

ב"ה

כ"ף מרחשון – ש"פ חיי שרה ה'תשע"ה

גליון ג [אלף-עט]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

5 ..... שקו"ט בלימוד התורה לע"ל (ב)

הת' שלום צירקינד

9 ..... סדום ועמורה נבנות לעתיד לבא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

### תורת רבינו

12 ..... קליטה בערי מקלט גם מצד שהן ערי לויים

הנ"ל

15 ..... "אדעתא דהכי שאילו" - עיון בשיחת רבינו

הרב חנניה יוסף אייזנבך

21 ..... הערות בספרי 'שלחן מנחם' בעניני שמיטה ועוד

הרב ברוך אבערלאנדער

31 ..... "ובחז"מ ססי' לד לענין עדות" (אגה"ת פ"א)

הרב יעקב הלוי הורוביץ

34 ..... צורבא מרבנן במתא

הרב מיכאל א. זליגסון

34 ..... האמורים בפרשה

הת' יוסף יצחק ליפסקער

36 ..... בגדר קנין מערת המכפילה והמסתעף

הרב בנימין אפרים ביטון

### חסידות

44 ..... כשעושה מעשה מקרי רשע

- הרב ישכר דוד קלויזנר  
 46 ..... שתי שיטות במדת סדום (גליון)  
 הרב משה מרקוביץ  
 48 ..... ואהיה אצלו אמון (גליון)  
 הת' שניאור זלמן הרשקוביץ

### הלכה ומנהג

- 49 ..... האם האבל מחוייב להצטער  
 הרב חיים רפופורט  
 52 ..... ספק נתעכל המזון  
 הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
 53 ..... תפילת-לחש בקול בימים הנוראים  
 הרב יוסף שמחה גינזבורג  
 53 ..... זריעה ע"י נפילת המים ישר בנקב בור התחתון  
 הרב אלעזר הלוי רייטשיק  
 56 ..... הטיית פני המתברכים בעת ברכת כהנים  
 הרב מיכאל זליגסון  
 57 ..... מקלחת אחרי הטבילה במקוה (גליונות)  
 הת' שמואל גינזבורג  
 הרה"ת משה פרוכטבוים

### פשוטו של מקרא

- 60 ..... נתנבא שישבו שניהם  
 הרב וו. ראזענבלום  
 61 ..... הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את  
 הרב שרגא פייזויל רימלער  
 62 ..... דור המבול היו ח'  
 הרב לוי גאלדשטיין  
 63 ..... ארבעה מלכים את החמשה  
 הרב אשר פיינבערג

67 ..... ויהי הגשם.. ארבעים יום

הת' שמואל וגנר

67 ..... "ומדרש אגדה דורשה לגנאי"

הת' מרדכי שטרנברג

70 ..... זמן ברית בין הבתרים ע"פ פש"מ (גליון)

הת' יוסף יצחק ליפסקער

## שונות

70 ..... מצוות ידיעת ולימוד התורה

הרב שלום דובער לוי

80 ..... שם חדש חשון

הרב מיכאל א. זליגסון

81 ..... מורה שיעור בתניא

הנ"ל

81 ..... נוח לו לאדם שלא נברא

הרב משה רבינוביץ

82 ..... בית הקברות בתשעה באב (גליון)

הרב פנחס קארף

83 ..... ס' חמדת ימים (גליון)

הרב לוי גאלדשטיין

83 ..... צ"ע בקדושת לוי פ' חיי שרה

הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא ה'תשע"ה  
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ג' כסלו ה'תשע"ה

**"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: 718-247-6016  
אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)  
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
[haoros.com](http://haoros.com)

---

# גאולה ומשיח

## שקו"ט בלימוד התורה לע"ל (ב) \*

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

א. בקונטרס בענין "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" תשנ"ב ס"א, מביא דברי הרמב"ם בסוף הל' מגילה שנביאים וכתובים יבטלו לע"ל, משא"כ חמשה חומשי תורה (ומגילת אסתר) והלכות של תושבע"פ אינן בטלים לעולם. ומבאר ש"ספרי הנביאים וכתובים, שכיון שאינם הוספה וחידוש על דברי התורה .. אלא "לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי' ... ועאכו"כ השקו"ט בתורה שבע"פ בנוגע לאופן הלימוד ודרשות דברי התורה שאינה אלא "אמצעי" לביורר הלכות התורה, לא יהי' צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח, (ואז יתגלו טעמי תורה, "סוד טעמי' ומסתר צפונותי", "תורה חדשה מאתי תצא"). עכלה"ק.

ובהערה 11 שם מביא פי' המראה הפנים לירושלמי מגילה פ"א ה"ה, שמבאר (בנוגע נו"כ, ומשמע בהשיחה שעד"ז הוא בנוגע להשקו"ט של תושבע"פ) שהטעם למה יבטלו הנו"כ לע"ל הוא מכיון שלע"ל ימלא הארץ דעה את ה', ואז הכל יהי' גלוי וידוע מחמשה חומשי תורה עצמם.

וראה ג"כ בשו"ת הרדב"ז סי' תרס"ו שמבאר בדברי הרמב"ם הנ"ל "כי לימות המשיח הלמוד יהי' מפי הגבורה כאשר הי' בימי משה רבינו ע"ה, ולא יהיו שם ספקות והיות אלא כך אמר פלוני משם פלוני עד מפי הגבורה<sup>1</sup>, שנאמר וכל בניך לימודי ה',

\* לע"ג זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ע ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.

1) אולי כוונת הדברים הוא שגם לע"ל יהי' הלימוד מפי הגבורה רק למשה רבינו וכיו"ב (כאשר הי' בימי משה רבינו, שחוץ משעת מ"ת) רק הוא למד מפי הקב"ה בעצמו), ושאר העם ילמדו ממנו, וזהו כוונתו ששאר העם יאמרו כך אמר פלוני משם פלוני עד מפי הגבורה. אבל ראה בלקו"ש ח"ח ע' 266 שמפרש דברי רש"י (במדבר כג, כג) "עוד עתיד להיות עת כעת הזאת אשר תגלה חבתן לעין כל שהן יושבין לפניו ולומדים תורה מפיו .. וזהו שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך", שכל בני' ילמדו תורה לע"ל מפי הקב"ה בעצמו, ע"ד שעת מ"ת. ואולי י"ל שתקופות ודרגות שונות בזה. ולהעיר ג"כ מהתועודיות תשמ"ז ח"ג ע' 5-224 שגילוי התורה חדשה יכול להיות בכמה אופנים, ע"י הקב"ה, משה רבינו, או משיח. ויש להאריך בזה ואכ"מ. [ובדוחק יל"פ לשון הרדב"ז באו"א, שגם לע"ל כשיהי' הלימוד מפי הגבורה, יזכיר הקב"ה שמות התנאים ואמוראים שאמרו דבר ההלכה. ע"ד מאחז"ל גיטין ו, ב שהקב"ה אומר "אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר". וראה בהדרן על מסכתות ברכות ומו"ק הע' 4-53].

ולא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים, אלא הכל יהי' מבואר מחמשה סדרי תורה ולא יהי' דבר נלמד משום ספר כאשר היה קודם שנתנו, וזהו שאמר ר' יוחנן הנביאים וכתובים עתידין ליבטל שלא ילמדו מהם דבר זולת תורה שבכתב שממנה נלמד הכל וכל דקדוקי' מפי הגבורה". ומדברי הרדב"ז משמע, שמכיון שהלימוד יהי' מפי הגבורה, והכל יהי' ברור וידוע מהחמשה חומשי תורה, לכן לא יהי' שם ספיקות, ולא יהיו צריכים לשקו"ט בכדי לברר ההלכה.

ב. ובגליון הקודם הבאתי שלכאז' בכ"מ (הדרן על הרמב"ם תשמ"ה ס"ה ואילך, ועוד) משמע שגם לע"ל בימות המשיח יהי' שקו"ט ופולפול בעומק טעמי ההלכות, ועד להלימוד באופן ד"דרוש וקבל שכר", (ומבאר שם שזהו כוונת לשון הרמב"ם ב"עסק" כל העולם לדעת את ה', ו"יודעים דברים הסתומים"<sup>2</sup>, ע"ש). ואדרבה זה יהי' עיקר הלימוד אז (בנגלה דתורה) כי ההלכות יזכרו לאחר לימודם בפעם הראשונה, ולא יצטרכו לחזור על זה, וממילא עיקר הלימוד יהי' העיון בעומק טעמי ההלכות.

וכתבתי שם, שלכאז' יש לתווך ע"פ המבואר בהדרן על מסכתות ברכות ומו"ק ס"ז וס"י, שאע"פ שאין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן ובדרשותיהן (הל' ת"ת לאדה"ו פ"א ה"ה), מפני שכמו שהשי"ת אין לו סוף כך תורתו אין לה סוף, הנה ענין זה הוא רק בעוה"ז ובעוה"ב (דהיינו ג"ע). אבל לע"ל, - לאחר התחי' או באלף השביעי, ראה הע' 38 שם - , יעמדו ישראל על אמיתת התורה כפי שהיא באמיתתו ית', כיון שיתגלה בפועל שישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד, ומגלים כל העומק שבתורה ולא שייך להוסיף עוד. ולימוד התורה שלאח"ז הוא באופן שישראל מחדשים בתורה בהוספה על העומק שיש בה מצד עצמה, ונקרא בשם מנוחה, עיי"ש באריכות הביאור בזה. ועפ"ז י"ל שבתקופה הראשונה עדיין יהי' נצרך הפלפול והעיון בתורה לעמוד על עומק טעמי ההלכות וכו', משא"כ בתקופה השני'.

ג. אבל שוב התבוננתי שיש לפרש באופן פשוט יותר, שהמבואר בקונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם שלע"ל יבטל השקו"ט מכיון שלא יהי' צורך אליו לבירור ההלכה, אינו בסתירה כלל להמבואר בההדרן על הרמב"ם שלע"ל יהי' עיקר הלימוד בעיון ופלפול בעומק טעמי ההלכות.

שהרי השקו"ט שבתורה כפי שהוא עכשיו, עיקרו הוא מפני שאינו ברור לנו כוונת התורה, ולכן יש שקו"ט לברר מהי ההלכה ומהו כוונת התורה, ויש קושיות ורמינהו וכו', ולע"ל אכן לא יהי' צורך לזה, כי אז יבטלו הקושיות מסטרא דרע וכו' כמבואר

(2) ביאורים אחרים ב"יודעים דברים הסתומים" נתבארו בלקו"ש חכ"ו ע' 119 ובשאר ההדרנים על הרמב"ם.

באגה"ק סי' כ"ו, ותשבי יתריך קושיות ואבעיות, ומשה ואהרן עמהם, וילמדו תורה מפי משיח צדקינו ומפי הקב"ה בעצמו, והכל יהי גלוי מתוך החמשה חומשי תורה עצמם, וממילא לא יהי ספיקות וקושיות וכו'. וראה ג"כ בד"ה משה קיבל, מוצאי ש"פ נשא תשל"ח, אודות אופן קבלת התורה ע"י משה שהי' הכל ברור, וכן עד ימות הזוגות הי' הכל ברור בלי שום ובלבול ומחלוקת. ומובן שלע"ל יהי' הלימוד באופן כזה ועוד ביתר שאת<sup>3</sup>. ועפ"ז י"ל שמה שמבואר בקונטרס הלכות תושבע"פ הנ"ל (בדברי הרמב"ם סוף הל' מגילה) שיבטל השקו"ט שבתושבע"פ, קאי על השקו"ט ופלפול שיש עכשיו (דהיינו השקו"ט שבתלמוד בבלי וכו'), שהרי בפשטות מובן שכוונת הרמב"ם הוא אודות השקו"ט שלפנינו עכשיו, שלא יהי' צורך אליו לימות המשיח ולכן יבטל<sup>4</sup>.

אבל יש עוד ענין של פלפול, ואינו מצד ההעלמות והסתרים על הבנת דברי התורה, אלא ע"ד פלפול התורה כפי שהי' אצל משה רבינו (שאליו ניתנה הפלפול, אלא שנהג בה טובת עין ונתנה לישראל, כמבואר בנדריים לח, א), כמבואר בהתוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1640: "שאפילו "פלפולא באורייתא" גופא - הנה אצל משה רבינו הי' ענין זה באופן שאין בו העלם כו'. ובמכ"ש וק"ו: אם תורתו של רשב"י היתה באופן "דלית תמן לא קושיא כו' ולא ומחלוקת כו'", הרי עאכ"כ שכן הי' אופן הלימוד אצל משה רבינו, היינו, שגם לימוד הענינים דאיסור והיתר טומאה וטהרה כו' (נגלה דתורה), ואפילו לימוד הפלפול - הי' ללא ההעלם דקושיות כו', בדוגמת אופן הלימוד דתלמוד ירושלמי - אור ישר."

ומובן שענין זה של פלפול אינו מצד ההעלמות והסתרים שעל הדברי תורה, אלא מצד הבל"ג שבתורה, שיש עומק לפנים מעומק עד אין סוף ומ"ט פנים טהור<sup>5</sup> וכו', ומובן שפלפול זה היא באופן מואר וברור ונעלה הרבה יותר מהפלפול ושקו"ט שיש עכשיו בלימוד התורה<sup>6</sup>. וי"ל שהמבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה הנ"ל שלע"ל יהי' עיקר הלימוד בפלפול ועיון בעומק טעמי ההלכות קאי על הפלפול הזה, שזה יהי' לע"ל, ואדרבה בתכלית השלימות. [עכ"פ עד לתקופה השני' או אלף השביעי. וגם

(3) וראה התוועדויות תשמ"ח ח"א ע' 204, שלע"ל יהי' אצל בני' שלימות הידיעה וההשגה גם בנגלה דתורה, פסקי הלכות, באופן נעלה יותר מזמן בית שני', או אפי' בית ראשון. (וע"ש שבימהמ"ש יהי' כל בני' בדרגת סמוך איש מפי איש עד משה רבינו).

(4) וכמו שמבואר באגה"ק סי' כ"ו הנ"ל. וראה ג"כ מאמרי אדה"ז הקצרים ע' קט"ו.

(5) ראה מדרש תהלים יב, ד.

(6) ואע"פ שיש מעלה בלימוד ופלפול התורה עכשיו שישנם ריבוי העלמות וקושיות וכו' שדוקא עי"ז מגיעים להעלם העצמי שבתורה (ראה ד"ה ביום השמיני עצרת תשמ"ס ז"ו וש"נ ובכ"מ), מ"מ עבודה זו שייך לזמן הגלות דוקא, (שזה מביא הגילויים דלע"ל, כמובן מהמבואר שם).

אח"ז יהי' הוספה בתורה עד אין סוף, אלא שיהי' באופן של הוספה וחידוש בתורה מצד בני' ונקרא בשם מנוחה, כמבואר בהדרן על מסכתות ברכות ומו"ק ס"י כנ"ל<sup>7</sup> .

ד. וכן משמע מהמבואר בשיחת ש"פ כי תשא תש"נ ס"ד ובהערה 47 שם, שיש מעלה בהשגת התורה שבאה ע"י פלפול ושקו"ט, והשלימות בזה תהי' בימות המשיח, ומבאר בהערה שם שלכן מצינו שקו"ט גם בפנימיות התורה כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד<sup>8</sup>, (אף שבאילנא דחייא לית תמן קשיא ומחלוקת כו'), והשלימות של לימוד התורה (גם פנימיות התורה) לע"ל תהי' גם בהשקו"ט בתורה, נוסף על המעלה דלימוד באופן של ראי'. ע"ש.

ולכאורה מובן דהשקו"ט בלימוד פנימיות התורה, ובפרט לימוד פנימיות התורה לע"ל שיהי' באופן של ראי', אין זה להסיר העלמות ספקות וקושיות כו', אלא לברר וללבן הדברים ביתר ביאור בעומק אורך ורוחב כו'. [גם י"ל בדרך אפשר שהשקו"ט יהי' (גם) בכדי שיוקלט בשכל האדם, ע"ד המבואר בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א ס"ה שמכיון שמלך המשיח יהי' נביא גדול קרוב למשה רבינו, לכן יתגלה אליו התורה חדשה שמאתי תצא, ומכיון שיהי' חכם גדול יותר משלמה לכן יתלבש התורה חדשה בחכמת בשר ודם, והוא ילמד כל העם באופן שגם אצלם יהיו הענינים הנעלים דתורה חדשה מושגים וחדורים בשכל האדם, ("וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם"). ועפ"ז י"ל שלע"ל הפלפול וכו' יהי' (גם) בכדי להביא הדברים לידי הבנה והשגה ולהבינם בשכל האדם על בורים, אע"פ שבנוגע הדברים עצמם לא יהי' שום שאלות וספיקות וכו'].

ועד"ז י"ל בנוגע לימוד נגלה דתורה לע"ל, שאע"פ שילמדו נגלה דתורה מפי הקב"ה (ראה בשו"ת הרדב"ז הנ"ל, ובשיחת כ"ח חשון תשנ"ב), מ"מ יהי' ג"כ לימוד באופן של שקו"ט, אלא שהשקו"ט לא יהי' מצד הספיקות וקושיות, אלא לברר ולבאר ולהרחיב הדברים, או להביא הדברים לידי השגה בחכמת בשר ודם.

7) ולכאור' י"ל שלשונונת הרמב"ם בסיום ספרו אודות "עסק" כל העולם לדעת את ה', ו"יודעים דברים הסתומים", שמפרשם בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה שקאי על העיון בעומק טעמי ההלכות וכו', הנה בתקופה דתחיית המתים (או אלף השביעי) יתפרשו על העסק וההוספה בתורה שיהי' ע"י בני' בעצמם. וראה גם בהדרן תשמ"ה שם שהלשון עסק קאי על הוספה והחידוש בתורה, (שזה יהי' העסק בתקופה דתחיית המתים, כמ"ש בהדרן ברכות ומו"ק כנ"ל). אלא שענין הא' ב"עסק" שמבאר שם שמורה על טורח וגייעה, לכאורה לא יהי' בתקופה דתחיית המתים שאו יהי' לימוד התורה נקרא ענין של מנוחה כמבואר שם.

8) ראה ג"כ מאמר ד"ה וישלח יעקב תשמ"ג. לקו"ש חכ"ה ע' 164 ובהע' 47. לקו"ש חכ"ז ע' 27-8 (אודות החידוש של אדמו"ר הרשב"ב בלימוד החסידות להשיגו כמו נגלה דתורה, וגם באופן של שקו"ט). שיחת כ"ף חשון תשמ"ו סכ"ח. ד"ה זאת התורה, ש"פ תשא תשמ"ז. ולהעיר ג"כ משיחות קודש תשמ"ח ע' 2-881.

ה. ולולי דמסתיפינא י"ל, שלכאו' יש חילוק בין המבואר במקומות הנ"ל אודות הלימוד שיהי' מפי הגבורה לע"ל, למשנ"ת בההדרן על מסכתות ברכות ומו"ק שלע"ל יעמדו בני"י על אמיתת התורה כפי שהוא בעצמותו ית', מכיון שיתגלה בפועל שישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד. כי המבואר במקומות הנ"ל שילמדו מפי הקב"ה, אע"פ שהוא דרגא גבוהה ביותר, מ"מ מזה גופא משמע שסו"ס עדיין לא נתייחדו עם אמיתת התורה כפי שהיא מיוחד עמו ית', והקב"ה צריך לגלות להם וללמד אותם, (ועדיין לכאו' שייך לומר שיהי' שקו"ט מצד האדם הלומד בכדי להבינו על בוריו). אבל מש"כ בהדרן הנ"ל משמע שהוא דרגא נעלית עוד יותר שישראל אורייתא וקוב"ה נעשים כולא חד וממילא אי"צ עוד שהקב"ה ילמדם כו'. (ולהעיר ג"כ מסה"ש תנש"א ח"א ע' 329, שמבאר שבתורה חדשה מאתי תצא, סו"ס ישנו חילוק בין "אתי" ו"תורה חדשה" (שיוצא מאתו), ולמעלה מזה הו"ע שהתורה חד ממש עם עצמותו ית', שזהו"ע ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד, ושם אין שייך לומר "מאתי" תצא").

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל וללמוד תורה חדשה מפיו של משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## סדום ועמורה נבנות לעתיד לבא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### ביאורו של הרבי בזה

בלקו"ש חל"ה פ' וירא ב' איתא: מבואר בחסידות בטעם עונש סדום, שנאבד ונחרב לגמרי כי הנהגת סדום היפך השלום ואחדות היא ע"ד "עולם התהו", שבתהו כלא א' בפני עצמו ענפין מתפרדין, וזהו טעם המ"ד ד"האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדת סדום", כי עצם ענין הפירוד וההתחלקות זמ"ז ה"ז כענין עולם התהו - ענפין מתפרדין, וזהו"ע איבוד סדום ועמורה כו' שהוא ע"ד השבירה דעולם התהו (כמחז"ל "שהי' בורא עולמות ומחריבן"), שמטרתו הוא "סותר ע"מ לבנות" בשביל בריאת עולם התיקון שענינו עולם של התכללות ואחדות כו'. אמנם תכלית הכוונה היא שב"כלים" דתיקון יומשכו ויתגלו גם ה"אורות דתהו" שהם למעלה ממדידה והגבלה, אלא כיון שיהי' ב"כלים דתיקון" אין בזה ענין של פירוד ושבירה, אלא אדרבה, תכלית האחדות כו'. ועפ"ז יש לפרש מ"ש ביחזקאל (טז,ג) שלעתיד ישובו ערי סדום ו"שבתי את שביתהן את שבית סדום ובנותי", דיש לומר שהתוכן הפנימי דשיבת ובנין ערים אלו

הוא, שבזמן הגאולה יתגלו למטה אורות דתהו, אלא שאז יומשכו אורות אלה בכלים דתיקון דוקא, (בנין, היפך השבירה) וזהו גם מה שאמרו במדרש "מצאתי דוד עבדי, היכן מצאתי אותו בסדום", דלכאורה תמוה כיצד יתכן שדוד מלכא משיחא יהי' שייך לסדום דוקא? אלא זהו מצד המעלה הפנימית שבה, גילוי אורות דתהו, ולכן מצאתי אותו בסדום דוקא, כי זהו ענינו של דוד מלכא משיחא שעל ידו יהי' גילוי אורות דתהו (שלמעלה ממדידה והגבלה), אלא שיומשכו בכלים דתיקון דוקא. עכ"ל.

והנה בזה פ' וירא (דף קז,א): איתא "אשר הפך ה' באפו ובחמתו, באפו בעולם הזה ובחמתו לעולם הבא", ושם קת"א, איתא: "אמר ליה הא אתמר אבל אלין דסדום ועמורה, לא יקומון, וקרא אוכח, דכתיב (דברים טז) גפרית ומלח שריפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח וגו' אשר הפך ה' באפו ובחמתו, אשר הפך ה' בעלמא דין, באפו בעלמא דאתי, ובחמתו בזמנא דזמין קב"ה לאחייא מתייא, א"ל ת"ח כמה דארעא דלהון אתאביד לעלם ולעלמי עלמיא, הכי נמי אתאבידו אינון לעלם ולעלמי עלמיא" [כמו שארצם של סדום נאבדה לעולם ולעולמי עולמים כך גם הם נעלמו לעלם ולעולמי עולמים, ר"ל שלא יעמדו לעולם הבא].

#### סתירה מהזהר

ותמה היעב"ץ בהגותו על הזהר שם, דדברי הזהר סותר למקרא מלא הנ"ל שביחזקאל "ושבתי את שביתתן את שבית סדום ובנותיה וגו'" ושם פסוק נה: "ואחותיך סדום ובנותיה תשבן לקדמתן" הרי מפורש שלא כהנ"ל, וכתב דאי אפשר ליישבו אפילו בדוחק עיי"ש. וראה גם שמות רבה (פרשת בא פרשה טו) בנוגע ללעת"ל: "שהם בונים כל ערים החרבות ואין מקום חרב לעולם, ואפילו סדום ועמורה נבנות לעתיד לבא שנא' (שם יחזקאל טז) ואחותיך סדום ובנותיה תשבנה לקדמתן"?

ומצינו בזה כמה תירוצים: א) באור בחמה שם כתב בשם גליון: "א"ל ת"ח כמה דארעא דלהון אתאביד וכו' קשה דהא כתב ביחזקאל ושבתי את שבות סדום ובנותיה וכו'? וי"ל דהיינו בזמנים אלו שלא יקום שום אדם לבנותה, אבל לעתיד לבוא תחזור לקדמותה עכ"ל, ואח"כ כתב עוד: "דהא דאמר " כמה דארעא דלהון אתאביד לעלם ולעלמי עלמיא" כוונתו רק למשך זמן הגלות, אבל לעתיד לבוא תחזור ותבנה כנוכר ביחזקאל ושבתי את שבות סדום וגו'".

אבל עיי' במקדש מלך שם זו"ל: כמה דארעא דלהון אתאביד וכו' כתב הז"ח דהיינו כל זמן משך הגלות, וכתב עליו הרמ"ז ולא משמע כן מלשון הזהר, ופ' הוא ז"ל ב) שר"ל לא תבנה עוד כמו שהיתה אלא שה' יחדשנה כמו שהיתה בזמן הבריאה, וזש"ה

ושבתי לקדמתן, ג) א"נ י"ל שסדום נהפכה מלמעלה למטה וצד התחתון הוא עכשו למעלה, וכך עתידה לחזור ונמצא שהוא גבול סדום ואינה סדום וזה התירוץ נ"ל עיקר עכ"ל הרמ"ז, (ובעטור ספרים על היעב"ץ שם ציין לזה לתרץ קושיית היעב"ץ).

ד) ועי' בס' שם משמואל פ' וירא (ע' קנה) וז"ל: וי"ל בטעם הדבר שנשלח מלאך של רחמים לסדום בעוד שלפי מעשיהם הרעים מגיע להם אשר מלאך אכזרי ישולח בם, אך הנה סדום היא מנחלת ה' [מא"י] וכמ"ש הרמב"ן, ובמדרש (פ' מ"ט, ובפירש"י וירא יח, יז) "חמשה כרכים הללו בתוך שלו הם", וא"כ אם הם חטאו וקאה הארץ אותם, הארץ מה חטאה, והי' לחזור טבעה הטוב אחרי אשר נדונו החוטאים, וכמו שהי' בגלות ישראל שנ"ב שנים נתקיים גפרית ומלח שרפה כל ארצה ואח"כ חזרה לטבעה הטוב, אבל הטעם כמ"ש הרמב"ן (יטו), שיהי' למשמרת לאות לבני מרי, [וז"ל: ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות, וכאשר תקיא את הגוי כלו מפני תועבותם הקדימה וקאתה את העם הזה שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות. ושממו עליהם השמים והארץ והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם, מפני שבעבור טובה נתגאו, וראה הקב"ה שיהיה לאות לבני מרי לישראל העתידים לירשה כאשר התרה בהן גפרית ומלח שרפה כל ארצה כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו (דברים כט כב), כי יש באומות רעים וחטאים מאד ולא עשה בהם ככה, אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה' עכ"ל] וע"כ לעתיד לבוא שהרשעה כולה כעשן תכלה ויתבער רוח הטומאה מן הארץ, נאמר ביחזקאל (ט"ז) ושבתי את שביתתך את שבות סדום ובנותי' וגו' ואחותיך סדום ובנותי' תשובן לקדמתן, ומהתימא על הזוה"ק (ק"ח) כמה דארעא דלהון אתעביד לעלם ולעלמי עלמיא. ואולי מזה ראי' לדברי בעל עשרה מאמרות שפירש לדורי דורות הרבה דורות, אבל לא לעולם ועד, כן יש לפרש לעלם ולעלמי עלמיא הרבה יובלות, כי יובל נקרא עולם כמה שנאמר (שמות כ"א) ועבדו לעולם, וע"כ לא נשלח שמה מלאך אכזרי שלא ישחיתה לגמרי רק מלאך רחמים, שבפנימיות ה' רחמים למשמרת לאות לבני מרי שישארו זכאין ושלעתיד תתפא לגמרי. עכ"ל.

והנה לפי פירוש הנ"ל בהשיחה (בפנימיות הענינים) יש לתרץ דהא דקאמר בזהו דארעא דלהון אתאביד לעלם ולעלמי עלמיא, היינו שיתאביד לעלם האורות דתהו איך שהן תהו מצ"ע, כל אחד בפ"ע ענפין מתפרדין, אבל קרא דיחזקאל קאמר שאכן

1) אבל ראה פירש"י שם על פסוק זה: את שבות סדום - "ארפא את הארץ מגפרית ומלח ואושיב בה יושבים", ובפ' מהר"י קרא שם פי': "שהנה יום בא שתתישב סדום על יישובה כשם שהיתה בקדמותה עד שלא נהפכה", ומשמע דלא סבירא להו כתירוץ זה אלא שיחזור להמצב כפי שהי' לפני העונש.

יתגלו למטה אודות דתהו, אלא שאז יומשכו אורות אלה בכלים דתיקון דוקא - בנין היפך השבירה.



## תורת רבינו

### קליטה בערי מקלט גם מצד שהן ערי לויים

הנ"ל

איך שייך שיקלטו מצד ערי לויים ולא מצד ערי מקלט

בלקו"ש חלק כ"ה פ' חיי שרה (שיחה א) סעי' ד' כתב, דבהשש ערים המיוחדים לערי מקלט ישנם ב' גדרים: א) הן קולטות מצד ערי מקלט עי"ז שהובדלו למקלט, ומחמת זה הן קולטות בין לדעת ובין שלא לדעת, ולפני זה ב) הן קולטות גם מצד ערי הלויים, וי"ל נפק"מ בפועל, כאשר חסר אחד מהתנאים דהשש ערי מקלט כמו שיהיו ששתן קולטות כאחת הן קולטות עכ"פ מצד ערי הלויים לדעת עיי"ש.

והנה בפשטות משמע דנפק"מ זה נוגע בפועל ששייך שלא יקלטו מצד ערי מקלט מצד שחסר התנאי דששתן קולטות כאחת, ומ"מ הן קולטות מצד ערי הלויים, ולכאורה ביהושע פ"כ כתוב דאחר שנגמרה חלוקת הארץ לישראל אמר ה' ליהושע תנו לכם את ערי המקלט וגו', ואח"כ כתוב ויקדשו את קדש בגליל וגו' וכל שאר הערי מקלט, ואח"כ בפכ"א כתוב ויגשו ראשי אבות הלויים אל אלעזר הכהן ואל יהושע בן נון וגו' תנו לנו ערים לשבת וגו' ואח"כ כתוב שנתנו להלויים את עריהם גם הערי מקלט כמ"ש בפסוק י"ג "ולבני אהרן הכהן נתנו את עיר מקלט הרצח את חברון וגו'", הרי מוכח מזה דהנתינה של הערים להלויים היו אחר שכבר הופרשו להיות ערי מקלט נמצא דמעולם לא הי' זמן שיהיו קולטות מצד ערי הלויים ולא מצד ערי מקלט מצד החסרון דאין ששתן קולטות, כיון שכשנעשו לערי הלויים כבר הופרשו כולם מקודם?

ולכאורה אפשר לומר עפ"י מ"ש בשו"ת מהרי"ץ ח"א סי' קמ"ט דדין זה דצריך שיהיו ששתן קולטות כאחת אין זה רק בתחילה אלא הוא דין תמידי, וגם אח"כ אם חרבה אחת מהן שוב אין השאר קולטות, ובזה תירץ הא דמקשים המפרשים על המשנה (מכות ט, ב) ועל הרמב"ם דלמה הוצרכו להשמיע דין זה דהשלים של עבר הירדן לא היו קולטות עד שהובדלו של א"י, הא מאי דהוה הוה? וכן הקשה בלקוטי

שיחות חל"ט פ' ואתחנן (א) אות ד' עיי"ש, ולפי הנ"ל דדין זה קיים לעולם ניהא, דנפק"מ דאם יחרב אחד מהם שוב אין השאר קולטות, וראה שו"ת דברי יציב חחו"מ - מקדש וקדשיו סי' פ"ו.

אבל בשיח יצחק במתניתין שם לאחר שר"ל בתחילה ג"כ כנ"ל שזה נוגע לעולם, מסיק דמלשון הרמב"ם לא משמע כן, דממ"ש הרמב"ם: "אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיבדלו כולם" משמע שזהו דין רק לכתחילה שלא חל עליהם חלות קליטה עד שישנם ששתן כאחת, אבל אח"כ אפילו אם חרבה אחת מהן אין זה מעכב עיי"ש. ומסיק דלפי"ז י"ל להיפך שהרמב"ם משמיענו דהדין דקולטות כאחד הוא רק מעיקרא ולא אח"כ, עיי"ש.

וראה גם בשירי קרבן (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו) שכתב דכל שאין השש ערי מקלט קיימות אין אחד מהן קולטת אעפ"י שבתחילה נבדלו שש, וכדמשמע מלישנא דקרא שש ערי מקלט תהיינה שכן צ"ל לעולם, אבל כתב ג"כ דמלשון הרמב"ם משמע שדין זה הוא רק לכתחילה כל זמן שלא הובדלו שש, עיי"ש, וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לט.

#### פלוגתא בזמן הפרשת ערי מקלט

והנה במשנה דמכות ט ב איתא עד שלא נבחרו שלש שבארץ ישראל לא היו שלש שבעבר הירדן קולטות כו', ופירש"י עד שלא נבחרו שלש שבארץ כנען היינו כל ארבע עשרה שכבשו וחלקו, ואח"כ הבדילן יהושע, ע"כ. מבואר בזה שהפרשת שלש הערים בארץ כנען ע"י יהושע הי' אחר הי"ד שנים שכבשו ושחלקו, וכ"כ הרמב"ן דברים (יט ב) וכן מבואר גם בספרי (במדבר לה י) וז"ל: כי אתם עוברים את הירדן למה נאמרה פרשה זו וכו' מנין שציוה משה את יהושע להפריש להם ערי מקלט ת"ל והקרייתם לכם ערים, אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר, אתה אומר אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בכניסתן לארץ ת"ל כי יכרית ה"א את הגוים וגו' אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר עכ"ל, משמע מזה ג"כ דההפרשה הי' רק אחר ירושה וישיבה וכנ"ל דכן משמע ביהושע פרק כ'.

אבל עי' בתוספתא מכות (פ"ב הל' א): "שלש ערים הפריש משה בעבר הירדן, וכשבאו לארץ הפרישו עוד ג' ואעפ"כ לא היו אלו ואלו קולטות עד שכבשו וחלקו, משכבשו וחלקו נתחייבה הארץ במעשר ובשביעית והיו אלו ואלו קולטות", דמבואר בזה דלדעת התוספתא הי' ההפרשה דערי מקלט מיד, והא דמצינו ביהושע דרק אחר שחלקו אמר ה' ליהושע תנו לכי את ערי המקלט כו' אפ"ל דזה לא איירי אודות הפרשה אלא לענין הכשרתם לערי מקלט בפועל להתקין הדרכים וכו' וכמ"ש בס' הדרת קדש יהושע שם.

ועי' מכות יא, א: "א"ר חמא בר חנינא: מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה, דכתיב: (יהושע כ') וידבר ה' אל יהושע לאמר דבר אל בני ישראל לאמר תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם וגו', מפני שהן של תורה .. פליגי בה רבי יהודה ורבנן, חד אומר: מפני ששיהם, [שלא הפרישן מיד] וחד אומר: מפני שהן של תורה [דרך ציווי זה ליהושע הי' לקיים מצוה דאורייתא], ובס' חמדת בנימין מכות שם (מובא באוצר מפרשי התלמוד) ביאר דפלוגתא זו תלוי בפלוגתת הספרי והתוספתא הנ"ל, לדעת הספרי שיהושע לא הפרישן מיד נמצא ששיהם, ולכן מפרש דלכן הוא בלשון עזה דהי' לו להפרישן מקודם, אבל לדעת התוספתא דבאמת הפרישן יהושע מיד, אי אפ"ל מפני ששיהם, ולכן סב"ל מפני שהן של תורה עיי"ש.

ולפי"ז אפשר לומר לדעת התוספתא שההפרשה דערי מקלט הי' מיד, במילא נעשו עיי"ז ערי הלויים מיד, כיון דכבר נתברר שהם ערי מקלט, וערי מקלט ה"ה של הלויים, במילא שבט הלויים בכלל כבר זכו אז בערים אלו, אלא דאח"כ - אחר הי"ד שנים הטילו גורלות לברר בפרטיות מי משבט לוי יזכה בעיר זה ומי בעיר אחרת כו', וזהו מ"ש שם ביהושע פכ"א, אבל ערי הלויים נעשו מיד בעת ההפרשה.

ולפי"ז מבואר היטב הנפק"מ המובא בהשיחה, דכל הי"ד שנים היו ערי מקלט ערי הלוויים והיו יכולות לקלוט מצד שהן ערי הלויים מדעת, אלא דהקליטה מצד ערי מקלט לא חל עדיין שם עד אחר הי"ד שנים כנ"ל בהתוספתא, דלזה צריך שבע שכבשו ושבע שחלקו דוקא, ועי' בס' זית רענן בילקוט פ' מסעי שכתב דגם הספרי סב"ל כהתוספתא שהפרישן מיד, וכוונת הספרי הוא לענין הכשרתן לקליטה בפועל, דכן משמע משמעות הפסוק בפ' מסעי כי אתם עוברים את הירדן וגו' והקריתם לכם ערים, שמיד כשיעברו את הירדן יפרישו את הערים עיי"ש, נמצא דנפק"מ הנ"ל הוא גם לפי שיטת הספרי.

ובזה מתורץ גם קושיית החסדי דוד בתוספתא שם, שהקשה דכיון דבלאה"כ אינן קולטות עד אחר י"ד שנים למה הפרישן מיד. דבשלמא במשה מצינו הטעם שהפריש ג' ערים כיון שידע שלא יכנס לארץ, אבל מהו הטעם ביהושע. ולפי הנ"ל מובן בפשטות כיון דבינתיים יקלטו עכ"פ מצד שהן ערי הלויים, וכפי שנת"ד דעי' הפרשה זו חל עליהם מיד שהן ערי לויים, ובמילא קולטות עכ"פ מצד ערי הלויים.

ועפי"ז אפשר לתרץ ג"כ, דלכאורה אי נימא דיש תנאי בערי מקלט שצ"ל של לויים דוקא כמבואר בהשיחה, א"כ למה לי קרא מיוחד שאינן קולטות אחר כיבוש וחילוק כנ"ל תיפוק לי' בפשטות דכיון דלפני זה לא הי' עדיין נתינה להלויים כמ"ש בפכ"א דהנתינה הי' רק אחר י"ד שנים, א"כ ודאי שלא יקלטו מקודם וקרא למה לי. אבל לפי

הנ"ל ניחא כי מיד בהפרשתן הי' זה ערי הלויים, וקולט מצד ערי הלויים, ולכן צריך קרא דמ"מ לא חל עליהם הדין דערי מקלט עד אחר י"ד שנים.



## ”אדעתא דהכי השאילו” – עיון בשיחת רבינו

**הרב חנניה יוסף אייזנבך**

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

א. בסוכה כ"ז ע"ב: "תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך, וחכמים אומרים אע"פ שאמר אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, ורבנן האי לך מאי דרשי ביה מיבעי ליה למעוטי גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח". ובפשטות הכוונה כי הפסוק כל האזרח בישראל ישבו בסוכות בא לרבות אפילו שאולה, ובאמת בסוכה לא בעינן כלל שלך.

ברם בשו"ע רבינו סי' תרל"ז ס"ג כתב: "אע"פ שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך, לך משלך, כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך, אף על פי כן יוצא אדם ידי חובתו בסוכה שאולה, דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו, ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה", והוא כלשון הלבוש שם: "ויוצאין בסוכה שאולה או בסוכה של שותפין שהם גם כן נקראין שלך, דכיון שריבה הכתוב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, בסוכת כתיב בלא וי"ו, מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת כו" עי"ש.

[ועי' בתוס' גיטין נ"ה ע"א ד"ה מאי: "ובסוכה לא בעינן משלכם ולא מיפסלא אלא משום מצוה בבאה בעבירה", ועי' ברש"ש שם: "תמוה דהא גזולה פסולה לכ"ע ממיעוטא דלך", ולהמבואר יש ליישב הדברים קצת ואכ"מ].

וביאר רבינו בלקו"ש חי"ט שיחה א' לחגה"ס בהע" 11 בהסברת דברי שו"ע רבינו שבהא ד"לך משלך", הוסיף: "כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך", ומשמע לכאורה שכל דין שלך בסוכה הוא "לא של חבירך", היינו שאין הכרח שיהיה שלו ממש כי אם שלא יהיה של חבירו, ובזה חלוק דין סוכה מלולב שבו הדין הוא "לכם" משלכם ממש עי"ש.

ובהמשך השיחה ע"פ פנימיות העניינים, מבואר שיש חילוק בין ד' מינים לבין סוכה, כי "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" ענינו שמצד העילוי של סוכה עומדים ישראל בהתאחדות עצמית, לא כשנים שמתאחדים אלא שמלכתחילה הם "כולא חד", ולכן הלכה היא שסוכה שאולה "הרי היא כשלו" ויותר מזה: "כשלו ממש", כי מאחר שהסוכה מאחדת את כל ישראל במציאות אחת, אי אפשר להפריד בין אחד מישראל למשנהו ולומר שהסוכה אינה "שלו" אלא של האחר, אלא שהיא שלו כשל חברו" עי"ש.

ב. ולפי דברי קדשו יש מקום לבאר את דברי הגמ' בדף מ"א ע"ב, שבמשנה שם אמרו: "מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצר ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו", ובגמ': "מנא הני מילי (דאין אדם יוצא בלולבו של חברו, רש"י) דתנו רבנן: ולקחתם, שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, לכם, משלכם (משמע, רש"י) להוציא את השאול ואת הגזול מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא כו' אלא אם כן נתנו לו במתנה", וב"כפות תמרים" שם: "קשה לי אמאי איצטריך קרא דלשון רבים לומר לך שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, והלא במצוה שבגופו של אדם כמו תפילין וציצית ושמיעת שופר לא מצי אינש למעבד שליח בעדו, ושלוחו של אדם כמותו אינו אלא בקידושין או גרושין או הפרשת תרומה או שחיטת פסח דאינה בגופו של אדם כדאיתא בהאי שקדש, ומהיכי תיתי בלולב דמצי אינש למעבד שליח שיקח אחד בעד כולם מדאיצטריך קרא לומר ולקחתם ל' רבים שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד" (ועי' בשו"ת "חתם סופר" מש"כ בזה).

וכיוצא בזה תמה ב"דברי נחמיה" בהשלמה לסי' תרנ"א בקו"א סק"א עי"ש, וב"ערוך לנר" תירץ דהו"א דהוא כמו בספירת העומר דס"ד שהספירה היא בב"ד עי"ש, ואכן ב"פרי חדש" ובשו"ע רבינו בסי' תפ"ט כתבו כן, אבל דוחק לדמות נידוד, דשאני התם שיש ספירה ביובל בבית דין עי"ש, ועי' ב"שפת אמת" שגם שלל סברא זו, והוא ז"ל כתב לפרש "דעיקר כוונת הברייתא היא משום הסיפא דדריש לכם להוציא את השאול, ולכאורה י"ל כיון דלכם כתיב לשון רבים לא נמעט רק של עכו"ם ושל גבוה אבל בשל ישראל חברו נימא דיוצא, להכי מקדים התנא דכיון דבלקיחה נמי כתיב לשון רבים אע"ג דהמצוה היא לכל אחד, אם כן לכם נמי קאי אכל יחיד ויחיד כנ"ל", עי"ש.

ובדרכו של השפ"א נלך בביאור דברי הגמ' הנ"ל באופן אחר ע"פ דברי רבינו, ונקדים עוד תמיה בלשון הגמ' בדף כ"ז ע"ב: "וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת", ולכאורה

לגבי לולב מפורש הוא במשנה, ולא באו חכמים אלא לחדש שגבי סוכה אינו כן, מה הוצרכו לומר "אע"פ שאמרו אין אדם יוצא יד"ח בלולבו של חבירו".

ג. ואשר נראה, דבאמת הא ד"ולקחתם שתהא לקיחה ביד כאו"א" לא בא לומר עיקר הדין שאין שליחות בלולב דמאי קמ"ל, וגם שאין סוגייתינו עוסקת בענין זה, אלא שהוא בא, לדעת חכמים, כהקדמה לדין סוכה שמכל האזרח ידעינן שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת, היינו דזה גופא באה הברייתא לאשמועינן שיש הבדל בין לולב, שבו נאמר דין "לכם" ושואל פסול כגזול, לבין סוכה ששואל כשר בה משום שחיוב הסוכה בא על כל ישראל כאחד, ולא כחיובים אישיים על כל אחד ואחד, וממילא לא שייך לפסול סוכה שאולה, והן הן הדברים שנתבאר בשיחה הנ"ל.

ועי' בספר "מנחת שלמה" להגאון רש"ז אויערבאך ז"ל על סוכה שם, שתמה: "צ"ע דהרי מ"תעשה לך" ילפינן דבעינן ממש שלך משמע דשואל לא, ואילו מ"כל האזרח" ילפינן דכל ישראל יוצאים בסוכה אחת דהיינו אפילו שאולה, והוי כסתרי אהדדי" עי"ש מש"כ, ולהנ"ל לק"מ שאמנם צריך "תעשה לך" אבל אינו שולל שואל כבלולב, ששם המצוה והחיוב על כל אחד ואחד וממילא הוא שדין "לכם" נאמר שצריך שיהיה של כל אחד לעצמו, אבל בסוכה זה מה שמלמדנו "כל האזרח" שחיוב ישראל בסוכה הם יחד האדם וחבירו, וממילא כשחבירו נותן לו רשוצת ליכנס בסוכתו, שפיר מתקיים ה"לך".

וזה מתאים מאוד לפי הביאור בהערה 13 הנ"ל ש"לך" בא לשלול רק "ולא של חבירך", ולכן כשחבירך נותן לך רשות, שפיר הוי כשלו.

ד. אלא שלכאורה לפי ביאור זה שיש אופן ב"לך" שאינו אלא "לא של חבירך", לכאורה כן צ"ל גם בציצית, שנאמר בה "כסותך" ודרשינן: "ולא של אחרים", כמבואר בתוס' חולין ק"ע"ב וברא"ש שם, ולמה פסלינן טלית שאולה, ולמה לא נאמר גם בזה שרק אם גזל חבירו אזי היא פסולה אבל לא בשאולה, ועי' בשו"ע רבינו סי' י"ד ס"ד: "השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת פטור מלהטיל בה ציצית כל שלשים יום, שנאמר: כסותך, שלך, אבל לא של אחרים" כו'.

וצריך לומר שבאמת לא בכל מקום דדרשינן "ולא של אחרים" אין הפירוש "לכם" ממש, ורק בסוכה כן הוא, משום כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, שפסוק זה מלמד שכל ישראל יוצאים בסוכה אחת, ומן הטעם שנתבאר בשיחה.

ובלא"ה הדבר מוכרח שבציצית אין הפירוש כן אע"ג דילפינן "כסותך ולא של אחרים", מהא דכתב הרשב"א בשבת קל"א ע"ב ד"ה הואיל, אהא דאמרו שם "הואיל ובידו להפקירו": "וטעמא דטלית של הפקר פטור מן הציצית, דלא עדיף מטלית

שאוּלה דגאמרו שהיא פטורה כל שלשים יום כו", וכן הוא בחידושי הר"ן שם: "דכל זמן שאינו מתכוין לזכות בהן פטורין דהוּו להו כטלית שאולה שפטורה מן הציצית לעולם דכסותך אמר רחמנא והא לאו דידיה הוא", ולכאורה מאי איכפת לן ד"לאו דידיה הוא" תיפוק לי' שאינו של חבירו, ובע"כ כנ"ל שבציצית אין אומרין כן.

ה. אלא שבהמשך השיחה כותב רבינו, שמלשון רבינו בשו"ע סי"א "ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע כו' מ"מ לכתחילה אין לישב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש, והתורה אמרה תעשה לך משלך, ואינה דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש", ומוכח מזה שיוציאים בסוכה שאולה לא מפני שבסוכה די באינה שלו ממש, אלא מפני שהשאלה היא באמת כשלו ממש, ו"אם כן הדרא קושיין לדוכתא למה נתמעטה שאלה מלכם בד' מינים"? [ולפי זה שוב אין הכרח בכלל לומר גם גבי סוכה שגדר ה"שלו" הוא אחר].

וכתב בתירוץ הקושיא מאי שנא סוכה מד' מינים: "ויש לומר שהחידוש בלימוד דכל האזרח הוא [לא שבסוכה די גם כשאינו לגמרי שלו, אלא להיפך], שבסוכה יש גדר כזה שמחמתו נעשה שאולה בסוכה "שלו ממש", וי"ל ההסבר בפשטות: מכיון שהוא משאיל לו סוכתו שתהא בדיוק כמו דירתו קבע כל השנה, שהרי זה הוא כל גדר סוכת החג (משא"כ בלולב וכו' ש"לך" הוא רק תנאי) ההשאלה היא באופן דשלו ממש "אדעתא דהכי השאילו".

ולכאורה הדברים צ"ע: לפי זה באמת שאול פסול גם בסוכה כמו בלולב, אלא שגבי סוכה שעיקר ענינו בלולב, וזה לכאורה תמוה, דהנה ז"ל השו"ע בסי"ד ס"ג: "שאלה כשהיא מצוייצת מברך עליה מיד", ובט"ז שם: "זהו דעת הרא"ש דלא אמרו טלית שאולה פטור מצוייצת היינו שא"צ להטיל בה ציצית, אבל השואל טלית מצוייצת אדעתא דהכי השאילה לו, ואם אי אפשר לו לברך אלא אם כן תהיה שלו אמרינן דהוא נותן לו במתנה על מנת להחזיר כו".

וכן פסק רבינו הזקן שם ס"ו: "השואל מחבירו טלית מצוייצת חייב לברך עליו מיד, משום דאדעתא דהכי השאילו לו שיברך עליו, וכיון שאי אפשר שיברך ברכה המחוייבת על טלית שאולה, אגן סהדי דנתכוין המשאיל בלשון המועיל, ואם אי אפשר לו לברך עליו אלא א"כ היא שלו, הרי היא שלו במתנה על מנת להחזיר".

ובשו"ע סעיף ד': "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה כו", ובט"ז שם: "אלא שקשה לי למה פסלינן ביום א' דסוכות לולב השואל משום דבעינן לכם, אמאי לא נימא כיון שידוע שאי אפשר לו לצאת ידי חובתו אלא אם כן נתנו לו במתנה על מנת להחזיר ודאי נתכוין על זה, דמתנה על מנת להחזיר מהני באתרוג כו', ועל כרחך לומר

כיון שאמר לשון שאלה אמרינן דלא נתכוין לשם מתנה, ומאי שנא משואל טלית מצוייצת דכתב הרא"ש לעיל בסעיף ג' דחייב לברך דאמרינן שנתכוין בענין שיהיה שלו במתנה על מנת להחזיר, וכן קשה ממה שכתב הרא"ש פ"ק דקידושין במקדש בטבעת שאולה והודיע למשאל שהוא רוצה לקדש בו דמקודשת כו', עי"ש שחילק בין לולב לקידושין, שבלולב יש גזיה"כ לכם משלכם, דרחמנא פסל כל שאומר בלשון שאלה כו' משא"כ בקידושין וכו', אבל בסוף הקשה מציצית שגם יש לימוד ערוך ששואל פסול, עי"ש שסיים "וצ"ע רב ליישב".

אולם במג"א שם סק"ח כתב: "וצ"ע בשלמא ליטלו שרי דניחא ליה לאינש דמיעבד מצוה בממוניה, אבל למה יברך עליו, בשלמא כששאלו מדעתו הוי כאילו נתנו לו במתנה על מנת להחזיר וכמ"ש הרא"ש, והוא הדין בלולב אם השאלו לצאת בו יוצא כו'", וחזר על זה בס' תרנ"ח סק"ג, ועי' בקונטרס אחרון בס' י"ד (במוסגר): "מה שכתב הט"ז והאר"י הרבה להקשות על הרא"ש לק"מ, עי' מגן אברהם סימן זה סק"ח וסי' תרנ"ח סק"ג ודו"ק היטב". הנה מפורש דעת המג"א שגם בלולב אמרינן שהמשאל אדעתא דהכי השאלו שיהא "לכם", והוי כמתנה על מנת להחזיר.

ועוד: הרי מבואר ברא"ש בכמה מקומות [בשו"ת הרא"ש כלל ל"ה, בקידושין פ"א סי' כ, בסוכה פ"ג סי' ל', בבא בתרא פ"ח סי' מ"ו וחולין פ"ח סי' מ"ו, וכן נפסק בשו"ע אבן העזר סי' כ"ח שגם המקדש בטבעת שאולה מקודשת כי אגן סהדי שהמשאלו השאלו באופן המועיל, ושם אין שום טעם כ"דירת קבע" ואע"פ אמרינן "אדעתא דהכי השאלו", וצ"ע.

ו. וראיתי למי שר"ל שחידושו של רבינו הוא שבסוכה שאולה האי טעמא דכשרה משום ש"אדעתא דהכי השאלו" הוא גם באופן שידוע לנו שלא נתכוין לתנו לו במתנה על מנת להחזיר, וזה הוא שנתחדש בדין שאולה גבי סוכה, - ובודאי אי אפשר לומר כן, חדא, שהרי באתרוג או בקידושין או בטלית מצוייצת דאמרינן בהו "אדעתא דהכי השאלו", אין לנו ענין כלל שיהיה לזה דין מתנה על מנת להחזיר דוקא, אלא דאמרינן דאגן סהדי שיהיה באופן המועיל, ומאי איכפת לן באיזו צורה הוא אופן המועיל [ובאמת יש לומר שגם שם אינו מקבל ממש דין מתנה על מנת להחזיר, ולכן הרא"ש שבסוכה ובבא בתרא מחייב שהמקבל ישוב ויתנהו אחר כך לנותן במתנה, גבי ציצית ובהא דנעשה כמי שנותן מתנה ע"מ להחזיר לא כתב כן, וגם רבינו הזקן בהל' ציצית אינו מחייב לעשות כן (אלא שלגבי שוע"ר אפשר דנקט כדעת הקצוה"ח בס' רמ"א שלא פסק כהרא"ש, וכן הוא להדיא בדברי רבינו אביגדור כהן צדק שבשו"ת הרא"ש שם), אבל אין שום ענין לחלק בין סוכה שאולה לאתרוג וציצית וכיו"ב, שכל ענין ה"אגן סהדי" הוא שמתכוין באופן המועיל], ועוד ועיקר, איך ניתן לומר בכלל

שב"שאלה" עצמה נעשה "שלו" ללא דין מתנה, וכיצד הוא נעשה שלו, אטו מחשבתו וכוונתו של המשאיל יש בכוחה לעשות שבהשאלה נעשה של השני (כלום מדין הפקר בית דין נגעו בה?..), והדר הצ"ע כמובן על דברי רבינו.

ז. והנראה באופן הפשוט בכוונת דברי קדשו, דהנה יש לעי' בדעת המג"א, מה יענה לטענת הט"ז בסי' י"ד שכיון שהתורה פסלה שאולה, הרי משמע שלא אמרינן שום כוונה בדעתו של המשאיל, וכל שאמר בלשון שאלה, פסול, וצ"ל שפירוש הדברים הוא להמג"א ההיפך ממה שחשב הט"ז, ואדרבה הסברא מחייבת כי כיון שהתורה פסלה שאול, הרי זה עצמו מכריח שכאשר הוא בא להשאיל האתרוג כדי שחבירו יקיים המצוה או שמשאיל טלית מצוייצת לחבירו, ודאי נתכוין שיהיה באופן שיהיה מועיל לקיים המצוה, שאם לא כן מה תועלת יש בכל ההשאלה.

אלא שסוף כל סוף סברת "אדעתא דהכי השאילו" באתרוג ולולב, באה כדי להתגבר על ההלכה הברורה בשו"ע ששאול פסול, ומן הסברא האמורה. אבל בסוכה כבר ההלכה עצמה אומרת שיוצאים בסוכה שאולה, וכאילו אין שאולה נחשבת בין פסולי הסוכה, ובהכרח שסברת "אדעתא דהכי השאילו" בסוכה, היא מעיקר הדין ולא איזה דין צדדי.

ודוק שיש הבדל בשו"ע בין סימן תרמ"ט שבו קאי ב"דברים הפוסלים בד' מינים" שבו ודאי השאול נכלל בין הפסולים, וכמבואר בסעיף ב' שם, לבין סי' תרנ"ח דקאי ב"דיני לולב ביו"ט ראשון" היינו באדם המקיים את מצות לולב, ושם הוא שכתב המג"א שאמרינן שמתכוין המשאיל ללשון המועיל, והיינו שאע"פ השאול הוא בין הדברים הפוסלים בד' מינים מן התורה, מכל מקום ומשום כך, אמרינן דאנן סהדי שרוצה שהשואל יקיים המצוה ולכן הוא מתכוין ללשון המועיל.

ועד"ז ממש בציצית לאחר שכתב בשו"ע בסי' י"ד שטלית שאולה פטורה מן הציצית, כתב גם שאם השאילו טלית מצוייצת מברך מיד כי בודאי אדעתא דהכי השאילו, וכן הוא בקידושין.

מה שאינו כן בסי' תרל"ז לענין סוכה שאולה, שכותב לכתחילה שיוצא בשאולה, וכן הוא ברמב"ם שבפ"ה מהל' לולב ה"י כתב: "אין אדם יוצא ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו שישאלנו ממנו, עד שיתננו לו במתנה כו'", ואילו בפ"ה מהל' סוכה הכ"ה כתב: "סוכה השאולה כשרה כו'".

ועל זה הוא, איפוא, שכתב רבינו, שבאמת מעיקר דינם היה דין השאול שוה בסוכה כבלולב, ובשניהם פסול, משום דבעינן "לך" ו"לכם", אלא אם כן נותן לו במתנה שאז נעשה שלו, ובשניהם אם משאילם לצורך קיום מצוה אנן סהדי שמתכוין ללשון

המועיל, היינו שיהיה מתנה על מנת להחזיר, אלא ההבדל ביניהם הוא, שאצל לולב ואתרוג, ללא סברת ה"אנן סהדי" נשאר בפיסולו, והרי שאול פסול בד' מינים, ורק מצד סברת ה"אנן סהדי" אנו אומרים שמכיון שהוא פסול ודאי מתכוין להשאיל שיהיה לו כמתנה, אבל בסוכה, לכתחילה ההלכה (ברמב"ם ובשו"ע) אומרת שיוצאים בה, והיינו שסברת "אדעתא דהכי השאילו" כאן הוא בפשיטות ובודאות יותר, שכן מעיקר גדר הסוכה הוא שיהיה שלו מדין "דירת קבע".

עוד יש להעיר בהערות בשיח"ק הנ"ל ואכ"מ.



## הערות בספרי 'שלחן מנחם' בעניני שמיטה ועוד

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר - בודאפשט, הונגריה

לפני כשנה (אולי בסוף הקיץ תשע"ג) יצאו לאור ז' כרכים של סידרת הספרים 'שלחן מנחם'. הסידרה הוא פנים חדשות לאחרי חמש כרכי 'שערי הלכה ומנהג'. נראה שהמו"ל הקדיש הרבה מאמץ כדי לאסוף לפונדק אחד מכל כתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע, הקשורים להלכה ומנהג.

לאחרי עיון בספר הבחנתי שהמו"ל אכן עשה עבודה גדולה בעריכת הספר, אבל נשאלו הרבה דברים שכדאי לתקן אותם במהדורות הבאות של הספר. אציין בזה כמה דוגמאות לכאן ולכאן.

#### א. זמן התחלת הנחת תפילין לפני הבר מצוה

ב'שלחן מנחם' חלק א (עמ' קז) העתיקו מ'לקוטי שיחות' (חלק כא עמ' 357) בקשר לשאלה: "כשבתוך ב' החדשים הקודמים לבר-מצוה – אשר נוהגים להתחיל אז בהנחת תפילין – חל חול המועד" מתי יתחיל הנער להניח תפילין. ורבינו ענה: "יכול להתחיל שבוע מקודם [אולי צ"ל: מוקדם] מהרגיל".

ובשוה"ג העירו (הערה 1) ממה שאדמו"ר מוהרי"צ התחיל להניח תפילין בי"א אייר, חודשיים ויום לפני יום הולדתו בי"ב תמוז, ולמה לא הוסיף עוד יום בשביל שני ימי חג השבועות שאז אין מניחים תפילין. וע"ז ענו: "מפני שבקביעות של אותה שנה – תרנ"ג – חל יום א' דשבועות ביום הש"ק, וא"כ אין להקדים יותר מיום אחד".

ודבריהם תמוהים, (א) שהרי חג השבועות חל אז ביום א-ב. (ב) ובפרט שיום א' דחג שבועות אף פעם לא יחול בשבת.

### ב. שמן כותנה בפסח

ב'שלחן מנחם' חלק ב (עמ' רסז) העתיקו מ'אגרות קודש' (חלק כא עמ' צו), תרגום ממברק של רבינו משנת תש"ט: "אנ"ש אוכלים בפסח שומן נוטאלא".

ובשוה"ג שם (הערה ז) הוסיפו הערה מעניינת: "מברק זה הוא מניסן תש"ט, והנמען היה בין פליטי רוסיה שהגיעו אחרי המלחמה לפריז. ויש לעיין אם הכוונה שאפשר לנהוג כן גם בשנים כתיקונן, כשאפשר להשיג בקל שמן שאין בו חשש קטניות לכל הדיעות". וציינו שם ל'פסקי תשובות' (סי' תנג סוף סק"ה).

והנה ידוע שהגאון החסיד ר' יעקב לנדא אב"ד בני ברק היה נותן הכשר לשמן כותנה לפסח. ולכאורה ההיתר מבוסס על שו"ע אדה"ז וכדלקמן.

ואעתיק בזה משו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ג סי' קלח אות ב): "וע"ד שמן הנעשה מזרע צמר-גפן (קאטאנסיד-אוויל) לפסח, האם יש בזה משום שמן קטניות, כי לא מצא מזה כלום בפוסקים, והאם יש לי איזה ידיעה מהנסיון מגמרא או סברא... הנה אין לי ידיעה מוקדמת בזה, ולכאורה לפי מה שהביא במעדני שמואל (סימן קי"ז אות כ"ה) מכמה גדולי האחרונים, וביותר מדברי ש"ע הרש"י (סי' תנ"ג סעי' ד'), שכתב דלא נהגו איסור, אלא במיני קטניות, אבל מיני זרעים וכו' וכיצא בהם משאר זרעוני גינה, אין נוהגין בהם איסור חוץ מן החרדל וכו' וכן כל מיני ירקות, אין מחמירים הואיל ואינן דומין לדגן ע"כ, ה" נראה בפשוט להקל בזרע צמר גפן, אחרי הבדיקה היטב, שלא יהי' מעורב בהם א' מחמשת המינים, וכמ"ש בטו"ז (שם [סי' תנג] סק"א)..."

עוד כתב שם (ח"ד סי' קיד אות ג): "ע"ד אשר כתבתי בספרי שם (סי' קל"ח - ב), בנדון שמן מגרעיני צמר גפן לפסח, והביא מתשו' מהרש"ם (ח"א סי' קפ"ג). הנה לא נעלם ממני תשו' מהרש"ם הנ"ל, אבל המנהג בכל התפוצות, להחמיר בשמן קטנית לפסח בכל אופן, - אמנם בנוגע לגרעיני צמר גפן, ראיתי אח"ז בספר מנחת פתים (א"ע בהוספות לאו"ח סי' תנ"ג), דהכריע להלכה כדברי הטו"ז שם (סי' תנ"ג סק"א), שהבאתי בספרי שם, דעפ"ז גם זרע קנבוס וצמר פשתן שרי, דאינם בכלל קטנית, כפי המבואר ברמב"ם (ספ"א מכלאים), וממילא הה"ד בזרע צמר גפן לדעתו, וצ"ע להלכה".

ולפי כל הנ"ל תמוה: (א) לכאורה באם ההיתר מבוסס על שו"ע אדה"ז, אם כן למה יש לחשוב שאין לסמוך על זה שלא בשעת הדחק?

(ויש לברר מהי מנהג חב"ד בזה היום)

### ג. האם להעדיף רופא ירא-שמים

ב'שיחות קודש' (תשל"ז ח"א עמ' 345-341) מביא רבינו בשם הגרי"ז סולובייצקי מבריסק, שהיראת-שמים של הרופא "לא מעלה ולא מוסיף". ומסביר שם באריכות, שבאם יתחילו לערבב שיקולים של מידת היר"ש של הרופא, בסופו של דבר עלולים לוותר על מומחיותו. [ולהעיר מ'הלכה ורפואה' (ח"ב עמ' צב) שמשם יוצא שהגרש"י ז"ל הוא זה שהעביר שמועה זו אל הרבי.].

כל אריכות השיחה שם היא יסוד חשוב מאד בענין זה, ורבינו מביא סעד לדבריו מכמה פסקי הלכה. וכנראה היא ט"ס שב'מפתח הענינים' שבחלק ז ערך 'רופא' (עמ' רסז), הנושא הזה כלל לא מופיע שם.

שוב מצאתי ב'שלחן מנחם' חלק ד (עמ' פח), שהעתיקו מ'אגרות קודש' (חלק יא עמ' קכז) שרבינו כותב שאפשר להתרפאות מ"רופא מומחה אינו יהודי... כי בעניני רפואה אין מבדילים בזה". ובשוה"ג שם (הערה א) ציינו לשיחה הנ"ל "שם האריך רבינו בענין דומה", והכניסו לשם תמצית קצר מאד מהשיחה הנ"ל.

ואינו מובן (א) למה ענין זה הוא "ענין דומה". (ב) למה השמיטו כל אריכות דברי רבינו בענין הלכתי-יסודי זה.

### ד. האם יש חשש דנתעברה באמבטי כשרוחצים בנהרות

באגרות קודש (חלק י' עמ' ל') בשלילת "החשש דכשרות הילדים של הנשים אשר באיזהו מקומן רוחצות על חוף הים והנהרות בעת שרוחצים שם גם אנשים, ומקשר זה עם ענין דנתעברה באמבטי" כותב רבינו, וזלה"ק: "ואביו של שמואל עבד מפצי לבנותיו והיו טובלות בנהרות, ומעולם לא נשמע שאסרו על הנשים לטבול שם מקודם לזה".

ולכאורה המשפט הזה אינו מובן, שהרי אין סיבה שיאסרו על הנשים לטבול שם לפני כן. וב'שלחן מנחם' חלק ו' (עמ' מג-מד) הוסיפו כאן תיקון חשוב: "ומעולם לא נשמע שאסרו על ה[א]נשים לטבול שם מקודם לזה". הוסיפו רק אות אחת, אבל זה מאיר את המשפט.

### ה. היחס לכהן שנשא גיורת

ב'שלחן מנחם' חלק ו' שם (עמ' מד-מה) העתיקו מענת רבינו "בדבר הכהן שנשא גיורת... ויש ג"כ מקום חשש לפריצת גדר בפני אחרים. יש להרחיקו מכל משרה בקהילתם, [ו] שלא לתת לו עלי' וכה"ג".

ובשוה"ג שם (הערה א) העירו מדברי פוסקים שהרשו לתת עליה לא של כהן, ועל כן הוסיפו הכרעה מדעת עצמם: "אבל לעליה של ישראל אפשר לקרותו".

ואינו מובן מי הכריח אותם להוסיף הערה זו, ומי הסמיך אותם להכריע היפך פשוט דברי רבינו. והרי אפילו באם נאמר שהרבי סבר וקיבל דברי הפוסקים הללו, שונה הדבר כשיש "חשש לפריצת גדר בפני אחרים", שאז צריך להחמיר יותר מאשר במקרים רגילים!

#### ו. מעלת המקדים זמן קביעת החתונה

ב'שלחן מנחם' חלק ו שם (עמ' קנב) מעתיקים מענה רבינו להגאון הר"ג ציננער: "בזמנינו כל המקדים בחתונה... ה"ז משובח" – ופלא שהשמיטו את מלת הפתיחה שרבינו כתב בראש משפט זה: "ולפענ"ד" (ראה לקמן עמ' קנה הערה כ).

#### ז. החילוק שבין 'מילה' ו'ברית מילה'

ב'שלחן מנחם' חלק ז ב'מפתח הערכים' ישנו ערך "ברית מילה" (עמ' רכב) ושם יש הפניה לערך "מילה" (עמ' רמד). ולא הצלחתי להבין עומק החילוק שבין מילה וברית מילה, אין כאן לא גברא ולא חפצא, לא ציבור ולא יחיד, לא ודאי ולא ספק, וא"כ למה חילקו אותם לשני ערכים שונים, ולדוגמא בערך ברית מילה ישנו: "ברכה על הטלית", ובערך מילה: "איחורו לאחר מנחה".

#### ח. 'היתר מכירה' בשמיטה "בהנוגע לאילנות"

ב'שלחן מנחם' חלק ז שם (עמ' קסד-קסה) העתיקו מ'אגרות קודש' (חלק כו עמ' רצו) מכתב רבינו אל הרב קלמן כהנא.

(א) במכתב כותב רבינו, שלכאורה היה מן הראוי "בהנוגע לאילנות" להוסיף "ענין מכירת הקרקע לזמן... כיון שמהמלאכות הנעשות באופן שמתאר כת"ר זקוקים לסניף ההיתר". כלומר שישנן מלאכות שעושים שהיתרם לא כ"כ פשוט, ובצירוף היתר המכירה, היתר המלאכות יהיה יותר ברור.

בשוה"ג (הערה ג) התקשו להבין את דברי רבינו, שהרי לפי דברי הרש"י ז"ל ב'לאור ההלכה' (מאמר השמיטה פ"ד) אין היתר מכירה מועיל בכלל למלאכות דאורייתא. ועל כן פירשו שאכן אין כוונת רבינו שהיתר המכירה יועיל למלאכות, אלא שיועיל המכירה "להפקיע הקדושה מהפירות". וע"פ הפירוש הזה הוסיפו (הערה ד) שכוונת רבינו הוא "שהמכירה היא מלכתחילה... לשנתיים (שביעית ושמינית) – כי בשמינית יש איסורים בפירות שחנטו בשביעית".

אבל הדברים תמוהים, באם מדובר בהיתר של הפירות, אז למה כתב רבינו "המלאכות הנעשות... שיתירו עוד מלאכות...".

והנה, עיינתי בדברי הרב זוין, וכך כתב: "אין המכירה פועלת היתר אלא בנוגע להפקעת הקדושה מפירות השביעית, וכן בנוגע לעבודות הקרקע שאינן אסורות אלא מדרבנן. אבל היא אינה מתירה את עבודות הקרקע האסורות מן התורה". וא"כ דברי רבינו מובנים כפשוטם, שמדבר על עבודות האסורות מדרבנן. וכפי שממשיך לתאר שם בנוגע לקצירה ובצירה ש"לא קשה למצוא כמה אופנים של שינוי מהסדר הרגיל של מלאכות אלו", כיון ש"לא אסרה תורה אלא כדרך הקוצרים וכדרך הבורצים". והרי הרבה מאד מהמלאכות האסורות בשמיטה, אינן אסורות אלא מדרבנן (ראה 'לאור ההלכה' שם פ"ב). ומעתה הערות ג-ד מיותרות. ולפלא שהרי לכאורה לקמן שם (הערה ז) הבינו לנכון את דברי רבינו.

(ב) שם (הערה ח), מעתיק דברי רבינו אודות ההשתדלות שהיתר המכירה יהיה "יותר מבוסס". ואינו מובן, איך זה מתקשר לדברי רבינו במכתב זה. ולמה כתבו שזה "על דרך זה". ושם (הערה ט), מנסים בכל כוחם להכניס את הדברים הללו לתוך דברי רבינו במכתב זה, והרי כל רואה יבחין שאין זה קשור כלל וכלל. ובאם רצו להעתיק את זה, למרות שמקור הדברים כנראה אינם אלא מפי השמועה, היו צריכים להעתיקו "דרך אגב".

#### ט. הפקר בשמיטה מועיל יותר מ'היתר מכירה'

ב'שלחן מנחם' חלק ז שם (עמ' קסה-קסו) העתיקו מ'אגרות קודש' (חלק כז עמ' תלב) מכתב רבינו אל הגאון ר' שלמה גורן.

ורבינו מעיר שם, שלאור המצב הביטחוני באה"ק, הרי מופרך שמכירת הקרקעות לערבי זה מכירה אמיתית, וזה "עוד גרוע יותר מערמה". ורבינו מוסיף: "ולכאורה כדאי הפקר (לאחרי המכירה - ובממנ"פ), וזה"ל שבמקומות מסויימים הרי הם על דרך שומרי ספיחים לעומר".

וכאן הוסיפו בשוה"ג (הערה יא) ציונים מועילים לדברי הנצי"ב בשו"ת 'משיב דבר' ולדברי הגרצ"פ פרנק שהפקר מועיל לשמיטה [אבל יש להעיר שבמקום לציין לדברי הגרצ"פ כפי שנדפסו בקובץ 'שערי ציון', הו"ל לציין לספרו שו"ת 'הר צבי' זרעים סי' מט, ונעתק לקמן].

אבל נתקשו להבין למה רבינו הזכיר את צה"ל. ועל כן הסבירו (הערה יג): "כלומר, שהצבת החיילים במקומות מסויימים מוכיחה לכאורה שארץ ישראל אינה הפקר".

ולכאורה העיקר חסר כאן מן הספר, שלא הסבירו את דברי רבינו עד הסוף, שמדין שומרי ספיחים לעומר מוכח, שהשומרים אינם נחשבים כמבטלים את ההפקר.

### ביאור בדברי רבינו

ואעתיק בזה מה שכתב לי הרה"ג ר' חיים שי' רפופרט בביאור דברי רבינו הנ"ל.

רבינו זי"ע הציע במילים ספורות פתרון למצוקת החקלאים באה"ק בשנת השמיטה (שלדעתו היתה עדיפא, עכ"פ מצד אחד, מהיתר המכירה בזמנו), וז"ל: "ולכאורה כדאי הפקר (לאחרי המכירה - ובממנו"פ) וצה"ל שבמקומות מסויימים הרי הם ע"ד שומרי ספיחים לעומר. וכתבתי בהחפזה".

וכוונתו הק' היתה להציע שבנוסף להמכירה (שתקפה מוטל בספק גדול) יפקירו את הקרקעות למשך זמן שנת השמיטה, וכמבואר בפוסקים (ראה שו"א אדה"ז או"ח סי' רמו ס"ט) במי שמפקיר בהמתו כדי שלא יעבור על מצות שבייתה (ראה שו"ע שם ס"ג), שאם הפקיר "ליום אחד או אפילו לשעה אחת הרי הוא הפקר גמור לאותו יום ואותה שעה כמ"ש בחו"מ סי' רע"ג ובמוצאי שבת מיד היא חוזרת להיות שלו ואין שום אדם יכול לזכות בה". [וע"ש עוד ד"אף בשבת אינה הפקר אלא בשעה שעושה בה מלאכה שהרי לא הפקירה אלא כדי להנצל מאיסור עשיית המלאכה שהנכרי עושה בה בשבת וא"כ בשעה שאינו עושה בה כלום היא חוזרת להיות שלו ואין שום אדם יכול לזכות בה". ע"ש. וגם זה נוגע לנדו"ד].

ועצה זו כבר המציאה הנצי"ב בתשובותיו 'משיב דבר' (ח"ב סי' נו) "בעצה לאחב"י הנתונים במצוק ודפקום שנה אחד לפי מ"ש הבית יוסף (שו"ת אבקת רוכל סי' כד) להכריע דאף דקיי"ל אין קנין לנכרים להפקיע א"י מדין תרומות ומעשרות מ"מ יכול להפקיע מדין שביעית וכדילפינן בתו"כ ממש"נ "זהיתה שבת הארץ לכם", "לכם ולא לאחרים", וממ"ש התוס' (פסחים ד, ד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי) מבואר ד"היכי דממעטי אחרים וגבוה ממעטי נמי הפקר. . דמשמעות ד'לכם' שיהי' שלו וממעט קרא אפילו של הפקר", א"כ בנדו"ד לא חלה קדושת שביעית על קרקע של הפקר, וא"כ הלא יכולים אחינו בעל הנחלות להפקיר את אחוזתם בפני שלשה דהוי הפקר לכו"ע" ואז יוכלו הבעלים לשכור פועלים נכרים שיעשו הם את מלאכות האסורות בשביעית", ע"ש.

ובמאי דשאלנא קדמיכון, איך אפשר להבעלים להפקיר שדותיהם, והלא עי"ז יוכל כאו"א מישראל לזכות בהם, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

ונראה לבאר בכמה אופנים:

(א) כיון שאין ממשלת מדינת ישראל החילונית ל"ע מכירה בחלות ה'הפקר' (וע"ד שלא היתה מכירה עד לפני שנים מועטות את חלות המכירה לגוי), נמצא דאע"פ שהפקירו הבעלים את שדותיהם לא יוכל שום אדם לזכות בהם, כיון דבזה קיי"ל דינא דמלכותא דינא.

ואין ה'דינא דמלכותא' מעכב ומבטל מעיקרא את חלות ההפקר, כי כל שיצאו הקרקעות מרשות בעליהם, שוב אין דיני שמיטה נוהגים בהם. ואין זה סותר לחלות ההפקר, כי מה שלא יוכלו לזכות בהם ה"ה מחמת סיבה חיצונית וכארי' הוא דרביע עלי', וע"ד מ"ש בשו"ע שאפילו בשעה שהנכרי עוסק במלאכתו בבהמת ישראל שאז ה"ה הפקר מ"מ אין שום אדם יכול לזכות בה כי "לא יניחנו הנכרי", ע"ש.

וכ"כ בשו"ת הר צבי (זרעים ח"ב סי' מט) דדינא דמלכותא לא מהני להשאיר הקנין ביד המפקיר, וסיים בענין הפקר לשנת השביעית בזה"ל: "כיון שהוא מצדו מפקיר לגמרי ולא שייר כלום בהפקרו אע"ג שמצד הזוכים יש עיכוב המונע אותם מלזכות זה לא מעכב חלות ההפקר". והוא כמשנ"ת.

ובשו"ת הר צבי שם אכן הקשה למה לא הנהיגו שיפקירו הבעלים את הקרקעות לשנת השמיטה. וביאר שהוא עפמ"ש הרא"ש פסחים פ"ב סי' יו"ד לבאר שיטת רבי יוחנן (בירושלמי שם) דס"ל הפקיר חמצו בארבעה עשר בניסן – חמצו אסור לאחר הפסח דחיישינן להערמה, "כלומר שמא לא יפקירנו ויאמר הפקרתיו", וא"כ הה"ד והוא הטעם בנדו"ד, שמחמת חשש הערמה לא נהגו בזה.

אמנם פשוט לפי דבריו דמעיקר הדין מהני הפקר והיא עצה מועלת לשנת השמיטה אלא שהעדיפו מכירה מצד חשש הערמה ולזה כתב רבינו דבכה"ג שהמכירה מצד עצמה גרועה מהערמה פשיטא דיש לסדר שהבעלים יפקירו את שדותיהם.

(ב) יש מקום לסדר, וע"ד המסודר ועומד בסדר ההיתר מכירה, שממשלת מדינת ישראל יכירו ויאשרו את חלות ההפקר ע"פ דינא דמלכותא וביחד עם זה יקבעו ויחוקקו שהשדות שהפקירום בעליהם יעמדו תחת הנהלת מועצת הרבנות הראשית או באי כוחם [שזה יכול להיות גם הבעלים של השדות לשעבר ושלחבא] שיעבדו עבודת שדה וכרם ועי"ז יוכלו לספק צרכי המדינה לשנה השביעית. ויעויין בשו"ת הר צבי שם שביאר שבכחה של הממשלה להפקיע את הקרקעות ממי שיזכה בהם שלא ע"פ דינא דמלכותא ד'הפקר המדינה הפקר'.

ויש להאריך טובא בכל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.

י. הולכת ס"ת לבית האבל והחזרתו לביהכ"נ

הוראת רבינו בבית האבל בשנת תשכ"ה

ב'תורת מנחם' (חלק מא עמ' 43) כתוב שכש"ק אדמו"ר זי"ע ישב שבעה אחרי אמו הרבנית "לאחרי תפלת ערבית (ביום א' ו' תשרי) נתעוררה שקו"ט בנוגע להבאת ס"ת עבור קרה"ת דיום שני, כיון שמדייקים שלא לטלטל הס"ת אא"כ יקראו בה ג' פעמים, ובנדו"ד לא יקראו אלא פעם א', משום שבערב יוה"כ פ' קמים מהשבעה".

ובקשר לזה הורה רבינו: "כדאי שתיכף לאחרי הקריאה כאן יחזירו הס"ת לביהכ"נ. ומה טוב – שיסדרו זמן-מה לאחרי התחלת התפלה כאן, יתחיל להתפלל מנין גם בביהכ"נ, ובשעה שיסיימו קרה"ת כאן, יאחזו בהמנין שבביהכ"נ קודם קרה"ת, כך, שיהיו זקוקים להס"ת שנמצא כאן, ויביאו אליהם הס"ת לקרה"ת".

יש לי בזה כמה קושיות ואציעם בזה לפי הסדר.

למה כדאי להחזיר את ס"ת תיכף לאחרי הקריאה?

לא כל כך ברור לי מה שנדפס: "כדאי שתיכף לאחרי הקריאה כאן יחזירו הס"ת לביהכ"נ", דמשמע מזה דבכל מקרה עדיף להחזיר את הס"ת מיד לביהכ"נ (אפילו בלי ההמשך ד"ומה טוב שיסדרו..."), ויל"ע למה זה "כדאי" וראוי לעשות כן. ובדקתי ב'שיחות קודש' (תשכ"ח ח"א עמ' 522) שם לא נמצא משפט זה, ומתחיל מיד עם ההצעה שבהמשך. וא"כ יש לבדוק האם זה ניתוסף ע"פ רשימות אחרות.

טלטול ס"ת בשביל לקרוא בו

ומה שהציע רבינו בהמשך, שכדאי לסדר שיהיה מנין שיהיה להם צורך לס"ת בביהכ"נ, אינו מובן כ"כ, האם הכוונה שלא היה ס"ת אחרים בביהכ"נ שב-770 והיו צריכים ס"ת, או שאפילו באם ישנם שם ספרי תורה אחרים, הרי כיון שמיד כשמגיע ס"ת לביהכ"נ ישתמשו בו, הרי הטלטול נעשה לכבוד ס"ת, שהקריאה בו זהו כבודו.

אמנם לכאורה לא משמע כן בפוסקים, שהרי בשו"ע שם נפסק שאין מביאים ס"ת לבני אדם החבושים בבית האסורים, ולכאורה באם מדובר בס"ת שבין כך לא יקראו בו בביהכ"נ, כיון שיש להם מספיק ספרי תורה, הרי זה לכבודו של הס"ת שיקראו בו עכ"פ בבית האסורים. ומכאן יש להסיק אולי שאין מטלטלין ס"ת רק מהטעם שעכשיו יקראו בו. ועל כן צ"ל שמדובר במקרה הנ"ל שאין לציבור ס"ת אחר לקרוא בו. וצריך בירור האם אכן לא היו מספיק ס"ת ב-770 באותם הימים.

**האם זה שצריכים את הס"ת בביהכ"נ מתיר את הבאתו לבית האבל**

ויל"ע בכל עיקר ההצעה הנ"ל, שלכאורה אין זה פותר את השאלה של הבאת ס"ת לדירת האבלים, כי בפשטות זה נותן היתר להחזיר את ס"ת ל-770, אבל הדיון בליל א' שם הי' למצוא היתר להביא ס"ת להדירה.

ואולי י"ל שהכוונה בזה כך, הבאת הס"ת הוא על דעת שיקראו בו ג' פעמים בימים שונים, אבל אחרי שהובא על דעת הנ"ל, יש מקום להחזיר אותו מיד, בלי שיקראו בו ג' פעמים, באם יסדרו שיצטרכו את הס"ת בביהכ"נ. אבל דוחק גדול לפרש כן, שהרי זה הערמה הכי גדולה לומר שביום א' יביאו אותו על דעת כן שיקראו בו ג"פ, בו בזמן שבו בזמן מתכוונים לסדר אפשרות להחזיר אותו מיד לביהכ"נ.

ואולי יש להציע, שאין צריך כאן היתר להביא את הס"ת, שהרי מדובר כאן בס"ת שמביאים לכבוד רבינו, וכבר פסק הרמ"א (או"ח סי' ס"ד): "ואם הוא אדם חשוב, בכל ענין שריי", והובא ב'שערי אפרים' (שער ט סמ"ד): "אם אדם חשוב... צריך להתפלל בביתו לפי שעה, ומתאספין עליו עשרה, רשאים להביא הס"ת אצלו לקרות בה ולהחזירה למקומה". אבל באם זה ההיתר של הבאת הס"ת, אז יל"ע לשם מה הציע רבינו שיסדרו שיצטרכו את הס"ת בביהכ"נ. ויל"ל, שההצעה הנ"ל בא רק לפתור את זמן החזרת הס"ת, שהרי אחרי שהביאו את הס"ת לכבוד האדם גדול עדיין יש מקום להחזיקו שם כמה ימים ויקראו בו, וע"ז הציע רבינו, שבאם יצטרכו את הס"ת בביהכ"נ כבר אין צורך להתאמץ להחזיקו שם ימים נוספים מעבר להימים שהאדם גדול צריך את הס"ת.

**יש מדייקים שיקראו בו ג' פעמים בג' ימים שונים**

בהערה 2 מבואר עוד: "א' העיר שבהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע שגם ביוהכ"פ יתפלל מנין בבית אמו, יקראו בהס"ת גם בשחרית ומנחה דיוהכ"פ (ג"פ), ואמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שיש מדייקים שהג' פעמים יהיו בג' ימים, ג' ימי הקריאה".

ולא נרשם שם מקור לדיעה זו. ויש לעיין ולחפש בזה. וב'ערוך השלחן' (סי' קלה סל"ב), שהוא לכאורה מקור מנהג זה, נאמר רק ש"המנהג לדקדק שיקראו בה ג' פעמים, דזה מקרי קביעות".

שוב מצאתי ב'אשל אברהם' שם שכתב בין הדברים: "וגם אם היה כתוב ג' ימים אולי שייך בזה מקצת היום ככולו". ויל"ע מה כוונתו, שהרי בשו"ע שם כתוב: יום או יומיים", אז מה כוונתו "אם היה כתוב ג' ימים".

### האם קראו אז מס"ת בבית האבל ביוהכ"פ

ב'שלחן מנחם' (חלק ה עמ' רסט בשוה"ג) העירו העורכים על ההוראה הנ"ל דיסדרו שיצטרכו את הס"ת בביהכ"נ: "אבל לכאורה ע"פ האמור לעיל בפנים שהתפללו גם מנחה דיוה"כ בבית האבל, לא שייך שיטלטלו אז את הספר לביהכ"נ. וצ"ע במידת דיוקם של רשימות אלו".

וחיפשתי ב'תורת מנחם' שם בפנים ולא מצאתי כלום אודות תפילת מנחה של יוהכ"פ. ואולי הכוונה לא לפנים, אלא להערה 2 הנ"ל, אבל שם לא נאמר שהתפללו מנחה, וגם לא נאמר שקראו שם בס"ת. וביזמנו של הרמ"מ וואלף נאמר: "ביקש שתפילה אחת לפחות יתפללו (כל יום) בביתה עד לאחרי שבת, כולל יום כיפור".

וב'שיחות קודש' שם (עמ' 524 אות כ) נאמר: "כ"ק אדמו"ר שליט"א שאל באם החזירו את הס"ת וענו בחיוב", ומכאן יוצא ברור שאכן החזירו את הס"ת עוד לפני יוהכ"פ, וקושיא הנ"ל מעיקרא ליתא.

שוב התברר לי שהעובדות עדיין לא נתבררו לאשורן, שהרי הרב יוסף יצחק חיטריק (עיתון 'כפר חב"ד' גליון 1511) מעיד שזוכר שהיה מנין בדירת הרבנית למנחה, ואביו הרב צבי הירש ז"ל קיבל שם 'מפטיר יונה'. ואילו הרב מאיר הארליג מעיד שהוא בעצמו החזיר את הס"ת לביהכ"נ בח' תשרי תשכ"ה. וצ"ע וברור בכל זה.

### י"א דההוראה היתה לקחת את הס"ת מביהכ"נ כשהיא מחוץ לארון

עוד כתבו העורכים שם: "ויש אומרים שהוראת רבינו היתה להוציא את ספר התורה בשביל קריאת התורה בביהכ"נ, ואח"כ הנה במקום להחזיר את הספר לארון הקודש, יביאוהו אל בית האבל, ונמצא שלא הוציאו את הספר במיוחד עבור בית האבל. וצ"ע".

לא נתפרש כאן מי הם היש אומרים ומה מקורם. ולכאורה כוונת הי"א זה להפך את מה שנרשם ב'תורת מנחם', שלדעתם ההוראה היתה לא בשביל החזרת הס"ת לביהכ"נ, אלא בשביל להוציא את הס"ת מהארון כשמביאים אותו לבית האבל.

ויל"ע לפי דברי הי"א הללו מה מועיל מה שהס"ת כבר נמצא מחוץ לארון בתוך ביהכ"נ, כדי שיוכלו לטלטל את הס"ת לבית האבל. ובאם גם לפי דעתם צ"ל דעיקר ההיתר היה בשביל כבוד אדם חשוב, א"כ בשביל מה צריך לקחתו מביהכ"נ כשהס"ת הוא מחוץ לארון.

### באופן כללי הקפיד הרבי שיקראו בס"ת לפחות ג' פעמים

עוד העירו העורכים שם מ'תורת מנחם תשמ"ח' (ח"א עמ' 394) בנוגע לס"ת שנכתב בנ"י ע"מ להעבירו לאה"ק, וסיימו כתיבתו בערב ש"ק והכניסוהו לארון הקודש ב-770, ש"המשך הקריאה בהספר תורה, שצריך לקרוא בו ג' פעמים, הוא ביום הש"ק בפ' נח, והקריאה שיקראו במנחה בפ' לך לך, נוסף על הקריאה בערב שבת, מיד לאחר הסיום בפ' ראש חודש, ובהערה 6 שם כתוב: "ורק לאח"ז מותר לטלטלו למקום אחר, ובנדו"ד לארץ הקודש (ראה ערוך השלחן או"ח סו"ס קלה)", הרי שסמך רבינו על הקריאה ג' פעמים אף שלא היו בג' ימי קריאה נפרדים.

ויש להוסיף ולהעתיק מתוך יומנו של המזכיר הריל"ג (ט' חשון תשכ"ח) בקשר לפטירת המזכיר הרמ"ל רודשטיין (מתוך צילום שנמצא תח"י, ולא נתפרסם לע"ע): "ע"י [הרב] ח. [דקוב] מסר: שיתפללו ג' תפילות בכל יום. ובנוגע לג' קריאות בס"ת יכולים לסדר קריאה במנחה של שבת או שלש סעודות". לא כ"כ ברור מה הכוונה ב"במנחה של שבת או שלש סעודות", הרי לכאורה היינו הך. ואולי הכוונה או שמתאספים שם לתפילת מנחה בציבור, או שבשעת סעודה שלישית יתאספו שם לקריאת התורה אף בלי תפילת מנחה.

היוצא לנו מכל זה, שהרבי הורה להקפיד שכשמטלטלים ס"ת יקראו בו לפחות ג' פעמים, וא"כ נשאלת השאלה, למה לא הקפיד על כך בבית האבל כשישב שבעה. ואולי יבואר ע"פ הנ"ל, ששם ההיתר מבוסס על היותו אדם חשוב, וא"כ אין צורך שיקראו בו ג' פעמים.

וצ"ע בכ"ז. וכידוע עד כמה הי' רבינו נזהר בדברים בלתי מוגהים ומדוייקים.



## "ובחז"מ ססי' לד לענין עדות" (אגה"ת פ"א)

**הרב יעקב הלוי הורוביץ**  
ראשון לציון, אה"ק

בשיחת ש"פ האזינו תשכ"ט סעיף לז<sup>1</sup> מבאר רבינו הטעם שאדה"ז בחר להביא רא' לחידושו, שמצות התשובה הוא עזיבת החטא בלבד ולא צריך לזה שום דבר נוסף - דוקא מ"ענין עדות", המבואר בחז"מ סוף סי' לד. כי מאחר שעל ידי עדות מוציאים

(1) י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ תצא תשע"ד

ממון, וקיי"ל "אין הולכים בממון אחר הרוב" ה"ז הוכחה שהענין נוגע ושייך אצל כל או"א מישראל בלי יוצא מהכלל. עכ"ד. ולכאורה אינו מובן:

(א) דהנה בכל סי' לד בחו"מ לא נזכר כלל שהמכוון בסימן זה הוא לעדות להוצאת ממון או ענין הקשור מאיזו בחינה שהיא לממון. אלא הסימן עוסק רק בשאלה מי הוא הנקרא "רשע" שפסול לעדות, ובאיזה אופן הוא יכול לחזור להכשרו. אבל לא מדובר כלל על השאלה לאיזה עדות הוא כשר או פסול, ובפשטות הכונה היא (גם) לעדות של איסור, כגון להיות עד מעדי גיטין וקידושין שהוא ענין של איסור מובהק.

ואף שלאחר מכן אפשר שתהי' מזה נפק"מ לענין של ממון, מאי אכפת לן בזה. והרי רבינו הביא במק"א<sup>2</sup> מ"ש הצ"צ במאמר עדות (שכתבו בחיי אדמו"ר הזקן, וכנראה גם הי' למראה עיניו), בנוגע להדעות שעדי גיטין וקידושין אין צריכים חקירה ודרישה כמו בדיני נפשות, אע"פ שאח"כ יכול לבוא מזה לדיני נפשות ממש ובדיני נפשות צריכים חקירה ודרישה, מ"מ לא אכפת לן מזה - "דכיון שעכשיו אין כאן דיני נפשות אין זה כדיני נפשות ממש". וכפי שמבאר הצ"צ בא' מתשובותיו "שאין אנו דנין הדבר אלא לפי מה שהוא עתה ולא לפי מה שיהא נמשך ממנו אח"כ כיון שבכאן הדין גותן כך, הנה כך הדין פסוק ע"פ תורה, יומשך מזה מה שיומשך". עכ"ל. וכן צ"ל בעניננו.

(ב) ועוד צ"ל מש"כ רבינו שמכיון ש"אין הולכים בממון אחר הרוב" ה"ז הוכחה שהחידוש שחידש אדה"ז, שמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד ולא צריך שום דבר נוסף, נוגע ושייך אצל כל או"א מישראל בלי שום יוצא מהכלל וכו' - ולכאורה אינו מובן בזה:

דהנה הכלל ש"אין הולכים בממון אחר הרוב" עניינו הוא, שאין הרוב נחשב כראי' מספקת להוציא ממון על ידו, כי התורה מחשיבה גם את המיעוט (היוצא מן הכלל) כמציאות שיש להתחשב בה. וכגון במקרה של ויכוח בין מוכר לקונה על חפץ שהוסכם ביניהם למכור לו אם הוא כד או חבית, אין הלוקח יכול לטעון שצריך המוכר ליתן לו חפץ כזה (חבית) כפי שרוב אנשי המקום קורין לחפץ המדובר ביניהם (היינו, חבית גדולה), כי המוכר יכול לטעון אני מכרתי לך חפץ כזה (כד קטן) כפי שמיעוט מאנשי המקום קוראים לחפץ, כי חשבתי שאתה הוא מהמיעוט (והמיעוט מתכוונים לכד), ולמיעוט יש תפיסת מקום כנגד הרוב, כמבואר בב"ק כז, סוע"א.

או המוכר שור לחברו ונמצא נגחן וממילא השור אינו ראוי לחרישה אלא רק לשחיטה, הנה אף שרוב בני אדם קונים שור לחרישה יכול המוכר לומר לקונה לשחיטה

(2) ת"מ התועדויות ח"ח ע' 211 - צויין גם בשיחה הנ"ל הע' 193.

מכרתיו לך, כי אין הולכים בממון אחר הרוב ולמיעוט יש תפיסת מקום חשובה בפ"ע, מכמבואר בב"ב צב, א.

וע"פ כל זה לכאורה אינו מובן מש"כ רבינו, שמכיון ש"אין הולכים בממון אחר הרוב" ה"ז הוכחה שהענין (שמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד) מתאים ושייך לכל או"א מ"ש"א – דלכאורה אפשר לומר גם באופן אחר ודוקא בגלל הדין ש"אין הולכים בממון אחר הרוב", והוא: שמה שנפסקה ההלכה באופן כזה (שתשובה עניינה עזיבת החטא, וע"י עזיבת החטא בלבד הוא כבר חוזר להכשרו) זהו לפי שהתורה על הרוב תדבר, אבל עדיין יכול הטוען לטעון ובעל הדין לחלק שבד"א בסתם עברייני, אבל מי שלגביו יש סברא ומקום לומר שאצלו הוא באופן אחר (היינו, שתשובתו קשה יותר, מכיון שהוא חוטא ופושע בעל עבירות חמורות יותר בכמות או באיכות וכו'), הנה אין הולכין בזה אחר הרוב אלא יש (לחוש למיעוט) להצריכו תשובה גדולה וחזקה יותר, ולא יהי' די לו בהרהור תשובה קל אחד!?

\* \* \*

באות לח (תחילת ע' 7) כתב שהדין ש"משישברו פספסיהן" נעשים תומ"י כשרים לעדות, הוא אפילו כאשר הגדת העדות באה בבת אחת עם "ישברו" או אפילו עוד קודם ש"ישברו". ובהערה 194 צוינו כמה מ"מ לזה מש"ך וסמ"ע.

ואינו מובן, כי לכאורה הדין המבואר במ"מ אלה הוא במקרה שהאדם הפסול (שהי' "רשע") הצטרף לבי"ד וחתם על קיום שטר לפני שהעידו עליו שעשה תשובה. אבל הוא עשה תשובה בפועל לפני כן, רק הבעי' היא שלא העידו עליו על כך בבי"ד לפני שחתם, ובוה הובאה שם מחלוקת ושקו"ט גדולה אם קיום השטר באופן כזה כשר או לא. אבל כאן בשיחה דידן אומר הרבי חידוש הרבה יותר גדול מזה והוא, שהאיש הפסול לעדות יכול לומר עדות בפועל בבת אחת עם "ישברו" או אפילו לפני זה. ולכאורה לא מובן, מהו המקור לומר כן שהעדות שלו תהי' כשרה באופן כזה, שהרי אם הוא עדיין לא שבר הפספסין מהיכן נדע שהוא עשה תשובה בכלל, (כפי שהרבי בעצמו מדגיש)? ועוד, מה נוגע כאן להכנס לדיוקים אלו של הזמנים מתי העדות תהי' כשרה, הרי הנקודה העיקרית שמדובר עלי' בשיחה כאן (באות לח) היא לענין מה הוא נהי' כשר (אם לממון או לשבועה, היינו לממון או לאיסור), ולא מתי הוא נהי' כשר?



## צורבא מרבנן במתא

### הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בשיחת ש"פ בשלח תשי"ד (סי"ב) אמר רבינו: כשחסיד בא לעיר מסויים, מוטל עליו לעשות כל העיר עיר חסידית. כן שמענו מהרב חדקוב (בשם רבינו) שכאשר אברך בא לעיר מסויים בשליחות הרי הוא נעשה הרב בלתי רשמי ולכן עליו ללמוד לפני זה הלכות מקוואות.

ולהמקור לזה מנגלה דתורה, יש להעיר ממו"ק (ו, א): "אמר אביי שמע מינה צורבא מרבנן דאיכא במתא כל מילי דמתא עליה רמיא".



## האמורים בפרשה

### הת' יוסף יצחק ליפסקער

חבר המערכת ותלמיד בישיבה

א. בתחילת פ' תולדות עה"פ "ואלה תלדות יצחק" מפרש רש"י: "יעקב ועשו האמורים בפרשה". ובלקו"ש ח"ה ע' 112 ואילך עמד רבינו על פירש"י זה באריכות.

וז"ל בשאלה הג' (סעיף ב' - ע' 113): "האמורים בפרשה" - איז עשו געבארן געווארן פאר יעקב'ן, האט דאך רש"י געדארפט שרייבן "עשו ויעקב" - פריער עשו און דערנאך יעקב". ובהע' 9 שם: "ואין לומר שמה שרש"י מקדים יעקב לעשו היינו לפי שיעקב נוצר ראשונה (רש"י פרשתנו כה, כו) - כי.. מכיון שרש"י עצמו כותב **האמורים בפרשה**, הו"ל למנותם כהסדר **שאמורים בהפרשה**".

וממשיך רבינו בפנים השיחה: "און ווי דער רמב"ן (וואס אויך ער לערנט "תולדות יצחק" אויף יצחק'ס קינדער וואס ווערן אויסגערעכנט שפעטער) זאגט טאקע דעם לשון "עשו ויעקב". פארוואס שרייבט רש"י "יעקב ועשו"? ובהע' 12 שם: "ובפרט, שרש"י עצמו אומר כאן "האמורים בפרשה" - והרי בפרשה זו נאמר עשו לפני יעקב".

וצ"ב, דלכאורה ההכרח שבשתי ההערות הם אותו הכרח - לשון רש"י "האמורים בפרשה" - ול"ל לכותבו פעמיים. לאידך, חילוק יש ביניהם: בהע' 9 מדגיש רבינו שתי התיבות "האמורים בפרשה", ובהע' 12 רק התיבה "בפרשה" מודגשת.

ב. והנה ז"ל רבינו בתחילת השיחה: "זאגן מפרשים אז רש"י איז דא שווער אין "ואלה תולדות יצחק", ווייל: די פסוקים וואס קומען גלייך נאך דעם רעדן גאר וועגן מאורעות וואס האבן פאסירט ביי יצחק'ן, אבער ניט וועגן זיינע תולדות – דעריבער זאגט רש"י אז פונדעסטוועגן, ווערט מיט "תולדות יצחק" געמיינט [ניט די פאסירונגען וואס שטייען גלייך נאך דעם, נאר] "יעקב ועשו האמורים בפרשה": כאטש אז זיי ווערן דערמאנט ערשט מיט עטלעכע פסוקים שפעטער, וויבאלד אבער זיי זיינען "אמורים בפרשה" – אין דער פרשה, קען זיך באציען צו זיי דער פסוק "ואלה תולדות יצחק".

"ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק דיוק לשון רש"י "האמורים בפרשה" און ניט "האמורים למטה" (כלשון הרמב"ן) – ווייל דער לשון "האמורים למטה" פאסט אויך אויף א זאך וואס ווערט געזאגט אין א פסוק ווייטער אדער אפילו אין זעלבן פסוק. איז דעריבער רש"י מדייק "האמורים בפרשה" אז כאטש יעקב ועשו זיינען נאר "אמורים בפרשה" (אין עטלעכע פסוקים ווייטער), פונדעסטוועגן ווערן זיי געמיינט מיט "תולדות יצחק". עכ"ל.

הרי רואים, שרבינו מדגיש שיש שני ענינים בפירוש רש"י: א) כללות פירוש: האמורים בפרשה – והחידוש שבוה, ש"תולדות" פי' כפשוטו וקאי על הילדים שלידתן נכתב בהמשך הפרשה. ב) הדיוק בלשון רש"י (בניגוד להרמב"ן): האמורים בפרשה – דלשיטתו התולדות נזכרים רק בהמשך הפרשה ואין להם אפי' זכר בתחילתה (ודלא כמ"ש הרמב"ן – ראה הע' 6 בשיחה).

וכ"ה בענינו: כד דייקת, גם השאלה הנ"ל נחלקת לב' חלקים: א) עצם השאלה – תולדות יצחק אמורים בפרשה כסדר לידתם, עשו ואח"כ יעקב. ובמילא כן הו"ל לרש"י למנותם. ב) ראוי לדבר – שהרי הרמב"ן (שגם הוא אחז בשיטת רש"י בפי' "תולדות") כתב התולדות כסדרם.

ועפ"ז י"ל שב' חלקי השאלה (בסעיף ב') תלויים על ב' הענינים בפירוש"י (בסעיף א'), אשר בהם תלויים גם ב' ההערות:

על כללות הענין שרש"י מפרש ("תולדות" כפשוטו, ובמילא יוצא ש)מקום פירוש התולדות הוא לא מיד אלא "אמורים בפרשה", הקשה רבינו דלקמן בפרשה הם נכתבים בסדר הפוך, עשו ואח"כ יעקב. וכאשר בהערה מנסה לתרץ ע"פ דברי רש"י בהמשך הפרשה, שוב מכריח רבינו דלא כך, מכללות הפירוש "האמורים בפרשה", שעפ"ז הו"ל למנותם כהסדר שנאמרו בהפרשה.

ומזה שבפרט א' שינה רש"י מלשון הרמב"ן וכתב "בפרשה" (ולא "למטה"). מחזק רבינו קושייתו הנ"ל, שהרי גם הרמב"ן (דמסכים לרש"י בפי' "תולדות") כתבם כסדרם. ובהע' מוסיף עוד (על הדרך הזוה), כי הרי רש"י הוא זה ששינה מלשון הרמב"ן ודקדק "בפרשה", והרי בפרשה זו נאמר עשו לפני יעקב. (מה שעל הרמב"ן לא היה קשה כל כך אם היה משנה הסדר, כי הרי כתב רק "למטה").



## בגדר קנין מערת המכפילה והמסתעף\*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

"בכסף מלא אשלם כל שווי"

א. בלקו"ש ח"י חיי שרה א' מבאר רבינו תוכן פרש"י עה"פ (פרשתנו כג, ט) "ויתן לי את מערת המכפלה גו' בכסף מלא יתננה לי", שכתב וז"ל "בכסף מלא אשלם כל שווי", וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא" עיי"ש.

ותוכן הדברים [לעניננו הבא להלן], דכוונת רש"י במה שדייק לפרש "בכסף מלא אשלם כל שווי" היינו לשלול הקס"ד ד"מלא" קאי על הכסף, היינו שאברהם מודיע בזה שמטבעות הכסף יהיו מלאים במשקלם וכיו"ב, אלא קאי על השדה והמחיר שלה, דהיינו שאברהם אמר שישלם כל שווי' של השדה [וכ"ה מוכרח מתוכן והמשך הכתובים, וכמוש"נ בלקו"ש שם בארוכה].

זאת ועוד, מוסיף רש"י "וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא", וכוונתו בזה לפרש מדוע אברהם רצה "לקנות" את השדה והמערה דוקא, ולכאורה היה יכול ליטול אותם מן הדין בלא תשלומין, שהרי כבר אמר לו הקב"ה "לזרעך אתן את הארץ הזאת".

ולזה פרש"י "וכן דוד אמר לארונה בכסף מלא", דגם התם לא הסתפק דוד בזכייתו מן הדין שע"י כיבוש אלא קנה את הגורן, וטעם הדבר כדי לשלול כל שייכות של ארונה להגורן, והוא הדין והוא הטעם גם באברהם אבינו, שלא רצה שהמערה תישאר בה איזו שהיא שייכות לעפרון (באופן ששמו עלי' וכיו"ב), ולכן מיאן לקחתה מן הדין וכו' אלא שילם כל שווי'.

\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח יהושע דובראווסקי ע"ה.

## הילפותא משדה עפרון לדין קנין כסף

ב. והנה בס"ז מבאר עוד דיש בפרש"י גם "ענינים מופלאים" הנוגעים לשאר חלקי התורה, וע"י פרש"י כאן מתיישבת קושיא בחלק ההלכה שבתורה.

וזלה"ק: "הא דקרקע נקנה בכסף נלמד (בגמרא) מהכתוב "שדות בכסף יקנו", ופי' בתוס' "הא דלא מייתי מקרא דכתיב גבי עפרון (היינו שאברהם קנה את השדה בכסף מעפרון) משום דדלמא ה"מ מנכרי שכל קנינו בכסף".

"אבל ע"פ הנ"ל, בביאור דברי רש"י "אשלם כל שוויי' כו", מובן בפשטות למה לא ילפינן דין זה מהכתובים שלפנינו (גבי עפרון): מלבד זאת, שלא היינו יודעים מילפותא זו את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע – היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו כשהקרקע שוה יותר – דהלא אברהם קנה את השדה "בכסף מלא", כל שווי';

"הנה נוסף לזה: מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא היה בשביל לקנותה עי"ז (שהרי הי' יכול ליטול "מן הדין" והיתה קנוי' לו בלאו הכי), אא בכדי שלא תהי' לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה. ולכן מובן שא"א ללמוד מכאן קנין כסף בקרקע". ע"כ לעניננו.

ג. ולכאורה יש להקשות לפ"ז מהו א"כ סברת קס"ד התוס' שהקשו (בקדושין כו, א) דהו"ל למילף דין קנין כסף משדה עפרון, וגם ממה שתירצו דלמא ה"מ מנכרי וכו' משמע דבלאו הכי הרי ששפיר אפשר ללמוד דין קנין כסף ממה שאברהם קנה את השדה בכסף מעפרון, ולכאורה תמוה ובשתים: הא' דהרי לפי מה שפרש"י שאברהם שילם "כל" שוויי' הנה לא היינו יודעים מילפותא זו את עיקרו של דין קנין כסף בקרקע שהוא נקנה אפילו בשוה פרוטה.

[וראה גם לקו"ש שם הערה 35 שגם לדעת הסמ"ע חו"מ סי' קצ סק"א שדין קנין כסף הוא משום לתא דשוויות הדבר, מ"מ גם לדיעה זו הרי שא"א ללמוד משדה עפרון הפרט דגם כשנותן פרוטה קונה בתורת תחלת פרעון, שהרי אברהם שילם "כל" שוויי'].

הב' דהרי להמבואר הנה מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא היה בזה דין "קנין" כלל, שהרי השדה היתה קנוי' לו כבר בלאו הכי מהקב"ה, וכל נתינת הכסף היתה רק בכדי לשלול מעפרון שום שייכות על השדה וכמוש"ג, וא"כ צע"ג על שיטת התוס' שהקשו דשפיר הו"ל למילף דין "קנין" כסף משדה עפרון, וגם למסקנא ס"ל דנתינת כסף השדה לעפרון היה מדין קנין כסף [מנכרי], ומהו יסוד פלוגתת רש"י והתוס' בזה, וצ"ע.

### ”בכסף מלא” – ב’ פירושים

ד. והנראה לומר הביאור בזה, דהנה על קושיא הא’ יש לתרץ בפשטות דרש”י והתוס’ פליגי בפירוש הכתוב ”בכסף מלא יתננה לי”. דהנה יעויין בירושלמי (קידושין פ”א ה”ג) שפירשו ד”בכסף מלא” היינו ”קינטרין”, והיינו שעפרון לקח מאברהם שקלים גדולים [והובא גם בלקו”ש שם, וראה גם שם הערה 17], וראה גם בלקו”ש שם שמפרש דבהשקפה ראשונה הפירוש ד”בכסף מלא” היינו שמטבעות הכסף הם מלאים במשקלם.

ולפירושים אלו י”ל דתו שפיר אפשר למילף עיקרו של דין קנין כסף בקרקע שהוא נקנה בשוה פרוטה ”אפילו כשהקרקע שוה יותר”, או לדעת הסמ”ע שם דגם כשנותן פרוטה קונה בתורת תחלת פרעון, והיינו משום דלב’ הפירושים הנ”ל [קינטרין או מלא במשקל] תו לא מוכרח לומר דאברהם שילם ”כל שוויי”, ושפיר יש לומר דלא שילם את מחירה המלא של שוויות השדה האמיתית [דמהכ”ת לפרש כן], וממילא דשוב אפשר ללמוד מזה ”עיקרו” של דין קנין כסף דקרקע נקנה בכסף [שוה פרוטה] אפילו אם הקרקע שוה יותר, או לדעת הסמ”ע מדין תחילת פרעון, וכהך דהכא דהשדה נקנה לאברהם בכסף אף כי לא שילם כל שוויי’.

ומעתה י”ל דהתוס’ מפרשי להכתוב ”בכסף מלא” דלא כפרש”י [מחירה המלא] אלא כפירוש הירושלמי [קינטרין] או כהסברא שבלקו”ש [מלא במשקל] – וראה בלקו”ש שם ס”ה שעדיין יש מקום לדחוק ולפרש ש”מלא” קאי על הכסף עיי”ש, ועכ”פ גם לפי מה שהוכיח רש”י לפרש באו”א, מ”מ הרי אין דרך התוס’ מוכרח בדרכו של רש”י פשוט, ושפיר יש מקום לומר דמפרשי להכתוב באו”א ודו”ק], ולכן שפיר הקשו וס”ל שיש ללמוד דין קנין כסף מהכא.

### גדר קנין ארץ ישראל

ה. וגם על קושיא הב’ יש ליישב ולבאר יסוד פלוגתת רש”י והתוס’ בזה ובהקדים, דהנה יעויין בס’ אפיקי מים’ למו”ר הגר”י קלמנסון שליט”א ח”ב קונטרס ‘קנין ארץ ישראל’ סי’ א-ג שהביא מדברי האחרונים ז”ל [ראה בהנסמן שם סי’ ב’ הערה ה’] דבקנין ארץ ישראל איכא בזה ב’ דיני קנין נפרדים, הא’ קנין הגוף דקרקע דארץ ישראל והב’ קנין הפירות דארץ ישראל עיי”ש.

וכתבו האחרונים דדין קנין הגוף דארץ ישראל נקנה כבר לאברהם אבינו מהקב”ה ואנן מיני’ דידי’ קא ירתינן, משא”כ קנין הפירות שלא נקנה עדיין לאברהם אבינו אלא נשאר להאומות וזכו בזה בני”ר רק לאחר שנכנסו לארץ ישראל, ועיי”ש שביארו הגדר בזה דהקנה הקב”ה לאברהם הגוף מהיום והפירות לאחר זמן, והיינו ע”ד המקנה

לחבירו שדה הגוף מהיום והפירות לאחר זמן, ולפ"ז נמצא דבעצם ארץ ישראל נקנית לאברהם אבינו בין קנין הגוף בין קנין הפירות, ורק דקנין הגוף נקנה לאברהם מהיום וקנין הפירות לאחר זמן [כשיכנסו בני"א לארץ ישראל] יעוי"ש.

אכן ב'אפיקי מים' שם סי' א-ב כתב לפרש באו"א ודלא כדברי האחרונים, והוא דבקנין ארץ ישראל איכא בזה ב' דיני קנים נפרדים לגמרי, הא' קנין הגוף דארץ ישראל שזה לבד הקנה הקב"ה לאברהם אבינו בלי קנין פירות כלל ואנן מיני' דידי' קא ירתינו, והב' קנין הפירות דארץ ישראל שזה לא הקנה הקב"ה לאברהם כלל [גם לא בגדר דמהיום ולאחר זמן] אלא קנין זה הקנה הקב"ה ישר לישראל כשנכנסו לארץ ישראל עיי"ש.

האומנם דהנה יעויין עוד ב'אפיקי מים' שם סי' ג' שכתב לחדש עוד אופן ושיטה חדשה בזה דס"ל דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה כבר או לגמרי לאברהם אבינו מהקב"ה [והאומות היו רק בגדר "שומרים" על הארץ עד כניסת בני"א לארץ ישראל, יעוי"ש הביאור בזה], ועיי"ש שכתב לבאר ולהוכיח בטוב טעם דדבר זה אם רק קנין הגוף נקנה לאברהם משא"כ קנין הפירות נשאר להאומות עד שזכו בזה בני"א כשנכנסו לארץ ישראל או דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה כבר לגמרי לאברהם אבינו הם ב' שיטות בדברי המדרשים יעוי"ש בדבריו הנעימים.

ונמצינו למדים דאיכא בזה ג' שיטות בגדר קנין ארץ ישראל, הא' דרק קנין הגוף לבד נקנה לאברהם אבינו בלי שום קנין פירות כלל שזה נקנה ישר לבני"א בעת כניסת ארץ ישראל, והב' דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה לאברהם אבינו אלא שהגדר בזה דהקנה הקב"ה לאברהם הגוף מהיום והפירות לאחר זמן כשיכנסו בני"א לארץ ישראל, והג' דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה אז לגמרי לאברהם אבינו מהקב"ה והאומות היו רק בגדר שומרים על הארץ עד כניסת בני"א לארץ ישראל.

ו. ומעתה יש לבאר יסוד שיטת התוס' דס"ל ששפיר יש ללמוד דין קנין כסף ממה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון, ונראה לומר דהתוס' ס"ל כהשיטה הא' דרק קנין הגוף לבד נקנה לאברהם אבינו בלי שום קנין פירות כלל, שזה היה שייך להאומות עד שנקנה לבני"א בעת כניסת ארץ ישראל.

ולכן כשקנה אברהם אבינו את השדה מעפרון הרי שפיר היה בזה דין קנין כסף, דגם אם ארץ ישראל היתה כבר קנוי' לאברהם מהקב"ה, מ"מ הרי זה רק לענין קנין הגוף, משא"כ קנין הפירות שלא נקנה לאברהם כלל, וא"כ בזה שנתן הכסף לעפרון,

הרי שפיר איכא בזה גדר "קנין" לענין דין הפירות עכ"פ, וממנו אתה למד עיקרו של דין קנין כסף<sup>1</sup>.

ובזה יבואר יסוד פלוגתת רש"י והתוס', דלהמבואר בלקו"ש שם הרי שיטת רש"י היא דלא היה בנתנית הכסף שום גדר "קנין" כיון שארץ ישראל כבר היתה קנוי' לאברהם אבינו, ולא היה רק לשלול את שייכותו של עפרון להשדה מכל וכל וכמוש"ג, ונראה לומר דשיטת רש"י בזה היא בהתאם להשיטה הג' דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות כבר נקנה אז לגמרי לאברהם אבינו, ולכן בעל כרחך דלא היה בנתנית הכסף שום גדר קנין, גם לא לענין הפירות, דהרי כבר היתה ארץ ישראל קנוי' לגמרי לאברהם אבינו, ולכן לשיטת רש"י אין ללמוד משדה עפרון עיקרו של דין קנין כסף וכמוש"ג בלקו"ש שם.

ונמצא דיסוד פלוגתת רש"י והתוס' בזה תלוי בגדר קנין ארץ ישראל לאברהם אבינו מהקב"ה אם רק קנין הגוף נקנה לאברהם משא"כ קנין הפירות נשאר להאומות עד שזכו בזה בני' כשנכנסו לארץ ישראל [דלפ"ו שפיר היה גדר "קנין" בשדה עפרון ואיכא למילף מיני' דין קנין כסף] או דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה כבר לגמרי

(1) בפנים כתבנו לבאר שיטת התוס' דס"ל כשיטה הא' דרק קנין הגוף לבד נקנה לאברהם אבינו בלי שום קנין פירות כלל, שזה היה שייך להאומות עד שנקנה לבני' בעת כניסת ארץ ישראל, והיינו משום שלשיטה זו מאחר כי קנין הפירות לא נקנה לאברהם כלל [גם לא בגדר דגופא מהיום ופירות לאחר זמן], ומעולם לא חל על הפירות דארץ ישראל שום גדר קנין, הנה שפיר י"ל שבנתנית הכסף מאברהם לשדה עפרון חל שפיר ע"ז גדר "קנין" לענין הפירות עכ"פ [ומיני' ילפינן דין קנין כסף גם לענין קנין הגוף, דמהכ"ת לחלק בעיקרו של גדר קנין כסף בין קנין גוף הקרקע הפירות ולומר דדין קנין כסף מועיל להפירות ולא להגוף, אלא מסתבר לומר דאם מועיל קנין כסף להפירות כמו"כ מועיל הוא גם להגוף, ושפיר איכא למילף דין קנין כסף משדה עפרון].

אמנם לאחר העיון יש מקום לומר ולבאר שיטת התוס' לדרכינו גם לפי שיטה הב' [והיא שיטת האחרונים ז"ל] דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה לאברהם אבינו אלא שהגדר בזה דהקנה הקב"ה לאברהם הגוף מהיום והפירות לאחר זמן כשיכנסו בני' לארץ ישראל, דהגם כי בהשקפה ראשונה הרי לשיטה זו כבר חל גדר "קנין" על הפירות לאברהם אבינו בגדר דלאחר זמן עכ"פ, ולשיטה זו הרי בעת כניסת בני' לא"י זכו בני' בהפירות ממילא בלי שום קנין חדש, וכמו כל מקנה גופא מהיום ופירות לאחר זמן שאי"צ לעשות קנין עוה"פ בהפירות אח"כ אלא הקנין נעשה כבר תיכף בעת קנית הגוף [וראה 'אפיקי מים' שם ס' א' מש"כ לפ"ו בשיטת האחרונים ז"ל], וא"כ לכאורה היה מקום לפרש דלשיטה זו הנה בנתנית הכסף מאברהם על השדה לא חל בזה שום גדר קנין, גם לא להפירות.

זה אינו, דהגם כי בכללות הרי קנין הפירות על ארץ ישראל כבר נעשה בעת קנית הגוף, מ"מ מאחר שלפועל הוי הגדר בזה באופן דלאחר זמן, הנה לא זכה אז אברהם עדיין בהפירות אלא שייך הוא להכניעני [ואיכא בזה גדר גזל, וכמ"ש הפרשת דרכים (דרך הקודש, דרוש תשיעי) גבי פרש"י לענין רועי לוט עיי"ש והובא להלן בפנים], וא"כ תו שפיר איכא למימר שבנתנית הכסף מאברהם על השדה היה בזה גדר קנין לענין פירות שדה עפרון מעכשיו, דעי"ז קנה וזכה אברהם אז את קנין פירות השדה, ותו שפיר איכא למילף מזה עיקרו של דין קנין כסף. ודו"ק.

לאברהם אבינו [דלפ"ז הרי בע"כ שלא היה שום גדר קנין בשדה עפרון וממילא דליכא למילף מיני' דין קנין כסף כלל] וכמוש"נ.

### קברות אסור בהנאה

ז. ויסוד לדברינו בזה, דהנה בפרשת דרכים (דרך הקודש, דרוש תשיעי) הביא קושית הרא"ם בפרש"י עה"פ (בראשית כג, ו) "גר ותושב אנכי עמכם", שהביא מדברי המדרש (ב"ר נח, ו) דכך אמר אברהם אבינו לבני חת "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה לזרעך את את הארץ הזאת".

והקשה הרא"ם ממה שפרש"י לעיל עה"פ (שם יג, ז) "ויהי ריב בין רעי מקנה אברהם ובין רעי מקנה לוט, והכנעני והפריזי יושב בארץ" [והוא ג"כ מדברי המדרש ב"ר מא, ה) "לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים נתנה הארץ לאברם וכו' ולוט יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני והפריזי יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין", ולכאורה הר"ז סותר למה שפירש רש"י הוא עצמו להלן שם שאברהם היה יכול ליטול את מערת המכפילה מן הדין לפי שכבר זכה בארץ ישראל [עיי"ש מש"כ הרא"ם בזה].

וכתב הפרשת דרכים לתנ"ך הסתירה בזה בפרש"י דבקנין ארץ ישראל איכא בזה ב' דינים קנין הגוף וקנין הפירות, ורק קנין הגוף נקנה לאברהם משא"כ קנין הפירות שנשאר להכנעני עד כניסת בני' לארץ ישראל, ולפ"ז מש"כ רש"י גבי מערת המכפילה שאברהם היה יכול ליטלה מן הדין היינו משום לתא דקנין הגוף, שגוף הקרקע דארץ ישראל כבר היתה קנוי' לאברהם, ומש"כ רש"י גבי רועי לוט שלא זכה בה אברם עדיין היינו בנוגע לקנין הפירות שהיו רועי לוט גוזלים במה שזרעו הכנעני דבזה לא היה לאברהם קנין עדיין עיי"ש.

אמנם יעויין בס' 'בית מאיר' על הש"ס (בליקוטים הנדפס בסוף הספר ד"ה בפ' חיי שרה) שהקשה על תירוץ הפרשת דרכים דגם לדבריו שגוף הקרקע דארץ ישראל כבר היתה קנוי' לאברהם, מ"מ הרי עדיין יקשה איך היה יכול אברהם ליטול את מערת המכפילה מן הדין, הרי הדין הוא שקברות אסור בהנאה, ונמצא שע"י שיקבור שם יאסר הך מקום בהנאה ושוב לא יוכלו לזרוע שם<sup>2</sup>, וכיון שלהם שייך עדיין זכות מקום זה לקנין פירות, איך יפקיע אברהם ויגולם מעכשיו זכות פירותיהם עיי"ש.

וב'אפיקי מים' שם סי' ג' כתב מו"ר שליט"א להוכיח מזה דהך מדרש ["אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין"] ס"ל כהשיטה שלאברהם אבינו נקנה

(2) ולהעיר משו"ת באר יצחק ח"י סי' ל שכתב שנשאר קנין וזכות הפירות להכנעני לא רק במה שזרעו אלא גם כל מה שצמח מאליו עיי"ש.

בין קנין הגוף ובין קנין הפירות לגמרי, והכנעני היו רק בגדר שומרים לבד, ולכן שפיר היה יכול אברהם ליטול את מערת המכפילה מן הדין ולקבור שם את מתו אף כי עי"ז יאסר המקום בהנאה, והיינו משום שלא היה להכנעני שום זכות בארץ, גם לא קנין הפירות [ופליג אשיטת שאר מדרשים דס"ל שלאברהם נקנה רק קנין הגוף משא"כ קנין הפירות נשאר להאומות עד כניסת בני"א] עיי"ש.

ח. וביסוד הדברים נמצא מבואר לפ"ז דלשיטת שאר המדרשים דס"ל שלאברהם נקנה רק קנין הגוף משא"כ קנין הפירות נשאר להאומות עד כניסת בני"א, הנה לשיטתם הרי לא היה יכול אברהם ליטול את מערת המכפילה מן הדין, שהרי המקום יאסר בהנאה ויפקיע ויגזל מהאומות את קנין וזכות הפירות שלהם, ולשיטה זו הרי מוכרח היה אברהם "לקנות" את השדה כדי לקבור את מתו, כלומר לקנות ולהפקיע בזה את קנין הפירות והאומות, ובעל כרחך צ"ל דבנתינת הכסף מאברהם עבור השדה היה בזה גדר "קנין".

ועפ"ז שפיר מבוארים דברי רבינו בלקו"ש שם בשיטת רש"י עה"ת דס"ל שא"א ללמוד משדה עפרון גדר קנין כסף כיון שלא היה בנתינת הכסף לעפרון שום גדר קנין שהרי ארץ ישראל כבר היתה קנוי' לו וכמוש"נ, ומ"מ לא תיקשי מזה אשיטת התוס' דס"ל ששפיר איכא למילף גדר קנין כסף משדה עפרון.

והיינו משום דכל היסוד שבלקו"ש שם מיוסדים על דברי המדרש בב"ר הנ"ל "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין" שהובא גם בפרש"י עה"ת, ולהמבואר הרי יסוד שיטת המדרש הנ"ל הוא דס"ל כהשיטה שלאברהם אבינו נקנה בין קנין הגוף ובין קנין הפירות לגמרי, והכנעני היו רק בגדר שומרים לבד, ולכן לשיטה זו א"א ללמוד משדה עפרון דין קנין כסף כיון שלא היה שום גדר קנין.

אכן בשיטת התוס' י"ל דס"ל כשיטת שאר מדרשים דלק נקנה לאברהם מהקב"ה כ"א קנין הגוף, וא"כ בעל כרחך שאברהם היה צריך לקנות את השדה להפקיע מהאומות את קנין הפירות שהרי קברות אסור בהנאה וכמוש"נ, וא"כ שוב שפיר איכא למילף מיני' עיקרו של דין קנין כסף וכמוש"נ.

### שיטת רש"י בגדר קנין ארץ ישראל לאאע"ה

ט. אלא שיש להעיר בשיטת רש"י עה"ת בכ"ז, דלכאורה הרי מחד גיסא הביא רש"י בפירושו הך מדרש גבי מערת המכפילה ["אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין"], ויסוד שיטת הך מדרש הוא דס"ל שבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה לאברהם אבינו לגמרי וכמוש"נ ב'אפיקי מים' שם סי' ג'.

אמנם לאידך גיסא הרי הביא בפירושו הך מדרש הנ"ל גבי רועי לוט [והכתוב אומר והכנעני והפריזי יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין], ויסוד שיטת הך מדרש הוא דס"ל שרק קנין הגוף נקנה לאברהם משא"כ קנין הפירות נשאר להאמות וכמוש"נ ב'אפיקי מים' שם סי' ג', ולכאורה צ"ע דהוה תרתי דסתרי<sup>3</sup>.

אכן יש לומר בביאור שיטת רש"י, דמלבד זאת כי יש לעיין אם שיטת רש"י בפשוטו של מקרא עה"ת צריכה להתאים לשיטה אחת בחלק ההלכה שבתורה, דלכאורה יתכן לומר דלשיטת רש"י בפשש"מ הרי שפיר יש מקום לפרש במ"א את הכתוב באופן שיתאים לשיטה מסוימת בהלכה, ובמ"א באופן שיתאים לשיטה אחרת.

הנה עוד זאת י"ל דלעולם לשיטת רש"י ס"ל כהשיטה דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה לאברהם אבינו לגמרי [וכמבואר מדברי המדרש גבי מערת המכפילה], ויסוד שיטת המדרש גבי רועי לוט שלא זכה אברהם עדיין בהפירות וע"כ יש בו משום גוזל יתבאר באו"א, והיינו כמ"ש הרא"ם שם לתרץ ולחלק בין אותה שעה גבי רועי לוט שלא היה לאברהם זרע לאותה שעה גבי מערת המכפילה שכבר היה לאברהם זרע, והקנאת ארץ ישראל מהקב"ה לאברהם היתה רק מאז שיהיה לו זרע [וכמ"ש "לזרעך אתן את הארץ" עיי"ש].

וא"כ י"ל דגם להך מדרש ס"ל דבין קנין הגוף ובין קנין הפירות נקנה לאברהם אבינו לגמרי, אלא שנקנה לאברהם רק מאז שיהיה לו זרע, ולכן גבי רועי לוט לא זכה בה אברהם עדיין [בין הגוף ובין הפירות] כיון שבאותה שעה לא היה לו עדיין זרע.

אמנם יעויין ברא"ם שם שהעיר דמלשון המדרש בב"ר שם לא משמע הכי, וראה גם פסיקתא רבתי פ"ג עיי"ש, אכן בשיטת רש"י עצמו שפיר יש מקום לפרש כן. ועצ"ע בכל זה.



3) וראה ב'אפיקי מים' שם סי' ג' הערה ג' שהעיר והקשה מעיין זה בפרש"י דלכאורה הרי הוא סותר א"ע, ושוב הסיק לפרש בפרש"י דס"ל כמ"ש הפרשת דרכים לתרץ קושיית הרא"ם (שהובא לעיל בפנים), אלא שלפ"ז הקשה על פרש"י דעדיין יקשה קושיית ה'בית מאיר' על הפרשת דרכים (הנ"ל בפנים), ונשאר בצ"ע ואשר בע"כ צ"ל דרש"י בפירושו עה"ת בפשש"מ יש לו שיטה אחרת בכ"ז עיי"ש. ובפנים כתבנו ליישב שיטת רש"י עה"ת באו"א, ושבעים פנים לתורה.

# חסידות

## כשעושה מעשה מקרי רשע

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פ"א: "ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור], ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה, ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבויעו], וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפש' לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו', ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן".

ומעיר על זה ב'לקוטי לוי יצחק' על תניא (ע' א) שם, וז"ל: "כאן נקט מקרי במ' ולקמן במי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' בני' שהוא לשון מאליו וממילא, הוא, כי בכאן עשה מעשה שעבר עכ"פ על איסור קל של דברי סופרים, לכן מקרי במ' לא בדרך מאליו וממילא, כי עשה מעשה, משא"כ ביש בידו למחות ולא מיחה שלא עשה מעשה כלל, רק לא עשה מאומה, לכן נקרא רק מאליו וממילא", עכ"ל<sup>1</sup>.

וראיתי מקשים בקובץ 'גיעה בתורה' (גליון ח עמ' ג): "ולכאו' צ"ב דהא לפנ"ז כותב אדה"ז "בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור", ולכאו' למרות שעשה מעשה כותב הלשון "נקרא רשע" ולא "מקרי רשע"? ולא ידך גיסא בהמשך התניא שם כותב אדה"ז "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק . . פשיטא דמיקרי רשע". ולפי ביאור אביו של הרבי הי' צ"ל "דנקרא רשע", שהרי כאן עסקינן במי שלא עוסק, וא"כ הרי הוא נקרא רשע מאיליו וממילא? וצע"ג<sup>2</sup>.

(1) להעיר ש'תניא מהדורא קמא' (עמ' יב-יג) מופיע 'נקרא' אצל כולם, וא"כ כל הדיוקים שייכים רק בתניא של מהדורא בתרא שלפנינו.

(2) שוב ראיתי שכבר קדמו בשאלה זו - האחרונה - בס' 'תניא מהדורא קמא' (ע' יג הערה 24): "ולכאוה, עפמ"ש בלקוטי לוי"צ . . דהלשון מקרי שמשמעו "לא בדרך מאיליו וממילא" נקטינן כאשר "עשה מעשה" כמו בעובר על איסור של ד"ס (משא"כ גבי מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקט נק' "לשון איליו וממילא" כי "לא עשה מעשה כלל") - גם בנדו"ד צ"ל "דנק" וי"ל דמכיון "שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה" הוי כעשה מעשה. וראה הלשון בהל' ת"ת הנ"ל "כאילו מתלוצץ מדברי תורה". ע"ש עוד. אבל זה דוחק, כי סוף סוף אין כאן שום מעשה, אלא "כאילו" "כעשה"? וגם מה יאמר על שאר מ"ע? - שו"ר ראיתי שגם ב'הלקה והלבוש' על תניא (ע' כב) מאריך בזה, ויש לדון בדבריו, ואכמ"ל יותר.

ונראה לתרץ, דאית 'נקרא' ואית 'נקרא'. אית 'נקרא' שזה אפילו יותר מ'מקרי', ואית 'נקרא' שהוא פחות מ'מקרי'. - והיינו דיש 'נקרא רשע גמור' שזה בעצם מובן מאיליו וממילא, ולא צריכים אפילו ש'יקראו לו רשע', ולכן גבי "בשעה שעושה עונות" - שזה בזדון [כדאיתא ביומא (לו, ב): "עונות אלו הזדונות"] - אזי 'נקרא' מאליו רשע גמור. משא"כ גבי העובר על איסור קל של דברי סופרים אזי הוא רק בגדר 'מקרי' שקוראים לו (רק) רשע (בלבד, בלי גמור), כי עשה מעשה, אבל אינו 'נקרא' רשע [גמור] מאיליו וממילא כמו גבי עונות הנ"ל שהוא חמור יותר.

שוב ישנו 'נקרא' אחר, דהיינו, אז ער ווערט נאר אנגערופן אזוי ווי א רשע, אבל בעצם אינו כזה ממש, ואינו כמו זה שעשה עונות או שעשה מעשה של דברי סופרים - והיינו זה שיש בידו למחות ואינו מוחה, שבעצם לא עשה מעשה כלל, ולכן הוא רק 'נקרא' מאיליו וממילא כמו רשע, מחמת ש"לא עשה מאומה"<sup>3</sup>.

ומה שגבי מבטל מ"ע - כמו מבטל ת"ת - 'מקרי' רשע (הגם שאינו עושה מעשה)? היינו מפני שהדבר בעצם חמור [כדאיתא באגה"ת בתחילתו "לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו', וכמרז"ל [ברכות כו, א] ע"פ [קהלת א, ה] מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שנוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת"], אזי אע"פ שלא עשה מעשה כלל אפ"ה 'מקרי' רשע. ואילו היה גבי מבטל מ"ע גם מעשה, אזי בודאי שהיה בגדר 'נקרא' הראשון הנ"ל.

וי"ל בטעם הדבר מדוע גבי ביטול מ"ע זהו רק 'מקרי' [ולא 'נקרא' הראשון של עונות הנ"ל], די"ל דהיינו מפני שהמרידה בביטול מ"ע פחותה מאשר בל"ת, כדאיתא בתוס' שבועות (יב, ב) ד"ה לא זז משם עד שמוחלין לו שכתבו: "ואע"ג דתנן במתני' פרק בתרא דיומא (פה, ב) על עשה ועל ל"ת תשובה מכפרת, ואמר נמי במס' חגיגה (ה, א) כל העושה דבר ומתחרט מוחלין לו מיד אפילו בשאר עבירות אינה מחילה גמורה אלא שמקילין לו הדין, אבל במ"ע מוחלין לגמרי", עכ"ל, ע"ש. וי"ל דהטעם הוא, דגבי מ"ע שהמרידה הוא רק בשב ואל תעשה ע"כ מוחלין לו מיד מחילה גמורה,

3) והנה כד מדייקין בתניא רואים, דגבי "מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע" לא כתוב תיבת 'נקרא' במלואה אלא בקיצור 'נק', משא"כ גבי "בשעה שעושה עונות 'נקרא' רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה 'נקרא' צדיק גמור]", כתוב תיבת 'נקרא' במלואה. וי"ל שזה מרמז לב' הדרגות הנ"ל שיש ב' 'נקרא', א. 'נקרא' במלואה שמראה על הראשון הנ"ל ש'נקרא רשע גמור' או ש'נקרא צדיק גמור' שזה בעצם מובן מאיליו וממילא, ולא צריכים אפילו ש'יקראו לו רשע'. ב. 'נק' בקיצור שמראה על השני הנ"ל, דהיינו, אז ער ווערט נאר אנגערופן אזוי ווי א רשע, אבל בעצם אינו כזה ממש.

משא"כ גבי ל"ת שהמרידה הוא בקום ועשה שחמורה יותר, לכן לא מוחלין לו מיד מחילה גמורה, אלא שתשובה תולה (שלא יענישו אותו, "שמקילין לו הדין") ויוה"כ מכפר מחילה גמורה, ולכן נאמר רק 'מקרי', ולא 'נקרא' הראשון החמור יותר. ועפ"ז הכל א"ש מאד, ולק"מ.

לפ"ז יבואר גם מה שיש לכאורה לדייק במ"ש רבנו הזקן: "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה. . . ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", דלכאורה די שיאמר "ופשיטא דמקרי רשע טפי" ותו לא, ותיבות "מעובר איסור דרבנן" לכאורה מיותרים הם כי זה מובן מעצמו?

אולם להנ"ל א"ש, דכיון שבמבטל מ"ע ליכא מעשה (ולכן המרידה פחותה יותר), היה הוה אמינא שהק"ו הוא רק בנוגע למי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע שג"כ הוא ב'שב ואל תעשה', משא"כ בנוגע להעובר על איסור קל של דברי סופרים ליכא הק"ו, כיון דשם ישנו מעשה (ולכן המרידה חמורה יותר), לפיכך מוסיף אדה"ז את המילים "טפי מעובר איסור דרבנן" אף שבביטול מ"ע ליכא מעשה בפועל אפ"ה כיון דמיירי בעשה דאורייתא דהוי חמיר טפי מעובר איסור דרבנן אף שהאיסור דרבנן היא ע"י מעשה.

ע"י ברשימות על תניא (ע' כה) מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין "כש"כ וק"ו", ש"ק"ו" קאי על מי שיש בידו למחות וכו', ו"כ"ש" קאי על העובר על איסור דרבנן, "ולכן בסיומא לא קאמר אלא איסור דרבנן, ובמילא נכלל גם מי שיש בידו למחות, שהוא ק"ו ולא רק כ"ש בלבד", ע"ש.

לסיכום, יש בזה ד' דרגות: 1. עונות או תשובה - 'נקרא'. 2. ביטול מ"ע - 'מקרי'. 3. איסור קל של ד"ס - 'מקרי'. 4. מי שיש בידו למחות ולא מיחה - 'נק'.



## שתי שיטות במדת סדום (גליון)

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם הבאתי מ"ש באוה"ת וירא ובהמשך תער"ב, שב' הדיעות במשנה אבות אודות האומר שלי שליך ושליך שליך פליגי אם מי שיש לו קצת הפסד ואינו נותן לחבירו הוי מידת סדום או לא.

ועל זה הערתי דלכאורה צ"ע הפירוש בזה. ובהמשך תער"ב במהדורה החדשה צויין לאנצ'י תלמודית ערך כופין על מדת סדום, אבל שם משמע דלכל הדיעות ליכא בזה משום מדת סדום. ודוחק לומר שההלכה היא כת"ק.

והעירני ח"א, שבאנציק' שם הובא ממהרי"ק דלא ס"ל הכי. הרי שיש דיעה אחת כזאת.

ולגבי הפירוש במשנה - בעצם אין זה פירוש מחודש אלא הוא קרוב לדעת הרע"ב בפ' המשנה, עיין שם.

ובפשטות ההסברה בזה, שלדעתם ההדגשה היא על התיבות "שלי שלי", והיינו, שלדעת הת"ק אם מקפיד על כך שכל מה שהוא שלו יהי' אכן שלו, ולא יהי' לו שום נזק גם נזק קל ביותר, מ"מ הוי מדה בינונית, משא"כ הי"א שסוברים שאם מקפיד כל כך על ה"שלי שלי" - זהו מדת סדום, כי לפעמים צריך לוותר קצת על "שלו" כדי שיוכל חבירו לקבל הנאה.

ולגופו של דבר, אין אנו צריכים לאותם הדיעות דס"ל שכופין על מדת סדום גם כשזה נהנה וזה חסר. והיינו שגם אם נאמר שכופין על מדת סדום הוא רק כשזה נהנה וזה אינו חסר מאומה, מ"מ, אתי שפיר מש"כ באוה"ת ובהמשך תער"ב, כי חילוק גדול יש בין סדום ההלכתית שכופין עלי' - שעליהם כופין על מדת סדום, ובין מדת סדום שבמילי דחסידותא (ועד כדי כך - שזוהי "מדת סדום" כזו שהת"ק סובר שהיא מדה בינונית!) - שעליה אי אפשר לחייב ולכפות. והיינו, שגם אם נוקטים אנו כהי"א שגם כשיש קצת חסרון הוי מדת סדום, מ"מ זהו רק לענין ההגדרה ה"חסידית" של מדת סדום, אך לא לענין הכפי' בפועל - שעל זה יכול האדם לטעון איך כופין אותו והרי לדעת הת"ק הוא בכלל "מדה בינונית". וק"ל.

ומדוייק הדבר ביותר בלשון האוה"ת, וז"ל: "לת"ק עיקר מדת סדום היינו כמ"ש בגמ' כופין על מדת סדום, שזהו כשמונע ממנו מה שזה נהנה וזה לא חסר כו'. אבל הי"א ס"ל דאפי' כשזה חסר קצת הוי ג"כ מדת סדום". עכ"ל. הרי מפורש באוה"ת שלענין ההגדרה דכופין על מדת סדום - אין ספק שאזלינן כדעת הת"ק שהוא רק כשזה נהנה וזה אינו חסר, אך מ"מ חולק הי"א (לא לענין כופין על מדת סדום, אלא) לענין ההגדרה האמיתית של "מדת סדום". וק"ל. ובאמת באור התורה שם מצוין למדרש שמואל.



## ואהיה אצלו אמון (גליון)

הת' שניאור זלמן הרשקוביץ

תות"ל מגדל העמק

בגליון א'עז הביא הרב מ.מ. מ"ש בהמשך תער"ב ד"ה ואהיה אצלו אמון תרד"ע:  
 "גם צ"ל מ"ש ואהיה אצלו אמון, דהול"ל והייתי אצלו... מהו אומר ואהיה שזהו ל'  
 עתיד והוה כו".

והקשה ע"ז דמהו כוונת הדיוק, דהרי ידוע שהאות ו' מהפך העתיד לעבר, וכמו  
 ויאמר וידבר וכו'. ע"כ תוכן הערתו.

והנה ראיתי במאמר ד"ה אלפים שנה תשי"א שעמד הרבי על שאלה זו, ומבאר את  
 הדיוק בפסוק (סוף סעיף ב): "גם צריך להבין מ"ש "ואהיה אצלו גוי", אהיה לשון  
 עתיד... וא"כ הול"ל בלשון עבר (הייתי), ולמה נאמר בלשון עתיד (אהיה). והנה, ע"פ  
 דקדוק הפירוש הוא שהאות ו' (ואהיה) מהפכת מלשון עתיד ללשון עבר (והוה). אמנם  
 בזהר איתא שמ"ש ואהיה אצלו אמון הוא ע"ד "אהיה אשר אהיה". דאנא זמין  
 לאתגלאה, לעתיד לבוא, ומזה מובן שהדיוק הוא ואהיה בלשון עתיד דווקא. וצריך  
 להבין למה נאמר עניין זה בלשון עתיד". ע"כ לשון המאמר.

דהיינו שהרבי מבאר, אשר למרות שבד"כ האות ו' אמנם הופכת את המילה ללשון  
 עבר, הנה כאן משמע מהזהר שהמילה ואהיה משמשת בלשון עתיד, וע"ז קשה מדוע  
 הענין כתוב בלשון עתיד בה בשעה שהוא כבר היה.



# הלכה ומנהג

## האם האבל מחוייב להצטער

### הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

א) ברמב"ם הל' אבל (פ"ו ה"א): "מדברי סופרים שיהי' האבל נוהג במקצת דברי אבילות כל שלשים יום, ומנין סמכו חכמים לשלשים יום, שנאמר (דברים כא, יג), 'ובכתה את אבי' ואת אמה ירח ימים', מכלל שהאבל מצטער כל שלשים יום".

ונראה לכאורה דמ"ש הרמב"ם "שהאבל מצטער כל שלשים יום", פירושו, לא שרשאי להצטער, אלא שחייב להצטער כל שלשים יום.

ויעויין גם לשונו בהל' אבל (פי"ג ה"י והי"א): "אין בוכין על המת יתר משלשה ימים ואין מספדין יתר משבעה . . אל יתקשה אדם על מתו יתר מדאי, שנאמר (ירמי' כב, י) 'אל תבכו למת ואל תנוודו לו', כלומר, יתר מדאי, שזהו מנהגו של עולם, והמצער [עצמו יותר] על מנהגו של עולם הרי זה טפוש, אלא כיצד יעשה, שלשה לבכי, שבעה להספד, שלשים יום לתספורת ולשאר החמשה דברים". ומסגנון לשונו משמע דהא דאיתא בגמרא (מו"ק כז, ב) "שלשה ימים לבכי ושבעה – להספד וכו'", ה"ה חיוב (לבכות וכו'), ולא רק רשות<sup>2</sup>.

[וכ"מ ממ"ש ברמב"ם (בהמשך לדבריו הנ"ל - שם הי"ב): "כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים, הרי זה אכזרי"<sup>3</sup>, וכתב בשו"ת דברי מלכיאל (להגרמ"צ טנבוים,

1) אמרו חז"ל (ב"ר פכ"ז, ד): "אמר ריב"ל, ז' ימים נתאבל הקב"ה על עולמו . . מאי טעמי, זיתעצב אל לבו, ואין עציבה אלא אבילות, היך מה דאת אמר (שמואל-ב יט, ב) 'נעצב המלך על בנו' – הרי דאבילות ו'עציבה' הם ענין אחד.

ובמורה נבוכים (ח"ג סוף פמ"א) ביאר את הצווי 'ובכתה את אבי' בזה"ל: "כי לבעלי האבל מנוחה בבכי ועוררם אבלם עד שיחלשו כחות הגופנים מסבול המקרה ההוא הנפשי, כמו שלבעלי השמחה מנוחה במיני השחוק, ומפני זה חמלה התורה עלי' ושם הרשות בידה מכל זה עד שתלאה מן הבכי ומן האבל".

2) וכ"מ ממ"ש בשאילתות דרב אחאי גאון (חיי שרה, יד; הובא בבה"ג ברכות, ג): "מאן דשכיב לי שיכבא מיחייב למיבכיי ולמיספדי' ולמיקברי'".

3) וראה רמב"ם הל' מתנות עניים (פ"ה ה"ב): "שאין האכזריות מצוי' אלא בגוים שנאמר אכזרי המה ולא ירחמו". ועד"ז כתב בהל' עבדים (פ"ט ה"ח): "אין האכזריות והעזות מצוי' אלא בגוים".

וילנא תרנ"א, ח"ד סי' צו) שבזה "בא [הרמב"ם] לגלות, שלבד שעובר על תקנת חז"ל הנהו גם אכזרי ואין בו ממדות הנימוסיות לרחם ולהשתתף בצער הקרובים אליו".

אמנם בסוגיית 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' (סוכה כה, סע"א) איתא: "וכל היכא דטריד הכי נמי דפטור, אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד, הכי נמי דפטור, וכי תימא הכי נמי, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב, אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר (יחזקאל כד, יז), הכא טריד טירדא דמצוה, התם טריד טרדא דרשות". ובפירוש רש"י (סוכה שם ד"ה טירדא דרשות) כתב, דאבל, "אף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו, אינו חייב להצטער"<sup>4</sup>.

ובערוך לגר (סוכה שם) כתב שלפי דברי רש"י צ"ל דמה שאמרו (מו"ק שם) 'שלשה לבכי', אין פירושו שחייב לבכות אלא שרשאי לבכות<sup>5</sup>.

[והדברים עולים בקנה אחד עם הנתבאר בספר החקירה לאדמו"ר הצמח צדק (צב, א) ליישב דברי רש"י בישע' (נז, יח) על הכתוב "ואשלם נחומים לו ולאבליו" – "המצטערים עליו", וכתב שאין סתירה בין דברי רש"י אלו לדבריו במס' סוכה: "כיון דמהסתם אבל הוא מצטער כמ"ש בגמ' [סוכה] שם ע"ב 'איהו הוא דקא מצטער נפשיה', ע"כ הושאל לשון 'ולאבליו' גם על המצטערים"].

ונמצא לכאורה שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, שלפי שיטת רש"י אין האבל חייב להצטער, ואילו לשיטת הרמב"ם היא היא מצות האבילות – להתאבל ולהצטער בלבד, וכמשנ"ת.

### מחלוקת ה'אגרות משה' וה'מנחת שלמה'

(ב) יעויין שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לז) שכתב הגרמ"פ: "ראיתי בספר 'עיר הקדש והמקדש' להגאון הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל (ח"ג פי"ז ס"ד), דמסתפק

4) ובלבוש (יו"ד סי' שעו ס"א): "ואין האבל צריך לעמוד אפילו בפני נשיא, וכן החולה, מפני שטורדים בצערם". וראה מה שדנו בדבריו בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' כו) ובשירי ברכה להחיד"א (יו"ד שם).

5) להעיר מלשון הרמב"ם בפ' עה"ת (דברים יד, א): "ולא יאסור הכתוב הבכי, כי הטבע יתעורר לבכות בפירוד האוהבים ונדודם אף בחיים". וב'אבן האזל' (להג"ר איסר זלמן מלצר, ירושלים תשט"ו, אבילות פ"ה ה"ב): "ובעיקר הלמוד מקרא דיוסף [ראה ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה, שלמדו דיני אבילות ממה שיוסף התאבל על אביו], אפי' אם אין למדין חיובים מקודם מתן תורה, יש לומר עפ"מ שבארתי שם [ש]עיקר הלימוד מקרא דאהרן, שצריך להתאבל בלב על מתו, וכמש"כ הרמב"ם דמי שאינו מתאבל הוא אכזר, ולפי זה יש לומר דגם מקרא דיוסף נוכל ללמוד כן שכך צריך להתנהג בעל מדות טובות, וע"ז נאמר (דברים כה, ו) 'והלכת בדרכיו' מה הוא רחום אף אתה רחום (שבת קלג, ב), וש"ל מדות יש באומה זו (יבמות עט, א), וזהו היפך האכזריות".

אם הקריעה היא להפעיל עליו צער . . אבל אני לא נראה לי כלל לומר שהקריעה הוא להשפיע עליו צער, דליכא שום מצווה להצטער על המת, כמפורש ברש"י כתובות דף ו' ע"ב ד"ה ואב"י . . וכ"ש שליכא מצוה להוסיף צער ולעשות תחבולות להצטער . . דה'בכ"י הוא מצווה . . שכל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונותיו . . 'כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גגו' (שבת קה, ב). וזה מחוייב האדם, לבכות על אביו וקרוביו, לא מיבעיא כשהוא אדם כשר דכל אדם מחוייב לבכות עליו, אלא אפילו כשהוא סתם אדם, מ"מ כיון שהוא ענין של כבוד, לא מיבעיא לאביו ולאמו שחייב בכבודם אלא אפילו לשאר קרוביו נמי הא חייבתו תורה להתאבל עליהו בכל דיני אבלות דאיכא מדאורייתא, ומדרבנן חייבוהו להתאבל שבעת ימים ובכל הדינים שאמרו מדרבנן, שהכל הוא מדיני כבוד המת, אבל להצטער ליכא חיוב".

[ויש להעיר גם משיטת כמה מבעלי תנועת המוסר של הישיבות דליטא (ראה 'דעת חכמה ומוסר' להר" ירוחם ליבוביץ משגיח בישבת מיר בליטא, ניו יארק תשל"ב, מאמר רצה, בשם הסבא מקלם): "ענין האבילות הוא רק להיות נושא בעול עם הנפטר, וזולת זה אין לו מקום לכאורה, ואדרבה ח"ו יש לחשוש להיפוך, כי אם יצטער האדם שיחסר לו אם ח"ו הלא אין לך פגיעה בכבוד ה' ח"ו יותר מזה, הלא בנים אתם לה' א' והוא חי וקיים וגם מאז הוא הי' אביך ואמך, ואי' המקום להתאבל על מת"].

ולפי הנ"ל י"ל דמ"ש בספר 'עיר הקודש והמקדש' שהביא באג"מ הנ"ל, מיתלא תליא במח' רש"י והרמב"ם הנ"ל, שלפי שיטת הרמב"ם דזה שהאבל מצטער כל שלשים יום ה"ה חיוב, שפיר י"ל דמה"ט תקנו חכמים מצות קריעה, אבל לפי שיטת רש"י שאינו אלא רשות לא מסתבר שתקנו חובה לקרוע כדי שיבא לידי צער שאינו אלא רשות.

אבל יעויין בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' צו אות ח): שהקשה הגרשז"א על פירוש רש"י (במס' סוכה) הנ"ל: "איך אפשר לבכות על המת אם אינו מצטער, ומבואר בגמ' שמדה רעה היא שלא לבכות על המת"<sup>6</sup>.

ותירץ דכוונת רש"י (אינו אלא "שאינו חייב להצטער צער גדול כזה שיטרידנו מלקיים אחת ממצוות ה'", אבל פשוט "שמחוייב ודאי להצטער ולא רק לעשות עצמו כמצטער לעיני הרואים").

6) להעיר שבמשך שבעת ימי האבל על אמו הרבנית חנה, התבטא כ"ק אדמו"ר זי"ע על פרש"י במס' סוכה הנ"ל שהוא "תמוה" (תורת מנחם – מנחם ציון ע' 102). ולהעיר מאג"ק חלק כג ע' רעט, וצ"ע הכוונה שם. ואכ"מ.

ולפי דברי המנחת שלמה שוב יש לקיים ביאורו של ה'עיר הקודש והמקדש'  
שהביא בשו"ת אגרות משה הנ"ל גם לפי שיטת רש"י, ודו"ק.



## ספק נתעכל המזון

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב המחבר (או"ח סי' קפד ס"ה): עד אמתי יכול לברך עד שיתעכל המזון וכמה  
שיעורו כל זמן שאינו רעב מחמת אותו האכילה כו'.

והנה כ"ז כשאכל כל צרכו. אבל אם אכל מעט וחפץ לאכל עוד אלא שלא היה לו  
יותר, נחלקו המפרשים: דעת המ"א הוא שצריך לאכול עכ"פ עוד כזית פת ואח"כ יוכל  
לברך ברכת המזון. והט"ז כתב דמשערינן בזה עד כדי הילוך ד' מילין. במ"ב פסק  
כהט"ז. אך דעת רבינו בשולחנו (שם ס"ג) כהמ"א משום ספק ברכות להקל.

וכתב בפרי מגדים (א"א סק"ט) "בסעודות גדולות הואיל ואכלו פת כדי שביעה  
וממשיכים אח"כ בשאר מינים אף שאילו לא אכל היה רעב כבר מלחם מ"מ עתה שבע  
הוא או אפשר כל זמן שאין האצטומכה נח עדיין לא מתחיל העיכול ואין אתנו יודע  
עד מה".

והנפק"מ בין הטעמים י"ל: דהנה הסברא הא' (שיכול לברך ברכת המזון מכיון  
שהוא שבע מחמת הדברים האחרים שהוא אוכל אחרי שנתעכל הלחם), י"ל שהוא  
רק בסעודה גדולה שכל המאכלים הם טפלים ללחם, אבל במקרה שאדם אכל מזונות  
עד"מ ואחרי אכילת המזונות אכל שאר דברים שאינם טפלים למזונות וחושש שמא  
נתעכלו המזונות - אף שמרגיש שלא נתעכל שאר האוכל שאכל אחרי אכילת המזונות  
- הנה לסברא זו לכאורה אי אפשר לברך ברכת על המחיה דשמא אכן נתעכלו המזונות.

אך לסברא הב' ד"אפשר כל זמן שאין האצטומכה נח עדיין לא מתחיל העיכול",  
לא שנא בין סעודה גדולה לאכל מזונות וחושש לעיכול, דבשניהם יש להסתפק שמא  
לא התחיל העיכול מחמת שלא נח האצטומכה ויש מקום לברך על המחיה.

וי"ל שבזה ילכו הפוסקים דלעיל לשיטתייהו: דלדעת המ"ב ושאר פוסקים שנקטו  
כהט"ז יכול לברך על המחיה עד ע"ב דקות, אבל לדעת רבינו דנקט כהמ"א, הנה גם  
כאן ספק ברכות להקל וכדי לברך על המחיה בלי ספק צריך לאכול עוד חתיכה של  
מזונות.

## תפילת-לחש בקול בימים הנוראים

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

רב אזורי - עומר, אה"ק

בקונטרס ומעין (מאמר יא פ"א) מובא, שאף שארו"ל "המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה", הרי בר"ה ויוהכ"פ נהגו להשמיע קולם וכמ"ש הב"י באו"ח סי' קא. ומביא מס' מגן דוד להרדב"ז ז"ל אות ט, שמבאר עניין הצעקה בקול גדול דווקא, ומסיים פרק זה: "וכן בר"ה ויוהכ"פ שצריכים לעורר בבחינת פנימית ועצמות... צ"ל בהתעוררות פנימית הלב ובקול גדול", וזאת ללא כל הסתייגות.

אמנם לא ידוע שרבותינו ואנ"ש נהגו כך, ומאידך בכף החיים סי' קא ס"ק טו (ושלפניו), הזהיר ביותר מזה ע"פ הזוהר והאריז"ל, וסיים: "ומנהג עיר קודשנו ירושלים ת"ו שאין לומר שום תפילה דלחש בקול רם בכל זמן ועידן".

ואולי י"ל שהאמור בעניין זה בקונטרס ומעין הוא כמו זה שבלקו"ת (פ' בלק, דף עב ב), מבואר טעם אמירת "אל תירא עבדי יעקב" במוצש"ק, למרות שאין מנהגנו בזה, שעל זה איתא בלקוטי שיחות (ח"ג עמ' 799 הערה 25): "בתורת החסידות מבוארים כמה מנהגים ונוסחאות גם מאלה שאינם בנוסח ונוהג חב"ד".

ועם זאת, עצ"ע, שבאג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (ח"ד עמ' תטז), במכתב לבני הישיבות לקראת ר"ה ויוה"כ תרצ"ט, ובו סדר ההנהגה בימים אלו, איתא: "בהשני ימים דר"ה... להתפלל בקול רם כמבואר ברדב"ז".

ואולי זו הוראה מיוחדת לזמן מסויים.



## זריעה ע"י נפילת המים ישר בנקב בור התחתון

**הרב אלעזר הלוי רייטשיק**

תושב השכונה

א. ברשימת הרה"ג רי"ל ע"ד המקוה של כ"ק הרש"ב בראסטאו ע"נ דאן, כתב שהמי גשמים היו עולים על רצפת המקוה וע"ז הי' ממלאים מי העיר. וז"ל הרשימה סעיף ד': ושהמים יעלו על גדות הרצפה (ע"ז דנתי אז בפני כ"ק ובזכרוני נשאר שכ"ק רבי' הסכים לדברי אבל כפי הרשום אצלי שבכל זאת למעשה נשאר כמו קודם שהיו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים על הרצפה).

וע"ז העיר כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג אגרת תקנב): "אולי אפ"ל הטעם, כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישקו המים".

וכתב עוד (שם אגרת תקפה): "מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדנ"ע, שהמים דמקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים – נמוקי פשוט – כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן שכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל".

ובמק"א (חי"ז אגרת ו'תסב) כתב רבינו: "הנה עפ"י האופן דכ"ק אדנ"ע שהיא מקוה ע"ג האוצר, והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל שי' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן". עכ"ל.

והנה, כל זה מועיל רק בפעם הראשונה שממלאים הבור הטבילה עם מי העיר, אבל מפעם השני' ואילך, הרי אין מי גשמים על רצפת הבור, ואיך מסדרים שיהי' זריעה. ובלשון רבינו (ח"ג אג' תקנב הנ"ל): "ובכל אופן כשירצו לנקות מקוה העליונה בלא התחתונה, איך יתנהגו". וע"ז השאלה לא נמצא איזה תירוץ מהרי"ל.

ב. במקוה שאי אפשר היה לסדר שהמים יעלו על רצפת המקוה, נתן רבינו עצה להכשיר המקוה גם בזריעה, והוא שהמים השאובים יפלו על נקב בור התחתון. וז"ל (בחי"ז הנ"ל): גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה.

ובמעלת עצה זו כבר דשו רבים וכתבו הרבה הערות ודפים ע"ג דפים, כאשר ניסו לרדת לעומק דעת רבינו, ואכמ"ל.

מכיון שזריעה יכול להיות רק כשאין ג' לוגין מים שאובים על רצפת המקוה כנ"ל, הנה בענין זה צריך לוודא שכל המים העירוני' (מים שאובים), צריכים ליפול רק על הנקב של הבור התחתון עד שזה יתמלא קצת (כמו 2 אינש - 5 ס"מ), וכל המים הנופלים אח"ז נזרעים בהכשר (נוסף על ההשקה שע"י הנקב) בתוך הראשונים שכבר נזרעו ע"י הנקב הנ"ל.

1) ומקורו בשו"ע יו"ד סי' רא. ולהעיר: לוודא שלא יהיו ג' לוגין מים שאובים ברצפת המקוה, הוא טרדה גדולה ביותר (להמחשה: שיעור ג' לוגין הוא פחות מליטר), וא"א לסמוך על הבלן שהוא בדר"כ עם הארץ בלי שום ידיעות בהלכות מקוואות, וצריכים רבנים מומחים וכו'. וצריכים לזהר בזה מאד, כי כל זמן שהג' לוגין נמצאים, כל מעיינות שבעולם לא יטהרוהו. וראה בכ"ז באריכות בספר מקוה מים להרה"ח הרה"ג ר' ירמיהו הכהן כ"ץ.

אך ידוע שהמים העירוניים לפני כניסתם למקוה צריכים לילך דרך המשכה ע"ג קרקע כמ"ש הרי"ל ברשימה הנ"ל עמ' ז': גם העליונים שבאו ממפעל המים העירוני נכנסו למקוה העליונה דרך המשכה בתוך הקיר.

המשכת המים הנ"ל צ"ל למעלה מהמקוה בגובה רצפת החדר של המקוה וליפול משם למקוה (גובה של לכה"פ 1.5 מיטר) היות שא"א להיות שום נקב בתוך המקוה מחשש שזה יעשה מהמקוה זוחלין (פיסול דאורייתא) וכמ"ש ברשימה הנ"ל סי' ג': שום נקב בשביל יציאת המים לא יהי' לא בעליונה ולא בתחתונה, ומקום כניסת מי הגשמים יהי' ע"י נקב בעליונה למעלה ממדת המים בכדי שלא יהא חשש זחילה, ודרך העליונה יכנסו לתחתונה.

ג. לאחרי הקדמות הנ"ל עולה השאלה: מטבע המים שכשהם נופלים ממקום גבוה, אינם נופלים בקו ישר (כמו בצינור) והם מתפזרים לכל הצדדים. וא"כ כשמחלילים למלאות המקוה עם מי עירוני (המים שאובים), כמעט א"א שכל המ"ש יפלו על נקב הבור התחתון, כי הנקב הוא קטן מאוד, טפח על טפח, ששיעורו הכי גדול הוא רק 4x4 אינטש (10.4 ס"מ). וממילא יפלו מים על רצפת המקוה, ומתקבצים שם ג' לוגין מים שאובים (ראה ציור) קודם שיש השקה לבור התחתון ואין בהמקוה המעלה של זריעה. אמנם המקוה כשר מחמת ההשקה, אך זריעה אין כאן (ראה ציורים).

שאלתי שאלה הנ"ל להרבה רבנים ומומחים במקואות ואין פותר אותה לי.

אחד אמר לעשות צינור לאחרי המשכה. אך זה א"א, כי הצינור יבטל את המשכה. ואפי' אם היו נופלים בקו ישר בלי צינור, הנה מכיון שהמים השאובים באים דרך צינורות מהעיר, הרי לחץ המים משתנה משעה לשעה ומרגע לרגע (לפי תדירות שימוש המים באזור) ובמילא א"א לדעת איפה יפלו כי הזרם משתנה תמיד.

והעירני חכם אחד, לעשות מכשיר אילעקטרוני שיגדיר את לחץ המים וכמות המים שיכנסו להמקוה. ראשון, כ"ק לא כתב שצריכים מכשיר כזה, ושנית, עד היום הזה לא עשו את זה ואין מקוה שיש לו משכיר כזה.

עוד שמעתי אומרים להרים את המכסה של הבור התחתון ולשפוך את המים ישר לבור התחתון. והנה, ראשית כל, זה גזירה שאין הצינור יכולים לעמוד בה, היות שהמכסה הוא כבד מאוד ויש טרחה גדולה ורבה להרימה. שנית, בהמקואות שממלאים מחדש בכל יום עם מים חדשים לבור הטבילה, הנה ברבות הימים ייהפך בור ההשקה לבור זריעה וסו"ס יהי' נתן סאה ונטל סאה ויבטל כל התקנה והמעלה של מקוה בור ע"ג בור, והוא בעי' גדולה. ובפרט בהמקואות שבחוץ לארץ שרובם ככולם אין להם עדיין אוצרי מי גשמים להחליף המי גשמים תמידין כסדרן כמו שעשה כ"ק

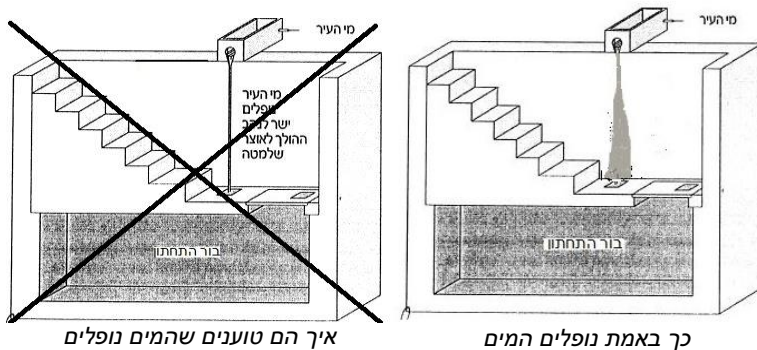
הרש"ב, ולא מחליפין מי הגשמים עשירות בשנים (אם בכלל) ורק מיעוטא דמיעוטא מהמקוואות בחו"ל יש להם אוצר מי גשמים. (וכבר הארכתי בקונטרס תורת טבלין בכללות הענין שצריכים להחליף מי הגשמים מזמן לזמן תמידים כסדרן).

ובמקוואות שלא מחליפין המים שאובים של בור הטבילה ורק משתמשים עם פילטר (pool filter בלע"ז) ששואב את המים מהמקוה ומחזיר אותם חלילה, הנה למקוואות אלו אין המעלה של זריעה כלל וכלל, היות שאין זריעה בזוחלין (וכבר כתבתי עד"ז בקונטרס תורת טבלין הנ"ל).

סוף דבר, כל העצות ששמעתי אינם מועילין, ובפרט לאור דברי רבינו שמדייק "שהשואבים יפלו על הנקב" דוקא, ולא על הפתיחה של הבור התחתון.

ובהיותי בונה מקוואות ברחבי תבל, ראיתי הרבה מקוואות, ועד היום הזה לא ראיתי מקוה אחד שכל המים השואבים יפלו על הנקב בלי להתפזר לכל הצדדים.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## הטיית פני המתברכים בעת ברכת כהנים

הרב מיכאל זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בגליון א' ע"ח כתב הרב לוי"צ צ' שי' ראסקין: "בלוח 'היום יום' ליום ב' דחג השבועות מפרט סדר פניית פני המתברכים בעת ברכת כהנים. . . אך מעולם לא זכיתי להבין פשר פניות הללו ומקורן."

והנה בכרך שני של הערותיי ל"היום יום" (הוצאה דשנת תשד"מ) על יום ב' דחג השבועות נסמנו איזה מקורות ע"פ הערות שהעיר הרה"ח ר' יצחק שלמה פבונר ע"ה. והם: "ראה זוהר חדש נשא פב, ב. שולחן הטהור או"ח סי' קכא. סידור יעב"ץ".

וז"ל הו"ח: וכדין בעי ליה שליח צבור למימר, יברכה ה' כלפי ההיכל. וישמרך, לאסתפלא לסטרא דימינא דיליה, לאמשכא חוטא דחסד על עמא קדישא בקדמיתא. ולבתר יאמר יאר ה', כלפי ההיכל. פניו אליה ויחנה, ויסתכל לסטרא דשמאלא דיליה, לייחדא בימינא. בגין דמקורא דברכתא מסטרא דימינא הוא. וכדין כל סטרא דשמאלא אסתלק, ולא הוייא נוקא כלל. וכדין, ישא ה' פניו אליה וישם לה שלום, ודא הוא צלותא שלימים. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל שזהו מקור (באופן כללי עכ"פ) לההנהגה של הצבור בעת ברכת כהנים.



## מקלחת אחרי הטבילה במקוה (גליונות)

הת' שמואל גינזבורג

תות"ל – 770

בגליון הקודם כתב ר' שלום דובער לוינ אודות מקלחת אחרי הטבילה במקוה, ובלשונו שם (עמ' 48, קטע אחרון בעמוד): "אבל לענין אשה הטובלת לבעלה, נתבאר ברמ"א (יו"ד סי' רא סע"ה): "ולאחר הטבילה במי מקוה כשרים מותרת ליכנס למרחץ כדי שתחמם עצמה. אבל לחזור ולרחוץ אחר כך יש אוסרים, וכן נהגו".

וממשיך שם: "והיינו שלא גזרו בזה את הגזירות שנתבארו לעיל בענין "טהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין"; שאם כן היתה האשה אסורה להתקלח בשום זמן, וכל זמן שתתקלח תיאסר לבעלה מיד, עד שתטבול שוב, ובזה ודאי לא עלה על הדעת לאסור באשה".

והיינו שחשב הנ"ל לומר, שמצד עצם העניין אכן שייך לגזור גזירה זו, אך לא יעלה על הדעת לעשות זאת בפועל (גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה וכו').

ולכאורה יפלא מאוד, שהרי כל הטומאה שגזרו חכמים במים שאובים לאחר הטבילה הוא שעיי"ז נעשים דוקא "שני לטומאה" וצריכים לטבול עוה"פ (ואי"צ הערב

שמש)<sup>1</sup>, והרי אין שום טומאה (כגון: שרץ, נבלה, פרה אדומה, טומאת מת ועוד) שאוסרת אשה לבעלה חוץ מטומאת נדה וזבה, וא"כ, כיצד חשב לומר שתהיה איזו אפשרות שכל אשה שתתקלח תאסר לבעלה - הרי אין שום קשר בין איסור אשה לבעלה לזה שהיא נעשית שני לטומאה?

ועכצ"ל, דלא דק לחלק בין ב' עניינים בתקנה הנ"ל: א. עיקר הגזירה לאסור להכנס למים שאובין לאחר הטבילה (שמא ילמדו שעיקר הטבילה היא בשאובין), ב. כיון שאם בפועל יעברו ויטבלו יחשבו שזהו עיקר הטבילה, גזרו שכל הטובל במים שאובין יהיה כשני לטומאה.

והנה, בשאר טומאות שאפשר לגזור את הגזירה הב' - לא אסרו להרוצה לטבול, כי כיון שיטבול יהיה טמא ויוכח שאין המים שאובין מטהרים אותו; משא"כ באשה הטובלת לבעלה - הרי לא שייך לגזור כנ"ל את הגזירה הב' כי בפועל נשאר מותרת לבעלה ועדיין יש ללמוד ממנה שמים שאובין מטהרים, ולכן השאירו את הגזירה הא' בתוקפה.

וזהו שכתב הרמ"א שאסור לה להתקלח אחר הטבילה - שזהו על עצם הדבר שאסור לה להתקלח אחר הטבילה, אך פשוט שלא גזרו עוד לאסור אותה על בעלה, שהרי כנ"ל, אין שום קשר ביניהם.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

\*

## הרה"ת משה פרוכטבוים

תושב השכונה

בגליון האחרון שקו"ט הרשב"ל כדרכו בגדרי ההלכה של רחיצה לאחר הטבילה במקוה, ובררו ולבנו לכל פרטי'. ומצוה גדולה עשה הרב הנ"ל לברר דברי תורה אלו, וכדברי רבינו הזקן שהוא "פלא גדול מזה מאד, מה נעשה בשמים ממעל, על ידי עיון ובירור הלכה פסוקה, מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהיה בהעלם דבר קודם העיון הלז, כי על ידי זה, מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה".

אך מ"מ לא יפה עשה במה שפרסם הדברים לכל. דהנה דבר ידוע ומפורסם לכל שחסידיים הקדמונים הקפידו שלא לרחוץ את עצמם לאחר הטבילה במקוה, אף

(1) רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ט הל' א.

שפעמים רבים היו מים סרוחים ומלוכלכים<sup>2</sup>. ודבר זה הי' נהוג אצל כל החסידים עד הזמן האחרון ממש, ורק בשנים האחרונות התחילו להטיל ספק במנהג זה. ולדון ולפלפל במנהג חסידי זה דומה מאוד לאלו המדקדקים ומפלפלים בהלכות אהבת ישראל וחיובי צדקה לעני וכו' וכו'. וד"ל<sup>3</sup>.

ואף שבוודאי דעת הכותב הוא רק לברר ההלכה ולא להורות למעשה, הרי בתקופתנו צריכים לזהר צדדי היתר כי מיד תופסים הקולא, וכלשון רבינו זי"ע<sup>4</sup>, "הדור הנוכחי הוא כזה הנתלה בקולא ולא בחומרא". ובמכתב אחר<sup>5</sup>, "ואין עצה לזה להודיע שזהו רק להלכה אבל למעשה ישאלו רב, כי בשעה שיגלו קולא באיזה ענין, שוב לא יעלה על דעת מישהו לשאול רב ... ודי לחכימא ברמיזא".



## עבר עליהם הלילה (גליון)

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' ע"ח שאל הר"י. ש.ג בענין משקים שעבר עליהם הלילה אם זה בכל הלילה או גם בחלק מהלילה.

ובענין זה רציתי להוסיף שאלה דומה: כתוב על מי נטילת ידים שחרית "לא ילינם בבית". ויש לברר אם הוא לכל הלילה או אפילו חלקו. עד"מ כשנתעורר באמצע הלילה

(2) והוא מרומז במשנה ברכות (פ"ג מ"ה) "...במים הרעים ... במי המשרה", שהיו טובלים בהם.

(3) וראה שיחת אה"ש"פ תשח"י (תורת מנחם חכ"ב ע' 269): "סיפור התורה אודות משיח ד"מורח ודאין", מהוה הוראה בעבודתינו עתה... החילוק בין ריח לאכילה הוא – שאכילה היא דבר שהגוף נהנה ממנו, משא"כ ריח הוא "דבר שהנשמה נהנית ממנו", ואילו לענינים גופניים אין לו שייכות, שהרי אין כאן דבר שאפשר למששו בידים...

וענינו בעבודה: ישנם כמה וכמה ענינים שאי אפשר למשש אותם – קשה למצוא בפירוש ב"שלחן-ערוך" אם הם מותרים אם לאו. ישנם ענינים שאפשר למשש אותם – להורות על סעיף מסויים בשו"ע שבו מפורש שזהו היפך התורה. אבל ישנם ענינים שאי אפשר למשש אותם, אבל אעפ"כ יכולים להבחין אם נודף מהם ריח של יראת-שמים ("צי עס שמעקט מיט יר"ש") או ההיפך ח"ו.

וזהו ענין "מורח ודאין" – שבזמן דעקבתא דמשיחא ישנם כו"כ ענינים שביחס אליהם צריכים להשתמש בחוש הריח, להרגיש בחוש הריח אם הם מוסיפים בתומ"צ ויר"ש אם לאו, ולפסוק דין בפועל על סמך זה – שכאשר מרגישים בחוש הריח שענין מסויים הוא סתירה ליראת-שמים, צריכים ללחום בהחלט כנגדו."

(4) לקו"ש חכ"א ע' 407.

(5) אגרות קודש חכ"ו מכ"ו ט'תתסו.

ונטל ידיו כדי שלא לשכב בלי נט"י ודעתו להמשיך לישון, אם צריך לשפוך מי הנטילה או שיכול להשאירם בבית עד הבוקר.



# פשוטו של מקרא

## נתנבא שישובו שניהם

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

עה"פ (וירא כב, ה) ונשתחוה ונשובה אליכם, פירש"י "נתנבא שישובו שניהם". וראיתי בחומש מלאכת הקודש (מר' משה טולידאני ז"ל) שכתב וז"ל: "צריך לומר שאברהם לא הבין נבואה זו אלא הוי ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא, דאל"כ ליכא נסיון כלל".

אך לכאורה אין לומר כן בפירש"י: דהרי בפ' תולדות (כו, מה) פירש"י: "ורוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה". וכן בפ' וישב (לו, לג): "נצנצה בו רוח הקודש". ובפ' מקץ (מג, יד): "רוח הקודש נזרקה בו". גם בפ' ויגש (מה, יח): "ניבא ואינו יודע מה ניבא". ובפ' שמות (ב, ט): "נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה".

הרי, שכאשר מדובר בנבואה שנאמרה בלי שימת לב המנבא כותבו רש"י במפורש (או עכ"פ מוסיף "נזרקה בו רוח" וכיו"ב). לאידך כאשר מדובר בנבואה בשימת לב כותב רש"י "נתנבא" סתם (וכמו בפ' לך לך (יב, ח) "נתנבא שעתידין בניו להכשל" ולכן בנה מזבח במקום).

וא"כ כאן שמוכרח לומר שאברהם לא ידע מזה דאל"כ אין נסיון כלל, צ"ע למה כתב רש"י "נתנבא" סתם דמשמע שמדובר בנבואה בשימת לב.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את

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

בפ' לך לך יב, יא ברש"י ד"ה הנה נא ידעתי, מביא<sup>1</sup> מדרש אגדה – עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו הכיר בה ע"י מעשה. ד"א מנהג העולם שע"י טורח הדרך אדם מתבוה, וזאת עמדה ביופי'. ופשוטו של מקרא, הנה נא הגיע השעה שיש לדאג על יפך, ידעתי זה ימים רבים כי יפה מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים וכו' ודומה לו הנה נא אדוני סורו נא.

וצריך ביאור, הרי פירש"י הוא פשוטו של מקרא כמו שכותב בעצמו (בראשית ג, ח. כד) "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", וא"כ צ"ל כאן, מכיון שיש לרש"י פירוש לפי פשוטו, למה מביא פירושים אחרים לפי מדרשו. ואפי' את"ל שהאגדה מיישבת המקרא גם לפי פשוטו, שהרי דרכו של רש"י להביא "אגדה המיישבת דברי המקרא", מ"מ הי' צריך להקדים הפירוש לפי פשוטו, ואז אם עדיין יש איזה קושיא המתיישבת ע"י אגדה, אז יסיף הפירוש לפי האגדה, אבל כאן מקדים רש"י שני פירושים לפי האגדה ורק לבסוף מפרש לפי פשוטו.

ומוכרח לומר שפירושי המדרש קרובים יותר ליישב פשוטו של מקרא מהפירוש שהוא "פשוטו של מקרא".

והביאור: מה שקשה לרש"י כאן, הם המילים "הנה נא ידעתי", שהם לכאורה מיותרים לגמרי. לכאורה הי' הכתוב צריך לומר רק "ויאמר אל שרי אשתו הנה אשה יפת מראה את והי' כי יראו אותך המצרים" וגו' ולמה צריך אברם להקדים "הנה נא ידעתי". וליישב קושיא זו מביא רש"י שני פירושים ע"פ מדרש אגדה, המיישבים הצורך במילים אלו: א) אכן רק עכשיו הכיר בה ע"י מעשה. ב) שעכשיו הגיע להכרה עד כמה אשה יפת מראה היא, שלמרות שיש טורח הדרך שע"פ טבע היתה צריכה להתבוה, הנה עמדה ביפיה.

ואע"פ ש"ידעתי" הוא לשון עבר והי' צריך לומר "יודע אני" לשון הווה, הרי מצינו, שלפעמים נכתב לשון עבר גם כשזה מכוון ללשון הווה, וכמו "הרימותי" (בראשית יד, כב), "נתתי" (שם כג, יג), ולכן גם כאן יש לפרש "ידעתי" בלשון הווה כלומר יודע אני.

1) הערת המערכת: לביאור כמה דברים בפירש"י זה בפנימיות הענינים, ראה לקו"ש ח"ה ע' 60 הע' 26. שם ע' 301 ואילך.

אבל לפי פירושים אלו עדיין אין תיבת "ידעתי" מיושבת כל צרכה, דהי' לו לומר רק "הנה נא אשה יפת מראה את", ואז הי' הכתוב מובן בתכלית מה שאברם אומר לשרי, וסיבת דאגתו, ומה מלמדנו בתיבה זו.

ולכן מוסיף רש"י עוד פירוש ע"ד הפשט, שלפי פירוש זה ידיעת אברם בעבר אודות יופיה של שרה חשובה להמשך הענין, שאברם אומר שבעצם ידעתי מכבר שאשה יפת מראה את ואין שום חידוש אצלו בענין זה, אלא שעכשיו הגיע הזמן לדאוג על היופי שלה.

ומ"מ כותב רש"י פירוש זה לבסוף, כי הרי א' לפי פירוש זה צריכים לסרס המקרא: "ידעתי" מכבר בעבר שאשה יפת מראה את, ו"הנה נא", עכשיו הגיע השעה שיש לדאוג על יופיך, בה בשעה שכתוב להיפך. ב' ועיקר: דוקא לפי פירוש זה הדרא הקושיא הראשונה לדוכתא: אם אברם ידע מכבר על יופי שרי אשתו הרי שוב אין צורך כלל בהודעתו "הנה נא ידעתי", והיה אפשר לומר סתם "הנה אשה יפת מראה את [כידוע מכבר, ובמילא] והיה כי יראו אותך גו' אמרי נא גו'. [אמנם לאחר שכתבו נכתבו המילים, אפשר ליישבם עם כללות המקרא<sup>2</sup>, אך ס"ס לכאורה מיותרים הם].

ולכן מקדים רש"י הפירושים ע"פ המדרש לפני הפירוש שלפי פשוטו, כיון שהם מיישבים היתור של המלים עצמם, מה שהפירוש האחרון לפי פשוטו של מקרא אינו מיישב.



## דור המבול היו ח'

### הרב לוי גאלדשטיין

תושב השכונה

וירא יח, לב: ויאמר אל נא יחר לאדני-י ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה. וברש"י: על פחות לא ביקש, אמר דור המבול היו ח', נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם. ועל ט' ע"י צירוף כבר בקש ולא מצא.

2 הערת המערכת: להעיר מלקו"ש חט"ז ע' 81 ואילך (משיחת ש"פ וארא תשכ"ז, בה דובר על פירש"י הנה נא ידעתי דבפנים ההערה) שכשרש"י כותב "ופשוטו של מקרא" בניגוד ל"ופשוטו", כוונתו שהפירוש הזה מתיישב רק בפשוטו של כללות המקרא, ולא דוקא בפירוש המילולי של הפסוק. וע"פ הכלל שרש"י מקדים להביא הפירוש שמתיישב עם תיבות הפסוק ורק לאחר"ו הפירוש המתאים רק עם כללות המקרא, מובן מה שרש"י הקדים להביא המדרש, כי הם מיישבים הפסוק לפי תיבותיו, משא"כ הפירוש הפשוט, שלפיו צריך לסרס המקרא וכפנים.

והנה לעיל (לך לך יד, יג) הביא רש"י מדברי המדרש שעוג פלט מדור המבול, וא"כ הרי היו תשעה אנשים צדיקים. ואם תאמר הרי עוג היה רשע. הנה גם חם היה רשע<sup>1</sup> וניצל, משמע שיש לו קצת צדקות (דלא השחית דרכו?). וי"ל כן גם בנוגע לעוג.

ואבקש מהקוראים להעיר בעניין זה<sup>2</sup>.



## ארבעה מלכים את החמשה

### הרב אשר פיינבערג

ברוקלין נ.י.

א. "ויהי בימי אמרפל מלך שנער אריון מלך אלסר כדרלעמר מלך עילם ותדעל מלך גוים. עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמרה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבויים ומלך בלע היא צער.. ויצא מלך סדום ומלך עמורה ומלך אדמה ומלך צבויים ומלך בלע היא צוער ויערכו אתם מלחמה בעמק השדים. את כדרלעמר מלך עילם ותדעל מלך גוים ואמרפל מלך שנער ואריון מלך אלסר ארבעה מלכים את החמשה". (לך לך יד, א-ב. ח-ט). והעתיק רש"י המילים "ארבעה מלכים וגו'" ופירש: "ואעפ"כ נצחו המועטים להודיעך שגבורים היו ואעפ"כ לא נמנע אברהם מלדרוף אחריהם".

והנה לפום ריהטא נראה<sup>1</sup> שכוונת רש"י הוא להבהיר: דלכאו' קשה וכי מנינא אתא קרא לאשמועינן, הרי כל אחד יכול לספור בעצמו ולראות שארבעה המלכים עשו מלחמה נגד החמשה. וע"ז מפרש רש"י<sup>2</sup> שבזה רצה הכתוב להדגיש, שעל אף שאלו ארבעה ואלו חמשה, מ"מ הנה (כהמשך הכתוב) "וינסו מלך סדום ועמרה", והמועטים נצחו את המרובים. ובוזה הודיעך הכתוב שהיו גבורים ואעפ"כ לא נמנע אברהם וכו'.

(1) הערת המערכת: אינו מובן הא מנין לו ע"פ פש"מ, הרי לא מצינו בכתובים שום מעשה רשעות של חם. ואפי' "וירא חם אבי כנען את ערות אביו" (נח ט, כב), הרי פירש"י שבכנען בנו הכתוב מדבר.

(2) הערת המערכת: ראה תו"מ התועודיות תשמ"ב ח"ג ע' 1694 (ועיין ג"כ בשיחה כפי שהוגהה בלקו"ש חכ"ח ע' 89 הע' 33), שע"פ פש"מ זה שעוג פלט מדור המבול ה' (לא בדרך מדרכי הטבע, שהרי בלתי אפשרי הוא, אלא) משום שה' בבחי' מלאך (בהיותו מן הנפלים שנפלו מן השמים), וגזירת ועונש המבול לא היו כ"א על בני אדם. ובמילא מובן מה שאינו בחשבון האנשים.

(1) וכן פירשו (קושיית רש"י) בשפ"ח, גו"א, באר בשדה (פ"א א'), נח"י (פ"ב ב').

(2) כ"כ בבאר בשדה (פ"א א'). וכ"מ גם בגו"א. וראה נח"י (פ"ב ב').

אלא דאינו מובן<sup>3</sup>: סו"ס הרי זה שהד' מלכים נצחו מפורש בקרא שלאח"ז "וינסו מלך סדום" וגו', ושוב אין צורך למנות מספר המלכים.

יש שפירשו<sup>4</sup> כוונת רש"י בתירוצו: בלי הדגשת הכתוב היינו אומרים, שמה שנצחו הד' את הה' לא היה משום שגבורים היו [ואדרבה, אפשר שנפלו מהם הרבה קרבנות, ונשארו במתי מעט], רק משום שהיו להם יותר חיילים, יותר נשק וכיו"ב, או שמזלא גרם, ולכן מדגיש הכתוב "ארבעה מלכים את החמשה", שחידוש הוא שקמו ד' על ה' ונצחום, וזה אפשר רק אם "גבורים היו" [ובמילא הודיעך הכתוב שבח לאברהם וכו']. אך גם זה אינו מובן: הרי על עצם הנצחון לא למדנו עדיין וכבר מבהיר לנו רש"י הטעמים והחידושים שבזה!?

יש שפירשו<sup>5</sup> שכוונת רש"י הוא לתרץ הדגשת הכתוב, שלא תאמר (כפי ששמע מדברי הכתוב) שהחמשה מלכים יצאו נגד הד', אלא "ארבעה מלכים את החמשה", הד' היו המעריכים, ובה הודיעך כי גבורים היו ועכ"ז לא נמנע אברהם וכו'. אבל בפשטות אי"ז משמע כלל בפירש"ו<sup>6</sup>, שלא כתב ע"ד עריכת המלחמה כ"א על נצחון המלחמה.

ב. מלבד הנ"ל יש לדייק כמה דיוקים בדברי רש"י:

(א) דברי רש"י מוסבים על כללות סיום הכתוב (מפני הייתור או המשמעות המוטעית שבו), ולמה מעתיק מהכתוב רק התיבות "ארבעה מלכים" ולסיום הכתוב מרמז ב"וגו".

(ב) למה משנה רש"י מלשון הכתוב (ארבעה) וכותב "[נצחו] המועטים".

(ג) ידוע דרכו של רש"י לפרש כל דבר רק במקום שעולה הצורך לפרשו. והנה כנ"ל, הא דנצחו המועטים מפורש בקרא שלאח"ז, ושם הו"ל לרש"י לכתוב פירושו, ומה ענינו לכאן.

(ד) "להודיעך". מהי פשר הלשון הזה, ודלא כרגיל בכגון דא: מכאן, ללמדך, מגיד וכיו"ב.

ג. ויובן זה בהקדים כמה תמיהות כלליות בכתובים אלו:

(3) באר בשדה. וראה גו"א.

(4) באר בשדה (פי' ב'), גו"א.

(5) נח"י (פי' א').

(6) נוסף לזה שסו"ס סותר הכתוב את עצמו שפתח בה' נגד ד' וסיים בד' נגד ה' וכדלקמן בפנים.

(א) למה באמת פתח הכתוב בויצא מלך סדום גו' ויערכו אתם מלחמה (ה' נגד ד') וסיים בארבעה מלכים את החמשה (ד' נגד ה').

(ב) עוד זאת: ה"פתח בכד וסיים בחבית" הוא לא רק בפסוק זה, אלא בכללות הפרק: לעיל בתחילת הפרק כתוב "ויהי בימי אמרפל גו' (ד' מלכים) עשו מלחמה את ברע גו' (ה' מלכים). ונמצא שהכתוב פתח בד' נגד ה', המשיך בה' נגד ד' וסיים בד' נגד ה'!

(ג) לכאורה יש להניח שהמלחמה הנזכרת בפסוק ב' ובפסוק ח' הם אותה מלחמה, רק שלאחרי שמודיע הכתוב שיצאו למלחמה ("כל אלה חברו אל עמק השדים" גו' – פסוק ג'), חוזר לפרט איך הגיעו הדברים לידי כך: "שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעמר ושלוש עשרה שנה מרדו ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר והמלכים אשר אתו" גו' (פסוקים ד-ה), עד שחוזר לענינו – "ויצא מלך סדום גו' ויערכו אתם מלחמה בעמק השדים" (פסוק ח'). אך צ"ב למה באמת נכתב שלא על הסדר. ובכל אופן היה צריך רש"י לפרש זה [וכפי שעשה כמ"פ לפנ"ז – ראה פירש"י בראשית ב, יט, ג, כ].

ד. והביאור בכ"ז: מהא דהתחיל הכתוב לספר על מלחמת המלכים (פסוקים א-ב) והפסיק הכתוב בפרטים שאינם ע"ד המלחמה (פסוקים ג-ז) ואח"כ חזר לענין המלחמה (פסוק ח ואילך), מוכרחים אנו לומר (וכנ"ל) שמדובר כאן באמת בשתי מלחמות שונות: תחילה מספרת לנו התורה על מלחמת הכיבוש שעשו הד' מלכים עם הה' ואכן כבשום. אח"ז (אינה חוזרת אחורה לפרט מה קרה לפני המלחמה, אלא ממשיכה לספר מה קרה לאחר המלחמה כתוצאה מכיבוש הד' מלכים את הה': שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעמר ושלוש עשרה שנה מרדו. ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר והמלכים אשר אתו כדי להפסיק את המרד. רק שבדרכם היכו וכבשו עוד ממלכות. וכאשר ראו הה' מלכים את העומד לקרות, הגה "ויצא מלך סדום ומלך עמרה וגו' ויערכו אתם מלחמה גו' את כדרלעמר מלך עילם גו'", הה' מלכים יצאו כנגד הד' להלחם.

אלא שכאן מסכם הכתוב ומסיים "ארבעה מלכים את החמשה". וע"ז הוקשה לרש"י [לא רק הייתור שבתיבות אלו, דכי מנינא אתא לאשמועינן, אלא בעיקר], הרי תיבות אלו הם בסתירה להאמור זה עתה, שבמלחמה הזאת יצאו הה' נגד הד'!

[ובזה מתורץ למה מעתיק רק התיבות "ארבעה מלכים" והתיבות "את החמשה" מרמז ב"וגו", אף שמפרש את כל המשפט – כי ההכרח לפרש הוא מעצם הקדמת הארבעה לפני החמשה<sup>7</sup>].

וע"ז מפרש רש"י ומחדש, שמילים אלו אינם סיכום וסיום דהנאמר לעיל, אלא המשך וסוף הסיפור – שאע"פ שלמלחמה זו יצאו הה' נגד הד', הנה "ואעפ"כ נצחו המועטים", ה"ארבעה מלכים [נצחו] את החמשה". [ומ"ש מיד לאח"ז "וינסו גו", הוא לא תיאור עצם הנצחון, אלא פרטים שקרו בהמשך להנצחון].

אלא דאינו מובן: לשם מה צריכים להדגיש מי בדיוק נצחו, הרי להמשך הסיפור נוגע רק שלקחו את לוט ורכושו בשבי ושאברהם הציל אותו. וע"ז ממשיך רש"י "להודיעך": בעצם לא היו צריכים תיבות אלו להאמר<sup>8</sup>, אלא שבזה מודיעך הכתוב "שגבורים היו": דבר פשוט הוא (ומובן גם לבן חמש למקרא), שמי שלוחם מלחמת תנופה יש לו יותר אפשרות לנצח את האויב הלוחם בהגנה. וכאן היה חידוש, שאף שהה' מלכים יצאו בתנופה והד' לחמו בהגנה, הנה "ארבעה מלכים את החמשה". ובזה יודעים "שגבורים היו".

וי"ל (עכ"פ לחדודי) שזהו הדגשת רש"י "המועטים" [ולא "הארבעה" כלשון הכתוב]: שכוונתו בזה להדגיש שהד' מלכים היו מועטים לא רק בכמות ["ארבעה"], אלא גם באיכות<sup>9</sup> [שלחמו בהגנה].

אלא ששוב אינו מובן: הא גופא (להודיע "שגבורים היו") למה לי. ולזה ממשיך רש"י: "ואעפ"כ לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם" וכפי שהבן חמש למקרא ילמוד מיד בהמשך הסיפור, איך שאברהם הציל את לוט מיד המלכים הגבורים.



7) וראה לקו"ש ח"ה ע' 20 בהע' 31, שכאשר ההכרח לפירושו הוא רק חלק מהתיבות שמפרש, מעתיק רק ההכרח והשאר מרמז ב"וגו".

8) ראה עד"ז בפירש"י ויגש מז, כא: ולא הוצרך הכתוב לכתוב זאת אלא להודיעך כו'.

9) ראה גם פירש"י בראשית א, טז. ושם מוכרח דמדובר באיכות, שהרי בפשטות, גודל הלכנה לא נתמעטה [אם כי י"ל להיפך ואכ"מ].

## ויהי הגשם.. ארבעים יום

### הת' שמואל וגנר

שליח בליובאוויטש מתיבתא שיקאגו

"ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" (נח, ז, יב). ואינו מובן: כתובים אלו (ז, י-טז) מתארים יום הראשון דהמבול, ולמה מזכיר הכתוב ע"ד גשם של ארבעים יום.

ואולי יש לתרץ ע"פ ביאור רבינו (לקו"ש חכ"ה ע' 23 ואילך) בנוגע לתירוץ הסתירה (מובא ברש"י שם<sup>1</sup>), שכתוב א' אומר "ויהי הגשם" (ז, יב) וכתוב א' אומר "ויהי המבול" (ז, יז) - "כשהורידן הורידן ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה וכשלא חזרו היו למבול". ומבאר רבינו התירוץ, "ווייל אויך לפירוש הנ"ל אז ויהי הגשם באצט זיך אויף תחילת הורדת המים.. האט עס כולל געווען די מים פון אלע ארבעים יום. ווארום דער הורידם פון הקב"ה איז געווען איין הורדה וואס האט כולל געווען די כמות המים, דאס גאנצע וואסער וועלכע ירדו על הארץ (אלס גשמי ברכה) אין די ארבעים יום כנ"ל<sup>2</sup>. נאר גלייך נאך דער הורדה ווען ס'איז נתברר געווארן אז לא חזרו, איז ויהי המבול ארבעים יום - די וואסערן פון יעדערן פון די מ' יום איז געווארן (אנשטאט גשמי ברכה -) א מבול וואסער".

ועפ"ז מובן ש"ויהי הגשם ארבעים יום" כוונתו לשיעור המים, שהיו למ' יום (וראה בהשיחה שם ס"ג, איך שאין בזה סתירה למ"ש "על הארץ").



## "ומדרש אגדה דורשה לגנאי"

### הת' מרדכי שטרנברג

תלמיד בישיבה

עה"פ (לך לך יג, י) "וישא לוט את עיניו וירא את כל כנען הירדן כי כולה משקה, לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה וגו'", לאחר שפירש הכתוב בפשטות, מוסיף

1) יש לציין (בלי קשר להמבואר בפנים) שמדברי רבינו בהע' 3 שם בביאור הטעם למה הקשה רש"י ממ"ש מבול לאח"ז ולא ממ"ש לפני"ז - נדחה ממילא דברי הבאר בשדה על פירש"י (שהכריח מזה גופא שאי"ז שאלת רש"י). עיי"ש.

2) ראה בבאר בשדה מה שרצה לתרץ שבאמת לא היה גשם (גשמי ברכה) למשך ארבעים יום, ומ"ש "ויהי הגשם" פי' בכח. וגם זה נדחה ממ"ש רבינו בשיחה. עיי"ש.

רש"י: "ומדרש אגדה דורשה לגנאי, על שהיו שטופי זימה בחר לו לוט בשכונתם. במס' הוריות".

והנה, אין להקשות היאך מרמז מדרש אגדה זה בפשש"מ, כי מזה גופא שרש"י מציין שהפי' הוא ממדרש אגדה, דלא כפי' הראשון שאינו כותב מקורו – אף שגם ענין זה כתוב באגדה – מובן שאכן אין מקור לזה בפשש"מ, ולא הוי מקורו כ"א מאגדה. אך כיון שרש"י מביא אגדה זו בפירושו על התורה, מוכרחים אנו לומר שהיא "אגדה המיישבת דברי המקרא", כלומר שיש קושי בפסוק זה שנתיישב על ידי אגדה זו (ראה לקו"ש חט"ו פ' בראשית שיחה ד'). וצ"ל מהי הקושי שרש"י בא להבהיר.

גם צריך להבין, למאי נפק"מ לפרש שאגדה זו היא "במס' הוריות"<sup>1</sup>. עוד צ"ל: תוכן פי' זה הובא גם במדרש רבה עה"פ<sup>2</sup> (מא, ז) ולמה בחר רש"י לציין לדברי הגמ' יותר מהמדרש. [וראה גם בלקו"ש ח"כ סוף שיחה ב' לפ' וירא, שכאשר דברי רש"י רחוקים הם מהפשט מציין רש"י להמדרש אף שהדברים הובאו גם בגמ' כדי להדגיש שפירושו הוא ע"ד הדרש. ולפ"ז הרי היה רש"י צריך לציין דוקא לדברי המדרש].

ואולי יש לומר: הקושי שבפסוק שרש"י בא לבאר הוא: סו"ס המילים "לפני שחת ה' את סדם ואת עמורה", הם מיותרים לגמרי, ולמה צריך הכתוב לברר מתי הי' "כגן ה' כארץ מצרים" בככר הירדן. ולכן הביא רש"י ממדרש אגדה וכדלקמן.

לשון רש"י הוא "על שהיו שטופי זימה בחר לו לוט בשכונתם". מאגדה זו אנו לומדים שני דברים: א) שלוט הי' "להוט אחר עריות". ב) שאנשי סדם היו שטופי זימה. והענין של עריות אצלם יש לפרש על שני אופנים: א) שהיו להם תאוה לעריות ב) שהיו רשעים ורעים ומתכוונים לעבור עבירות. ובעצם רואים חילוק זה בין לשון הגמ' והמדרש: בגמ' איתא "כל הפסוק הזה לשם עבירה נאמר", ובמדרש הלשון "כל הפסוק לשון ערה הוא".

ולזה מציין רש"י שפירושו נלקח מהגמ', שם מובא הדרשה ד"לשם עבירה נאמר", הרשעות<sup>3</sup> (בניגוד להתאוה) שבדבר. דהיינו שזה שבחר לוט בשכונתם משום העריות הוא (כדברי הגמ') משום הרשעות שבזה (ולא משום התאוה כבמדרש). ועי"ז נבין הדגשת הכתוב שזמן בחירת לוט לשכון בסדם היה עדיין "לפני שחת ה' את סדם ואת

1 ולהעיר שבכמה דפוסים ליכא ציון זה.

2 הפי' הובא גם במס' נוזר (כג, א) והטעם שלא הביא רש"י מהמקור המוקדם בש"ס, י"ל א) המקור הוא בהוריות ובנוזר הובא דא"ג. ב) דוקא בהוריות ישנה האריכות ע"ד צדיק ורשע. וראה לקמן בפנים.

3 וכלשון הגמ' שם לפנ"ז "מאי דכתב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ פושעים יכשלו בסב.. משל ללוט ושתי בנותיו, הן שנתכוונו לשם מצוה, צדיקים ילכו במ, הוא שנתכוונו לשם עבירה, ופושעים יכשלו במ" שכאן ודאי הכוונה לעבירה במובן של רשעות, ובמילא כ"ה הכוונה בהמשך הגמ'.

עמורה" – כוונת הפסוק לרמז לנו ע"ד הרשעות דסדום (שהרי סו"ס נענשו והושחתו), שבזה נכלל גם מה שהיו שטופי זמה.

משא"כ במדרש, שכל הפסוק "לשון ערוה" אינו מודגש ענין הרשעות שבדבר, ומהמשך לשון המדרש משמע שמדברים על ענין תאות לוט לחודי'. וא"כ אין מזה רמז בהדגשת הפסוק בענין רשעת אנשי סדום כנ"ל.

ובזה יתורץ עוד שינוי בין הגמ' והמדרש: דבגמ' איתא: "וישא לוט – ותשא אשת אדוניו את עיניה. את עיניו – ויאמר שמשון גו' אותה קח לי כי היא ישרה בעיני. וירא – וירא אותה שכס בן חמור. את כל ככר הירדן – כי בעד אשה זונה עד ככר לחם. כי כלה משקה – אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושקויי". ובמדרש איתא: [וישא לוט] – ותשא אשת אדוניו את עיניה וגו'. וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה – המד"א כי בעד אשה זונה עד ככר לחם. כי כולה משקה – המד"א והשקה את האשה את מי המרים. לפני שחת ה' – המד"א והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה.

והנה בשלמא מה שבגמ' לא הובאו הפסוקים האחרונים מהמדרש י"ל כי פסוקים אלו שבמדרש אינם מדברים בהדיא על עיני ערוה<sup>4</sup> (כמובא במפרשי המדרש שם, וכנ"ל שהמדרש הוא על דרך הדרש), והגמ' מביאה רק מה שמתאים יותר ע"ד הפשט. אבל צ"ל מה שבגמ' מוסיף א) פסוק מיוחד ל"את עיניו" – "קח לי כי היא ישרה בעיני". ב) פסוק לתיבת "וירא" – "וירא אותה שכס", מה שלא הובא כן במדרש.

וע"פ הנ"ל מבואר הוא: דבגמ' שמדבר ומדגיש ענין העבירה שבעריות, מביא גם הפסוקים של שמשון ושל שכס, שם מדובר במקרה של עריות בעבירה, חיתון באופן האסור (ולא רק התאוה). משא"כ במדרש שמדבר בתאוה, וכנ"ל.

ובזה יובן עוד דיוק בלשון רש"י, "על שהיו שטופי זמה בחר לו לוט בשכונתם", שמדגיש לא עצם המקום<sup>5</sup>, שהיה מקום זנות וזימה, אלא אנשי המקום, [וכדלקמן פסוק יג: "ואנשי סדום רעים וחטאים"]<sup>6</sup>, כי ע"פ המדרש מרומז כאן הנהגת "אנשי סדום" (שלכן בחר בהם לוט) וכנ"ל.

4) ולא קשה מושחת ארצה, שהוא על הוצאת ז"ל ולא עריות. גם לא קשה מסוטה, שהרי אינו בהדיא מעיני ערוה – ראה עץ יוסף לב"ר שם.

5) ראה לקמן כ, יא: "אין יראת אלקים במקום הזה"

6) ושם ג"כ מודגש הרשעות ("רעים וחטאים לה" – וכפירש"י שם "יודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו").

## זמן ברית בין הבתרים ע"פ פש"מ (גליון)

הת' יוסף יצחק ליפסקער  
חבר המערכת ותלמיד בישיבה

בגליון א'מד (ש"פ תולדות תשע"ג) דן הר' ב.צ.ח.א. בנוגע לזמן ברית הבתרים לשיטת רש"י, אם כשהיה אברהם בן ע' או ע"ה שנה. ומסיק (מדיוק לשון רש"י בפ' בא) דגזירת בין הבתרים היה בהיותו בן ע', ודיבור הקב"ה אתו בפועל לא היה עד לאחרי חמש שנים. ומסיים "וזכורני בכזיב שבלקוטי שיחות איתא עד"ז בנוגע ברית בין הבתרים שהיה אברהם בן ע' וצריך עיון וחיפוש".

והנה זכרוננו לא הטעה אותו, שכן בלקו"ש חל"ה ע' 72 בהע' 33 איתא: לשיטת רש"י בפירושו עה"ת לפ' בא (יב, מ) שברית בין הבתרים היתה שלשים שנה לפני לידת יצחק – מלחמת ד' המלכים עם החמשה בפ' לך (שקדמה לברית בי הבתרים כסדרם בקרא, וכמפורש ברש"י לך טו, א) היתה בערך כט שנה לפני הפיכת סדום ועמורה (שקדמה ללידת יצחק בשנה א'). עכ"ל.

הרי דס"ל לרבינו (ומיוסד על אותו פירש"י בפ' בא) דהברית בפועל היתה כשהיה אברהם בן ע', דהרי לאחרי כט שנה נהפכו סדום ועמורה ושנה אח"ז נולד יצחק, הרי שלשים שנה. וצ"ע איך ליישב זה עם הערתו.



## שונות

### מצוות ידיעת ולימוד התורה

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

יסוד החילוק שבין שתי מצוות אלו

ברכות (לה, ב): "ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך, יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל, רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה, אלא בזמן

שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנא' ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ועבדת את אויביך וגו'. אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן ... דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן".

הרי שלדעת רשב"י לא סגי במה שעושה תורתו קבע ומלאכתו עראי, אלא צריך ללמוד יומם ולילה ומלאכתו נעשית על ידי אחרים.

ואילו במנחות (צט, ב): "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש". הרי שלדעת רשב"י סגי בקריאת שמע שחרית וערבית ושאר היום יעשה מלאכתו.

וכדי ליישב סתירה זו (ועוד כמה הלכות קשות בהלכות תלמוד תורה), מבאר רבינו יסוד גדול בהלכות תלמוד תורה, שיש חילוק בין מצות ידיעת התורה לבין מצות לימוד התורה, וכמבואר בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ג קונטרס אחרון ס"ק א): "והנה חילוק זה שבין מצות ידיעת התורה כולה למצות והגית בו יומם ולילה ... דבברכות מיירי בתחלת לימודו שלא למד עדיין כל התורה כולה, כדקאמר התם תורה מה תהא עליה, פירוש שלא יוכל לבא לעולם לידי ידיעת התורה כולה כשיחרוש בשעת חרישה וזורע כו', עיי"ש דבהכי מיירי כל הסוגיא עלתה בידם כו' זה וזה נתקיים כו' זה וזה לא נתקיים כו', דהיינו ידיעת התורה כולה ... ובמנחות מיירי ... שלמד כבר כל התורה כולה ויודעה היטב, רק שצריך לקיים מצות לא ימ[ו]ש, בפרק אחד לרבי אמי, ובקריאת שמע שחרית וערבית לרשב"י".

ונתבאר יותר בשו"ת רבינו הזקן סי' נא-ב (שהיא מהדורה אחרת מהאמור בקונטרס אחרון הנ"ל): "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית יצא ידי חובתו ... כל זה הוא לענין חיוב מצות תלמוד תורה (שהיא חובה גם אף על התלמיד חכם גדול הדור היודע כבר כולה, כיהושע בן נון שאמר לו הקב"ה והגית בו כו'), אבל להגיע לידיעת התורה היא פלוגתא דרבי ישמעאל ורשב"י (רפ"ו דברכות), דרשב"י סבירא ליה שאי אפשר להגיע לידיעת כולה אלא בעסקו בה תחלה יומם ולילה כמשמעו, וזהו שאמר רשב"י תורה מה תהא עלי', ויבטח בשם ה' להיות מלאכתו על ידי אחרים, וכרשב"י ששלחו לו יורדי הים דורונות רבות. וגם חובה של תורה היא לקבל על עצמו חיי צער כדרכה של תורה עד שידע כולה, שהידיעה היא מצוה בפני עצמה, והדבור וההגיון בה יומם ולילה מצוה בפני עצמה כמ"ש בהלכות תלמוד תורה".

והנה מצות ידיעת התורה נתבארה בשוע"ר (הל' ת"ת פ"א ה"ד): "חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה, דהיינו תנ"ך וכל הלכות פסוקות של כל התורה עם הטעמים ... שנאמר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת ודרשו חכמים שלא תאמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כל המצוה למוד הלכות ואגדות ומדרש שהוא התלמוד שמפרש טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ... והכל ניתן למשה מסיני ... כמו שדרשו חכמים על פסוק ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם."

כאן נתבאר חיוב האב ללמד את בנו את כל התורה כולה, ועוד נתבאר שם (פ"ב ה"א): "מי שלא לימדו אביו תורה חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, זו מצות עשה של תלמוד תורה על כל אדם לעצמו, ללמוד כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה כמו שנתבאר למעלה שנאמר כל המצוה וגו'."

ואילו מצות לימוד התורה (והגית בו יומם ולילה) נתבאר בשוע"ר (שם פ"ג ה"ז): "ואפילו מי שלמד כבר כל התורה כולה, שמא יאמר למדתי חכמת ישראל אך ואלמוד חכמת אומות העולם, תלמוד לומר ואת חקותי תשמרו ללכת בהם אין לך רשות ליפטר מתוכם, ואין צריך לומר תלמיד חכם שחייב לקיים והגית בו יומם ולילה ממש, יצא ויבדוק שעה שאינה מן היום ולא מן הלילה ויעסוק בהם."

### תורתך קבע ומלאכתך עראי

לכאורה כל האמור לעיל אינו נוגע למעשה, שהרי לא קיי"ל כרשב"י האומר שילמוד כל היום כולו ומלאכתו נעשית על ידי אחרים, או חיי צער תחי'. אמנם באמת זקוקים אנו לחילוק זה גם לדעת רבי ישמעאל ש"הנהגה בהן מנהג דרך ארץ" באופן של "תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן", דמיירי דוקא במצות ידיעת התורה, משא"כ מי שאין לו אלא מצות לימוד התורה, "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפך".

כמבואר כל זאת בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ג ה"ב-ד): "חייב הוא מן התורה לקבוע לו עת גדולה לתלמוד תורה בכל יום כמו חצי היום לפחות, מלבד לימוד הלילה, ולא יעסוק במלאכה כל היום או רובו ... וכל זה בתלמיד חכם שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו ויוכל להיות תלמיד חכם ללמוד כל התורה שבעל פה מהתלמוד והפוסקים ... אבל מי שלא הגיע למדה זו ... אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי ... יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב והגית בו יומם ולילה בקביעות עתים ביום ובלילה ... ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה ... וגם יוכל למלאות מחסורי בניו ובנותיו בהרחבה קצת ... ואם אירע לפעמים גודל טרדה במשא ומתן עד שלא יוכל

ללמוד כל העת הקבוע לו ביום וכן בלילה, יוכל לצאת ידי חובת מצות והגית בו יומם ולילה אפילו בלימוד מועט כמו פרק אחד ביום וכן פרק אחד בלילה. ובשעת הדחק שהטירדה גדולה יותר מדאי ואין לו פנאי אפילו פרק אחד יוכל לצאת ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית לקיים מצות והגית בו יומם ולילה ביום ההוא שהוא שעת הדחק ואי אפשר בענין אחר". וכל זה הוא כיון שאין עליו חיוב ידיעת כל התורה כולה, ונשאר עליו רק חיוב והגית בו יומם ולילה.

וכן במי שלמד כבר כל התורה, שקיים כבר מצות ידיעת התורה, נשאר עליו חיוב והגית בו יומם ולילה, כמבואר שם (פ"ד ה"ו): "שלמדו כבר תחלה כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה וקיימו ידיעת התורה ... מצות והגית בו יומם ולילה שהותרה מכללה במה שנאמר ואספת דגנך וגו' אמרת תורה הנהג בהן מנהג דרך ארץ, ויוכל לצאת ידי חובתו בקביעות עתים ביום ובלילה ואפילו בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית בשעת הדחק כשאין לו פנאי מפני טרדת פרנסתו שהיא חיי הגוף".

ונתבאר יותר בשו"ת רבינו הזקן סי' נב (שהיא מהדורה אחרת מהאמור בקונטרס אחרון הנ"ל): "וגם לרבי ישמעאל דפליג על רשב"י וסבירא ליה דהנהג בהן מנהג דרך ארץ, מכל מקום יש הפרש בין מצות ידיעת התורה, דעל זה אמר כל מי שאפשר לו לעסוק כו', ואינו יוצא בפרק אחד שחרית כו', אף שנהנה מיגיעו, וגם צריך לחיות חיי צער כו'. משא"כ לגבי מצות הגיון כו' ... שיש חילוק גדול וחומר החיוב בענין העסק בתורה במצות ידיעת התורה מבמצות הגיון".

אלא שמכל מקום יש הפרש בין "מי שלא הגיע למדה זו" שאינו יכול להגיע לידיעת כל התורה כולה ונשאר עליו רק חיוב והגית בו יומם ולילה, לבין "מי שלמדו כבר תחלה כל התורה", שנשאר עליו רק חיוב והגית בו יומם ולילה, וכמבואר שם (פ"ג ה"ג): "וגם מי שלמד כבר כל התורה ... וזוכרה היטב חייב לעשות תורתו קבע, לחזור על הראשונות ולהעמיק בעיון ולסבור ולהבין דבר מתוך דבר כפי יכלתו, ומלאכתו עראי כמו שקבלו חכמים בפירוש הפסוק ודברת במ" (ראה מ"ש הרב אשכנזי בהערות וציונים פ"ד 35/ב-ג).

והיינו שיש כאן מצוה שלישית "שקבלו חכמים בפירוש הפסוק ודברת במ", כמבואר שם (פ"ג ה"ב): "וחייב הוא מן התורה לקבוע לו עת גדולה לתלמוד תורה בכל יום כמו חצי היום לפחות מלבד לימוד הלילה, ולא יעסוק במלאכה כל היום או רובו, שנאמר ודברת במ, והלא כבר נאמר ושנתם ומה תלמוד לומר ודברת במ, שלא יהא כל דיבורך אלא במ, כלומר שתעשם עיקר ולא טפלה ועל כן חייב לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי". שבחיוב זה אין חילוק בין תחלת לימודו לבין אחר שלמד כבר כל התורה, שהרי הפסוק ודברת במ מייירי בכל האופנים.

יוצא אם כן מכל זה:

(א) בתחלת לימודו של מי שדעתו יפה ומצליח בלימודו, שלדעת רשב"י עוסק בתורה יום ולילה ומלאכתו נעשית על ידי אחרים, והלכה כרבי ישמעאל שעוסק מעט בדרך ארץ, וכמבואר בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ג ה"ג): "מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד ויסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו כמו שאמרו חכמים כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחי צער תחיה ובתורה אתה עמל ואין לו לחוס על נפש אשתו ובניו יותר מעל חיי נפשו שהם בצער ולזה ודאי תספיק לו מלאכת עראי בישועת ה' והצלחתו בלי הזכרת מעשה נסים".

(ב) מי שלמד כבר כל התורה וזוכרה היטב, אינו חייב לחיות חיי צער של פת במלח כו', אבל נשאר עליו עדיין חיוב ודברת בם, דהיינו לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי. ועיקר לימודו בתקופה זו הוא כאמור בשוע"ר (שם): "לעשות תורתו קבע, לחזור על הראשונות ולהעמיק בעיון ולסבור ולהבין דבר מתוך דבר כפי יכולתו". ובשעת הדחק יכול להסתפק בפרק אחד שחרית, כמובא לעיל (מקונטרס אחרון): "שלמד כבר כל התורה כולה ויודעה היטב, רק שצריך לקיים מצות לא ימ[ו]ן ש, בפרק אחד לרבי אמי, ובקריאת שמע שחרית וערבית לרשב"י", וכמבואר בשו"ת אדה"ז סי' נב (מהדורה אחרת מהקונטרס אחרון): "כל הסוגיא דמנחות הוא לענין חיוב מצות תלמוד תורה שהיא חובה גם על התלמיד חכם גדול הדור היודע כבר כולה כיהושע בן נון, שאמר לו הקב"ה והגית בו כו', על זה אמרין במנחות דבנהנה מיגיעו יוצא לכולא עלמא בפרק אחד שחרית ובפרק אחד ערבית". ובשוע"ר (הל' ת"ת פ"ג ה"ד): "ובשעת הדחק מאד, שגם זה אי אפשר לו, יוכל לצאת ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית".

(ג) "מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן ואפילו בלימוד המביא לידי מעשה לבדו רק הלכות פסוקות לבדן אף אם יעשה תורתו קבע מחמת קוצר דעתו", אין עליו גם החיוב של מלאכתו עראי, ולכן "יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב והגית בו יומם ולילה בקביעות עתים ביום ובלילה ... ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן ... ואם אירע לפעמים גודל טרדה במשא ומתן ... בלימוד מועט כמו פרק אחד ביום וכן פרק אחד בלילה ובשעת הדחק ... יוכל לצאת ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית לקיים מצות והגית בו יומם ולילה ביום ההוא".

#### מתי ת"ת דוחה מצוות

גם לענין תלמוד תורה שדוחה מצוות יש הפרש בין מצוות ידיעת התורה (שדוחה אפילו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים), לבין מצוות לימוד התורה (שאינה

דוחה אלא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים), כמבואר בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ד ה"ג): "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו ... ואם אי אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים ... יפסיק תלמודו ויעשה המצוה ויחזור לתלמודו".

משא"כ לענין מצות ידיעת התורה נתבאר שם (הל' ת"ת פ"ג ה"א): "וכל מי שדעתו וכח זכרונו יפה שיוכל ללמוד ולזכור כל התורה שבעל פה כולה, הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תורה שבעל פה כולה, שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה שהן פירוש כל התרי"ג מצות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים, ואח"כ ישא אשה, ויעסוק אח"כ כפי הפנאי שלו בעיון ופלפול כל ימיו כפי כחו. שאם ישא אשה תחלה יהיו רחיים בצוארו טרדת פרנסת אשתו ובניו, ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי כל כך ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן שהן פירוש התרי"ג מצות ועיקר התורה שבעל פה ... ולא אמרו שמבטלין ומפסיקין מתלמוד תורה כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים כמו שיתבאר, אלא להפסיק לפי שעה וזמן, מה שאין בו אלא ביטול מצות העסק ולימוד התורה תמיד, אבל לא ביטול מצות מידיעת התורה באר היטב בפירושה שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה. ולכן בימיהם שהיו לומדים עם הנערים מבן עשר שנים ואילך חמש שנים משנה וחמש שנים תלמוד שהם הטעמים בדרך קצרה, אם לא היה נושא כשעברו עליו עשרים שנה היה עובר על מצות עשה של תורה פרו רבו. ותחלת זמנה הוא מבן שמונה עשרה, כי גם אחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כל כך בטרם יוליד בנים הרבה".

ומקורו בתוס' (קידושין מ: סוד"ה "תלמוד"): "דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה אומרים לו למוד תחלה לפי שאין עם הארץ חסיד, אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב יותר מלימוד".

וכדי לבאר טעם החילוק בינם יש להקדים הא דאמרינן בסוכה (כו, א): "העוסק במצוה פטור מן המצוה". והיינו אף באי אפשר לעשותה על ידי אחרים, כמבואר בשוע"ר (סי' לח ס"ז): "כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת ... לפי שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות ... ולכן המשמר את המת פטור מתפילין ומקריאת שמע ומתפלה ומכל המצות". וכ"ה בשוע"ר סי' תרמ ס"ה, וכן בשוע"ר הל' מציאה הכ"ד.

ומטעם זה דוחה מצות ידיעת התורה את החיוב לישא אשה, כמבואר בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ג קונטרס אחרון ד"ה "ומכל מקום"): "והטעם פירש שם הרמב"ם תחלה שהעוסק במצוה פטור כו". והוא מ"ש הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"ב): "הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה". ועוד מוסיף

ומדגיש שם (ד"ה אבל מ"ש): "דאם לא כן במה יפטר ממצות עשה דאורייתא, אם לא כמ"ש הרמב"ם שהעוסק במצוה פטור כו".

משא"כ לענין מצות לימוד התורה אמרינן שאינה דוחה אלא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, והטעם נתבאר בשו"ע"ר (סי' תמד סי"ח): "ואף על פי שמצות הלימוד הוא בכל רגע ורגע, ונמצא שבעשיית מצוה מדברי סופרים הוא מבטל מצות עשה של תלמוד תורה, ואפילו אם גם המצוה היא של תורה הרי שניהם שקולין ואיזה שירצה יעשה שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, מכל מקום כיון שהמצוה היא עוברת, שאם יעסוק בתורה ולא יקיימנה תבטל המצוה לגמרי, ובעשיית המצוה לא תבטל מצות עשה של תורה לגמרי שהרי יכול ללמוד אחר כך, לפיכך תלמוד תורה נדחה מפני כל המצות אפילו הן מדברי סופרים כשאי אפשר לעשותן על ידי אחרים".

והוא כעין האמור בשו"ע"ר (סי' תלא קונטרס אחרון ס"ק א): "אם שאינו תדיר מצוה עוברת, והתדירה אינה עוברת, פשיטא דחייב לקיים שתיהן, ואין מצות הקדמת התדיר דוחה את שאינו תדיר לגמרי ... ומהאי טעמא אם התחיל בהיתר נמי פוסק".

וכל זה הוא לענין מצות לימוד התורה (והגית בו יומם וליילה), משא"כ מצות ידיעת התורה דוחה גם מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים, כנ"ל הל' ת"ת פ"ג ה"א.

והנה רבינו אינו מסתפק בטעם זה של העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא מוסיף וכותב (הל' ת"ת פ"ג ה"א): "ולכן נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה, אף שהיא גדולה מכל המצות ... כי היא נדחית מפני מצות תלמוד תורה השקולה כנגד כל המצות".

ונתבאר שם (פ"ד ה"ב): "תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות כולם, שהתלמוד מביא לידי מעשה ונמצא שניהם בידו, כי התלמוד מצד עצמו הוא ג"כ מצות עשה אף אם לא היה מביא לידי מעשה, והואיל והוא מביא גם כן לידי מעשה כל המצות כולן, שאי אפשר לקיים כל המצות כהלכתן בתנאיהן ודקדוקיהן בלי לימוד היטב לידע כל ההלכות שהן דקדוקי המצות ותנאיהן, לכך הוא שקול כנגד כל המצות כולן, ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום".

ומקורו ברמב"ם שאינו מסתפק בטעם הראשון ומוסיף גם הטעם השני הנ"ל (הל' אישות פט"ו ה"ב): "הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה".

והטעם למה שאנו זקוקים גם לטעם השני הוא, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תמד סי"ח): "אם גם המצוה היא של תורה הרי שניהם שקולין ואיזה שירצה יעשה שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת". ולפי זה היה צריך להיות גם כאן שאיזה מהן שירצה

יעשה. ומה שמצות ידיעת התורה דוחה מצות פריה ורביה, הוא כי מצות תלמוד תורה שקולה כנגד כל המצות, דהיינו שהם אינם שקולים.

וכעין זה מצינו לענין תדיר קודם, גם באי אפשר לקיים שניהם, כמבואר בשוע"ר (סי' תלא קונטרס אחרון ס"ק א): "כששתי המצות אינן עוברות דמצוה להקדים התדיר, וכן אם שתיהן עוברות שאינו תדיר נדחה". וכן הוא גם במצוה החשובה יותר שהיא דוחה את המצוה השניה, אף שאי אפשר לקיים שניהם.

### הקדמת תורה לתפלה

כשם שיש הפרש בין מצוות ידיעת התורה לבין מצות לימוד התורה לענין דחיית העסק בפרנסה ולענין דחיית מצות פריה ורביה, כן יש הפרש בינם לענין הקדמת תורה לתפלה, כמבואר בשוע"ר (הל' ת"ת פ"ד ה"ה-ו): "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שלימה בכל תפלת י"ח משלש תפלות שבכל יום ושעה אחת שלימה קודם כל תפלה ושעה אחת שלימה אחר כל תפלה ונמצא שוהין ט' שעות ביום ולא היו חוששין לביטול תורה ... לא היו רשאים להשהות כל כך בתפלה אלא מפני שלמדו כבר תחלה כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה וקיימו ידיעת התורה, שמתוך שחסידים הם היתה תורתם משתמרת ומתקיימת בידם ולא משתכחת מהם. רק שמצות תלמוד תורה היא והגית בו יומם וליילה וכנגד מצוה זו שקולה מצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה אמיתית ליפטר ממצוה זו כדין כל העוסק במצוה פטור מהמצוה אבל לא כנגד מצות ידיעת התורה וליפטר ממנה ח"ו".

ונתבאר בשו"ת אדה"ז סי' נב (מהדורה אחרת מהקונטרס אחרון): "חסידים הראשונים היו מתפללין ט' שעות ביום כו', מתוך שחסידים הן תורתן משתמרת. בספר חרדים קרוב לסופו במצות התשובה ספ"ג, כתב בשם האריז"ל, שהתבודדות והדביקות מועיל לנפש שבעתים מהלימוד. וקשה שאם כן למה הוצרכו בגמרא לטעם דתורתן משתמרת ... דכשם שיש חילוק גדול וחומר החיוב בענין העסק בתורה במצות ידיעת התורה מבמצות הגיון, כך עד"ו יתפרש דברי האריז"ל, דהנה מ"ש האריז"ל שמצות הדבקות גדול מלימוד התורה זהו נגד קיום מצות והגית בו, אכל ודאי חובה להגיע למצות ידיעת התורה ולא יפטר ממצוה זו על ידי ההתבודדות והדבקות, רק אם כבר יודע כל התורה, או שאי אפשר לו כלל להגיע לידיעת התורה כגון מי שאין דעתו יפה כו' רק לקיום מצות הגיון, על זה כתב האריז"ל דהדבקות גדול יותר כו'. ובהכי אתי שפיר דלא קשה מידי מהגמרא, דמה שהוצרכו בגמ' לטעם דתורתן משתמרת היינו על מצות ידיעת התורה, שמחמת עוסקים ט' שעות בכל יום בתפלה היה יכול להיות שישכחו ח"ו מידיעת התורה, וכל השוכח דבר אחד כו', ולכן אמרו שתורתן

משתמרת, והיינו שמחמת גודל אהבה ויראה שלהם לא היו צריכים לחזור על לימודם כי היו זוכרים מאד".

### שינויים בין פנים השו"ע להקונטרס אחרון

בכל האמור לעיל הובאו דברי רבינו במסקנתו שבפנים הלכות תלמוד תורה, ומקורותיו והוכחותיו שבקונטרס אחרון ובשו"ת שלו סי' נא-ב.

מכל מקום יש אי אלו פרטים, שלפום ריהטא נראה שינוי בין המסקנא שבפנים לבין הביאור שבקונטרס אחרון:

(א) בפנים (פ"ד ה"ו): "שידיעת כל התורה למי שאפשר לו היא מצות עשה של תורה ... משא"כ מצות והגית בו יומם ולילה שהותרה מכללה כמ"ש ואספת דגנך וגו' אמרה תורה הנהג בהן מנהג דרך ארץ". היינו שרק מצות והגית התורה מכללה כו' ולא מצות ידיעת התורה.

ובקונטרס אחרון פ"ג (במהדורה החדשה, סוף ד"ה ורבנן): "מצות ידיעת התורה, שהותרה מכללה במ"ש ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ".

ומובן שהכוונה היא לדעת רבי ישמעאל שבברכות (לה, ב): "ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן". ונתבאר לעיל דמיירי בתחלת לימודו של אדם.

(ב) המקור להלכה זו הוא ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ו-ז: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה ... ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם עושר וכבוד כאחת, כך היא דרכה של תורה ... וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ... עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי".

ומבאר בקו"א שם (ד"ה ולרבי ישמעאל), שיש כאן שני פרטים: א) עשה תורתך קבע הוא "חיוב גמור", שעליו כותב הרמב"ם בתחלה "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי", כי (בל' הקו"א) "מי שעושה מלאכתו קבע כדי לקנות עושר אינו מקיים המצוה כראוי, משום דס"ל דדרשה גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא". ב) אם מלאכתו ארעי אינה מספקת לדי מחסורו, אזי "מדת חסידות" לחיות חיי צער ולעמול בתורה, שע"ז כותב הרמב"ם "ולהיות מוכתר בכתר תורה כו' דרכה של תורה", כי (בל' הקו"א) "לאו חיובא דאורייתא הוא, אלא שזו דרכה של תורה דייקא, ומי שרוצה להיות מוכתר בכתרה אי אפשר בענין אחר ... דלא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער ... דמדינא שרי עד שיהיה לו די מחסורו ... דהלל דוקא היה מחייב את העניים ... על שלא נהגו במדת חסידות כמותו לסבול חיי צער כדי לזכות בכתר תורה".

ואילו בפנים הל' ת"ת מסיק רבנו להלכה שגם לחיות חיי צער הוא "חיוב גמור" ומי שאינו עושה כן "אינו מקיים המצוה כראוי", ובל' שם (פ"ג ה"ג): "מי שנשאו לכו לקיים מצוה זו כראוי יעשה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו בלבד ... וחיי צער תחיה ... ולכן אמרו חכמים שהלל מחייב את העניים". הרי שגם אודות חיי צער תחיה כותב הלשון של קיום המצוה כראוי.

ויתירה מזו כותב בהמשך לזה (פ"ג ה"ד): "אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד ... אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי".

הרי שרק ב"מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד" כותב שאינו חייב לחיות חיי צער כו', משא"כ בתלמיד חכם בתחלת לימודו חייב הוא לחיות חיי צער וכו'.

(ג) בקו"א שם (ד"ה ומיהו היינו): "ומיהו היינו דוקא במי שראוי לכך שדעתו יפה להצליח בלימודו ... אבל בעל הבית דלאו בר הכי הוא לזכות בכתר תורה לעולם, אין עליו שום עונש אם לא ינהוג במדת חסידות זו ... ואין בזה מדת חסידות".

ואילו בפנים מסיק רבנו להלכה, שגם מי שאינו ראוי לכך יש בו מדת חסידות לחיות חיי צער כו', ובל' שם (פ"ג ה"ד): אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד ... אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי אלא אם כן עושה במדת חסידות ואהבת התורה"

וכפי הנראה קשורים ותלויים פרטים אלו זה בזה:

לפי המבואר בקו"א, שאין שום חיוב לחיות חיי צער גם בתחלת לימודו, ואין זו אלא מדת חסידות (משא"כ מי שלא הגיע למדה זו אין זה אפילו מדת חסידות), אם כן יוצא איפוא, שמדינא אין שום הפרש לענין הנהג בהם מנהג דרך ארץ בין תחלת לימודו לבין מצות והגית, והיינו שאין שום הפרש מדינא בין מצות לימוד וידיעת התורה לבין מצות והגית, ששניהם הותרו מכללם כשצריך להנהיג בהם מנהג דרך ארץ.

אמנם בפנים מבואר (בפ"ד ה"ו), שהנהג בהם מנהג דרך ארץ דוחה רק מצות והגית (לאחר שכבר למד כל התורה), ואינו דוחה את חיוב לימוד וידיעת כל התורה (בתחלת לימודו). והיינו לפי מה שמסיק בפנים, שמצות ידיעת התורה מחייבת שבתחלת לימודו יעשה מלאכתו עראי בכל אופן, ויעשה מלאכה מעט כדי חייו בלבד ויחיה חיי צער ובתורה אתה עמל (ורק במי שלא הגיע למדה זו אין לו חיוב זה, אלא מדת חסידות).



## שם חדש חשון

### הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בשנת תשד"מ שאל א' את הרבי למה ב"לוח היום יום" רשם את שם החדש בשם "חשון" ולא "מרחשון"?

והואיל רבינו לענות: "חשון" שגור יותר (ואולי הטעם מפני הפי' בתיבת "מר"- ולא "טיפה" מדלי).

ויש להעיר בזה בדא"פ ע"ד ההלכה:

"חשון שגור יותר"

מבואר ברמב"ם בהל' מכירה פכ"ו הלכה יא: "וכן מקום שאין קורין בית אלא לבית לבדו, או שקורין בית לבית ולכל שסביבותיו ולכל שעל גביו, הולכין אחר לשון אנשי המקום. וכן הדין במוכר חצר או שדה או עיר או מיטלטלין, בכל הולכין אחר השמות הערוכות בפי הכל. [ח] וזה עיקר גדול בכל דברי משא ומתן, הולכין אחר לשון בני אדם באותו המקום ואחר המנהג". היינו מה ש"שגור יותר", היינו "לשון בני אדם", וכן (במילא) גם "מנהג", כיון שנעשה מזה קביעות.

"ואולי הטעם מפני הפי' בתיבת "מר"

יש לבאר בדא"פ ע"פ מאחז"ל (מו"ק יח, א) "דא"ר יוחנן מנין שברית כרותה לשפתיים וכו'". ועי' גם בסיפור שלפנ"ז (שם). ועי' גם בתוד"ה ואיסתייעא מילתא (שם) "[והוה לי' לאתויי] דאמר עולא בעלמא (ברכות יט, א) אל יפתח אדם פיו לשטן וכו'".

"ולא טיפה מדלי"

ויש להמתיק ע"ד מה שמבאר אדה"ז בשו"ע הל' ר"ה סי' תקפב (ע"ד עשי"ת) - "בימים האלו שהן ימי דין צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים והעמידנו מלכנו לחיים בפת"ח ואין אנו חוששין לפי שאחר כוונת הלב הן הן הדברים".

ועפ"ז י"ל מעין זה בנוגע שם חדש שלם שנתקבל ונקרא בפי עם ישראל, דייק הרבי שמשמעותו יהי' ברור בטוב הנראה והנגלה.

## מורה שיעור בתניא

### הנ"ל

ע"פ הידוע (שיחת ש"פ לך לך תשי"א) שה'מורה שיעור' לתניא נחלק אין א בעל-שם'סקער אופן, והוא במה שבימים מסויימים לומדים אודות ענינים השייכים לאותם הימים, הנה יש להעיר (בנוסף למ"ש כבר בעבר):

באגה"ק סוס"ה מסיים אדה"ו במילים "והמשכילים יבינו". והוא משיעור היומי של כ"ף מנ"א בשנה מעוברת.

ולהעיר מרשימת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ אודות מחותנו הרלוי"צ: "בקי נפלא אין ספרי הקבלה, און א טיפער משכיל אין חסידות חב"ד".



## נוח לו לאדם שלא נברא

### הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

איתא בערובין (יד, ב): "ת"ר שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו".

ובלקו"ת (ראה כו, ג) מבאר אדמו"ר הזקן מארו"ל הנ"ל וז"ל: "וגם להבין מארו"ל שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה אי נוח לאדם שנברא או נוח שלא נברא משנברא עד שנמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא כו' דהא כתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ופסוק זה נאמר אחרי מאמר נעשה אדם שכבר נברא האדם וטוב וישר לפני האלקים את אשר עשה. ואיך נמנו וגמרו לומר נוח לו לאדם שלא נברא כו'". עכ"ל.

וממשיך לבאר באריכות ענין ירידת הנשמה לגוף שהיא לצורך עליה. שע"י עבודת התורה ומצוות בגוף גשמי יתעלה הנשמה למקום יותר גבוה מכמו שהייתה לפני ירידתה לעוה"ז. נמצא שירידתה היא צורך עלי'.

ואח"כ (שם כט, א) חוזר לתרץ הקושיא שבהתחלת המאמר, וז"ל: "וזהו שנמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא. ולא אמרו ח"ו טוב לו שלא נברא. דזה א"א לומר

שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עלייה גדולה ונפלאה לאין קץ לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה כנ"ל.. וע"כ אמרו שנוח וקל הי' לו שלא נברא אף שישאר בבחי' טהורה היא משכנס בתוך המלחמה עצומה עם היצה"ר ולואי שתהא יציאתו כביאתו". עכ"ל.

הנהגה במחזור יום כיפור נוסח חב"ד בחזרת הש"ץ של מוסף אחרי "על חטא" מובא הלשון: "מנויה וגמורה בסוד חכמי תורה אשרי מי שלא נברא".

והעירני חכם אחד שגירסא זו של אשרי מי שלא נברא אכן נמצא בפרקי היכלות רבתי פל"ד, ב (בתי מדרשות (ורטהיימר) ח"א ע' קכא).

אבל לפי הסבר אדמו"ר הזקן הנ"ל, לכאורה היה יותר מתאים לומר במחזור כפי הגירסא שלנו בש"ס, נוח לו לאדם שלא נברא, במקום אשרי מי שלא נברא, שהוא הניגוד ההפכי לגמרי מנוח. וצ"ב.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## בית הקברות בתשעה באב (גליון)

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'עז הקשה הת' א.ג. ממ"ש רבינו בספר המנהגים "לא ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר הולך לבית החיים בתשעה באב", ומקשה ע"ז ממ"ש ביומנו הפרטי של אדמו"ר מוהרי"צ בעת ביקורו בארץ הקודש "ה' תשעה באב תפלה 7.10 אחר חצות ביקור הר הזיתים, קברו של האור החיים וכו'".

ולדידי אין זה קושיא כלל, כי פי' "לא ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר הולך לבית החיים בתשעה באב" היינו לילך לביה"ח משום ת"ב, וכמו שיש נוהגים.

משא"כ בביקור אדמו"ר הרי"צ בא"י הרי זה כמ"ש בשיחת ש"פ ויקהל ה'תשנ"ב "וגם נסיעת כ"ק מו"ח אדמו"ר הי' מפני שנמנע ממנו לבקר ב"קברי אבות" דראסטוב וליובאוויטש וכיו"ב" - שנסע לא"י כדי להיות על קברי צדיקים דשם. והלך גם בת"ב, אבל לא משום ת"ב.



## ס' חמדת ימים (גליון)

### הרב לוי גאלדשטיין

תושב השכונה

בקשר ובהמשך למש"כ הרב אלי' שי' מטוסוב (בגליון העבר) אודות ההתייחסות של אדמו"ר הצ"צ לס' חמדת ימים ו"מחיקת שם הספר", הנה יש להעיר מההגהה לשיחת ש"פ תולדות תשמ"א (נדפס בשיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 463), בה מחק הרבי את שם הספר "חמדת ימים", אבל כן העתיק את הכתוב שם.

פענוח הכתי"ק: מג"א או"ח ר"ס עת"ר (ריש הל' חנוכה). הועתק בדברי נחמי' – השלמה לשו"ע אדה"ז סו"ס עת"ר (שבחנוכה "נוהגין הנערים העניים לסבב בחנוכה על הפתחים כו").

זראה ס' חמדת ימים (ליורנו תקכ"ג עד, ד) כן מובא מנהג שנתפשט בכמה מקומות "שהתינוקות מוליכים מעות לרבן בחנוכה עם יתר מנות".

בס"ד.

וואס אין חנוכה איז דא א הרבשה פיוחרח בנוגע צו אידישע קינדער - ווי ס'איז דא דער מנהג וואס ברענגט זיך אין ארוניס וועלכער שארני גרס אירבעט קינדער מיט צדקה - להנהיג אז בימי החנוכה זאלן אידישע קינדער געבן צדקה.

155) מג"א או"ח ר"ס עת"ר (ריש הל' חנוכה). הועתק בדברי נחמי' - השלמה לשו"ע אדה"ז סו"ס עת"ר (שבחנוכה "נוהגין הנערים העניים לסבב/על הפתחים כו").  
 זראה ס' חמדת ימים (ליורנו תקכ"ג עד, ד) כן מובא מנהג שנתפשט בכמה מקומות שהתינוקות מוליכים מעות לרבן בחנוכה עם יתר מנות".



## צ"ע בקדושת לוי פ' חיי שרה

### הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בס' קדושת לוי להרה"ק הרלוי"צ מברדיטשוב בר"פ חיי"ש, זה לשונו:

ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל. יובן בזה מאמר חכמינו ז"ל עד אברהם לא היה זקנה [ב"מ פז, א ועוד]: "עד אברהם לא הוי זקנה כו' אתא אברהם בעא

רחמי והוה זקנה שנאמר ואברהם זקן בא בימים"]], והענין הוא שיש שני בחינות בהשפעה, יש שפע שהוא במדרגת מדידה לפי העולמות לזה יושפע וישתלשל חוק זה ולהעולמות העליונים לכל אחד ואחד יש חוק קצוב, ויש שפע שנמשך מהבורא יתברך שלא בא בגבול שמחמת שהיא דבוקה עד עתה במקור החיים אזי אין חוק וקצבה להמשכתה מהמקור. והשפע השני שצריך להמשיכה מהמקור אשר אין לה גבול עדיין מזה אין יונקים כי אם ישראל עם סגולתו שבכחם הגדול שהם דבקים בהבורא ברוך הוא יכולין להמשיך שפע בהשפעה זו, ואומות העולם השפעה שלהם היא מהשפע הראשונה שבא בגבולין ומדידה. ולזה נאמר ואלה תולדות ישמעאל שנים עשר נשיאים לאמותם, מלשון אמה המודדת את בנה, שהיא בחינת השפע שבא בגבול וקצבה. אכן בישראל נאמר למשפחותם לבית אבותם, שיונקים משפע שבא מרצון העליון. ואבותם, מלשון לא אבה יבמי, שהוא מלשון רצון כו'. וזהו דברי המדרש הנ"ל עד אברהם לא היה זקנה, שהוא המשיך שפע ממקור החיים מהרצון. ופירוש לא הוי זקנה, לא הוה מי שיכול להמשיך מהרצון שנקרא זקן עד שבא אברהם ותיקן בחינת הזקנה שהיה כחו רב להמשיך מן הרצון. ע"כ.

#### לפני מתן תורה היו ניזונין בחסדו של הקב"ה

וצ"ע כי בכמה דרושי רבינו הזקן מבאר על פי מארז"ל (פסחים ק"ה, א) על כ"ו דורות שלפני מתן תורה שהיו ניזונין בחסדו של הקב"ה, שהם היו מקבלים מבחינת "רב חסד" דאריך אנפין שלמעלה מהשתלשלות שמשם ההשפעה היא יותר מהמגיע להם כפי המדה והדין, כי לפי סדר ההשתלשלות ולפי התורה יש הגבלה מדה דין ומשפט, ודורות אלו שהיו מכעיסין ובאין כו' כאמור באבות רפ"ה, הם קיבלו מבחינת "ארך אפיים" שלמעלה מן המדה כמארז"ל מאריך אף לרשעים כו'.

עי' מזה באורך בדרוש ד"ה ויהי בשלח בתו"א, ומקבילותיו בסה"מ תקס"ב ח"א ע' קמו [ושם: וזהו ההודיע כמה ארך אפים לפניו פי' בעשרה דורות שמאדם עד נח אע"פ שהלכו בשרירות לבבם לא נגרע כל טוב מהם, מפני ששרשם קודם שנפלו בשבירה ממדת ארך אפים שמשם השפע הולכת בלי דקדוק וחשבון כלל לפי שהוא במדרגה שלמעלה מהחשבון והטעם, ומטיב לרעים ולטובים בשוה ממש], ובאריכות בד"ה ויהי בשלח בתו"ח ואוה"ת.

ונזכר מזה בעוד מקומות במאמרי אדה"ז ועוד, ונתבאר גם בארוכה ב"קונטרס ומעין" מאמר ח' ומאמר ט'. המשך תער"ב ח"א ע' רנח. סה"מ מלוקט ח"א ע' קפז. ובלקו"ש חט"ו ע' 66 ואילך. ועוד.

ובלקו"ש שם מציין מקור דברים אלו, בתקוני זהר סוף תיקון ע' (קלח, ב): כולהו דרין עד נח כו' אריכו דיומין אינון מאריך אנפין כו'. [ועי' גם מקדש מלך לזח"א לז, ב. ולקו"ת ברכה צג, ד].

ובכמה מהדרושים שם נתבאר ע"פ ספרי הקבלה שהשפעת רב חסד הוא בריבוי שלא ע"פ חשבון, ועל כן דורות הראשונים היו מאריכים ימים, כי חשבון הוא דוקא על פי קו המדה דתורה שאדם נידון לפי מעשיו כו' וע"פ הדין ומשפט דהתכללות חסד וגבורה כו'. ורק מאברהם התחיל להאיר בחינת שני אלפים תורה (ע"ז ט, א) שלמטה הוא בבחינת חשבון ומדה כו'. (עי' בארוכה בקונט' ומעין שם מאמר ח' וט' ובכ"מ). ועי' עד"ז בס' פרי הארץ להרמ"מ מהאראדאק בר"פ משפטים

ועוד נתבאר באיזה מקומות שם, כי עד האבות היה בחינת התוהו והאבות החלו שני אלפים תורה להיות בבחינת התיקון להיות האור בבחינת גילוי בעולמות ובבחינת אורות בכלים.

הלא כל זה הוא ההיפך הגמור ממה שכ' בקדושת לוי כאן, שלפני אברהם היו מקבלים מהשפע "שהוא ממדרגת מדידה לפי העולמות, לזה יושפע וישתלשל חוק זה ולהעולמות העליונים לכל אחד ואחד יש חוק קצוב", ורק מאברהם החל השפע שנמשך מהבורא יתברך שלא בא בגבול.

#### פירוש הה"מ ממעזריטש על "עד אברהם לא הוי זקנה"

ושאני מה שכתב הרה"ק בעל אור המאיר (בדרושי פ' ואתחנן ובדרושי ר"ה), וז"ל: שמעתי מפי המגיד זללה"ה שביאר דברי חז"ל עד אברהם לא הוה זקנה להיות תכלית הבריאה שתתגלה ותתפרסם התפשטות מדותיו יתברך שהיו כמוסים בעצמותו כי אין מלך בלא עם וגם אם אין ישראל על מי יגלה מדות רחמנות וכדומה שארית המדות, ונודע כי אברהם אבינו תחילת התגלות מדות החסד בעולם כמו דאיתא לשעבר נקרא אלהי השמים ועכשיו הרגלתי שמך בפי הבריות ונקרא אלהי הארץ, והנה עיקר בחינת התגלותו בהעולמות הוא באמצעות התלבשות י"ג תיקוני דיקנא אשר ראשית התיקונים מתחיל בכינוי אל כנוי מדות החסד כנאמר "חסד אל" והוא מדות אברהם שאחז בה, ולזה כיוונו במאמרם עד אברהם היינו בחינתו לא הוי דיקנא, כ"א מכינוי מדתו והלאה מתחילין התיקונים אל רחום וחנון, וכינוי אל מורה על מדתו מדת החסד. עכ"ל. [הרה"צ ר' זאב וואלף מזיטאמיר בעל "אור המאיר" הי' תלמיד הה"מ ממעזריטש, והצ"צ בכלל מרבה להביא ממנו ולדייק בדבריו הקדושים].

פי' זה של הה"מ נמצא ג"כ במאור עיניים להרה"ק הר"נ מטשערנאביל בפ' חיי"ש. ובס' אור תורה להה"מ סת"מ וע"ש בציונים. ועי' ג"כ פירוש זה בס' דגל מחנה אפרים פ' לך ד"ה ויעתק משם ההרה: וזה יש לפרש כו'.

### דרושי רבותינו נשיאנו על יסוד דברי המגיד

וכדבר הזה ממש מבואר בלקו"ת פ' נצבים (נג, א) וז"ל: לפי שהאבות שרשן מחג"ת דעתיק (כמ"ש בד"ה אם בחקתי בענין בעבר הנהר ישבו אבותיכם ועיין בהרמ"ז פ' אמור דצ"ט ע"ב גבי ואפיק לון מגו נהרא כו') והוא שרש ומקור האור הנמשך בי"ג תיקוני דיקנא, ולכן ארז"ל עד אברהם לא היה זקנה כו' (בגמרא פ"ז דב"מ דף פ"ז ע"א ובסנהדרין פרק חלק דף ק"ז ע"ב וברבות תולדות פס"ה), ולכן תיקון הראשון מי"ג ת"ד שם א-ל שהוא חסד שהוא בחינת אברהם כמ"ש וחסד לאברהם. ע"כ.

וענין הזה על מארז"ל עד אברהם לא הוי זקנה, מבואר ג"כ באריכות ע"ד הקבלה והחסידות כו' במאמרים ד"ה ואברהם זקן: באוה"ת חיי שרה כרך ד' תשפ, א ואילך. כרך ז' תתתד, א ואילך. [אוה"ת תבוא ע' תתשטו ואילך]. סה"מ תרכ"ז ע' כב ואילך וע' לא. תרמ"ז ע' לג ואילך. תרנ"ד ע' נה ואילך. המשך תער"ב ח"א. תרפ"ו ע' קיד ואילך. תרצ"ב ע' קלו. תש"ב ע' 62 ואילך. סה"מ מלוקט ח"א ע' שיד ואילך, ובהוצאה הקודמת ח"א ע' תמט. [ועי' ביאורו של הרה"ק ר' אהרן הלוי מסטראשעלי בספרו שערי עבודה שער ד' ספי"ד]. באוה"ת ובכמה מדרושי חסידות אלו מביאים ג"כ את פירוש הה"מ ממעזריטש מספר אור מאיר וספר מאור עיניים הנ"ל.

### אם פירוש הקדושת לוי תואם לפירוש המגיד

הנה בכל מקומות אלו (מהרב המגיד ולקו"ת לאדה"ז ושאר דרושי חסידות) רק מבואר כי מדת החסד שבי"ג מדות הרחמים היתה גנוזה בעצמותו יתברך עד שבא אברהם והורידה בגילוי למטה בעולם. וזהו מתאים עם פרוש רבינו הזקן אשר לפני אברהם היו הדורות ניוזנין מבחינת המקיף שלמעלה מהשתלשלות, וזה לא הי' בגילוי רק במקיף וחיצוניות מהעלם העצמות, והגילוי החל מאברהם שממנו החלו הגילויים דמתן תורה כו'.

אבל בקדושת לוי מפרש, שלפני אברהם הם קיבלו השפע מחוק הקצוב ורק מאברהם החלו ישראל לינק לקבל משורש אור הבלי גבול, וזה עדיין צריך לעיין מהמפורש בזוהר ובדרושי החסידות שגם לפני אברהם הם קיבלו מבחינת "אריך אנפין".

### מניעת יניקת החיצונים ע"י תומ"צ של ישראל

והנה לפי המתבאר מדרושים אחרים המדברים בענין השפעה שמקבלים העכו"ם (בנוסף להמאמרים שהבאנו לעיל שהם מדברים בעיקר בענין הדורות שלפני מ"ת), יוצא שיש בזה כמה ענינים:

(א) יניקת האומות מהמקיף, מבחינת "ארך אפיים" שלמעלה מהצמצום וחשבון ומדה, וזהו ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבנ"י ואח עשו ליעקב גו', ועל כן הם שולטים בישראל בזמן הגלות.

(ב) יש להם ג"כ חיות מועט שנמדד וקצוב להם בבחינת אור פנימי ע"פ מאמר קו המדה והוא ע"י ריבוי צמצומים ובחינת אחוריים וחיצוניות.

(ג) על ידי מ"ת שישראל עוסקים בתורה ומצות שהוא המשכת אור המקיף בפנימיות, אז מתבטל יניקת האומות מן הרוממות והמקיף (כמארז"ל שבמ"ת ירדה שנאה לאוה"ע) כי יניקתם מן המקיף הוא רק כשנשאר בבחינת מקיף אבל כשנמשך בבחינת פנימיות אין ביכולתם לינק משם וכשהמקיף הוא בגילוי הוא מסמא עיני החיצונים, ונשאר להם רק מעט מה שהם מקבלים מחוק הקצוב להם.

[עי' בכל הנ"ל ע"פ הדרושים: תו"א וישלח כו, ב (ד"ה ויאבק תקס"ו). מקץ לד, ד (כי עמך תקס"ג). וארא נו, ד (וארא תקס"ה). הוספות קב, ב ואילך (ואני נתתי תקס"ג). קט, א (בחודש השלישי תקס"ו). ובמקבילות לכל דרושים אלו. ובד"ה מילדות העבריות תקס"ה שנדפס בתו"ח ובאוה"ת. וראה גם לקו"ת שה"ש יח, ג. סידור עם דא"ח רצט, ג. ובכ"מ].

א"כ י"ל שזהו כוונת הקדושת לוי, שמכיון שע"י אברהם החל להאיר האור דמ"ת שאז ניתן הכח לישראל להמשכת המקיף בפנימי ע"י התורה ומצות, על כן מאז הנה רק ישראל מקבלים את ריבוי השפע של המשכת אור הבלי גבול, ולאוה"ע נשאר רק חוק הקצוב להם ע"פ מאמר קו המדה.

אבל קשה להעמיס את זה בלשון הקדושת לוי, שהוא כותב שבאותם דורות היה השפע שבא בגבול וקצבה ולא היה השפע מבחינת זקנה שהוא הרצון שלמעלה מהמחשבה ורק אברהם החל להמשיך מבחינת הרצון מקור החיים שלמעלה ממדה וגבול.

### יישוב דברי הקדושת לוי

ואולי יש לפרש דברי הקדושת לוי, שהוא אינו מדבר בשורש ומקור ההשפעה של אותם דורות לומר שהם קיבלו משורש של חוק קצוב, אלא הוא מדבר בקבלתם השפע

למטה, כי אף שהם קיבלו משורש הבלי גבול אבל הם קיבלו רק מחיצוניות ומקיף ועד שהאור הגיע למטה הוא נגבל ונחשך לגמרי. ועי' בתניא פכ"ב: "וכל כך גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וקליפות וס"א ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו ית' בהסתר פנים וירידת המדרגות, ולכן נקרא אלהים אחרים מפני שיניקתם וחיותם אינה מבחי' פנים אלא מבחי' אחוריים דקדושה ופני' אחוריים כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו שמשליכו לו כלאחר כתפו כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו ... הס"א והטומאה היא תועבת ה' אשר שנא ואינו משפיע לה חיות מפנימית הרצון וחפצו האמיתי אשר חפץ בה ח"ו כ"א כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו רק כדי להעניש את הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקי' דאכפיין לס"א וזה נקרא בחי' אחוריים דרצון העליון ב"ה. והנה רצון העליון בבחי' פנים... שאינו שורה כלל על הס"א וגם בחי' אחוריים של רצון העליון אינו מלוּבש בתוכה ממש אלא מקיף עליה מלמעלה לכך היא מקום המיתה והטומאה ה' ישמרנו כי מעט מזער אור וחיות שיונקת ומקבלת לתוכה מבחי' אחוריים דקדושה שלמעלה הוא בבחי' גלות ממש בתוכה כו'.

[ובתניא כאן לא מדבר על שורש ההשפעה לאוה"ע אם הוא מלמעלה מהשתלשלות או למטה מהצמצום כו', כי מכל שורש שהם מקבלים גם אם הוא למעלה מהשתלשלות הוא בבחינת חיצוניות ואחוריים כו' כמבואר במקומות רבים מהמצויינים לעיל. ועי' בתו"א קט, ד וסידור רעא, ב ועוד שקבלתם הוא מהצמצום היותר אחרון כו']

משא"כ מאברהם שהתחיל להאיר אור מ"ת שהוא אור דתיקון המלוּבש בכלים, אבל אור זה אינו כל כך בצמצום למטה, וגם למטה הוא אותו אור העצמי הבלי-גבול, שמתלבש בכלים וגבול. ועי' תניא פ"מ (ועד"ז בכ"מ) אשר גם בבחינת אור הממלא "אין העולמות שוים במעלתם, והשינוי הוא מהמקבלים בב' בחי', הא' שהעליונים מקבלים הארה יותר גדולה לאין קץ מהתחתונים, והשנית שמקבלים בלי לבושים ומסכים רבים כ"כ כבתחתונים".

ופירוש זה שקאי על אופן הגעת השפע למטה, יתכן להעמיסו בלשון הקדושת לוי, אם כי הוא משתמש קצת בלשונות שלפום ריהטא הם מורים על שורש ההמשכה.

#### דבריו הק' מיוסדים על התניא

ועי' היטב בדברי הקדושת לוי, שבכל דבריו כאן הוא קורא לאור זה דאברהם שרק ישראל מקבלים ממנו שהוא בחינת "רצון", (וכן הוא מפרש כאן בפסוק האמור בישראל "למשפחותם לבית אבותם" ש"אבה" הוא מלשון רצון), והוא ממש כדברי התניא שם לגבי סטרא דקדושה: "כך למעלה בחינת פנים הוא פנימית רצון העליון

וחפצו האמיתי אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסטרא דקדושה כו', והנה רצון העליון בבחינת פנים הוא מקור החיים המחיה את כל העולמות ולפי שאינו שורה כלל על הס"א כו'".

[ועי' עוד מזה בתניא אגה"ק סכ"ה, ושם: משא"כ ישראל יונקים מבחינת פנים העליונים כו'. וע"ד בקדושת לוי כאן "מזה אין יונקים אלא ישראל". ובסה"מ תקס"ב ע' קמו כשמדבר על דורות הראשונים שלפני אברהם, הוא מדייק בלשון המשנה "כמה ארך אפים לפניו" שהם קיבלו ממדת ארך אפיים שלמעלה מהרצון כי הרצון הוא נמשך בבחינת צמצום מבעל הרצון כו' ועל כן הם נקראים במשנה שם "עוברי רצונו" כי הם אינם שייכים להרצון כו'. ועי' בס' שערי תשובה לאדהאמ"צ קכת, א דמשמע אוה"ע אינם שייכים לרצון כלל גם לא לחיצוניות הרצון].

ולפי זה דברי הקדושת לוי, לא רק שאינם בסתירה לדברי רבינו הזקן בהדרושים, אלא הם הם דברי התניא.

[מטבע הדברים יש להניח, כי בעל הקדושת לוי היה לפניו ספר התניא שנדפס בסמוך למקומו כבר בשנת תקנ"ז, וגם הושפע ממנו, וכניכר גם מאגרתו של הרלוי"צ אל הרה"ק הר"א מקאלניסק (שטענות הר"א היו גם על התניא): "מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו של אדמו"ר, אשר זה הי' כל עיקר הנהגותיו של אדמו"ר הרב המגיד זללה"ה נ"ע ... וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה, ובזה הדרך ישכון אור ה'", אגרת זו נד' גם באגרות קודש אדה"ז החדש ע' תקת. אגב בלשונו הק' של הרלוי"צ "על הנהגותיו של אדמו"ר" לכאורה קאי על רבינו הזקן, וזה יורה אשר הרה"ק קיבל עליו מרותו של אדה"ז, אך אפשר יהי' מי שירצה לפרשו שקאי על הה"מ].

לפי הביאור שגם הקדושת לוי מדבר בענין הגעת האור למטה, י"ל שדבריו עולים בקנה אחד עם פירושו הה"מ ודרושי רבותינו כו' שרק אברהם המשיך בגילוי למטה את אור החסד שבי"ג מדות הרחמים כו'.

#### ביאור באופן שני, ע"פ הצ"צ במעלת אברהם על משיח

אולי יש לומר עוד, ליישב את דברי הקדושת לוי באופן אחר, ע"פ מ"ש ביהל אור להצ"צ ע' תכז על הפסוק נאום ה' לאדוני שב לימיני גו', שמבאר מ"ש במדרש במעלת אברהם אפילו לגבי משיח: וא"כ יש באברהם בחי' יותר, כי משיח מקבל מימין עליון שהוא רוב חסד, אבל אני ממש היינו אור א"ס ב"ה שלמעלה גם מבחי' ימין, כי גם כתר חכמה בינה דאריך אנפין הוא למעלה מבחי' רוב חסד כו'. ע"ש.

ולפי"ז י"ל שבקדושת לוי, מדבר על מעלה נפלאה זו שבזקנה דאברהם, עצמות אור א"ס ב"ה, כח"ב דאריך, שלפי ערך זה גם בחינת רב חסד דאריך והרוממות של המגביהי לשבת כו' הוא בבחינת גבול ומדה.

אך קשה להעמיס חידוש זה בלשונו הקדוש, ועדיף כאופן הראשון שכתבנו.

### חידוש נוסף מרבינו הזקן על דורות שלפני אברהם

למעלה הבאנו את המבואר בדרושי רבינו הזקן ועוד, על הדורות שלפני אברהם שהיו ניוזנין מחסדו של הקב"ה בחינת ארך אפים שלפניו כחשכה כאורה כו'. והבאנו מלקו"ש שדברים אלו מקורם הוא בתקוני זהר.

אך באמת קיים דרוש נוסף של רבינו הזקן והוא על הפסוק "אני הנה בריתי אתך", בתקס"ב ח"ב ע' תקד, תקו, ואוה"ת לך לך כרך ד' תשיג, ב. (וכמדומה לא נמצא מזה הרבה בדא"ח),

שם מחדש אדה"ז כי לפני ציווי המילה היו הקליפות גבוהים במדריגה והם היו מקבלים ג"כ מבחינת השפעה פנימית דאבר היסוד, והיו אז במדריגה דכחשכה כאורה, ולכן גם אצלם נמצאו נשמות גבוהות צדיקים מופלגים כמתושלח כו', ורק כשנימול אברהם אזי נפרדה הערלה מן הברית דיסוד עולם ולא יכלו יותר העכו"ם לקבל מיסוד מקור הנשמות, ואז קבלתם הוא רק אחרי השתלשלות השפע אליהם מישראל שהוא בצמצום גדול מצירופים אחרונים כו'. ע"ש באריכות. [מתחילת המאמר שם ניכר שהיסוד לדברים אלו, הוא על פי מה ששמע אדה"ז מפי הרב המגיד ע"ה].

### שינויים בנוסחאות המאמרים

[אגב, נציין כאן על איזה שינויים בנוסחאות המאמר:

א) שינוי אחד מן נוסח כ"ק אדהאמ"צ לנוסח כ"ק אדמו"ר הצ"צ, שבתקס"ב ע' תקד (שהוא הנחת אדהאמ"צ) הלשון הוא "ועד אברהם הי' השפע בדרך כללות לכל האומות, והיינו מפני שגם הערלה שהוא בחי' ג' קליפות הטמאות היתה דבוקה ומתאחדת בבחי' יסוד ז"א כו' והיתה מקבלת בשוה עם בחי' פנימיות יסוד כו'".

ואילו בנוסח הצ"צ (שכותב ג"כ בשם אדה"ז): "ולכן קודם שנימול אברהם והערלה שהיא קליפת נוגה הי' מכסה על אבר ההשפעה הי' השפעת החסד שלמעלה נמשך לכולם בשוה אף לעו"כ כו'". [כאן נקט ק"נ, ולא ג' קליפות הטמאות ואכ"מ].

ב) שינוי שני, הוא בנוסח הר"מ בן אדה"ז שם בתקס"ב ע' תקו, מנוסח אדהאמ"צ, שבנוסח אדהאמ"צ (שם ע' תקו) כותב על תוקף קליפת ישמעאל: "זהו מפני שיצאו

מאברהם קודם שמל עצמו שהייתה הערלה מקבל פנימיות השפע (ולולי שמל אותם היו מחריבין העולם כו'),

ואילו בנוסח הר"מ שם: "ומילת ישמעאל הייתה בכדי שלא יהי' קליפה קשה במאד כי הוא פרא אדם, ואם לא הי' נימול לא היו יכולין לסובלו כו', ולכן אינם עתה עובדי ע"ז ככל האומות כו' כידוע". אצל הר"מ נוסף בענין שאינם עו"ז כו', שלא נמצא בהנחת אדהאמ"צ כאן ואכ"מ, ולאידך בהר"מ לא נזכר על שישמעאל נולד מאברהם קודם ציווי המילה].

### הדרוש דתקס"ב אינו בסתירה לקדושת לוי

ונחזור לעניינינו, דלכאורה הי' אפשר לומר שקיימת סתירה בזה, כי הקדושת לוי כותב דעד אברהם לא הוי זקנה שקודם לאברהם לא היתה המשכה העליונה מבחינת פנים כו', ואילו רבינו הזקן בתקס"ב כאן מבאר שלפני מילת אברהם גם הם קיבלו מהפנימיות.

אבל לפי ביאורינו הנ"ל יתכן, דיש הבדל בין קבלת ההמשכה הפנימית לאוה"ע קודם ציווי המילה המבואר בתקס"ב, להשפעה בבחינת פנים המבואר בקדושת לוי, שאת זה לכו"ע לא היה להם גם לפני אברהם. כי אף שהם קיבלו משורש הפנימי דיסוד כמבואר בתקס"ב, אבל זה נשפע להם למטה בבחינת אחוריים כמאן דשדי כו', וזה מוכח גם מקונטרס ומעין בתחילת מאמר ח' ועוד מקומות שמפורש שגם לפני מ"ת לא קיבלו בבחינת פנימיות, ואין סתירה בין תקס"ב להקדושת לוי.

[אין הכרח לתווכ בכל דבר בין הקדושת לוי לרבינו הזקן, ויש לפעמים חילוקים בתורות תלמידי הה"מ וכו', אבל הלא ממעטים במחלוקת, ובפרט דברים שכשמעיינים במקורותיהם ועומקם כו' רואים שהם דוקא עולים בקנה אחד].

עוד על הקדושת לוי בפ' חיי"ש, עיין אי"ה במאמרינו בגליון הבא.



## לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה  
מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים - 'אהלי תורה',  
ומנהלה מאז הווסדה זה יותר מל"ה שנה,  
ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים  
כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
הרה"ג הרה"ח  
מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א  
לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאויו"ט  
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"  
וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם  
שמים ברבים,  
עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אריה הכהן וזוגתו ומשפחתו שיחיו

שוטנשטיין

## לזכות

הילד מאיר שלמה שיחי'

נולד למזל טוב

ביום א' ט' מרחשון ה'תשע"ה

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת  
ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

המנהל החשוב דישיבתנו בחסד עליון המצויין בכשרונותיו  
הנודע לשם ולתהילה

הרב אלחנן שי' זוגתו מרת גיטל

לשם



## לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשוון לאו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסייעתא דשמיא מתוך  
בריות גופא,

עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי ומרת שרה רחל שיחיו

פאפאק

מוקדש  
לחיזוק התקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו  
ובנם ישראל הירש שיחיל'  
ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחיל'  
קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר  
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים  
אמן כן יהי רצון

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת אי"א נו"ג  
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל  
זאקאן  
נפטר ביום כ"ג מר-חשוון ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת יוסף וזוגתו ומשפחתו שיחיו  
זאקאן

## לזכות

החתן התמים למעלות יוסף יצחק שיחי' פאזען  
והכלה מרת רבקה פערל שתחי' אבערלאנדער  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ג' חשון ה'תשע"ה  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצוה"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"ג הרה"ח ר' שמעון ישראל וזוגתו מרת אסתר יהודית שיחיו  
פאזען

מרבץ תורה בלונדון

הרה"ג הרה"ח ר' גדלי' וזוגתו מרת שרה לאה שיחיו אבערלאנדער  
רב קהילת היכל מנחם - מאנסי



לזכות הבחור התמים

מנחם מענדל שיחי קירשנברג

לכבוד יום הולדת שלו ביום י"ז מר-חשון

יה"ר שיצליח בכל בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה' ובכל  
עניניו בגו"ר

ושיזכה לגרום רוב נחת רוח הוריו ולרבינו הקדוש

נדפס ע"י ולזכות הוריו שיחיו