

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון טו [אלף-קסד]

ל"ג בעומר - ש"פ בהר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה  
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ל"ג בעומר - ש"פ בהר  
גליון טו [אלף-קסד]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

- 7 ..... יובל ועבד עברי לעת"ל .....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12..... נבואה משיח .....  
הרב פרץ בראנשטיין

## תורת רבינו

- 13..... "לב טוב" ו"א-ל חי" .....  
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 18..... "הסוכה מערבת!" .....  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 21..... כמה הערות בלקוטי שיחות .....  
הרב מרדכי פרקש
- 24..... אם אסור לעשות מנורה בת שבעה קנים בעיגול לכל הזיעות .....  
הרב גדלי' אבערלאנדער

## אגרות קודש

- 27..... גימטריאות וחשבונות .....  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 30..... ליקוט מענות קודש תש"נ .....  
הת' מנחם מענדל בראנדווין

## נגלה

- 35..... דין משקוף לגבי חיוב מזוזה .....  
הרב לוי יצחק ראסקין

- 37..... תקנת חכמים בבדיקת חמץ .....
- הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 43..... מדוע לא חשש רשב"י בעץ החרובין לערלה.....
- הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 48..... מדשקיל וטרי אליבא דפלוני שמע מינה דכוותיה סבירה ליה.....
- הרב מרדכי דובער ווילהעלם

## חסידות

- 50..... הערות בספר התניא.....
- הרב וו. ראזענבלום
- 51..... ל"ג בעומר התנאים לפני החתונה.....
- הרב מרדכי פרקש
- 52..... בירוד הניצוצות במצרים.....
- הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 53..... נש"י עלו במחשבה.....
- הרב משה מרקוביץ
- 55..... כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה.....
- הנ"ל
- 56..... הגילוי של נסים המלובשים בטבע.....
- הת' לוי יצחק פלטיאל
- 59..... תורה היא בבחי' לבוש (גליון).....
- הרב משה מנחם מענדל איידעלמאן
- 62..... הרהורי ניאוף בהיתר? (גליון).....
- הרב מנחם מענדל מישולבין

## רמב"ם

- 63..... שיטת הרמב"ם באוכל גיד הנשה.....
- הרב אברהם הרץ

## הלכה ומנהג

- 65..... רולר וקורקינט (סקוטער) בשבת ובחג – למבוגרים ולילדים.....
- הרב ברוך אבערלאנדער

- 70.....גדר המנהגים שהורו עליהם שאין לשנותם .....  
 הרב אברהם אלאשווילי
- 73.....האם מותר להיות שדכן לגוים .....  
 הרב חיים רפופורט
- 77.....שימוש בעמודי חשמל לצורך צורת הפתח, ודין הפסק בחלל צורת הפתח .....  
 הרב שלום דוב בער שוחאט
- 80.....דעת אדמו"ר הזקן מתי מקבל המדליק עליו שבת (גליון) .....  
 הרב שרגא פייוויל רימלער

## שונות

- 82.....למה עשה כן הבורא יתברך להיות שני ערלה מקודם? .....  
 הרב ישכר דוד קלוזינר
- 83.....אמירת מזמור תהלים המתאים לפי מספר השנים .....  
 הרב מנחם מענדל רייצס
- 84.....ואמרתם כ"ה לח"י .....  
 הנ"ל
- 86.....נתינת טעם בתפילת העמידה .....  
 הרב משה מרקוביץ
- 87.....כת"י חדש של המהדו"ק של התניא .....  
 הרב פרץ יצחקי
- 90.....סדר הדרושים בתו"א מגילת אסתר .....  
 הרב אליהו מטוסוב

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ במדבר - חג השבועות ה'תשע"ט  
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ט אייר ה'תשע"ט  
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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)

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

## ברכת אחים

ברגשי גיל חדוה ושמחה

הנגנו מביעים את איחולינו וברכותינו ברכת מזל טוב  
לידידנו היקר והאהוב, הנודע במידותיו ובכשרונותיו התרומיות

איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר טוב

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ד

אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מרץ ומסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ

וחפץ ה' ביד הצליח

הת' הנעלה החשוב ישראל שי' יארמאק

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

לנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו,

מתוך אושר ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

## המערכת

# עניני משיח וגאולה

## יובל ועבד עברי לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

הרמב"ם אינו מביא בספר הי"ד דברים שאינם בזה"ז ולעת"ל

בקובץ 'קול התורה' (גליון מ"ג ע' נד) נדפס מכתב מהגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל וז"ל: .. עצם הנידון של קנין עבדים בשוב ישראל על אדמתו אין לו כל ענין ממשי בהלכה, והוא דאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ואין יובל נוהג אלא בזמן שישראל ידועים כ"א לשבטיהם ולא בזמן שהם מעורבים, וכמבואר בש"ס דערכין לב, והוא הלכה פסוקה ברמב"ם פ"י מה' שמיטה ויובל, ואין ישראל ידועים לשבטיהם עד שיבא מצרף ומטהר, וכמבואר ברמב"ם ה' ביאת מקדש פ"א, ואין עבד עברי נמכר אלא מתוך עניו וכמבואר ברמב"ם ה' עבדים פ"א, והוא מהתו"כ, ובדרא דמשיחא אין עניות וכל המעדנים מצויין כעפר, וכמבואר ברמב"ם ה' מלכים פ"ב, ואין חטא דגניבה בכלל, וכמבואר בתוס' זבחים מה,א, וא"כ מעתה הגע עצמך דין עבד עברי תלוי ביובל, יובל בידועים לשבטיהם השבטים במלך המשיח, ואז שוב אין עניות ואין עבדים עכ"ל.

היינו דנקט דדין עבד עברי אינו שייך עוד להיות, בזמה"ז משום דאין היובל נוהג, ולעת"ל לא יהי' עניות וכו', והנה מובא בהרבה מקומות דהרמב"ם בס' הי"ד מביא רק הלכות השייכות לזמן הזה או לעת"ל, אבל ההלכות שאינן נוהגות בזה"ז וגם לא לעת"ל אינן מביא, וראה מראה פנים ירושלמי כלאים פ"ח ה"ב וז"ל: משום דדרכו של הרמב"ם לכתוב בחיבורו אף דברים שאינם נוהגים, אבל עתיד להיות נוהגים כמו כל סדר קדשים וטהרות, ולא תמצא בחיבורו דבר שהי' נוהג לפי שעה ואינו נוהג עכשיו ולא להבא וכו' וכבר זכרתי מזה בפ' גט פשוט שמהאי טעמא נמי לא הביא גט מקושר בחיבורו שלא הי' אלא לפי שעה וכו' עכ"ל, ובהא שהשמיט הרמב"ם הדין דמרחיקין אילני סרק מן העיר נ' אמה כדעת אבא שאול (ב"ב כד, ב), עי' בחי' החת"ס ב"ב שם (בד"ה אבא שאול) שהיא קושיית התויו"ט שם, דכיון דבפיה"מ פסק הרמב"ם כאבא שאול - למה השמיטו בס' היד? ותירץ עפ"י מ"ש בנמוקי יוסף שם שכל הני הילכתא הוא הילכתא למשיחא דבזה"ז ליכא נפקותא בארץ ישראל עד דאתי משיחא בב"א, ונהי דהרמב"ם מביא הדינים דהילכתא למשיחא כאן אין זה נוגע כיון דעתידין כל אילני סרק שיטענו פירות, וא"כ שוב אי"צ לדין זה כלל עכ"ל (וראה בגליון אלף יז) וראה ערוך לנר סוכה נ,א, (בד"ה הקריבהו) שכ"כ, ועי' לקוטי שיחות חט"ז פ' תרומה ג'

שעמד ע"ז שהרמב"ם בריש הל' בית הבחירה הביא אודות המשכן בגלגל ושילה וכו' דלכאורה מאי דהוה הוה עיי"ש הביאור, ובחכ"א פ' תרומה ב' בהא שהאריך הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ד אודות גניזת הארון אף דמאי דהוה הוה עיי"ש, ועי' חלק ל"ט פ' תצא שביאר למה האריך הרמב"ם איך היו סדר הנישואין לפני מ"ת, דמה זה נוגע להלכה עיי"ש, ולפי דבריו יל"ע למה הביא הרמב"ם בהל' עבדים כל דיני עבד עברי?

### שילוח עבדים מעכב ביובל

והנה פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י הי"ג): "שלשה דברים מעכבין ביובל, תקיעה ושילוח עבדים והחזרת שדות לבעליהן, וזו היא שמיטת קרקע" דפסק כחכמים בר"ה ט, ב, והפירוש בפשטות בזה הוא כמ"ש רש"י שם (בד"ה שאפשר) דאם אין עבד עברי בישראל שיטעון שילוח אין היובל נהוג, ולפי"ז כתב בס' 'שי למורא' (בכורות נב, ב בתוד"ה אמר) וז"ל: דכיון שאם לא נעשה בשנת היובל אחד מהני שלשה, דהיינו תקיעת שופר ושילוח עבדים והשמטת קרקעות, אין שם יובל עליו להיות נוהג בו דין יובל, נמצא דבעת ההוא (כשיבוא משיח) לא יהי' לשום איש ישראל עבד עברי, דהא באמת אסור למכור א"ע בע"ע (תוס' ב"ב יג, א, בד"ה כופין את רבו) ורק בזמן הזה מצד הדוחק מותר, משא"כ בעת ביאת משיח ב"ב שאז יהי' לכל אחד ברכה מרובה בהרוחה ולא יצטרך שום איש מישראל למכור א"ע בע"ע, נמצא דאז לא יהי' "שילוח עבדים", ממילא לא יהי' היובל נוהג כי שלשתן מעכבות זו את זו עכ"ד עיי"ש עוד, ודבריו מתאימים לדברי הגר"מ שפירא דלעת"ל לא יהי' מציאות של עבד עברי.

אלא שדבריו תמוהין מאד, שהרי בהדיא כתב הרמב"ם הל' מלכים ר"פ י"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה", וכבר הקשה על הרמב"ם הגה"ח ר' עקיבא ווגנר שליט"א בהערות גליון אלף כ"ט דאיך שייך יובל בלי יציאת עבד עברי עיי"ש.

### ב' פירושים איזה שילוח מעכב

והנה הובא לעיל שפשטות הפירוש בגמ' דשילוח עבד עברי מעכב הוא, דאפילו אם ליכא עבד עברי בעולם דבמילא לא שייך שילוח, אין היובל חל, ואינו רק כאשר ישנם ע"ע, והבעלים אינם רוצים לשחררם, דהרי הגמ' בר"ה שם כברייאת דקאמר רבי יוסי דתקי"ש מעכב ולא שילוח עבדים, וקאמר ר' יוסי טעמא "לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים" [כגון שאין בעולם שום עבד עברי כדמוכח ממה דאמר וכ"ת א"א דליכא חד בעולם וכו'] ומשמע דה"ק ר' יוסי שאם תאמר ששילוח עבדים מעכב נמצא שלפעמים יתבטל היובל ע"י זה שאין עבדים בעולם לקיים בהו קריאת דרוך ביובל, ולכן מסתבר שאין שילוח עבדים מעכב את היובל, ומבואר לפי"ז דכל המעכב ביובל

מעכב אפי' אם חסר בהקיום, אף דשום אדם אינו עובר בפועל, וכן פי' המנ"ח מצוה מב ומצוה שלה אות א' עיי"ש, וכן בערוך לנר ר"ה שם ועוד.

ועי' גם בהשגות הראב"ד על הרי"ף (גיטין יט,א), וז"ל: ראיתי שכתב הרב ז"ל ענין פרוזובול והסוגיא כולה, ולא ידעתי אם הוא סובר שנוהג השמטת כספים בזמן הזה או שמא למי שנוהג מדת חסידות ומשמט כרבה או כרבנן דבי רב אשי ור' חייא בר אבא, ונ"ל דהני כוליהו מדת חסידות קא עבדי דהא קי"ל כרבי דדריש דבר השמטה שמוט והשתא ודאי אין יובל נוהג לא בארץ ולא בחו"ל לא מן התורה ולא מדרבנן שהרי אין יושביה עליה ואין שם ב"ד תוקעים ואין עבדים משתלחים והנך מעכבי כדאיתא בר"ה עכ"ל, הרי דהראב"ד פירש כנ"ל בזמן הזה דליכא כלל ע"ע ה"ו מעכב בחלות דין יובל.

אלא דבשפת אמת שם כתב וז"ל: בגמ' שאפשר לעולם בלי שילוח. לכאורה נראה לפרש דאם לא יהי' עבד לשלוח יהי' בטל היובל, ולפ"ז הא דאמרינן א"א שלא יהי' א' בסוף העולם ופי' התוס' דאפי' בחוץ לארץ ע"ש יהי' מוכח מזה דכל היכא דמשלחין עבדים בחו"ל אפי' אם בא"י אין משלחין נוהג היובל אפי' לדין דכולהו מעכבין .. השתא דאתינן להכי נראה יותר דמה דליכא עבדים לשלוח אין בזה ביטול היובל, ובלשון הגמ' י"ל דהכי קאמר דכיון דאפשר לעולם בלי שילוח אין סברא לתלות היובל בזה [לומר דאם מבטלין מצות שילוח עי"ז יהי' היובל בטל] אבל אה"נ דאפי' לדין דשלתן מעכבות מ"מ כשאין עבדים לשלוח אין היובל בטל עי"ז עכ"ל. וכבר כתבו דכן משמע גם מתוס' ערכין לב,ב, (ד"ה מנו) שכתבו וז"ל: והא דתני שביעית אף על פי שאין יובל יש לפרשה אף על פי שלא נהגו יובל והניחו בחטאם וכדתני בפ"ק דראש השנה (דף ט: ושם) יובל היא אף על פי שלא שמטו וכו' עכ"ל, דמהלשון "והניחו בחטאם" משמע דסב"ל דרק אם חטאו ולא שלחו עבדיהם ולא שמטו כו' אז אין היובל נוהג, וכן פירש בהדיא הראב"ד בפירושו על התו"כ פ' בהר, פ"ב אות ד'.

דאי נימא כן, אין שום קושיא על הרמב"ם מלעת"ל, דכיון דליכא המציאות כלל דעבד עברי אין זה מעכב ביובל (וכן ר"ל בגליון הנ"ל). אלא דאכתי תקשי למה הביא דיני עבד עברי?

אבל לכאורה יש להוכיח דאינו כן, שהרי הראב"ד הנ"ל בגיטין סבירא ליה דאפילו בדליכא המציאות דעבד עברי כלל אין היובל נוהג, ומ"מ לא פליג על הרמב"ם ד"ועושינן שמטין ויובלות ככל מצותה" משמע דאפילו לפירוש זה אם ליכא עבד עברי אין עושינן יובלות, דנקטינן דבמקום שאין הראב"ד חולק, ה"ז הוכחה דסב"ל בזה

כהרמב"ם<sup>1</sup>.

ובפרט דבהל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז כתב הרמב"ם: "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות וכו'" והראב"ד השיג שם רק בהא דסב"ל דאי"צ קידוש חדש עיי"ש (וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ז), וא"כ גם לפי הרמב"ם מסתבר לומר כן דאף שמפרש הגמ' דר"ה כפשוטה, דגם אם אין עבד עברי כלל, אין היובל חל, ומ"מ אין זה סותר להא דלעת"ל עושין שמיטות ויובלות וצ"ע.

ויש לדייק קצת דדעת הרמב"ם הוא דאפילו אי ליכא מציאות של עבד עבדי אין היובל חל, דהרי הרמב"ם שינה מלשון הגמ', דבגמ' הלשון הוא "שלא שמטו שלא תקעו שלא שלחו" דקאי על פעולת האדם, משא"כ לשון הרמב"ם הוא לא על הגברא אלא על החפצא: "שלשה דברים מעכבין ביובל, תקיעה ושלוח עבדים והחזרת שדות לבעליהן" דמשמע דבדליכא התקיעה וכו' אף שאין זה משום שהאדם לא עשה וכו' ה"ז מעכב היובל.

אלא דדא עקא שהרי הראב"ד עצמו בפירושו על התו"כ כתב להיפך כנ"ל ממ"ש בהשגותיו על הרי"ף, דשם סב"ל דרק אם יש עבדים ולא שלחם אז אין היובל נוהג, אבל בדליכא עבדים כלל לא, וא"כ דברי הראב"ד לכאורה סותרים זה לזה ואזלא הוכחה הנ"ל, דאולי בס' היד סב"ל כפירושו בהתו"כ<sup>2</sup>.

1) ראה בס' ברכי נפשי ח"ב סי' ט' שהביא מהרבה מקומות שכ"כ, בשו"ת שאגת אריה החדשות סימן ט"ו, שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא או"ח סימן כ"א, ושם יו"ד סימן ה' וסימן ס"ה ד"ה ובוה, ומהדורה חנינא אה"ע סימן ע"ו ד"ה ויותר מזה, צל"ח ברכות כ"א א' ד"ה מ"ט ק"ש, מרכבת המשנה על הרמב"ם ח"ב הלכות קרבן פסח פ"ו ה"ג, שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא תניינא סימן מג [ועל דברי הרמב"ם ריש הלכות יבום דמצות יבום קודם לא השיגו, ומדשתק אודויי אודי ליי"] וכן בספרו דרוש וחידוש פסחים דרוש ו' לשבת הגדול אות ה' ד"ה ומעתה, שו"ת חתם סופר אה"ע ח"א סימן י"ז ד"ה והאמנם וד"ה והרמב"ם, ועוד עוד, אלא דאח"כ מביא שיש שאינם מסכימים לכלל זה. ועי' גם בס' כנסת חיים - אוצרות ירושלים סי' א' ואכ"מ.

2) וכבר כתבו באחרונים דידוע לרגיל במשנתו של הראב"ד שפעמים הרבה חוזר ומוסיף חוזר ומתקן דבריו, ועי' בשו"ת שלו תמים דעים סימן רמ"ב שכתב: "אף אני בתחילה כתבתי כך וחזרתי בי וכו'" ועיין בחידושי הרמב"ן והרשב"א גיטין לו, א שכתבו שהראב"ד מעיקרא סבר בו ואחר כן במקום אחר חזר בו עיי"ש, ועיין גם במגיד משנה הלכות נוקי ממון פ"ג הי"ב ופ"ד ה"ג ועוד. ובכללים כתבו דאם חזר בו בהשגותיו על הרמב"ם מהשגותיו על הרי"ף או מפירושו על התו"כ, אזלינן בתר השגותיו על הרמב"ם כיון שזה כתב לעת זקנותו, וכסותר דבריו בפירושו על התו"כ ממ"ש בהשגותיו על הרי"ף יל"ע.

## לצורך יובל יכול להפקיר נכסיו

ולכאורה יש מקום לתרץ ע"פ מ"ש בס' 'חשוקי חמד' ר"ה שם, דהנה כתב הרמב"ם (פ"א דעבדים ה"א) ואין אדם רשאי למכור את עצמו עד שלא ישאר לו כלום, ואפילו כסות לא תשאר לו ואח"כ ימכור את עצמו, ונסתפק האבן האזל (שם) אם מותר לאדם שאין לו אתרוג למכור עצמו לעבד עברי כדי לרכוש את מצות האתרוג, וכן דן בשאלה כע"ז המנחת חינוך (מצוה מב אות יז) אם מותר למכור עצמו כדי לישא אשה, וכתב שמפשוטות לשון הרמב"ם משמע שאסור למכור לצורך מצוה, אלא לצורך אכילה בלבד, אך הביא ראייה מהגמרא בקידושין (דף סט ע"א) שפירשו רש"י (ד"ה מאי) ותוס' (ד"ה אלא) שמותר לממזר למכור עצמו לעבד כדי לישא שפחה ויטהרו בניו, הרי שמותר לאדם למכור עצמו כדי לקיים מצות פריה ורביה, וא"כ אי נימא דבכה"ג שיתבטל היובל מכל ישראל, והוה מצוה דרביים<sup>3</sup> מותר לאדם להפקיר כל אשר לו וימכר א"ע לעבד עברי לאדון שבודאי ישחרר אותו א"ש, [וכהצד במג"ח שם ובערוך לנר ושפ"א שם, שאפילו אם אחד בלבד מקיים שלושת הדברים המעכבים היובל היובל חל], אבל יל"ע בדבריו דאפילו אם מפקיר נכסיו כיון שהוא בהישג ידו לאכול כו' לכאורה אינו רשאי למכור א"ע?

ועפ"ז אין לתרץ גם ע"פ מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפ' חלק וז"ל: וזהו לשון חכמים "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, וזהו שאמרו עתידה א"י להוציא גלוסקאות וכלי מילת - לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוגי מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו' עכ"ל, וב'מקורות וציונים' שם ברמב"ם פרנקל כתב דגם מ"ש בס' הי"ד "וכל המעדנים מצויין כעפר" כוונתו ג"כ שיהי' נקל מאד למצוא מחייתם כמ"ש בפיהמ"ש, ומ"מ כתב שיהיו עשירים ואביונים, וא"כ לפי"ז יש לתרץ דאם בפועל הוא אביון יכל למכור א"ע.

אבל זה אינו, כי מכיון שיהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם, אינו רשאי למכור א"ע.

ויל"ע באופן שגנב בשוגג בזמה"ז ואין לו לשלם בימות המשיח, האם יהא נמכר בגניבתו, ע"ד שביאר בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים שיחה ב' דערי מקלט לעת"ל יהיו עבור הרוצחים בשוגג בזמה"ז עיי"ש.

ועוד דבהשיחה שם נת' דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך בתחילת

(3) ראה ברכות מז, ב, "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה.. והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעלם בהם תעבדו! - לדבר מצוה שאני. - מצוה הבאה בעבירה היא! - מצוה דרביים שאני".

ימות המשיח המציאות דרוצח בשוגג, וא"כ ה"ה גניבה בשוגג, אבל דוחק גדול דדין יובל לעת"ל יהי' תלוי בזה, ועי' בס' 'מעשה רקח' על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח) ובס' 'חיים שאל' (ח"א סי' צח ס"ק א) ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לג וח"ב סי' עב, ויל"ע עוד בכל זה.



## נבואה משיח

### הרב פריץ בראנשטיין

תושב השכונה

בתניא פ' מ"ו מביא מה שאמר "אסף ברוח הקודש בעד כל כנסת ישראל שבגולה" ומעיר הרבי בהערה המובא בשיעורים בספר התניא "אסף (אף שלא הי' נביא - רש"י מגילה יד א.. אבל אמר זה) ברוח הקודש (שיודעים עתידות עי"ז - גם אלה שאינם נביאים. וכדמוכח מהעתידות דדניאל (אף שמפורש בגמרא הובא ברש"י שם, דלא הוי נביא) - (שעי"ז ידע ודיבר) בעד כל כנס"י שבגולה".

וקשה להבין איך זה שדניאל "לא הוי הנביא" כי הרי דניאל ראוי להיות משיח כמאמר רב בסנהדרין צ"ח ב' ש"אי [משיח] מן מתיא הוא כגון דניאל איש חמודות" ופוסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ט' הל' ב') שמלך המשיח "נביא גדול הוא, וקרוב למשה רבינו".

ואולי יש להסביר על דרך החתם-סופר בליקוטים בסוף שו"ת חו"מ סי' צ"ח שמלך המשיח מקבל רוח השם במילואו רק כשמגיע זמנו להתגלות: "כמו משה רבנו ע"ה, הגואל הראשון, שנזדקן שמונים שנה, ולא ידע ולא הרגיש בעצמו שהוא יהיה גואל ישראל... כן יהיה אי"ה הגואל האחרון... ולכשיגיע הזמן, יתגלה אליו ה' יתברך, ואז יערה רוחו של משיח, הטמון וגנוז למעלה עד בואו... והצדיק הזה בעצמו אינו יודע... אולם כשיגיע אי"ה הזמן, יתגלה אליו ה' כמו למשה בסנה".

ועד"ז אצל דניאל זה ש"לא הוי נביא" היה רק קודם שיגיע זמנו להתגלות, אבל כאשר יערה עליו רוחו של משיח הרי זה כולל גם נבואה.



# תורת רבינו

## "לב טוב" ו"א-ל חי"

הרב הנני' יוסף אייזנבך

במ"ח ספרי "מחנה יוסף"

### "לב טוב"

א. ב "לקוטי שיחות" חלק ז' ע' 337 (בתשובה לשאלה למה נקרא יום זה "ל"ג בעומר" (בבית) ולא ל"ג לעומר (בלמ"ד): "בספרי פולין מובא של"ג בעומר בגימט' משה - (להעיר דרשב"י היה ניצוץ משה "ונתעלה לאותו אור שקיבל משה "כשעלה לקבל לוחות שניות, עמק המלך ס"ב ב"ד, ועד"ז בכ"מ" [ועיין בסידור שער הל"ג בעומר סוף ד"ה אתה הצבת: "ידוע ששרש נשמת רשב"י היה מניצוץ משה ע"ה"].

והנה "ספרי פולין" שציין רבינו, הכוונה להרה"ק רבי אברהם המגיד מטריסק זי"ע, בספרו "מגן אברהם" פר' אמור, וממנו לגדולי החסידות בדורות אחריו. אלא שהדבר צריך תלמוד: זה ש"נתעלה לאותו אור שקיבל משה", הוא בשייכות של הרשב"י אל משה רבינו, והרב המקובל הריא"ז מרגלית ז"ל חיבר ספר מיוחד ובו עשרות קוי דמיון למשה רבינו והרשב"י, אבל מה שייך לומר שהיום "ל"ג בעומר" הוא גימ' משה ?, מה זה ענין ליום ל"ג בעומר עצמו?

ונראה שדבר גדול שנו כאן. יעויין בדרשות "חתם סופר" (דרוש לח"ק ל"ב לעומר) וב"בני יששכר" למהרצ"א מדינוב זי"ע וב"זרע קודש" למהר"נ מראפשיץ זי"ע ועוד, שהימים שלפני ל"ג בעומר ושלאחריו נרמזים ב"לב טוב". עד ל"ג בעומר יש ל"ב ימים ומל"ג בעומר עד חג השבועות יש טו"ב ימים.

ב. ואולי יש לומר, שאין זה מליצה בלבד, אלא ש"לב טוב" מבטא, את עבודת הימים שלפני ל"ג בעומר והימים שלאחריו. וי"ל שענין זה שאנו אומרים שעבודת ספירת העומר הוא "לטהרנו ולקדשנו", מתחלק בכללות לימים שעד ל"ג בעומר שבהם היא בעיקר עבודת ה"טהרה", והימים שמל"ג בעומר עד לקבלת התורה הם ענין ה"קדושה".

שהרי כל ענין עבודת ימי הספירה, באה לאחר שעם ישראל לפני יציאת מצרים הגיע רח"ל למ"ט שערי טומאה, ומאז ליל יציאת מצרים החלה העבודה לצאת משערי הטומאה ולעבור לשערי הקדושה. וענין ה"טהרה" הוא ביטול ענין הטומאה, וכדברי המדרש ר"פ חוקת מיוסדים על הפסוק "מי יתן טהור מטמא", שרק כשיש מציאות של טומאה שייך ענין הטהרה. שכן אמיתית ענין הטהרה היא כשקדמה לה טומאה,

וכדברי הרמב"ם ז"ל הידועים בפירושו המשנה (פרה ג,ג): "שזה אשר הוזה עליו, יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שבכתוב כבר שפט עליו שהוא טהור" עיי"ש. ובסידור שער ל"ג בעומר כתב בענין של"ג בעומר הוא בספירת "הוד שבהוד" שהיא המדה האחרונה (שכן "חמש מדות אינון" חסד גבורה תפארת נצח והוד, ובהוד גופא הוד שבהוד היא האחרונה, ועיינ גם ב"הישר והטוב" להרה"ק ר' צבי מליסקא זי"ע מש"כ בדברי רבינו. ונמצא שעיקר עבודת ה"טהרה" שהיא שלילת מ"ט שערי הטומאה, היא עד ל"ג בעומר "הוד שבהוד", ומל"ג בעומר ואילך הם ימי הכנה למתן תורה שהו"ע חיובי הוא ענין ה"קדושה".

ג. והנה ענין הטהרה מיוחס לאהרן, וכמו שכתוב ברש"י סוף קהלת "ולטהור זה אהרן" (ומדוייק הוא שתיבת "ולטהור" היא כמנין "אהרן" בדיוק), וענין הטהרה שקשור לאהרן, שייך במיוחד ל"לב", וכמו שכתוב באהרן "וראך ושמה בלבו"; "והיה על לב אהרן", ובעבודת יום הכיפורים: "טהור לב פסע כו". ואילו ענין הקדושה שהוא ענין "טוב" הוא מיוחס למשה,

וכן הוא להדיא במדרש רבה ר"פ אחרי, במאמרו של רבי שמעון בר יוחאי: "היינו דכתיב מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב ולטהור ולטמא, "לטוב" זה משה, שנאמר (שמות א): "נתרא אותו כי טוב הוא כו" ו"ולטהור זה אהרן שהיה עוסק בטהרתן של ישראל כו".

ונמצא מבואר שעבודת ימי העומר בכללותם הוא "לב טוב", שעד ל"ג בעומר הוא "לב" [ועיינ רבינו בחיי ז"ל ר"פ תזריע ששלשים יום ושלשה ימים "ימי טוהר", הן כנגד ל"ב נתיבות עיי"ש].

ומעתה יובן ביותר הרמז של"ג בעומר הוא גימט' "משה", שכן באותו יום עצמו מתחילה עבודת "משה" ענין הטוב.

ד. ובקצירת אומר אציין שיש לבאר בזה את סוגיית שבת קמ"ז ע"ב במעשה דרבי אליעזר בן ערך שקרא "החרש היה לבם", שהרי מדרגתו היתה "לב טוב" כדאיתא באבות, ומבואר שם שאותה המעשה היתה "בין דיבחה לעצרתא", היינו ימי הספירה, שענינם כנ"ל הוא "לב טוב" בחינתו של רבי אלעזר בן ערך. גם מה שאמרו שם שהיה במשך כ"א יום, ונסתפקו אם היה בתחילת הימים או בסמיכות לעצרת, ולהנ"ל י"ל קצת, שהרי ספירת ומדת ההוד, שהיא אחרונה במדות כדברי שער הל"ג בעומר הנ"ל, הנה בעצם כבר מתחיל ענינו בתחילת הוד, שאז הם "תרעין פתיחין" כידוע, ומי"ד אייר עד לעצרת הם כ"א יום.

"א-ל ח"י"

ה. הנה אחד הענינים העיקריים שביום ל"ג בעומר, הוא יום ההילולא של התנא

האלקי רשב"י זי"ע, הוא שבו מאיר שם "אכדט"ם", שהוא השם שקודם לאותיות שם אלקים.

כך כתב השל"ה הק' סוף מסכת פסחים: "ולפי שבאלו ימים שולט סוד אלקים, אנו מחשבים מהבינה תמורה לשלש אותיות האמצעיות, כדי למתק דינו, והחילוף הוא כד"ט נוטריקון "כי טובים דודיך" ואותיות א"ם שהם תחילה וסוף לשם זה אין להם תמורה, מפני שכד"ט הן אותיות הקודמות לאותיות לה"י בדרך אלפא ביתא הישרה, שמחפה על הדין, ומושיבין אותו אחר ולהחלישו ולמתקו, והנה א' אין לה עוד קודמת כלל, ועוד אין דינה קשה, והמ"ם סתומה הרי מ' אחרת קדמה לה, לפיכך גם היא במקומה עומדת, אכדט"ם, כד"ט נוטריקון "כי טובים דודיך מיי"ן מורה שורש השם הזה ברחמי הבינה, אשר שם היין משומר בענביו, ובכל יום אנו ממשיכים זה המתוק מן האם העליונה שהיא מתפשטת בעשרים ימים הראשונים לאות הכ"ף, ובד' ימים האחרים לאות ה', ובט' ימים לאות ט', אשר בהצטרפם יעלו למספר ל"ג בעומר כו' ו"גל" הרומז למיתה, גלגל החוזר בעולם, נתבטל ונעשה גילה ודיצה וזה היה בל"ג בעומר שהוא ח"י אייר, ושם אלקים שהוא דיין נעשה עד, ועל זה רמזו הוא העד הוא הדיין, כי עד ודיין שניהם שוים במספר, רמז לדבר "עד הגל" כי כשחוזר הדין לאחוריו אז שם אכדט"ם כדלעיל, והוא בגימ' "עד" וזה נעשה בל"ג בעומר כו'".

ומקורו בדברי האריז"ל, עי' ב"שער הכוונות" ענין ספירת העומר דרוש י"ב: "ובבוא יום ל"ג בעומר, אז נתגלה קטנות ב' של אימא, שהוא שם אכדט"ם אשר באימא, והנה הוא חילוף שם אלקים, אשר הוא בחינת רחמים, בסוד אלקים חיים, כנ"ל בדרוש הא' של פסח, והנה ה' אותיות אכדט"ם הם סוד ה' גבורות דגדלות, ועל זה אמר הכתוב" בטחו בה' עדי עד, כי הוא באימא עילאה, והוא רחמים, ולכן בו תלוי הבטחון כו', כי שם אכדט"ם נתחלק לב' בחינות, ג' אותיות אמצעיות, והם כד"ט, הם בגימטריא ג"ל, והם מתחלפים בג' אותיות לה"י דאלקים, וב' אותיות א"ם אינם מתחלפות, ונמצא כי נחלק לב' תיבות, א"ם ג"ל, כי אותיות ג"ל כיון שהם מתחלפות נעשים רחמים, כי אותיות לה"י שהם דין דאלקים נתחלפו ונעשו רחמים, מה שאין כן בב' אותיות א"ם, וזה סוד מה שאמר יעקב אבינו ע"ה "עד הגל הזה" רמז אל השם הנזכר שהוא בגימ' ע"ד כו' והנה אחר זמן הקטנות, בא זמן הגדלות, ואז נתבטלים דיני הקטנות, ומתקיימים בחי' הגדלות, ולכן סמך אחר כך רבי עקיבא את חמשה תלמידיו הגדולים, מבחינת ה' גבורות דגדלות, שהם כנגד חמשה אותיות אכדט"ם שהם רחמים, ואלו נתקיימו בעולם והרביצו תורה ברבים, והם: ר' מאיר ור' יהודה ור"א בן שמוע ור"ש ור' נחמיה כו' עי"ש.

ולעיל ב"שער הכוונות" שם בדרוש א' לחג הפסח [וכן הוא ב"פרי עץ חיים" שער המצות פ"א] ביאר את ענין הקטנות והגדלות דליל פסח, ובתוך דבריו בהנוגע לענינו: "והנה הקטנות ה' התחתון שהוא מנה"י דאימא כו' הוא נקרא בשם אלקים,

כי שם זה מורה על בחינת הדין וכו', והקטנות השני העליון, שהוא מן חג"ת דאימא, שהם בחינת בינה, אין הדינים מתגלים שם כמו בתבונה, ולכן הוא נקרא בשם אכדט"ם, שהוא חילוף אלקי"ם באבג"ד כנודע, והוא מתחלף באותיות שלפניו, ואמנם אות אל"ף אין אות לפניה ולכן אינה יכולה להתחלף, אבל אות למ"ד מתחלפת באות כ' שלפניה, ואות ה' באות ד' שלפניה, ואות יוד באות ט' שלפניה, ואות מ"ם סתומה באות מ' פתוחה שלפניה, ואמנם לפי שעתה היא בסוף התיבה אי אפשר להשאר פתוחה ולכן נכתבת סתומה, והנה שם הזה הוא יותר רחמים ופנימי משם אלקי"ם, כי הרי הוא בחי' האותיות הקודמות לאותיות אלקי"ם, ואילו היה מתחלף באותיות המאוחרות לשם אלקים, הוא שם במוכ"ן, ודאי שהוא יותר דין ויותר חיצון משם אלקים, וב' תמורות אלו נזכרו בספר הזוהר פר' פקודי"ע ע"כ.

ועיין עוד ב"ספר הגלגולים" פרק מ"א בהגהות מהר"ן ז"ל, וב"מחברת הקודש" שער הפסח (צא,א) וב"כנפי יונה" ח"ג סי' כ"ז, ועיין ב"מגלה עמוקות" פר' וישלח: "זהו שכתוב עם לבן גרתי ואחר עד עתה, ר"ל שם של אכדט"ם, הוא בגימ' ע"ד, בטחו בד' עדי עד" עי"ש שביאר בזה את הכתוב "יאר פניו אתנו סלה" שהברכות הן מהארת "פני" אלקים עי"שה.

ו. והנה ענין זה שבל"ג בעומר נתגלה שם אכדט"ם, מבואר גם בדברי רבינו המגיד הגדול זי"ע, הובא ב"תהלות ישראל" להמגיד מקוזניץ זי"ע לתהלים פמ"ב וז"ל: "הנה אדמו"ר הגאון האלקי מו"ה דוב בער זצ"ל, אמר בפירוש הפסוק צמאה נפשי וגו', רומז על מ"ט ימי הספירה הנוראים, שעיקר התוחלת בהם להגיע ליום ל"ג בעומר, שאז נמתקו הדינים ויגבר עלינו חסדו עי" שם אכדט"ם, שהוא באותיות לפני השם אלקים [האותיות לה"י מתחלפות באותיות כד"ט שקדם להן, ואילו א' ומ' אינן מתחלפות כדלהלן], ושם הנ"ל יוצא מר"ת כ"י ט'ובים ד'ודיך מ'יין, כי כד"ט עולה ל"ג וזה השם נקרא "פני אלקים", הפנים שלו, כי בכל שם יש פנים והוא רחמים, וזה רומז בפסוק הנ"ל צמאה נפשי לאלקים, פירוש בשביל זה השם שהוא הדין לא"ל ח"י גימ' מ"ט, פי' במ"ט ימי העומר, מתי אבוא ואראה "פני אלקים" דהיינו שצמאה נפשי ליום ל"ג גי' כד"ט, שאז יתגלה הפנים של שם זה עי"ש.

[גם ב"משמרת איתמר" פר' נח עה"פ "והבאים": "גם ע"ד מ"ש ע"ה מתי אבוא ואראה פני אלקים, דרומז להשם אכדט"ם שהוא האותיות שלפני האלקים, והוא גימ' ע"ד והוא השם של בטחון כו" עי"ש, ועי' בפר' ויחי שם עה"פ "ויברך את יוסף" שאכן מביא דבר זה בשם "הה"מ נ"ע" הוא רבו המגיד מקוזניץ זי"ע, ועיין גם ב"פלא יועץ" להרה"ק רמ"ד מהארנסטייפלא זי"ע לל"ג בעומר].

וב"ערך ש"י" לתהלים פרק ע"ה פירש את הפסוק "הודינו לך אלקים הודינו וקרוב לשמך" שאומר ב"פ "הודינו" המרמז על ל"ג בעומר "הוד שבהוד", שאז "קרוב לשמך" האותיות שקרובות לשם אלקים, היינו שאותיות לה"י דאלקים מתחלפות

באותיות כד"ט עי"ש.

ולע"ד יש לרמז עוד, מה שבתהלים פרק ע"ד, שרומז על בחינה זו של שם ע"ד, הוא אומר: "ואלקים מלכי מקדם" היינו האותיות שמקדימות לשם אלקים "פועל ישועות בקרב הארץ".

ובענין זה שפרק ע"ד בתהלים בא לרמז על ענין זה, יומתק גם מה שרבינו בסידורו שער הל"ג בעומר, העמיד כל דבריו הק' על הפסוק "אתה הצבת גבולות ארץ וגו'" והוא מפרק זה שבתהלים, עי"ש.

ז. ובעיקר דברי רבינו המגיד הגדול זי"ע, לכאורה צ"ע מה שקשר את ענין השם "אכדט"ם" בפסוק צמאה נפשי לאלקים לתיבת "א-ל חי", אף שלכאורה עיקר הכוונה היא לכך ש"א-ל חי" עולה גימ' מ"ט, וקאי על ימי ספירת העומר בכללותם [ועין בענין שייכות שם "א-ל חי" לספירת העומר ב"מחנה יוסף", "עיונים במשנת רבינו" סימן כ"ג], אבל לכאורה י"ל שנתכוין גם לומר שמ"ט ימי העומר נחלקים לשתיים "א-ל" ו"חי", כי עד ליום לפני ל"ג בעומר הוא כמנין א"ל, ואחר כך הוא כמנין ח"י, ולכאורה אפשר היה לומר שנתכוין לרמז בזה, שבאמת כבר בל"ב בעומר מתחיל ענין מיתוק הדינים, והוא על פי המבואר בענין "נצח והוד" שהולכים תמיד יחד, ויש לומר שזהו מה שאמרו חז"ל שמשוה ואהרן שקולים היו (רש"י שמות ו, כו), שפעם נאמר "הוא משה ואהרן" ופעם נאמר "הוא אהרן ומשה", כי משה ואהרן הם כנגד נצח והוד [עייין ב"קהלת יעקב" ערך נצח אות י"א, אבל עיין שם ערך אהרן בשם ספר "אוצרות חיים", שפעם מבואר שמשוה הוא נצח ואהרן הוא הוד, ולפעמים איתא שאהרן הוא נצח עי"ש], ויש לומר בזה עוד מה שאמרו במדרש על "וישא יעקב רגליו" בשני רגליו בבת אחת עי"ש, וי"ל שרגלים הרי הם נצח והוד (ועיג"כ לקוטי לוי יצחק ח"ג פר' אחרי), וזהו "בבת אחת" שנצח והוד הולכים שלובים יחד,

ולפי מה שכתב בעל "עמק המלך" ז"ל (ויובא לקמן) שלנצח והוד אין לכל אחד הוי' בפני עצמה, הרי ספירת הל"ב בעומר שהיא "נצח שבהוד" כבר בה מתחיל כל ענין הל"ג בעומר, וזהו שנרמז בפסוק "לא-ל חי".



## “הסוכה מערבת!”

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ”צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א. ידוע המסופר על כ”ק הגאון המקובל הר”ר לוי יצחק שניאורסאן זצ”ל, אביו של כ”ק אדמו”ר זי”ע, שבהיותו אצל הרה”ג ר’ חיים מבריסק זצ”ל להיבחן לקבל ‘סמיכה’ לרבנות, איקלע מילתא ביהודי אחד שהי’ דר עם כמה שכנים בחצר אחד. לפני חג הסוכות בנו סוכה משותפת בחצר, אבל שכחו לערוך ‘עירוב חצרות’, ונפשו בשאלתו איך עליהם לנהוג בשבת שבתוך החג? הג”ר חיים הפנה השאלה להר”ר לוי יצחק, והוא ענה שהסוכה עצמה היא מערבת. מענה זה מאד מצא חן בעיני הג”ר חיים.

סיפור זה מובא ב’לקוטי שיחות’, ושם מעיר על זה כ”ק אדמו”ר זי”ע:

ראה שו”ע אדה”ז או”ח סימן ש”ע ס”ו: “אנשי החצר שהיו אוכלים בבית א’ בשבת . . . אין צריכים עירוב, מפני שהם כאנשי בית א’”. יתרה מזה בסוכה שהיא קבע וביתו עראי (סוכה כח, ב).

ב. בהשקפה ראשונה הרי פסק זה מוקשה, דהכי איתא בשו”ע<sup>2</sup>:

בני חבורה שהיו מסובין לאכול וקדש עליהם היום, הפת שעל השלחן סומכים עליה משום עירוב, והוא שמסובין בבית, שהוא מקום הראוי להניח שם עירוב, אבל בחצר לא.

לפי זה, גם בההלכה המצוטטת לעיל יש להדגיש שאנשי החצר “אוכלים בבית אחד”, אבל אם סעדו יחד בחצר, לא יועיל לחבר אותם להיות כאנשי בית אחד.

והנה קי”ל “סוכת החג בחג אינה חשובה דירה לאסור”<sup>3</sup>. והיינו, שאם בני החצר עירבו יחד, ובא אחד מבחוץ וקנה שביתה בסוכה שבחצר המשותף, אין דירת האדם

(1) כרך ט ע’ 91. ובארוכה, ב’תורת מנחם’ כרך לד ע’ 214.

(2) או”ח סימן שסו סעיף יא. וכן הוא בשו”ע אדה”ז, שם סעיף טז.

(3) שו”ע אדה”ז סימן שע סעיף א, על פי ‘מגן אברהם’ שם סק”ב.

להעיר מדין “יושבי אהלים או סוכות ... אין מטלטלין ... עד שיערבו כולן” (שו”ע או”ח ס’ שסו ס”ב, וע”ש ב’הגהות רעק”א). הרי שהיושב בסוכה מחייב עירוב. ונ”ל דהתם אין הגבלה לאורך ישיבתו בסוכה או באהל. החסרון הוא באיכות הדירה, ובזה קי”ל דהוי דירה. הפטור של סוכת החג הוא בגלל אורך הישיבה בה, שאינו אלא לו’ ימי החג. ואם תקשה, א”כ מאי קמ”ל, הא קי”ל (שו”ע או”ח סו”ס שע) שאורח לפחות מל’ יום אינו אוסר? י”ל דהוה אמינא מצותי’ אחשבי’ לישיבת הסוכה למיהויו קבע, ובכך יאסור על שאר בני החצר. קמ”ל שאינה אוסרת.

הזור בסוכה נחשבת דירה לאסור על בני החצר. שלפי זה צריך יישוב, מה מועילה הסוכה לערב בני החצר יחד, והרי אכילתם יחד בתוכה אינה נחשבת לכאורה כדירה בבית אחד?

ג. עוד קשה לי: אחד מגדולי האחרונים<sup>4</sup> כתב לאסור הטלטול מסוכה לסוכה בלא עירוב חצרות. לכאורה פסק זה סותר הא דלעיל, כי אם הסוכה אינה נחשבת דירה, גם אינה חולקת רשות לעצמה, והרי היא כחצר הפתוח לרקיע. והרי עכ"פ לגבי כלים ששבתו בחצר, מותר לטלטל בכל החצר<sup>5</sup>. ולמה איפוא נאסר הטלטול בחצר מסוכה לסוכה?

ד. ונראה ליישב תרוייהו בחדא מחתא, כי שני דינים יש כאן: א) אם הדר בסוכה אוסר על שאר בני החצר; ב) אם הדירה בסוכה נחשבת לדירה להדרים בתוכה.

היינו, ששיבת ראובן בסוכה בחצר של שמעון וחבריו אינה נחשבת דירה לאסור עליהם. אבל למי שדר בסוכה, לו נחשבת דירתו בה כדירה. לכן אסור לו לטלטל ממנו לחצר ולסוכה אחרת שבחצר, כי סוכתו נחלקה מהם בהיותה דירה שלו.

והיינו גם יישובו של הג"ר לוי יצחק ש"הסוכה מערבת", שכלפי בני החצר האוכלים בסוכה, נחשבת סוכה זו כבית דירתם, מבוסס על הדין שכאשר חלוקים הם במקום לינה ואוכלים יחד, אזלינן בתר מקום אכילה<sup>6</sup>.

על זה מוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע, שאם נצטרך להחליט מהו עיקר לענין דירה - אכילה או לינה, בזה ישנו הפלוגתא בש"ס, וקי"ל שמקום אכילה עיקר. יתירה מזו בסוכה שבחג, מכיון שהתורה קובעת שבחג הסוכות תהא עיקר ישיבתו בסוכה וביתו עראי, ודאי שהסוכה מועילה לערב את כולם ליחידה אחת.

שוב ראיתי שהדבר מפורש ב'חידושי המאירי'<sup>7</sup>, שבני החצר שחלוקים בדיוורים כל השנה, "ונמלכו בסוכת החג לאכול יחד בסוכה אחת ... דלאותה שבת של חג הרי הן חשובין כאיש אחד, ואינן אוסרין זה ואין בחצר ובבתי החצר איסור טלטול, הואיל וכולן אוכלין פיתן יחד במקום אחד".

(4) 'פרי מגדים' ב'אשל אברהם' סוף סימן תרלד, הובא ב'משנה ברורה' שם.

(5) שו"ע או"ח סימן שפח. ולשו"ע אדה"ז שם יש להתיר הטלטול אפילו של כלים ששבתו בבית והובאו לחצר בהיתר או באיסור.

(6) שו"ע או"ח סימן שע"ד, והוא מקור לדברי שו"ע אדה"ז המצוטט ב'לקוטי שיחות' המובא למעלה.

(7) עירובין עג א [ע' רג]. וכן הוא בקיצור ב'בית הבחירה' שם [ע' רפב בדפי הספר] - נסמן ב'תורת מנחם' שם.

ה. וכל זה שלא כפי שהתחכם אחד מהפוסקים של זמננו<sup>8</sup>, בדין בנין מגורים שדרים שם יהודים ונכרים להבדיל, ולא עלה בידם לשכור רשות מהנכרים. הוא פוטר אותם מלערב מחמת שקבעו דירתם בסוכותיהם שבחצר ע"י האכילה בתוכם, ואז אין צריכים לחשוש להפרדתם מצד דירותיהם ומקומות לינתם. ולאידך, הדירה בסוכה אינה נחשבת דירה להצריך עירוב, לא בין סוכה לסוכה ולא מן הסוכות אל הבנין. הוא מביא את ה'מאירי', שמדבריו משמע שרק אם אוכלים בסוכה אחת אין צריכים לערב, ואילו לסברתו יש להתיר גם אם הם יושבים בסוכות חלוקות, כי אינן נחשבות כדירה לאסור. והוא מעמיס לומר שהוא לאו דוקא בסוכה אחת. כנראה שהי' לפניו רק את 'בית הבחירה', שם באו הדברים בקיצור. אבל בלשון 'חידושי המאירי' הנ"ל מוכח שההיתר אינה מפאת העדר הדירה בסוכה, כי אם מצד האחדות הנוצרה באכילתם יחד בסוכה האחת.

ו. ראיתי שעל מדוכה זו כבר ישב ת"ח אחד<sup>9</sup>. לדעתו, אע"פ שאין להניח העירוב בסוכת החג<sup>10</sup>, "הא באנשי בית אחד, אפילו אוכלים בסוכה שהיא דירת עראי, מ"מ אינם צריכים לעשות עירוב. והטעם מובן מעצמו, דמה שאוכלים יחד בסוכה הווה יותר טוב מעירוב".

גישתו היא שלאוכלים בסוכה אין צורך בעירוב. מחמת כן נתקשה בכך שכ"ק אדמו"ר זי"ע מציין שהסוכה היא קבע והבית עראי.

אך לפי המבואר למעלה ברור שהאכילה בסוכה הווה עירוב, כדין האכילה בבית אחד. לבסס זאת, ושלא תאמר שהאכילה בסוכה היא גרועה מהאכילה בבית, מצביע הרבי שיש לאכילה בסוכה מעלה של קביעות.

ז. ועדיין הדברים צריכים הבהרה: איך יתכן לומר שהיושב בסוכה אינו אוסר על בני החצר, ויחד עם זה נאמר שהישיבה יחד בסוכה שבחצר מערבת? או בסגנון אחר: אם יצדק שאין להניח העירוב בסוכה, מה תועיל האכילה בסוכה בכדי לערב?

ונראה לבאר שזה שאמרנו שהיושב בסוכה אינו אוסר על בני החצר, היינו שבדרך

(8) שו"ת 'בצל החכמה' ח"ה סי' קי.

עוד ראה בזה בס' 'בינת שמחה' (עירובין) ע' שיד ואילך, שו"ת 'שערי דעה' (ליטוויין) ח"א סי' קצט - הובאו במשנ"ב מהדורת 'דרשו', סי' שע הע' 3 [ב'מילואים', ע' 21].

(9) הרב א.י. הכהן סילברברג, קובץ 'דברי תורה' כרך ד ע' קלח בהערה (נסמן בהערת המו"ל בשוע"ד סי' שע הערה ה). ושם מתקשה לגבי הנשים האוכלות בבית, ומתרץ שהנשים דינן כנשים המקבלים פרס מאביהם, ועל כן הנשים נגרות אחר אכילת בעליהן, שהם אוכלים על שלחן אחד. ברם אם היתה אלמנה דרה בבנין, או לא היתה מועלת ההמצאה של הר"ר לוי יצחק. ע"כ.

(10) 'ערוך השלחן' סי' שע ס"א.

כלל יושבי הבתים שהם פתוחים לחצר יש להם חלק בחצר, ולכן צריכים להשתתף בעירוב בכדי להתיר הטלטול בחצר. אבל היושב בסוכת החג לז' ימי החג, אין לישיבתו זו די תוקף להקנות לו חלק בחצר. לכן אין ישיבתו זאת אוסרת על בני החצר. היינו שהחסרון בישיבתו זו הוא הזמן, לא איכות הישיבה בסוכה<sup>11</sup>.

אבל הא דקי"ל שאין להניח העירוב בבית שער, מרפסת וכיוצא בהן<sup>12</sup>, היינו מפאת איכות הישיבה בהן, שאינה נחשבת דירה.

לפי זה איכא למימר שכן ניתן להניח העירוב בסוכת החג<sup>13</sup>. כל שכן שהאכילה בסוכה הווה עירוב לבני החצר, וכמפורש בדברי ה'מאירי' הנ"ל.



## כמה הערות בלקוטי שיחות

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

#### ד' כוסות ד' אמהות

א. לקו"ש חלק כו (וארא א עמ' 47) מבאר הטעם למספר ג מצות וד' כוסות והחילוק בין הזכר לגאולה וחירות כפי שהוא מצד תורה שבכתב ואיך הוא מצד תורה שבע"פ, ובהערה 42 כותב בתו"ד "ולהעיר ג"כ מר"ה (יא, א) מדלג על ההרים בזכות אבות מקפץ על הגבעות בזכות אמהות. וע"פ המבואר בפנים י"ל שהם ב' ענינים בגאולת מצרים, שכנגדם - ג' מצות (כנגד ג' אבות), וד' כוסות (כנגד ד' אמהות)" ומציין עוד לגבורת ה' ולקוטי לוי יצחק עיי"ש.

ולהעיר שאודות ד' כוסות מפורש בשל"ה (מצה עשירה מסכת פסחים) "ד' אמהות הם ד' כוסות, שרה כוס ראשון - אשר בחר בנו מכל העמים, כי כשם שאברהם אבינו בחר מהעמים וגייר את האנשים כן שרה גיירה הנשים, רבקה כוס אגדה - מתחיל בגנות ומסיים בשבח, כן התחילה מתחילה עע"ז ההגדה הוא עשיו וסיימה ביעקב ועכשיו קרבנו, וכן התחילה בגנות עבדים היינו כי עשיו הוא עבד לנצחיות ורב יעבוד צעיר, ויעקב הוא ישראל כי שרית וגו', רחל כוס המזון - שיוסף בנה כלכל כל בית ישראל והיא היתה עקרת הבית, ובפרק הזהב אין ברכה מצויה בביתו של אדם אלא

(11) כנ"ל הע' 3, שיושבי סוכות חייבים לערב.

(12) שו"ע או"ח סי' שסו ס"ג.

(13) דלא כ'ערוך השלחן' הנ"ל.

בשביל אשתו, לאה ברכת השיר כוס רביעי, ופליגי בברכת השיר, רב יודא אמר יהללוך ור' יוחנן אמר נשמת כל חי וכו' ואומר הלל הגדול כל מימני הילול מלאה שאמרה הפעם אודה את ה' וממנה בא נעים זמירות דמשה רבינו ע"ה".

### מילת ישראל ביצי"מ בלילה

ב. לקו"ש חי"ז (תזריע א עמ' 126) מביא את פירוש היפה תואר שמילת מצרים היה קודם חשיכה, והכרחו שמשחשיכה שהוא יו"ט אין מילה שלא בזמנה דוחה אותה ועוד דאין מלין בלילה, אבל הרבי דוחה פירושו כי בסיפור שהובא במדרש (שיר השירים פ"א, יב) עה"פ "עד שהמלך במסיבו" כותב במפורש "עד שמשוה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים" והרי אכילת פסח הוא "בלילה הזה" בליל ט"ו ניסן (ולא "קודם חשיכה") עיי"ש ובמ"מ.

להעיר שכן דייק מלשון המדרש הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורה ג ח"ב סי' קיא) שדן אודות גר שמל בלילה אי שפיר דמי ומעתיק המדרש פרשת בא (שמו"ר יט, ה) שנתכנסו כל ישראל אצל משה ואמרו לו בבקשה ממך האכילו מפסחך כו' ומדייק הרש"ק "והנה מדאמרו האכילנו מפסחך משמע שכבר היה לילה דביום אסור לאוכלו, וא"כ אם הוי בלילה וקאמר שעמדו ומלו מוכה דמילת גר מותר בלילה" ועיי"ש שדחה הראיה דאפשר הוראת שעה היתה.

### מילת אברהם - מילה בזמנה

ג. בלקו"ש שם (הערה 16) כותב "ולהעיר דאברהם נימול ביוהכ"פ (פדר"א פכ"ט), או בט"ו ניסן-יו"ט דפסח (ראה תוד"ה אלא-ר"ה יא, א)-שף שקיים כה"ת עד שלא ניתנה. וי"ל דמכיון שאז נצטווה על המילה-דכו ביום שצווה מל (תוס' שם. רש"י לך יו, כג) -ה"ז כמו מילה בזמנה ובמילא -דוחה שבת (וי"ט)".

להעיר שעד"ז כתב הג"ר יהודה אסאד בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סימן רנג) בתו"ד "בלא"ה קשה הרי דוקא מילה בזמנו הלא דחי שבת מביום השמיני וכו', אבל אברהם בן צ"ט שנה היה, היאך מל עצמו ביוהכ"פ הא מילה שלא בזמנו לא דחי ליוכ"פ, ועכצ"ל כיון דלא נצטווה מקודם על המילה רק בעצם היום הזה ה"ל אז מילה בזמנו"

ועד"ז כותב בשדי חמד (ח"ב מערכת ז' כלל ב) בהמשך לשקו"ט אי אמרינן זריזין מקדימין במילה שלא בזמנה, וח"א הביא ראייה מאברהם שאיחר המילה עד חצות כיון שמצוה עצמה לא זמנה אלא ביום השמיני, וכותב השד"ח "לענ"ד במחכ"ת איפכא מסתברא לא מבעיא בנידון אברהם אע"ה דכיון שלא נצטווה קודם לכן הרי היום שנצטווה בו חשיב זמנה כמילה ביום השמיני", עיי"ש עוד אודות מילה שלא בזמנה דיום שנראה למילה כהברייה וכיו"ב חשיב זמנו ואיכא משום זריזין מקדימין

## פסח שני בחודש אייר

ד. בלקו"ש (חח"י בהעלותך ג עמ' 120, וחל"ג בהעלותך א עמ' 56) מקשה "בנוגע לדין פסח שני- שהתורה קבעה התשלומין דפסח ראשון לי"ד באייר דווקא, חודש ימים לאחרי פסח ראשון - צריך ביאור: מה נשתנה קרבן פסח (שזמן התשלומין שלו בא לאחר הפסק של חודש ימים) משאר קרבנות יו"ט, שימי תשלומיהם באים בהמשך ליום ראשון של חג? "עיי"ש הביאור ע"פ פנימיות התורה שענינו של פסח שני בעבודת האדם שייך לתוכן העבודה של חודש אייר וכו'.

ולהעיר ממה שכותב הרב יעקב עמדין בסידורו (שער היסוד לחודש אייר) "וטעם פסח שני שהוקבע באייר גילו לי מן השמים, לפי שבו כלתה חררה שהוציאו ממצרים לכך הלינו בט"ו, שעדיין סעדו בו סעודה אחת ממנו בערב ובבוקר פסק, לפיכך עד כאן נמשך נס יציאת מצרים ואכילת מצה, ולכן בפסח שני מצה וחמץ עמו בבית כמו שהיה בפעם ראשון, הרי דבר ברור לפניך במה שלא אמר בו אדם דבר מעולם".

## ביקור ד' ימים בקרבן פסח

ה. בגליון יא ניסן (א' קסב) עמ' 12 ואילך דן בשאלה באם משיח מגיע בתוך ד' ימים קודם חג הפסח האם יקריבו קרבן פסח כשלא ביקרוהו ד' ימים קדם שחיטתו, והאריך בבירורי השיטות בזה.

ולהעיר מה שאמר הרבי להרב פיקארסקי ע"ה לאחרי מכירת חמץ תשנ"א (הוגה ונדפס בתורת מנחם תנ"א ח"ג עמ' 54) ובלשון הרשימה: "כ"ק אדמור"ר שליט"א פנה אל הרב (הרה"ג וכו' הרי"י שי" פיקארסקי) ואמר: ומסתמא תמצאו היתר שיוכלו להקריב קרבן פסח גם ללא ביקור ד' ימים". ועיי"ש בהערה 16 שמביא גם מהתורת חסד שדין ביקור ד' ימים הוא רק למצוה (לכתחילה), אבל גם אם נשחט בלא ביקור ונמצא תמים כשר.



# אם אסור לעשות מנורה בת שבעה קנים בעיגול לכל הדיעות

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

בשבת פרשת דברים-חזון תשמ"ב אמר כ"ק רבינו זי"ע (הובא בתורת מנחם תשמ"ב ח"ד עמ' 1965 אות לא):

"ע"פ האמור לעיל נמצא שבנוגע לצורת המנורה יש פלוגתא בין גדולי ישראל, לדעת הראב"ע היו קני המנורה בעיגול ולדעת רש"י והרמב"ם היו קני המנורה באלבסון (ובקו ישר).

"ועפ"ז יש נפק"מ להלכה בפועל בין ב' שיטות אלו בנוגע לעשיית מנורה במספר קנים השווה למנורה דביהמ"ק - לדעת הראב"ע שקני המנורה היו בעיגול מותר לעשות מנורה בעלת קנים בקו ישר מאחר שאין זה כצורת המנורה דביהמ"ק, ולדעת רש"י והרמב"ם שקני המנורה היו בקו ישר אסור לעשות מנורה בעלת קנים בקו ישר ומותר לעשות מנורה בעלת קנים בצורת עיגול.

"ומאחר שישנה פלוגתא בדבר הנה מצד הספק אסור לעשות מנורה בעלת שבעה קנים הן כאשר ששת הקנים הם בעיגול והן כאשר ששת הקנים הם בקו ישר.

"ובאמת יש לומר שאיסור זה אינו מצד הספק בלבד אלא לכל הדעות אסור לעשות מנורה בעלת שבעה קנים הן בעיגול והן בקו ישר (היינו גם לדעת הראב"ע אסור לעשות מנורה בעלת שבעה קנים בקו ישר וגם לדעת רש"י והרמב"ם אסור לעשות מנורה בעלת שבעה קנים בעיגול):

"ההיתר לעשות מנורה שונה מהמנורה שהיתה דביהמ"ק (שאז אין זה מנורה תבנית מנורה שבביהמ"ק) הרי זה רק כאשר מדובר אודות פרט המעכב בעשיית המנורה דביהמ"ק.

"ומאחר שהפרט היחיד המעכב בצורת המנורה הוא מספר הקנים (שלכן עושה הוא מנורה של חמשה קנים כו') ואילו צורת הקנים באלכסון או בקו ישר אינה לעיכובא (במנורה של שאר מיני מתכות ויתכן שכן הוא אפילו במנורה של זהב), נמצא שלכו"ע אסור לעשות מנורה במספר קנים השווה למנורה דביהמ"ק הן כאשר צורת הקנים היא בעיגול והן כאשר צורת הקנים היא באלכסון כי צורת הקנים אינה מעכבת ובכל אופן שתהי' צורתן כשרה".

## דעת האוסרים

הנה מה שרבינו אומר "ובאמת יש לומר שאיסור זה אינו מצד הספק בלבד אלא

לכל הדעות אסור", אינו פשוט כל כך. דאכן כן משמע בשו"ע (יו"ד סי' קמא ס"ח) שכתב "לא יעשה בית, תבנית היכל כשיעור גבהו וארכו ורחבו. אכסדרה, תבנית אולם. חצר, תבנית עזרה. שלחן, תבנית שלחן. מנורה, תבנית מנורה. אבל עושה של חמשה קנים או של ששה או שמונה, אבל של שבעה לא יעשה אפילו משאר מיני מתכות, ואפילו בלא גביעים וכפתורים ופרחים, ואפילו אינה גבוהה י"ח טפחים", והוא מדברי המהרי"ק (שורש עה). ומשמע לכאורה דכל דבר שאינו מעכב במנורה אסור לעשות כמותו.

ובפת"ש (שם סקי"ד) מביא בשם הבכור שור (בחדושי למס' ר"ה דף כ"ד) שכתב כן להדיא: "אשר חדשים מקרוב באו עושים כוונים למלאכת מנורת המקדש בשינוי עמידת הקנים דהיינו שעושים ז' קנים וששה מהם מעמידים בדמות עיגול או משולש או מרובע אלו נגד אלו וא' באמצע, דיש למחות בידם דכל דבר שאינו מעכב במנורה אינו מעכב באיסור עשיית תבניתה, ולא מצינו שיעכב במנורה סדר עמידת הקנים".

### דעת המתירין

אבל לעומת זאת מצינו בשו"ת חכם צבי (סי' ס) שחולק על המהרי"ק ולדעתו "כיון דאין אסור אלא בתבנית אותה של מקדש שהיתה של שבעה קנים ושבעה נרות, הדבר ברור כשמש דכל שאינה באותו הענין שמותר, וכדאמרי' שלא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם ופירש"י ז"ל באורכו ורחבו ורומו ושיעור מידת פתחיו, אבל אם נשתנה במקצת מותר ע"כ, ואין ספק שהוא הדין באכסדרה תבנית אולם וחצר תבנית עזרה ושלחן תבנית שלחן שאינן אסורין אלא בשוין בכל שיעוריהן לאפוקי אם נשתנה באיזה דבר בין באורך בין ברוחב בין בקומה מותר".

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' ע"א) הביא דברי זקינו החכ"צ ודעתו דאף אם נימא דבבית ואכסדרה ושלחן אינו אסור רק אם הוה שוה בשוה ממש להשמשין שבמקדש וכמו שמצינו בתוס' יומא (נד ד"ה כרובים), היינו דוקא בבית תבנית היכל ואכסדרה ושלחן, אבל במנורה כל שעושה שבעה קנים פשיטא דאסור, דהא המנורה העיקר תלוי בשבעת הקנים ולא שייך לומר דאטו לא יעשה לו מנורה דזה אינו דהרי כל שאינו שבעה או פחות או יותר שרי רק שבעה אסור, וא"כ כל שעושה שבעה קנים אף שיש נרות שמונה מ"מ העיקר תלוי בשבעת הקנים.

ומוסיף שם "דלכך תקנו שמנה נרות בחנוכה ולא שבעה דלילה הראשונה לא הי' נס דא"כ הי' עושין מנורה של שבעה נרות וזה אסור, ע"כ קבעו שמנה נרות [ותירוך זה כתב גם בבית משה על הסמ"ג הלכות חנוכה אות ג]. אבל בתוך דבריו הוא כותב "ועיין בתוס' יומא נ"ד ע"ב דמשמע כהח"צ".

ובשו"ת רבינו חיים כהן (יו"ד סי' כה) ג"כ כתב להתיר כשהקנים אינם בשוה. וגם

בספר משנת חכמים (הל' עבודת כוכבים וחוקותיהם דף ס"ד) נוטה להתיר בכה"ג שעושה הקנים בעיגול, ומתיר גם במנורה שנעשו לנרות ולא לשמן. ובשו"ת לבושי מרדכי (תנינא יו"ד סי' סח) מצדד ג"כ מעיקרא דדינא כהחכ"צ, אבל למעשה כותב להחמיר.

הפת"ש מסיים על המשנת חסידים: עיין שם שאין דבריו מוכרחים, ויש להחמיר מאחר שהוא איסור תורה כדמשמע במס' ע"ז (מג, א) וכמ"ש בתוספות (שם ד"ה לא אסרה תורה). ובקיצור שו"ע (סי' קסח ס"ו) לאחר שמביא שיש נוהגין לעשות מנורה לשבעה נרות, דהינו ששה בעגול ואחד באמצע, הוא מסיים "אבל הרבה פוסקים אוסרים זאת. ויש להחמיר בספק איסור דאורייתא". ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קכט) כתב דכן הי' דעת גדולי הדורות נוטים.

הברכי יוסף (בשירי ברכה יו"ד סי' קמא סק"ח) מביא "זכורני בימי נעורי שעשו בבית הכנסת בעיה"ק ירושלים מנורה של מתכת בת שבעה קנים ומורינו הרב מהר"א נחום ושאר הרבנים זכר כולם לברכה אסרו לקיימה וציוו לתקנה תיכף והוסיפו קן לה וכן ראוי להורות".

#### לדעת האוסרים האם הוא מדאורייתא

ומה שכתבו כמה פוסקים דהוא אסור מן התורה כ"כ המהרי"ק והבכור שור. אבל הלבושי מרדכי (שם) כותב דהחתם סופר בתורת משה (סוף פר' יתרו) הוכיח מדברי הרמב"ם דאינו רק איסור דרבנן כדי שלא ישתמש בשרביטו של מלך מלכו של עולם, דהא בפ"ג מהל' ע"ז הי"א הביא הרמב"ם איסור דעשיית משמשים, וסיים דאם עשה הצורות הנ"ל לוקה, ועשיית בית אכסדרה מנורה ושלחן לא הביא שם כלל, רק בפ"ז מהל' בית הבחירה ה"י, ולא הזכיר מלקות בעשייתן, שמע מינה דזה אינה נלמד מקרא דלא תעשון (דברים יב, ד), אלא הוא איסור מדרבנן. וכתב שכן מצא כתוב בספר מן האחרונים דלא כמהרי"ק דמשמע מיניה בשורש ע"ה הנ"ל דאסור מן התורה, וכן כתב הבכור שור שם.



# אגרות קודש

## גימטריאות וחשבונות

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

רמזים וגימטריאות בתאריך המכתב ובסך התרומות

א. ב'אגרות קודש' ח"י עמ' קצד במכתב אל הרב אפרים אליעזר הכהן יאלעס ז"ל, במענה למכתבו מימי החנוכה, כותב רבינו להעיר - ע"פ המובא בספרים דחנוכה שייך לענייני גימטריאות וחשבונות - כמה רמזים וגימטריאות בקשר לתאריך מכתבו של הרב יאלעס ז"ל, וכן גם בקשר לסכום חשבון התרומות שנלוו להמכתב.

וזלה"ק:

"ב"ה, שלישי בטבת, תשט"ו

ברוקלין. נ.י.

הרה"ג והרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ

מוה"ר אפרים אליעזר שי' הכהן

שלום וברכה!

נתקבל מכתבו - וע"פ המובא באיזהו מקומן (שער ישכר כסלו ס"ק קמ"ב) אשר חנוכה שייך לענין גימטריאות וחשבונות - מנר השלישי, שהוא יום המשולש שלש פעמים (ג' כלול מג', שכ"א כלול מג') בחדש השלישי מראשית השנה (באור חוזר - לקו"ת - להאריז"ל פ' ויצא).

עם המוסגר בו: א) המחאה מרב - כהנא ע"ס שלש פעמים ה (שמתניהו כהנא תיקן ספירה החמישית - הוד. חנוכה בהוד. ועיין שמן ששון סוף ח"ג ישוב הסתירות בזה). ב) המחאה ממקדש (מעט - אלו בתכנ"ס) - טהור ע"ס שלש פעמים כה (שבזה חנו - בחנוכה).

וחמרא למרא וטיבותא לשקי', ובפרט כאשר השקי' הוא ג"כ מרא, שבטח כן הוא בנדון דידן".

וכוונת הדברים<sup>1</sup>, דהנה מכתבו של הרב יאלעס ז"ל לרבינו נכתב בנר ג' של חנוכה, אשר יום זה חל תמיד ביום כ"ז לחודש כסלו, וזהו שכתב רבינו "נתקבל מכתבו . . . מנר השלישי, שהוא יום המשולש שלש פעמים (ג' כלול מג', שכ"א כלול מג')", שכן ערך יום זה דנר השלישי של חנוכה שהוא יום הכ"ז – 27 – הרי הוא תוצאה של הסכום  $3 \times 3 \times 3$ , ומוסיף עוד "בחודש השלישי מראשית השנה", שגם בענין החודש איכא רמז לענין המשולש.

וממשיך רבינו להעיר גם כמה רמזים בסכום התרומות שנשלחו אליו והקשר שביניהם לתוכן ימי החנוכה, דהנה הרב יאלעס ז"ל שלח לרבינו תרומה ע"ס חמש עשרה דולר, ומתפללי בית הכנסת שלו שלחו לרבינו תרומה ע"ס שבעים וחמש דולר.

ומעיר רבינו גם בזה מענין המשולש, הא' דתרומת הרב היתה ע"ס שלש פעמים ה', והרי במספר ה' מרומז עניינו של חנוכה, שכן מבואר בתורת הסוד דמתתיהו הכהן תיקן ספירת ההוד, שהיא הספירה החמישית, ומבואר עוד דחנוכה היא בהוד, והב' דתרומת מתפללי בית הכנסת הרי היתה ע"ס שלש פעמים כ"ה, שגם במספר כ"ה מרומז עניינו של חנוכה, שכן חנו בכ"ה בכסלו, וכמבואר בכ"מ. ע"כ תוכן דברי רבינו.

### רמז לענין המשולש בתאריך המכתבים

ב. והנה כבר העיר<sup>2</sup> מזה שגם תאריך כתיבת אגרת זו של רבינו הוא מיום "שלישי בטבת", ואשר בשנת תשט"ו [שנת התאריך] חל ביום שלישי בשבוע, וגם בזה מרומז אפוא ענין המשולש שהעיר רבינו בהמכתב בקשר לתאריך מכתבו של הרב יאלעס ז"ל [וכן עד"ז בקשר לסך התרומות שנשלחו אליו] וכנ"ל.

ויש להוסיף בזה לחידודא, דהנה גם בתאריך של השנה "תשט"ו יש למצוא קשר ורמז לתוכן דברי רבינו שבהמכתב, והוא דמרומז בו [בסופו] מספר "ט"ו", שהוא ג' פעמים ה' [סך התרומה של הרב יאלעס ז"ל כנ"ל], ואשר מספר ה' קשור לתוכן ימי החנוכה וכנ"ל.

ג. עוד יש להעיר ברמז נוסף שבתאריך מכתב הרב יאלעס ז"ל, דהנה רבינו העיר דחודש כסלו שייך לענין המשולש שהוא "בחדש השלישי מראשית השנה (באור חוזר – לקו"ת – להאריז"ל פ' ויצא)", ובלקו"ת שם "ומתשרי עד חודש אדר . . . אור חוזר". והנה גם אם נחשוב את מספרו של חודש כסלו ב"אור ישר" מחודש ניסן, אשר

1) בפיענוח כוונת רבינו וכן בכמה מ"מ דלהלן, נעזרנו בפיענוחים שנערכו על ידי מכון 'אנכי', העוסק בפיענוח וביאור כתבי רבינו, ויישר חילם.

2) בפיענוחים שנערכו על ידי מכון 'אנכי' הנ"ל.

"ראשון הוא לחודשי השנה", הרי מספרו של כסלו הוא "חודש התשיעי", שגם בו מרומז ענין המשולש, שכן מספר תשיעי מורכב משלש פעמים שלש.

### חנו בכ"ה בכסלו

ד. עוד יש להעיר בזה, דהנה בקשר לחשבון סך התרומה של מתפללי בית הכנסת כותב רבינו וזלה"ק "המחאה ממקדש (מעט - אלו בתכנ"ס) - טהור ע"ס שלש פעמים כה (שבזה חנו - בחנוכה)".

ויש לומר שבענין זה מרומז לא רק הרמז שבמספר "כ"ה" עצמו [שחנו בחנוכה ביום כ"ה], אלא גם הרמז שבמספר "שלש", והיינו משום שכן חנו ביום כ"ה של חודש כסלו שהוא חודש "השלישי" מראשית השנה באור חזור וכנ"ל, וא"כ בסך חשבון התרומה ד"שלש פעמים כ"ה" מרומז הן מספר היום שחנו [יום כ"ה], והן מספר החודש שבו חנו [כסלו שהוא חודש השלישי] וכמוש"נ.

### המחאה ממקדש טהור

ה. והנה בלשון זה "מקדש טהור" ראה ברמב"ם פ"ג מהלכות ביאת המקדש הכ"א שכתב וז"ל "אחד טמא שנכנס למקדש טהור וכו'".

ויש לומר דכוונת רבינו בלשון זה הוא לרמז הקשר שבין המחאת מתפללי בית הכנסת דוקא לעניינו של חנוכה שהביא לאח"ז ["ע"ס שלש פעמים כה (שבזה חנו - בחנוכה)"], והיינו דכוונת רבינו במכתבו לרמז לא רק אודות ענין הקשר שבין סך התרומה עצמה ["החפצא"] לחנוכה, אלא גם אודות הרמז והקשר שבין התורם עצמו ["הגברא"] לנקודת הענין דחנוכה המרומזת בכל תרומה לכשלעצמה.

דהנה לעיל מיני' בקשר להמחאת הרב יאלעס ז"ל כתב רבינו וזלה"ק "המחאה מרב - כהנא ע"ס שלש פעמים ה (שמתתיהו כהנא תיקן ספירה החמישית - הוד. חנוכה בהוד. ועיין שמן ששון סוף ח"ג ישוב הסתירות בזה)".

וכוונתו הק' בזה מבוארת להדיא שכתב לרמז לא רק אודות הקשר שבין סך התרומה עצמה [ט"ו דולר, שהוא ג' פעמים ה'] לעניינו של חנוכה [ספירה החמישית דהוד], אלא גם להקשר שבזה בין התורם של תרומה זו שהוא הרב יאלעס ז"ל שהיה כהן ל"מתתיהו כהנא", דמתתיהו הכהן תיקן הספירה החמישית, וכן גם בחשבון סך המחאתו של הרב יאלעס הכהן ז"ל מרומז מספר החמישי [ג' פעמים ה'].

ויש לומר שעד"ז נתכוון רבינו לרמז להלן בקשר להמחאת מתפללי בית הכנסת, דלא רק שחשבון המחאתם [ע"ה דולר, שהוא ג' פעמים כ"ה] קשור לעניינו של חנוכה [שחנו אז ביום כ"ה בכסלו], אלא דגם התורמים עצמם [מתפללי בית הכנסת] קשורים

לנקודה זו של חנוכה שחנו בכ"ה.

וזהו שכתב לעיל מיני' "המחאה ממקדש (מעט – אלו בתכנ"ס) – טהור", שעפ"ז מובן הקשר בין המתפללים דבית הכנסת שהוא "מקדש מעט", זאת ועוד הרי שוב הוסיף והדגיש לא רק "מקדש" סתם אלא "מקדש טהור", שבוה מרומז הענין דחנו בכ"ה, שכן אז [כנוסח "ועל הנסים"] "באו בניך לדביר ביתך ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך וכו"<sup>3</sup>, וזהו שהוסיף רבינו הלשון "מקדש טהור", שבוה מרומז הקשר שבין התרומה דמתפללי מקדש מעט [ע"ס ג' פעמים כ"ה] לטהרת המקדש דחנוכה שחנו בכ"ה בכסלו וכמוש"נ.



## ליקוט מענות קודש תש"נ

הת' מנחם מענדל בראנדווין

חבר המערכת

"קול רנה וצהלה באהלי החסידים" – עם הופעת "ליקוט מענות קודש תש"נ".  
שיצא לאור לרגל יום הבהיר י"א ניסן שנה זו.

הליקוט שלפנינו מונה 136 ע', הכוללים 405 מענות קודש – שלוקטו אחד אחד מיומנים ותשורות, ספרים וקובצים, צילומי כתי"ק והעתקות, וחומר רב בפרסום ראשון.

על ענינם של ה"מענות קודש" כ"חלק" מיוחד בתורת הרבי מחד, ומאידך כזה שעד עתה לא הוסבה אליו תשומת לב הדרושה, באשר מפוזר הוא על פני כו"כ מקומות שונים – כבר הורחבה היריעה בפתח-דבר להליקוט.

(3) וראה ר"ן לשבת פ"ב ד"ה מאי חנוכה, שבלי הלקט סימן קפט, ובטור או"ח ריש סימן עת"ד.

ולהעיר מלשון הכלבו סימן מד שכתב בזה וז"ל "בכ"ה בכסלו יומי חנוכה אנון וכו', כי בבית שני כשמלכה מלכות יון גזרו שמד על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידיהם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שרחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו את ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יותר ממאתים שנה עד חרבן בית שני.

וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה יום בכסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור אלא פך אחד קטן וכו', ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור וכו' והן הנקראין ימי חנוכה כלומר חנו כ"ה כסלו".

השורות דלקמן, יוקדשו בעיקרם לעיון בגוף הליקוט שלפנינו. תמכנו יסודותינו על הוראת כ"ק אדמו"ר בשנת תשד"מ, לאחר שהופיע הספר "ספר ההלכה של אדמו"ר הזקן" ע"י הרה"ת ר' יהושע מונדשיין ע"ה, ב"דחיפה" בלתי פוסקת מכ"ק אדמו"ר, אז הורה כ"ק אדמו"ר שב"גדיל תורה" הקרוב יופיע "הערכה ושקו"ט כו" על הספר.

\*

ראשית כל כדאי להקדים את העולה מכמה מענות קודש בהליקוט דנן, על ייחודה, בתורת הרבי גופא, של חלק תשובות הק' שלו. ומהם:

על הצעה ללקט את מכתבי הרבי בנושא מסויים, התנה הרבי את ביצועה בכך ש"ימצא המתאים ובר סמכא לאחריות שאע"פ שהמכ' נכתבו למקומות שונים ובזמנים שונים לגמרי מדעתה - בכ"ז תהי' תועלת בפרסומם ועכ"פ לא יזיק - ידפיסו, באם ספק - שב ואל תעשה" (מענה קפט).

על ספר פלפולים באגרות-קודש של הרבי, מורה הרבי - באופן חסר תקדים, לכאורה, בנוגע לספרי פלפולים וכיו"ב - "בוודאי יוגה ע"י ועד רבני אנ"ש שיחי שבארה"ק כדרוש" (מענה ריט).

דומה כי הדבר מראה בעליל את חשיבותו של חלק זה בתורתו הק' של הרבי, חשיבות הנלווית באחריות גדולה.

\*

כמו כן, בכמה מענות קודש בהליקוט שלפנינו (ובליקוט מענות קודש תשמ"ט שקדם לו), ניתן ללמוד הרבה על גישתו של הרבי בכל הקשור לעניני דפוס.

אחת הפרטים העיקריים בנושא, בא לידי ביטוי בהמענה בקשר להוצאה החדשה דשו"ת צמח צדק. על ההצעה להכניס לפנים הספר את המילואים, השיב הרבי: "לא [להכניס במקומם] כי בלבבל הלומדים" (מענה כב). הוא אומר: נגד עיני המו"ל צריכה לעמוד נוחיות המעיינים בראש סדר העדיפיות.

ניכר הדבר, כי הרבה מאמץ הושקע בהליקוט שלפנינו למען נוחיות הלומדים. אך מ"מ יש מה לעורר על פרטים הטעונים שיפור בנושא.

דוגמא בולטת: הראשי תיבות. מי שאינו מצוי דיו בתורה שבכתב של הרבי, עשויה להתקשות למראה ראשי-תיבות דוגמת: "בהתיבידמ"ב" (מענה קמג), "קהתבשמוב"פ" (מענה רנב), "ממממל"ט" (מענה שנה). ולכאורה, מן הראוי שיבוא פיענוח, בהערה בשוה"ג וכיו"ב. ובטח יבוא הדבר על תיקונו בליקוטים הבאים עכ"פ.

\*

להלן אי אלו הערות בהמענות עצמם:

**מענה יד:**

מענה להמניחים דשיחת כ"ד תשרי, בו מגלה שהוא יום היארצייט "דאמי זקנתי רחל הי"ד".

להלן הרקע להמענה כפי שנשמע מפי הריי"צ שי' לו, אז מהעוסקים בההנחות: בשיחת כ"ד תשרי תש"נ ביאר הרבי את סדר הלימוד ליום היארצייט. כאשר הוכנס לרבי ה"תוכן קצר" של השיחה, תיקן בו הרבי הרבה עד שהפך את סדר ה"תוכן קצר". כשנערכה השיחה ע"פ התיקונים של הרבי, הוכנסה שוב להגהה, בצירוף "פתח דבר". בפתח-דבר, כמדומה, כתבו שעדיין לא יצא לברר של מי היארצייט. המענה שלפנינו הוא המענה לשאלה זו.

**מענה כב:**

מענה לרשד"ב שי' לוינ ששאל, בקשר להוצאה החדשה דשו"ת צמח צדק, אם להדפיס המילואים במקומם: לא [להכניס במקומם] כי יבלבל הלומדים.

והנה לאחרונה יש שכתבו (ראה קובץ הערות וביאורים מנשסתר חוברת נז), שבהוצאה האחרונה דשו"ת צמח צדק עשו שלא כהוראה זו. ומועתק בזה מה שכתב הרב שלום דוב בער שי' שוחאט בנושא:

"הנה כאשר מעיינים בגוף השאלה ששאל הרשדב"ל "בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א לסדר את שו"ת הצ"צ מחדש באותיות מרובעות, אולי כדאי א"כ: (א) להדפיס במקומם את התשובות שנדפסו בשער המילואים בקובץ יגדיל תורה ועוד, בתוספת כוכב או מספר קטן ובתוספת לוח השוואה לשעה"מ וכו'" "רואים שהשאלה לא היתה על מה שחושב המעיר, אלא על משהו אחר לגמרי..."

שו"ת הצמח צדק מסודר (לפי-ערך) לפי סדר הסימנים בשו"ע, ובכל כרך שיצא לאור בהוצאת תשנ"ד, התשובות שיצאו בהוצאה ראשונה באו כפי הסדר שלהם, ואח"כ כל התשובות של המילואים לפי הסדר שלהם.

שאלת הרשדב"ל היתה, מאחר ויש הרבה תשובות במילואים, אזי לסדר כל התשובות החדשות על הסדר, ולהכניס כל תשובה במקומה לפי סדר השו"ע, ולהוסיף כוכבים, ואז לדוגמא אם יש תשובה אחת בענין תפילין בסימן כך-וכך, ועוד תשובה אחרת במילואים, אזי יוסיפו התשובה של המילואים לאחר התשובה עם כוכב.

ועל זה הרבי ענה שיבלבל הלומדים.

אבל מה שעשו בהוצאה החדשה זה לא כך. כל התשובות החדשות באו כהוספה בכרך השני, על סדר השו"ע, ולא נכנסו על הסדר בתוך השו"ת האורגינלי, מה שכן

הוסיפו על הסדר של השו"ת האורגינלי היה השלמות לתשובות, שלפעמים סיום התשובה הודפס רק במילואים, או שמצאו מהדור"ק של אותה התשובה וכיו"ב, ואת זה הכניסו במקומו. ואדרבה, אם היו משאירים זאת בהוספה - אזי זה היה מבלבל הקוראים.

דוגמא בעלמא, יש תשובה באבהע"ז על ממזרות, סימנים יג-יד. בכדי להבין התשובה השניה יש לקרוא שארית יהודה שנכתב ביניהם, וסיום תשובה י"ג או י"ד נמצא במילואים. אם מישהו רוצה לקרוא כל התשובה בשלימותה, צריך לפתוח ג' ספרים (שו"ת אבהע"ז ח"א, שו"ת אבהע"ז ח"ב בהוספות, שו"ת שארית יהודה).

ולכן לענ"ד המעירים לא הבינו את מענה כ"ק אדמו"ר, או עכ"פ לא טרחו לעיין בנוסח השאלה..."

ע"כ.

**מענה לה:**

מענה לא' מאנ"ש דמנשסתר: "פס"ד רבני אנ"ש שי' הכללי הצ"ל גם הסכם אגו"ח דאנגלי".

יש מקום לעיון למה כוונתו הק' ב"אגו"ח דאנגלי", ועד"ז לקמן מענה שי' בודאי כ"ז בהסכמת אגו"ח . . לא רק אגו"ח דשכונה אחת אלא דכל העיר, ועוד. וי"ל.

**מענה פז:**

מענה להרא"א צייטלין בקשר להגעת הקבוצה מצפת עיה"ק לחצרות קדשנו: [היום יום שלישי] שהוכפל בו כ"ט ובחודש כסלו ובשנת תש"נ כמפורש בפ"נ שיובא עה"צ.

יש לציין שבכל היומנים וכיו"ב, כולל בקובץ "יחסו של הרבי אל הקבוצות מארץ הקודש" שי"ל ע"י הנמען הרא"א צייטלין, הנה ככולם הועתק "שיקרא עה"צ", ואילו בצילום כתי"ק המתפרסם בליקוט דגן לראשונה - מתגלה שמה שנכתב הוא "שיובא עה"צ"!

ומכאן אפשר לראות עד כמה נחוצה ההגהה בהשוואה לצילומי כתי"ק.

כמו"כ, כאן המקום להביע ת"ח ת"ח בשם כל הלומדים ומעיינים, לאלו שמסרו אוצרות כתי"ק שבידם לפרסום בהליקוט דגן, וכן שאר העתקות המענות המתפרסמים בהליקוט לראשונה. זכות הרבים תלוי' בהם!

**מענה צדי"ק:**

"כפשוט הנני שבע רצון מועד הרבנים דהשכונה שליט"א ויאריכו ימים ושנים

על ממלכתם. כפשוט אין רב ראשי בחב"ד (לא בשכונה ולא בעולם) ומעולם לא הי"י.

מצאצאי ר' גרשון בער ג'ייקובסון ע"ה שמעתי שמועה, שמענה זה הי' אליו. ורקע הדבר הי', שהגיעו אליו (כעורך ה"אלגעמיינער זשורנאל") ואמרו לו שהרבי אינו מרוצה מרבני השכונה ולכן רוצה בית דין חדש וכו', והנ"ל שאל על כך וקיבל מענה זה.

כדאי לברר אמיתות שמועה זו.

### *מענה קטז:*

מענה לא' שכתב שלקראת שנה זו שנת תש"נ הוא מפסיק לעשן: "אזכיר עה"צ".

לכאורה, באם זהו "לקראת שנת תש"נ", צ"ע התאריך "טבת".

כמו"כ, יש לעיין אם אין המדובר בשמועה פורחת אלא בנוסח מדוייק.

### *מענה שלד:*

מענה להר"ב נאה ע"ד קריאת התורה בחוהמ"ס באה"ק.

לכאורה מן הראוי שיבוא כאן ציון להמענה שבא בהמשך לזה, מענה שעא. ועד"ז בעוד כ"מ בהליקוט. ובטח יתקנו בליקוטים הבאים עכ"פ.

### *מענה תא:*

מענה להנהלת צעירי אגודת חב"ד על בקשתם להגיה תכנית של אירוע לכבוד יום הבהיר י"א ניסן.

המענה מתוארך "תש"נ", ולכאורה מקומו בפנים כ"לקראת יום הבהיר י"א ניסן" או "חורף" וכיו"ב.

\*

והעיקר שנוכה תיכף ומיד ממש ל"תורה חדשה", כאשר, כסיום הפתח-דבר "יחוס וירחם השי"ת עלינו, ונוכה להתראות עם כ"ק אדמו"ר תיכף ומיד ממש, מלך ביפיו תחזינה עינינו בהתגלות מלכותו לכל באי עולם, תיכף ומיד ממש", אמנן!



# נגלה

## דין משקוף לגבי חיוב מזוזה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

הרמב"ם<sup>1</sup> מונה עשרה תנאים לחיוב בית במזוזה, ואחד מהם הוא שצריך שיהי' לו משקוף. בביאור מקור תנאי זה כתב ה'לבוש'<sup>2</sup>:

מדכתיב גבי נתינת הדם [של פסח מצרים] "על המשקוף ועל שתי המזוזות"<sup>3</sup>,

(1) פ"ז ה"א מהל' סתו"מ.

(2) יו"ד סי' רפז ס"א.

(3) הרכיב כאן שני פסוקים: בדבר ה' אל משה נאמר (שמות יב, ז): "ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף", ובציווי משה לבני ישראל נאמר (שם, כב): "הגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות".

שינוי הסדר מבאר ה'אלשיך' (על אתר) בהקדים עוד שינוי, שמשם רבינו הוסיף לקיחת אגודת אוזב, מה שלא הוזכר בדבר השי"ת אליו. וזה לשונו:

על כן נכונו דברי רבותינו ז"ל (שמות רבה יז ג) כי משקוף ושתי המזוזות הם כנגד אברהם יצחק ויעקב:

ונבא אל הענין במה שהערנו שמשם צוה ענין אגודת אוזב, מה שלא נזכר בדברו אליו יתברך. והוא, כי אמר משה, הנה להזכיר לישראל זכות אבותם, צוה יתברך לתת הדם על שתי המזוזות ועל המשקוף, שהם שתי המזוזות כנגד יצחק ויעקב והמשקוף כנגד אברהם. ולמה עשה ה' ככה, להתחיל מהמזוזות ולא מהמשקוף, אך אין זה רק שעל מיעוט זכות ישראל צריכים להתחיל מלמטה למעלה, ולא ישיגו למעלה תחלה אם לא בהדרגה. על כן אמר משה, הנה זאת אעשה להם למען יגיעו מאליהם אל מדרגה העליונה ומשם יורה להם שפע תחלה שהוא יתרון גדול. והוא, לעשות מתחלה ייחוד מעמד שלשת האבות באגודה אחת יחד, על ידי מצות הדם. והוא "ולקחתם אגודת אוזב", שהוא שלשה בדים כנגד שלשת אבות, ועל ידי היותם לאחדים בידם על ידי טיבול בדם הפסח, אז תהיה הכנה להגיע מיד אל המשקוף ולהתחיל ממנו מלמעלה למטה, כי הלא גם באוזב היה העליון בכלל האחדות עם התחתונים. והוא אומרו "ולקחתם אגודת אוזב" כו', ועל ידי כן "הגעתם אל המשקוף" מתחלה:

כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' מבאר ('אור התורה', בראשית כרך ב ע' תכו א ואילך) שהמשקוף הוא עמוד התורה, ושתי המזוזות הן עמודי העבודה וגמילות חסדים. והקב"ה הקדים המזוזות תחלה, המורות על 'מעשה'. ומשה הקדים המשקוף, כי "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". וע"ש עוד.

עוד ראה בזה ב'ציוני', שג' הזיות הדם רומזות אל כתיבת הרמז לשם ה' בג' יודין בצורת סגול הפוך. ססדר כתיבתן הוא שנים התחתונים ואח"כ העליון, וכך ציוה השי"ת. אך משה חשש שלא יישאר קדושת השם בבתי מצרים, ולכן הורה להם לכתוב היוד העליון ואח"כ שני היודין התחתונים. ועל דרך הפשט, ראה ריב"א (על אתר).

שמע מינה דבכל מקום שנאמר מזוזות שאינם בלא המשקוף עליהם.

נעצרה נא איפוא לברר מהו 'משקוף'?

לדעת רש"י<sup>4</sup>, שם משקוף בא מלשון הכאה, שהדלת 'שוקף' עליו כשסוגרים הדלת. זה ש'שוקף' עניינו 'הכאה' מבסס רש"י מלשון תרגום. לה'אבן עזרא<sup>5</sup>, 'משקוף' עניינו חלון. והרד"ק<sup>6</sup> פירש שהוא לפי שהוא נראה ונשקף תמיד.

ונפקא מינה מבינייהו, שלפירוש רש"י היה צריך להיות מתנאי חיוב המזוזה שהדלת תכה על המשקוף. ולא מציינו מי שיתנה כן<sup>7</sup>. לאידך, אם אין מתנאי המשקוף שהוא מונע סיבוב הדלת יותר מדי, אז מהו כן תפקידו של המשקוף שהוא מתנאי מצות מזוזה<sup>8</sup>?

ייתכן לומר שהמשקוף משמש רק בכדי להחזיק שני המזוזות יחד. לפי זה יצא שיש לחייב מזוזה בפתח ששני המזוזות מגיעות עד התקרה, ואין בתקרה שום בליטה למטה לצד הפתח. אבל לפירוש הרד"ק אין פתח זה חייב במזוזה, כי המשקוף צ"ל ניכר ונראה. ולמעשה, כבר דייקו גדולי דורנו<sup>9</sup> שהרמב"ם מונה תנאי 'מקורה' וגם 'משקוף'. הרי שב'מקורה' בלבד לא יתחייב הבית במזוזה. ולכן צריך שהמשקוף יהי' בולט וניכר.

עוד יש לדון אם המשקוף אינו מונח על המזוזות, כי אם שהוא צמוד ביניהן. דבר

עוד בביאור לשון "והגעתם" שאמר משה – ראה 'לקוטי שיחות' כרך כו ע' 79 ואילך, שבפסח מצרים לא הקטירו אימורים. לכן בדם שעל המזוזות הי' הן ענין הזאת הדם על המזבח [פעולה], הן נוכחות הדם המזבח, במקום נוכחות האימורים על גבי המזבח [נפעל], ע"ש באורך.

(4) שמות שם, ז.

(5) שמות שם. "כי המשקוף הוא החלון שיעשו על הפתח, ישקיפו ממנו כשאדם קורא בשער, לראות מי הקורא. וזה ידוע בארץ ישמעאל, שיעשו החלונות על הפתחים, להשקיף משם" (רד"ק שבציון הבא, בפירוש דברי האבן עזרא). ולהעיר שלכאורה פירוש זה הוא היפך מפירוש רש"י, שלרש"י מגיע גובה הדלת עד המשקוף, והדלת מכה על על המשקוף, ואילו לה'אבן עזרא, יתכן שיש ריוח בגובה הפתח מעל הדלת, בו יוכלו לראות מי בפתח.

(6) 'ספר השרשים', שורש 'שקף'. ולהעיר גם מ'שקיפים' המוזכרים במשנה באהלות פ"ג מ"ז ופ"ח מ"ב, שעניינו סלע הבולט.

(7) ולהעיר שבמשנה אהלות (פ"ג מ"ד) מדובר על דלת שאינה מגיעה עד המשקוף. הרי שהיה דבר מצוי בימיהם.

(8) אולי י"ל לדעת רש"י, שהמשקוף משמש שאילו היה דלת, היה הוא מונע בעדה מלהסתובב יתר מדי.

(9) שו"ת 'שבט הלוי', ח"ב סי' קנ. וראה בארוכה בס' 'שכל טוב', סי' רפז ס"ק יט וכ'.

זה הוא מצוי לרוב בבנייני זמננו. והרי בדין צורת הפתח שבהל' עירובין קיימא לן שהקנה העליון חייב להיות על גבי שני הקנים שמכאן ומכאן<sup>10</sup>. וראיתי מי שמסיק<sup>11</sup> שאכן אין חיוב מזווה ברור בנידון זה, כי אם כאשר קצות המשקוף הן תחובות במזווות שמן הצד, היינו שהנגר עשה חורים במזווות, ויש לשונות הבולטות בקצות המשקוף והן חודרות לתוך החורים הללו.



## תקנת חכמים בבדיקת חמץ

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

### שתי תק"ח בבדק"ח

א. כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחנו (סי' תלג סי"ב) "כבר נתבאר בסימן תל"א שמן התורה כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו דיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי, וכשהוא עושה כך אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו לא עבר עליו למפרע בב"י וב"י שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו".

"ואינו חייב לבדוק מן התורה אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות כגון הבית וחדרו שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית ועובר עליו בכל ימצא מן התורה אע"פ שאינו נראה לו (עיי' סי' ת"מ) כל ימי הפסח אבל שאר החדרים שאינו רגיל להשתמש בהן חמץ בתדירות וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן חמץ כזית אין צריך לבדוק מן התורה אף על פי שלא ביטל".

וממשיך (בסי"ג) "אבל מד"ס אף על פי שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס לשם חמץ באקראי. לפיכך כל חדרי הבית והעליות אפילו אותן שברי לו שלא אכל בהן חמץ מעולם הרי הם צריכים בדיקה כדינה בלילה לאור הנר לפי שלפעמים אדם קם מתוך סעודתו ופתו בידו ונכנס לחדרו להשתמש בהן תשמישיו .. ויש לחוש שמא שכח שם את פתו או

10 רב חסדא, עירובין יא; שו"ע או"ח סי' שסב סי"א. ולהעיר שדבר זה מובן מאד לפי דרשות חז"ל שבהע' 3, שהמשקוף רומז על התורה, או אל אברהם אבינו. ומובן איפוא ששני ה'צדדים' הם 'מקבלים' מן האמצעי העומד על גביהם, ולא שהם התומכים את מעמדו.

11 'שכל טוב', סי' רפז ס"ק כג (ריז א).

שמה נתפרר ממנו שום פירור חמץ".

הרי שביאר לנו כאן שתי תקנות של חכמים בענין בדיקת חמץ: א) זה שחייבים בבדיקה גם אם כבר ביטל – אף שמדאורייתא כבר לא עוברים על חמץ זה כמבואר בדבריו, ב) וזה שחייבו את האדם לבדוק גם במקומות כאלו שיש רק חשש וספק שמה הכניס לשם חמץ באקראי – אשר מדאורייתא אין צורך בבדיקה כלל במקומות אלו.

### תמיהות בדברי אדה"ז בזה

ב. ולכאורה צ"ע מדוע כלל אדה"ז שתי תקנות אלו בחדא מחתא כאילו ביסודן חד הן, הלא לכאורה שתי תקנות נפרדות הן; אחת שלא לסמוך על ביטול במקומות כאלו שבאמת חייבים לחוש בהן מדאורייתא, ואחת לחדש דין בדיקה על מקומות כאלו שמדאורייתא ליתא שם חשש בכלל!?

תירה מזו: מדוע הזכיר כאן בכלל תקנה הראשונה, הלא היא מבוארת כבר באריכות לעיל בסי' תל"א (סעיפים ב – ד), איך שמדאורייתא מספיקה ביטול לבד ואילו חכמים הצריכו את האדם לא לסמוך על הביטול אלא לבדוק וכו'. וא"כ הו"ל לכתוב כאן רק תקנה השנייה?! ובפרט שלכאורה תקנה זו (השנייה) הוא מה שנוגע לכל המשך הסימן כאן המפרטת איזו מקומות חייבים לבדוק ואיזו נחשבין למקום שאין מכניסין בהן חמץ וכו'!!?

ועוד אחת: בביאור סיבת תקנה הראשונה (שלא לסמוך על הביטול) כתב אדה"ז שם שתי טעמים: "אפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי", וגם "שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכח שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח".

והנה טעם הראשון בודאי אינו שייך לתקנה זו השנייה (דהא תקנה זו לא קשורה לביטול בכלל כמובן), ולכאורה גם אין לומר דטעם השני הוה הטעם לתקנה זו השנייה, ע"פ המבואר כמ"פ בהמשך הסימנים דמחמת טעם השני לחוד לא היו מברכים על בדיקה, ואילו כאן מברכים על בדיקה גם במקומות כאלו שחייבים לבדוק מחמת תקנה זו!

ועפ"ז: א) יוקשה יותר מדוע באמת כלל אדה"ז שתי התקנות ביחד, אחרי שאינן שוין בטעמן וסיבתן? ב) ודאיתנן להכא צלה"ב מהו באמת טעם וסיבת תקנה זו השנייה?

### יישוב התמיהות וביאור חידושו של אדה"ז בזה

ג. והנראה לומר דבזה שאדה"ז הביא כאן (עוה"פ) גם תקנה הראשונה וכלל איתו תקנה זו השנייה, הגדיר וביאר לנו תקנה זו השנייה;

דהנה ידועים דברי אדה"ז בהסברת והגדרת התקנה לעשות בדיקה וביעור גם היכא שביטול, דאינו באופן שחכמים הוסיפו עוד חיוב מדבריהם, אלא ד"חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ" (סי' תל"א ס"ג ובכ"מ).

והיינו דהי' אפשר להבין דע"י ביטול כבר סילק האדם איסור ב"י וב"י לגמרי, וחכמים הוסיפו עוד חיוב של בדיקה וביעור (בכדי שלא יבא לאכלו וכיו"ב), וע"ז מחדש אדה"ז שאינו כן אלא שמדרבנן לא הועיל הביטול כלום, ושוב הרי האדם עובר בב"י וב"י מדבריהם כ"ז שאינו בודק ומבער (והדברים עתיקים ומבוארים בכ"מ בארוכה).

וי"ל דבזה שכלל אדה"ז תקנה זו השנייה עם אותה תקנה, בא להשיענו דעד"ז הוא גדר תקנה זו;

דהי' אפשר להבין דהיות שחיוב בדיקה - שהוא מדין תשביתו - מדאורייתא, הוא רק על מקומות כאלו שיש שם ודאי חמץ (כמבואר בדברי אדה"ז), הרי זה שתיקנו חכמים לבדוק גם בכל מקומות שאפשר שיהי' שם חמץ, הוה זה חיוב חדש מדרבנן שאינו מעיקר דין תשביתו. אז ע"ז בא אדה"ז לומר שאינו כן אלא שמדרבנן חייבים לחוש שישנה חמץ שם, וא"כ חל ע"ז עיקר חיוב תשביתו ובדיקה.

וי"ל יתירה מזו: התורה אמרה שחייבים להשבית החמץ שישנו לאדם, ולא פירש בעיקר החיוב כלפי איזה חמץ מדובר. ומעיקר דין התורה לא חייבים לחוש שישנה חמץ אלא במקומות שזה בגדר ודאי, וא"כ לא חל חיוב תשביתו אלא על חמץ שבמקומות אלו. אמנם אחרי שרבנן הצריכו לחוש גם לחמץ במקומות אחרים, שוב - י"ל - דדין תשביתו חל גם כלפי חמץ זה. ונמצא שלפועל בבדיקה אחרי חמץ זה ישנו קיום של עיקר דין תשביתו מה"ת.

(ונמצא חידוש בתקנה זו גם על תקנה הראשונה; דבראשונה חידשו דין ב"י וב"י מדרבנן, ואילו בשנייה מחמת חשש חמץ שהוסיפו ניתוסף בעיקר דין תשביתו שמדאורייתא. ואולי יש להגדיר הדברים כן: דאף שמדאורייתא אין חיוב תשביתו על מקומות כאלו, מ"מ ישנה קיום של מצות תשביתו בזה).

ד. ואם כנים הדברים נראה דבזה תיקן וביאר אדה"ז דבר גדול;

דהנה כלפי עיקר חיוב הבדיקה שמדאורייתא כתב לעיל "חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה .. וכשהוא עושה כך אם בתוך הפסח מצא מזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו לא עבר עליו למפרע בב"י וב"י שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו".

והיינו שמבאר דלאחרי שישנה חיוב לבדוק וכו' לכן אם אח"כ מצא חמץ בביתו לא עבר עליו למפרע "שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו".

ומבארים בזה דמאחר שהתורה ציוה לאדם מה לעשות בכדי להשבית את

החמץ – והיינו בדיקה וחיפוש וכו' – לכן כשקיים ציווי התורה ואח"כ מצא חמץ, ע"ז נאמר דלא עבר עליו מכיון שעשה כל מה שמוטל עליו לעשות.

משא"כ אם לא הי' ציווי בתורה איך ומה לעשות, אז הי' באמת עובר למפרע אף שהוא באופן של שוגג או אונס (וכמו בכל מקרה שאדם עובר על עבירה בשוגג או באונס).

אשר לפ"ז נשאלת השאלה מה הדין במקרה שמצא חמץ בפסח במקומות כאלו שלא הי' חיוב מן התורה לבדוק בהן אלא רק מדרבנן, האם עבר למפרע (בשוגג ואונס עכ"פ) על דין ב"י וב"י מדאורייתא או לא? הרי אע"פ שהוא באמת בדק שם, אמנם הרי לא צווה ע"ז מה"ת, וא"כ האם אפשר להחשיבו כמי 'שבדק כדינו' עד שאינו עובר עליו מחמת זה!?

אמנם עפמשנ"ת לעיל אוי"ל דזהו מה שנתחדש בהגדרת תקנה זו; דחכמים לא הוסיפו כאן דין בדיקה מחודשת, אלא שהרחיבו הדין תשבתו מה"ת לכלול גם מקומות כאלו, ושוב הרי גם בהן נאמר דין זה דשוב לא עובר על חמץ שימצא בהן אח"כ "שהרי אונס הוא כיון שבדק כדינו".

#### חמץ הנמצא בפסח במקום שלא הי' חייב בבדיקה

ה. אלא דלכאורה זה יהא תלוי בשאלה אחרת. ובהקדם מה שיש להסתפק מהו הדין אם מישהו מצא חמץ בפסח במקום שאין מכניסין בו חמץ (ואשר לכן לא בדק שם מאחר שאין שם חיוב בדיקה) – האם אומרים שלא עבר עליו למפרע בב"י וב"י מחמת שבדק כדינו במקומות שהי' חייב לבדוק בהן, או שבדיקה כדינו מהני רק עבור מקום זה שנתחייב בבדיקה.

ועד"ז ממש יהא השאלה כשמצא חמץ בפסח במקומות כאלו שמכניסין בהן חמץ באקראי, שמדאורייתא אין בהן חיוב בדיקה כנ"ל, לולא התק"ח לבדוק במקומות אלו – האם הי' עובר בב"י וב"י על חמץ זה למפרע, או לא.

ולכאורה הרי דברינו דלעיל נכונים רק אם היו חייבים למפרע במקרים הנ"ל, דאז מבואר דחכמים תיקנו דבר גדול בחיובם לבדוק מקומות אלו – דע"ז נמצא דכבר אינו עובר למפרע באם ימצא חמץ בפסח. משא"כ באם בכל מקרה לא היו עוברים למפרע על חמץ במקומות אלו, מחמת בדיקתו במקומות שחייב לבדוק בהן, אז כבר ל"צ לחיוב בדיקה מחודשת זו של החכמים בכדי להשמר מלעבור על ב"י וב"י למפרע!?

ו. ולכאורה יש להוכיח כה'צד' שכן היו עוברים למפרע על ב"י וב"י על חמץ במקומות כאלו שלא חייבים לבדוק בהן (אף שבדק כדינו במקומות שחייב לבדוק) מעצם תק"ח לחשוש לחמץ ולבדוק במקומות שנשתמש בהן בחמץ באקראי;

דבאם באמת לא היו עוברים על חמץ כזה למפרע אז מדוע בכלל תיקנו לחשוש

עבור חמץ כזה ולבדוק אחריו וכו' הלא בכל מקרה אינו עובר עליו בפסח?! ואם מחמת החשש שימצאהו בפסח, אז יבערו אז כשמוצאו, ולענין החשש שמא ישהה וכו' - הרי כבר תיקנו לזה דין ביטול, כמבואר בסוגיית הגמרא דהבודק צריך שיבטל!?

משא"כ באם בדיקה פועלת להשמר מב"י וב"י רק במקומות כאלו שהי' חייב לבדוק בהן, אז מבואר היטב דחכמים תיקנו לחשוש ולבדוק גם בעוד מקומות (היינו כ"מ שאפשר שהכניס לשם חמץ באקראי), בכדי שלא יעבור בהן בב"י בב"י בלא הודע!

ואם ננים הדברים אז מבואר היטיב מש"כ לעיל, דזהו סיבת וגדר תקנה זו של החכמים לבדוק גם במקומות כאלו שלא חייבים מדאורייתא לחשוש להן - בכדי להשמר עי"ז מלעבור (בשוגג עכ"פ) מב"י וב"י באם באמת נמצא שם חמץ בפסח (אף שמדאורייתא ל"צ לחוש לזה כנ"ל).

### דעת הר"ן בזה

ז. אמנם לכאורה בר"ן (על הרי"ף בריש מכילתין) מבואר דלא כדברינו, אלא דבאמת אחרי שבדק כדינו אינו עובר (למפרע) גם על חמץ שנמצא במקומות כאלו שלא חייב לבדוק בהן, דז"ל שם בא"ד:

".. תנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה ובהכי סגי ליה לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפיה יבערנה לאלתר. שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח .. אבל כל שאין לו חמץ ידוע ולא מקומות שהוא רגיל להמצא בהן לא חלה עליו מצות השבתה שהרי אתה אומר שכל שבדק אע"פ שלא ביטל ונשתיירה בידו גלוסקא יפיפיה אינו עובר עליה אלא בשהייתה משעת מציאה ואילך אלמא אין מצות השבתה אלא על חמץ ידוע או מפני מקומות שרגיל להמצא בהן".

והרי שביאר שכמו שלא עוברים למפרע על חמץ שמצא אחר הבדיקה, כן עד"ז לא חלה מצות השבתה על חמץ במקומות כאלו שלא מכניסין להן חמץ!?

ח. והנה באמת על הר"ן לא יכולים להקשות (כמו שכתבתי לעיל בדברי אדה"ז) דמדוע א"כ תיקנו חכמים לבדוק במקומות שמכניסים להן חמץ באקראי -

דהרי להר"ן לכאורה לא מצינו תקנה כזו; דאדה"ז בשלחנו חידש לנו דבר זה שישנה בדיקה מדאורייתא (במקומות שבודאי יש שם חמץ) ובדיקה מדרבנן (במקומות שמכניסין באקראי) ומקומות שלא חייבין בבדיקה בכלל (מקום שאין מכניסין בו), ואילו להר"ן לכאורה ישנה רק חיוב בדיקה מדאורייתא בכל מקומות שרגילין להשתמש, לעומת מקומות דלית בהן חיוב בדיקה בכלל, וא"כ אכן לא מצינו תק"ח מיוחדת בזה!

אמנם בכל אופן מבואר בדבריו (לכאורה) דלא עוברים בכלל על חמץ שנמצא במקומות כאלו שלא חייבין לבדוק בהן, ודלא כדברינו לעיל!?

### ביאור החילוק בין הר"ן לאדה"ז בזה

ט. והנראה דבאמת דרכו של אדה"ז שונה מדרכו של הר"ן בזה; דאדה"ז אומר דסיבת הפטור הוא משום "שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו" ואילו הר"ן כתב שהוא פטור "שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא י"ח".

והיינו דלאדה"ז הרי יסוד הפטור הוא מה שבדק כדינו, וא"כ הר"ז עוזר לו רק במקום כזה שקיים דינו, והיינו מקום כזה שיש בו דין וחיוב בדיקה.

ואילו להר"ן הרי יסוד הפטור הוא מה ש"סמכה תורה על החזקות", והיינו שאחרי שבדק כבר יכול לסמוך על החזקה דכבר אין חמץ במקום זה, ושוב קיימת סברה זו גם בקשר לכל מקום שהחזקה הוא שלא נמצא שם חמץ, והיינו כל מקום שאין מכניסין בה חמץ!

י"ד. ובביאור יסוד החילוק ביניהם – היינו מדוע באמת להר"ן הוה סיבת הפטור מה שסומכין על החזקות (ושוב הר"ז שייך גם למקום שאין מכניסין בה חמץ), ואילו לאדה"ז הוה יסוד הפטור זה שבדק כדינו (ושוב הר"ז שייך רק במקום שיש בה דין בדיקת חמץ) – נראה לומר:

להר"ן בפשטות הוה חיוב בדיקת חמץ מדאורייתא לבדוק על הספק. והיינו שהתורה חייבה את האדם לבדוק עבור כל חמץ שיש מקום להסתפק דאולי נמצא בביתו (ואולי זה קשור עם שיטת הר"ן בקידושין דספיקא דאורייתא הוה לחומרא מדאורייתא, ואכ"מ). וא"כ הרי תוכן החיוב הוא להוציא מידי ספק, וזהו אכן מה שפועל ע"י בדיקתו, דכבר א"צ להסתפק דשמה ישנה חמץ, אחרי שכעת סומך על החזקה שכבר לא נמצא אצלו חמץ.

ואילו לאדה"ז הרי תוכן החיוב מדאורייתא הוא מדין ודאי ("כגון הבית וחדריו שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה וא"א שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית ועובר עליו בב"י מה"ת"), וא"כ מה נתחדש בחיוב זה, הלא זה פשוט מעיקר איסור ב"י וב"י שחייב לבער החמץ בכדי שלא לעבור עליו!?

אלא דנתחדש שישנה דרך ואופן מן התורה איך לקיים מצוה זו של השבתת החמץ, ושוב אם בדק כדינו כבר קיים מצותו בזה ושוב אינו עובר אפילו על חמץ שעדיין ימצא שם.

ומוכן א"כ שזה 'עובד' רק היכא דישנה דין וחיוב של תשבתו, משא"כ היכא דליתא חיוב זה (כמו במקום שאין מכניסין בה חמץ) כמשנ"ת.

## מדוע לא חשש רשב"י בעץ החרובין לערלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

הנה בספר החדש והאדיר שיצא השבוע לאור עולם, ספר "תורתו מגן לנו", בסוגיא דרשב"י, שהו"ל ברוב פאר והדר הגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א, כתב מאמר נכבד מדוע לא חשש רשב"י בעץ החרובין לערלה, ואעתיק דבריו היקרים:

בגמרא שבת "אזלו טשו במערתא איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא" וכו' ומו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בדרך אמונה (פ"י מהל' מע"ש ונט"ר בבאוה"ל ד"ה "העולה") הביא שראה מקשים דהיאך אכל רשב"י מן החרובים והא הוי ערלה.

וכתב ליישב עפ"י מה שפסק הר"מ שם ה"ה (ועיי"ש בד"א סקמ"א) דהעולה מאליו ברה"ר פטור מערלה ולפי"ז את"ש דהרי המערה לא היתה שלהם ולא זכו בה ונמצא דהעץ הפקר וכל הקודם ליקח מפירותיו זכה והוי כעלה מאליו ברה"ר דפטור, והוסיף מרן שליט"א שאף לשי' החולקים על הרמב"ם (הוב"ד בד"א שם ובצהה"ל אות ע"ד) וס"ל שאף העולה מאליו ברה"ר חייב י"ל דכאן הוי כעלה במקום טרשים (דהיינו קרקע קשה דמבו' בר"מ בה"ז דפטור בכה"ג) שאין דרך בנ"א לזרוע, ואע"ג דהאחרונים כתבו דהטעם שפטור הוא משום שאין דרך בנ"א לטפל בו להביא פירותיו ליישוב והוי כאין עומד למאכל, והכא הרי נברא בשביל אכילתם, מ"מ כיון שאין דרך בנ"א לטפל בו אפי' אם הוא יטפל בו ויביא פירותיו לעיר ויאכלם או יאכלם שם מ"מ לא מיקרי עץ מאכל כיון שאין דרך לאכול פירות עץ כזה אף האוכלן בטלה דעתו, וה"ה הכא כיון שאילו לא היו במקום סכנה לא היו אוכלים פירותיו ורק משום פקו"נ הוצרכו לאכול לא נעשה עי"ז לעץ מאכל דהוי כבטלה דעתם עיש"ד, וראיתי שכ"כ ליישב שכיון שגדל מאליו במקום טרשים פטור מן הערלה בספר כוחו דרשב"י (להריא"ז מרגליות זצ"ל) מערכה א' אות ו' בהערה<sup>1</sup>.

עוד כתב ליישב (בד"א) די"ל דעץ שנברא בנס אין בו דין ערלה כלל דהוי כאילו הועבר בגושויו מחו"ל דאמרי' בירושלמי פ"א דערלה ה"א דאין בו משום ערלת א"י וה"נ הובא בגושויו משמים שהרי מיד עשה פירות כעץ ישן, וגם אפשר דלא ינק כלל מן האדמה שהרי היה מקום שאינו ראוי לזריעה ובנס עשה פירות אין זה מיקרי יניקה מן הארץ ואע"ג דהנס עשה שיניקו מן הארץ מ"מ כיון שהארץ לא נשתנית ועץ אחר

1) וע"ש מה שהאריך בזה ובסוף ספרו הדפיס מכתב ממרנא ורבנא החזו"א לצוק"ל שכתב לו שקיבל את ספרו והוסיף בזה"ל" וראיתי גם מש"כ בענין חרוב דרשב"י.

א"א לנטוע שם ורק עץ זה נתן פרות ע"י נס אין זה כדרך יניקה מן הארץ, ואין חייב בערלה ומסתמא גם אין חייב במעשר וכו' עייש"ד ובצהה"ל אות פ"ב.

והנה במדרש רבה פ' נח (פל"ו ד') עה"פ "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין" איתא א"ר חייא בר אבא בו ביום נטע בו ביום שתה בו ביום נתבוה" והקשה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בספרו 'טעמא דקרא' דהיאך שתה נח יין של ערלה והא אמר' בירו' מגילה פ"א הי"א שהגה נח תורה (ובעצם הקו' ראיתי שכבר הק' כן במהרי"ל דיסקין עה"ת וכתב ליישב דצ"ל דמשום שנח נטע לצורך כל אנשי העולם וס"ל כר' יהודא דס"ל (ערלה פ"ה מ"א) דהנוטע לרבים פטור מן הערלה עייש"ד ואמרתי דברי המהרי"ל דיסקין למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר בתמיה דאי נימא שנח ס"ל הכי כדעת ר' יהודא א"כ יהא ראייה מן החומש כנגד רבנן שס"ל התם שאף הנוטע לרבים חייב בערלה, (ועל עצם טענה זו י"ל עפי"מ שיישב מרן שליט"א בעצם הקו' היאך שתה נח יין של ערלה ותי' דנח טעה וסבר שהיוצא מן הענבים הוי זיעה בעלמא (והובא תי' לקמן) ולפי"ז י"ל דרבנן ס"ל דאין להוכיח מזה דאפשר שנח טעה בזה. והדברים ק"ו דבזיעה בעלמא ליכא מאן דפליג דיין לא חשיב זיעה, ואילו הכא פליג ר"י ויש מקום לומר דגם נח טעה בזה).

עוד אמרתי למרן שליט"א שהחת"ס בס' עה"ת תורת משה בחי' לפ' נח עה"פ "וישת מן היין וישכר" כתב שלא היה לו לנח לשתות מייין זה של ג' שנים הראשונות "ויען חטא ביין של שלש ולא המתין עד השנה הרביעית ע"כ גרם קללה לבן הרביעי של בנו השלישי לדעת הרמב"ן (ו', י') היה חם בן השלישי עכ"ל ומבואר דס"ל דהוי דבר אסור ואמר מרן שליט"א דהוא חידוש גדול, וכתב ליישב די"ל דנח טעה וסבר שהיוצא מן הענבים זיעה בעלמא הוא, וכמו שאדה"ר טעה בזה כדאי' במדרש רבה פ' בראשית (פי"ט ה') סחטה ענבים ונתנה לו, ולפי"ז בי' הא דאי' בסנהדרין ע' ע"א א"ל הקב"ה לנח לא היה לך ללמוד מאדה"ר שלא גרם לו אלא היין עייש"ד.

ושאלתי להגר"ח שליט"א מדוע לא תי' הקו' גבי נח כמש"כ ליישב בד"א גבי רשב"י דכיון שהאילן נוצר ע"י נס לכן ליכא בו דין ערלה וא"כ ה"ה אצל נח שבו ביום שנטע בו ביום נתן פירות ה"ז נס ולכן פטור מערלה, ואמר מרן שליט"א שאפשר לדון בזה, אך הוסיף דיש לחלק בין מעשה דנח לעובדא דרשב"י, דבנח זה לא היה נס הנס היה רק המהירות שצמח מהר אך העץ עצמו היה טבעי ככל העצים ולא יצא דבר חדש ומה שצריך לגדול בחצי שנה צמח בכמה רגעים ולכן יש לחייב בערלה ומשא"כ בעובדא דרשב"י שבא דבר חדש. (שו"ר שמרן שליט"א בביאורה"ל שם כתב גבי הא דאמר בתענית כ"ד ע"א "תאנה תאנה הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא" די"ל דחייבין במעשר כיון שהפירות כבר היו בכחה אלא שעדיין לא הגיע זמנם לצאת והנס רק מיהר יציאתם ואפשר דמיקרי גידולי קרקע וחייבים במעשר עייש"ד וזה כמו שביאר לנו מרן שליט"א גבי נח). וע"ע במש"כ בזה בספר חידושי מרן הגר"ח קניבסקי

עה"ת פ' נח אות י"ד.

ולענ"ד נראה ליישב בזה דהנה גבי ערלה כתיב (ויקרא י"ט כ"ג) "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" הרי דתלתה התורה חיוב ערלה במעשה נטיעה דכתיב "ונטעתם" ולכך גבי רשב"י שלא היה מעשה נטיעה כלל ליכא חיוב ערלה, ומשא"כ גבי נח שהיה מעשה נטיעה שפיר איכא חיוב ערלה.

שו"ר בקונטרס נס על הגבעה (להגר"י שאלל זצ"ל והודפס בסוף שו"ת גבעת הלבונה) אות ז' שהביא הקושיה הנ"ל דהיאך אכל רשב"י תיכף מן החרוב ולא המתין שנות ערלה בשם הרה"ק אדמו"ר ר' יישכר דוב רוקח מבעלזא זצוק"ל, ותי' בשם חכ"א עפמש"כ בשו"ת בית יצחק חיר"ד סי' פ"ד בשם ס' נחלת בנימין שטעם הדבר דמה שבא ע"י נס פטור ממעשר, הוא משום שעיקר ענין המעשר הוא שהדבר צריך תיקון זה להתעשר וכן גזרה התורה, ולכן בדבר ניסי בודאי שא"צ שום תיקון וכדאי' בסנהדרין ג"ט ע"ב דאין דבר טמא יורד מן השמים ולכן פטור ממעשר (ועיי"ש שבי' עפי"ז את דברי הרד"ק במלכים (ב' ד') נס דאלישע שנתרבה השמן ואמר לה שא"צ לעשר זאת והארכנו בזה במקו"א) ולפי"ז י"ל גם לגבי ערלה לפימש"כ בווה"ק קדושים (דף פ"ז) דמה שצריך להמתין באילן ג' שנות ערלה הוא משום שהאילן צריך תיקון וקודם שעברו ג' שנים לא נתקן עדין, והוי כמו ענין מעשר שהוא ג"כ תיקון לתבואה, ולהנ"ל שדבר שבא ע"י נס א"צ תיקון א"כ שפיר היה מותר לרשב"י לאכול מן החרוב מיד עייש"ד, וכ"כ ליישב בס' כוחו דרשב"י שם.

ובסוף הקונט' שם הודפס מכתב הערות מהרה"ק ר' משה מבאיאן זצוק"ל מקראקא וכתב שם (והודפס גם בספרו דעת משה סי' ס"ח) דלדידה ל"ק היאך אכל רשב"י מן החרובין מיד דכיון שנברא בדרך נס לא הוי בגדר ונטעתם לכם (וזה כמש"כ לעיל וברוך שכוונתי) והוסיף דגדולה מזו מצינו בירו' ריש ערלה דשקיל וטרי אם הנוטע זית בשביל שמן למגורה הוה בכלל ונטעתם לכם אף דהנטיעה היה בידי אדם, ומסיק דזה הוי בכלל ונטעתם לכם, אבל כשנברא בדרך נס ולא היה בו כלל תפיסת ידי אדם בודאי ל"ה בכלל ונטעתם עכ"ד.

והגר"י שאלל זצ"ל העיר ע"ד אלו מהא דאי' בירו' ערלה (פ"א ה"ב) דאילן העולה מאליו חייב בערלה ומוכח לכאו' דלהתחייב בערלה לא בעי' נטיעת אדם בדוקא, אך כתב לדחות ראיה זו ולחזק דב"ק מהא דאי' בירו' שם (ה"א) לבאר דברי המשנה דהעולה מאליו חייב היינו דוקא במקום יישוב (דשם הדרך שיעלה מאליו דמסתמא ע"י עבודת האדמה שעבדו שם מתחלה עלה וכמש"כ הש"ך בירו"ד סי' רצ"ד סקל"ד) אך בעלה מאליו במקום תרשין דהיינו מקום שאינו מן היישוב פטור מערלה, ובמהה"א פולדא שם כ' דאף דלענין חיוב ערלה לא בעי' נטיעת אדם (ודלא כמש"כ לעיל) מ"מ בעי' כדרך נטיעה ובמקום שאינו מן היישוב אינו כדרך נטיעה ולכן פטור

עכ"ד ולפי"ז שפיר מובנים דברי הגה"ק מבאיאן צוק"ל דברשב"י דעלה האילן במערה שזה לא מקום יישוב וזה ממש העולה מאליו במקום תרשין שפטור דל"ה כדרך נטיעה ולכן מותר היה לרשב"י לאכול מיד עייש"ד וזה כתי' הראשון של מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (שהובא בתח"ד).

ובשו"ת אמרי דוד סי' מט"ז ד"ה ונעשה הק' אהה דאי' בשבת ק"נ ע"ב ת"ד מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונוכר ששבת הוא ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו" דלכאו' יל"ע הא אין נהנין ממעשה ניסים, וגם משמע שנתפרנס מזה תיכף ולא המתין ג' שנות ערלה ותו' די"ל כשבת ל"ג ע"ב ברשב"י שעלתה חרובא ואכלו תיכף משום דע"פ הדיבור שאני כחולין ה' ע"א וע"ש בתוס', ועוד דלא עביד רחמנא ניסא לשקרא כמס' ברכות נ"ח ע"א עייש"ד, וע"ע שם בסו' קל"ט. וכ"כ אלי לישב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מחה"ס גם אני אודך) בשם זקנו הגר"ל רבינוביץ זצ"ל (בעה"מ מעדני השולחן) דכיון שנברא להם משמים הוא סימן שאין צריך לחשוש מערלה.

ובספר 'כוחו דרשב"י' בסופו הביא מכתב שנשלח לו מרבני הבד"ץ דעיה"ק טבריא תובב"א הנסוב עמש"כ בספרו בענין היאך רשב"י אכל מן החרוב ולא חשש לערלה והביאו שם ליישב בעוד כמה אופנים חדא די"ל דכיון שנחבאו במערה מחמת פחד מהמלכות הרי היו במצב של פיקו"נ ולא היה להם דבר אחר לאכול ואין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ ואדרבה מצוה קא עביד לקיים וחי בהם [אלא דיל"ע דמשמע שבאמת היה דבר אסור ואכלוהו רק משום פיקו"נ וזה דוחק דהרי אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים במידי דאכילה ואכמ"ל].

ועוד כתבו לתרץ כי כאשר רואים אילן של חרובין מותר לאכול ממנו מבלי לחשוש כלל על ערלה משום שחרובין בתוך ג' שנים לא נמצא כלל, ורשב"י לא החזיק טיבותא לנפשיה שנעשה לו נס רק נתגלה לו אילן ישן של שבעים שנה בגדר "ויפקח ה' את עיניה ותרא באר מים" מה שהיה נתגלה לה, וגם אם נעשה לו נס הלא הנס הביא אילן של שבעים שנה שכבר עברו עליו שנות ערלה ולא נקרא כלל אילן חדש אלא ישן עייש"ד.

עוד י"ל בזה דהנה בירו' סופ"ז דשביעית איתא "אוכלי בהמה קדושת שביעית חלה עליהן ואין קדושת ערלה חלה עליהן" וע"ע בירו' ריש ערלה וע"ע בחזו"א הל' כלאים סי' א' אות י"ב שכ' דכיון דכתיב "עץ מאכל" לכך אין נוהג ערלה במאכל בהמה, ובירו' פ"ג ממעשרות ה"א אי' "חרובין מאכל בהמה הן", ובר"מ פ"א מהל' מעשר ה"ט כתב "החרובין אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהם לפי שאינם מאכל רוב אדם" וע"ע בר"מ פ"א ממע"ש ה"ג שכ' דאירי בחרובי צלמונה, וע"ע בד"א פ"א ממעשר ס"ק ס"ב, וע"ע בר"מ פ"ד מהל' דעות הי"א דכ' וז"ל "לעולם ימנע אדם עצמו מפירות

האילנות וכו' וכן החרובים רעים לעולם" וכו' ובס' עלה לתרופה (הודפס בספר הליקוטים מהדורת פרנקל) כ' ע"ד הר"מ שידוע שחרובים לא הוה מאכל אדם אלא העיזים היו אוכלים אותם ואמרו בברכות י"ז ע"ב וחנינא בני די לו בקב חרובים עכ"ד, מיהו מצאתי במאיירי בחי' לתענית כ' ע"ב שכתב וז"ל "שהרי התמרים והדלועים אוכלי אדם הן וכן החרובים ואין נמנעים מלתתם לפני הבהמה" הרי דחשיב לחרוב כמאכל אדם, ונראה דכמה מיני חרובין איכא ומהם שראויים לאדם ומהם שלא.

[ובמשנה שבת קנ"ה ע"א תנן "אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה" ובשפת אמת בחי' הוכיח דמשמע מכאן דחרובין מאכל בהמה הן דאילו הוה מאכל אדם אסור היה להאכילו לבהמה וכדאי' בתענית כ' ע"ב דמאכל אדם אין מאכילין לבהמה, (וכן כששאלתי למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דהיאך היו מרסקין חרובין לפני בהמה והרי בגמ' תענית אי' דאין מאכילין מאכל אדם לבהמה כתב לן ליישב בזה"ל "חרובין הם גם מאכל בהמה"). ושוב הביא דמצינו בכ"מ שחרובין היו מאכל צדיקים וכגון הא דרשב"י, ודר"ח בן דוסא בברכות י"ז ע"ב, וכ' דצ"ל דבשבת מיירי שאין לו מה להאכיל לבהמתו דבכה"ג מותר ליתן לה גם מאכל אדם עייש"ד, ועוד בענין הראיה משבת עי' מש"כ בשו"ת כתב סופר חאו"ח סי' ל"ג ואכמ"ל].

ולהנ"ל דחרוב הוא מאכל בהמה ומאכל בהמה פטור מערלה את"ש מדוע לא חש רשב"י לערלה, אלא דצריך לידע איזה סוג חרוב היה אצל רשב"י ומצאתי שגירסת הר"ש סירליאו בירו' שביעית פ"ט ה"א היא "רשב"י ור"א בריה עבדון טמירין במערתא תלת עשרה שנין והוון אכלין חרובין דגרדונא" (הגי' אצלינו "חרובין דתרומה" והגר"א מוחק תיבת דתרומה) ופי' שם הרש"ס דהם סוג חרובין גרועין מאד ולפי"ז שפיר הוי מאכל בהמה, וע"ע במדרש רבה פר' וישלח פע"ט סי' ו דאיתא התם בזה"ל "והיו אוכלין חרובין של גרודא עד שהעלה גופן חלודה". ומבואר שהעלה גופן חלודה מחמת החרובין וכדפי' רש"י שם. ובעץ יוסף הביא דהגירסא בערוך היא "חרובין של גרודנא", ופירש דגרודנא היינו יבשים שאין בהם לחלוחית של דבש, וכתב בערוך דבס"א כתוב "של גרודא" ופי' אילן קירח שאין בו לא אמירון ולא עלין עכ"ד. שו"ר בס' משא בני קהת (להגרש"ק גרוס שליט"א) על הרמב"ם פ"י מהל' מע"ש ה"ב שכתב ליישב הכי ועיי"ש שתי' בכמה אופנים. (עד כאן מספר הנפלא "תורתו מגן לנו").



## מדשקיל וטרי אליבא דפלוני שמע מינה כחותיה סבירה ליה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

איתא בפסחים כא ע"ב אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בבבילה.

ולהלן כג ע"ב "יתב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר משמיה דר' יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל . . . דכתיב כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין ת"ל באש תשרף ומה ת"ל באש תשרף אם אינו ענין לגופו דכתיב והנה שורף תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא בקדש באש תשרף בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה והאי בקדש באש תשרף להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדברי שמעון . . . אמר ליה רבי יונתן רבך מהאי קרא קאמר לה . . . אמר אביי לעולם מקרא קמא . . . אמר ליה רב פפא לאבבי . . . אלא אמר רב פפא מהכא . . . אמר לי' רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין . . . א"ל כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי."

ובחידושים על הש"ס פסחים כא ע"ב ד"ה אמר חזקיה מניין כו'. כתב הצ"צ "וכתב הר"ן (ה' עמוד ב בדפי הרי"ף) "הרי"ף הביא הא דחזקיה לפי שהוא פשוט יותר כו' . . . ובהרא"ש פרק גיד הנשה סימן י"ז פסק כחזקיה. ולפי עניינת דעתי עוד טעם לזה כיון דלקמן (דף כג עמוד ב') סבירא ליה לרבי יהושע בן לוי, וכמה אמוראים מיירי אליביה, דאפילו לא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע. אם כן מילתא דחזקיה הוי מילתא מציעתא<sup>1</sup> בין רבי יהושע בן לוי לרבי אבהו.

והנה במ"ש הצ"צ "וכמה אמוראים מיירי אליביה" לכאורה הכוונה למה ששקיל וטרי אבבי ורב פפא ורבינא ורב אשי בדברי רבי יהושע בן לוי וע"פ הכלל (יד מלאכי סימן תט, שדי חמד כללים מערכת הה"א סימן קיז). "ומדשקיל וטרי אליבא דפלוני

(1) ראה הכלל בזה ביד מלאכי מערכת המ"ם אות תעז. ושדי חמד מערכת הה"א סימן ל'.

שמע מינה דכוותיה סבירה ליה".

ויש לעיין בזה שהרי לעיל בדף כג ע"א מתרץ רב פפא ורב אשי אליבא דרבי אבהו.<sup>2</sup> וא"כ לכאורה אין להוכיח שרב פפא ורב אשי סבירא להו כרבי יהושע בן לוי. ולמה נקט הצ"צ<sup>3</sup> שמייירי אליבא דרבי יהושע בן לוי.

ויש לומר ובהקדים מ"ש בגמרא שם ע"ב "מנין תיפוק ליה מלא יאכל לא יאכל איסור אכילה משמע ליה איסור הנאה לא משמע ליה תיפוק ליה מנבילה סבר לה כר' יהודה דאמר דברים ככתבן אי סבר לה כר' יהודה תיפוק ליה מהיכא דנפקא ליה לר' יהודה מלכלב תשליכון אותו קסבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא". ופירש רש"י "קא סבר. האי תנא". והעיר על זה הראש יוסף "ר' יהושע בן לוי לאו תנא הוא ולפעמים היה שונה ברייתות כדאשכחן בכמה דוכתין, והאי תנא לאו דוקא". וכן העיר ברש"ש "ל"י מדוע קרא ליה תנא הכא".

והנה כתב בערכי תנאים ואמוראים ערך רבי יהושע בן לוי "דרבי יהושע בן לוי שנים הוי אחד מהן היה תנא ואחד מהן היה אמורא" ובהמשך שם בפירוש דברי הגמרא הוא דאמר כי האי תנא כתב "הפירוש כך הוא, הוא דאמר כי האי תנא, דהא דאריב"ל אע"פ שאמרו, הן תנאים ששמע ריב"ל מהן . . . כי כבר בררנו כי ריב"ל תלמיד תנאים היה".

ועל פי זה יש לפרש כוונת דברי רש"י "האי תנא" לרבי יהושע בן הלוי התנא או שאמרה בשם רבותיו התנאים.

והנה בכלל הנ"ל "מדשקיל וטרי אליבא דפלוגי שמע מינה דכוותיה סבירה ליה" הביא ביד מלאכי שם מ"ש הר"ן "דאמוראי אליבא דחד אמורא כי שמעו מאי דפרכו ליה אע"ג דלדידהו או ס"ל כוותיה"<sup>4</sup>. היינו שיש נפקא מינה אי מתרצי דברי תנא או דברי אמורא. שיש הסוברים שאם אמורא מתרץ דברי איזה תנא יש לומר שכוותיה סבירא ליה אבל מזה שאמורא מתרץ דברי אמורא הקדום לו אין לומר שכוותיה סבירא ליה,<sup>5</sup> "רק משום יגדיל תורה ומצוה להבין דברי חכמים וליישבן".<sup>6</sup>

(2) ועיין מה שכתב בחידושי הריטב"א שם "ולענין פסק דין כתב הרי"ט ז"ל דודאי הלכה כרבי אבהו דרב פפא ורב אשי הכי סבירא להו ופריקו אליבא דידיה היא דתרומה ונוזר".

(3) במ"ש הצ"צ "כמה אמוראים" הי' מקום לומר הכוונה לההוא מרבנן ואביי שמייירי אליבא דרבי יהושע בן לוי. אבל עדיין קשה רב פפא ורב אשי כמאן סבירא להו ככפנים.

(4) עיי"ש מה שמאריך לחלוק על זה.

(5) ובוה יש ליישב להר"י בתוס' לו ע"ב ד"ה דכולי עלמא שאף שפסק ר"ח כר"ל מדיתיב רבה ורב יוסף אחוריה דר' זירא שמייירי אליבא דר"ל מ"מ ולר"י נראה דכר' יוחנן קיי"ל.

(6) חות יאיר סימן צד.

וע"פ זה יש לומר הטעם מדוע קרי ליה רש"י הכא תנא, היות שיש נפקא מינה בזה שאם איזה תנא מתרץ דיבוריה ויש להוכיח שכוותיה סבירא ליה. ומ"ש הצ"צ "וכמה אמוראים מיירי אליביה" יש לומר הכוונה שגם רב פפא ורב אשי סבירא ליה כריב"ל מדשקיל וטרי בדיבוריה.



## חֲסִידוֹת

### הערות בספר התניא

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

איתא בתניא בפרק י' "וכפי ערך גודל האהבה לה' כך ערך השנאה לס"א והמיאוס ברע בתכלית כי המיאוס הוא היפך האהבה ממש כמו השנאה".

והנה לכאורה אם אחד מואס בדבר הוא מרחק את הדבר יותר ממה שאם הוא רק שונא את הדבר. ולפי זה יש להעיר על לשון רבינו, "(כי המיאוס הוא היפך האהבה) ממש כמו השנאה", שלכאורה אין זה ממש, אלא יותר כנ"ל.

ועוד צריך להבין מהי כוונת רבינו בזה, והרי הוא לכאורה דבר פשוט שאם השנאה הוא היפך האהבה, כן עד"ז המיאוס הוא היפך האהבה, ועוד יותר. ומה לא ה' מובן אם רבינו לא ה' כותב זה בפירושו.

בפרק י"ב איתא "אבל אחר התפלה בהסתלקות המוחין דגדלות א"ס ב"ה הרי הרע חוזר וניעור בחלל השמאלי ומתאוה תאוה לתאוות עוה"ז ותענוגיו, רק מפני שלא לו לבדו משפט המלוכה והממשלה בעיר אינו יכול להוציא תאוותו מכח אל הפועל להתלבש באברי הגוף במעשה דבור ומחשבה ממש להעמיק מחשבתו בתענוגי עוה"ז איך למלאות תאוות לבו".

והנה ממה שרבינו כתב (לא רק "להרהר בתענוגי עוה"ז") אלא "להעמיק מחשבתו", ואינו מסתפק בזה וכותב "איך למלאות תאוות לבו", משמע שכל מחשבות תענוגי עוה"ז עד שנתהוה לו רצון להשיג תענוגים אלו שייך גם בבינוני.

כי קודם שנתהוה לו רצון איך למלאות תאוות לבו צריך להרהר בכלל תאוות עוה"ז ובפרט בהטוב שבזה ורק אח"כ שייך שיחשוב איך למלאות תאוות לבו בפועל.

וצריך להבין, איך זה מתאים עם מה שכתב רבינו להלן קרוב לסוף הפרק "ואפילו

במוח לבדו להרהר ברע אין לו שליטה וממשלה להרהר ח"ו ברצונו שבמוחו שיקבל ברצון ח"ו הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח כנ"ל אלא מיד בעלייתו לשם דוחיהו בשני ידים ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע ואינו מקבלו ברצון אפילו להרהר בו ברצון".

ולכאורה כוונת רבינו "ברע", הוא אפילו תאות היתר, שהרי בנוגע לאיסור כתב רבינו קודם לזה, "אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור", וכאן מדובר במה שעולה בדעתו אבל הוא אינו מקבלו ודוחיהו.

וגם מצינו הלשון "רע" גם על תאות היתר כמו שכתב רבינו קרוב לתחילת הפרק "אבל אחר התפלה בהסתלקות מוחין דגדלות א"ס ב"ה הרי הרע חוזר . . ומתאוה תאוה לתאות עוה"ז ותענוגיו.



## ל"ג בעומר התנאים לפני החתונה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

במאמר ד"ה שיר המעלות (ל"ג בעומר תשכ"ב סה"מ מלוקט ד עמ' רנא הערה 6) מביא ממאמר אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ל"ג בעומר תרצ"ב "שבהקב"ה וכנס"י ישנם הענינים דקישורי תנאים וחתונה, דבחה"ש הוא החתונה דהקב"ה וישראל כמרז"ל (תענית כו, ב- במשנה) ביום חתונתו זו מתן תורה ובל"ג בעומר הוא הקישורי תנאים "ומאז עד חגה"ש הם מועדי שילוח סבלונות מהחתן לכלה".

הגדרה זו אודות ל"ג בעומר לא ראיתי בנתיים בשאר ספרים ואבקש מקוראי הגליון לציין אם נמצא במקורות אחרים. והיכן מצינו מושג של "סבלונות" המתחילים בל"ג בעומר דווקא כהכנה לשבועות.

ואוי"ל ביאור בדא"פ עכ"פ: אודות יחודו של יום ל"ג בעומר מביא החתם סופר (שו"ת חת"ס חיו"ד סי' רל"ג) "ולפי דאיתא במדרש שמיום שכלה החררה שהוציאו ממצרים הלכו ג' ימים בלא לחם ואח"כ ירד המן, אם כן היה הורדת המן ביום ל"ג בעומר וראוי לעשותו יום שמחה והדלקה". הרבי מביאו במכתב (ל"ג בעומר תשל"ד הודפס בלקו"ש ח"ב עמ' 228) ומציין שהיא דעה חולקת על רש"י וכו' וגם מסביר מדוע לא נחגג יום זה מני אז עד הילולא דרשב"י עיי"ש.

הנהגה אודות השייכות דירידת המן למתן תורה מבואר בארוכה במאמר ד"ה הנני מטיר לכם תשל"ז (נדפס בספר המאמרים מלוקט א עמ' רט"ו) ובתו"ד: "כשהיו

צריכים לקבל את התורה ובאופן כזה שנתחדש ע"י מתן תורה שזהו ענין התורה כפי שהיא בבחינת הליכה דוקא, דאמיתית ענין ההליכה הוא בלי גבול עד באופן דאין ערוך..הנה כהקדמה לזה היה צ"ל הנני מטיר לכם לחם מן השמים" ומבאר שם מאמר המכילתא לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן "דענין המן הוא שלא היה בו פסולת, שהוא למעלה לגמרי מסדר ההשתלשלות, מכיון שהוא למעלה ממכ"ע וסוכ"ע וגם למעלה מדרגא הג' (שלמעלה ממלא וסוכ"ע), הנה עי"ז נהיה הענין דאנסנו..דאנסנו הו"ע של הרמה והגבהה כמו ארים נסי, כי ע"י אכילת המן מגביהים אותו למעלה מכל סדר ההשתלשלות שע"ז באים לבחי' ההליכה בתורה" ועיי"ש בארוכה.

הרי מבואר דאכילת המן הוא הכנה מוכרחת למ"ת, והכנה זו אכן מתאימה עם המבואר במאמר תשכ"ב (שם) "דשבת אחים הוא הקירוב וההתקשרות שלהם בקישורי תנאים, וזהו הכנה להנישואין, שאז נעשה (גם) יחד, נוסף על התקשרות גם יחוד". והיינו "הקירוב וההתקשרות" הוא ההגבה הנפעלת ע"י המן ו"היחוד" הוא ההליכה בתורה שנפעל במ"ת וכמבואר שם במאמר שהו"ע הפנים בתורה באופן שאין שם כלל המציאות דאחור עיי"ש.

וזהו ענין קישורי התנאים ו"שילוח סבלונות", היינו ההכנה למתן תורה שהתבטא בהתחלת ירידת המן דהמטיר לנו לחם מן השמים ביום ל"ג בעומר וכנ"ל מהחתי"ס והוא יום קישורי התנאים.



## בירור הניצוצות במצרים

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער**

שליח כ"ק אדמו"ר רוב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

ידוע ומפורסם דברי הזוהר, הובא בהגדת רבינו ע' 20, שכלל ישראל במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה. וצ"ע איך לתווך זה עם דברי האריז"ל, הובא בכמה שיחות של רבינו, שבזמן שכלל ישראל נגאלו ממצרים הוציאו עמהם כל ניצוצי מצרים. האריז"ל מבאר שזה הוא כוונת הפסוק בפרשת בא י"ב: לו "וינצלו את מצרים" שהוריקו מצרים מכל הניצוצות שהיו גנוזים שם. מובן ופשוט שכדי להוציא ולברר ניצוצות של קדושה צריך להיות עובד ה' ולא משוקע בתאוות!

ונראה לומר שזה דומה להא דאיתא בתניא סוף פרק לט שאם אדם לומד תורה שלא לשמה ממש דהיינו שהוא רוצה להתגדל ע"י לימוד התורה אז התורה שלמד נמצא במאסר של קליפות ונותן כוחות להקליפות ואינה עולה למעלה. ומ"מ גם במקרה כזה אומרת הגמרא בפסחים נ: ובנזיר כ"ג: "לעולם ילמד אדם תורה שלא

לשמה שמתוך... ומפרש רבינו שמשום שסוף סוף יעשה תשובה ואז ישוב למעלה כל התורה שלמד שלא לשמה. עיין כל זה בתניא שם.

וכמו כן כאן בבני ישראל במצרים מצינו במכילתא פרשת בא ה, שהם הצטיינו במה שלא סיפרו לשון הרע ובמה שגדרו עצמם מעריות, ויש לומר שעל ידי זה בררו הנצוצות של מצרים. אלא מכיון שהיו שקועים בעבודה זרה ע"כ הניצוצות שבררו לא עלו למעלה עד שעשו תשובה על החטא של עבודה זרה. ותשובה זו עשו ע"י לקיחת השה לקרבן פסח שההלקיחה הי' קשור במסירת נפש, כידוע.

ואף שמצינו בחז"ל, עיין רש"י לפרשת בא יב, ו ד"ה והיה לכם למשמרת, שהיו כלל ישראל ערום ממצות קודם יציאתם ממצרים וע"כ נתן להם הקדוש ברוך הוא מצות מילה וקרבן פסח, היינו שהיו ערומים ממצות קום ועשה אבל במשך כל זמן הגלות היו בני ישראל נזהרים מעריות ומלשון הרע וכנראה ששמירת שני עקריים אלו ביחד עם שמירת לשונם ושמותם ספקו להעלות כל הניצוצות של מצרים - הארץ הכי ירוד מכל הארצות - ונמצא שהם בררו הניצוצות במשך כל ימי גלות מצרים אבל עליות הניצוצות לא היתה עד זמן יציאתם ממצרים אחרי לקיחת הקרבן פסח שהיה העבודה זרה של המצרים.



## נש"י עלו במחשבה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה כי תשא עטר"ת (ע' ער-רעא):

"והנה ישראל עלו במח', שזהו כללות ההפרש בין נשמות ומלאכים, דהתהוות המלאכים הוא מהדבור בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כו', ונשמות הן מבחי' מח', והרי המח' נובעת תמיד, לכן יש בנש"י האמונה בהתהוות מאין ליש תמיד (עמ"ש בסי' בד"ה אתה הצבת) וכמש"א המחדש בטובו בכי"ו תמיד מע"ב, דבכי"ו ובכ"ע ובכ"ר מתחדש העולם ממש מאין ליש, והוא מפני ששרשם ממח' שנובעת תמיד והוא ג"כ מאין ליש. וכידוע דחו"ב הן אין ויש דזיווגיהו תדיר לצורך העולמות, דיחוד חו"ב זה יחוד אין ויש בכדי שיהי' ההתהוות מאין ליש תמיד. והנשמות מפני ששרשם מהמח' ע"כ נקבע בנפשם האמונה בהתהוות יש מאין תמיד כו'.

והיינו מפני שבמח' הוא בגילוי, דבאמת גם הדבור למעלה הוא תמיד דמ"ש המחדש כו' תמיד מע"ב זהו בדבור, ומ"ש עת לחשות היינו העלם הדבור וכמו נחר

גרונני, שאין הדבור בגילוי, וכמ"ש במ"א. ומפני שהדבור לפעמים בהעלם ע"כ יש שאינם מאמינים כו', ונשמות מפני שהן מבחי' מח' ששם ההמשכה מאין ליש תמיד בגילוי ע"כ בנשמות גם כמו שירדו למטה יש בהם האמונה קבוע בהתהוות מאין ליש תמיד כו'.

והנה ההתהוות שבמח' אינו בבחי' מציאו' דבר, וכנ"ל דלכן נפרטו בדבור כדי להיות בבחי' מציאות מפני שבמח' נתהוו לא בבחי' מציאות כו'. וז"ש יהללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו, דמ"ש בראשית ברא אלקים בבחי' התלבשות כח הפועל בנפעל ה"ז בבחי' מציאות, ומ"ש ונבראו הוא ההתהוות מ'ש' הוי' לא בבחי' מציאות וכמ"ש במ"א. ומזה הוא האמונה בנש"י בה' אחד שהכל בטל דכולא קמי' כל"ה. וזהו דהאמונה בנש"י בבחי' ממכ"ע וסוכ"ע הוא משום שעלו במח', דלהיות שהמח' היא תמיד ע"כ היא האמונה בבחי' ממכ"ע דמחדש בטובו בכי"ו תמיד מאין ליש, ומשום דההתהוות במח' היא לא בבחי' מציאות ע"כ היא בנש"י בבחי' סוכ"ע, דהכל בטל ומיוחד כו". עכ"ל.

ולכאורה במאמר זה מחדש נקודה חדשה, שזה שנשמות ישראל שרשם היא בבחי' מחשבה אשר המחשבה נובעת תמיד, זה משפיע עליהם שתהי' אצלם האמונה בבחינת ממלא כל עלמין שהוא מחי' את הבריאה בתמידות.

ולפום ריהטא הענין דורש ביאור, דהרי ענין התמידות שבבריאה מבואר בשער היחוד והאמונה טעמו, משום שהבריאה היא יש מאין, ואין למציאות הנבראים שום זכות קיום בלי הכח האלקי המהווה אותה, ולכן צריכה להיות ההתהוות תמיד. וזה שהנשמה מקורה ושרשה במחשבה העליונה שהיא בבחי' תמידות, הרי ענין ה"תמידות" בזה אינו מחמת החסרון שבדבר המתהווה, שאין לו זכות קיום, אלא אדרבה, בגלל שהמחשבה קשורה עם עומק הנפש והיא לבוש המחובר ומיוחד בנפש. וא"כ צ"ב, מהו הקשר דענין התמידות שבבריאה לזה שהנשמות שרשן ממחשבה שהיא תמידית.

והגם שמבואר שם (כמובא לעיל) אשר "הוא מפני ששרשם ממח' שנובעת תמיד והוא ג"כ מאין ליש, וכידוע דחו"ב הן אין ויש דזווגייהו תדיר לצורך העולמות, דיחוד חו"ב זה יחוד אין ויש בכדי שיהי' ההתהוות מאין ליש תמיד, והנשמות מפני ששרשם מהמח' ע"כ נקבע בנפשם האמונה בהתהוות יש מאין תמיד כו'", דמשמע מזה שגם התהוות המחשבה בתמידות קשורה להתהוותה יש מאין, מ"מ זה גופא דורש הסבר.

ובפשטות נראה אשר כאן לא קאי לפי ההסברה שבשער היחוד והאמונה שם, אלא משמע שהתמידות שבהתהוות היא מעלה באופן ההתהוות, ולכן האמונה במדריגה זו הגורמת להתהוות תמידית יש צורך להמשכה מיוחדת ממדריגת המחשבה שלמעלה כדי להגיע אליה. וצ"ב מהו ענין זה.

[גם צריך ביאור מ"ש בקטע הנ"ל " ומפני שהדבור לפעמים בהעלם ע"כ יש שאינם מאמינים כו", היינו שהנבראים ששרשם מבחי' הדיבור, יש מהם שאינם מאמינים. דלעיל שם מחלק רק בין נשמות ומלאכים, וכי בין המלאכים יש שאינם מאמינים?]



## כד אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה

הנ"ל

בלקוטי תורה ר"פ פקודי (ג, ב), ריש אות ב: " הנה צ"ל הטעם למה אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא דוקא ממה דאתכפיא סט"א והלא אין הס"א תופס מקום כלל בהשתלשלות כידוע וכמ"ש שממית בידיים תתפש כו".

כלומר, השאלה היא מדוע כפיית הסט"א פועלת גילוי כבוד ה' בכל העולמות, והרי הסט"א אינו תופס מקום אצלו ית'.

ולאחר שמאריך במאמר במעלת מצוות לא תעשה על מצוות עשה, שע"י מצוות לא תעשה מגיעים במדריגה שאי אפשר להגיע אליו על ידי שום עבודה, וע"ד השגת השלילה, מסיים בסוף המאמר (ז, א):

"ובכל זה יובן מ"ש בזהר כד אתכפיא סט"א אשתלים יקרא דקוב"ה, כי ענין אתכפיא סט"א זהו ענין קיום מל"ת וכל דקדוקי סופרים אשר הם הכל הרחקת הרע, לכן עי"ז אשתלים יקרא דקוב"ה, היינו בחי' ז"א שעולה ברום המעלות והוא בבחי' יחוד דאו"א גם שנמשך בו בחי' כתר מא"א ממש כמבואר גבי חג השבועות. וזהו אשתלים יקרא כו' וכמשי"ת לקמן אי"ה בפי' ותבואי בעדי עדיים, וזהו ג"כ ענין דירה בתחתונים".

ולכאורה לפי זה יוצא שגילוי הכבוד שלמעלה אינו תוצאה ישירה מכפיית הסט"א, אלא שהיות שכפיית הסט"א היא ע"י איפוק ומניעת מעשה, עי"ז מגיעים למדריגה עליונה זו. וא"כ לשון הזהר צ"ע, דהעיקר חסר מן הספר, שהרי לא כפיית הסט"א היא הגורמת לגילוי הכבוד אלא מצבו של האדם העוסק בזה.

וצ"ב.



## הגילוי של נסים המלוּבשים בטבע

הת' לוי יצחק פלטיאל

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר פי' הפסוק של "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", כי הרי אינו מובן, "הרי הגאולה העתידה תהי' נעלית הרבה יותר מהגאולה דיציאת מצרים, ומהו אומרו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, שהעילוי דגאולה העתידה הוא שגם אז יהי' "אראנו נפלאות" כמו שהי' ביציאת מצרים".

ותמצית הביאור הוא (מה שמבואר בסעיפי ו'–ז'), שיש מעלה בהנסים המלוּבשים בטבע לגבי נסים שלמעלה מהטבע, דדוקא בנסים המלוּבשים בטבע נתגלה שהביטול הוא מפני אוא"ס בלבד ולא משום שכל הטבע נתבטל, כי בנסים המלוּבשים בדרכי הטבע, הטבע אינו מתבטל, ואעפ"כ נשלם בה רצון העליון. "ועפ"ז י"ל שהחידוש דאראנו נפלאות שיהי' לעת"ל, שגם הנסים המלוּבשים בטבע יהיו באופן דאראנו נפלאות (שיראו את הנס), הוא גם בהנסים (נפלאות) עצמם. דזה שעכשיו הטבע מעלים על הנס שבו הוא לפי שהטבע (גם כשמתלבש בו נס) הוא היפך הנס. . ולכן, הנסים שלמעלה מהטבע הם בגילוי יותר. וזה שלעת"ל יהיו (גם) הנסים המלוּבשים בטבע באופן דאראנו נפלאות (שיראו את הנס שבהטבע), הוא, כי לעת"ל, תהי' עליית הטבע, שגם הטבע יהי' כלי לגילוי אוא"ס הבל"ג שיתלבש בו, ולכן גם הנסים המלוּבשים בטבע יהיו בגילוי".

כלומר, שלעתיד לבוא יתגלה הנסים המלוּבשים בטבע דוקא, כי הרי הביטול שלהם דוקא הוא ביטול אמיתי, אלא שיש חסרון חיצוני - שאין אלקות נראה בכל העולם - ומעלה זה יהי' ג"כ לעת"ל ע"י זה שהעולם יהי' כלי לה.

והנה לכאורה צריך ביאור, דאם אלקות יתגלה בכל העולם כמו הנסים שלמעלה מהטבע, איך נשאר מעלת הביטול המלוּבש בטבע, כי הרי המעלה בהנסים המלוּבשים בטבע הוא, שהטבע נשאר בתקפו ואעפ"כ נתגלה הנס, ואיך יהי' ב' מעלות אלו ביחד.

גם צריך ביאור מה שאומר בסוף המאמר, על מ"ש בזהר "דאראנו" לשון נסתר קאי על משה, "שהוא הוראה לכאו"א מישראל, שבכדי לזכות לראיית הנפלאות דלעת"ל הוא ע"י גילוי בחי' משה שבו, דהגם שהביטול דמשה הוא ביטול דיחוד"ע (שזהו מעלת הנסים שלמעלה מהטבע) שמצד הגילויים והמשכת הענין דאראנו נפלאות הוא ע"י הביטול דקבלת עול (כנ"ל סעי' ט') (שהוא כנסים המלוּבשים בטבע), מ"מ בכדי שההמשכה תהי' בגילוי (אראנו) צ"ל גם הביטול שמצד הגילויים (ע"י ההתבוננות שכולא קמי' כלא חשיב, וכדומה), ועי"ז יהי' אראנו נפלאות, שהנפלאות

דלעתיד יהיו בגילוי, בביאת משיח צדקינו בקרוב ממש".

והנה לכאורה אינו מובן, האם זהו גזירה שווה של גילוי גילוי - כמו שנסיים למעלה מן הטבע הם בגילוי, כן יתגלה נסים המלוכשים בטבע - הרי לכאורה העדר הגילוי בנסים המלוכשים בטבע הוא חסרון טכני - שהעולם מסתיר עליהם - ולעת"ל העולם לא יסתיר ובמילא יהיו הנסים בגילוי. ומה הקשר לכאן העבודה של יחו"ע - נסים שלמעלה מהטבע.

גם לכאורה צריך ביאור הפירוש של כ"ק אדמו"ר האמצעי בפסוק זה של "כימי צאתך וגו'" בשער האמונה (תחילת אות טז), וז"ל "ובכ"ז יובן מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, דהגם שהנסים שהיו במצרים היו בגילוי גמור לעין כל . . . אבל זה הי' היפך הטבע הבא מכח האלקי העליון עד רום המעלות שנקרא נפלאות בלי נודע מהות כלל, רק מציאותן נראה בעליל, אבל לעת"ל אראנו נפלאות העליונות למטה, שיהיו מושגים במהותם כמו שהן למעלה ולא יהיו נקראים מופלי כלל, כמו הנסים שנעשו בדרך הטבע שמושגים מהותם ואינן נק' פלא כלל". וצריך ביאור איך זה מתאים עם מה שמבואר לעיל, שכאן מבואר שלעתיד יתגלה הנסים שלמעלה מהטבע - שהוא גילוי אלקות כפי שהוא למעלה מהטבע - אלא שיהי' באופן הנסים המלוכשים בטבע - שלא יהי' "מופלא", שיהי' אפשר לתפוס הגילוי, משא"כ עכשיו, כשגילוי כזה מאיר אין האדם יכול לתפוסה (וכפי שביאר שם באריכות באות טו). ולכאורה ביאור זה הוא בדיוק ההיפך ממה שמבואר ב"כימי צאתך", שלעתיד יתגלה נסים המלוכשים בטבע, אלא שיהי' באופן הנסים שלמעלה מהטבע?

והנה, לכאורה הי' אפשר לומר שיהיו שני מעלות הנ"ל, שיהי' נסים המלוכשים בטבע באופן הנסים שלמעלה מהטבע, וגם יהי' נסים שלמעלה מהטבע באופן הנסים המלוכשים בטבע. אבל באמת קושיא הנ"ל אינו רק בתיווך הענינים בין "כימי צאתך" ושער האמונה, אלא הקושיא הוא בשער האמונה עצמה, ששם בתחלת הביאור הנ"ל (באמצע אות טו) אומר "כתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות משמע דלעתיד דוקא אראנו למטה אותן הנפלאות שהיו בבחי' העלם ביציאת מצרים" - שבפשטות זהו שלעתיד יתגלה נסים המלוכשים בטבע (אף שאפשר לפרש באו"א, שזה שהנסים שלמעלה מהטבע נשאר "פלא" ואינו מתישב בהנברא נקרא "העלם"). וכמו שמסיים שם בסוף הביאור, וז"ל "ונמצא מובן מכל הנ"ל דנסים שבזמן הגלות שמלוכשים בהסתר בדרכי הטבע דוקא . . . שעכשיו הן למטה הרבה מנסים שלמעלה מן הטבע לגמרי . . . הנה לעת"ל יהי' להיפך שנסים האלו יגלו מה שבהן מבחי' העצמות ממש [ונסים שנקראים נפלאות יבואו לגילוי מההעלם בדרכי הטבע לפי שהטבע עצמו לא יסתיר כלל]".

אך י"ל נקודת הביאור בשני קושיות האחרונות, שמפני שהמעלה של נסים המלוכשים בטבע הוא מעלה "טכני" כנ"ל, כלומר באמת יש מעלה זו גם בנסים

המלובשים בטבע אלא שיש דבר חיצוני המסתיר עליו, לכן בגילוי נסים המלובשים בטבע, במילא יש גם המעלה דנסיים שלמעלה מהטבע, ובלשון שער האמונה הנ"ל "יגלו מה שבהן מבחי' העצמות ממש, ונסיים שנקראים נפלאות יבואו (בדרך ממילא) לגילוי מההעלם בדרכי הטבע".

ולבאר זה, יש להקדים בביאור החילוק הנ"ל בין נסיים המלובשים בטבע ובין נסיים שלמעלה מהטבע, שמעלת הנסיים שלמעלה מהטבע הוא בכמות הביטול שלה, שהוא משדד את כל גדרי העולם שבוה נראה שליטת הקב"ה על הכל. ומעלת הנסיים המלובשים בטבע הוא מעלת האיכות - שדוקא בזה ניכר שהקב"ה מבטל את העולם (ואכ"מ להאריך בזה).

והנה צ"ב, איך אפשר לומר שמעלת הנסיים שלמעלה מהטבע הוא רק בכמות ולא באיכות, הרי ידוע שנסיים המלובשים בטבע הוא מאוא"ס כפי שנתלבש בעולמות, עד שנתגלה שם בגדרי העולם, ולכן הביטול הוא רק ביטול היש. משא"כ נסיים שלמעלה מהטבע הוא גילוי של שם הוי' עצמו, שהוא ביטול במציאות, שלכאורה החילוק בין ביטול היש לביטול במציאות אינו ביטול כמותי לבד אלא בעיקר ביטול איכותי - בדרגת אלקות שמבטל העולם.

אך הענין הוא שבודאי הגילוי אלקות בנסיים שלמעלה מטבע הוא נעלה יותר מהגילוי שבנסיים המלובשים בטבע, אבל בנוגע ביטולם - מה שהנברא מתבטלת, ונותן מקום לאלקות - המעלה של נסיים שלמעלה מהטבע הוא רק מעלה בכמות הביטול - שמבטל כל חוקי הטבע - והמעלה של נסיים המלובשים בטבע הוא מעלה איכותי - שהביטול הוא ביטול "אמיתי", שהביטול אינו שחוקי הטבע נתבטלו, אלא שהקב"ה עושה מה שהוא רוצה לעשות אפילו כשחוקי הטבע עומדים בתקפם.

ועפ"ז אוי"ל שבפנימיות כל נס הוא גילוי א"ס ובל"ג, אלא שבכדי שיהי' גילוי זה בטבע העולם - בלי לשדד אותו - צריך אור הבל"ג להתלבש בגבול ובטבע העולם, וזהו נס המלובש בטבע. ומצד התלבשות זה הביטול הוא ביטול היש בלבד ולא ביטול במציאות, אבל אמיתות ופנימיות הגילוי הזה הוא גילוי בל"ג שפועל ביטול במציאות. נסיים שלמעלה מהטבע לאידך אינו מתגלה יותר מנסיים המלובשים בטבע, אלא שאין לו הצורך להתלבש בנבראים, ולכן אף שהנבראים אינם כלים לגילוי זה ג"כ, אעפ"כ הוא מאיר כמו שהוא בל"ג. והנה כשיהפוך את טבע העולם, והעולם יהי' כלי לאור הבל"ג, במילא יהי' המעלה של נסיים שלמעלה מהטבע - בטבע - בנסיים המלובשים בטבע, ואין ענין הגילוי הלזה גילוי אחרת, אלא זהו אותו גילוי ממש, אלא שעכשיו העולם העלים עלי'ולע"ל יתגלה אמיתות הענין של נסיים המלובשים בטבע.

ולכן אומר אדמו"ר האמצעי שכשיתגלה העצם של נסיים המלובשים בטבע, יתגלה ג"כ נסיים שלמעלה מהטבע, שהגילוי דנסיים המלובשים בטבע וזה שהנסיים

שלמעלה מהטבע נמשכים בטבע הם ענין אחד.

ועפ"ז מובן מדוע העבודה דיחו"ע - גילויים של נסים שלמעלה מהטבע - מועיל גלות נסים המלוכשים בטבע, שהגילוי שבשניהם הם אותו ענין.



## תורה היא בבחי' לבוש (גליון)

הרב משה מנחם מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

א. בגליון יד (א'קסג) הקשה הרב מ. מ. שי' על המבואר בד"ה אז ישיר עטר"ת

ע' ריא:

"וזהו שהתורה נק' לבוש, וכמו עוטה אור כשלמה, וכת'י' כאשר יאמר משל הקדמוני שהיא משל לא"ס קדמונו ש"ע ומשל הוא לבוש כנודע, ובלבוש הרי יש הפרש אם המלך לבוש בהלבוש או שאינו לבוש בו.

ועם היות שגם בשעה שאינו לבוש בו ה"ז לבוש המלך, וכמ"ש יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך, דמאחר שהי' כבר לבש ה"ז לבוש המלך, מ"מ כאשר לבוש בו הרי נראה ונגלה לעין כל שהוא לבוש המלך כו'.

וענין בתורה שכבר הי' לבוש בו, י"ל שז"ע ג"ש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה כו'.

ומ"מ יש חילוק אם הוא לבוש בו עתה אם לאו, וי"ל שזהו אם בהעלם או בגילוי, דהגם שהעצמות מלוכש בזה מ"מ ה"ז בהעלם. והכוונה היא שיהי' גילוי העצמות וזה ממשיתים נש"י, כי נש"י הם בעצם למעלה מהתורה". ע"כ מעטר"ת.

וע"ז הקשה: במ"ש בקטע האחרון, לכאורה צ"ב, דבפשטות משמע "אם בהעלם או בגילוי", שכאשר המלך לובש את הלבוש אזי הוא לבושו בגילוי, וכאשר אינו לובש אותו אז הוא בהעלם, אך לפי זה צ"ע הלשון שלאחרי זה "דהגם שהעצמות מלוכש בזה מ"מ ה"ז בהעלם, והכוונה היא שיהי' גילוי העצמות", דמזה משמע דגם כאשר "העצמות מלוכש בו הוא בהעלם", וא"כ מה הוא בגילוי? ע"כ מגליון הנ"ל.

ב. והנה הקושיא והתירוץ המבואר בעטר"ת ("דהגם שהעצמות מלוכש בזה, מ"מ ה"ז בהעלם") הנה בסה"מ ה'ש"ת (ע' 8-77) מבואר אותו הענין, אבל לא באופן של קושיא ותירוץ אלא ע"י ביאור ב' הדרגות, וז"ל:

"והיינו התורה היא לבוש לעצמות א"ס ב"ה ובלבוש הרי יש הפרש אם המלוכש

הוא לבוש בהלבוש או שאינו לבוש בו, וכמו לבוש המלך הרי יש הבדל והפרש אם המלך לבוש בהלבוש או שאינו לבוש בו, ועם היות שגם בעת שאינו לבוש בו ה"ה ג"כ לבוש המלך וכמ"ש יביאו לבוש מל' אשר לבש בו המלך דמאחר שהמלך הי' לבוש בו ה"ז לבוש המלך, מ"מ הרי יש הפרש, דכאשר המלך לבוש בו הרי נראה וניכר לעין כל שהוא לבוש המלך, ולבוש אשר לא לבוש בו המלך אינו נראה וניכר לעין כל שהוא לבוש המלך, דההפרש הוא אם בהעלם או בגילוי,

דהדוגמא מזה יובן בתורה שהיא לבוש אל העצמות שיש בזה ב' דרגות, יש דרגא בהלבוש דתורה שהעצמות ב"ה מלובש בזה בגילוי בדוגמת דבר לבוש המלך כשהוא לבוש בו שנראה לעין כל שהוא לבוש המלך, וכן הוא בהלבוש דתורה שנראה ונגלה לעין כל שזהו חכמתו ית', ויש דרגא בהלבוש דתורה שהוא לבוש אל העצמות, דעצמות א"ס ב"ה מלובש בה אבל הוא בהעלם ואינו נראה ונגלה לעין כל, והכוונה הוא שיהי' גילוי העצמות, ואת זה ממשיכים נש"י. ע"כ.

ג. ועפ"ז מובן:

ישנם ב' בחי' לבושים שהעצמות מלובש בבחי' החכ'. דהיינו, בהמבואר בעטר"ת שהחכ' היא לבוש לא"ס ב"ה, הנה החכ' היא כמו ב' בחי' לבושים להעצמות, וכאילו נאמר שהעצמות מתלבש ב' פעמים בבחי' החכ'.

א' התלבשות העצמות מצד למעלה (ג' שעות הקב"ה יושב ועוסק כו'). והתלבשות זו היא (1) תמידית (כל יום), (2) בהעלם, (3) ואינו תלוי בעבודת האדם, נש"י.

ב' עוד התלבשות, שהעצמות (שכבר הי' מלובש בהעלם, כנ"ל) יהי' (1) בגילוי. (2) וזה נפעל ע"י עבודת האדם, נש"י, ע"י לימוד התורה, (3) ובמילא לבוש זה הוא רק בשעה שלומד.

עפ"ז נמצא, שסדר אופני ההתלבשות כך הוא:

לאחרי שהעצמות מלובש בבחי' החכ', אלא שזה בהעלם (התלבשות א').

הנה אח"כ, א) יכול העצמות (שכבר נמצא בהעלם) להיות בגילוי, ע"י לימוד התורה, דהיינו שמתלבשת עוד (התלבשות ב'). ב) יכול להיות שהעצמות תישאר רק בלבוש הא', וזהו כשאינו לומד, ואז העצמות נשאר בהעלם (התלבשות הא').

ד. ועפ"ז מובן, שהמבואר בעטר"ת כאן בענין לבוש המלך, שישנו הפרש אם המלך לבוש בהלבוש או שאינו לבוש בו, וכשהוא לבוש בו הרי נראה ונגלה לעין כל שהוא לבוש המלך, הנה ענין זה הוא בהתלבשות הב' גופא. ובהתלבשות זה הוא מבאר, שישנו הפרש אם הוא לבוש בו עתה או לא, שהוא בהעלם או בגילוי.

וכשכותב אח"כ "דהגם שהעצמות מלוכש בזה מ"מ ה"ז בהעלם", הפירוש הוא, שאפילו כש"אינו מלוכש" בלבוש המלך (התלבשות ב') עדיין העצמות "מלוכש" (התלבשות הא') בהעלם.

והקושיא בעטר"ת היא, שהרי אפילו כשאינו מלוכש בלבוש המלך (התלבשות הב'), הרי העצמות כבר מלוכש בזה (התלבשות הא' הנ"ל), א"כ מהו החילוק בבחי' החכ' אם הוא לכוש בו (התלבשות הב') או לא, הרי בין כך העצמות כבר מלוכש בו (התלבשות הא'), ומדוע צריכים, דהיינו מה מוסיף, ההתלבשות ע"י לימוד התורה (התלבשות הב').

וע"ז מתרץ, שאפילו לאחרי שהעצמות "מלוכש" בהחכ' (התלבשות הא'), אבל זה בהעלם. ועל זה צריכים לימוד התורה (התלבשות הב'), כי הכוונה היא שיהי' גילוי העצמות, שזה נפעל ע"י לימוד התורה דנש"י.

וראה גם ד"ה אז ישיר תרמ"א (ע' נג-ד) ובהנסמן שם, הנחת אדמו"ר הרש"ב (שם ע' תיד), תרס"ה (ע' קכג), תרצ"ב (ע' ריז), תש"ה (ע' 4-123) ובהקיצור שם.

ה. והנה ענין ג' שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק כו', מבואר בתרמ"א הנ"ל בב' אופנים, וז"ל:

"ועד"ז יובן בענין התורה שנק' לבושו של הקב"ה, הנה עבודת נש"י, להמשיך שיתלבש אוא"ס ב"ה בלבושי התורה. . והגם שארז"ל שלש שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה, י"ל שזהו בחי' אור שבתורה. וגם אפי' אם נאמר שזהו ג"כ מבחי' לבוש שהוא בחי' שלמה, הנה ע"י והגית בה יומם ולילה לשמה ממשיכים שיתלבש אוא"ס ב"ה בלבושי התורה כל היום וכל הלילה ולא רק ג"ש ראשונות לבד".

ובביאור יותר, בהנחת אדמו"ר הרש"ב הנ"ל, וז"ל:

"והגם שאמרז"ל ג' שעות הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה וא"כ מהו"ע העבודה כו', י"ל ע"ז ב' תירוצים, דמה שהקב"ה יושב ועוסק בתורה היינו ההמשכה בבחי' אור דתורה, והעבודה הוא להמשיך גם בבחי' שלמה דתורה. ועו"ל דמה שהקב"ה יושב ועוסק בתורה הוא רק ג' שעות הראשונות, אך ע"י והגית בו יומם ולילה ממשיכים כל היום המשכת אוא"ס בתורה".

הנה בתירוץ הא' משמע שענין ג' שעות הראשונות הוא למעלה מהבחי' ד"כ שהוא לבוש בלבוש המלך", כי הרי זהו "ההמשכה בבחי' אור דתורה", שהוא למעלה מבחי' שלמה דתורה שהוא בחי' הלבוש.

אבל בתירוץ הב' מובן עוד אופן, שענין ג' שעות ראשונות הוא "כשהוא לבוש בלבוש המלך", וזהו בגילוי, שהרי מחלק הכ"ד שעות בין הקב"ה ונש"י, ובלמוד התורה דנש"י מפורש שהוא בחי' "כשהוא לבוש בלבוש המלך", שזהו מה שנש"י

ממשיכים העצמות שיהי' בגילוי כנ"ל.

בתרס"ה וכן בעטר"ת, מבואר שבחי' "לבוש המלך כשאינו לבוש בו" "י"ל דבתורה הו"ע ג"ש הראשונות". כתירוץ הא' שבתרמ"א. [בה"ש"ת השמיט הענין דג' שעות הראשונות!]

ו. בתש"ה, יש לעיין, כי ז"ל: "ובלבוש הרי יש הפרש אם המלך לבוש בלבוש או שאינו לבוש בו, ועם היות שגם בשעה שאינו לבוש בו ה"ז לבוש המלך וכמ"ש יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך דמאחר שהי' כבר לבוש ה"ז לבוש המלך, מ"מ כאשר לבוש בו הרי נראה ונגלה לעין כל שהוא לבוש המלך, וענין מדריגתו בתורה הוא משארז"ל שלש שעות הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, וכשם דבלבוש המלך הרי יש בו חילוק אם לבוש בו עתה אם לאו, הנה כן הוא בתורה אם בהעלם אם בגילוי.

ובהקיצור שם: "תורה לבושו של הקב"ה א) שלש שעות ראשונות בגילוי. ב) עצמות בתורה בהעלם, ונש"י. . ממשיכים העצמות בתורה.

הנה מהקיצור שכתב "שלש שעות ראשונות בגילוי" משמע שהכוונה בפנים הסעיף הוא כתירוץ הב' שבתרמ"א, שהוא בחי' "כשהוא לבוש בלבוש המלך".

והנה תש"ה הוא אות באות מעטר"ת, רק בשינויי לשונות קלים, ואעפ"כ בענין "שלש שעות ראשונות" מפרש בתש"ה באופן אחר מכמו בעטר"ת.



## הרהורי ניאוף בהיתר? (גליון)

**הרב מנחם מענדל מישולבין**

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בגליון הקודם שאל הרב ו.ר. עמ"ש אדה"ז בתניא פכ"ז שהבינוני "נופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו" ושא"ל איך יתכן שאדם יחשוב על ניאוף של היתר הרי כל ניאוף הוא באשת איש שהוא איסור גמור, וראיתו מרש"י בפרשת יתרו עה"פ לא תנאף.

להעיר שאף שלדעת רש"י בפשש"מ ניאוף הוא רק באשת איש, אבל בש"ס מצינו לשון ניאוף גם בהוצאת ז"ל.

וכדאיתא בנדה יג, ב: אמר רבי אמי כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה. . ואמר ר' אלעזר מאי דכתיב ידיכם דמים מלאו אלו המנאפים ביד תנא דבי רבי ישמעאל לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל.

והרי בתניא פי"א כבר כתב אדה"ז שהרהורי עבירה הוא "גם אינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא בענין זיווג זכר ונקבה בעולם" שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו' [ויבוא לידי טומאה בלילה - המשך לשון הגמ'].

ועפ"ז מובן ש"הרהור ניאוף במחשבתו בהיתר" הוא כשמהרהר בזיווג זכר ונקבה בעולם, שתוכן המחשבה הוא על מעשה היתר, אבל היות שמחשבה זו מביא לידי הוצאת ז"ל הוא הרהור ניאוף, ואסור לחשוב על מעשה היתר זה, אף שתוכן הרהור כשלעצמו אינו על דבר איסור, משא"כ הרהור בניאוף אשת איש לדוגמא, המעשה שחושב עליו הוא מעשה אסור.



## רמב"ם

### שיטת הרמב"ם באוכל גיד הנשה

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

הרמב"ם בפ"ח מהל' מאכלות אסורות ה"ז פסק שהאוכל גיד הנשה של נבילה או טריפה חייב שתים...

ובכסף משנה שם הביא קושיא מהרשב"א דהרמב"ם פסק אין בגידין בנותן טעם ולפי"ז מדוע חייב משום נבילה וטריפה הרי אין כאן טעם בשר. ובגמ' משמע דרק למ"ד יש בגידין בנותן טעם מתחייב שתים.

ובשער המלך שם הק' שהרי הרמב"ם עצמו פסק שם בהלכה לפנ"ז (ה"ה) האוכל גיד הנשה מבהמה וחי' הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו, הרי מבואר ברמב"ם דגיד מבהמה טמאה לא מתחייב על הגיד משום טמאה שאינו מכלל הבשר ומדוע באוכל נבילה מבהמה כשרה חייב משום נבילה.

ובמפרשים כתבו לחלק [ראה בשעה"מ ובצפנת פנעח שם באור שמח שם ובחי' הצל"ח וחת"ס חולין פ"ט ע"ב ועוד]. דבגיד של נבילה ועולה מכיון דאחשבי' התורה לאכילתו (שמתחייב) על גיד הנשה משום לא יאכלו גיד אחשבי' לאכילה זו שיתחייב נמי משום נבילה. אבל בבהמה טמאה שאין נוהג שם איסור גיד הנשה אין כאן אחשבי' ופטור משום טמאה.

ומבואר במפרשים שהרמב"ם סבר שגם למ"ד אין בגידין נותן טעם יש עליו שם  
בשר אלא שאין זה אכילה, ולכך היכי דאחשבי' רחמנא לאכילת גיד הוי אכילה לחיוב  
נבילה.

וראה בצ"ח חולין שם שלדעת הרמב"ם אין הפירוש אין בגידין בנותן טעם שאין  
לו טעם בשר כלל כמו שפירש"י פסחים כ"ב ע"א, אלא שאין בגידין בנותן טעם.

וראה בחוות דעת (יו"ד סי' ק"י סק"ז) שכתב לבאר הטעם שפסק המחבר שם  
שאם נימוח הגיד צריך שישים לבטלו, וקשה הרי אין בגידין בנותן טעם ואין כאן שום  
טעם שצריך שישים לבטלו. ומבאר שיש לגיד טעם קלוש רק אין לו טעם לאסור  
תערובות אבל בנימוח הגיד יש כאן טעם קלוש שצריך ביטול עיי"ש.

והנה בפסחים כ"ב ע"א מבואר דלמ"ד אין בגידין בנותן טעם לא אמרינן  
כשהותרה נבילה (בהנאה) הותרה חלבה וגידה ופירש"י משום שאין הגיד בכלל נבילה  
שאיין לו טעם בשר. ולדעת הרמב"ם הרי מבואר שלגיד יש שם בשר רק שאין זה אכילה,  
ומדוע לא הותרה הגיד בהנאה כשהותרה נבילה.

ובמפרשים כתבו ראה בראש יוסף שם ועוד שלדעת הרמב"ם הטעם שלא הותרה  
גידה משום דכתיב תננה ואכלה (לנכרי) ואע"פ שיש כאן שם נבילה מ"מ אין זה ואכלה  
לנכרי (שרק לישראל חשיב אכילה) דאחשבי' משום האיסור. וכן פי' ברבנו חננאל שם.

ונמצא שהר"ח הוא מקור לדברי הרמב"ם שיש לגיד הנשה שם נבילה אע"פ שאין  
בגידין בנותן טעם רק אין זה דרך אכילתו.

והנה יש לומר שביאור זה של המפרשים בדעת הרמב"ם מבואר להדיא ברמב"ם.  
דהרמב"ם כתב שם בה"ה שהאוכל גיד הנשה מבהמה טמאה פטור ... ואינו כאוכל  
משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו.

וראה במגיד משנה שם וכבר נתבאר פ"ד (הי"ח) שאין מלקות באוכל גידי נבלת  
טמאה כנזכר שם. וזהו הפי' ברמב"ם כאן כמו שביארנו.

והנה ברמב"ם שם (פ"ד הי"ח) כתב וז"ל האוכל מנבילה וטרפה או מבהמה וחי'  
הטמאים אן העור ואן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים ... הרי זה פטור  
מפני שאין אלו ראויין לאכילה ואין מצטרפין עם הבשר לכזית. ומבואר להדיא  
ברמב"ם שאין הטעם שפטור משום שאין לו טעם בשר ולא הוי מכלל בשר טמאה כמו  
שפירש"י אלא מפני "שאין ראויין לאכילה". וראה בצפנת פענח שם "הנה סיום הטעם  
מפני שאין אלו ראויין לאכילה", ומשמע דשם נבילה יש עליהם רק דאינם ראויין  
לאכילה. וזהו הפי' בפ"ח ה"ה ואין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו מפני שאין ראויין  
לאכילה.

ולפי"ז שפיר כתב הרמב"ם דגיד של נבילה חייב שתים שהרי התורה החשיבה

לאכילת גיד אכילה להתחייב עלי' משום גיד הנשה, ולכך הוי אכילה נמי לאיסור נבילה. כנ"ל.



## הלכה ומנהג

### רולר וקורקינט (סקוטער) בשבת ובחג - למבוגרים ולילדים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נסיעה ברכבת בהודו - בשנת תרל"ד

שד"ר ישראלי הגיע לכלכתא שבהודו לאסוף כסף, הוא כבר היה שם בשנת תרכ"ו, אבל כשהגיע שוב בשנת תרל"ד, הדפיס ספר קטן בשם 'אמרי שבת' בדבר "איסור הליכות מסלת הברזל בעגלות הקיטור בשבת", לאחר שראה יהודי הודו מורים לעצמם היתר בזה (אודות השד"ר ראה יערי: 'שלוחי א"י' עמ' 832-831, ושם עמ' 111 יש צילום דף השער של הספר [באוצר החכמה יש רק את המהדורה השניה שנדפסה בקראקא תרמ"ט]. ב'ברכת אלישע' ח"ד עמ' כא ישנו צילום הכרטיס לשבת שהשתמשו בו ומודפס עליו "ליהודים בלבד").

הרכבת התחיל לנסוע בשנת תקפ"ט, והחתם סופר כתב ע"ז בארוכה לאיסור בשנת תקצ"ו (שו"ת ח"ו סי' צו), והדיון בהודו היה המשך לדיון זה (ראה עוד שו"ת 'משפטי עוזיאל' ח"א סי' ט, מהדורת סי' לב [במענה לשו"ת 'ויאמר מאיר' ח"א סי' ט]; שו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"א סי' מד ועוד).

מעניין שכעבור שנים שוב פעם מדינת הודו עולה לכותרות, והדיון בפוסקים אודות נסיעה באופניים בשבת מתחיל עם שאלה מהודו.

שאלה מהודו בשנת תר"ס בערך האם מותר לנסוע בשבת עם "באי" סכ"ל...  
 ש[א]ינם מושכין אותנו בהמות ולא בני אדם"

בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' כה) נשאל "בענין הקרון שקורין באי" סכ"ל [bicycle=], דרוכבים בו בשבת" (ע"פ המפתח שבראש הספר). וכך לשון השאלה: "נשאלתי מאת היקר המשכיל סי' מאיר צאלח נר"ו בעיר במביי, נמצא קרון שקורין גאר"י שקבוע בו שני גלגלים, ואינם מושכין אותו בהמות ולא בני אדם, אלא הוא מהלך מאליו על ידי אדם היושב בו, שדוחה את הגלגלים ברגליו, ורצינו לדעת אם מותר לרכוב בזה הגאר"י בשבת ויו"ט או לאו, יורינו המורה, ושכמ"ה".

הספר הנ"ל נדפס בירושלים תרס"א, וזה היה ממש כעבור שנים מעטות מאז שהתפתחו האופניים. ומשום זה כדאי לשים לב לתיאור הציורי והמעניין של האופניים ב'רב פעלים', וכן בשו"תים שיצוטטו למטה.

תשובת ה'בן איש חי': "יש להתיר בשופי בין בשבת בין ביו"ט, בעיר שיש בה עירוב"

בתשובה מאריך בעל 'בן איש חי': "...איכא סניף טעמא בנ"ד, דלא מחזי כעובדין דחול משום שבזה הגאר"י הנזכר בשאלה על הרוב אינו עשוי לרכוב בו אלא רק אדם אחד לבדו, ולכן אינו נראה כהולך למקום רחוק, דאין דרך לילך למקום רחוק אדם יחידי. ודע דאין לנו לגזור בנ"ד שמא יבואו ללמוד היתר לרכוב בקרון, שמושכין אותו בהמות או בני אדם, חדא דלא אתו למטעי, כי עין רואה שיש הפרש גדול בין זה לזה, ועוד אין לגזור גזירות חדשות מדעתינו, ודי שיעמדו אנשי הדורות האלה להזהר בגזירות המפורשים להדיא בדברי חכמים, על כן יש להתיר בשופי בין בשבת בין ביום טוב, בעיר שיש בה עירוב אפילו הולך לטייל..."

עוד שאלה מהודו אודות "מעשה מרכבה חדשה אשר האיש רוכב עליה מהיר, והיא הולכת על שתי אופניים, והוא מנהיגו בידו וברגל... אם מותר לרכוב עליה בשבת"

כנראה באותו זמן פנו גם אל הגאון רבי עקיבה יוסף שלעזינגער בנושא זה (שו"ת 'רבי עקיבה יוסף' או"ח ח"א סי' קכז): "ע"ד השאלה הנשאלת מן הגבירים אשר בארץ הודו יצ"ו, אתי ואייתי הצורה בידו והיא היא טמונה כאן, במעשה מרכבה חדשה אשר האיש רוכב עליה מהיר, והיא הולכת על שתי אופניים, והוא מנהיגו בידו וברגל אל מקום אשר הוא רוצה ללכת, אם מותר לרכוב עליה בשבת ויו"ט לבהכנס" בעיר הגדולה ההיא, אשר הליכה רבה היא וטרחה לבא לבהכנס" רחוקה, להיות להם היתר בתוך העיר עכ"פ, למהר לחיש לתפילה על מרכבה הזאת אם מותרת".

ר' עקיבה יוסף עונה לאיסור, כמו רוב הפוסקים אחריו

בתשובה שם (אות א) אוסר ר' עקיבה יוסף הנסיעה באופניים בשבת. ואחריו רוב הפוסקים שכתבו בענין זה, וכדלקמן.

ה'שאלת יעקב' בשנת תרס"ה בערך: "מי שהתירו השי"ת יחזירהו בתשובה שיתקן את זה"

כעבור שנים מעטות, נשאל בזה גם חתנו של המהר"ם שיק, בשו"ת שאילת יעקב (ח"א סי' מה), שנדפס בשנת תרס"ו: "מ"ש אודות המרכב שנתחדש בזמנינו שקורין ביציקעל שיושב אדם על הכלי המתגלגל ממקום למקום ע"י האדם היושב עליו, אם מותר לרכוב עליו בשבת, וכ' כמה טעמים לאסור בפרט במקום שאין עירוב".

בתשובתו גם הוא מאריך לאסור, ומסיים: "הנה מעולם לא נשמע שירכוב עליו א' בש"ק כ"א המוחזק לקל, ואיך יבא רב אחד להתיר כזה, דמלתא דתמיהא אין להורות... ע"כ א"א להאמין שרב מורה הוראה שיש בו יראת ה' ית"ש יהיך להתיר כזה, ומי שהתירו השי"ת יחזירהו בתשובה שיתקן את זה".

**כמה טעמים לאסור הנסיעה באופניים מחשש איסור**

כפי שהזכרתי לעיל רוב הפוסקים אוסרים לנסוע באופניים בשבת (ראה הנסמן ב'נשמת שבת' ח"ו סי' רעה, אבל מה שציין לשו"ת ויען יוסף סי' ו יש לתקן: ח"א סי' קפב. ויש לציין גם לדיון בה'הלכתא רבתא לשבתא' ח"א עמ' קמז-קנו [שדן אודות נסיעה ברכבת], קנו-קסו [שדן אודות נסיעה באופניים]).

ואסכם בזה כמה מהנימוקים השונים לאיסור:

1) באם מדובר בשבת במקום שאין בו עירוב, ודאי שהאופניים אינו לא מלבוש ולא תכשיט, וחייב עליו משום הוצאה (ומה שהעיר בהערה ח לשו"ת רבי עקיבה יוסף "שהרי זה כמוציא את החי במטה", הביא בנשמת שבת שם בסוף הסימן לתרץ, דזה לא שייך כלפי האדם עצמו שהוא על המיטה ומוציא את המטה).

2) שמא יתקן וימלא את הגלגלים אויר, דהוי מלאכת מכה בפטיש. וזה דומה לגזירה ד"שמא יתקן כלי שיר" (סי' שלט ס"ג. וע"ז לא שייך לומר מש"כ הרמ"א שם "דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר"). וכמו כן "מנורה, בין גדולה בין קטנה, אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה, דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי" (סי' רעט ס"ז).

3) שמא יצא עמו חוץ לתחום. ודומה לגזירה ד"שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים" (ראש השנה כט, ב), שבשביל זה ביטלו שופר ולולב בשבת.

4) משום עובדין דחול. וכעין מה שאחז"ל בגמרא (ביצה כה, ב): ואין יוצאים

בכסא וכו', ובלבד שלא יכתף, ופרש"י: "שנותן זרועו על כתף חבירו וחבירו על כתפו, וזה בכסאו יושב על זרועותם, דמתחזי דרך חול ופרהסיא, ולהוליך למקום רחוק טפי משנושאים בה ידיהן בכסאו". ועיי"ש בהמשך הגמרא. והר"ן סיכם (יד, א בדפי הרי"ף): "דרכן היה להוציא אנשים חשובים בכסא... והוא כעין עובדין דחול, וכשרבים צריכין לו לא חיישינן להכי".

וכך סיכם אדה"ז את ההלכה (סי' תקכ"ג): "מותר להוציא אדם לרשות הרבים, אע"פ שהוא יכול לילך בעצמו ואינו נושא אלא כדי שלא ידחקהו בני השוק או כדי שלא יטפנו בגדיו או במקום שהוא מבעית לילך בעצמו שלא יפול, כיון שיש צורך קצת בהוצאה זו מותר להוציאו ביום טוב כמו שנתבאר בסי' תקי"ח. אבל אסור להוציאו על הכסא, דהיינו שהוא יושב בקתדרא ובני אדם טוענין אותה, מפני שהוא דרך חול וזלזול ליו"ט. ואם הוא אדם שרבים צריכים אליו ביום טוב לשמוע חכמתו, או שהוא הולך לפקח על עסקי רבים, מותר להוציאו בכסא אפילו על הכתף (פירוש שבני אדם נושאים הכסא על כתפם דרך פרהסיא) ובתוך אפריון".

[ולכאורה יש להקשות באם האיסור משום עובדין דחול, הרי "אדם שרבים צריכים אליו" מותר? ובשו"ת 'אגרות משה' שם כתב "וא"כ כ"ש הבאסעס וטריינס שהולכים למרחוק טובא", כנראה הכוונה שאז יש להחמיר יותר. ויש להאריך בזה.]

ההגדרה של "עובדין דחול" שאסור אינו פשוט. ולכאורה נראה שהכוונה שלמעשה שבמהותו זה כולל בתוכו עבודה אסורה, אלא שאפשר לעשות אותו גם בדרך המותר. ובענייננו נסיעה באופניים משמעו הפשוט הוא נסיעה בדרך רחוקה, שבדרך כלל אסורה, שהרי בדרך קרובה בדרך כלל הולכים ברגל, אלא שאפשר לנסוע גם בדרך המותר בתוך העיר. ועל כן זה אסור משום עובדין דחול (ראה שו"ת 'קרוך לוד' סי' צו, ספר 'עובדין דחול' בירורים סי' כב, ועיי"ש שאסף עוד הרבה סיבות לאסור הנסיעה באופניים).

### האם התחרט הרב פעלים' מההיתר דאופניים?

וי"א דה'רב פעלים' התחרט בסוף ימיו מהיתר הנסיעה באופניים: "ובודא הגמיר דהר"ז לא היה בקי בטיב תהלוכי הבסקלי"ט הזה, ואם היה יודע שהוא [=האופניים] עלול לקלקול ודאי דלא היה מתיר. וכמדומני שמעתי מפי מגידי אמת מחי"ר בבל רבתי (כעת איני זוכר ממי מקדושים) שהיו אומרים שאח"כ שהכיר בטיב תהלוכי הדר הוא לכל חסידיו לאסור" (שו"ת ישכיל עבדי ח"ג או"ח סי' יב ס"ה סוף אות ד, סי' יט סוף אות ד); "בזמן היותי במדרש פורת יוסף נפגשתי עם איזה מהרבנים שבאו מעיר בבל, ואמרו לי כזאת" (שם ח"ה או"ח סי' מ אות א).

אמנם הגאון הרב עובדיה יוסף אינו מאמין שהתחרט (ראיתי מציינים לשו"ת יביע אומר ח"י או"ח סי' נה אות יב, ואינו תח"י, וזה מופיע גם בחזון עובדיה' שבת ח"ד עמ' מא). ובכל זאת דעתו לאסור, וכפי שכתב: "פשט המנהג לאסור רכיבה על אופניים בשבת או

ביום טוב, ודומה למה שאמרו חז"ל (שבת קיג, א), אם תשיב משבת רגלך, שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך בחול. ואפילו לדבר מצוה יש להמנע מרכיבה על אופניים... ואסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, והרי בדרך כלל הנסיעה על אופניים היא למרחקים למהר לעבודתו, והוי ממש עובדין דחול" (חזון עובדיה' שם עמ' מ-מד).

ובכף החיים (סי' תד סק"ח) הביא את דברי הרב פעלים, וכתב עלה: "אמנם יש קצת מהאחרונים שדעתם להחמיר בזה... וכן הוא המנהג בארץ צבי שאין הולכין באופנים הנז' לא בשבת ולא ביו"ט אפילו בתוך העיר שיש בה עירוב".

### אין למנוע מילד לרכב על תלת-אופן או קורקינט

לאחרי כל הנ"ל עלינו לדון מה דין הקורקינט, האם זה אסור כמו האופניים?

ב'שמירת שבת כהלכתה' (מהדורה החדשה פט"ז סי"ח) מצאתי שמתיר, וכך הם דבריו: "תלת-אופן שצמיגי גלגליו עשויים מגומי מוצק, אין למנוע מילד לרכב עליו בתוך הבית, ובמקום שיש עירוב-חצירות גם מחוצה לו [הערה נד: עיין קצוה"ש סי' קי בבדה"ש סוס"ק טז, והכא לא שייך האי טעמא, כיון שהגלגלים עשויים מגומי מוצק, ואין החשש הנזכר שם... וי"ל דתלת אופן ניכר יותר שהוא דרך משחק]. והוא הדין לגבי גלגליים (קורקינט שאינו חשמלי) או גלגליות (סקטים [=רולר בליידס])... אבל אין לרכב על אופניים רגילים גם אם גלגליהם עשויים מגומי מוצק, ואפילו על אופניים המיועדים לקטנים [הערה נו: מהא דקצוה"ש הנ"ל, וכ"ה במנוחה נכונה סי' לח (ג). וע"ע שו"ת רב פעלים ח"א סי' כה, ועיין מה שכתוב עליו בכף החיים סי' תד סק"ח, שו"ת ישכיל עבדי ח"ג או"ח סי' יב סע' ה סק"ד ושו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ל סע' א]. במקום שנהגו איסור בתלת-אופן, בקורקינט או בגלגליות, אין להקל".

### האם מותר למבוגר לרכב על קורקינט כשקשה לו ההליכה

לעיל נתבאר שה'שמירת שבת כהלכתה' מחלק בין אופניים שהגלגלים שלהם מלאים אויר, ויש חשש שמא יתקן, לבין כאלו שעשויים מגומי מוצק, שלא מתקלקלים ולא צריך לתקן אותם, וכמו כן גם לא שייך עובדין דחול, כי אין זה עשוי לנסיעות ארוכות האסורות. וכן פסק בשו"ת 'באר משה' (ח"ז סי' טז, וראה שו"ת 'נשמת שבת' שם סי' רפ שמיקל יותר מעיקר הדין): "על בייציקל עם ג' אופנים שרי דהכל יודעים שהוא של ילדים קטנים שאינם הולכים רק במקומם" (אלא שהוסיף ש"אופניים היינו בייציקל עם ב' אופנים... אפילו מאופניים המיוחדים לקטנים וניכרים שהם מיועדים אך ורק לקטנים, ג"כ טוב מאוד למונעם"). ובאם כך עולה השאלה: למה הוא מתיר רק לילד?

מסתבר שזה קשור עם מה שכתב השש"כ שם בתחילת הפרק (ס"א): "כל הדינים המובאים בפרק זה אמורים לגבי ילדים שלמטה מגיל בר-מצוה (או בת-מצוה) בלבד, ואילו אחרי עוברם גיל זה - ודאי רצוי שימנעו עצמם ממשחק בשבב וביו"ט, כי

השבת, חמדת הימים, לעונג ניתנה, עונג רוחני מעין עולם הבא, וכל המכבדו מעשות בו דרכיו – נותנים לו נחלה בלי מצרים". ומעתה מובן למה אין הוא מתיר למבוגר להשתמש בתלת-אופן או בקורקינט, כי לשיטתו אין למבוגר לשחק בשבת ויו"ט בשום צעצוע.

ובאם כך יצא מזה שבאם מבוגר ירצה ירצה להשתמש בקורקינט כדי ללכת כמה רחובות לביהכ"נ בתוך העיר, כי קשה לו ההליכה, לכאורה היה אפשר להתיר לו.

אמנם לפועל אין להשתמש בהיתר זה, כדי שלא יפרצו גדר ויבואו להשתמש באופניים (שאסרו הפוסקים) ואף במכוניות (האסורות מדאורייתא). בדומה לזה ראיתי בשו"ת 'נשמת שבת' שם (סי' רפא) שדעתו להקל למבוגרים לנסוע על סקוטר (קורקינט), אלא שסיים: "אבל מ"מ רואין מכל האחרונים שראו פירצה גדולה בנסיעה על בייק"ס, על כן קשה לחלק מדעת עצמינו, על כן יש להחמיר... אבל מ"מ נראה להקל בזה לקטנים אף בהגיעו לחינוך".



## גדר המנהגים שהורו עליהם שאין לשנותם

### הרב אברהם אלאשוילי

עורך מהדורת שוע"ר המבואר

בשו"ע אדה"ז סי' תפט ס"ז מביא שלוש דעות איך יש לספור את הימים והשבועות של ספירת העומר בימים שהשבועות אינם שלמים. דעה ראשונה: "אין צריך למנות בהן השבועות אלא הימים בלבד, כגון ביום ח' יאמר היום שמונה ימים, ואין צריך לומר שהם שבוע אחד ויום אחד". דעה שנייה אומרת שאין צריך לומר ימים, אלא "ביום ח' יאמר היום שבוע אחד ויום אחד, וביום ט"ו יאמר היום שני שבועות ויום אחד". דעה שלישית סוברת "שצריך לומר בהם סכום הימים והשבועות, כגון ביום ח' יאמר שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, וכן בשאר כל הימים צריך לומר סכום כל הימים והשבועות ומנין הימים העודפים על השבוע". ומסיים אדה"ז: "וכן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל", ומוסיף "ואין לשנות".

והנה מקור הקביעה שהמנהג הוא כדעה השלישית הוא הרא"ש (כמצויין בשולחן הגליון), והוא בשו"ת הרא"ש כלל כד סי' יג שכותב: "על ספירת העומר נהגו בכל תפוצת הגלות למנות יומי ושבועי בכל לילה, ואומר שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הר"ז הלוי ז"ל, ומנהג אבותינו תורה היא".

אך אדה"ז לא העתיק מדברי הרא"ש את הסיום "ומנהג אבותינו תורה היא",

ובמקום זה כתב "ואין לשנות". ובטעם הדבר נראה, כי בהמשך כתב אדה"ז: "ומכל מקום אם טעה ומנה באחת מב' הספירות (הראשונות) בימים שבאמצע השבועות - אין צריך לחזור ולספור בזמן הזה שהספירה מדברי סופרים". כלומר, בדיעבד אין המנהג מעכב, כיון שהספירה כיום היא מדברי סופרים. ולפי זה מובן שלא מתאים לכתוב כאן "ומנהג אבותינו תורה היא". ולכן במקום כזה כתב "ואין לשנות" המנהג, כיון שמנהג זה נתפשט "בכל תפוצות ישראל", הרי שזהו מנהג שיש בו תוקף, לכן יש איסור לשנות המנהג, אבל בדיעבד אין זה מעכב, כיון שסוף סוף הספירה בזמן הזה היא רק מדרבנן.

[ולהעיר שבסי' תצד סט"ז כתב אדה"ז: "נוהגין בכל המקומות לאכול מאכלי חלב ביום א' של שבועות", ושם מסיים: "ומנהג אבותינו תורה היא, כי הרבה טעמים נאמרו עליו". ויש לומר: א) שם מתאים לכתוב כן, שכן מדובר ביום מתן תורה, ואכילת מאכלי חלב הוא בגלל התורה. ב) שם בא לחזק את מנהג אכילת מאכלי חלב, כי זה פוגע קצת במצות אכילת בשר ביו"ט, והיה מקום לומר שאין לנהוג כן, ולכן הוצרך לומר "ומנהג אבותינו תורה היא", שגם לזה יש מקום בתורה. אלא שאדה"ז לא הסתפק בזה והוסיף גם "כי הרבה טעמים נאמרו עליו", כלומר זהו מנהג עם הרבה טעמים, ולכן יש תוקף למנהג].

וכיון דאתינן להכי, יש מקום איתי לדון בענין תוקף המנהגים שהורו עליהם שאין לשנותם, דהנה ידוע שאחד ההבדלים בין פסיקת הב"י בשו"ע ובין הגהות הרמ"א, שהשו"ע פוסק להלכה, ואילו הרמ"א מתחשב גם במנהגים, ולכן רואים במאות מקומות בשו"ע שאחרי שהרמ"א מביא דעה החולקת על השו"ע, הוא מסיים: וכן נהגו, וכן נוהגים, וכן המנהג פשוט, וכיו"ב. אלא שבעשרות מקומות אחרי שהביא את המנהג מוסיף הרמ"א: "ואין לשנות". ועד"ז אנו רואים בשו"ע אדה"ז שמביא מאות מנהגים בסתם, ובכמה עשרות מהם הוא מוסיף "ואין לשנות". ויש לדון במשמעות הוספה זו של הרמ"א ואדה"ז, האם בכותבם כן הם נותנים תוקף למנהג מעבר לסתם מנהג, או לאו דוקא? וגם מה ראו להוסיף כן דוקא באותם מנהגים ולא בשאר מנהגים?

והאמת אגיד שיצא לי לדבר בענין זה עם אחד מחוקרי המנהגים הגדולים באה"ק, והיה זה בעיניו חידוש, שכן מעולם לא עלה בדעתו ענין זה, וממילא גם לא חקר אודותם. ואכן פתרון ענין זה מצריך מחקר מקיף ומעמיק בשרשי המנהגים ואופן התהוותם, ואז אולי ניתן להבין מדוע דוקא באותם מנהגים הוצרך הרמ"א להוסיף "ואין לשנות", מה שלא הוצרך לכתוב כן בשאר רוב המנהגים. ואני שאיני מומחה לחקר המנהגים, בודאי לא אוכל להכנס בענין זה בעובי הקורה, ולכן אשאיר זאת לעוסקים בדבר.

אבל לפוטרו בלא כלום אי אפשר (עכ"פ בשו"ע אדה"ז), לכן אכתוב כאן כמה

דברים כלליים בענין זה, וגם זה רק בקצרה.

לענ"ד נראה שישנם שלושה סוגי מנהגים שבהם נאמרו "ואין לשנות", ולכל סוג במשמעות אחרת:

מנהגים שאם לא היו נוהגים אותם היו יכולים לשנותם, ועל כך כותב אדה"ז: "ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת", ולכן במקום ששינוי המנהג לא גורם למחלוקת ניתן ועדיף לשנות המנהג. הדבר מופיע לדוגמא: (א) בסי' סו ס"ו (בענין המנהג להפסיק באמצע ק"ש לעלות לתורה). (ב) בסי' סט ס"ד (בענין המנהג לומר ברכו אחר קדיש האחרון). (ג) בסי' תקצ ס"ט (בענין המנהג לתקוע שברים ותרועה בתקיעות מיושב בהפסק נשימה).

מנהגים שצריכים חיזוק, שיש מקום או חשש שלא ינהגו כן, ועל כן מזהיר ש"אין לשנות" המנהג. הדבר מופיע לדוגמא: (א) סי' מו ס"ב (בענין ברכות השחר גם למי שלא נתחייב). (ב) סי' קצט ס"ט (בענין שלא לזמן על קטן פחות מבן י"ג שנה). (ג) סי' שלז ס"ב (בענין שלא לכבד את הבית בשבת אפילו הוא מרוצף).

מנהגים שיש להם תוקף יותר מסתם מנהג, ולכן יש להקפיד שלא לשנותם, והמשנה אותם עובר על איסור. הדבר מופיע לדוגמא: (א) סי' רמב ס"ב (בענין המנהג לאפות חלות לכבוד שבת ללחם משנה, ולא לקנות סתם לחם מן השוק, מפני כבוד השבת). (ב) סי' רסב ס"א (בענין המנהג לכסות את השולחן במפה כל השבת, מפני כבוד השבת). (ג) סי' תעה ס"ג (בענין המנהג לקחת ב' מצות וחצי ללחם משנה בליל פסח, ולא אחד וחצי). ולהעיר ששם אדה"ז הוסיף מעצמו "ואין לשנות", ולא נמצאת הוספה זו בלשון הפוסקים על מנהג זה (ולהעיר שהגר"א נהג בזה דלא כמנהג המקובל).

וכאן המקום להעיר דבר פלא: הרמ"א בסי' תנג ס"א כותב לגבי אכילת תבשיל קטניות בפסח "ומנהג אשכנז להחמיר ואין לשנות". אך אדה"ז בסי' תנג ס"ג לא העתיק התיבות "ואין לשנות" מהרמ"א, אף שאיסור קטניות הוא מהמנהגים הכי מקובלים במדינות אשכנז.

ואולי יש לומר שבזמן הרמ"א מנהג אי אכילת קטניות עדיין היה צריך חיזוק, ולכן הוצרך להוסיף "ואין לשנות". משא"כ בזמן אדה"ז הדבר התקבל כל כך שלא היו צריכים להזהיר כלל שאין לשנות המנהג, כיון שזה התקבל כמו איסור ממש, וכלשון אדה"ז "נהגו לאסור הכל". ואדרבא היה צריך למעט בחומרת האיסור, שלכן הדין הוא שאם נפל קטנית בתוך תבשיל "מתבטל ברוב", וכלשונו שם בס"ה: "כיון שמנהג איסור זה אינו אלא חומרא בעלמא".

ולסיום הנה מנהג שהרמ"א כותב עליו "ואין לשנות" אך השתנה במשך הזמן:

בסימן לז ס"ג גבי קטן שיודע לשמור תפילין בטהרה שחייב בתפילין, כותב הרמ"א: "ויש אומרים דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד", ומסיים: "וכן נהגו, ואין לשנות". אך המ"א שם סק"ד כותב: "ועכשיו נהגו להניח ב' או ג' חדשים קודם הזמן". ואדה"ז בשלחנו שם ס"ג מסכם את כל הענין בלשונו הזהב כך: "ויש מי שאומר שקטן זה הוא בן י"ג שנה ויום אחד אלא שלא הביא ב' שערות, אבל פחות מכן אין בו דעת לשמור תפילין, ואין מתנכין אותו בהן, וכן נהגו במדינות אלו מקדם, ועכשיו נוהגים לחנכו ב' וג' חדשים קודם הזמן".

כלומר, אדה"ז מביא תחילה את מנהג הרמ"א שכך "נהגו מקדם" (בגלל קדושת התפילין), אלא שמנהג זה השתנה למרות שהרמ"א כותב על כך "ואין לשנות", והקדימו הנחת התפילין ב' וג' חודשים לפני הזמן, והסיבה לשינוי זה בגלל חומרת חיוב הנחת תפילין וחשיבותה. כלומר, המנהג הראשון הקפיד על קדושת התפילין, והמנהג שאחריו הקפיד על חובת התפילין.

ויש להאריך בכל הנ"ל, אך כאמור לעיל דבר זה מצריך עיון רב, ולא באתי אלא לעורר את המעיין, ותן לחכם ויחכם עוד.



## האם מותר להיות שדכן לגוים

### -הערות קצרות-

הרב חיים רפופורט

לונגון אנגלי

#### לא תתן להם חן

א. בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' רכז) נשאל "אם מותר לשדך נכרית לנכרי בשכר או לא", ובדיונו העלה דאין בזה איסור משום "לא תחנם, לא תתן להם מתנת חנם" (ע"ז כ, א) שהרי מקבל שכר טוב על עבודתו ואין זה מתנת חנם, אבל החמיר מטעם האיסור השני הנלמד מלא תחנם והוא "לא תתן להם חן", ובלשון הרמב"ם (הל' ע"ז פ"י ה"ד) "אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו, וק"ו שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר ולא תחנם, לא יהי' להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים", ואשר על כן "כיון שדרך השדכנים לשבח האשה בפני האיש והאיש בפני האשה אסור" מטעם זה, "ומה לי בשכר או בחנם". עכת"ד הבית שערים.

ולפענ"ד יש מקום לומר, דאי משום הא לא איריא, דכמו שלענין לתת להם

מתנת חנם קיי"ל (תוספתא ע"ז ספ"ג. טושו"ע יו"ד סי' קנא סי"א) שאין האיסור נוהג אלא בגוי שאינו מכירו, שאינו מצפה ממנו כלום, אבל אם הי' הגוי שכינו או אוהבו מותר לתת לו ד"לא הוה עלייהו שם מתנה אלא כמכירה שהרי ישלם גמולו או כבר ישלם לו" (ט"ז יו"ד שם סק"ח), ה"ה בנדון נתינת חן, דכל שעושה כן לצורך פרנסתו להרויח מעסק השדכנות ולא משום שמחבב לגוי בלבו, אין בזה משום לא תחנם.

וטעם הדבר הוא שיסוד האיסור הוא, כמ"ש הרמב"ם, ש"לא יהי' להם חן בעיניך", ובכה"ג שאין הישראל מעמיק מחשבתו במעלת הגוי [ויתכן שאין הגוי מוצא חן בעיניו של הישראלי], ואשר על כן אינו "גורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים", אינו עובר על האיסור.

ואם לא תאמר כן, כמעט נעלת דלת בפני העוסקים בסרסור ותיווך לצורך פרנסה, שלא ימצאו ידיהם ורגליהם באומנותם, שכמעט ואי אפשר להם להצליח באומנותם אם ימנעו כליל מלשבח מעשה איש ותכונותיו ומעלות מצעדי גבריין נוכראין.

וסמך לדבר מצאתי בספר חרדים (מל"ת פ"א סל"ג) שהעתיק לשון הרמב"ם הנ"ל, וסיים: "למדנו מדבריו שעיקר המצוה תלוי בלב".

ועד"ז יש לפרש במ"ש בספר החינוך (מצוה תכו) בגדר איסור לא תחנם "שלא נחמול על עווע"ז<sup>1</sup> ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממשחבתנו ולא יעלה על פינו שיהי' במי שהוא עווע"ז דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רז"ל שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא", די"ל שעיקר האיסור הוא במה שהגוי "מעלה חן בעינינו" ומתוך כך 'מעלה הדבר על פיו'<sup>2</sup>, אבל מי שאין מעלה חינו של הגוי בעיני עצמו, אלא שמספר לאחר על דבר מדותיו ותכונותיו כדי לתווך ביניהם ומחשבתו וכוונתו בכל זה אינו אלא כדי להתפרנס [או לעשות טובה ליהודי וכיו"ב, כגון שממליץ על רופא גוי שהוא איש ישר, מוכשר ומלומד באומנתו

1) החינוך כתב להלן שאין מצות לא תחנם נוהגת אלא ב"מי שעווע"ז, אבל לא למי שאינו עווע"ז ואע"פ שהוא עומד בגיותו לאכול שקצים ורמשים ושאר כל העבירות כגון ג"ח, דמכין שקבל עליו שבע מצוות מפרנסין אותו ונותנין לו מתנת חנם". וראה ב"י חו"מ סי' רמט על דברי הטור שם [הו"ד בש"ך יו"ד שם סקי"ח] ד"מ"ש רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעווע"ז, לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כולם דין אחד להם".

2) וכן יש לפרש מ"ש בשרשי המצוה "שתחלת כל מעשה בני"א היא קביעות המחשבה במעשים והעלות הדברים על שפת לשון, ואחר המחשבה והדבור בה תעשה כל מלאכה, ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוה בעווע"ז תועלת וכן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים".

ונאמן במלאכתו] אין בזה משום איסור לא תחנם.

ויעויין בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (יו"ד סי' רל אות ב) שנשאל גם הוא "אם מותר לו לעני ישראל לשדך ולזווג נכרי ונכרית בשכר טוב בעמלו שפסקו לו הבע"ד", וכנראה לא העלה על דעתו אפילו בתור קס"ד שאסור משום לא תחנם (לא תתן להם חן), ואי משום מוליד בן לע"ז כתב שאפילו האוסרים לעשות רפואה לנכרית כדי שתתעבר ותלד לא דיברו אלא "ברפואה להתעבר דוקא", משא"כ "בשידוכין לבד כיון שאינו ברור שתלד או שתתעבר", ועוד משום דס"ל שגויים מצויים על 'לשבת יצרה', ואם כן הוא הרי "מסייעים לו לקיים המצוה", וסיים ש"לשדך ודאי שרי בלי פקפוק".

### לפני עור לא תתן מכשול

ב. בשו"ת בית שערים שם העלה חשש וטעם לאסור להיות שדכן בין הגוים, והוא דכיון שהגוים פרוצים בעריות ולכשתנשא ותהי' לאיש תזנה תחת בעלה, יעבור הישראל על איסור לפני עור, ופלפל בדבר.

ושוב העלה טעם חדש שאין בזה משום לפני עור, שהרי איסור אשת איש בבני נח נלמד (סנהדרין נח, א. רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ה) ממש"נ 'ודבק באשתו ולא באשת חבירו', "אם כן, לא מצינו איסור א"א אלא גבי האיש אבל על האשה אין שום איסור, דאפילו בישראל מצרכינן קרא בקידושין ל"ח דהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה עי"ש וא"כ בעכו"ם דליכא קרא שפיר י"ל דאין על האשה איסור כלל . . ולפי זה אין כאן לפני עור כלל במה שמזווגם ונעשית א"א שהרי אף אם תזנה כשהיא א"א אין היא עוברת על איסור א"א רק שמכשילה לבועל והרי אמרינן בע"ז י"ד ושם כ"א אלפני מפקדינן אלפני דלפני לא מפקדינן דאין הגוי מצווה אלפני עור . ועוד דלא הוי כתרי עברי דנהרא דהא להבועל מצויין אשת איש ושאר עריות נכריות".

ודבריו תמוהים שהרי תלמוד ערוך הוא (סנהדרין נז, ב): "אימא בת נח חנינה גודלת לא תיהרג דכתיב על כן יעזב איש ולא אשה, אמר לי' הכי אמר רב יהודה, והיו לבשר אחד הדר ערבינהו קרא", הרי דלמסקנת הגמרא גם בת נח מצווה היא ועומדת על איסור ניאוף כמו בן נח, ודלא כמו שחידש בבית שערים.

### שיטת הירושלמי

ג. איתא בירושלמי (ע"ז פ"א ה"ט) ר"ש רבי אבהו בשם רבי יוסי בר חנינה גודלת ישראל לא תגדל את הנכרית משם לא תתן עליהם חן, ולא יעשה ישראל שושבין לנכרי משום לא תתחתן במ. ע"כ.

ובשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' לט) כתב, וז"ל: "ומה ששאלת אם מותר לישראל

להשתדל בעשיית זווגים מגויים וישמעאלים, תשובה, ודאי אסור, שגורם להוליד בן לע"ז, וכהיא דלא תילד בת ישראל את הנכרית, ואע"ג דהתם שרי משום איבה, הכא ליכא משום איבה דמציא [אמרה] דלא ידע לפקח על זה. גם שמעתי דאיכא בירושלמי לא תתחתן בם, קרי בי' לא תחתן אבל מה אעשה והעם נהגו בו היתר, והנח להם לישראל מוטב שיהו שווגין. עכ"ל. והובאו דבריו בכנסת הגדולה (יו"ד סי' קנד), ע"ש.

וצ"ע על האחרונים הנ"ל דאישתמיט להו דברי הירושלמי.

### קבלת נשים זקנות

ד. עכ"פ לענין שידוכי איש ואשה אשר לא מבני ישראל המה לכאורה יש לכאורה להמנע עפמ"ש בשו"ת חוות יאיר (סי' קפה בא"ד בחצאי עיגול) - הו"ד בשו"ת יהודה יעלה ובשו"ת בית שערים הנ"ל - ש"המזווג בגויים אין איסור ואין לומר דלא עדיף ממה שאסור לינק ולהוליד דכאן מי יימר שתוליד כו<sup>3</sup>, ומ"מ קבלתי מפי גדולים וזקנות כי המעסק באלה לא יצא נקי מזרע שמקדיח תבשילו, ונרמז במ"ש (דברים ז, ג) לא תתחתן בם וגו' כי יסיר וגו' ודוק<sup>4</sup>.

ובשו"ת באר משה (להג"ר משה ירושלמסקי) מאמר זכרון טוב (אות יא) כתב בזה"ל: בענין שנוהגין שלא להיות שדכן בזווגי אינם יהודים אפילו במקום ריוח גדול מהיכן נודע דין זה, ונשאלתי בזה מגדול אחד חו"ל בדבר עני הגון שיש בידו להרויח סכום רב באופן שיהי' סרסור בזווג אצל אדון אחד ישמעאל, וכתב שלא מצא בפוסקים איסור בזה ורק מאמר העולם שמי שעוסק בזה לא ינקה מזרע שאינו הגון וכו' מאיזה מקור יצא מאמר זה. והשבתי לו דמנהג ישראל תורה היא ובכל מושבות בני"ח חו"ל לא יעסוק שום איש בזה מהאי טעמא, וידוע מה שכתב הרשב"א בתשובותיו דאין לדחות הקבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמנו מפני ששים רבוא מופתים המראים סותרו דחק הישראלי הוא למעלה מהטבע והשכל, יעו"ש. וכמו כן בנדו"ד אף דמצד הדין אפשר דאין איסור, מ"מ הקבלה שיש ביד כללות ישראל אין לדחות, ובפרט דמצינו שכ"כ בשו"ת חוות יאיר, עכ"פ פשוט דאין להשיב היתר בזה.



(3) ע"ש בשו"ת יהודה יעלה שמזה ראי' לשיטתי'. ולהבית שערים נצטרך לדחוק דמיירי בכה"ג שאינו נותן לו חן ואינו משבח.

(4) ומ"מ כתב בשו"ת יהודה יעלה (שם) דבכה"ג "שהנכרי משלחו לשדך לו נכרית פלונית ידועה זה עדיף ממוזוג דעלמא" ויש להתיר לו לעשות שליחותו אשר עי"ז ירוויח ממון "ובתנאי שלא יבוא להמשתה עמהם כלל וכלל וכיו"ב".

## שימוש בעמודי חשמל לצורך צורת הפתח, ודין הפסק בחלל צורת הפתח

הרב שלום דוב בער שוחאט

חבר ביד"צ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

א. נשאלתי בנוגע לעירוב בעיר אחת בה משתמשים בעמודי וחוטי החשמל, ומשתמשים בחוט החשמל העליון הנמצא מעל העמודים, ובמקומות שהחוט זו הצידה - משימים לחי תחתיו, ופעמים שיש בליטה כגון קופסא היוצאת מתוך העמוד לתוך חלל צוה"פ, וכן תחת חוט החשמל העליון יש חוטי חשמל אחרים שאין משתמשים בהם לעירוב, ויש שערערו על זה שהקופסא ואו החוטי חשמל שתחת החוט העליון מבטלין את צוה"פ, ונשאלתי האם יש מקום להקל בזה לדעת אדה"ז.

ב. בשוע"ר סימן שס"ב בסופו, בדיני צורת הפתח, כותב (סעיף כ') שהעיקר הוא שיהיו הקנים מתחת מכוונים תחת הקנה העליון, ואינו מסביר מה הדין אם יש איזה הפסק תחת הקנה העליון.

באותו הסימן בסעיף כ"ב כותב וז"ל "שער העשוי בעיגול ככיפה, אם יש גובה י' טפחים ברגליו, דהיינו קודם שיתחיל להתעגל, מתיר משום צורת הפתח", ולא נחית לבאר באיזה סוג שער מדובר, האם מדובר בשער שהחלק העליון עגול מבפנים ומבחוץ, או רק מבפנים, אבל מבחוץ הוא ישר, ובמילא יש כאן צורת הפתח, והשאלה היא רק איך למדוד העשרה טפחים.

ובסימן שס"ג סוף סעיף ל"ב כותב: "ויש מי שאומר [הוא הט"ז בסימן שס"ג ס"ק י"ט] שצריך שלא יהיה ביניהם אלא הפסק אויר בלבד, אבל אם הקנים עומדים תחת הגג והחבל קשור על גבי הגג אין זו צורת פתח, שכל צורת פתח דרכו להיות המשקוף על המזוזות בלי הפסק דבר אחר בינתיים. לפיכך צריך שיפתח נקב גדול בגג למעלה מהקנים בענין שיהיו מכוונים תחת החבל בלי הפסק דבר אחר בינתיים".

ובשוה"ג [בדפוס החדש הערה רמד] כתב אדה"ז "צ"ע מכיפה, דף י"א". והכוונה בזה היא, דבסוף סימן הקודם בנוגע שער העשוי ככיפה, שנחשב כצורת הפתח, לכאורה מדובר בשער העשוי בעיגול מבפנים וישר מבחוץ [וכן הוא ברש"י שבת יא, ב ד"ה חייבת, ובריטב"א, וכך הבין בתוספת שבת סימן שס"ג ס"ק ס"ד, ופמ"ג שם משבצות זהב על הט"ז ס"ק י"ט, חתם סופר או"ח סימן צ"ו, שו"ת אמרי יושר ח"ב סימן קל"ג, שו"ת משכנות יעקב או"ח סימן קכ"ג], ואז יש לך צורת הפתח מלמעלה אבל יש הפסק בינו לבין הקנים על ידי העיגול, ואעפ"כ כולם מתירים בזה. והיאך פסק הט"ז כאן לענין גג שההפסק מבטל צורת הפתח?

ולכאורה נראה מדברי אדה"ז שמקשה על דברי הט"ז [ובפרט שמביא דבריו

בלשון "יש מי שאומר" ומצטט דבריו מבלי להקדים שזהו לענין הלכה, או לסיים שיש להחמיר כמותו], שאינו סובר כמותו, אלא סובר שאין הפסק כזה נחשב למבטל צוה"פ.

ג. וראה בערוה"ש בסימן שס"ג סעיף מ"ו מביא שאפשר לחלק שבדין צוה"פ מעוגל מאחר וההפסק הוא חלק מאותו צוה"פ אזי אינו מפסיק אבל בבליטת הגג הרי הוא בנין אחר ולכן נחשב הפסק, הנה הוא עצמו אין מחלק כך, ומסיק להדיא שאין להחמיר כהט"ז אבל מסיים שמי שרוצה לצאת דעתו שיעשה נקב בגג וכו'.

וראה במשבצות זהב על הט"ז שם שמביא דברי התוספת שבת (ס"ק ס"ד) שפוסק שמוטר.

וראה בשו"ת שם עולם (להגאון הרב שמואל אהרן ראב"ן מח"ס בית אהרן על הלכות גיטין) ח"א סי' י"א שהביא בשם הגאון הרב מרדכי זאב איטינגא מלבוב המחלק בדין גג, דאף להט"ז זהו רק כאשר הגג מפסיק ואז פוגע ביכולת האדם לראות את הקנה שלמעלה, אבל בעששית הקבועה בעמודי הטלגרף - אין בעיה (התשובה במילואה נדפסה בספרו שו"ת מאמר מרדכי סי' ל"א), ושגם פסק לו כך הגאון הרב שלמה קלוגר (התשובה במילואה נדפסה בשו"ת טוב טעם ודעת ח"א בהשמטות סי' א' [דף קיז, א]). ונידון שאלתו דומה ממש לנדו"ד.

וראה גם בדברי הגרא"י הכהן סילבערבערג שליט"א, חבר ועד הרבנים ד'דעטראיט, בקובץ הערות וביאורים דעטראיט (גליין ב (ה) ג' תמוז תשנ"ז) עמוד 66 ואילך, שכותב ע"ד שאלה הדומה לנדו"ד, ומבאר שחומרת הט"ז היא רק כאשר דבר המפסיק הוא דבר חשוב כגם שהוא לא פחות מד' על ד', אבל בפחות מזה - אין נחשב כהפסק.

ד. בנדו"ד, מאחר ואדה"ז אינו מביא חילוקים אלה (זמני או קבוע, חלק מצוה"פ או נפרד, גדול או קטן, מפסיק הראיה או לא), אלא משאיר את סברת הט"ז בצ"ע, נראה שאינו סובר שיש מקום לחלק בזה, אלא סובר שבכל סוג הפסק הט"ז מחמיר, ודעת הט"ז מוקשית, ובמילא אינה להלכה.

[וראה בדברי הגרי"י בלינוב שליט"א בקונטרס תלת הלכתא רבתא בהלכות עירובין - רחובות תשס"ה, שדייק שמאחר ואדה"ז הוסיף בדברי הט"ז את התיבות "שלא יהיה ביניהם אלא הפסק אויר בלבד" ובהמשך "בלי הפסק דבר אחר בינתיים" משמע שאדה"ז סובר להלכה שיש להחמיר כהט"ז באופן שכל סוג הפסק, אפילו זמני ואפילו קטן ביותר כגון עלים, פוסל את צוה"פ, עכת"ד. ואכן צדקו דבריו שאליבא דאדה"ז אין מקום לחילוקים בדעת הט"ז, אבל מסקנתו שאדה"ז מחמיר כהט"ז - קשה להולמו, ואדרבה, כנ"ל].

ולכן, נראה טובא להקל לפי דעת אדה"ז (וערוה"ש, פמ"ג בשם תוספת שבת, שו"ת מאמר מרדכי, שו"ת טוב טעם ודעת, ועוד). ובפרט שבנדוד"ד אי אפשר לסדר באופן אחר בקל.

אבל לכתחילה ודאי שאם אפשרי יש לסדר באופן לצאת אף ידי שיטת הט"ז (וכמו שמשמע מדברי שו"ת שארית יהודה או"ח סוף סימן ו' שכותב בנידון גג שיש לסדר הקנים באלכסון קצת כדי שלא יהיו תחת הגג. ואפ"ל ששם הוא מחמת דהוי תלתא לגריעותא, כי גם הקנה לא היה יכול להיות על הקרקע מחמת יסודות הבנין היוצאים מהבית, וגם היה רחוק יותר מג' טפחים מקיר הבית, וגם היה תחת הגג, והיה מדובר על בניית צוה"פ חדש ובמילא טוב לעשותו אף לצאת ידי שיטת הט"ז, על-אף שאינו להלכה לשיטת אדה"ז).

ה. ובנוגע לכללות השימוש בעמודי החשמל, אי מהני לצוה"פ או לא מאחר ולא נעשה במיוחד עבור צוה"פ, ואדרבה, נעשה במיוחד עבור החשמל, הנה בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' ט-י) נוטה להחמיר, מאחר שאף להסוברים שצוה"פ הוא כמחיצה ומחיצה העומדת מאליה כשרה, הנה זהו רק משום שיש לו חשיבות פתח, וגם זהו רק אם לא נעשה לשם מטרה אחרת, אבל בעמודי חשמל שכל הרואה יודע שלא נעשה לשם מחיצה - לא יועיל.

אבל מדברי אדה"ז משמע שאין בזה בעיה, שהרי בסימן שמ"ו סעיף י"ב כותב "צורת הפתח שהיא מחיצה" (ולא משום היכר או משום חשיבות פתח. ואע"פ שבסימן שס"ב סעיף כ"א כתב שצריך להיות הקנים שבצדדים חזקים מספיק להחזיק דלת, הנה אין הכוונה בזה שצוה"פ חשיבותו משום פתח ולא מחיצה).

ובסימן שס"ב סעיף ד' כותב "מחיצה העומדת מאליה, דהיינו שלא נעשית לשם מחיצה, כשרה לכל דבר". ולמדים מדבריו ב' נקודות: (א) שמחיצה העומדת מאליה כשרה. (ב) מכך שמוסיף "שלא נעשית לשם מחיצה" יש לדייק שלא רק מחיצה שנעשתה מעצמה לשם מחיצה כשרה, אלא אף מחיצה שנעשתה עבור סיבה אחרת ולא נעשתה לשם מחיצה - גם כשרה. ודלא כמ"ש בתורת חסד.

ובסימן שס"ג סעיף י"ג לענין לחי כותב שהוא משום מחיצה [ובסעיף י"ד וט"ז מוסיף שבלחי יש גם קצת ענין היכר. אבל לענין צוה"פ לא מזכיר כלל שהוא משום היכר. ורק בקורה כותב בכ"מ שהוא משום היכר בלבד ולא כמחיצה ודינו שונה], ולכן אף בנעשה מעצמו כשר, ורק אם לא סמכו עליו מערב שבת (כגון שנפל בשבת, או שבשבת הקודמת דווקא לא סמכו עליו) אזי אין מועיל עד שיסמכו עליו בפירוש, אבל בסתמא - כשר אף אם לא כיוונו בפירוש לסמוך עליו. דהיינו, שכאשר יש עמודים שמטרתם אחרת, הנה אף אם תרצה להחמיר כהתורת חסד שמאחר ומטרתו להדיא לענין אחר, הנה לזה יועיל שמכוונים קודם שבת להשתמש בו למחיצה.

ולכן נראה ברור שדעת אדה"ז שאין בעיה להשתמש בעמודי החשמל לצוה"פ, על אף שנעשו לשימוש אחר. ובפרט שבכמה מקומות (כאשר חוט החשמל אינו על עמודי החשמל אלא מצדו) מוסיפים עוד עמודים תחת החוטי חשמל, ועמודים אלה נוספו אך ורק עבור העירוב (שאז אף לשיטת התורת חסד - יועיל, ומ"מ אי"צ להחמיר כוותיה נגד אדה"ז).

ו. ובנוגע מ"ש אדה"ז בסימן שס"ב סעיף כ' "ואם עשה גם קנה אחר מכוון תחת העליון מכל מקום יש לשלוף קנה הפסול מפני מראית העין", ראיתי שכתב אחד שבענין עירוב עם עמודי חשמל בציוור כזה הנה לדעת אדה"ז לכתחילה יש לעקור את עמודי החשמל הפסולים. וזה אינו, שהרי דברי אדה"ז אלה באים בהמשך למ"ש מיד מקודם "וכן אם חיבר כו' פסול", דהיינו שמדובר באחד שהוא עצמו הניח את הקנה הפסול, ועתה הולך ומניח קנה אחר כשר לידו, ולכן יש חשש שיטעו הרואים שמא העמוד הפסול הוא המיוחד לעירוב, ובידו לתקן, ולכן עליו להסיר הפסול. אבל כאשר המדובר בחוטי חשמל שלידם יש עמוד שנוסף עבור הכשר העירוב, אין חשש שיטעו לומר שעמוד החשמל הוא הכשר שהרי רואים בחוש שהעמוד האחר הוא הכשר, וגם מי שעשה העירוב הוא לא מי שהתקין עמודי החשמל ובמילא אינו צריך לתקנו, וגם שאין זה בידו כלל להסיר עמודי החשמל, ולכן אין חיוב אף לכתחילה להסיר את עמוד החשמל הפסול (ומקור דברי אדה"ז הוא בשו"ת מים עמוקים להר"א מזרחי סימן כ"ה, ועיי"ש בתיאור המעשה, ונראה כדברינו).



## דעת אדמו"ר הזקן מתי מקבל המדליק עליו שבת (גליון)

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

בגליון י"ד העיר הרלי"ר שיחי' על מה שכתבתי שדעת אדמה"ז שהמדליק מקבל עליו שבת רק אחר ההדלקה והברכה.

וכותב שמה שאדמה"ז אומר "שאחר שבירכה והדליקה הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן" - כאן העתיק אדמה"ז לשון המחבר - ואני שואל האם רוצה לומר שהעתקת אדמה"ז לשון המחבר בש"ע שלו לפסק הלכה למעשה אינו מדויק? - ח"ז לומר כן!

והרלי"י ממשיך בהערותו ואיהו ס"ל כמנהג הספרדים שצריך לברך עבור

לעשייתן -

והרי שני הדעות אם לברך עובר לעשייתן או לאחר ההדלקה מובאות בהגהת הרמ"א שם סעיף ה' ואחר שמביא הדעה לברך אחר ההדלקה מסיים וכן המנהג. ובמ"א שם ס"ק י"ב מבאר שאם תברך קודם קבלה שבת ואסורה להדליק. ומוכח מזה שבנוגע לענין קבלת שבת על המדליק - הברכה עיקר ולא ההדלקה ולכן מברכין אחר ההדלקה כי אם תברך לפני ההדלקה תהיה אסורה להדליק! ולכן נתפשט המנהג שתברך אחר ההדלקה ולא לפנייה.

וממשיך הרל"ר שאחרי שצטטי דברי הר"ן בביאורו לדעת הבה"ג בס"פ ב"מ "שהוספתי דברי הסבר מדידי והקורא מקבל הרושם כאילו הם לשון הר"ן" -

ובמחכ"ת, אלו דברי הר"ן "לפי שהדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת וכדאמרין לקמן הדלקת נר שבת חובה - ולהלן . אבל הדלקת הנר מלאכה של קודש היא לצורך שבת - ומסיים שם בר"ן וכיון דרבנן תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה, ודאי מי שמדליק בע"ש כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכאן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו כדברי בעל הלכות ז"ל. אלו דברי הר"ן.

ואני לא הוספתי רק מה שכל בר בי רב יודע שכיון שהדלקה היא מלאכת מצוה הרי היא הרי על כל מצוה צריכים לברך וא"כ גם על מצות הדלקת נר שבת צריכים לברך, ושלימות עשיית כל מצוה היא עשיית המצוה בפועל יחד עם ברכתה, וגם כאן שלימות עשיית מצות הדלקת נר שבת היא ביחד עם ברכתה ואז נשלמה ונגמרה המלאכה של מצוה זו, ולכן כותב אדמה"ז שאחר שבירכה והדליקה הנרות, - שאז גמרה מלאכת מצוה זו שהיא המלאכה האחרונה לצורך שבת קיבלה שבת עליה ואסורה לכבות הפתילה.

ומה שהעיר הרל"י על מה שכתבתי בנוגע למה שכתוב בבדי השלחן, ברי זה מפורש בדברי הר"ן הנ"ל שקבלת שבת היא בגלל שהמדליק "גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכאן" וכשהמדליק גומר בדעתו לקבל שבת מיד אחר ההדלקה לבדה גם לפני הברכה אז הוא כבר אסור לכבות, אבל אם גומר בדעתו שמלאכה אחרונה זו היא ההדלקה עם הברכה, אז הוא מקבל שבת אחר הברכה שבירך על מצות הדלקת נר שבת, וכל עוד שלא בירך מותר לכבות. כיון שהיא מלאכת מצוה שטעונה וקשורה בברכה.



# שונות

## למה עשה כן הבורא יתברך להיות שני ערלה מקודם?

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

איתא ב'שפת אמת' פרשת קדושים תרל"ט (ע' קנ) וז"ל: "במדרש וכי תבואו וגו' ונטעתם וגו' עץ חיים היא למחזיקים וגו'. ע"ש. כי למה עשה כן הבורא יתברך להיות שני ערלה מקודם. אבל כך היה רצונו ית' להיות עלמא דשקרא והאדם יחזיק עצמו בהתורה ועי"ז הוא ממשיך עליו קדושה עוד יותר. וז"ש להוסיף לכם וגו', כי ע"י שני ערלה אם אדם מקיים כתיקנה, בא אח"כ לתוספות. ולכן נאמר למחזיקים, אף שאינו יכול לקיים כראוי, רק להחזיק עצמו בהאמת ע"י התורה, זה חביב ביותר לפניו יתברך ובא מזה אח"כ להיות קודש הילולים כו'. "עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון דש (מי יודע' אות א סק"א) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ: "מי יודע לבאר כוונתו של ה'שפת אמת' דווקא ע"י מצוות איסור ערלה מתרחק האדם מעולם השקר ומתדבק לתורת אמת? הלא ישנן עוד מצוות דומות כגון: הפרשת טבל וחייב נתינת תרומה ומעשרות ושאר הדינים שבסדר זרעים? וכן מה כוונתו בסוף דבריו הנ"ל שכתב: ולכן נאמר למחזיקים, אף שא"י לקיים כראוי?".

ונראה בס"ד לבאר ע"פ מ"ש רבנו הזקן ב'לקוטי תורה' פרשה קדושים (כט, א ואילך) ד"ה וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל כו' בארוכה. וכ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ספר במאמרים' – מלוקט ח"ג ד"ה השמים כסאי גו', קדושים תשל"ו (ע' קלג ואילך) בארוכה. ולפי מה שנאמר שם יבוארו מעתה דברי ה'שפת אמת' הנ"ל, (וכה לשונו עם ביאורו בחצ"ד):

"במדרש וכי תבואו וגו' ונטעתם וגו' עץ חיים היא למחזיקים וגו'. ע"ש. כי למה עשה כן הבורא יתברך להיות שני ערלה מקודם? אבל כך היה רצונו ית' להיות עלמא דשקרא [דהיינו "שג' שנים הראשונות הם כנגד ג' קליפות הטמאות, כי כשהמלכות מקבלת רק מנצח הוד יסוד, אפשר להיות יניקה לג' קליפות הטמאות. ולכן הפירות דג' שנים אלו הם ערלה ואסורים בהנאה"]. והאדם [ה'בינוני'] יחזיק עצמו בהתורה [ע"י אתכפיא], ועי"ז הוא ממשיך עליו קדושה עוד יותר [כדאיתא בתיא פרק כז: ... וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבח' אחרא ואסתלקות' דא יתיר מכולא וכו' . . . ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה. א' מביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממרירו למתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה

וגבורתה ומגביה עצמה כנשר ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים. וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים. וכמו שבמטעמים גשמיים ד"מ יש שני מיני מעדנים אחד ממאכלים ערבים ומתוקים. והשני מדברים חריפים או חמוצים. . שנעשו מעדנים להשיב הנפש]. וז"ש להוסיף לכם וגו', כי ע"י שני ערלה אם אדם מקיים כתיקנה [בלבושי הנפש של מחשבה דבור ומעשה בלבד אצל הבינונים], בא אח"כ לתוספות. ולכן נאמר למחזיקים, אף שאינו יכול לקיים כראוי [כמו אצל הצדיקים שמקיימים עם עצם הנפש מעצמיות המדות, אהבה ויראה], רק להחזיק עצמו [בלבושי הנפש] בהאמת ע"י התורה, זה חביב ביותר לפניו יתברך [וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה הנ"ל], ובא מזה אח"כ להיות קודש הילולים כו' [כלומר, 'דזה ששובר תאוותו וממתין ג' שנים ומקיים מל"ת דשלוש שנים יהי' לכם ערלים. . עי"ז בא אח"כ לשנה הרביעית, שנמשך במלכות גם הת"ת, דבעבודת האדם הוא שבהמחשבה דיבור ומעשה שלו נמשך גם מעצמיות המדות, אהבה ויראה, וכן שמחת לבב בתפארת הוי' והדר גאונו שבא ע"י לאסתכלא ביקרא דמלכא. ואז, עבודתו אינה לדחות את הרע, כי כשיש לו אהבת ה', הרע הוא מאוס אצלו ואינו צריך לדחותו, אלא להמשיך תוספות אור. דזהו שבשנה הרביעית יהי' כל פרוי קודש הילולים להוי"ו], עכ"ל (מלבד החצ"ר).

ולפ"ז לא קשה מדוע 'ערלה' דייקא ולא 'טבל' וכיו"ב, כי רק ערלה אסור גם בהנאה שהיא השיא של ה'שיקרא', כדאיתא ב'תניא' פ"ו: 'אלא שהקליפות הן נחלקות לשתי מדרגות זו למטה מזו, המדרגה התחתונה היא שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל. . וקיום וחיות כל מאכלות אסורות מהצומח כמו ערלה וכלאי הכרם כו' וכמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ו". וא"ש.



## אמירת מזמור תהלים המתאים לפי מספר השנים

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

מפורסם הדבר אשר ברוב השנים, כאשר כ"ק אדמו"ר לא היה מתפלל עם הציבור תפלת שחרית (בימות החול), והיה נכנס רק לשמיעת קריאת התורה בימי הקריאה - היה נשאר בבית הכנסת בשעה שהציבור אומרים 'אשרי' 'ובא לציון' (כי המתין להחזרת ספר התורה למקומו), ובאותה שעה היה אומר שני מזמורי תהלים - את ה'קאפיטל' המתאים לפי שנותיו, וכן את ה'קאפיטל' המתאים לפי שנות הרבנית נ"ע.

וכאשר היו המזמורים קצרים (וכבר סיים אמירתם ועדיין לא סיים הציבור 'ובא

לציון) - היה לפעמים חוזר על (אחד מהם) פעמיים, וכאשר היה מזמור ארוך - היה לפעמים אומר רק את תחילתו וסופו (כן ראיתי באחד היומנים לגבי ש]ונת תשל"ט שאז אמר מזמור עח שהוא ארוך ביותר).

והנה, לאחרונה נתפרסם (בתשורה משמחת משפ' רובאשקין-שמוקלער) יומן שנכתב בקיץ תשכ"א (על ידי הרה"ח ר' חשד"ב שי' ליפסקער), ושם ראיתי דבר חידוש בענין זה:

באותו יומן מציין לגבי כל יום מימי הקריאה את המזמורים שאמר כ"ק אדמו"ר באותו יום, ונראה שם ברור שלא אמר אז את המזמור של הרבנית נ"ע, אלא את המזמור המתאים לשנותיו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וכן את המזמור המתאים לפי שנותיו שלו - דהיינו, מזמור פ"א עד י"ב תמוז ולאחר מכן מזמור פ"ב, וכן מזמור סמ"ך.

[ויש לברר מתי חל השינוי בענין זה - שהפסיק לומר (במעמד זה) את המזמור של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, והחל לומר (במעמד זה) את המזמור של הרבנית].

אמנם החידוש היותר גדול הוא - שבהרבה ימים מצויין שם שאמר כ"ק אדמו"ר לא רק המזמורים הנ"ל, אלא גם את המזמורים שלפניהם - כלומר: כמה פעמים אמר גם מזמור פ' (בנוסף למזמור פ"א), וגם מזמור נ"ט (בנוסף למזמור ס'). ולאחר י"ב תמוז תשכ"א - המשיך לומר (לא רק מזמור פ"ב, החדש, אלא) גם מזמור פ"א (שלכאורה כבר נסתיימה אמירתו).

ושמעתי כעין זה שמועה (לא ברורה) לגבי שנים יותר מאוחרות, שהיו תקופות שבהם המשיך כ"ק אדמו"ר לומר את המזמור שכבר נסתיים זמן אמירתו.

וצ"ע בביאור הנהגה זו, ותן לחכם ויחכם עוד.



## ואמרתם כ"ה לח"י

הנ"ל

מפורסם ונפוץ לתת לצדקה (או אפילו לענינים אחרים) בסכום של ח"י דוקא, וכן רגיל באגרות כ"ק אדמו"ר ובהוראותיו - ולדוגמא:

באגרות קודש חכ"ט ע' רסא מענה לאשה ששלחה צדקה: "על פי מה שכתוב בס' חסידים סתנ"ד (ושם: "מי שחייב לאחרים לא ירבה בצדקות עד שיפרע") - לאחר שיפרעו כל החובות ויהיה כסף הדרוש להוצאות הבית וכו' - תתרום לצדקה

כפי היכולת. נלקח מהמצו"ב ח"י פעמים ח"י סענט בעד כאו"א ממשפחתה .. והשאר תקת בחזרה".

ובספר 'מי בראשית' ע' 207 מסופר על מי שהיה זקוק לברכה דחופה והורה כ"ק אדמו"ר שיתן דולר ושמונים סענט לצדקה – עשר פעמים ח"י. וכהנה רבות.

וראה לקו"ש חכ"ט ע' 269 שנזכר סכום של "ח"י שקלים" כ"כסכום הכי פחות" – כלומר: מינימלי – שמתאים כהשתתפות במוסד כו'.

ומצינו גם לענין מתנת נישואין – באג"ק ח"א ע' רי: "בבקשה ללוות ממעות קה"ת הנמצאים תחת ידו ח"י שקלים דכאן ולתיתם בשמי – ואינו שייך למל"ח או למחנ"י אלא פרטי ממני – להרה"ח .. ביום חתונתו, ואני אשלם החוב כאן, וענין מתנה זו מבואר בלקו"ת ס"פ נשא" (ובא' היומנים ראיתי (ואיני זוכר היכן), שכ"ק אדמו"ר נתן מתנה לחתן סך תשע דולר, ושיערו שהוא מחצית של ח"י).

[ובאג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ב ע' תתקכו, מביא בשם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לתת – לגבי ענין מסויים – ח"י מטבעות לצדקה. ויש לעיין מהו המקור הקדום לסגולת מספר זה דוקא].

\*

ולאחרונה מצאתי דבר חידוש – שבכמה מקומות נוקב כ"ק אדמו"ר בסכום של עשרים וחמש דוקא:

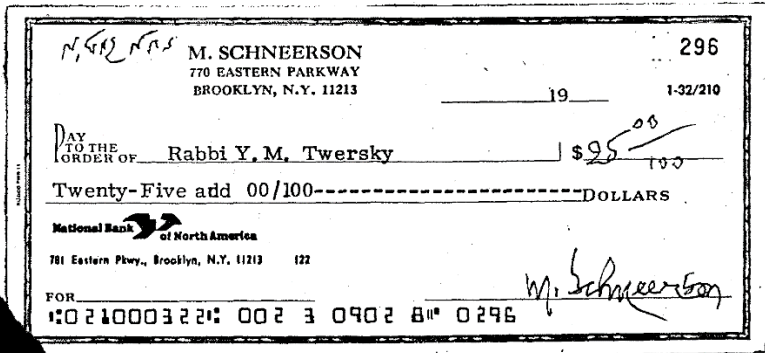
בשנת תשכ"ב כתב הרה"ג וכו' רש"י זוין לכ"ק אדמו"ר על אדם מארץ-הקודש, שדיבר נגד הרבי ואחר כך התחרט, ופנה לרב זוין וביקש תיקון על כך. בכ' אייר תשכ"ב (אגרות-קודש כרך כב עמ' רכה) השיב לו כ"ק אדמו"ר:

במענה למכתבו מט"ז אייר, בנוגע ... שדבר עמו וכו', והנה באם חושש הנ"ל לדברים בהנוגע אלי, יסיח דעתו מזה לגמרי, כי אין זה מעניני כלל (ענינים של קפידא וכו').

ורק שכיון שמעורר בנוגע לצדקה, יתן כ"ה ל"י [25=לירות-ישראליות] לשיבת תורת אמת.

וכן מצינו באג"ק ח"ב ע' מג שמבקש רבינו לתת לצדקה בקשר עם היארצייט של אביו ז"ל: "... לשיבת תורת אמת – שמונה עשר דולר .. כן עשרים וחמש לחברת תהלים העולמית". והיינו, שנותן בבת אחת גם 18 וגם 25.

וכן גם במתנות לחתן וכלה, התפרסמו כמה המחאות שנתן כ"ק אדמו"ר בסך 25 דולר, כמו זו:



תשורה עמוד מס 17 תשנ"ז (סיון-אלול) קונטרסי תשורה משמחות חסידות חבי"ד הודפס ע"י תכנת אוצר החכמה

ואולי יש להעיר בדרך אפשר ממה שכתוב "ואמרתם כה לחי", ומבואר בקבלה ש"כה" מורה על ספירת המלכות ויש לה שייכות עם ספירת היסוד שנקרא "חי" (וראה לקוטי לוי יצחק לוח"ב ע' נג: "כ"ה יותר על ח"י במספר שבע, להורות על השבע נביאות כו" – ועיי"ש עוד);

וכיון שיש שייכות ביניהם, הרי כעין הסגולה שיש במספר ח"י, על דרך זה יש גם ענין מיוחד במספר כ"ה. וכמובן אין זה אלא כהשערה בעלמא, ויש עוד לעיין ולברר וכו'.



## נתינת טעם בתפילת העמידה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ"י.

בכמה ברכות בתפילת העמידה מצינו שהמתפלל נותן טעם בתפילתו מדוע הוא מצפה שהיא תיענה.

א) סלח לנו – "כי א-ל טוב וסלח אתה." (ב) ראה נא בעניינו – "כי א-ל גואל חזק אתה." (ג) רפאנו – "כי תהלתנו אתה"; "כי א-ל מלך רופא נאמן ורחמן אתה." (ד) ברכת השנים – "כי א-ל טוב ומטיב אתה ומברך השנים." (ה) על הצדיקים – "ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו." (ו) צמח דוד – "כי לישועתך קוינו כל היום." (ז) שומע תפילה – "כי א-ל שומע תפילות ותחנונים אתה"; "כי אתה שומע תפילת כל פה." (ח) שים שלום – "כי באור פניך נתת לנו ה' אלקינו תורת חיים ואהבת חסד."

ולכאורה צ"ב בכלל מדוע צריכים לתת טעם שתתקבל התפילה, וגם מדוע דוקא בברכות אלה ולא בברכות אחרות.



## כת"י חדש של המהדו"ק של התניא

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. לאחרונה עלה למכירה פומביות, בבית מכירות פומביות - קדם (ירושלים), כתב-יד של המהדורא קמא של התניא (סש"ב) דלא הי' לפני עורכי ספר "לקוטי אמרים - מהדו"ק" (קה"ת, תשמ"א). להלן כמה הערות על תיאור הכתב-יד שבקטולג המכירה<sup>1</sup>.

אם התגלות כתב-יד זה, נודע לפ"י ע"ד אחד-עשר עותקי חלק הראשון של המהדו"ק דהתניא (- מלבד לד' עמודים דהמהדו"ק "אשר קרוב לו דאי שזהו גוף כי"ק רבנו הזקן"<sup>2</sup>). ואלו הם<sup>3</sup>:

ששה כת"י בספריית רבינו - ובספר המהדו"ק הנ"ל הם כת"י מספר ב', ג', ה', ו', ז', ח'.

כת"י בבריטעש מיוזיאם - מספר ט' בספר הנ"ל.

כת"י באוניברסיטת חיפה - מספר י' בספר הנ"ל (בחלק המילואים ע' א).

כת"י במכון לכתבי-יד מזרחיים, האקדמיה הרוסית למדעים, ס. פטרבורג - מצוין ע"י הרשד"ב לוי'ן בספר תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' פ' (ועוד).

כת"י בידי הר"ה שי' גורמן מלונדון (נתפרסם לראשונה ע"י הרי"ד קלויזנר על דפי קובץ זי<sup>4</sup>, ונסקר במקצת בגליון א'קיג, וראה עוד בהמצויין שם).

ב. אודות נוסח התניא שבהכת"י הזכר בתחילת דברינו, כתוב בקטולג המכירה:

בכתב היד שלפנינו הועתקו מ"ב פרקיו הראשונים של ספר התניא, ע"פ הנוסח

(1) עותק ממנו כאן (מספר 135, ע' 123):

(2) לשון רבינו בהקדמתו ל"מפתחות לספר התניא". צילום מהכת"י נדפס בקובץ התמים חוברת ב', ואח"כ בההוספות לתניא.

(3) ראה ספר המהדו"ק ע' תקפג, ושם במילואים ע' 5.

(4) וצילום שלם בידו.

של המהדורא קמא של הספר [ולא כפי הנוסח והמבנה בספר הנדפס] . . . כתבי היד של ה"מהדורא קמא" מתחלקים לשני סוגים, חלקם בני מ"ב פרקים [והם כנראה המהדורות המוקדמות יותר], כמו העותק שלפנינו, וחלקם בני נ"א פרקים. במהדורה המודפסת מופיעים נ"ג פרקים. ע"כ.

והנה, מש"כ שבהכת"י "הועתקו מ"ב פרקיו הראשונים של ספר התניא", אינו נראה נכון, דלא מצינו שום כתב-יד שמסתיים בפרק מ"ב של תניא הנדפס. אלא נראה דהכוונה שהכת"י כולל מ"ב פרקים, וא"כ, הוה ע"ד כת"י מספר ה', שגם בה מ"ב פרקים, אלא שכולל עד לסיום פרק מ"ג שבנוסח הדפוס משום שבדפוס ניתוספו שתי פרקים דלא היו בהכת"י (פרקים ל' ול"ב<sup>5</sup>), ויש גם שינויים בין חלוקת הפרקים ומספרם.

ועוד יש להעיר בתיאור הנ"ל, דמש"כ ש"כתבי היד של המהדור"ק מתחלקים לשני סוגים כו", הרי כפי שכתבתי בגליון א'צב (ועוד), ככל הנראה לא הי' רק שתי סוגים או מהדורות של התניא שבכתב-יד, כ"א לערך ארבע מהדורות (או ליתר דיוק, ארבע שלבים בפירסום התניא בהכת"י), דהיינו, מתחילה נתפרסם ל"ט פרקים (שהוא עד (אמצע) פרק מ"א בנוסח הדפוס), לאח"כ לערך מ"ב פרקים, אח"כ לערך מ"ט פרקים, ואח"כ לערך נ"א פרקים. ואם כן, הכתב-יד שלפנינו, שכולל מ"ב פרקים, אינו מהמהדורא המוקדמת של הכת"י, כ"א משלב הב' של פירסום התניא.

ג. עוד כתוב שם:

בדפים רבים הוסיף הסופר המעתיק בשולי הגיליון השלמות, בהן מילים בודדות, ובהן משפטים שלמים. חלקן הן השמטות שהשמיט בטעות הסופר המעתיק בשעת ההעתקה, ונוספו על ידו לאחר מכן בשולי הגיליון, ומקורן בנוסח המהדורה קמא, וחלקן הן הוספות שהוסיף מאוחר יותר ע"פ הנוסח הנדפס של המהדורה בתרא. ע"כ.

היות שלא נתפרסם בהקטולג רק צילום אחד מגוף התניא (סיום פרק לג, פרק לד, וחלקה הראשון של פרק לה—דהם פרקים ל"ה-ל"ז שבנוסח הדפוס)<sup>7</sup>, לא נכול

(5) וכן הוא גם בהכתב-יד שלפנינו, דבקטולג המכירה נמצא צילום מפרק ל"ז שבנוסח הדפוס, אלא שנרשם לפניו שהוא פרק לד (משום דחסר לפניו פרקים ל' ול"ב שבנוסח הדפוס).

(6) מספרי הפרקים בג' שלבים האחרונים הם לערך, משום שיש בהכתבי-יד שינויים בין חלוקת הפרקים ומספרם, ואכ"מ.

(7) הואיל שנתפרסם דפים אלו מהכת"י, נימא בה מילתא קטנה: בכתב-יד שלפנינו הלשון הוא "הואיל ולהם הוא ירידה מאור פניו ית", וכן הוא בכת"י ז' (הכת"י הקדום ביותר) (ראה מש"כ בגליון א'צג), ובכת"י ט' הלשון "הואיל והוא להם", משא"כ בשאר הכת"י (ב', ג', ה', ו', ח', י') ליתא תיבת "הוא", כנוסח הדפוס – "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית".

לבדוק אם אכן יש בהכת"י הוספות ע"פ הנוסח הנדפס, אבל פשטות הדברים היא שהנכתב בשולי הגליון אינם ע"פ נוסח הדפוס, דאם הי' לפני המעתיק תניא נדפס, מתחילה הי' לו להוסיף פרקים שלמים (פרקים ל"ב ול"ד, כנ"ל), ולא רק מילים ושורות אחדות. וראה עוד בזה לקמן.

ד. עוד כתוב שם:

בדף הראשון שלפני תחילת החיבור הועתקו שלש הוספות ארוכות, ע"פ הנוסח הנדפס של המהדורה בתרא. בראש העמוד נכתב: "לזיכרון איזה הגהות שחסרו בזה הספר, וארשום אותם כאן". ע"כ.

בהקטולג מופיע צילום מדף זה של הגהות, ועל פיו נוכל לומר בבירור שהגהות אלו אינם השלמה ע"פ נוסח הדפוס, כ"א הוספה מתקופת המהדו"ק דוקא.

הגה הראשונה היא קטע מסיום פרק י"ב, ובסוף ההגה כתוב "אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות כמ"ש בזוהר ללמוד מיוסף ואחיו", וכן הוא בכל הכת"י שיש בהם הגה זו (ראה ספר המהדו"ק ע' ז). אבל בנוסח הדפוס הלשון היא "ללמוד מיוסף עם אחיו". נמצאנו למדים, דלא ניתוסף הגה זו ע"פ תניא נדפס, כ"א ע"פ מה שנתפרסם ע"י אדה"ז בתקופת המהדו"ק.

הגה השניה היא הוספת קטע לסיום פרק טו, ובסופו כתב "אין אהבה זו מצד עצמה נקראת עבודה כלל כנ"ל", ואף שיש בין שאר הכת"י כמה שינויים (קלים) בנוסח הגה זו, כולם מסיימים עם תיבת "כנ"ל", אבל בנוסח הדפוס ליתא סיום זה (וראה מש"כ בזה בספר המהדו"ק ע' קיב).

והגה השלישית שייך לתחילת פרק כ"א, ובין הדברים כתוב "כמו שדיבור התחתון שבאדם הוא מגלה לשומעים זה שהיה צפון ונעלם במחשבתו", וכן הוא גם בכת"י מספר ה' (ראה ספר מהדו"ק ע' קמט), אבל נדפס (וכן בשאר הכת"י) הלשון הוא "כמו שדבור התחתון שבאדם הוא מגלה לשומעים מה שהיה צפון ונעלם במחשבתו".

הרי ע"כ צריכים לומר דשלש הגהות אלו אינם ע"פ נוסח הדפוס, כ"א הגהות שהוסיף אדה"ז בתקופת המהדו"ק.

ואגב, יש להעיר, דמה שמכנה לג' הוספות אלה בשם "הגהות", (לזיכרון איזה הגהות שחסרו בזה הספר", "הגה"ה זאת שייך לס"פ י"ב", כו'), אף שברוב הכת"י הם נמצאים בגוף הספר ובכתב רגיל, אולי הוה סמך למש"כ בגליון א' צג (ע' 81), דכמה מההוספות שהוסיף אדה"ז בנוסח שלב הראשון של המהדו"ק (עד פרק מ"א לפנינו), נתפרסמו על ידו כהגהות בודדות או כבעין קובץ של הגהות, ולא ע"י עריכה חדשה של כל הספר. אבל צ"ע בזה מהלשון שבסיום כת"י א' (ראה שם הערה 63), ואכ"מ.

## סדר הדרושים בתו"א מגילת אסתר

### הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון קודם, שאלתי בטעם סדר הדרושים בתו"א מגילת אסתר, אשר הדרושים שם אינם לפי סדר הפסוקים במג"א, וגם אינם לפי סדר שנות אמירתם מאת רבינו הזקן.

### מדת גודל הספרים

ואפשר יש לדון בדרך סברא:

בהקדים, כי נמצאים לפנינו בערך אלפיים דרושים מאת רבינו הזקן (כידוע ב"היום יום"), וכל מאמר ומאמר יש בו חידושו הגלות נגלות אור יקרות, ואילו אדמו"ר הצ"צ בחר להשים בספרים "תורה אור" ו"לקוטי תורה" רק בערך שלש מאות מאמרים בלבד,

ואדמו"ר הצ"צ שנהג בטוב עין כו', מדוע אם כן לכאורה לא מסר לדפוס את כל מאמרי אדמו"ר הזקן (שרובם ככולם הם על פסוקי ופרשיות התורה ושיר השירים כו').

אלא פשוט כי כל מחברים בכל הזמנים, היו להם הגבלות כמה היה ביכולתם להדפיס, אם ספר של כרך אחד או כמה כרכים, גם כמה עמודים בכל ספר וכו'.

ולפעמים היה תלוי באפשרות הטכניות (במדת היכולת של הנדיב המביא לבית הדפוס "אשר הזיל מכספו" כו', כידוע בשערי הספרים ובפרט ברוסיה),

ולפעמים אצל קדושי עליון ואפשר אצל כל מחבר היה גם חישוב אשר "רוב טובה אין יכולים לקבל" (לשון הגמ' בתענית) וכיוצא בזה.

ואין ספק כי גם בעת מסירת הספר "תורה אור" לדפוס היה חישוב של גודל הספר (כמה עמודים, בויג'נס יכיל הספר),

### הדפסת הספרים, לפי מדת האפשרויות

ועיין באגרות קודש אדמו"ר האמצעי (אגרת כסלו תקפ"ה), כאשר ביקשו ממנו אנשי העיירות להדפיס דברי חסידות על התורה, וכתבו שהם מתחייבים לשלם עבור ההדפסה, ובתוך מענתו הארוכה בענין נחיצות לימוד החסידות ברבים באגודות כו', הוא כותב:

"הנני מוכן לקיים בפועל ממש בדפוס חלק א' מביאורים שכתבתי על ס' בראשית, על כתבי תורות של אאמו"ר ז"ל... ויחזיק ערך ל"ה בוגין בדפוס מפ'

בראשית עד פ' ויצא [לפועל נדפס ה"תורת חיים" רק עד פ' חיי"ש, וכלל מ"ד בוגין], והמקח מכל בוגין לא יהיה רק ששה קטנים [קאפקעס, מאה קאפקעס הם רובל כסף אחד], כי המדפיס יוזיל המקח מן ההדפסה... שלא להכביד על הקונים... ולא יעלה חלק זה הא' [הראשון על ספר בראשית] יותר משני רובל ואחד זהב,

ובעוד ג' או ד' חדשים יקבלו חלק השני מס' בראשית מפ' ויצא עד פ' ויחי..., אך גודל הבקשה כפולה ומכופלת לקיים בליקוח הספרים מיד השד"ר מוסר כתב זה, לא פחות מעשרים ספרים במנין גדול עד שלשים, ובמנין בינוני מט"ו עד עשרים, ובמנין קטן עשרה, שלא יגרמו היזק גדול בממון שיומסר להמדפיס מידי תיכף ומיד,

וכדי להוציא מכח אל הפועל הדפסת כל הכתבים במשך שנה וחצי או יותר, כפי המספר הנצרך... ועל כן לא צויתי להדפיס כעת רק החצי מספר בראשית...".

#### הדפסת המאמרים בדורותינו

[אגב כאן מזכיר אדהאמ"צ על השאיפה להדפיס כל הכתבים, דהיינו הביאורים שלו על כל התורה, ורק בדורינו זכינו שנתקיים רצונו של אותו צדיק, ועל פי הוראת רבינו נדפסו כל מאמרי אדמו"ר האמצעי על התורה. בשעתו נדפסו אז על ידי אדהאמ"צ רק המאמרים עד ס"פ חיי"ש.

וכן בנדון דידן במאמרי אדמו"ר הזקן, בדורינו זכינו ונדפסו כל אלפיים המאמרים, לא רק כמה מאות אלו שנדפסו בקפידא על ידי אדמו"ר הצ"צ (ת"א ולקו"ת), ועל ידי אדהאמ"צ (סידור וביאווה"ז).

וכל זה אפשר יש לייחס גם להגבלת הוצאות הדפוס שהיו בימים ההם].

ובאגרות נוספת מאדמו"ר האמצעי (באגרות קודש שם, והיא קודמת לאגרת שהבאנו):

"להודיע לכל מאן דבעי למידע, על הדפסת הכתבי תורות על הסדרות,

שיהי' לב כל איש נכון ובטוח ששיגיע לידו במקח ח' קטנים כל בוגין... כל חלק וחלק לא יותר מעשרים עד כ"ה בוגין,

וימשך משך זמן ב' שנים מהיום כדי שלא להכביד על הקונים, אך באופן שיבוא על החתום רוב המנין ולא פחות מעשרים איש במנין בינוני, כדי שיהי' עסק זה בטוח מאד שלא יוזק המדפיס בכולו".

וכמו אצל אדמו"ר האמצעי, כך אצל אדמו"ר הצ"צ, אין לנו שום סיבה לומר שלא היו חישובים בכמות גודל הספר וכיו"ב (אם כי יש לחלק במידת צוק העתים בב' תקופות אלו).

## הדרושים שקודמים לבוא בדפוס

ומעתה, כאשר שלח כ"ק אדמו"ר הצ"צ את כל הכת"י של ספר תו"א להדפסה בעיר "קאפוסט", הנה הדרושים על מגילת אסתר, שהם יבואו אחרונים בעמודי הדפוס אחרי כל המאמרים על בראשית-שמות, אי אפשר היה לדעת כמה מהם יוכלו להיכנס בספר לפי מידת סיכום הגודל של הספר כפי שהוא עתיד לצאת באותיות הדפוס, ועל כן אפשר נמסרו דרושים אלו לפי סדר תוכנם, דהיינו מה קודם יותר לבוא בדפוס בספר זה.

## "יביאו לבוש מלכות", דרוש מיוחד

[הבא להלן, אין זה מעיקר הדברים כאן, רק נרשום איזה תוספת לשם דוגמא:

דרוש הראשון בתו"א מג"א הוא "יביאו לבוש מלכות". בדרוש זה יש חידושים בענין מעלת המצות מעשיות, ובענין התהוות דברים הגשמיים מאור הסובב דוקא, שרשי התורה ומצוות ומעלתם זה על זה, ועוד עשרות או מאות ענינים חדשים שמופיעים דוקא במאמר זה, כמו הביאור בענין מדת השפלות ולאידך הגבהת הלב שצריך להיות בעבודת האדם.

על מאמר זה נמצא בתו"א (צב, ב) ביאור המתחיל: "להבין ההפרש בין מצות תלמוד תורה למצות מעשיות", ועוד ביאור. ביאורים אלו נאמרו פעמים רבות על ידי אדמו"ר הצ"צ בתוספת ביאורים שלו, יותר פעמים מהרגיל ברוב הדרושים (ראה הערתי באוה"ת שה"ש כרך ג' עמודים א'מז-מח). אחד מביאורים אלו ב"ביאור תניא" מאת הר"י מקיידאן, קה"ת תשע"ב ע' נא נזכר "בדרוש שביאר על יביאו לבוש מלכות מאדמו"ר שי' [הצ"צ]".

מאמר זה שהוא הראשון בתו"א דרושי פורים, נזכר בתשובת הגאון מהרי"ל בטלן, נדפס בקובץ יגדיל תורה (ניו-יורק) חוב' ל"ז ע' שמג: "הביאור שעל פסוק יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך אשר הוא ביאור נפלא מכ"ק אדמו"ר זצוק"ל כו' לא שמעתינו מכ"ק אדמו"ר זצוקל"ה רק שמעתי מפיי אחרים" כו'.

דרוש השני הוא ד"ה "ומרדכי יצא", הוא מאמר "עבודה" נלהב, ובו מבואר איך שכל עניני רוחניות צ"ל בבחינת "פנים" וחשק, ועניני הגוף צריכים להיות בבחינת "אחור" כאילו כפאו שד כו', ובענין "אותותינו לא ראינו" והנהגה בבחינת "אחוריים" בזמן הגלות.

דרוש השלישי "ויושט המלך גו' שרביט הזהב", שיש בו חידושים בענין הקו וחוט (שרביט הזהב) ובענין ממלא וסובב, שלייתא בדרושים אחרים. [ויתיישב התמיהה הכפולה, שבתו"א סדר הדרושים הוא: "ויושט המלך" ומיד לאחריו "ותוסף אסתר", אף כי בפסוקים נמצא תחילה פסוק "ותוסף אסתר". וכן בהנחות אדמו"ר

האמצעי של שני מאמרים אלו מופיע תחילה "ותוסף אסתר". ולדברינו אתי שפיר כי דרוש "שרביט הזה" קדם בתו"א לפי סדר נחיצות לימודו שהוא קודם לד"ה ותוסף אסתר].

ועד"ז בשאר הדרושים בתו"א מג"א אלו שאינם לפי סדר הפסוקים ואטו כי ורכלא נחשיב וניזל, שבכל זה יש לומר השערות כפי שיוכל להעלות כל מעיין לפי דרכו, על טעם סדר נחיצות המאמרים שבאו בדפוס קודם.

הסיבה שאני מדגיש על פרטים האחרונים שנכתבו כאן בתור נספח בעלמא ולא מעיקר דברינו כאן, הוא מפני חמת המשיג שהנחוץ ישיאו לטעון הלא גם בדרוש פלוני שבא בתו"א דוקא בסוף הדרושים של פורים, גם בו יש חידושים עצומים אלו ואלו.

והאמת גם עם המשיג, ואיך נוכל אנו להיכנס לענין עצום זה של נתינת אדמו"ר הצ"צ דין קדימה לדרוש זה ולא דרוש אחר וכיוצא בזה (כלשון שכמה חברים נופפים בו: "מי איתנו יודע עד מה").

על כן עיקר דברינו כאן הוא להוסיף נופך על שבתו"א דרושי פורים לא באו המאמרים ע"פ סדר הפסוקים, אלא מסתמא ע"פ סדר נחיצותם אל הספר תו"א, והעלינו סברא כי זהו מפני שדרושים אלו באו אחרונים בכת"י התו"א.

ורק להדגמה בעלמא הוספנו דברים בדרך אפשר, אם ניתן לשער לטעם בחירת דרושים אלו על ידי אדמו"ר הצ"צ, ולדוגמא בלבד, כי איך נוכל אנו לדון איזה מאמר נחוץ יותר ללימוד.

אגב אציין כאן בענין אחר, קונטרס דרושים מלוקטים מתוך לקוטי תורה, שנדפס לפני שנים רבות על ידי קה"ת, אין ברור לי מעשה ידי מי הוא, ואם הרבי צווה למישהו ללקט ולבחור דרושים אלו. וצריך על זה ידיעה אותנטית ולא שמועה בלבד, והלא בעז"ה קיימים בינינו כמה אנשים מאותה תקופה].

### בחירת הדרושים על ידי אדמו"ר הצ"צ

בכתבי יד קודש אדמו"ר הצ"צ של הלקו"ת, אפשר לראות כמה טירחות טרח ויגע אותו צדיק תפארת גאון ישראל, על סדר הקדימה של איזה דרושי אדמו"ר הזקן להכניס בספר "לקו"ת", והיו בזה מהדורות שונות ולפעמים הוציא מאמרים ובמקומם הכניס מאמרים אחרים, עד לסידור הסופי של צורת ספר לקו"ת כמו שהוא לפנינו (עיין ברשימות אדמו"ר הצ"צ, שבסוף ספר אוה"ת דברים כרך ו'), ובודאי כל זה בכוונה מכוונת, וחלילה לייחס לאדמו"ר הצ"צ ח"ו שזהו ענין של "מה בכך" ח"ו.

### סדר מדוייק לפי התוכן

יש להוסיף, כי בימים ההם לא דייקו בספרי חסידות ובעוד ספרים שיהיו

הדרושים על פי סדר מסויים דוקא,

"אגרת הקודש" שבתניא יוכיח, שכל האגרות בו לא באו לפי סדר מסויים של שנות כתיבת האגרות וגם לא לפי סדר מדוייק של חלוקת עניינים "תורה", "תפילה", "צדקה" וכיוצא. ועל כן גם כאן י"ל שלא הקפיד הצ"צ שיישאר בסדר זה שהוא סידר הדרושים לפי נחיצותם.

וגם כי בסדר הזה שמסר אדמו"ר הצ"צ לדפוס, יש בזה תועלת אל הלומד שילמוד קודם מה שנחוץ לדעת טפי.

### שבעים פנים לתורה

נקודת ביאורינו כאן הוא על השינוי, שבכל פרשיות התורה נמסרו דרושי התו"א לפי סדר הפסוקים, ורק במגילת אסתר הדרושים הם אפשר לפי סדר קדימת הלימוד, וטעמא בעי. ועל זה כתבנו שזהו משום שדרושי מג"א היו האחרונים בספר תו"א.

אפשר כמה לא יסכימו למה שכתבתי, וגם אני אין לבי שלם בהשערה זו, ואת האלקים אני ירא לייחס לקדושי עליון סיבות טכניות,

אבל עד שמישהו יציע ביאור מסתבר יותר, או עד שנזכה לדעת ולהשכיל גם באור הגנוז בתורת רבותינו הקדושים, יש להעלות השערה זו בדרך ע' פנים לתורה.



לעילוי נשמת

ר' אברהם ארי' לייב ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט



לעילוי נשמת

ר' חיים אהרן ב"ר אברהם ארי' לייב ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' תמוז ה'תשע"ד



נדפס ע"י משפחת קופערמאן

## לזכרון

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות ישראל אריה לייב  
 אחיו של הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות דובער הי"ד  
 בנו של כ"ק הרה"ג והרה"ח ומקובל  
 רב פעלים לתורה ולמצות  
 ורבים השיב מעון לוי יצחק  
 דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק  
 נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב  
 ת' נ' צ' ב' ה'



אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו