעודה",  
האם הכוונה לאחרי אכילת כזית לחם או כביצה, והעיר שם, שמן הדין גם  
כל שהוא לחם נקרא בשם "תחילת הסעודה".

והנה העיקר חסר מן הספר, כי אני בעצמי, בהיותי בחצרות קדשינו בחודש תשרי, שמעתי מאחד הרבנים שהי-ה שם בעת השקלא וטריא הנזכר, מרבני השכונה של כאן ציווה ה' את הברכה שליט"א, בטעם סברתו שצריך לאכול התפוח לאחר אכילת כזית לחם דווקא. וסברתו היתה, בכדי שלא יהי-ה הפסק בין קידוש לסעודה, כי גדר סעודה לגבי קידוש במקום סעודה היא בכזית דווקא. (אלא שמעיקרא קסבר הרב הגאון הנזכר, להחמיר - בדרך אפשר - לאכול פת בכביצה ויותר. והוא מטעם אחר: כי רואים בכמה מקומות שנקט אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו, שצריך לאכול יותר מכביצה לסעודת שבת. ועוד טעם בדבר: שמצד ברכת נטילת ידיים צריך לאכול כביצה דווקא. ובזה גופא - כל כזית שבו בכדי אכילת פרס. ועוד זאת, שיש מחמירים ששני הכזיתים המרכיבים את כל הכביצה צריכים להיות תכופים זה לזה. ואם כן, האוכל רק כזית בתחילת הסעודה, ומיד לאחר מכן אוכל התפוח - יכול להיכשל, בלא יודעין, חס וחלילה בזה).

ולכן, מכיוון שאסור להפסיק בין קידוש לסעודה, ובלשונו של אדמו"ר הזקן: "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש, אבל אם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי חובתו. . ואין חילוק בין זמן ארוך לזמן קצר" (שולחן ערוך רבינו סי' רעג ס"ה) - פשוט שאין לאכול התפוח עד לאחר קיום גדר קידוש במקום סעודה, והיינו - לאחרי אכילת כזית על כל פנים.

ועוד, שבסידור הגאון היעב"ץ כתב, יתירה מזו, שצריך להיות תוך שיעור כ"ב אמה לאחרי קידוש. אבל בקצות השולחן סימן פ"א בבדי השולחן אות י' רוצה לומר שעד שיעור כדי אכילת פרס לא חשוב הפסק.

(ולהעיר שבמור וקציעה להגאון היעב"ץ בסי' רעג וכן בסידור הגאון היעב"ץ החמירו אפילו לא לדבר שלא מענין הסעודה).

ואיך שלא יהי-ה, מובן ופשוט שאין מקום להתיר אכילת התפוח לפני אכילת הסעודה, מצד דין קידוש במקום סעודה. (מה-שאיין-כן הפרי חדש בליל ב' של ראש השנה שאוכלים מיד אחרי קידוש, לפי ששייך לקידוש).

ובאמת, דברים אלו מפורשים במכתב מכ"ק אדמו"ר זי"ע (והעירני לזה הרב הגאון הנזכר בהסבירו טעמו של דבר להוראתו), נדפס בשערי הלכה ומנהג חלק ב' עמוד קצ"ח: "אכילת התפוח. . כיון שאין נפקא-מינה טוב יותר שתהי-ה אחר נטילת ידיים, כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר".

ולכאורה נראה פשוט, שהכוונה במכתב הנזכר - כדי שלא יהי-ה הפסק בין קידוש לסעודה, מצד דין קידוש במקום סעודה. ואם כן, צריך להיות אחרי אכילת כזית, לכל הפחות.

\* \* \*

בדרך אגב: אעיר שבגליון העבר כתב הרב הגאון המפורסם ר' אברהם שליט"א גערליצקי בשם שו"ת דברי מלכיאל בפשיטות שבכהן גדול הלוּבש משקפיים אין שאלה של מום מצד חלישות הראי-ה, ורק שיש מקום לשאלה מצד ייתור בגדים בעת העבודה (עיינן שם באריכות נפלאה שיש כמה סברות גדולות לומר שאין בזה דין של ייתור בגדים). והנה לדידי אין זה פשוט כל כך. וראיתי שהאריכו בזה בכמה מקומות. ובירור מקיף נמצא בקובץ בית אהרן וישראל חוברת נ"ה ואילך. ויש טוענים שסוף-סוף כיון שמקרוב יכול לראות לא נקרא כהו עיניו. וראה שו"ת שבות יעקב חלק א' סימן קכ"ו להכשיר דיין שרואה על ידי משקפיים לחליצה. אבל בשו"ת אמרי שפר סימן ו' חולק עליו. אבל פוק חזי מאי עמא דבר בכל בתי דינים בעולם.



## דיני הלל (גליון)

### הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון א' מב כתב הרב מ.פ. שיחי' ע"ד אמירת הלל.

פעם שאלתי את כ"ק אדמו"ר מי שהגיע לבית הכנסת לפני שהתפלל שחרית ומצא שהצבור מתחילין אמירת הלל-האם יאמר הלל עם הצבור או לאחרי שיתפלל, הרבי אמר לי שפעם הוא שאל שאלה זו אצל חותנו - הרבי הריי"צ הרבי הריי"צ אמר לו שפעם הוא שאל שאלה זו אצל אביו הרבי הרש"ב, הרבי הרש"ב אמר לו אם יאמר הלל לפני תפלתו אז כשיגיע אחרי שמו"ע וועט דער הלל זיין אן אלט געבאקאנע חלה.

וצע"ק לתאם הנ"ל עם האג"ק המובא במאמר הנ"ל.



## בענין מראית העין במקום מצוה (גליון)

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

”לדבר מצוה אין לחוש למראית העין”

א. בגליון א'לט עמדתי על היסוד שהעמיד בשו"ע רבינו הזקן (או"ח סי' רמו ס"א) בדבריו בענין שביתת בהמתו שהשכירה או השאילה לנכרי, דקיי"ל ש"לכתחלה אסור להשכירה או להשאילה סתם על סמך שכשיגיע השבת יפקירנה או יקנה אותה להנכרי לפי שמפורסם לרבים שהיא בהמת ישראל וההפקר וההקנאה אינן מפורסמים כלל ויש כאן חשש מראית העין, ואעפ"כ פסק ש"יש להתיר לצורך מצוה כגון לשלוח אתרוגים על בהמתו ע"י נכרי" אפילו אם לא הפקירה אלא בינו לבין עצמו "שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין", שיחשבו שעובר על מצות שביתת בהמתו שמחוייב בה מה"ת.

ומקור דברי רבינו הוא בשו"ת צמח צדק (הקדמון, סי' לה) שכתב: "לצורך מצוה דרבים כגון להוליך אתרוגים לזכות רבים שיקיימו המצוה בשעתה וצריכים למהר הליכתם התרתי להם על ידי הפקר דבמקום מצוה אין להחמיר, ע"ש שהביא סמך לדבר מהא דרבי אליעזר שחרר עבדו להשלים מנין עשרה משום ד"מצוה דרבים שאני" (ברכות מז, ב), ע"ש, וסיים: "על ידי הפקר דליכא איסור כלל, אלא דלכתחלה מחמירין [א"ה: פי', מדרבנן משום מראית העין] אבל במקום מצוה אין להחמיר". אלא שבדברי הצ"ח הי' אפ"ל שלא התיר אלא "לצורך מצוה דרבים" כדמשמע מתחלת דבריו, ורבינו הכריע וסתם (כמשמעות לשון הצ"ח בסו"ד) שלכל "דבר מצוה אין לחוש למראית העין".

וכתבתי דאף שכתב רבינו בשולחנו (או"ח סי' תקיח ס"ח - על יסוד דברי הרמב"ם הל' יו"ט ה"ד) דאסור להוציא סולם ביו"ט בכה"ג שיש בו משום מראית העין "אפילו הוא מוציאו לצורך שמחת יו"ט", נ"ל דשאני התם שיוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בשאר דברים, משא"כ כשיתבטל מן המצוה לגמרי.

ובגליון א'מ העיר ע"ז ידידי הרה"ג ר' שמואל זייאנץ שליט"א "שאדה"ז לא חילק בסי' תקיח בין היכא שיוכל לקיים מצות שמחת יו"ט בשאר דברים או לא, ובפשטות נראה דמדובר בכל ענין".

הנה קצרתי קצת במקום שהי' לי להאריך ולדייק יותר, כי הרי קיי"ל (שו"ע רבינו או"ח סי' תקכט ס"ז) ש"עכשיו שאין בית המקדש קיים אין

יצאים ידי חובת שמחה אלא ביין . . אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו . . ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט", ולזה כוונתי, דאפילו אם לא יוכל לאכול בשר כלל אם לא יוליך את הסולם ביו"ט, לא ימנע ממצוה חיובית, וממנ"פ, אם יש לו יין לשתות יוכל לקיים חיובו בשתיית יין ולא ימנע לגמרי ממצות שמחת יו"ט, ואם אין לו יין, לא תועיל לו הולכת הסולם לשובך כדי שיוכל לאכול בשר, כי גם אם יאכל בשר לרוב עדיין יחסר לו עיקר מצותו.<sup>48</sup>

עוד העיר ידידי הנ"ל ממ"ש בשו"ע רבינו (או"ח סי' רמד ס"ח): "בקצת מקומות נוהגין היתר שהקהל שוכרים נכרים בקבלנות לפנות הזבל מן הרחוב והנכרי עושה לעצמו ואפילו בשבת ואין חוששין למראית העין, ויש שלמדו עליהם זכות לפי שכבר נתפרסם הדבר שדרך לשכור נכרי בקבלנות לפנות הזבל ולא שכיר יום וא"כ אין כאן חשש מראית העין . . ומטעם זה יש להתיר להניח לנכרים לבנות בית הכנסת בשבת אם הוא מקום שמפורסם בו דרך בנין הבתים ע"י אומנים קבלנים ולא ע"י שכירי יום, כמו שהוא ברוב המקומות שהאדריכל לבדו הוא קבלן והאומנים עושי מלאכה שתחתיו הם שכירי יום ששם יש חשש מראית העין".

ומתו"ד מבואר דבכה"ג שאין הדבר מפורסם שדרך בנין הבתים היא ע"י קבלנים אסור "להניח לנכרים לבנות בית הכנסת בשבת", אפילו כ"שיש חשש שמא יתבטל בהמשך הזמן בנין בית הכנסת לגמרי", הרי שחוששים למראית עין גם במקום מצוה (דרבים), וצ"ע ממ"ש רבינו "שלהדבר מצוה אין לחוש למראית העין", ע"ש מ"ש בזה.

ונ"ל דיש לתרץ ולחלק בתרי גווני: (א) דבנידון בנין הבית הכנסת לא נאסר כי אם במקום "חשש שמא יתבטל", ולא כשהדבר הוא בגדר וודאי שיתבטל הבנין; (ב) דבנידון בנין הבית הכנסת לא נאסר כי אם בעיר שכבר יש בה בית הכנסת אחד, ואף שגם בכה"ג איכא מצוה לבנות עוד בית הכנסת (מג"א סו"ס קנד), אין זה אלא בגדר מצוה קיומית ולא הותר איסור מראית העין בשביל זה.

48) ואולי י"ל עוד דשאני מצות שמחת יו"ט עפמ"ש בשו"ע רבינו (שם סי' תצח סק"ה - הביאו הר"ש זייאנץ בדבריו) "דלא שרינן איסורא משום שמחת יו"ט . . דאין מצות עשה זו דוחה את שום ל"ת, כיון שהיא תלויה בדעת האדם, שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט משום דהתענית עונג לו . . וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה ל"ת . . שאין זה מצוה המחוייב עליו ממש, אלא תלויה בדעת האדם". ואולי י"ל שמפני זה אין שמחת יו"ט נידון ככל מצוה חיובית לדחות איסור מראית העין.

[ועוד יש לחלק לפמ"ש בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' לח) על יסוד דברי הירושלמי (שקלים ספ"ה) והמג"א (סי' רעו סק"ח) "דבנין בית הכנסת לאו מצוה כלל בעצמותה רק תשמישי מצוה . . דאינה מצוה גמורה", ע"ש בארוכה].

עוד העיר ממ"ש בשו"ע רבינו (או"ח סי' שכה ס"ד) דאסור להניח לנכרי ליקח חפצו שהוא ממושכן בידו בשבת "משום מראית העין", והמשיך רבינו וכתב בזה"ל: "אא"כ שהנכרי הוא אלם שאז יש להקל אפילו לא ייחד לו מקום, וכן במקום שיש בו משום דרכי שלום, כגון נכרי שחלה ושלח אחר מאכל ישראל מותר לתת לו או אפילו לשלוח לו ע"י נכרי. והוא הדין לצורך מצוה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח . . מפני שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות ועכשיו שיש אומרים שאין לנו רה"ר אלא כרמלית . . הוא שבות דשבות והתירוהו לצורך מצוה . . והוא הדין מפני דרכי שלום והוא הדין בנכרי אלם" [וכ"כ רבינו בהל' פסח (סי' תמו ס"ו) שאסור לומר לנכרי ליטול את החמץ להעבירה במקום שאסור לטלטל מן התורה, אף דהוה צורך מצוה, ולא התיר כי אם בכה"ג דהוה שבות דשבות].

ולדידי נראה שאין דין זה שייך לנידוננו, דמ"ש רבינו להתיר רק בכה"ג דהוה שבות דשבות לא כתב כן כי אם לענין איסור אמירה לנכרי [וכמ"ש מפני שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות"], אבל היכא שאין איסור כי אם משום מראית העין, י"ל דאין חוששים לזה במקום מצוה חיובית, וכמשנ"ת.

### שני סוגי מראית העין

ב. והנה ידידי הנ"ל יצא לחלק באו"א, והוא דמ"ש רבינו ש"לדבר מצוה אין לחוש למראית העין" לא נאמר כי אם ב"איסורי מראית העין כלליים שחז"ל לא קבעו אודותם בפרטיות, אבל הסברא מראה שיש לחוש וליזהר מפני מראית העין, משא"כ "אותם החששות שחז"ל עצמם חששו אודותם משום מראית העין, הרי הם חששו מאוד על זה . . ומשום זה החזיקו בזה בתוקף איסור פרטי ומיוחד", וע"כ נוהג האיסור גם במקום מצוה, עכת"ד.

ולחביבותא דמילתא, הנני בזה להרחיב ולבאר את דבריו, וזה החלי:

מצינו בכ"מ בדברי הראשונים והאחרונים שאסרו לעשות איזה דבר משום מראית העין אף שלא הובא איסור זה בתלמוד ולא מצינו שגזרו חז"ל ע"ז, וכגון מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנז) והו"ד להלכה

בטושו"ע (י"ד סי' פז ס"ד) דאסור לבשל בשר בחלב אשה מפני מראית העין. והפרי חדש (י"ד שם סק"ז) האריך לפקפק בדין זה, וטען "שאינ לנו לגזור ולאסור מדעתינו מפני מראית העין זולתי במה שנתבאר בתלמוד, ואם כן, בואו ונאסור בשר חי' בלי ניקור כדי שלא יטעו בין חי' לבהמה, וכן כוליא שלימה של חי' בחלבה יהי' אסורה לאכול מפני מראית העין במידי דלא מינכר, ואם באנו להוסיף מדעתנו יש לנו לאסור הרבה כיו"ב וכ"כ התוס' בר"פ כל הבשר (חולין קד, א ד"ה ומנא תימרא) דאין לדמות גזרות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה. . . הדבר פשוט דהיכא דאיתמר בש"ס איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, ואין לנו לחדש גזרות מדעתנו אחר שנסתם התלמוד". ומסיק הפרי חדש: "סוף דבר, שדעתי להתיר אף לכתחילה מה שמותר מן הדין, ולא חיישינן למראית העין, אלא שכבר הורה לאיסור וראוי לשמוע אליו".

אבל נושאי כלי השו"ע וכל הפוסקים האחרונים פסקו כשיטת הרשב"א והמחבר אשר מסתימת דבריהם נראה מבואר שאיסור גמור הוא לבשל בשר בחלב אשה משום מראית העין, והרמ"א הוסיף שאסור לאכול בשר בחלב שקדים משום מראית העין. ועד"ז מצינו בכ"כ מקומות בשו"ע ונו"כ לאסור מצד איסור מראית העין דברים שלא נאסרו ע"י חכמי התלמוד, ודלא כמ"ש הפרי חדש, ולדוגמא בעלמא, הא דקיי"ל: (א) בהל' ציצית (או"ח סי' יו"ד ס"ח - ע"פ שו"ת מהרי"ק שורש קמט בסופו): לענין סתימת בגד שיש לה ד' כנפות כדי לפטרה מציצית, דצריך שיהי' הסתום רוב הנראה לעינים, "דאל"כ יאסר משום מראית העין" (וע"ש בביאור הגר"א); (ב) בהל' פסח (מג"א סי' תעו סק"א): "צלי קדר יש לאסור מפני מראית עין" – "שלא יטעו להתיר גם צלי אש" (שו"ע רבינו שם ס"ד). ועד"ז בכ"מ<sup>49</sup>.

ועכצ"ל דס"ל להפוסקים שגזרו חכמים איסור כללי, שלא לעשות דבר המותר הנראה כדבר האסור, משום מראית העין [וכמ"ש בשו"ת הסבא קדישא (ח"ב סי' א) להסיר תלונת הפר"ח על הפוסקים הנ"ל, דמראית העין "אינו כמו שאר גזרות דרבנן עד שנאמר שצריך שיזכר בש"ס בפירוש שגזרו, משום דכיון דחז"ל למדו כן מהכתוב שצריך להציל עצמו מהחדש .

49) וכ"מ בשו"ת מהרי"ק (שורש קטו) לענין הטבילה בנהרות, ד"מאחר שנראה לעינים שבהעצר השמים ולא יהי' מטר אין מים באותו נהר כלל וכשיורדין הגשמים מתהווה, אם כן יש לאסור מפני מראית העין" ד"מאן דחזי . . . סבר שאינו אלא ממי גשמים . . . אם כן נפיק מינ' חורבא דאתי למטבל במי גשמים ממש אפילו כשהן זוחלין, ובכולא תלמודא אשכחן דחשו חכמים למראית עין", ע"ש.

. ממילא שמעינן דבכל מקום שיש מראית העין וחשד שצריך לזהר בזה"ל, וזהו כנראה היסוד לשיטת האג"מ (שו"ת או"ח ח"ב סי' מ) שאסור להכנס למסעדה בלתי כשירה מצד מראית העין, אף שלא גזרו חז"ל איסור על זה.

והנה בכמה דברים שחידשו הפוסקים לאסור משום מראית העין, וכמו מ"ש הרמ"א הנ"ל לאסור אכילת בשר בחלב שקדים, ראיתי בשו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' פ) שנסתפק בהגדרת האיסור, ומתחלה צידד - בדעת הרמ"א עכ"פ - דאין זה משום שדבר זה נכלל בגזירת מראית העין שגזרו חז"ל, "אלא משום דגם בלא גזירת חכמים צריך אדם לחוש למראית עין . . . דצריך לחוש לחשדא" ולפי צד זה כתב "דבחדרי חדרים מותר לאכול חלב שקדים אפילו כשאין שקדים מונחים אצלו, דהא לא אמרו (שבת קמו, ב. רמב"ם הל' שבת פכ"ב ה"כ. טושו"ע או"ח סי' שא סמ"ה) דבחדרי חדרים אסור אלא בכל מקום שאסרו חכמים משום מראית עין, דהיינו כשגזרו שמא יאמרו שגם האיסור מותר, משא"כ כאן דאין האיסור רק משום חשדא ובחדרי חדרים דליכא חשדא שפיר דמי". אבל שוב צידד דאפשר לומר שגם כ"שלא מצינו גזירה מיוחדת ע"ז מ"מ י"ל דגזרו חכמים על איסורים שבתורה דהיכא דמיחלף אסור משום מראית עין שיאמרו שגם האסור מותר, וממילא הוי נמי בכלל כל מקום שאסרו חכמים משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור", ע"ש בארוכה.

ומאי דמספקא לי' להרב בעל דבר יהושע (בדבר חלב שקדים) פשיטא לי' להגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א (בתשובתו בענין רבית, נדפסה בקובץ מורי', גליון רצז-רצח, מנ"א תשס"ג, אות יו"ד-יא) שכתב דהא דקיי"ל דכל מקום שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, "זה רק בדברים שחכמים אסרו בפירוש, ולכן אף שטעם האיסור משום שיחשדוהו ובחדרי חדרים לא יחשדוהו, מ"מ אין הולכין אחר טעם התקנה אלא אחר האיסור גרידא, ולכן אסור לתלות בגדים רטובים בשבת [אפילו בצנעא] משום מראית עין שיחשדוהו שכובס בשבת", אבל בכל מ"ה שלא הוזכר בגמרא שאסרו חכמים" אף שאסור לעשות כן במקום רואים משום דינא דמתניתין "שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר והייתם נקיים" קיי"ל ד"כל שאין אין כאן ידי הבריות כגון בחדרי חדרים" אין איסור, [וע"ש שכתב עפ"ז דכיון שחלב שקדים לא אסרו חכמים "כל שאין חשד לא אסרו", ע"ש].

אבל לפענ"ד נראה שמדברי הפוסקים האחרונים מוכח שלא כדבריו, שהרי בכ"מ כתבו לאסור דברים מסויימים (שלא הוזכרו בש"ס לאיסור)

משום מראית העין, והוסיפו דשייך בזה מה שאמרו דכל דבר שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ורבו הדוגמאות לזה, ומהם:

(א) בשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' ל) בנידון הפאראסאל [המטרי'] בשבת שאם העמידו מע"ש אסור "לישא אותו ולהאחיל בו על ראשו להגן מפני החמה או מפני הגשם . . מצד מראית העין שיחשדוהו שתיקנוהו היום", ובהמשך דבריו מבואר להדיא דס"ל דאם העמדת הפאראסאל בשבת אסור מה"ת תיאסר ההשתמשות בה גם בחדרי חדרים, ע"ש.

(ב) בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קפה) לענין מי שטען ואמר פ"פ מצאתי ואח"כ חזר בו דקיי"ל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (בלי אמתלא הראוי), כתב דאף "שאנו אין מניחין אותה להיות עמה מ"מ הוא והיא שיודעים ששקר ענה ולא מצאו פ"פ מותרים זה עם זה בסתר, או אולי אסור משום כל מה שאסרו חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור" (אף ש"מעיקר הדין בודאי מותרים זע"ז").

(ג) בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק (יו"ד סי' יב אות ה) "בשו"ב דמתא שהודה שהי' עושה ברצות הקצבים שתהי' טרפה שנצרך להם בשר טרפה אזי הי' עושה סירכא למען להטעותם ובעצמו הי' אוכל השומן דהכרכשות בחזקת כשר . . ושאלו אותו איך מלאך לבך לעשות כדבר הרע הזה, לאכול מדבר שהחזקת בעצמך בחזקת טרפה, ואיך לא חששת אולי יעלילו עליך שאתה אוכל טרפות, ומה גם אולי יתודע להם ועי"ז ימכרו הבשר בחזקת כשרה ויעלימו חוק הקצוב, והשיב שהי' עושה הדבר בצנעא ולפניהם לא הי' אומר לא כשר ולא טרפה רק שהי' אומר להם שיש סירכא" ד"יש לומר דעשה איסור דהא קיי"ל . . כל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, דהיינו מקום שאילו יראו יחשדוהו באיסור דאורייתא, ובנ"ד אף לדבריו שאמר להם שיש סירכא היינו ודאי שאסורה מספיקא דאורייתא . . וא"כ אפי' בחדרי חדרים אסור לאכול ממנה די ש כאן חשדא בדאורייתא".

(ד) בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' רעה) פסק שמותר לקדור מס"ת אזכרה ביחד עם עוד איזה תיבות, "וכעת נראה לי להוסיף חילוק בזה, דאם הוי השם באמצע הקדירה בזה מותר כיון דהרואה יראה דמתחיל באותיות אחרות, אבל אם מתחיל הקדירה בראש השיטה זה אסור דהרואה לא ידע דסופו לקדור עוד תיבות אחרות ויסבור דקודר השם ואיכא דחזי הא ולא חזי הא, וכ"מ שאסרו חז"ל מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור".

ומדבריהם נמצינו למדים דאף בכה"ג "שלא מצינו גזירה מיוחדת" הרי זה בכלל "דבר שאסרו חכמים משום מראית העין" – "דהיכא דמחלף אסור משום מראית עין".

המורם מהנ"ל הוא שדברי הרב זייאנץ מכוונים למ"ש הדבר יהושע והגרו"ן גולדברג לחלק בין שני סוגי מראית העין לענין האיסור בחדרי חדרים, ועכ"ז לא נראה לי לחלק בין שני סוגים אלה לענין מראית העין במקום מצוה ובפרט לפי משנת מדברי הנו"ב והצ"צ שכל מה שאסור מחמת מראית העין נכלל בגזירת חכמים וכמשנ"ת, ועפ"ז נראה יותר שאין לחלק בין מה שפירטו חכמים להדיא ושאר אופני מראית העין. והבוחר יבחר.



## אכילת ושתיית קבע בסוכה (גליון)

**הרב מאיר צירקינד**  
מיאמי, פלורידא

בגליון האחרון (א'מג) כתב הרב שלום דובער לוי'ן שיח' בנוגע אכילת ושתיית קבע בסוכה, ויש להעיר על מש"כ "לא נתפרש כאן כמה הוא שיעור יתר מעט מכביצה"

א. בשו"ע המחבר (סי' תקכט ס"א) כתב הרמ"א (בשם מהרי"ל הלכות יו"ט [סימן ב]) "מיהו אם עיו"ט שבת יכול לקיים סעודה שלישית ויאכל מעט פת לכבוד יו"ט". והמחצית השקל (סק"ב) כתב שפירושו הוא יותר מעט מכביצה ובהמהרי"ל גופא כתב "מעט כזית".

בשו"ע כ"ק אדה"ז (בסעיף ב) סתם וכתב "ואם ערב יו"ט הוא שבת שצריך לאכול סעודה שלישית יאכלנה קודם שעה עשירית ואם . . לא אכלה קודם שעה עשירית יאכלנה אחר כך". וראה בשער הציון סק"י.

ב. בשו"ע המחבר (סי' קפד ס"ב) כתב "אבל אם יש לו פת עוד יאכל במקום השני מעט" ובבאר היטב סק"ד מביא פלוגתא אם הוא דוקא כזית או אפילו פחות מכזית.

עוד כתב הנ"ל "ונתפרש יותר הדבר לענין סעודת שבת בשו"ע ר: "שעיקר סעודה הוא הלחם שעליו יחיה האדם", וכן נתפרש בשו"ע ר: "בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון . . שהלחם הוא עיקר הסעודה, שכל סעודה נקרא על

שם הלחם (ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה)."

והנה בשוה"ג שם הוסיף אחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום". ולכאורה מה תועיל "הזכרה של קדושת היום", הרי צריך שתהי' סעודה, שהיא דוקא על הלחם!?"

ונראה, דאי משום הא לא קשא, דהא הם ג"כ קרואים "לחם"! הלא כתב כ"ק אדה"ז כאן "ומיני לחמים" וראה הלשון בסדר ברה"נ פ"ב ה"ג "ואם אינו שבע ממין לחם זה לבד", רק שאינו לחם "שדרך ב"א לקבוע סעודה עליו" (סדר ברה"נ פ"ב ה"א) ואינו נקרא לחם גמור וכהלשון פ"ב ה"ו "שיברך המוציא על לחם גמור תחלה".

ואי קשיא, הא קשיא: כתב אדה"ז "שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום" והלא בדיעבד אי לא הזכיר של שבת אין צריך לחזור מעין ג' (סי' רח במג"א סקח"י) ובב"י מביא כמה פוסקים דס"ל דאין צריך להזכיר קדושת היום כלל בברכת מעין ג'?

ועוד יש לתמוה על הא דכתב אדה"ז פ"ב ה"א "כשיעור שרוב ב"א קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר על שיעור כזה מסתם לחם גמור" שלפי זה סעודת ערב ובוקר היא לכל הפחות ד' ביצים (לבד מהלפתן, דהא כתב "ולפיכך האוכל כד' ביצים ממין לחם זה עם לפתן כזה עד ששבע מברך המוציא וברכת המזון ופחות מכן מברך על לחם אחר תחלה"), אם כן בליל פסח אין אוכלין סעודת קבע! דלכל היותר (דהיינו אם נאמר דשיעור כזית הוא חצי ביצה (שוע"ר סי' תפו ס"א) וגם אם אוכל שני זיתים לאפיקומן (תעזו ס"ג) - אינו אלא שתיים וחצי ביצים?

ומענין לענין יש לתמוה דבסימן קסז ס"ט כתב אדה"ז "ואחר הברכה יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה ואם שח צריך לחזור ולברך אלא אם כן היתה השיחה בדברים שהם מעניני הדבר שמברך עליו . . . וצריך לזהר ג"כ שלא לילך ממקום למקום עד שיבלע כי הליכה ממקום למקום חשובה הפסק אלא אם כן היא לצורך האכילה שאז מותר לכתחילה אם אי אפשר בענין אחר כגון שאי אפשר לו לברך במקום אכילתו לפי שאינו נקי"

האיך אפשר לומר "כגון שאי אפשר לו לברך במקום אכילתו" הא כבר בירך! דהא מדובר בעודו לועס, ומה איפכת לן אם לועס במקום שאינו נקי?

## נסיעה לבית הכנסת בשבת באופן האסור (גליון)

**הרב אלעזר הלוי רייטשיק**  
תושב השכונה

בגליונות האחרונים דנו חשובי רבני אנ"ש שליט"א ע"ד מכשול המצוי בזמננו, והוא שהשלוחים מזמינים לשבת, אנשים שלע"ע אינם שומרי תו"מ. והדרך היחיד שהאנשים האלו יבואו להבית חב"ד הוא באופן של חילול שבת ר"ל. הרבה דיעות ראו אור הדפוס במשך כמה חדשים, אבל דעה מוסכמת היא בפי כל הרבנים, שכשמזמינים אלו האנשים לשבת, צריך לומר להם שאם בהזדמנות אחר יוכלו לבא בלא חילול שבת, אז עדיף שלא לבוא להבית חב"ד בשבת הזאת, ויבאו באופן דלית בי' חילול שבת.

לפ"ז מתעוררת שאלה, האם מותר לעשות אירוע בשבת שבאמת יכולים לעשות אותו בימות החול, כגון מסיבת בר/בת מצוה וכדו', שאפשר לעשות המסיבה גם בימות החול.

ואינו דומה כלל לכל הדוגמאות שהובאו מהקפות, ימים נוראים וכו'. ולדוגמא בראש השנה, שיש חיוב מדאורייתא שישמע קול שופר, אבל היות שהוא מושקע בתאוות ותענוגי עולם הזה, אין לו שום הרגשה בנפשו שהוא מחוייב בזה. ולזכות ולעורר אחינו בני ישראל במצות שופר, תולין מודעות ע"ד שמיעת שופר בהבית חב"ד, אבל אם רוצה יש לו ברירה לילך לבית הכנסת סמוך לביתו, באופן שלא יהי' חילול יו"ט.

אבל אם שולחים הזמנה אישית לבר/בת מצוה וכדו', המוזמנים מרגישים קרבות וחיוב לבא, ואם לא יבואו חושבים שיפגעו בהמזמין. והשאלה היא, האם מותר לשלוח הזמנה אישית לאירוע פרטית שיהי' בשבת, לאלו שאינם לע"ע שומרי תו"מ?

ואבקש מאחד הרבנים החשובים, שרי התורה אשר נהירין להם שבילי ההלכה כשבילי דנהרדעא, שיורנו ההלכה בזה.



# פשוטו של מקרא

## זמן ברית בין הבתרים ע"פ פש"מ

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הנה ידוע אשר התחבטו הראשונים בסדר המאורעות דפרשת לך לך ובפרט ברית בין הבתרים שבפשטות היה קודם התחלת פ' לך לך, וכמפורש בברייתא של ר"א בנו של ריה"ג וז"ל "מדה לב – ממוקדם ומאוחר שבפרשיות, כיצד, ויאמר ה' אליו קחה לי עגלה משולשת, אימתי נאמרה פרשה זו אחרי מלחמת המלכים, והמעשה הזה היה קודם שיצא אברהם חמש שנים שנאמר ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה וא"ר יוסי אי אתה מוצא חשבון זה אלא משבעים שנה לאברהם שנגזרה גזירה על ענין בין הבתרים, הא למדת שגזירת ענין בין הבתרים היה ה' שנים קודם יציאת אברהם מחרן ונכתבה מאוחרת. עכ"ל.

ואם תקשה לפי זה דמוכח מזה שאאע"ה היה בארץ ישראל כשהיה שבעים שנה בשעת ברית בין הבתרים ובקרא מפורש שיצא מחרן כשהיה שבעים וחמש [וזה שהיה באר"י בשעת בבה"ב מפורש בקרא 'ודור רביעי ישובו הנה' "לזרעך נתתי את הארץ הזאת"], עיין ברמב"ן עה"פ ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה (שמות יב, מ) דמביא מסדר עולם שאברהם יצא מחרן לא"י ב"פ, והיה בא"י כשהיה שבעים שנה ואחר שנדבר עמו ירד לחרן ועשה שם חמש שנים ואח"כ יצא כשהיה בן ע"ה כמפורש בקרא, עיי"ש.

וכ"מ בב"ר (פל"ט, ז) דברי ר' נחמי' "לך לך שתי פעמים אחד מארם נהרים ומארם נחור ואחד שהפריחו מבין הבתרים והביאו לחרן" ובפי' המיוחס לרש"י שם "אחד מארם נהרים ביציאה ראשונה ובא לאר"י ואז נדבר עמו בבבה"ב, ואחד שהפרידו מבין הבתרים והביאו לחרן". ובמדרש שם בפסקא לעיל מיני' "וימת תרח בחרן אמר ר' יצחק אם לענין החשבון . מתבקש לו עוד ששים וחמש שנים" ובפי' המיוחס לרש"י מפרש שאברהם נולד כשתרח היה ע' שנה ואברהם היה בן ע' כשיצא מבית אביו הרי ק"מ לתרח וחי ר"ה שנה נמצא שנשאר לו עוד ס"ה שנה, הרי ג"כ מפורש יציאה ראשונה של אברהם כשהיה בן ע'.

והנה בנוגע מלחמת המלכים אם היה בשעת אברהם אבינו היה בא"י בפעם הראשונה או בפעם השני' או כשהיה בחרן הוא ג"כ מבוכה גדולה

ועיין שבת י, ב ובתוס' שם ד"ה ושל שהמלחמה היתה לאחרי הליכה שניה לאר"י דכתבו שאברהם היה בן ע"ה בשעת המלחמה.

אמנם התוס' בכרכות ז, ב ד"ה לא כתבו שאברהם היה בן ע"ג שנה "שהרי כל הימים של סדום היה נ"ב כדאמרינן בפ"ק דשבת צא מהם י"ב שנים שעבדו כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוח, ואברהם היה בן צ"ט כשנהפכה צא מהם כ"ו שנה למפרע של שלוח נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים א"כ היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים [שתוס' כתבו בתחילה שרש"י בחומש כתב שהיה אחרי המלחמה] שלש שנים ואותו פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה" עכ"ל, ונמצא לפי דעתם שאף הפסוקים קודם ברית בין הבתרים צריכים לחלק דאחר הדברים האלה היתה אחרי המלחמה ומסיים ויחשבה לו צדקה והפסוקים ויאמר אליו אני ה' עד אחרי ברית בין הבתרים הי' קודם כשהיה בן ע', וראה מה שהתוס' שם מביא מהרשב"ם.

וגם יוצא מדברי התוס' שהמלחמה היתה אחרי יציאה הראשונה ולא השניה, וצ"ע מדברי הסדר עולם שאיתא שם "מן ההפלגה ועד שיצא אברהם אבינו מחרן כ"ז שנים . . . אותה השנה שיצא בה אבינו אברהם מחרן היא היתה שנת הרעב וירד למצרים ועשה שם שלשה חדשים ועלה ובא וישב באלוני ממרא אשר בחברון והיא השנה שכבש בה את המלכים . . .", ועכ"פ משמע שהיה להם גירסא אחרת בסד"ע, וגם קשה שמשמע שאברהם היה באר"י בשעת המלחמה ובסד"ע כתב שהיה בחרן, ובאמת כן הקשה בפ"י הטור על התורה שבמלחמת המלכים כתיב ויבא הפליט גו' והוא יושב באלוני ממרא, נמצא דלא היה בחרן, ותי' שם דוהוא יושב באלוני ממרא קאי על עוג! עיי"ש ההכרח לזה.

והנה בפירש"י על התורה לא נזכר בכלל שתי יציאות, ולכאורה גם בפשטות אם אינו מעיר שהדברים לא אירעו כמו שנכתבו א"כ בפשטות סובר שהמאורעות היו כפי שנכתבו על הסדר בתורה, וא"כ נחזי אנן ממה שפירש רש"י [וממה שלא פירש] שיטתו בכהנ"ל.

בס"פ נח בפסוק וימת תרח מחרן רש"י מביא החשבון שתרח חי עוד הרבה שנים "עדיין נשאר משנותיו הרבה" ומביא שתרח היה קמ"ה שנה כשיצא אאע"ה מחרן דמביא הפסוק בריש לך לך שהיה בן ע"ה שנה כשיצא מחרן, וגם כתב שתרח מת אחרי היות אברהם באר"י "יותר משישים שנה", ולא כתב כהמדרש הנ"ל שישים וחמש שנה [וצע"ק למה לא כ' שישים שנה].

גם ברש"י בפ' וירא ד"ה ימים רבים (כא, לד) כתב שאברהם "בצאתו מחרן היה בן ע"ה ואותו שנה ויבא וישב באילוני ממרא שלא מצינו קודם לכן שנתיישב אלא שם . . . ובמצרים לא עשה אלא ג' חדשים . . . וילך למסעיו עד ויבא וישב באילוני ממרא אשר בחברון שם ישב עד שנהפכה סדום", וא"כ לפי זה מש"כ במלחמת המלכים שהוא יושב באילוני ממרא [שבפש"מ קאי על אברהם ולא על עוג כפשוט, ויש ליישב ראיותיו של הטור ואכ"מ] מוכח אשר המלחמה היה כפי הסדר הנכתב בתורה שיצא מחרן בן ע"ה והלך למצרים לג' חדשים ועלה משם עם הרבה מקנה וגם ללוט ההולך עם אברהם היה לו הרבה מקנה והיה מריבה בין הרועים ולוט הלך לסדום ואברהם התיישב באילוני ממרא, אמנם לאו דוקא שהיה המלחמה באותה שנה כמו דאיתא בסד"ע שהרי רש"י הנ"ל בד"ה ימים רבים השמיט דבר זה ולא כתב ואותה שנה היה המלחמה, וא"כ י"ל בפשטות שהיה בתוך עשר שנים שישב באר"י עד שהיה פ"ה ולקח הגר כמסופר אחרי זה. [גם רש"י אע"פ שכ' שכל ימי סדום היה נב שנה (פ') וירא יט, כ ד"ה העיר הזאת קרובה) אינו מבאר אם עבדו כדרלעומר מיד בתחלת יישובם או לא, ואכ"מ.]

והנה ברש"י ד"ה אחר הדברים האלה (טו, א) כתב שזה היה אחר המלחמה וכ"מ שנא' אחר סמוך, אמנם יש לעיין אי רש"י סובר כהני ראשונים שפרשה זאת מסתיימת בוֹיחשבה לו צדקה, ורק אח"כ מתחלת פרשה חדשה דברית בין הבתרים, ופתרון דבר זה מפורש ברש"י בפ' וירא ד"ה כאשר דבר (כא, א) "דבור, ה' דבר ה' אל אברם בברית בין הבתרים ושם נאמר לא יירשך זה וגו'" הרי מפורש ברש"י דלא כהראשונים הנ"ל שיש כאן ב' פרשיות אלא שהוא חלק מברית בין הבתרים, דהול"ל רק הדיבור לאברהם אחר המלחמה, ומוכח שהכל היה באותה זמן.

[דא"ג יש לראות כאן גודל דיוקו של רש"י שכתב בברית בין הבתרים, ובפ' חיי"ש ד"ה ואשר נשבע לי (כד, ז) כ' "בין הבתרים" ולא ברית בין הבתרים כי הפסוק לא יירשך זה לא היה ממש בין הבתרים ורק ב"ברית בין הבתרים" אמנם השבועה "לזרעך אתן את הארץ הזאת" שאברהם מספר לאליעזר היה אכן בין הבתרים ממש. וזה ראי' מוצקת למש"כ רבינו בהגש"פ בפסקא ד"ה "בברית" בין הבתרים, שגירסא זו ["בברית בין הבתרים"] ניחא יותר מהגירסא [של הרמב"ם וכו' "בין הבתרים"] "כי הבטחת ידוע תדע נאמרה קודם שעבר בין הבתרים"]

ורש"י בפ' בא בד"ה שלשים שנה וארבע מאות שנה (יב, מא) ג"כ פי' שהשלשים שנה הוא מברית בין הבתרים [והארבע מאות שנה הוא מלידת יצחק וכמו שפי' בפ' לך לך ועבדום גו' ארבע מאות שנה] א"כ נמצא שהיה

אברהם אז בן ע', וכנ"ל גם האחר הדברים האלה הי' אז וזה היה אחר המלחמה, וזה אי אפשר לאמרו.

ובאמת היעב"ץ בהגהותיו על סד"ע [פ"א אות ג'] כבר הקשה זאת על רש"י "דברי רש"י בפירוש התורה בענין זה לא יכולתי להולמם דמזכי שטרא לבי תרי כי בפרשת לך לך תופס שיטת האומר אחר הדברים האלה סמוך שנתיירא אחר שהרג אותן האוכלסין ובסוף פ' בא מונה השלשים וארבע מאות שנה ממעמד ברית בין הבתרים שהיה אברהם אבינו בן שבעים כדברי הסדר עולם בכאן והיא סתירה מבוארת".

והרש"ש בהגהותיו על ב"ר [פמ"ג, ו] מביא התוס' בברכות הנ"ל שפרשת אחר הדברים האלה מסתיימת בויחשבה לו צדקה וזה היה אחרי פ' ברית בין הבתרים הכתובה אחרי' וכתב שכ"ז "נשמטו מהגאון מוהר"י עמדין בביאורו לסדר עולם פ"א אות ג' שהניח שם דברי רש"י בפ' התורה בצריך עיון".

אמנם כנ"ל דברי היעב"ץ צודקים ונשמט מהרש"ש רש"י ד"ה כאשר דיבר בפ' חיי"ש, כנ"ל בארוכה, וא"כ קמה וגם ניצבה תמיהת היעב"ץ הנ"ל, דבפש"מ ברית בין הבתרים נכתבה כסדר המאורעות בפ' לך לך, וצ"ע לפי זה רש"י בפ' בא.

ואואפ"ל מחמת חומר הקושיא וכפי שהשריש לן רבינו לדייק מאד בפירוש"י דרש"י מעולם לא פי' שהדיבור עם אברהם בברית בין הבתרים הי' כשהיה בן שבעים, ואדרבה הרי בפסוק מפורש שהיה באר"י בשעת ברית בין הבתרים, ובפשטות היה עדיין בחרן כי רש"י לא פירש בכלל שהיה ב' יציאות מחרן כנ"ל, ולשון רש"י בפ' בא הוא "ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק" ולא כתב דכשנדבר עם אברהם היה ל' שנה לפני שנולד יצחק, וגם דייק לכתוב "גזירת" בין הבתרים ולא ברית בין הבתרים, וי"ל דרש"י ס"ל שעצם הברית בין הבתרים היה אחרי המלחמה אחרי היות אברהם באר"י כשיצא מחרן בן ע"ה, אמנם הגזירה ע"ז היה כשאברהם היה בן ע' שנה [ולמה היתה כזאת לחלק בין הגזירה להדיבור ועשיית הברית, אינו קשה לרש"י ורק צריך לפרש המוכרח מהקרא כפשוטו], כי היה קשה לרש"י מדוע נאמר כאן ת"ל שנה ובכבה"ה ת' שנה, וזה שמתרץ דעצם הגזירה היתה כי גר יהיה זרעך וזה בהכרח התחילח משנולד יצחק והיה לאברהם זרע, ולכן בברית בין הבתרים אמר לו הגזירה שהוא ת' שנה, ואמר לו זאת אחרי בשורת הזרע כי לא יירשך זה דידוע תדע שגר יהיה זרעך, אבל בפ' בא לתרץ

מש"כ בפסוק עוד ל' שנה מפרש דבאמת נגזרה הגזירה קודם שנולד יצחק שלשים שנה כשהיה בן שבעים.

[ואולי לחידודא הרי תרח היה בן ע' כשהוליד אברהם] [ראה בארוכה שיחת לך לך תשמ"ה [דלא כהאוה"ח שכ' שהיה בן ס"ח]], וא"כ גם כשאברהם היה בן ע' נגזר שיהיה לו בן אמנם גר יהיה זרעך, ואולי באותה פרק זמן נישא אברהם ויצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען בס"פ נח, ולכן עלתה הגזירה מלפניו אז, ולבסוף התיישב בחרן ורק כשהיה בן ע"ה אמר לו ה' לצאת מחרן [וראה שיחה הנ"ל שאברהם מעצמו המשיך בדרכו ללכת ארצה כנען כי זה היה כוונתו כשיצא מאור כשדים], ואירע כל המאורעות דפ' לך לך על הסדר שנכתבו.

ומיושב שיטת רש"י בפשש"מ. [וזכרונני ככזיב שבלקוטי שיחות איתא עד"ז בנוגע ברית בין הבתרים שהיה אברהם בן ע' וצריך עיון וחיפוש, וראה גם ח"כ פ' נח ומה שמציין לחט"ו ע' 83 בענין ב' היציאות.]



## "והרגו אותי ואותך יחיו"

### הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירוש הרא"ש על התורה כתב על הפסוק "והי' כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו" (לך לך יב, יב), וז"ל:

"כלומר והרגו אותי לבלתי יכשלו בעון אשת איש לפי שהזהרו עלי' בני נח. ויש לתמוה דכמו כן הוזהרו על שפיכות דמים, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם. וי"ל אעפ"כ נח הי' להם לעשות ותו עון להרגו בפעם אחד מלבא עלי' ויהיו חייבים כמה פעמים, לכך אמר והרגו אותי", עכ"ל.

וצריך עיון, למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה. ולכאורה היא שאלה שגם הבן חמש למקרא יכול לשאול:

ממה נפשך, אם סבר אברהם שהם מוזהרים על גילוי עריות, ולכן יהרגו אותו אם יאמר ששרה אשתו – הרי הם מוזהרים גם כן על שפיכות דמים, ולא יהרגו אותו.

ודוחק גדול לומר שתירוץ הרא"ש הוא כל כך פשוט שסמך רש"י שהבן חמש למקרא יבין זאת בעצמו.

(ב) ועוד צריך להבין:

מה היתה כוונת אברהם במה שאמר לשרה "אמרי נא אחתי את וגו'".

אם יפגעו בבני נח השומרים שבע מצוות שלהם, הרי אין ממה לפחד, שהרי לא יהרגו אותו אפילו אם ידעו ששרה אשתו, שהרי מוזהרים הן על העריות והן על שפיכות דמים.

ואם פחד אברהם שיפגעו באלו האנשים שהם פרוצים בעריות ואינם שומרים השבע מצוות שלהם, הרי מה ששרה תאמר להם שהיא אחותו של אברהם אינו מעלה ולא מוריד.

והרי מה שיהרוג אברהם או לא יהרוג אותו, אינו תלוי כלל אם שרה אחותו או אשתו.

ודוחק לומר שחשש אברהם שיפגעו באנשים שמקיימים רק חלק משבע מצוות שלהם, דהיינו שעל שפיכת דמים אין מקפידים אבל על העריות מקפידים. וכמו שביאר הרא"ש ועל כל פנים הי' לו לרש"י לפרש זה.

ג. בפרשתינו מסופר שאבימלך אמר לאברהם (כו, י): " . . כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עליו אשם".

והנה כאן אין רש"י מפרש מה היה האשם. ובפשטות צריך לומר שהאשם הוא האיסור של אשת איש שבני נח מצווים עליו.

ואם כן לפי זה צריך להבין: בפרשת וישב בד"ה וחטאתי לאלקים (לט, ט) פירש רש"י: "בני נח נצטוו על העריות". ולמה כאן בפרשתינו לא פירש כלום, ושם בפרשת וישב פירש. ואם שם צריך לפרש, למה כאן אין צריך לפרש.



## הטעם שסיחון לא נתן רשות לבנ"י לעבור בארצו (גליון)

הנ"ל

בגליון (א'מא) שאלתי על מה שפירש"י על הכתוב (במדבר כא, כג) ולא נתן סיחון וגו': "לפי שכל מלכי כנען היו מעלין מס שהי' שומר שלא

יעבר עליהם גייסות, כיון שאמרו לו ישראל אעברה בארצך אמר להם כל עצמי איני יושב כאן אלא לשמרם מפניכם, ואתם אומרים כך":

(א) למה צריך רש"י לתת טעם כאן למה לא נתן סיחון רשות ולא נתן טעם לאדום. וכמו שאין צריך טעם על מה שהם סירבו כמו"כ כאן לכאורה לא צריך טעם.

והנה בה"חיפזון" שלי לשאול השאלה, לא עיינתי במפרשי רש"י, שכולם (הגור ארי', הבאר היטב, הבאר בשדה, הדבק טוב, המשכיל לדוד והדברי דוד – מבעל הט"ז שעל השו"ע) מתרצים שאלה זו. ועם הקוראים הסליחה.

בגליון א'מב תירץ הרב ש.פ.ר. שי' גם כן שאלה זו.

וכתב שזה שמכריח לרש"י לפרש הטעם דוקא כאן ולא באדום ומואב הוא מפני שהכתוב אומר שסיחון יצא במלחמה כנגד בני", משא"כ באדום שלא יצאו למלחמה. וזהו כוונת רש"י במה שהוסיף תיבת "וגו", דהיינו שכוונתו לסוף הפסוק "ויאסף סיחון . . ויבא יהצה וילחם בישראל".

כנראה שבתירוצו כאן כיוון לתירוצו של הדברי דוד (מבעל הט"ז), וז"ל:

"מתרץ בזה דלמה יצא סיחון להלחם בישראל הלא די לו במה שלא הניחם לעבור דרך ארצו כמו שעשה מלך אדום, ע"כ אמר שהי' הוא שומר שלהם, ע"כ הוצרך להלחם שלא ילכו דרך אחר לא", משא"כ במלך אדום שלא ביקש רק לשמור עצמו, עכ"ל.

אבל צריך עיון בתירוצם:

שלפי הכלל ששמענו הרבה פעמים מרבינו שרש"י מעתיק מהכתוב רק התיבות המכריחים פירושו, אינו מובן למה העתיק רש"י תיבות "ולא נתן סיחון" מהכתוב, הרי לפי דבריהם אין תיבות אלו מכריחים פירושו.

ולאידך גיסא, התיבות מהכתוב שמכריחים פירושו ("ויאסף סיחון . . וילחם בישראל") לא העתיק כלל.

וגם לפי דיוק של הרב ש.פ.ר. שרש"י הוסיף "וגו" ושכוונתו בזה הוא לסיום הכתוב ("וילחם בישראל") גם כן עדיין אינו מובן, שאם עיקר פירושו של רש"י בא על תיבות אלו למה רמז להם רק בתיבות "וגו", ולא כתב בפירושו.

וגם לפי דבריו, למה העתיק רש"י התיבות של תחלת הפסוק ("ולא נתן סיחון"), אם אינו מפרשם.

בקובץ הנ"ל שאלתי עוד שאלה:

(ב) שבפרשת דברים כתיב (ב, ל) "ולא אבה סיחון מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלקיך את רוחו ואמץ את לבבו . . .".

הרי מפורש בכתוב שהטעם שסיחון לא נתן רשות לעבור בארצו הוא מפני שהקב"ה חיזק לבו, ולמה פירש רש"י טעם אחר לכאורה, ואינו מזכיר כלל הטעם שמפורש בכתוב.

ועוד שלכאורה הטעם שפירש רש"י הוא סתירה להטעם שמפורש בכתוב: שטעם שכתב רש"י ה' לסיחון טעם הגון ואמיתי למה אינו רוצה ליתן רשות.

הנה שאלה זו לא מצאתי במפרשי רש"י הנ"ל.

יש להוסיף שראיתי בחומש אוצר המפרשים שמביא ממדרש הגדול על הפסוק "ולא נתן סיחון וגו'" בזה"ל:

"יכול מעצמו, ת"ל להלן כי הקשה ה' אלוקיך את רוחו, מלמד שנתחייב למנעו התשובה מפני עונות שהיו בידו, כדי שיפול ביד ישראל וירשו אותו שנאמר ויקח ישראל את הערים האלה", עכ"ל.

ואם ה' רש"י מפרש גם כן באופן זה לא היתה קושיא כלל.

ולהעיר שהלשון של "יכול" מצינו כמה פעמים בפרש"י, ולדוגמא:

בפירש"י פרשת משפטים ד"ה אל הדלת או אל המזוזה (כא, י): "יכול שתהא המזוזה כשרה לרצוע עלי' תלמוד לומר . . .".

וכן בפירש"י פרשת בהעלותך ד"ה וכי יגור אתכם גר ועשה פסח (ט, יד): "יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד תלמוד לומר . . .". וכן על דרך זה בכמה מקומות בפירש"י.

וגם על שאלה הנ"ל נראה שהרב ש.פ.ר. השתדל לתרץ, וכתב וז"ל: "אבל עדיין קשה, במה ה' סיחון כ"כ בטוח שהוא לבדו ינצח את ישראל במלחמה . . . ועל זה מפרש הכתוב "כי הקשה את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך כיום הזה", היינו שרצה ה' להקל על ישראל שינצחו אותו וילכדו כל עריו וירשו את ארצו, ולכן יצא לבדו להלחם", עכ"ל.

ומסיים שם "ומיושבים שאלותיו של הנ"ל לפי פשוטו של מקרא".  
ולא הבנתי איך מיושב במה שכתב הוא, את השאלה שלי הנ"ל.



## מחלוקת ר"י ור"נ במכסה עורות אלים מאדמים ועורות תחשים (גליון)

### הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תר"ת – קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון הביא הרב וואלף שי' את המחלוקת בין ר"י ור"נ המובאת  
בפרש"י תרומה כו, יד (עה"פ "ועשית מכסה לאוהל עורות אילים מאדמים  
ומכסה עורות תחשים מלמעלה"), וז"ל:

"לאותו גג של יריעות עזים עשה עוד מכסה של עורות אילים מאדמים,  
ועוד למעלה ממנו מכסה עורות תחשים. ואותן מכסאות לא היו מכסין  
אלא את הגג, ארכן ל' ורחבן י' – אלו דברי רבי נחמיה. ולדברי רבי יהודא  
– מכסה אחד היה, חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות  
תחשים".

והעיר ע"ז, שלכאורה פשטות לשון הפסוק הוא – שהיו שני כיסויים:  
"ועשית מכסה לאוהל עורות אילים מאדמים". ונוסף לזה "ומכסה עורות  
תחשים מלמעלה" – כפי דברי רבי נחמיה. וכלשון הרשב"ם עה"פ:  
"ומכסה עורות תחשים מלמעלה – מלמעלה של עורות אילים, וכן פשוטו  
כמשמעו".

כך שיש להבין: מדוע רבי יהודא לא לומד את הפסוק כפי פשוטו, והוא  
רואה צורך לחלוק על רבי נחמיה?

ומתרץ ע"ז, וז"ל:

"ואולי יש לומר, שמקורו של רבי יהודא לשיטתו הוא – בהיות ותיאור  
היריעות מופיע בתורה כמה פעמים. ראשית – בפרשתינו כאן. שנית –  
בפרשת ויקהל לה, יא. שלישית – ויקהל לו, יט. רביעית – פקודי לט, לד.  
חמישית – פקודי מ, יט.

וכשנתבונן בפסוקים אלו נראה, שבפרשתינו ובפרשת ויקהל לו יט, ובפרשת פקודי לט, לד – התורה אכן מפרטת את הכיסוי הזה ל"מכסה עורות אלים מאדמים", ו"מכסה עורות תחשים".

אולם בפרשת ויקהל לה יא, התורה מאגדת את שני הכיסויים יחד: "את המשכן, את אהלו ואת מכסהו". ללא כל חלוקה. דהיינו רק מכסה אחד. וכן בפקודי מ, יט "ויפרש את האוהל (יריעות עזים) על המשכן (על היריעות תכלת), ושם את מכסה האוהל עליו מלמעלה". שוב מכסה אחד, ללא חלוקה.

ובהיות ויש מקומות בתורה שהתורה מכנה זאת ככיסוי אחד, לכן לדעת רבי יהודא המכסה היה מכסה אחד המורכב משני חלקים, "חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים".

ובפרט לפי ביאורו של הרבי בלקו"ש חלק ה' עמוד 264: "דעם חילוק צווישן שיטת ר"י און שיטת ר"נ, אז ר"י שטעלט דעם הויפט-דגש אויפן כללות הענין – ער איז מפרש דעם פסוק אין הסכם מיט כללות ענין המדובר, ניט קוקנדיק וואס דער פירוש איז צוליב דעם ניט אזוי מתאים מיטן פרטיות'דיקן אויסטייטש פון ווארט. דאקעגן ר"נ זוכט בעיקר אז דער פירוש זאל שטימען מיטן פרטיות'דיקן ווארט, הגם אז דורך דעם וועט ער ניט אינגאנצן זיין אויסגעהאלטן מיטן כללות ענין הפרשה.

כך שאמנם פירוש פשט הפסוק דנן הוא שהיו שני כיסויים, ולכן ר"נ, שלשיטתו הוא "זוכט בעיקר אז דער פירוש זאל שטימען מיטן פרטיות'דיקן ווארט" – לומד שהיו שני כיסויים.

אך בהיות והדבר בא בסתירה לכאורה לפסוקים אחרים, ובהיות וניתן לדחוק ולהסביר את הפסוק שמדובר רק בכיסוי אחד – אזי לדעת רבי יהודא, בהיות ולשיטתו למרות "קוקנדיק וואס דער פירוש איז צוליב דעם ניט אזוי מתאים מיטן פרטיות'דיקן אויסטייטש פון ווארט" – הוא סובר שהיה רק כיסוי אחד. "עכ"ל בגליון הנ"ל.

(והמשיך לבאר באופן נוסף ע"ד הדרוש, וכבר אמרו שאין משיבין על הדרוש).

ויש להעיר בדבריו:

(א) המקור להביאור הכללי במחלוקות ר"י ור"נ שמצטט בלקו"ש ח"ה הנ"ל, הוא משיחת ש"פ עקב כ"ף מנ"א תשכ"ו (כמצויין שם), ושם נתבאר הענין בארוכה (ובהמשך לזה בשיחת ש"פ האיזינו תשכ"ט).

והנה, בשיחת תשכ"ו שם (לפי ה'הנחה'), הביא כ"ק אדמו"ר את כל המחלוקות שמובאות בפרש"י עה"ת בין ר"י ור"נ וביארם בדרך זו; אך בקשר למחלוקת בפ' תרומה אמר ש"אין להוכיח דבר מפלוגתא זו, כי הגירסא בפירוש רש"י היא להיפך מגירסת הגמרא בפרק אין מדליקין<sup>1</sup>: "רבי יהודה אומר שני מכסאות היו כו', רבי נחמי' אומר מכסה אחד הי"', ויש לברר אם זהו בגלל שלרש"י היתה גירסא אחרת בגמרא, או שנפלה טעות בהעתקת פירוש רש"י". עכ"ל.

ואמנם, שיחה זו לא הוגהה ואי אפשר להוכיח ממנה את מסקנת הענין בבירור (אם כי לאידך גיסא הרי זה גופא שבלקו"ש בכ"מ מדבר על שיטת ר"י ור"נ ואינו מזכיר כלל מחלוקת זו משמע שגם למסקנה אין ללמוד ממנה בנדו"ד); אך לכאורה יש לחזק במקצת את הסברא שהגירסא צריכה להיות בהיפך (וכגירסת הגמ' בשבת), כי בשאר מחלוקות ר"י ור"נ (המוזכרות בשיחות הנ"ל) תמיד מקדים רש"י את שיטת ר' יהודה לפני שיטת ר' נחמי', ואילו בנידון דידן שיטת ר' נחמי' באה קודם – והלא דבר הוא.

(א) ידוע ה"כלל" הגדול שבשיחות הק' על פרש"י, שאין רש"י מסתמך על פסוקים מאוחרים יותר – שהתלמיד עדיין לא למד – אלא אם כן הוא אומר זאת במפורש. (ראה לדוגמא בלקו"ש חי"ד ע' 58 בתחילתו, ונפלא שם לראות עד היכן הדברים מגיעים. ובארוכה בס' כללי רש"י).

[ויש להעיר שדוקא לאחרונה נתגלה "תנא דמסייע" ל"כלל" זה שלכאורה נראה כמחודש – והוא ב"ספר הגור" לא' מהמפרשים הקדמונים שי"ל לאחרונה (על ס' בראשית וויקרא – ע"י מפעל "מתיבתא דרש"י", בהשתדלותו של הרה"ג וכו' ר"א שפירא שליט"א מפרדס כץ ב"ב), ששם

רואים שהוא לומד בדברי רש"י שאין דרכו להתייחס לפסוקים מאוחרים כו' – ובלשונו: "הרי עדיין לא קרא המקרא שלאחריו!".

ובנדו"ד, כיון ש(לפי ביאור הרב הנ"ל) הפסוק בפ' תרומה אתי כפשוטו דוקא לפי שיטת ר"נ, לא מסתבר לכאורה שרש"י יביא פירוש נוסף שהוא דחוק בפשט כאן רק בגלל הפסוק המאוחר יותר בפ' ויקהל שאינו מזכירו כאן כלל. וצריך למצוא מה היה קשה לרש"י מתוך הפסוק כאן גופא. ועצ"ע.



## שונות

### הרה"צ הרב אברהם מקאליסק, וכ"ק רבינו הזקן

#### הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

הרה"ק הר"א הכהן מקאליסק שהי' מתלמידי הה"מ ממזערניטש, הוא עלה ביחד עם הרה"ק הרב מנחם מענדל מוויטעפסק, לאה"ק בשנת תקל"ז, והיו המנהיגים והמורים של עדת החסידים שבאה"ק.

הרה"ק ר' אברהם, ברוב ימיו הוא תמך בכ"ק רבינו הזקן שהנהיג את עדת החסידים ברוסי' הלבנה, ומאה"ק הוא שלח מכתבים רבים לעדת החסידים ברוסי' בהפלאות צדקותו והנהגתו של כ"ק אדה"ז,

מבין השבחים שכתב על אדה"ז נמצאים לשונות כגון: "ברכות לראש צדיק כתמר יפרח בצל שד-י יתלונן", "הרב הגדול קדוש ה' מכובד זה סיני כבוד ק"ש מוהר"ר שניאור זלמן נ"י פלא יועץ כו'", "משקה הרים מעליותיו מפרי מעשיו תשבע הארץ פיו מפיק מרגליות", "מלכם בראשם כבוד רב אחאי המפורסם האלקי כמ' שניאור זלמן שי'", "קדוש ה' מכובד איש אלקי כבוד מ' שניאור זלמן שי' משכן קרוי מקדש". ועוד לשונות של תמיכה וזירוז לחסידים לשמוע בקולו של אדה"ז כו'.

אך ידוע כי לעת זקנותו של הרה"ק ר"א, יד ה' היתה בו (עי' היטב באגה"ק אדה"ז שנוכיר לקמן), ומאז הוא החל לנהל מערכה קשה נגד

רבינו הזקן, ורבינו כתב מכתב ארוך במענה על תרעומותיו של ר"א, המכתב נדפס באגרות קודש אדמו"ר הזקן ובכ"מ.

### אגרות ר"א מקאליסק, בס' "פרי הארץ"

בשנת תקע"ד, נדפס לראשונה ס' "פרי הארץ" והוא ס' מתורותיו של הרה"ק ר' מנחם מענדל מוויטעפסק, מסודרים על סדר פרשיות התורה.

בשער הספר לא הזכירו המדפיסים על הוספה חשובה שהם הוסיפו בסוף הספר, כי אחרי כ"ז דפים של תורת הרמ"מ מוויטעפסק, הנה בסוף הספר ניתוספו עוד ט' דפים, ובתחילתם כותב המדפיס:

"ראיתי כי טוב להדפיס פה, דבריו הק' [של הרמ"מ מוויטעפסק] במכתביו מאה"ק למדינת רוסיא, ודלגתי מענין לענין המצטרך שלא להכביד על הקורא והוצאת הדפוס כי רבה היא."

האגרות שנכתבו מאה"ק ע"י הרמ"מ מוויטעפסק, הנה אחרי חתימת הרמ"מ, ניתוסף בכל מכתב בהם תוספת מרובה על העיקר, בכותרת: "דברי הרב מ' אברהם הכהן", ומתחיל: "גם אנכי באתי בשורותיי כו...". ויש שם גם כותרת "דברי אדמו"ר בוצינא קדישא איש אלקי קדוש המפורסם מהור"ר אברהם הכהן הגדול שי' לנצח".

והנה קונטרס הוספה זו של האגרות, אם כי בתחילתו הוא אכן המכתבים מסוג זה שחלקם נכתבו על ידי הרמ"מ וחלק ע"י הר"א, אך חציו השני של הקונטרס הם אגרות שנכתבו מתחילתם כל כולם על ידי הר"א, וגם הם בכלם נזכר גם משבחו של אדמו"ר הזקן.

אך שמו של ר' אברהם מקאליסק, איננו מופיע לא בשער הספר [שלא נזכר שם בכלל על ההוספה של האגרות מאה"ק], והן לא בכותרת בתחילת האגרות [שהעתקנהו לעיל].

### השם "פרי הארץ"

השם "פרי הארץ", כנראה נבחר ע"י המדפיסים או המו"ל, מפאת שס' זה הוא תורותיו של הרמ"מ מוויטעפסק שהוא עלה לאה"ק, ועל כן תורותיו הם "פרי הארץ" מתורת ארץ ישראל.

ואם אכן, רק זה הוא הטעם לקריאת הספר בשם זה, הלא כותרת זו "פרי הארץ" מתאימה ג"כ לאגרותיו של הרה"ק הר"א מקאליסק, שהוא עלה לאה"ק ביחד עם הרמ"מ ושניהם ביחד הפיצו משם את תורתם.

## מדפיס הספר, הוא חסיד רבינו הזקן

הנה הס' "פרי הארץ" של הרמ"מ מוויטפסק, נדפס בפעם הראשונה קאפוסט (בשנת תקע"ד, שנה לאחר פטירת אדה"ז) בדפוסו של אחד מגדולי חסידי אדה"ז, הר"ר ישראל יפה מקאפוסט.

ועל כן לא יפלא לומר אשר חסידי רבינו הזקן הי' להם רצון להדפיס את מכתבי הרה"ק מקאליסק, בפרט את אלו שהוא כתב במיטב שנותיו שהם היו בשבחו של רבינו, וזהו בכדי להשקיט את הרושם המר והחילול ה' שנוצר בעקבות התנגדות הר"א מקאליסק לרבינו.

אך ביחד עם זאת, הם נמנעו מלהזכיר במפורש את שמו בשער הספר וכיו"ב, בגלל העגמ"נ שהוא גרם במה שנחלק על רבינו וכו'.

אך כעת אין לי עדיין ביסוס להשערה זו, ודבר זה יתאפשר רק אחר העיון בכל אגרותיו של הרה"ק ר"א מקאליסק, ובירור הדרך שבה ערכו המדפיסים מקאפוסט או המו"ל את הסלקצי' איזה מכתבים להדפיס, אם הם אכן בחרו מתוך כלל המכתבים את המכתבים היותר תוכניים מבחינת התורות אשר בהם, או שהיו לפנייהם עוד ענינים בבחירת המכתבים שהם הדפיסו.

[ובכלל כל דברים אלו אני כותב לפום ריהטא ובלי עיון הדרוש, ואת הקוראים הסליחה].

## בלקו"ת מביא בשם הרה"ק הר"א מקאליסק

קרוב לענין זה מצאנו בהגהת הצ"צ בס' לקו"ת, כי בדרושים לסוכות פא, ב כ' בזה"ל: ועד"ז יובן מה שביקש משה ליכנס לארץ כדי שיתקיימו כל המצוות על ידו דייקא כדאיתא בגמרא ספ"ק דסוטה, והקשו בסוף ספר פרי הארץ על לשון ויתקיימו כולן על ידי דהוי לי' למימר ואקיים כל המצוות כו', ולפי מ"ש אתי שפיר כו'."

דברי הצ"צ כאן ו'הקשו בסוף ספר פרי הארץ", קאי על הר"א מקאליסק, והוא בתוך אגרת הר"א מקאליסק שנדפס בסוף ס' פרי הארץ, שבתחילתו הוא כותב בשבח אדה"ז ואח"כ הוא כותב "מה שנדבר בשבת נחמו העבר עם החברים המקשיבים", ומתחיל "דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוו משה ליכנס לא"י כו' להבין הלשון שיתקיימו כולן על ידי ולא אמר אכנס לארץ ישראל ואקיים כל המצוות הנהוגות בא"י, נקדים לשון הפסוק ואשה אחת כו'."

הלא גם הצ"צ מזכיר בלקו"ת תורה בשם הרה"ק ר"א שהיה מן תלמידי הה"מ, ורוב ימיו היה חבירו של רבינו הזקן (ורק שבסוף ימיו שינה את

טעמו כו', כנראה מסיבות שאינן תלויות בו). אלא שהצ"צ לא מזכירו במפורש בשמו.

[ולפעמים הצ"צ כן מזכיר בלקו"ת שמות של תלמידי הה"מ, כגון בלקו"ת בהעלותך כט, ד: "וזהו ג"כ פי' מ"ש גבי קטרת ממולח טהור קדש, ופי' הגאון החסיד מוהר"ר פנחס ז"ל הלוי האב"ד דק"ק פפד"מ תלמידו של הה"מ נ"ע בספרו פנים יפות על התורה כו'". ובלקו"ת שה"ש יח, ג: "וזהו יפיפית מבני אדם כו' שעל ידי קיום המצות עושה לבושים יפים למלך מלכי המלכים הקב"ה, א"כ כביכול מה שיפיפית הוא מבני אדם, כן פי' הגאון החסיד ר' לוי יצחק ז"ל מבארדיטשוב." עי' בכ"ז במפתח הרבי שבסוף הלקו"ת. אולם כאן לגבי הר"א מקאליסק שהוא מביא רק קושיא שכ' הר"א, אינו מזכירו בשמו].

\* \* \*

### פירוש הרה"ק ר"א מקאליסק ע"פ ואשה אחת

הזכרנו את תורת הר"א מקאליסק, המתחיל "דרש ר' שמלאי", דרוש זה ראיתו פעם גם בכרך כת"י ישן הכולל ברובו תורת של רבינו הזקן, ושם הוא מופיע כדרוש בפני עצמו [וכנראה שטעה מעתיק הכת"י ההוא וייחס תורה זו לאדה"ז].

יש לציין כי בדרוש ההוא יש פירוש ע"ד החסידות על הפסוקים של "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע".

וכידוע יש גם מאדה"ז דרוש על פסוקים אלו, ונדפס בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' קלו ואילך (שתי נוסחאות), והועתק גם בשיחה אשר בלקו"ש ח"ה בהוספות (פ' וירא), ובמאמר ד"ה ואשה אחת שבסה"מ מלוקט ח"א.

ויש לדייק וללמוד הרבה בהחילוקים שבין פי' הרה"ק מקאליסק, לפירושו של כ"ק אדה"ז.

[בפרי הארץ מפרש: וזהו שצעקה אל אלישע, והנושה לשון שכחה כמו כי נשני, בא לקחת שני ילדי כו', לו לעבדים דיינו שיהי' בחי' עבד ולא בחי' בן, שבחי' בן הוא למעלה מזמנים כו' כי שם אין שכחה, ויאמר לה מה יש לך בבית הפנימית שבתוך הגוף הנק' בית, אם יש איזה לחלוחית אור החכמה המחי', והשיבה שאין לה כי אם אסוך שמן דהיינו מעט הארה מהחכמה הנק' שמן, ויאמר לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכנייכי דהיינו התחברות עם כל ישראל, וכלים רקים אל תמעיטי אפי' שנדמה שהם ריקים, מלאים הם מצות והארה, ובאת וסגרת כו' ע"ד הצנע לכת עם אלקיך כו'. וממשיך שם עוד בביאור הפסוקים.

כ"ק אדה"ז, מפרש כל תיבה בפסוקים אלו בדרך חב"ד, בפרטים רבים. ועד"ז בסה"מ מלוקט ובס' פלח הרמון על בראשית כו', וספרים אלו מצויים בידי כל אחד לעיין בהם.

ונמצא ג"כ פירוש פסוקים אלו ע"ד העבודה בס' אור המאיר להרה"ק זאב וואלף מזיטאמיר מתלמידי הה"מ ממעזריטש, ואפשר בכמה פרטים פירושו יותר קרוב לפירוש אדה"ז מאשר הפי' בפרי הארץ].

\* \* \*

### תורות ר"א המלאך, בס' פרי הארץ

בס' פרי הארץ, בדף השער, אמנם אינם מזכירים את הרה"ק הר"ר אברהם הכהן מקאליסק, אולם הם מזכירים שם את הרה"ק הר"ר אברהם בן הה"מ. וז"ל: וצירפנו לזה מה שמצאנו דברי קדשו של הרב הקדוש המפורסם מ' אברהם בהרב הקדוש המפורסם רשכבה"ג מ' דוב בער ממעזריטש והוא מפ' בראשית עד כוונת המקוה כי איידי דזוטר מיריס וזכות הרבנים הקדושים יגן עלינו ויעמור לנו יגלה לנו משיח צדקנו במהרה בימינו אמן".

ור"ל כי בתחילת הספר, תורת הרמ"מ מוויטעפסק מתחיל רק מפ' לך לך. ולפני זה הם הדפיסו עוד תורות על פ' בראשית נח ולך לך, ובסוף לך לך הדפיסו את "כוונת המקוה", שכל זה איננו ממחבר הספר הרמ"מ מוויטעפסק אלא מן הר"א בן הה"מ.

הנה המדפיס כותב את הטעם שהוא צירף לספר זה את תורות ר"א המלאך בעל החסד לאברהם על ג' פרשיות הראשונות הוא מטעם כי איידי דזוטר מירכס, ועל כן הוא רצה להציל את תורות אלו של הרה"ק ר' אברהם המלאך שלא יאבדו. [ותורות אלו נדפסו אח"כ על סדרם כאן בספר חסד לאברהם על כל פרשיות התורה, ושם מופיעים תורות אלו ביחד עם שאר התורות על כל שאר הפרשיות].

ואפשר יתכן כי היו להם גם איזה סיבות נוספות, במה שהם רצו להדפיס בתחילת הספר את התורות של ר' אברהם בן הה"מ בספר זה.

ואגב יש לתקן, כי בהוספות לסידור עם דא"ח (שטו, א) הדפיסו את "כוונת המקוה מהבעש"ט ז"ל" מתוך ס' פרי הארץ הנ"ל בס"פ לך לך. וכמדומה הם מייחסים שם את זה להרמ"מ מוויטעפסק, ולא מזכירים כלל את ר"א המלאך על זה.

אולם הנכון הוא כמו שכתבנו, וכמפורש באגרת הרבי (אגרות קודש ח"כ) בענין ה' טבילות, שתורה זו ע"ד כוונת המקוה שבפרי הארץ היא בשם הרה"ק ר' אברהם כו' בנו של הרב המגיד הגדול ממעזריטש.



לזכר נשמת

הקדושים

תלמיד בישיבתנו הק'

הרה"ת ר' גבריאל נח הי"ד בן יבדלחט"א

הרה"ת ר' נחמן שליט"א

וזוגתו מרת רבקה הי"ד בת יבדלחט"א

הרה"ת ר' שמעון שליט"א

הולצברג

שלוחי כ"ק אדמו"ר במדינת הודו

אשר נרצחו על קידוש שמו יתברך

בידי בני עוולה ימ"ש

בעת מילוי שליחותם הק'

ראש חודש כסלו ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

פדה אלקים את ישראל מכל צרותם

ונקום נקמת דם עבדיך השפוך

וחננו כי בא מועד



נדפס ע"י ולזכות אחיינם

הת' ישעי' שיחי' שפילמאן

## לזכות

החתן התמים לוי שיחי' טייכטל  
והכלה מרת עדינה שתחי' שוחט  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק כ"ד מרחשון ה'תשע"ג  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' יששכר שלמה וזוגתו מרת שיינא שיחיו טייכטל  
הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה שטערנא שיחיו שוחט



## לזכות

החתן התמים יהודה דוב בער שיחי' לואיס  
והכלה מרת חביבה שתחי' מאמן  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי כ"ב מרחשון ה'תשע"ג  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' יהונתן וזוגתו מרת חי' שיחיו לואיס  
הרה"ח ר' פינחס וזוגתו מרת אה שיחיו מאמן

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'

קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הבחור החוש והנעלה וכו'

מנכ"ל דהמערכת

התמים מנחם מענדל שיחי' גולדברג

לרגל יום הולדתו

ביום שב"ק ד' כסלו

שיהיה לו שנת ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

חברי המערכת שיחיו