

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים

גליון ה [אלף-קפ"ז]

ש"פ וישלח

י"ט כסלו – חג החגים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטרן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ וישלח - י"ט כסלו

גליון ה [אלף-קפ"ז]

## תוכן הענינים

### עניני גאולה ומשיח

- 6 ..... הרג ואח"כ קם הנהרג בתחה"מ האם נענש ההורג  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... תפילה על תחיית המתים (גליון)  
הרב שלום צירקינד

### תורת רבינו

- 13..... דיוקים בציוני מקורות בלוח "היום-יום"  
הרב אברהם אלאשוילי
- 17..... הערה בהיום יום יד כסלו  
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 18..... עמידה או ישיבה בקריאת התורה  
הרב מרדכי מינצברג
- 19..... גרים מובני ישמעאל  
הרב מרדכי פרקש
- 24..... נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת (גליון)  
הרב שלום צירקינד
- 26..... אכילת מאכלי חלב בערב יוהכ"פ  
א' מאנ"ש

### מעורר שפתי ישנים

- 27..... הערות על מסכת בבא מציעא  
הגה"ח ר' חיים מרדכי פרלוב ע"ה

### נגלה

- 31..... במחלוקת הגאונים והרמב"ם בגדר אנן סהדי דר"ח קמייטא  
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 38..... בענין אסור לקדש אשה עד שיראנה  
הת' מנחם מענדל פרידמאן

## חסידות

- 41.....אכילה לשם תאוה בלקו"ת פ' אחרי  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 43....."וכל דבר אצלו כהר גדול כו"  
הרב משה מרקוביץ

## הלכה ומנהג

- 43.....בירך ברכת שהכל לאחר נטילה קודם ברכת המוציא  
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 47.....ביאור בשו"ע חו"מ סי' כב ס"א  
הרב פרץ בראנשטיין
- 48.....קריעה על ערי יהודה ירושלים ומקום המקדש  
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 60.....שיטת הצ"צ בדין קבלן  
הרב שבתי אשר טיאר
- 62.....חיוב טעימה מכוס של ברכה  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 66.....דחיית חתונה בעקבות נגיף הקורונה  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 68.....הסרת מכסה התש"י בעת ההנחה  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 70.....עניית אמון לברכת הש"ץ על ההלל  
הנ"ל

## פשוטו של מקרא

- 73.....מי אמר "והנה גם הוא אחרינו" בפש"מ  
הרב וו. ראזענבלום
- 75.....שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם  
הרב ישכר דוד קלויזנער
- 78.....טעם היות "לך לך" אחד מעשרת הנסיונות  
הרב שרגא פייוויל רימלער

## שונות

- 79....."קודם שהתחלתי הפסוק שלאחריו".....  
הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 82.....סיפור ב"ק אדמו"ר והגאון ר' חיים עוזר.....  
הרב משה יצחק ליבליך
- 83.....הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים.....  
הרב אלחנן לשס
- 84.....התחלת הנחת תפילין ע"י רבותינו נשיאינו.....  
הרב מרדכי מינצברג
- 86.....שלוש שאלות (ב).....  
הרב אליהו מטוסוב

## ברכת המערכת

שולחים אנו את ברכותינו לידידנו היקר מלאכתו מלאכת  
שמים לקרב בנ"י לאביהם שבשמים ברוב מסירה ונתינה  
וחפץ ה' בידו מצליח, הרב התמים הנעלה והנפלא  
ר' חיים שניאור זלמן יהודה שי' דוקס  
שישלח לו השי"ת רפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו  
ושס"ה גידיו, ויהי' בריא אולם,  
ויחזור לעבודתו הקדושה ביתר שאת ויתר עוז בקרוב ממש

## המערכת

חלק מההערות שגשלו לא נדפסו מחמת אפס מקום  
ויודפסו אי"ה בקבצים הבאים, ועמכם הסליחה

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת מקץ - חנוכה תשפ"א  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ר"ח טבת תשפ"א  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די  
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

# עניני גאולה ומשיח

## הרג ואח"כ קם הנהרג בתחה"מ האם נענש ההורג<sup>1</sup>

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ ביישיבה

בס' כלי חמדה (משפטים כא, יח) כתב וז"ל: יש לעיין ברוצח שהרג את הנפש ונתחייב מיתה, אם נעשה נס לנהרג וחזר וחי, אם זה מציל את הרוצח ממיתת בית דין? ויש להעיר בעובדא רבה ורב זירא (מגילה ז, ב) שמפשט הסוגיא נראה דבהורג את האדם אם יודע ברור שיחיה אותו אח"כ, אפי' אם ימיתו לשעות לא הוה בגדר רוצח וצ"ע בכ"ז עכ"ל, ובחידושים והגהות מבן המחבר שם פירש, כיון דלשנה אחרת שוב לא רצה ר"ז לילך עמו ואמר לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, נראה דבלא"ה ה' הולך ולא חש כלל מה שימית אותו לשעה משמע דאין זה נקרא רציחה עכ"ד.

הנהגה לפי מה דנקט המחבר דרבה ידע ברור שיחיה אותו, א"כ י"ל דדוקא באופן כזה אין זה מיתה, משא"כ אם קם לתחי' על ידי אחר כגון אליהו הנביא, כיון שההורג לא ידע שיקום לתחיה י"ל דה"ז נחשב למיתה ממש, וע"ד שכתב בפרדס יוסף (משפטים כא, יח), בד"ה וביבמות) בהא דפסקינן ביבמות לו, א דחליצת מעוברת לא שמה חליצה אף שהפילה העובר, דאיגלאי מילתא למפרע לא אמרינן, והקשו ע"ז דהרי פסקינן אגלאי מילתא למפרע? ותירץ בנמוקי יוסף (יבמות י, ב), מדפי הרי"ף ד"ה וריש לקיש) דשאני הכא שאם בשעה שחלץ היה ודאי שלא תלד אין הכי נמי דהוה אמינא איגלאי מילתא למפרע, אבל הכא חיישינן שמא באותו שעה היתה ראויה לילד, אלא שאחר כך גרם לה איזה דבר שתפיל, (ועיין משנה למלך פ"ו מגירושין ה"ג ד"ה ודע דבריש) ולפי"ז יוצא דהיכי שמת ואחר כך חי בנס לא אמרינן אגלאי מילתא למפרע דלא הוי מיתה ממש אלא דהוי מיתה מעליא, אבל בקבלת התורה להמדרש (שפרחה נשמתן) כיון דיודע היה ה' מתחילה שאם ידבר יצטרך אחר כך להחיותם אמרינן איגלאי מילתא למפרע דלא הוי המיתה לחלוטין עכ"ד, וא"כ ה"ה י"ל בנדוד"ד לגבי רבה, ואין להוכיח מזה באופן שההורג לא ידע מתחילה שיקום לתחי'. אבל לכאורה ליכא הכרח דידע רבה מעיקרא שיוכל להחיותו כדנקט הכלי חמדה.

ועד"ז יש להסתפק באחד שהרג חבירו במזיד ואח"כ קם לתחיה בתחה"מ, ועדיין

1) לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית החשובה מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה בקשר ל"ארכיטי" העשרים ביום י"ז כסלו, יהי רצון שבקרוב ממש יקויים היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם.

לא נגמר דינו של ההורג, אם ב"ד יגמרו דינו למיתה, די"ל כיון דעתה חי הוא פטור, ואפילו אם נגמר דינו לפני שקם לתחי' דילמא אינו חייב מיתה<sup>2</sup>.

### התראת ספק

זוה פשוט דאם התרו בו לפני ביאת המשיח ולפועל הרג, שכשיבוא משיח לא יתחייב מיתה, שהרי הוא התראת ספק דלא שמה התראה, וכפי שכתב בס' דברות משה (גיטין פ"ב הערה כה) דהתראה היא רק כשהמותרה יודע בודאי שאם יעבור יתחייב מיתה בפועל, אבל בזה"ז דליכא ביהמ"ק, אף שמחוייבים לחכות ולצפות כל יום ושעה ממש שיבנה, לא רק כספק רחוק אלא כדבר הקרוב ביותר שיבא מלך המשיח ויבנה תיכף המקדש, דאל"כ לא היה שייך לגזור הגזירות הרבות שגזרו בשביל מהרה יבנה ביהמ"ק<sup>3</sup>. מ"מ ברשיעי כאלו שעוברין איסור מיתה, שלא יחוש להתראתו לשמא יבנה המקדש ויהיה ב"ד לדון דיני נפשות בזמן קרוב, ולא דמי למה שכתבו התוס' בסנהדרין לו"ב, (ד"ה מיום) דאף שארבעים שנה קודם הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ולא יכלו לדון דיני נפשות, שמ"מ כשהיו רואים צורך שעה, היו חוזרין ללשכת הגזית והיו דנין, והוא משום שבידם היה לשוב ללשכת הגזית כל הארבעים שנה, בכל שעה שהיו רוצים, והי' שייך שידעו זה כל אינשי אף בעלי עבירה, דלכן היתה זאת התראה גמורה, והיו יכולין לחזור ללשכת הגזית ולדון על עבירות שעברו, אבל בזה"ז שאין זה אלא ביד"ש כשיעלה הרצון לפני השי"ת לשלח את מלך המשיח בודאי אין זה התראה עכ"ד.

### רציחה במזיד בתחילת ימות המשיח

אבל אכתי י"ל דשייך שיהי' כן בתחילת ימות המשיח, דהנה ידוע הקושיא דלמה צריך ערי מקלט לעת"ל הרי לא יהיו אז רוצחים אפילו באומות העולם כדברי הנביא "לא ישא גוי אל גוי חרב?" (וכדהאריך בלקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים ב') ותירץ השל"ה וז"ל: (תולדות אדם בית דוד (קמא): על כן נראה, שכל ההצלחות הגדולות לא יהיו תכף בביאת הגאולה, רק בהמשך זמן, שתתרבה הדעה בישראל, ויבאו למעלת כתנות או"ר - באל"ף (בראשית רבה פ"כ סי"ב), אז תבטל הקליפה מכל וכל, ויתקיים 'יריד מים עד ים', ואז יבטלו כל הקרבנות זולת תודה, ואז לא יצטרכו לערי מקלט עכ"ל, וכיון דהריגה בשוגג שייך רק אם יש הורג במזיד דהקב"ה מזמינן לפונדק אחד וכו', משמע דסב"ל דבתחילת ימות המשיח שייך רציחה במזיד<sup>4</sup>.

(2) פשוט שאין להוכיח מלקו"ש חכ"ד פ' שופטים דרוצח בשוגג בזה"ז חייב גלות בימות המשיח, דשם איירי לפני התחי'.

(3) ראה גם אגרות משה ח"ה סי' ח' שכ"כ.

(4) אלא דבהשיחה משמע דשייך רק בשוגג כפי שנת' במ"א.

ועי' גם בחסדי דוד בתוספתא (פ"ב דמכות ה"ג) שהקשה ג"כ נ"ל דלמה צריכים ערי מקלט לעת"ל? וכתב וז"ל: ואי קשיא לך דהא לעיל כתיב לא ישא גוי אל גוי חרב [כוונתו להא דאיתא במכות י' ואשר לא צדה והא' אנה לידו במה הכתוב מדבר בשני ב"א שהרגו את הנפש אחד הרגו בשוגג וא' במזיד הקב"ה מזמין זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם כו'] תריץ הך מתניתא אתיא כשמואל דאמר אין בין זה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכותו בלבד וכהך שיטתא נקט הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' מלכים עכ"ל.

וכן נראה דסב"ל להקרין אורה שכתב (מנחות סה, א) (בנוגע לקצירת העומר שהיו אומרים כל דבר שלש פעמים כדי להוציא מלבן של האפיקורסים) וז"ל: במשנה בא השמש כו' מגל זה כו' קורה זו כו' כ"כ למה מפני הבייתוסים כו'. ונראה דלא הי' עושין זה הפירסום אלא בבית שני, שצצו האפיקורסין, ולא דא דא, והרמב"ם ז"ל (ה' תמידין פ"ז הי"א) כתב לכל הני דמתניתין, משמע דדינא הכי גם כשיבנה לעת"ל. ולכאורה לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב (יחזקאל כ, לח) "וּבְרוּתִי מִפֶּנֶם הַמְּדִידִים וְהַפּוֹשְׁעִים בִּי מֵאַרְץ מִגּוּרֵיהֶם אוֹצִיא אוֹתָם וְאֶל-אֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבֹוא וגו'" אבל נודע דרכו ז"ל כי כתב הלכותיו בכל עת שיבנה, ואולי לא יתבערו עדיין כו', ע"כ כ' מנהג הקדום. וכ"כ בה' פרה (פ"א הי"ד) גבי הא דמטמאין הי' הכהן כו' מפני הצדוקים אלא דשם כתב בלשון אחר, בימי בית שני היו מטמאים הכהן משמע דלא דינא קאמר, אלא כתב דכן עשו להוציא מלב הטפשים, ומזה מובן אם יצטרכו לזה כן יעשו עכ"ל, דנראה דסב"ל שבתחילת ימות המשיח עדיין יהיו אלו שעוברים אפילו במזיד, במילא שפיר יש להסתפק כנ"ל.

### אדם הקם בתחי' האם הוא כבריה חדשה

והנה בן המחבר שם כתב דספק זה תלוי אם אדם הקם תחי' הוא בריה חדשה ויש לו חיות חדשה דאז י"ל שהיא מיתה גמורה כיון דאדם הקם הוא אדם אחר, או נימא שזהו אותו האדם עם אותו חיות דלפי"ז י"ל שאין זה מיתה.

ולפי סברתו י"ל ע"פ המבואר בלקוטי שיחות חי"ח פ' חוקת ב' סעי' ט"ו בהא ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא (גדה סט, ב) אם מתים דלע"ל צריכין הזאה ג' וז' או אין צריכין, ומקשה דלמה לא שאלו שאלה זו עצמה בנוגע לבן השונמית דאיירי בו לפני זה אם הי' צריך הזאה וכו'? וביאר שם שיש חילוק בין תחיית המתים דלע"ל לתחיית המתים שבבן השונמית, וז"ל (בתרגום מאידיש): אצל בן השונמית היתה התחי' (לא באופן של תחיה"מ לע"ל, ששם אפ"ל שחלק ה)גוף נתתקן ונבנה, אלא) באופן של התהפכות ומציאות חדשה – מציאות של חי במקום מציאות של מת וכו', ובמילא הרי לא שייך כאן טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו, כיון דהוה מציאות חדשה, ורק בתחיית המתים יש להסתפק אם יש כאן טומאת מגע.

ובהערה 88 כתב וז"ל: ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז

(והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף, (ולהעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין צא,א): "דלא הוה חיי דהוי חיי לא כל שכן", וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפתית ובן השונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת ואין כאן נגיעה בעצמו", עכ"ל. וראה רש"י בראשית ב, ז ד"ה וייצר: יצירה לתחיית המתים, ופירשו המפרשים שם שהקב"ה נותן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל לחיות עוד, וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ס"ח ועוד, דלפי"ז י"ל שאם הי' תחי' פרטית להנהרג כיון שזהו מציאות חדשה הרי הוא נקרא רוצח, משא"כ בתחה"מ [גם בתחי' הראשונה] כיון שזהו המשך לחיותו דמקודם, אינו נקרא רוצח.

אלא דבגוף סברתו יש לפקפק, די"ל דאפילו הוא אותו אדם, ואינו בריה חדשה, כיון שהוא הרגו במיתה גמורה הוא חייב בעונשין, כי העונש הוא על עצם פעולת הגברא - הרציחה שהאדם עשה, ומה שחזר וחייה אינו מגרע כלל מפעולת הרוצח, או נימא דחיוב מיתה של הרוצח הוא מצד הנפעל היינו שהנהרג לא יחיה עוד, וע"ד שכתב הצפע"נ שהחטא דהורג נפש הוא "משום המתפעל, והוה דבר נמשך.. החטא נמשך לעולם" (מכות ה ב בגמ' ד"ה וכסבורין, הובא בלקו"ש חכ"ד שם הערה 47) וכיון דכאן קם לתחי' אין זה מיתה האמורה בתורה ופטור.

ועי' שו"ת חתם סופר (אורח חיים סימן קצו) וז"ל: ובמקום אחר כתבתי, דבמס' שבת פרק מי שהחשיך [קנ"ו ע"א] א"ל רבה אנא במזל מאדים ואיני לא מוהל ולא טבח ולא אומן וא"ל אביי מר נמי עניש וקטיל ע"ש, ואי הא מימרא דאביי הוה בתר עובדא דשחטי' לר' זירא, צ"ל דלא הוה בעי למימר מר נמי שחטי' לר' זירא וצ"ל משום דהדר אחיי' ע"י תפלתו לא בעי למתלי במזל מאדים עכ"ל. הרי דנקט החת"ס דכיון שחזר ואחיי', אין זה נקרא רציחה כלל, אבל בזה אפ"ל כנ"ל דשאני שידע רבה שיכול להחיותו וכדברי הכל"ח.

והנה איתא במכות ה,ב: תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי: אראה בנחמה, אם לא הרגתי עד זומם וכו' אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי, ובחידושי הריטב"א כתב וז"ל: אם לא שפכת דם נקי, וא"ת והיאך באת תקלה ע"י צדיק זה דהא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, וי"ל שהעד ההוא היה חייב מיתה מעבירות אחרות וכאותה שאמרנו בפרק השוכר (ב"מ פ"ג ב') על רבי אלעזר ברבי שמעון הוא ובנו בעלו נערה המאורסה ביום הכפורים עכ"ל, וכן תירץ

הרמב"ן שם, נמצא דסב"ל דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים הוא גם באיסור רציחה<sup>5</sup> ואי נימא דבאופן זה דאחיי אח"כ נחשב לרציחה, איך שייך שרבה עבר ע"ז ח"ו.

ועוד דאיתא בב"ק קיז,א, אזל ריש לקיש אמר ליה לרבי יוחנן: ארי עלה מבבל, [רב כהנא] למחר אותבוה בדרא קמא [הושיבו את רב כהנא בשורה הראשונה של היושבים קמיה דרבי יוחנן] אמר רבי יוחנן שמעתתא אחת ולא אקשי ליה רב כהנא, אמר רבי יוחנן שמעתתא נוספת ולא אקשי, וכל פעם שאמר רבי יוחנן אימרה ורב כהנא לא הקשה על זה, אנחתיה אחורי העבירו אותו שורה אחת אחורה, עד שהעבירו אותו שבע [שורות] עד דאותביה בדרא בתרא [עד שישב בשורה האחרונה]..רבי יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי גביניה, [רבי יוחנן היה אדם זקן, וגבות עיניו היו גדולים ומכסים את עיניו] אמר להו לשמשיו: דלו לי עיני ואחזייה, [הרימו לי את הגבות כדי שאוכל לראות את רב כהנא]. דלו ליה במכחלתא דכספא, [הרימו לו את הגבות עם מלקחים של כסף]. נחזא דפרטיה שפוותיה, [ראה רבי יוחנן ששפתיו של רב כהנא שסועות והיה זה מחמת מכה, שנקרעה שפתו]. סבר רבי יוחנן כי אחוך קמחיין ביה, [שרב כהנא צוחק עליו]. חלש דעתיה של רבי יוחנן ונח נפשיה של רב כהנא, [שמת מחמת קפידתו של רבי יוחנן] למחר אמר להו רבי יוחנן לרבנן: חזיתו לבבלאה היכי עביד? [ראיתם את אותו בבלי כיצד עשה לי] אמרו ליה: דרכיה הכי, [דרכו של רב כהנא בכך, ולא היה זה צחוק]. על רבי יוחנן לגבי מערתא [ששם קברו את רב כהנא]. חזא דהוה בעא רחמי ואוקמיה, [ביקש רבי יוחנן רחמים על רב כהנא והחייהו].

והנה כאן [אף שהי' רק ע"י קפידתו] אי נימא בנהרג וקם אח"כ לתחי' ה"ז כגרם רציחה, איך שייך שריו"ח ישל בזה לדעת הרמב"ן והריטב"א? ולכאורה יש לפשוט מזה דאין זה רציחה, וא"כ בשאלה הנ"ל בתחה"מ לא יענש הרוצח וילע"ע, (וכבר דנו באחרונים בנוגע ל"נח נפשיה" ע"י קפידה מה דינו ואין כעת הזמ"ג).



5) ולא כמ"ש התוס' בגיטין ז,א, בד"ה השתא - בהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים - וז"ל: אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולהכי לא פריך גבי ר' ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא דשבת (דף יב:) וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם (חגיגה דף טז:) עכ"ל, וראה לקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23 הביאור בשיטת התוס'.

## תפילה על תחיית המתים (גליון)

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

בגליון הקודם הקשה הראיב"ג שי' למה לא מצינו בקשה בתפילה על תחיית המתים<sup>1</sup>. עיי"ש בארוכה.

ולכא' יש להעיר בזה בקיצור, ותן לחכם ויחכם עוד:

בפשטות י"ל בזה בדא"פ, כי גדר התפילה הוא בקשת צרכיו. ולכן א' מעיקר הענינים שאנו מתפללים עליהם הוא על הגאולה העתידה, כי זהו הצורך הכי עיקרי של האדם. משא"כ הענין של תחיית המתים א"א להגדרה כענין של "צורך האדם" כמו שאר צרכי האדם (כדלקמן), ואדרבה עיקר ענינה הוא שאז יתחדש דבר חדש בהבריאה שהוא למעלה מהטבע הרגיל עכשיו של האדם, אשר במילא מובן ש(לגבי האדם עכשיו הקשור להטבע דעכשיו) א"א לקרוא לזה בשם צורך האדם (הדומה לשאר צרכיו).

(כי אע"פ שענין המיתה גורם צער לקרובי הנפטר וכו', והוא מרגיש חסר ונצרך, אבל סו"ס מכיון שהענין של תחיית המתים הוא דבר שלמעלה מהטבע והרגיל, הרי מצד הרגש האדם הוא מקבל בפשיטות יותר ההבנה שיש להתגבר על הצער ולקבל גזירתו של מקום ושזהו מנהגו של עולם וכו', אבל אינו מרגיש בלבו שיש לו להתפלל על התחי' שיקרה עכשיו באופן נסי לגמרי שלמעלה מהטבע וכו').<sup>2</sup>

וכמו שהארכת בגליונות א'קעט (וא'קפ), אשר יסוד האמונה והצפי' בביאת המשיח חלוקה ביסודה מהאמונה בתחיית המתים. כי יסוד האמונה בביאת המשיח הוא לא רק שהקב"ה הבטיח שיגיע זמן שאז יהי' לנו תקופה נפלאה, אלא זה מיוסד על ההכרה וההבנה שאנחנו נמצאים עכשיו בגלות, וחסר לנו ענינים הכרחיים הן

1) ויש להעיר ממה שמצינו בנוסח הקדיש דרבנן "ולאחיא מתיא". אלא שעצ"ע אם זהו בקשה ממש או רק סיפור שבח הבורא (ע"ד הזכרת הענין של תחיית המתים בברכת אתה גבור בשמונה עשרה). ובפרט שבאותו קדיש מוזכר גם "בעלמא דהא עתיד לחדתא" שמדבר על חידוש העולם שהוא באלף השביעי, שזהו לכאור' רק שבח ולא בקשה. וכבר האריכו בזה למה אומרים קדיש זה רק בזמנים מסויימים. ראה יו"ד סי' שע"ו. ובס' תורת האדם להרמב"ן (דפוס ורשא) לט, א. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ז ובהנסמן שם.

גם יש להעיר מנוסח ברכת אבלים, ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. ואכ"מ.

2) שלכן אע"פ שבזוהר (ח"א קלד, א, קלט, א) מביא – על הענין של תחיית המתים – הפסוק "הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם", שתחיית המתים היא רפואה לשבורי לב על מתיים, מ"מ מכיון שזהו ענין שלמעלה מהטבע דעכשיו, צ"ע אם אפשר לומר שזה נכלל ב"צורך האדם" שיש חיוב להתפלל עליו.

בגשמיות והן ברוחניות, ומשיח צדקינו יגאלנו מהמצב הזה. והיינו שהעולם עצמו "תובע" הגאולה.

משא"כ האמונה בתחיית המתים, אינה (כ"כ) מצד ההבנה שיש חסרון בעולם שצריך למלאותו, אלא בעיקרה האמונה וההכרה שיתחדש דבר באיזה זמן בעתיד, שאז יהי' תחיית המתים.

שלכן עיקר החיוב של הציפי' מצינו רק בנוגע ביאת המשיח ולא לגבי תחיית המתים. וכמודגש בנוסח האני מאמין, שלגבי ביאת המשיח אומרים "אחכה לו בכל יום שיבוא", משא"כ לגבי תחיית המתים הנוסח הוא "בעת שיעלה רצון מאת הבורא".

וכ"ז מודגש יותר לפי המבואר בלקו"ש חכ"ז בחוקותי (והדרן על הרמב"ם תשנ"א, ועוד), ששלימות התומ"צ הוא דוקא בעולם שכמנהגו נוהג, שבמילא מובן שהענין של תחיית המתים, הרי גם מצד שלימות התומ"צ (עכ"פ כפי שהיא בתקופה הא', עיין בהדרן תשנ"א שם בארוכה) אין צורך בתחיית המתים.

ואע"פ שגם הענין של תחיית המתים נקבע כבר בהבריאה וכמבואר בכ"מ, וגם ענין המיתה מעיקרו הוא חסרון שיש בהבריאה ע"י חטא עץ הדעת וכו', שלכן לכאור' הרי גם זה נקרא בשם צורך האדם ומילוי החסרון וכו', הרי עיקר הנקודה כאן היא מצד הרגש האדם המבקש צרכיו ומתפלל עליהם, האם האדם יכול להתפלל על זה באופן שמרגיש שהתחי' הוא צורך שלו ושהוא רוצה שזה יקרה עכשיו כמו שהוא מתפלל על שאר צרכיו או לא. וקל להבין.

משא"כ ביאת המשיח, הרי ענינו של משיח מצ"ע הוא לא שינוי מנהגו של עולם, ואדרבה התחלת ענינו דמשיח הוא להחזיר בנ"י להמצב שבו היו לפני"ז שהוא קיבוץ בנ"י על אדמתם ובנין ביהמ"ק שכ"ז הם ענינים שהיו בטבע העולם, שלכן האדם מרגיש שזהו צורך שלו ושהוא רוצה שיבוא הגאולה עכשיו דוקא וכו'.

ועפכ"ז י"ל בדא"פ שלכן עיקר התפילה היא אודות ביאת המשיח, כי זה נקרא צורך האדם, וכמו שמודגש יסוד זה בשיחות הרבי כמ"פ<sup>3</sup>, משא"כ תחיית המתים.

והנקודה התיכונה בכ"ז הוא כי הענין של תחיית המתים מדגיש שלימות נעלית

(3) ראה לקו"ש חכ"ח ע' 136 שמבואר שם להדיא שהענין של תפילה על ביאת המשיח הוא משום שהאדם מרגיש שזהו צרכו ולכן מתפלל על זה. אלא שלא ביאר שם להדיא למה ביאת המשיח חסר כ"כ אצל האדם עד שזה נקרא צרכו. ובפשטות הכוונה הוא כי בלי ביאת המשיח חסר אצלו הן בגשמית, והן ברוחניות, שחסר השלימות דתומ"צ, כמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 281 עוד. וראה ג"כ לקו"ש חכ"ז ע' 296. תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1512 ואילך, שמבאר איך שבלי הגאולה חסר בעיקר ענינו של האדם, ע"ש. וראה בארוכה בשיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 708 ואילך שמבאר ברכוה שהענין של ביאת המשיח צ"ל באופן שמרגיש שזה חסר אצלו, וזה דיוק הלשון ווי "וואנט" משיח נאו.

יותר מהענין של ביאת המשיח, (ראה בלקו"ש חכ"ד ע' 476 בהערה ד"ה משיח, שהענין של תחיית המתים לגבי ימות המשיח הוא כמו ההבדל בין מילוי החסרון לענין של עשירות ע"ש), וכמבואר בכ"מ, אשר לכן בזמן הזה עיקר ההרגש של האדם הוא על החסרון והצורך דביאת המשיח, ולא על הענין של תחיית המתים שזהו שלב נעלית יותר, ואין הזמן גרמא להאריך.

ויה"ר שנוכח לקבל פני משיח צדקינו ולתחיית המתים תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## תורת רבינו

### דיוקים בציוני מקורות בלוח "היום-יום"

**הרב אברהם אלאשוילי**

עורך שו"ע אדמוה"ז המבואר  
ו"היום יום" המבואר

כידוע לכל, את לוח היום יום ערך הרבי ע"י ליקוט מכתבי חמיו כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, חלקם מאגרות קודש, חלקם ממאמרי חסידות, חלקם משיחות קודש, וחלקם מרשימות היומנים.

עקב כך הרבי הקפיד לציין (לעצמו) כמעט בכל פתגם או אימרה או סיפור את מקור הדברים בקיצור נמרץ, וכשהמקור הוא מאגרות קודש הקפיד לציין את שם הנמען ותאריך המכתב.

והנה כשבודקים בכל שמות הנמענים שהרבי מציין, מוצאים שהוא מציין שבע פעמים "לש"ס", כלומר שהאגרת נשלחה לשניאורסון, וכשמדייקים יותר מוצאים שמתוכם חמש פעמים הוא לרבי עצמו, ושתי פעמים לקרוב משפחתו של הרבי הרי"צ (הרש"ז שניאורסון מצרפת), אלא שפעם אחת הרבי מציין "ש"ס", ופעם אחרת "לש"ס", וכדלקמן.

שתי פעמים אלו הן:

(א) בפתגם של כ' אייר (שתוכנו סוג של תוכחה על העדר עשייה וחוסר סבלנות וקירוב הדעת אל הזולת), ושם הרבי מציין: "ש"ס י"ב אד"ר צח" (האגרת נדפסה באג"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ד ע' רנד. אם כי המעיין שם יראה ששם הנמען נשמט ע"י העורך הרשד"ב שי' לוי, ולשאלתי ענה: כיון שהמכתב הוא קצת חריף, העדיף

להשמיט השם, כדרכו בכגון דא).

ב) בפתגם של כ"ב תמוז (על מעלת פתגם חסידי, הנהגה טובה חסידיית וניגון חסידי), ושם הרבי מציין: "לש"ס כ"ב תמוז צ"ז" (נדפס באג"ק רבי ריי"צ ח"ד ע' פח-פט). ואגב כך אנו למדים שלפעמים הפתגמים הוכנסו ליום מסוים בלוח מפני שמקור הפתגם הוא במכתב שנכתב בתאריך של אותו יום.

ולענין טעם השינוי שבמקור הא' ציין הרבי "ש"ס", ובמקור השני ציין הרבי "לש"ס", יש לומר בדרך אפשר שזהו משום שהפתגם הא' של כ' באייר הוא קצת חריף (כנ"ל), לכן לא רצה הרבי ליחסו ישירות "לש"ס", וכתב בסתם "ש"ס" ללא יחוס לנמען (ומכאן סיוע להחלטת הרשד"ב לויין להשמיט השם מאותה אגרת), משא"כ המכתב השני שהתוכן חיובי, יחסו ישירות לנמען.

וכעת נעבור לחמש פעמים שהנמען הוא הרבי עצמו לפי סדר הלוח: א) ל' שבט, ב) ז' תמוז. ג) י"ד תמוז. ד) י"ג אלול. ה) ג' כסלו.

והנה ארבע פעמים מתוך החמש שהרבי הוא הנמען מקורו באגרת ארוכה אחת שכתב הרבי הריי"צ לרבי, והרבי מציין בכל ד' פעמים אלו (ל' שבט, ז' תמוז, י"ג אלול, ג' כסלו) שהמקור הוא מאגרת: "ה' תמוז צה". ואילו המובא ב"ד תמוז מקורו מאגרת של "חזוהמ"פ צג".

[במאמר המוסגר יש לציין כאן דבר פלא, הציון לאגרת "ה' תמוז צה" לכאורה הוא בעייתי, דהנה אמנם תאריך האגרת כפי שנדפס באג"ק הרבי הריי"צ ח"ג ע' ת הוא: "ג' ה' תמוז רצ"ה", כלומר יום ג' ה' בתמוז שנת תרצ"ה, אך זה לא יתכן, וכפי שהעיר על כך הרשד"ב לויין בשוה"ג שם, כי לפי הקביעות בשנת תרצ"ה יום ג' הוא ר"ח תמוז, ואילו ה' תמוז חל בשבת, ולכן כתב שם שיתכן שחל חילוף בין היום לבין התאריך, וצ"ל: "ה' ג' תמוז", כלומר יום ה' ג' בתמוז. ובאמת כן מפורש באג"ק הרבי הריי"צ חט"ו ע' רט (שהיא אגרת מקדימה לאגרת שנדפסה באג"ק ח"ג שם): "ה' ג' תמוז רצ"ה".

אך בכל זאת כשהרבי מציין לתאריך כתיבת האגרת בהיום יום הוא אינו מתקן הטעות, אלא מעתיקו בכל ארבעת המקומות: "ה' תמוז רצה" (כפי שמופיע באג"ק ח"ג הנ"ל, ולא "ג' תמוז", כפי שמופיע באגרת אחרת שנכתבה באותו יום כהקדמה לאגרת זו ונדפסה בחט"ו).

ובאמת היה ניתן לומר הטעם בכמה אופנים: א) כיון שבפועל נכתב על כך ה' תמוז, העדיף הרבי להשאיר אותו כפי שהוא מסיבה טכנית בלבד, משום שכך מופיע באגרת. ב) יש כאן ענין של התקשרות, למרות שנפל שיבוש בתאריך, הרבי לא רצה לשנות מהתאריך שנקב הרבי הריי"צ (אפילו בפליטת הקולמוס).

אלא שצ"ע אם ניתן לומר כן בנדו"ד, כיון שה' בתמוז באותה שנה חל בשבת, ולכאורה גם מצד התקשרות אין מקום לציין לאגרת שתאריך כתיבתו הוא בשבת!

ודוחק לומר שכוונת הרבי בציינו ה' תמוז הוא ליום חמישי של ימות השבוע ולא לימות החודש, כי: א) לא מקובל לציין כך, ב) העיקר חסר מהציון היום בחודש שבו הוא נכתב].

ולגופו של ענין יש להעיר כאן על דבר נפלא, אגרת זו כמקור לעוד אימרה חסידית מופיע ב"היום יום" בעוד מקום אחד, והוא בי"א אלול, ושם הרבי מציין המקור: "מכתב ה' תמוז צה". וצריך להבין מה נשתנה הפתגם של יום י"א אלול שבו הרבי אינו כותב "לש"ס", היינו שהנמען הוא הרבי עצמו, אלא כותב רק באופן כללי שזהו "מכתב מה' תמוז רצה"?

והנה לאחר עיון בפתגמים והאימרות והסיפורים שהובאו בחמשת המקומות הנ"ל מאגרת זו, נראה לומר שיש הבדל בין מה שהובא בי"א אלול לבין מה שהובא בשאר ארבעת המקומות, וכדלהלן.

ובהקדים, באגרת זו הארוכה של הרבי הריי"ץ (המתפרס על פני אחד עשר עמודים) ישנם הרבה עניני תוכן, וכפי שהרבי כתב בקצרה במפתח לאגרת זו: "שמע"צ ושמח"ת רמ"ח. תוכן התוועדות או. גודל הסדר. מחיי רח"ה. פירוש הצ"צ הלומד תורה לפרקים. תניא תורה שבכתב. בחינות בסיפורים".

ומתוכם העתיק הרבי רק חמישה ענינים: ארבעה מהם הם ענינים הנוגעים בענינים הקשורים בין חסיד לרבו, וחלקם בענינים הקשורים בהנהגת רבותינו נשיאנו והנהגת החסידות. והנה בכל ארבעה מקומות שהרבי ציין שהאגרת נועדה "לש"ס", הם ענינים הנוגעים בהנהגת החסידות או בקשר שבין חסיד לרבו, משא"כ הענין החמישי המובא בי"א באלול הוא יוצא דופן בכך שהוא מספר על התוועדות הצמח צדק בש"פ תצא תר"ג ועל התורה שאמר באותו מעמד על מאמר חז"ל (סנהדרין צט, ב) "הלומד תורה לפרקים" כפי שמפרשים אותה בגן עדן.

ולפי זה יוצא כאן דבר נפלא: כל מה שקשור אל הרבי בהנהגה אישית, בין אם זה בקשר של חסיד לרבו, ובין אם זה בהנהגת רבותינו נשיאנו – הרבי ייחס המכתב "לש"ס", דהיינו שהם דברים הנוגעים לרבי ישירות (הן בתור חסיד של הרבי הריי"ץ, והן בהמשך בתור ממשיך של רבותינו נשיאנו). ואילו התורה של הצ"צ על "הלומד תורה לפרקים", שהוא ענין כללי ושייך לכל, הרבי מציין עליו "מכתב ה' תמוז רצה"ה", כי תורה זו אינה מיוחסת דוקא אל הרבי, אלא זהו ענין הנוגע לכל.

ובכדי להקל על הקוראים אביא להלן את ארבעת הימים בלוח שהרבי מציין עליהם את שמו כנמען של המכתב:

ל שבט (יום שישי פרשת משפטים): "כמה וכמה חסידים חשבו יום בואם לליובאוויטש ליום הולדת שלהם. מורי הרשב"ץ בא בפעם הראשונה לליובאוויטש אור ליום ששי פרשת משפטים שנת תר"ח, ובכל שנה ושנה היה ער כל אותו הלילה, ומכוון להניח תפילין בה בשעה אשר נכנס להצ"צ בפעם הראשונה".

ז תמוז (תוכן הדברים): חשיבות הסדר, הבעש"ט הרב המגיד ואדה"ז היו מסודרים, ואדמו"ר הזקן אף לימד לחסידיו להיות מסודרים, כפי שמאריך שם בפרטי הדברים.

י"ג אלול: "החסיד ר' הענדיל סיפר, ידוע היה לכל החסידים, אשר ביחידות הראשונה היתה העברת הערלה, וואס ניט וואס, פון ערלת הלב איז מען גלייך פטור געווארען".

[להעיר שיחידות זו היתה ב"ג אלול כמסופר במכתב הנ"ל, ולכן העתיקו הרבי בהיום יום של י"ג אלול].

ג כסלו: "מההפרש בין הנהגת הבעש"ט להנהגת המגיד, כי הבעש"ט הי' עסוק בנסיעות שונות, והמגיד ישב בביתו. עוד זאת בימי נשיאות המגיד, כבר הי' מפורסם ענין החסידות גם במרחקים, ע"י נסיעות החבריא קדישא, ורבים מבע"ב בינונים נתקשרו לתורת החסידות והיו נוסעים למעזריטש".

[להעיר שלכאורה זהו גם ההפרש בין הנהגת הרבי הרי"צ להנהגת הרבי, הרבי הרי"צ נהג בזה כמו הבעש"ט ש/היה מרבה בנסיעות וכו', ואילו הרבי הרבי עצמו נהג בנשיאותו כמו המגיד שישב במקום אחד וכו'].]

אנו רואים כאן שמתוך ארבעה סיפורים אלו, שנים מהם מדברים על התקשרות בין חסיד לרבו, ושני מהם מדברים באופן הנהגת הנשיאות. אם כן מובן מה שהרבי דייק לייחס את הדברים כמי שנכתבו במיוחד אליו, הן בתור חסיד בהווה והן כמי שאמור להיות אדמו"ר לעתיד (ואף אם איהו לא חזי מזליהו חזי).

אלא שעדיין יוקשה שבהיום יום של י"ד תמוז מובא ענין שלא קשור כלל ליחס בין חסיד לרבו ולא בהנהגת הנשיאות (אלא בהסבר על פי חסידות מדוע תושבי אמריקה אינם נופלים למטה, יעויין שם באריכות), ובכל זאת הרבי מצייין למטה "לש"ס" ולא צייין סתם "מכתב חוהמ"פ רצ"ג" (שמיועד לכאורה לכל), על דרך בהיום יום של י"א באלול.

אך התשובה לכך לכאורה פשוטה, שכן המעיין במכתב בנדפס באג"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ג ע' תצב (אגב מצויין שם בחצ"ר שזה מכתב מניסן תרצ"ג, אך לפי המפורש כאן בהיום יום זהו מ"חול המועד פסח תרצ"ג) – יראה להדיא שהמכתב נכתב כמענה לשאלת הרבי עצמו, וכלשון האגרת שם: "חתני יקירי וחביבי הרמ"מ שי' .. במענה לשאלתך", ואם כן ברור שכל האמור שם נכתב במיוחד עבור הרבי, ולכן הרבי דייק

לכתוב שזהו "לש"ס".

ואם בכל האמור לעיל כיוונתי אל נכון בס"ד, הרי שרואים מכאן גודל הדיוק של הרבי בציון המקורות להיום יום (אף שציינו עבור עצמו בלבד). ואם הדברים נכונים בציון המקורות, הרי כל שכן הוא בתוכן הפתגמים המובאים בהיום יום, שיש לדייק בהם עד כמה שניתן.



## הערה בהיום יום יד כסלו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

כתוב בהיום יום יד כסלו<sup>1</sup> שמנהגינו [כהדעה שו"ע אדה"ז קפא, א.]. ש"מברכין ברכת המזון בכוס של ברכה, אף שאין עשרה."

ויש להביא סמוכין לזה ממה שכתוב<sup>2</sup> "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים<sup>3</sup> נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. . ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל" ופירש בגמרא<sup>4</sup> הובא בפירוש רש"י על התורה שם<sup>5</sup> "כדי לשגר לה כוס של ברכה".

- 
- (1) ויש לומר אשר המדובר בהיום יום שם א) כוס של ברכה ב) צדיק ג) ישר ד) תמים ה) חסיד ו) חסיד ז) חסיד. הם כנגד שבע ברכות. ותן לחכם ויחכם עוד.
- (2) בראשית יח ב, ט.
- (3) ויש להעיר ממה שכתוב בספר דבר שבקדושה [ברכת המזון אות ו'] "תכלית הסעודה של אברהם אבינו לזמן בשלשה עם ברכת המזון שהוא מצוה רבה מחדשת אצל המלאכים וזהו כי על כן עברתם על עבדכם כי ע"כ תכוונו לסעוד אצלי (עשרה מאמרות דף כג ע"א)".
- (4) בבא מציעא פז, א.
- (5) בלקוטי שיחות חלק טו עמוד 111 הערה 10 העיר "ואין להקשות: מנ"ל לרש"י בכלל שנתן יין לכש"ב? - כי מכיון שהצטיין אברהם אבינו בהכנסת אורחים, פשוט שהסעודה היתה בשלימות, גם - כוס של ברכה. וע"ד פרש"י לעיל (יח, ז) "ג' פרים כו' ג' לשונות בחרדל" - אף שבכתוב לא נרמז כלל ע"ד חרדל.
- יש להעיר ממ"ש הרד"ק ד"ה חמאה וחלב ובן הבקר - שיאכלו מאיזה שירצו או מהכל. ולא היה צריך לזכור. . אלא. . הדברים שהביא לפנייהם ללפתן, וגם כן לא זכר יין". ועיין מה שכתב ברא"ם על רש"י (יד, יח.) ד"ה לחם ויין.
- (6) ואין להקשות ממ"ש רש"י ד"ה ויקח חמאה וחלב - "ולחם לא הביא, לפי שפירסה שרה נדה, שחזר לה אורח כנשים אותו היום, ונטמאת העיסה" ואם כן לא היו חייבים בברכת המזון. כי מן ההכרח שהי' לחם שהרי אמר להם "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם" ואף תלה הליכתם בהלחם "ואחר תעבורו".

## עמידה או ישיבה בקריאת התורה

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

בנוגע למנהג חב"ד האם השומעים צריכים לעמוד או שאפשר לשבת בקריאת התורה, הנה כבר דשו בזה רבים, ואין כאן המקום להאריך בזה.

אך רציתי להוסיף: אחד המקורות החשובים, המשמש כבסיס לשקו"ט והוכחה בנושא הזה, היא הגהת כ"ק אדמו"ר הרש"ב לסידור אדמו"ר הזקן (נדפסה בהוספות לסידור עם דא"ח דף שכ עמ' ג), אשר שם מביא מכמה ספרים הדנים אודות הנהגת האריז"ל בקריאת התורה ועוד ספרים.

והנה בשיחת ש"פ מקץ, שבת חנוכה תשכ"ט, דן הרבי אודות ההפטרה בשבת חנוכה שחל בר"ח (השיחה הוגהה ונדפסה לחנוכה תשנ"ב, ומשם ללקו"ש חל"ה עמ' 187 ואילך).

בין הדברים מביא הרבי רא"י מההנהגה ביום א' דר"ח שחל בשבת, אשר יש מחלוקת בין הב"י לרמ"א, האם מוסיפים את הפסוק הראשון והאחרון של מחר חודש (תרגום מאידיש): "ולמרות שבכלל, כאשר יש מחלוקת בין הב"י לרמ"א, פוסקים כהרמ"א. הרי בנדון דידן אין זה כך, וכידוע הנהגתו של אדמו"ר מהר"ש – שאדמו"ר נ"ע הביאה בהערותיו על הסידור, וכ"ק מו"ח אדמו"ר הורה להדפיסם, שכן הי' מוסיף את שני הפסוקים של מחר חודש. ואע"פ שזה לא נדפס כהלכה בפועל, אבל הרי המעשה הוא העיקר, וזה מעשה רב". (שיחות קודש תשכ"ט ח"א עמ' 235 – בתורת מנחם התועדויות חנ"ה במקומו חסר קצת).

הרי שהרבי נקט, שהגהותיו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב על הסידור לא נכתבו כהלכה למעשה, מלבד אותן הנהגות שהביא כמעשה רב של רבותינו נשיאינו.

וכן משמע בלקו"ש הנ"ל: "ובהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על סידור תורה אור כ', שאביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש, הי' אומר אחר הפטרת שבת ר"ח פסוק ראשון ואחרון מהפטרת מחר חודש".

דהיינו שהרבי לא מסתפק בציון להגהת כ"ק אדמו"ר הרש"ב, אלא מוסיף ומדגיש שזוהי הנהגה למעשה של כ"ק אדמו"ר מהר"ש.

---

ולכן יש לומר אשר העיסה שהכין שרה נטמאת, אבל הי' להם לחם אחר או מה שכבר נאפה או מה שהכינו ואפו אחר כך. ולהעיר ממ"ש בפענח רזא על מ"ש כן תעשה כאשר דברת – "פי' הר"ר בכור שור שתקח פת לחם אפוי" כי נחוצים אנחנו לשליחתינו לא נוכל לעכב, רק שהוא אמר מעט ועשה הרבה, גן."

וכן באגרות קודש חכ"ד עמ' קיט ואילך, בנוגע לכמה שאלות אודות מנהגי חב"ד, הנה בנוגע לשאלה לגבי אמירת 'על' ביהללך בסיום הלל, כותב 'מנהגנו להשמיט התיבה על, יהללך וכו' כל מעשיך, כהגהת הצ"צ בסידורו'. ולגבי השאלה אודות ההנהגה בקריאת התורה כותב 'בנוגע לעמידה בעת קריאת התורה – עיין הגהת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, בסידור תהלת ה"'.  
 וא"כ, גם כאן לכאורה משמע, שהגהותיו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב אינן הוראה למעשה, ולכן מציע הרבי לשואל לעיין שם כדי לראות הדעות בזה ועי"ז יחליט כיצד לנהוג, משא"כ הגהותיו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לסידור הן הוראה למעשה.

וכן נראה בפשטות, אשר ההגהות של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לסידור (נדפסו בהוספות לסידור עם דא"ח עמ' שיח), נכתבו בקיצור ובסגנון של הלכה למעשה, משא"כ ההגהות של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נכתבו באריכות, בביאורים וטעמים, בריבוי מראי מקומות ושקו"ט. וע"ד ההגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים שערך הרבי.



## גרים מבני ישמעאל

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

בלקו"ש (חלק טו תולדות א) מבאר הרבי החילוק בהיחס של אברהם לישמעאל ובין יצחק לעשו, ובהערה 54 כותב "ראה מדבר קדומות (להחיד"א) ע' גרים: (גרים) מאדום באים אך לא מישמעאל, ע"ש. כלי יקר פרשתנו כה, כג. מאמרי אדמוה"ז תקס"ב (ח"ב) עמ' תקה וראה לקמן בפנים סעיף ט".

ובס"ט כותב שהטעם שיצחק רצה לברך את עשו אע"פ שידע הציור ומהות של עשו, כי "ציד בפיו", ב"רישי' דעשו" (מצד שרשו ומקורו) ישנם ניצוצות מאוד נעלים כנשמת אונקלוס הגר, רבי מאיר וכו'. והיות שעבודתו של יצחק היה חפירת בארות היינו לחפור ולמצוא ה"מים חיים" שמוחבאים בעומק האדמה, לכן יצחק ע"י ברכותיו לעשו רצה "לחפור" ולגלות ה"מים חיים" (ניצוצות הקדושה) שיש ב"רישי' דעשו". וכפי שיצחק ראה את עשו הוא אכן ראוי לזה, אבל כש"יצא ממנו עשו" אז אינו כלי להברכות, ולכן הברכות ניתנו ליעקב שדווקא הוא יש לו הכח לברר את עשו", וראה מה שצויין שם.

והנה במאמרי אדמוה"ז הנ"ל מבאר הכריתת ברית עם אברהם היא "שכל פנימיות המוחין עליונים נשפעים לזרע אברהם לבדם, ואברהם הוא נעשה משפיע אל האומות שיקבלו ממנו השפע אלוקי מבחינת מותרות וחיצוניות לבד, וזהו שדווקא בעת מצות

המילה נקרא אברהם על שם א"ב המון גויים, פירוש שאז נעשה אב להם ומקור המשפיע אליהם, משא"כ מקודם קיבל עמהם בשוה".

וממשיך "ואחר שהמה מקבלים מאברהם השפע דקדושה אז כבר הוחלש כוחם בב' דברים . . גם אם יגיע אליהם משויורי השפע מרפ"ח ניצוצים לא ישארו בהם להתגשם ברע אלא יתעוררו לשוב אל ה', והמה הגרים כו' . . וכל ניצוצי קדושה כי יתעוררו לשוב אל ה' שרשם האמיתי והן הגרים, וכמארז"ל לא גלו ישראל בין האומות אלא להרבות גרים כו'".

וכותב: "זוהו הטעם למה שלא ימצא גרים מאומה ישמעאלים כי אם דרך מקרה פעם בשמטה כו', והוא מפני שיצאו מאברהם קודם שמל עצמו שהייתה הערלה מקבלת פנימיות השפע" כנ"ל במאמר שם עיי"ש.

ובעמ' תק"ז שם כותב "ומילת ישמעאל הייתה בכדי שלא יהיה קליפה קשה במאד כי הוא פרא אדם ואם לא היה נימול לא היו יכולין לסובלו כו' ולכן אינן עתה עו"ז ככל האומות כו' כידוע, וגם לכן אינן מתגיירים מהם מזה הטעם כנ"ל".

וכן הוא במאמרי אדמוה"ז תקע"א (ד"ה להבין המאמר דר' בנאה הוה מציין מערתא כו', ושם עמ' קעה) "וע"כ אמר כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, והוא בענין מה שאמרה גרש האמה הזאת ואת בנה כו', אע"פ שהיה בנו וביקש עבורו לו ישמעאל יחיה לפניך, לפי שהיה מבחי' מותר החסד דאברהם כידוע, אבל שרה גדולה בנביאות הייתה וידעה שיצא לתרבות רעה ולא יהיו גרים מבניו כלל, ודבר זה נעלם מאברהם, וע"כ נאמר וירע לאברהם על אודות בנו".

וכ"כ אדמו"ר נ"ע בסה"מ תר"פ (עמ' קו) "ואפשר דישמעאל לא יש מהם גרים, ושרה הייתה גדולה לנביאות וע"כ אמרה גרש כו'" ועיי"ש מש"כ שם בענין הבירורים דישמעאל וכותב "וצל"ע לתווך הענינים".

וכן הוא במאמר הרבי (ד"ה אני הנה בריתי אתך שמיוסד על מאמר אדמוה"ז הנ"ל דשנת תקס"ב – התוועדיות תשד"מ ח"א עמ' 426) "דהנה לפני המילה היו יורדים נשמות גבוהות גם לאוה"ע ומטעם זה לא היה ענין הגירות לפני מילת אברהם, כי מכיון שגם באוה"ע היו נשמות גבוהות, לכן לא היה להם סיבה ורצון להתגייר כו', משא"כ אחרי מילת אברהם שנעשתה ירידה באוה"ע, הנה זה היה סיבה שיהיה להם רצון להתגייר, בזה מבאר בהמאמר [אדמוה"ז] מה שאין מוצאים הרבה גרים מישמעאל כי ישמעאל נולד לפני ברית זו . . בכל זאת אין מוצאים הרבה גרים מישמעאל . . משא"כ בעשו יש יותר גרים משום שנולד אחר הברית, ולכן אף שאין בו נשמות גבוהות אבל יש בו גרים" עיי"ש.

והנה בהא דאין גרים מבני ישמעאל יש להעיר כמה נקודות:

א) מה שציין בלקו"ש לספר מדבר קדומות להחיד"א, יש לציין שכן כתב החיד"א בספרו חומת אנך (פרשת תולדות אות ה) "כתבו גורי רבינו האר"י ז"ל דמישמעאל אין באים גרים, ומעשו באים. . ואפשר דלהיות עשו במעיה של רבקה אהניא ליה שיצאו גרים ממנו, משא"כ ישמעאל שהיה בהגר". ולכאורה זהו גם הטעם שמרומז בכלי יקר (המצויין בלקו"ש דלעיל) "כאשר נתרוצצו הבנים בקרבה של רבקה. . בזה הרגישה רבקה שבוודאי יהיה אחד צדיק ואחד רשע על כן אמרה למה זה אנכי, כי כמוני כהגר ומה אנכי טוב ממנה ולמה זה התפללתי, ותלך לדרוש את ה' מה הועילה תפילתי, ויאמר ה' לה שני גויים בבטןך זה רבי ואנטונינוס והועילה תפילתה שגם עשו יצא ממנו זרע כשר כאנטונינוס ושאר גרי הצדק, מה שאין כן מישמעאל ובוזה את טובה מהגר".

מבואר בזה שני טעמים להא שמעשו יבואו גרים ולא מישמעאל: 1) כי עשו נולד לאחר ברית אברהם משא"כ ישמעאל. (כמבואר במאמרי אדמוה"ז); 2) עשו היה במעיה של רבקה משא"כ ישמעאל.

ב) הנ"ל הובא בעוד ספרי חסידות הכללית לדוגמה: בספר חקל יצחק (עה"ת פר' תולדות עמ' 60) כותב "שמעתי מאאמו"ר זצוק"ל [האמרי יוסף מספינקא] שמקובל מרבתינו שמעולם לא נתגייר גר מישמעאל, כי הוא כולו ערלה ר"ל, ועי' בט"ז או"ח סי' מ"ו סק"ד [יועתק לקמן] וצע"ק, אבל מעשו נתגייר כמה גרים כדאיתא בדחז"ל, ולעת"ל כולם יתגיירו משום דשרשם בקדושה כדאיתא בהאר"י ז"ל".

וכן כתב בספר דברי בינה (רבי יצחק יעקב מביאלא, ויצא קפ ע"ב. הועתק בקובץ בית אהרן וישראל [גליון קכב עמ' קכט ושם מציין הכותב (הגרי"ח סופר) לספר תורת יעקב סימן יג שהאר"ק זה ואינו תח"י]) "כי קליפת ישמעאל לא יוכלו להתברר לעולם, ולא מצינו בשום מקום שנתגיירו גרים מישמעאל, כי אין בהם בירור כלל בעולם הזה ויתפרדו כל פועלי און, ועיין באור החיים הקדוש שמבואר גם כן כנ"ל, ורק מעשו מתברר בכל דור ודור על ידי קדושת ישראל בעסק התורה הקדושה, ועל ידי גלות ויסורים, ובוזה מתעלים מאתם הרבה ניצוצי הקדושה על ידי קדושת ישראל". ומה שציין לאור החיים אולי כוונתו לפירושו (פרשת תולדות כה, ה) שכתב "ותמצא כי ממין האומות עד היום מתקבצים ובאים גרים בצל הקודש, אשר לא שמענו מימי קדם כי נתגייר גר כנעני כאשר העמים". וצ"ב אם גר כנעני הוא גר ישמעאלי.

ג) במאמר אדמוה"ז מפורש שיש רק יוצאים מן הכלל כמה מבני ישמעאל שמתגיירים, וראיתי מציינים לאחד מן אותם הגרים לירושלמי (יבמות פ"ח ה"ג) אודות המוזכר בדברי הימים בשם "יתר הישמעאלי" ובספר שמואל הוא מוזכר "יתרא הישראלי", ר' שמואל ב"ר נחמן אמר ישמעאלי היה ונתגייר עיי"ש. ומזה גופא שגם הבקיאים מציינים מאחז"ל זה מוכח כפי שכותב אדמה"ז כנ"ל.

(ד) רש"י בפרשת בשלח (לו, ג) כותב בשמת בת ישמעאל ולהלן קורא לה מחלת, מצאתי באגדת מדרש שמואל, ג' מוחלין להן עונותיהן, גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה, ולמד הטעם מכאן לכן נקרא מחלת שנמחלו עונותיה", כן הוא לגירסה אחת ברש"י ויש גורסין עונותיו, ובלקו"ש חלק ל (וישלח ג) האריך בזה, ועיי"ש שלדעת רש"י מחלת עשתה תשובה בעת נישואיה (וראה שם הערה 41). הרי לן שבת ישמעאל התגיירה, ואף שי"ל שהמחילה אצלה היתה מצד הנישואין והתשובה שעשתה בשעת נישואיה ואינו קשור לגירות, אבל בתוספת השלם (ג, עמ' ער"ב) כותב "בשמת בת ישמעאל פרש"י ולהלן קורא אותה מחלת שמחלו לה עונותיה כדאמרינן ג' מוחלין להם וגו', ואע"פ שאמרו הנושא אשה ולא אמרו הנשאת לאיש, מ"מ איכא למימר מטעם שנתגיירה נמחלו עונותיה וכל זה עשה עשו לרמות את אביו" הרי לן שבת ישמעאל נתגיירה.

ובהמשך לזה אולי י"ל אם נמצא עוד גרים הקוראים לעצמם מבני ישמעאל (חוץ מהיחידים שהוזכרו לעיל) נוכל לומר שהם מילדי מחלת בת ישמעאל שנישאה לעשו ולכן צאצאיהם יכולים להתגייר, דבעכו"ם הולכים אחר האב (יבמות עח ע"ב) והאב הרי עשו, וכן הם אותם שאר גרים ישמעאלים ממשפחה שהאב הוא מזרע עשו ורק האם היא מזרע ישמעאל. והוא ע"ד המבואר באחרונים בהקושיא אודות בני בניו של המן למדו תורה בבני ברק ואיך שייך לגייר זרע עמלק, ותירצו (הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס גיטין נו ע"ז ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' ער"ב ועוד) דהיות שבאומות העולם הולכים אחר האב, והם היו גרים מבנותיו של המן אבל האב היה מאומה אחרת לכן אין איסור לקבלם כגרים, ו"בני בניו" היינו יוצאי חלציו.

(ה) מהט"ז (צויין לעיל בחקל יצחק) משמע שיש הרבה גרים גם מבני ישמעאל והוא בשו"ע (או"ח סי' מו סק"ד) שמביא להקשות "במה שראינו שבירך הוא ית' את אברהם ע"י הגר שיוליד י"ב נשיאים, וכי מה זו ברכה שיבואו הרבה כמותם לעולם, הלא טוב יותר שיהיו רשעים מעטים, אלא שמתוך הריבוי יתרבו גרים כמו שארז"ל הגלה הקב"ה את ישראל כדי שיתופסו עליהם גרים כמ"ש וזרעתי לי בארץ". הרי מפורש שגם מבני ישמעאל יבואו גרים ובריבוי.

ואוי"ל שאין כוונת הט"ז לגרים ממש אלא ריבוי צאצאים מבני ישמעאל יכירו במציאות השם ויתנהגו ע"ד גרים (אבל גירות ממש יהיו רק ביחידים כנ"ל בדברי אדמוה"ז). והוא ע"ד מה שמבאר בלקו"ש חלק ה (עמ' 143 הערה 16) שמה שכתוב שאברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים אין הכוונה שינוי המציאות שלהם "כי אם למה שהכניסן תחת כנפי השכינה", שגם זה נקרא בשם גירות" אבל לא לגירות ממש עיי"ש. ועיי' ג"כ חלק י' (עמ' 89 הערה 14). וראה ע"ז בלקו"ש חלק כג (בלק ב עמ' 179) שמביא דברי הרמב"ם רפי"ב מהל' מלכים "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם כו' ויחזרו כולן לדת האמת" וכותב בהערה 76 "דמהמשך לשון

הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל . . אף שבכ"מ ברמב"ם מוכח שדת האמת היינו דת ישראל" עיי"ש ובשוה"ג. ובספר ימות המשיח בהלכה (ח"א סימן נז) האריך בענין האם יתגיירו אוה"ע בימות המשיח, ושם מביא הערה הנ"ל בלקו"ש ומבאר שיהיו בגדר גר תושב עיי"ש באריכות. ולכאורה אפ"ל גם כאן בדעת הט"ז שאכן גרים גמורים ע"ד אלו שיצאו מבני עשו יש אצל בני ישמעאל רק יחידים, אבל לאידך הרבה מהם יהיו יכולים להתגייר באופן הנ"ל של הכרת דת האמת וכיו"ב אבל לא גרים גמורים. ובהמשך לזה י"ל שגם גירות מחלת בת ישמעאל הנ"ל היה גירות עד"ז.

אבל מלשון הט"ז משמע שמכוון לגרים כפשוטם ואולי לא שמיע ליה מדברי גורי האר"י ז"ל הנ"ל, או שכוונתו שיתגיירו לעת"ל בהמשך לזה שגלו ישראל ביניהם, וכן כותב בספר נחלת יעקב (לבעל הנתיבות והחות דעת, סוף פר' לך לך) שכותב "וגם מ"ש הקב"ה ולישמעאל שמעתך וגו' י"ב נשיאים וגו' ופרש"י נשיאים שיכלו כעננים, דמה הבטחה הוא זה שיוליד הרבה ויכלו, ולכן נראה דהנה לבסוף בשעת הגאולה נאמר 'אשפוך רוחי על כל בשר' ויתרבו גרים בישראל, וידוע שגרים א"א להיות אם לא שיש להם ניצוץ קדושה, ולבסוף יכלה כל רע ולא יהיה שום רע בעולם . . ולזה ביקש מהקב"ה ואמר 'לו ישמעאל יחיה לפניך', היינו שלא ימות מכל וכל בכלות הרע מהעולם, ולזה השיבו הקב"ה 'ולישמעאל שמעתך', שאף י"ב נשיאים יוליד ויכלו כעננים, מ"מ יהיה לגוי גדול, כלומר שאותה הבטחה הנאמר בנביא 'אשפוך רוחי על כל בשר' בודאי לא יחול על מי שאין לו שום ניצוץ קדושה, ובודאי ישמעאל שהוא זרע אברהם, עליו ראוי לחול הבטחה זו, וזו שאמר יהיה לגוי גדול כי לבסוף גרים יעמדו ממנו".

ו) בעצם ענין בני ישמעאל, יש להעיר מדברי הגמ' (סוכה נב, ב) ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה [בכל יום] שבראם, ואלו הם כשדים וישמעאלים גלות ויצר הרע". ונתבאר בארוכה בלקו"ש חלק כ"ד (תבא ב) ושם כותב בהערה 49 שלדעת הבבלי הישמעאלים יתבטלו לגמרי לעת"ל בדוגמת הגלות, או שגם לדעת הבבלי יהיו אנשי כשדים וישמעאלים קיימים לעת"ל אבל לא יהיו קיימים בתור אומות עיי"ש ואכמ"ל. ולהוסיף מלקו"ש חלק טו (עמ' 152) שמבאר מה שאמרו חז"ל (מדרש שהובא ברש"י סוף פרשת חיי שרה) "עד שלא מת אברהם ישכון משמת אברהם נפל", שברגע שישמעאל מפריד עצמו מאברהם הוא נופל ומתבטל ממצאיותו עיי"ש. ולדברי הנחלת יעקב דלעיל י"ל דיתבטלו ממצאיותם בתור בני ישמעאל כי יתגיירו כולם, אבל לכאורה פשטות דברי אדמוה"ז אודות ישמעאל אינם מורים כן.

ז) בנוגע גיור ישמעאלים בזמן הזה, רואים למעשה שכמות הגרים מהערבים הוא הרבה פחות משאר האומות, אבל בכלל ידוע דברי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פרק יב הלכה כה) "כשעלה סנחריב מלך אשור בבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה

אותם ממקומם . . והואיל ונתערבו ד' אומות האסורים בכל אומות העולם שהן מותרים הותר הכל" עיי"ש. הרי פשוט דלאחר שבא סנחריב ובלבל את העולם הרי הקורא לעצמו ישמעאלי שמתגייר הוא לאו דווקא מישמעאל.

ואכן בלקו"ש חלק טו (עמ' 153) כותב "בשעת עס קומען בני ישמעאל מיט א טענה, אז די מערת המכפלה געהערט צו זיי, זייענדיק די קינדער פון אברהם, האט מען אין דער פרשה א קלארן ענטפער: נוסף על זה ואס דער רוב המכריע פון די ערביים ואס געפינען זיך אין די שכינות'דיקע מדינות פון א"י (און אין א"י: חברון וכו') שטאמען כמפורסם ניט פון ישמעאל" ומציין (בהערה 76) "ראה ראב"ע תולדות כו, מ בסופו" שכותב "גם כן יקראו היום אנשי מצרים ושבא וארץ עילם ישמעאלים, ואין בהם מי שהוא מזרע ישמעאלים כי אם מתי מעט". וכן הוא בלקו"ש חלק לה (עמ' 247 שוה"ג להערה 63) שכותב אודות שלילת טענת בעלות ישמעאלית על מערת המכפלה "ועיקר: ידוע שהעברים דעתה אינם בני ישמעאל כלל" ומציין ללקו"ש חט"ו הנ"ל.



## נסיעה באירון לאופק מאוחר בערב שבת (גליון)

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

בגליון א'עד (ע' 67 ואילך), כתבתי אודות העובר קו התאריך בש"ק, והבאתי שם המעשה שהי' עם זקנתי הרבנית דבורה גראנער ע"ה, שכשנסעה לשליחות לאוסטרליא בשנת תשי"ט עברה קו התאריך באמצע הש"ק, וקיבלה אז הוראות מכ"ק אדמו"ר, והבאתי שם פרטי המעשה כפי מה ששמעתי ממנה, ע"ש. ולאחרונה קבלתי העתק ממכתב שכתב אחיו של זקני, מזכירו של הרבי, הרב יהודה לייב גראנער ע"ה, לזקני הרב יצחק דוד גראנער ע"ה, ששופך אור על פרטי המאורעות וההוראות בזה.

המכתב נכתב בכ"ד אייר תשי"ט, וז"ל בהנוגע לעניינינו:

... דבורה תחי' הבריקה אלי אשר האני' עוברת את קו התאריך בליל ש"ק ושאלה איך צריכה להתנהג. הראיתי את המברק לכ"ק אד"ש וענה שמתחלה קודם שהוא יורה אשאל עד"ז אצל הרב הענקין שי' ולמסור לו מענת הנ"ל ואז יאמר לי איך עלי' לעשות. הרב הענקין פסק שצריכה לשמור את השבת כפי החשבון שלה - מבלי להתחשב עם הקו התאריך - אבל תיכף אחרי השבת לספור ימי השבוע כפי חשבון האני'. כשהודעתי פסק זה לכ"ק אד"ש ענה שאשאל גם אצל הרב מנחם שי' כשר, הוא פסק שכל זמן שהיא באני' אין לה להתחשב כלל עם קו התאריך אלא תחשוב את

הימים כפי החשבון שלה, ובמילא תשמור את הש"ק כפי חשבונה, ובאם הש"ק השני תהי' באני', תתנהג ג"כ כפי חשבונה. אבל באם תגיע לסידני ערב שבת, אז תשמור בעיקר את השבת שלה, ותזהר בדאורייתא בשבת שלהם, ואח"כ תתנהג כפי מנהג המקום.

אחרי הודיעי את כל הנ"ל לכ"ק אד"ש הורה: כל זמן שהיא באני' אין לה להתחשב כלל עם קו התאריך ובמילא תשמור את השבת כמו שהיתה עושה בניו יארק, וכן למחרתו תהי' אצלה יום ראשון ואח"כ יום שני ואח"כ יום שלישי וכן הלאה, ובאם גם בשבת הב' תהי' באני' תתנהג כפי חשבון שלה, - אבל כמובן! שבש"ק שלהם צריכה להזהר . . .<sup>2</sup> בעניני בפרהסיא אפילו בפני אינם יהודים -, כל זה הוא באם תהי' באני', כאשר תרד מהאני' או צריכה להתנהג תיכף כפי חשבון המקום<sup>3</sup>. שאלה מסובכת תהי' באם תגיע לסידני כשתהי' שבת אצלם ויום ו' אצלה. ולזה אברר תחלה בדיוק באיזה יום ובאיזה מגיעה לשם ואז לשאול עוד הפעם עד"ז. הברקתי הוראה הנ"ל תיכף ומיד בצאתי את הקודש.

למחרתו בררתי שהאני' מגיע לסידני ביום הש"ק - של אויסטראליע - בשעה 8 בקר, כשהודעתי עד"ז לכ"ק אד"ש אמר לי שאשאל עוה"פ אחרי שב"ק. בליל א' אמר לי: באם האני' תעמוד לאיזה זמן בנמל קודם שמגיעה לסידני, אז תרד מהאני' ותשתדל אם רק באפשרי ללון בעיר, כל הלילה או חלק מהלילה, ובכל אופן תאכל שם סעודה עם לחם, היינו שתברך ברכת המוציא ואח"כ ברכת המזון, אשר זה יעשה קביעות ובמילא תצא מהחשבון שלה ותכנס לחשבון המקום. ואז נשארה רק השאלה בהנוגע לאני' הבאה ביום הש"ק איך צריכים לעשות, שאלה זו יכול יצחק לשאול שם אצל רב או אתה תשאל כאן אצל רב, ועכ"פ ההוראה והסדר בזה צריך להיות, שיש להשתדל לישאר על האני' עד לאחרי הבדלה, ובאם זה אי אפשר לישאר בהבתים השייכים להנמל עד לאחרי הבדלה, ותודיע עד"ז ליצחק ג"כ. ע"כ דברי הרב שליט"א. היום הברקתי עד"ז לדבורה תי', ואבא שי' אמר לי שבמכתבך שקבלו היום אתה כותב שסדרת שתוכל לישאר באני' עד אחרי הש"ק, וכשמסרתי זה לכ"ק אד"ש אמר: זייער גוט. זהו תוכן הנעשה בהנוגע לשאלה חמורה זו. אשתדל לשלוח לך העתקה מדויקת מדברי כ"ק אד"ש בכל הנ"ל<sup>4</sup>.

(1) אולי הפענוח הוא: המובן.

(2) יש כאן תיבה בלתי ברורה.

(3) ראה באג"ק ח"ג ע' קכ"א (משנת תש"ט): "דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו - לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל, ומשעה שעברה את הקו עד תגיע לישוב נוהגין לחומרא בשני הימים." עכ"ל. אבל ע"פ המבואר כאן נראה שבתשי"ט פסק כ"ק אדמו"ר שבעיקר אולינת בתר מקום שיצא משם. וראה מה שדנתי בכמה ענינים דומים, בגליון א' עד הנ"ל.

(4) לא הגיע לידינו (לע"ע עכ"פ).

ע"כ הנוגע לענינו.



## אכילת מאכלי חלב בערב יוהכ"פ

א' מאנ"ש

בשו"ע אדה"ז סי' תרח ס"ח: בערב יום כיפור אפילו בסעודת שחרית אין לאכול אלא מאכלים קלים להתעכל (כדי שלא יהיה שבע) כגון בשר עופות ודגים כדי שלא יהא שבע ומתגאה כשיתפלל ביום הכיפורים. וכן אין אוכלים דברים המרבים זרע אפילו בסעודת שחרית כגון שומים וביצים. אבל מאכלי חלב וחמאה אע"פ שהן מרבין זרע מ"מ נוהגין לאכלם בשחרית כיון שהם מאכלים קלים להתעכל, אבל בסעודה המפסקת שהוא סמוך ללילה אין לאכול אותם.

במכ' כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 386 ובאגרות קודש ח"ג ע' רי): בשו"ע אדה"ז חאו"ח סתר"ח סעי' ח' מה שכתב "מאכלי חלב וחמאה" [שהן מרבין זרע] ומצוין למג"א<sup>1</sup>, אבל במג"א איתא "מאכלי חלב חמה" (ע"פ הרמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ו). ומעיר במכתבו, אולי גם בשו"ע אדה"ז צ"ל "חמה" במקום "חמאה". ובכלל – חמאה מאן דכר שמי' בש"ס ופוסקים בנדון זה.

– הערה יפה ומתקבלת. ועוד ראי' נוספת לתקון זה, דמה לי' לפרט חמאה, והיא בכלל מאכלי חלב, וכמו שאינו מפרט גבינה (שנאמר בפי' ביומא יח, א) מטעם זה, אבל בכל הדפוסים דשו"ע אדה"ז שראיתי (קאפוסט תקפ"ו. זיטאמיר תרכ"ז. שטעטין תרכ"ב. ורשא תרל"ד. יוזעפאוו תרל"ה. ווילנא תרס"ה) איתא "חמאה". וכן העתיק בנתיב החיים.

ואולי י"ל דיסודו של אדה"ז לאסור חמאה הוא מפני שנכלל במאכלי חלב, ובכ"ז מפרטו, מפני שאינו מאכל בפני עצמו (אם הכוונה – פוטער), או מפני שהוא משקה (אם הכוונה – סמעטענע). – ועצ"ע דעת אדה"ז שאמר חלב סתם, לאו דוקא חם. ויש להעיר מדרוז"ל (נויר כג, ב) גדולה עבירה לשמה כו' שבע בעילות בעל כו' שעשתה זה יעל כדי להתיש כחו כפירש"י. ויש לומר שלכן ג"כ חלב נתנה גו' הקריבה חמאה (שופטים ה, כה). ומש"כ המפרשים בנ"ך מפני שהחלב מיישן – (וקצ"ע מיומא יח, א. גם מהו הטעם דהקריבה חמאה) – הוא אליבא דמ"ד דלא נגע סיסרא ביעל. ראה רד"ק שופטים (ד, יח, וה, כז) דמדרשות חלוקות בזה. עכ"ל המכתב.

ולא זכיתי להבין פשטות משמעות כוונתו הק', ואמרתי אפרש שיחתי מע"ג הקובץ, ובטח יהיה מי מלומדי תורת רבנו אשר יואיל להאיר עיניי בזה. ות"ח מראש

(1) כ"ה בחלק מהדפוסים. ובחלק מהדפוסים: רמ"א.

על כך.

דהנה הא דחלב (סתם) דרכו להרגיל ש"ז לא נזכר לראשונה בדברי אדה"ז, כ"א מפורש הוא בתוספתא (זבים פ"ב, ג) ובגמ' (יומא יח, א); אלא שהרמב"ם כ' "וחלב חם".

ושוב כ' הרמ"א (סי' תרח ס"ד) "מאכלי חלב" סתם,

(ואיך שיהיה הביאור מדוע שינה הרמב"ם מלשון חז"ל – בין אם נאמר שפירש כן דברי חז"ל ובין אם נאמר (כמ"ש בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה סל"א) שזה תלוי לפי הזמן והמקום והרמב"ם שהיה חכם גדול בטבעיות ידע אשר בזמנו לא היה מחמם רק חלב חם ולא קר – בכל אופן יש מקור מפורש לכאן' לדעת הרמ"א ואדה"ז, והיינו ממשטות משמעות התוספתא והגמ').

והמגן אברהם (שם ס"ק ו) הוסיף – חמה.

וא"כ יל"ע במ"ש "צ"ע דעת אדמו"ר הזקן". שהרי גם הרמ"א פסק חלב סתם, וא"כ לכאורה הקושיא היא על הרמ"א, ולא על אדה"ז שהעתיק דבריו.

בסגנון אחר: אם נאמר שס"ל לאדה"ז שגם חלב קר מרבה כו' – מדוע לא נפרש כן גם ברמ"א (ואף שהמג"א למד בדעת הרמ"א שדוקא חם, הרי יתכן שאדה"ז נחלק עם המג"א בהבנת דברי הרמ"א. ואף שמצינו הרבה פעמים שפסק כוותי', לכאן' אין כל קושיא לומר שבמקום מסויים נחלק עליו). מאידך אם בדברי הרמ"א מוכרחים לפרש חלב חם – מדוע לא נפרש כן גם באדה"ז (ואף שדרך האחרונים לפרש דבריהם יותר ואדה"ז אחרון לגבי הרמ"א – הרי גם הרמ"א אחרון לגבי הרמב"ם ואעפ"כ לא פירש). וא"כ הרי ממנ"פ אין כאן קושיא על אדה"ז, כי אם ישנה קושיא [על הלשון או על הפס"ד] – ה"ה על הרמ"א.



## מעורר שפתי ישנים

### הערות על מסכת בבא מציעא

הגה"ח ר' חיים מרדכי פרלוב ע"ה

רב ומשפיע – מלבורן, אוסטרליה

- מבוא -

לפנינו הגהות של הגה"ח הרב חיים מרדכי פרלוב ז"ל על מסכת בבא מציעא

הנלמדת בשנה זו בישיבות, הם הגהות שרשם לעצמו בשולי הגמרא שלו ונדפסים כאן לראשונה לזכות בהם הרבים. גוף ההערות באו באותיות מודגשות, ונוספו מראה מקומות ע"א א' הת' ש'.

הרב חיים מרדכי פרלוב נולד בחרסון בשנת תרמ"ט. למד בישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש משנת תרס"ד עד אדר ראשון תרע"ג. בתער"ב נשא את בתו של הגה"ח ר' אברהם דובער הכהן, רב העיר שדווה שלייד קובנא. בשנת תרע"ח נתקבל לרב בעיירה בריסלב שבפלך חרסון, וברבנות זו כיהן עד שנת תרע"ט, אז נסע לעיר הולדתו, חרסון, לשמש כר"מ במחלקת תו"ת בחרסון. בשנת תרפ"ב נסע לעיר קולאש בגרוזיה, שם שימש ברבנות. בתרפ"ח עבר לסטשחרי שם הפיץ יהדות ונאבק עם הק.ג.ב. במסירות נפש, בגלל פעילות זו נאסר בשנת תרצ"ג עד חורף תרצ"ז. כשחזר ממאסרו עבר לעיר כותאיס ועסק בהפצת תורה. בשנת תרצ"ו נתפס על ידי השלטונות ונשלח לגלות לעשר שנים, לסיביר, ובדרך נס חזר משם אחרי שש וחצי שנים בלבד.

בשנת תש"ו הצליח לעזוב את רוסיה, ואז שהה במחנה הפליטים שווערביש-האל ליד מינכן בגרמניה. באותה שעה הוקם 'ועד הרבנים' לטפל בבעיות עיגון, גיטין וחליצה שנתעוררו לאחר השואה. בין החברים היה הרב פרלוב ועל יסוד פסק הדין שהוציאו אז חיבר את הספר גט למעשה. בשנת תש"ט עבר למילאנו שבאיטליה וכיהן כרב בית כנסת 'אהל יעקב'.

הרבי סמך על פסיקותיו והפנה אליו שואלים.

בשנת תשי"ט עקד למלבורן שבאוסטרליה ושימש כמשפיע ורב בישיבת אהל יוסף יצחק ליובאוויטש מלבורן. נלב"ע ביום הכיפורים תשל"ח.

- א -

איתא במתני' פרק הזהב (גב, א): "ונתנה למעשר שני ואינו חושש". ובגמ' (גב, ב): "מסייע לי' לחזקי' . . מאי קאמר הכי קאמר אע"פ כשבא לפורטה פורטה בוי' כשהוא מחללה מחללה ביפה".

ופרש"י: אי קאמר. בא לפורטה פורטה בשויה מתניתין אתא לאשמועינן דכיון דפיתחה כדי אונאה אסור להוציאה ביפה: ה"ק. אע"פ שכשבא לפורטה בירושלים בפרוטות ליקח סעודת מעשר על כרחו יפרטנה בשויה ולא ביפה אפילו הכי סלע שמה שאינה אלא נפש רעה וכשחילל מעשר עליה מחלל ביפה ואשמועינן חזקיה דמתני' דקתני נותנה למעשר שני כאילו היא יפה קאמר".

ובתוד"ה נותנה למעשר שני מביא כמה פירושים, ובסיום דבריו: "והריב"ן פי' נותנה למעשר שני בסלע שלם אותה שחסרה כדי אונאה".

גם ברש"י בד"ה מאי קאמר ובד"ה ה"ק ג"כ משמע כפי' הריב"ן. שוב ראיתי שברש"ש במקומו העיר בזה.

ועי' בכ"מ על הרמב"ם פ"ד מהל' מע"ש הל' י"ט שמביא זה בשם הריב"ן ואינו מזכיר רש"י כלל. ושמו משום דברש"י אינו מבואר כ"כ להדיא.

וגם הרמב"ם פוסק כפי' הריב"ן עי"ש.

הרמב"ם בהל' מעשר שני (פ"ד הי"ט) כתב: "היתה הסלע חסרה שתות או פחות משתות, אם היתה יוצאת על ידי הדחק מחלל עלי' לכתחלה בשוה סלע ואינו חושש". ועמד הכסף משנה וציין מקור דברי הרמב"ם: "משנה וגמרא פרק הזהב וכפי' ריב"ן".

- ב -

כתבו התוס' בד"ה ולא ישכור (סד, ב): "ולפירוש רבנו תם . . רבית גמורה היא מדרבנן ולפי שהתורה התירה בהדיא לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם".

לכאורה ראוי' מכאן להט"ז ב[י"ד] סי' קי"ז ס"ק א' דבמקום שההיתר מפורש בתורה אין כח ביד חכמים לאסור עי"ש בט"ז. ועי' עוד בתוס' לקמן דף ע' ב' שגם שם משמע כך [ראה הערה לקמן].

אבל בכאן יכולים לומר כאן שנא' בתוס' הל' לא רצו משמע שבמקום שרצו יש להם לחכמים הכח בזה. ופלא שהט"ז אינו מעיר מדברי התוס' האלו.

- ג -

כתבו התוס' בד"ה תשיך (סד, ב): "וי"ל . . כיון דאמר רחמנא [בהדיא] לנכרי תשיך לא הי' להם לחכמים לאסור".

ועי' בט"ז סי' קי"ז ס"ק א'. ועי"ש בגליון רש"א.

ובט"ז יו"ד שם: "ונראה לתרץ, דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, מאש"כ במקום היתר מפורש מן התורה".

בגליון המהרש"א על אתר דן בדברי הט"ז, ומציין גם לתוס' דידן.

- ד -

הגמ' בפרק השוכר את הפועלים מביאה מעשה שר' אלעזר ב"ר שמעון נתן עצה לממונה מטעם המלכות כיצד לתפוס גנבים, וכשנשמעה עצתו בית המלך ציווהו שילך בעצמו לתפוס גנבים.

"יומא חד פגע בי' ההוא כובס, וקריי' [הכובס לר"א] חומץ בן יין. אמר מדחציף כולי האי שמע מינה רשיעא הוא. אמר להו [ר"א לאנשי המלכות] תפסוהו, תפסוהו. לבתר דנח דעתי אזל בתרי' לפרוקי' ולא מצי, קרי [ר' אלעזר] עלי' שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו. .".

וכתב המהרש"א בחדא"ג: "פרש"י על הכובס עכ"ל. וקרוב לפרש יותר שהי' מצטער על נפשו שאמר תפסוהו וכו'. וק"ל".

עי' חדא"ג. ויותר הי' נראה [לי] לומר שאמר על עצמו שלא הי' צריך ליתן עצה באיזה אופן לתפוס וממילא לא הי' מטילים עליו מהמלכות לתפוס גנב. ואפשר שלא הי' נראה להרש"א לפרש כך דה[א] הי' צריך ליתן עצה שלא יותפסו צדיקים. מיהו תיבת עלי' משמע כפירש"י.

- ה -

איתא בגמ' (פט, א): "תניא אידך 'דיש' מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר פועל אוכל בו, אף כל שלא נגמרה מלאכתו למעשר פועל אוכל בו, יצא הבודל בתמרים ובגרוגרות הואיל ונגמרה מלאכתו למעשר אין פועל אוכל בו".

וכתבו התוס' בד"ה והבודל בתמרים: "אע"פ דליכא מעשר אלא מדרבנן, חשיבא גמר מלאכתן למעשר".

עי' מס' פרה פ' י"א משנה ג' ובתוי"ט שם.

במשנה מס' פרה שם: "דבלה של תרומה שנפלה לתוך מי חטאת ונטלה ואכלה, אם יש בה כביצה, בין טמאה בין טהורה, המים טמאין והאוכלה חייב מיתה".

והתוי"ט כתב: "והאוכלה חייב מיתה. מכאן הבאתי ראי' לדעת הרמב"ם בפ"ב מה' תרומה שסובר שכל אוכל אדם הנשאר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה מן התורה. דלא כדעת הסוברים דמדאורייתא דוקא דגן ותירוש ויצהר", דלא כדברי התוס' כאן שמעשר רק מדרבנן.

- ו -

כתבו התוס' בד"ה הכי גרסינן (קד, א): "גרסינן בתוספתא דכתובות אדם מביא קרבן עשיר על אשתו וכן כל קרבנות שהיא חייבת. . . אפילו חובות שקדמו לנישואין ודוקא בקרבנות שהן חובה לכפרתה כגון לידה וזיבה וצרעת או להכשירה לאכול בתרומה או לשתות ביין אם היא נזירה".

קשה לכאורה מה שאומרים התוס' לאכול בתרומה. הא הבאת הקרבן אינו מעכב מלאכול בתרומה וכדאיתא מפו' פ"ק דכלים משנה ה' ופרק בתרא דנגעים משנה ג'

ועוד בכמה מקומות.

שוב ראיתי שהרש"ש עמד ע"ז ובמקום לאכול בתרומה הוא מגיה לאכול בקדשים.  
ע"ש.

## נגלה

### במחלוקת הגאונים והרמב"ם בגדר אנן סהדי דר"ח קמייתא

הרב יהושע בלאזענשטיין  
כולל בארא פארק

- א -

שנינו בב"מ דף ג ע"א: "תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר . . ותנא תונא שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא וקתני ישבע". ובהמשך הסוגיא (ד"ד ע"א) נדחה הראיה ממתני': "אלא דקאמר ותנא תונא מי דמי התם למלוה אית ליה סהדי ללוה לית ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי דאי הוו ליה סהדי ללוה דלא מסיק ליה ולא מידי לא בעי רבי חייא לאשתבועי הכא כי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי ואפילו הכי משתבעי", ע"ש כל הסוגיא.

וברמב"ם הל' גזלה ואבידה פ"ד הט"ז: "אמר החוטף עשרים חטפתי ושלי הן והנגזל אומר מאה חטף הואיל ואין העד יודע מניינן הרי משלם העשרים שהודה בהן שחטפן ונשבע שבועת התורה על השאר שהרי נתחייב במקצת. ודעתי נוטה בזה שישבע הסת שהרי לא הודה בכלום אלא אמר שלי חטפתי".

ובשו"ע חו"מ סי' עה ס"ה נפסק דאם כפר בכל אך הכירו הבי"ד מתוך טענתו שחייב הוא מקצת הו"ל כשנים מעידים אותו שחייב (היינו דינא דר"ח) וחייב שבועת מודה במקצת, ע"ש. וברמ"א שם הוסיף: "ודוקא שהכירו הב"ד שהודה עדיין במקצת לפי חשבוננו אבל אם נתחייב במקצת לפי שאינו נאמן בדבריו לא מיקרי הודאה במקצת".

ובש"ך שם ס"ק יט ביאר דזה שחייב בי"ד הוי כאנן סהדי (כמבואר בדין דשו"ע הנ"ל) היינו טעמא משום שידועים בודאי שכ"ה המציאות שחייב לו עדיין מקצת (ולכן ס"ל להש"ך דאם אומר שפרע משום שנתתי עבורך רבית חייב שבועת מודה במקצת

– וחולק בזה על הסמ"ע, ע"ש<sup>1</sup>). אך היכא דאין יודעים שכ"ה המציאות רק דהדין הוא שחייב לשלם מקצת, אין זה בגדר אגן סהדי ופטור משבועת מודה במקצת. ולכן בהך דין הנ"ל דהרמב"ם פטור משבועה (לשיטת הרמב"ם) דלא נתחייב לשלם אלא משום דמשואיל"מ – אך אין יודעים בודאי דכ"ה המציאות וליכא אגן סהדי. ובסוגיין ("אגן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא") הבי"ד חשוב כהעדאת עדים שיודעים בודאי דשלו הוא, ע"ש בש"ך בארוכה.

ובקצות החושן שם סק"א חולק על הש"ך וס"ל דגם פסק בי"ד (הגם שאינם יודעים בבירור שכ"ה המציאות) מחייב שבועת מודה במקצת (דבודאי פסק בי"ד עדיף מעדים)<sup>2</sup>. והיינו טעמא דהרמב"ם (שפוטרו משבועה) משום דכי היכי דאיכא פסק בי"ד להאי (שחייב לשלם הוא מקצת) ה"ה דאיכא פסק בי"ד להאי (שפטור הוא על השאר) – וכדחיית הסוגיא לראיית ר"ח ממתני' – ובמילא לא שייך לחייב שבועה מצד פסק בי"ד, ע"ש.

[ומדברי הקצוה"ח לכאורה נראה שאינו חולק על הש"ך במה שחילק הש"ך בין אגן סהדי שיודעים שכ"ה בודאי המציאות (וכמו בהך דרבית שאינו נחשב פרעון) לבין פסק בי"ד (שאינו כאגן סהדי הנ"ל) – ורק דס"ל להקצוה"ח דגם פסק דין שמחייבו לשלם מקצת צריך לחייב שבועת מודה במקצת (דבודאי פסק בי"ד עדיף<sup>3</sup>). ולכן בהך דרבית לכאורה גם הקצוה"ח יודה להש"ך<sup>4</sup>, שהרי ה"אגן סהדי" בזה אינו מצד הפסק בי"ד, אלא הוי אגן סהדי שכ"ה המציאות (שבודאי לא פרע מקצת זה משום דפרעון דרבית אינו פרעון), ובמילא בזה קדמה החיוב להפסק בי"ד (ראה מש"כ שם הקצות בדפסק בי"ד לא שייך לומר דקדמה החיוב להפטור – משא"כ בהג"ל לכאורה שייך לומר הכי<sup>5</sup>). וראה עוד לקמן.]

[ועיין שם בקצות סק"ב שחלק על דינו של הש"ך דרבית מטעם אחר דהוי הרכבת עדים ופיו, ע"ש בארוכה. ולדברינו הנ"ל ניחא משום דרבית מצ"ע שייך לחייב שבועה (כנ"ל דקדמה החיוב) ואין הקצות חולק אלא מטעם אחר כנ"ל.]

(1) ועד"ז כתב הש"ך בסי' פז ס"ק יג בסופו, ע"ש.

(2) וראה לקמן דגם לשיטת הש"ך ע"כ דס"ל כן להגאונים – וא"כ יסוד סברת הקצוה"ח מפורש הוא בשיטת הגאונים, וס"ל להקצוה"ח שהרמב"ם חולק רק משום דאגן סהדי להאי ולהאי וכו', ודו"ק.

(3) ובוהו הוא דחולק על הש"ך – דלהש"ך פסק בי"ד אינו בגדר אגן סהדי כלל לחייב שבועה (ואפילו בלא הך סברא של הקצוה"ח דהוי אגן סהדי להאי ואגן סהדי להאי).

(4) ולכאורה כ"ה גם לפי מש"כ במשובב – ראה לקמן אות ג.

(5) אא"כ נאמר דשאני דמכיון דהוי אגן סהדי ע"י (פסק) בי"ד לכן א"א לומר דהוי כקדמה החיוב – דסו"ס הוי זה כפסק בי"ד. אך לכאורה מסברא אינו (שהחייב אינו מצד הפסק בי"ד – אלא שכ"ה המציאות דתשלום ריבית אינו תשלום כלל) – וכמ"ש בהפנים (ועכ"פ ברור דכן ס"ל להש"ך).

ונתבאר א"כ שהש"ך וקצות חולקים בפשט שיטת הרמב"ם דס"ל בחיוב שמצד משויל"מ דפטור הוא משבועת מודה במקצת (דלא כשיטת הגאונים שהביא שם הרמב"ם), לדעת הש"ך היינו טעמא דהרמב"ם משום דליכא אנן סהדי כלל (דפסק בי"ד שחייב אינו בגדר אנן סהדי<sup>6</sup>), משא"כ להקצות טעמא דהרמב"ם (דפטור) הוא משום דהגם דאיכא אנן סהדי (וסיבה לחייב שבועה) אך מכיון דהאנן סהדי הוא רק מכח פסק בי"ד ואיכא פסק בי"ד (ואנן סהדי) גם על החלק השני שפטור הוא – במילא לא שייך שבועה.

ולפי"ז צריך ביאור בשיטת הגאונים<sup>7</sup> – הן לשיטת הש"ך והן לשיטת הקצות – דע"כ ס"ל להגאונים שגם פסק דין גרידא הוי בגדר אנן סהדי לחייב שבועת מודה במקצת (הגם דאין בי"ד יודעים בבירור שהמציאות הוא שחייב<sup>8</sup>), אך אי משום הא הרי א"א לחייבו שבועה משום דאיכא גם פסק בי"ד לפטור וכמו דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי (וכמו שביאר הקצות בשיטת הרמב"ם שחולק עליהם).

- ב -

ובהגהות אמרי ברוך שם השיג על הקצות, וז"ל (על מש"כ הקצות "ה"ה בירור עפ"י בי"ד אינו מחייב"): "נ"ב זה אינו, דשאני גבי אוחזין דאנן סהדי דחוקה כל מה שיש לכל אחד הוא שלו, אבל לא שייך לומר אנן סהדי דפלוגי אינו חייב פלוגי. ויעוין ש"ך סי' צ"ט סק"ו. ואם באמת יודע בעצמו שחייב לו אינו יוצא מחיובו עפ"י פסק שפוטרו הבית דין מחמת שאינם יודעים האמת עם מי, ולא שייך לומר אנן סהדי שהוא אינו חייב, ומה שמתחייב אף מחמת איני יודע אם פרעתיך י"ל דהוי החיוב ברור דכן הדין דאין ספק פרעון מוציא מידי ודאי חיוב, דבכגון זה חייבתו התורה לשלם", עכ"ל.

[והנה, האמרי ברוך נקט דבאוהזין איכא אנן סהדי משום דחוקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא וכו', וס"ל דעל הפטור (באומר נ' איני יודע וכו') לא שייך לומר אנן סהדי שאינו חייב, ולכן מקשה האמרי ברוך על מה שביאר הקצות – דהרמב"ם יחלוק על

(6) ומה שנתחייב מצד משויל"מ אינו בגדר אנן סהדי (דלא כהנתיבות דלקמן).

(7) וכן בשיטת הר"ן בשם הרמב"ן (שהקצות הביא שם בתחילת דבריו) דס"ל ב' איני יודע ונ' להד"ם דחייב שבועה (וכתב הקוצת דע"כ ס"ל כשיטת הגאונים).

(8) והיינו דלהש"ך (שביאר בשיטת הרמב"ם דפוטור משבועה משום שאין הבי"ד יודעים בבירור שהוא חייב רק עפ"י ע"א וכו') – ע"כ דהגאונים חולקים על יסוד שיטת הרמב"ם וס"ל דגם פסק בי"ד (שאינן יודעים בבירור וכו') מחייב (וכסברת הקצות [דס"ל כן גם בשיטת הרמב"ם]). משא"כ להקצות כו"ע (גם הרמב"ם) מודו דגם פסק בי"ד (היכא שאין יודעים בודאי שכ"ה המציאות) יכול לחייב שבועה, ורק דס"ל להרמב"ם דבמילא איכא גם פס"ד לפטור (וצ"ב מאי ס"ל להגאונים – כמו שהקשינו בהפנים), וק"ל. אך ראה לקמן (בסוף דבריו) דלהנתיבות היינו טעמא דהגאונים משום דאיכא העדאת עדים ממש (דכו"ז שלא נשבע נגד העד הו"ל כשנים) על החיוב (ולא רק פסק בי"ד).

הר"ן דס"ל באומר נ' איני יודע ונ' להד"ם שחייב שבועה (והרמב"ם יסבור דפטור הוא מן השבועה) – דמה שחייב על הנ' שאיני יודע אם פרעתין הוי בגדר אנן סהדי וכו' משא"כ הנ' דלהד"ם (שפטור) אינו בגדר אנן סהדי, ושפיר יש לחייבו שבועה.

אך לכאורה אפשר להקשות קושייתו אפילו אם נאמר דהאנן סהדי בסוגיין הוא רק מצד פסק בי"ד גרידא (ולא משום דאיכא חזקה המבררת וכו') – וכמו שנקט הקצות<sup>9</sup>), דבסוגיין הוי הפסק לחיוב ולפטור בשוה<sup>10</sup>, משא"כ באומר נ' איני יודע ונ' להד"ם (לסברת האמרי ברוך דהחייב כאן הוי כאנן סהדי משא"כ בהפטור ליכא אנן סהדי) איכא אנן סהדי לחיוב ולא לפטור<sup>11</sup>, וצ"ע<sup>12</sup>].

ונתבאר מדברי האמרי ברוך, דלעולם אפשר לומר דחייב עפ"י בי"ד יחייב שבועה (וליכא בזה אנן סהדי בהאי ובהאי, הגם דאיכא פסק בי"ד גם לפטור [כטענת הקצות]). והיינו טעמא משום) דשאני החיוב באומר איני יודע אם פרעתין דהחייב הוא ברור<sup>13</sup> (דבכגון זה חייבת התורה משום דאין ספק פרעון מוציא מידי חיוב ודאי וכו') משא"כ הנ' שפטור הוא רק משום דהמע"ה, וליכא בזה גדר דפסק דין (ואנן סהדי).

ולפי"ז – בהשקפה ראשונה – היה אפשר לבאר שיטת הגאונים. דלעיל (סוף אות א') כתבנו דע"כ ס"ל להגאונים דפסק בי"ד גרידא (בדליכא חיוב ברור וכו') ג"כ מחייב שבועה (כיסוד שיטת הקצות), אלא דהקשינו דא"כ ע"כ דאיכא גם פסק בי"ד לפטור (וכטענת הקצות הנ"ל [שבזה ביאר שיטת הרמב"ם]). אך עפ"י הנתבאר מדברי האמרי ברוך היה אפשר לומר דהפסק לחיוב הוי בגדר אנן סהדי משא"כ הפסק לפטור (שהוא

9) שהקצות הוכיח מסוגיין דכל פסק בי"ד הוי בגדר אנן סהדי לחייב שבועה – ודלא כהש"ך – וע"כ דס"ל דהאנן סהדי בסוגיין אינו משום דאיכא בירור דכל מה שתחת יד אדם שלו הוא וכו'. וראה מש"כ הצ"צ בחו"מ סי' י"ב דבסוגיין שאני ששניהם תפוסים ביה ונחלש החזקה דמה שתחת יד אדם הוא שלו, ע"ש.

10) וכעין שכתב הנתניבות (מובא לקמן) דבסוגיין שתי החזקות שוות הם משא"כ כשהחזקה לחיוב מבררת והחזקה לפטור אינה מבררת פטור הוא משבועה.

11) ראה לעיל בהערה 3 בנוגע הנידון של רבית (שכתבנו בהפנים שהקצות לכאורה יודה בזה להש"ך משום שקדמה החיוב וכו'). ויל"ע אם דומה ממש לנידון הנ"ל דרבית (וכפי שכתבנו כאן בהפנים) או דגרע (ולא שייך בזה לומר דקדמה החיוב) משום דאליבא דאמת יכול להיות שפרע (משא"כ בנידון הנ"ל של רבית שודאי עדיין חייב לו) ורק שדין תורה הוא דאין ספק פרעון מוציא מידי ודאי וכו' (וא"כ שייך סברת הקצות דכי היכי דאיכא פסק דין להאי איכא פסק דין להאי ופטור משבועה), וצ"ע.

12) דפשטות ממשעות דברי האמרי ברוך שרוצה לחלוק על יסוד הקצות דפסק בי"ד מחייב (וזה דוחה דבסוגיין איכא אנן סהדי ממש דחזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא וכו'). משמע דלולא זה (שפסק דין גרידא אינו מחייב שבועה) היה מודה להקצות דכשם דאיכא פס"ד בהאי איכא פס"ד בהאי ואין לחייב שבועה באומר נ' איני יודע וכו', וצ"ע.

13) לכאורה כוונת האמרי ברוך אינו למה שכתב הש"ך (בשיטת הרמב"ם) דרק חיוב ברור שכי"ה המציאות הוא שמחייב שבועה וכו' (בפסק בי"ד), אלא כוונתו לומר דהפסק לחיוב הוא חיוב ברור שהתורה מחייבתו לשלם משא"כ הפטור שמצד המע"ה אינו בגדר פסק, ויל"ע.

רק משום הדמע"ה) אינו בגדר אגן סהדי, ושפיר מחייבים הגאונים שבועת מודה במקצת.

אך באמת אין זה ביאור כלל בשיטת הגאונים. שהרי האמרי ברוך חילק בין הך דאומר נ' איני יודע וכו' שאין בזה פסק לפטור רק הדמע"ה (ולכן חייב שבועה מצד הפסק ב"ד ואגן סהדי לחיוב) לבין סוגיין דאיכא פסק על שתי החלקים משום דחזקה מה שתחת יד אדם וכו' ומה שנפטר על חצי הטלית אינו רק משום ספק והמע"ה, אלא איכא פסק ברור שחצי זה הוא שלו (ולכן דחה הגמ' דלא שייך לחייבו שבועה דאגן סהדי בהאי ואגן סהדי בהאי). ובנידון הרמב"ם וגאונים (שחולקים אם חטף מאה או רק עשרים) הרי שייך בזה ג"כ הך חזקה דתחת דמה שתחת יד אדם שלו הוא – דמכיון שהזהובים נמצאים אצלו הוי חזקה שהם שלו (ולא חטפם), וא"כ מה שנפטר מלשלם הפ' זהובים (שחולקים אם חטף) לכאורה אינו רק מצד דהוי ספק והמע"ה אלא משום דאיכא פסק דין שהם שלו (משא"כ בהך דנ' איני יודע וכו' ליכא בזה חזקה – שהרי טוען שהלואה אותו וא"כ מה שנמצא תחת ידו אינו ראיה כלל שלא הלואה) [דלא כבנסכא שהטענה הוא שחטפו וגנבו, ובזה איכא חזקה דמה שתחת יד אדם שלו הוא ולא גנבו], וק"ל.

וא"כ הדרא קושיא (דלעיל סוף אות א') לדוכתא.

- ג -

והנה בנתיבות שם סק"ד ג"כ השיג על הקצות (אך באופן אחר מהשגה הנ"ל דהאמרי ברוך). וז"ל הנתיבות שם: "ועיין בקצוה"ח דרצה לסתור הראיה שהביא הש"ך מהש"ס דאמר אגן סהדי, וכתב וז"ל דלפי מסקנת הש"ס דלא דמי . . . עכ"ל. וליתא, דהנה יש מיני חזקות, אחת חזקה המבררת את האמת כעדים, כמו חזקת הגוף דבתולה ושאר חזקות, ונלמד מקרא, משא"כ חזקת ממון דאינה מבררת האמת ולא נלמד מקרא רק מסברא . . . וא"כ לא דמי, בשלמא על המקצת שהוא חייב לשלם, דהטעם הוא דרחמנא הימניה לעד אחד כשנים היכא דאינו יכול לישבע, הוי כאגן סהדי מטעם הנ"ל, וכן במקום דאיכא חזקה המבררת האמת הוי כאגן סהדי, אבל על המקצת השני דפטור הוא מטעם חזקת ממון לא הוי כאגן סהדי, דהיא חזקה שאינה מבררת האמת, משא"כ בש"ס החזקות לשניהן שוין הן, עכ"ל.

ולבאר דברי הנתיבות בטוב טעם צריך להקדים תחילה מה שהשיב הקצות במשובב על דבריו הנ"ל, וז"ל: "ואין אומר ואין דברים, דהא בש"ס אמרו עלה דשנים אוחזין כי היכי דאגן סהדי להאי אגן סהדי להאי, דאינו אלא חזקת ממון דמאי דתפיס האי ומאי דתפיס האי, ומה לי אם הוא מחמת סברא או לא, כולן מרועה אחד ניתנו, ולא יאמר הלכה זו נאה, וכולם פסק דין המה והו"ל אגן סהדי מחמת פסק דין להאי כמו להאי".

ולכאורה ביאור טענת המשובב הוא, דאפילו אם החיוב הוא מצד "חזקה המבררת את האמת" מ"מ אין זה אלא גדר דפסק דין (דסוף סוף א"א לומר דכ"ה בודאי המציאות<sup>14</sup>), ולכן הגם דהפטור הוא רק מצד החזקת ממון דהמע"ה וכו' ואינו חזקה המבררת – אך סוף סוף מכיון דשתייהם (הן החיוב [שמצד החזקה המבררת] והן הפטור [מצד החזקה שאינה מבררת]) הוו בגדר פסק בי"ד לכן אמרינן דכי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי וא"א לחייב שבועה.

והנתיבות ע"כ ס"ל דהדבר תלוי, דאם החיוב הוא רק מצד חזקה שאינה מבררת (הגם דגם פסק דין גרידא הוי סיבה לחייב שבועת מודה במקצת [וכיסוד שיטת הקצות<sup>15</sup>]) א"כ פטור הוא משבועה דכי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי (ד"החזקות שיש לשניהן שוין הן"), משא"כ היכא שהחזקה המחייב הוי חזקה המבררת שכ"ה האמת והפטור הוא רק מצד חזקה שאינה מבררת האמת – חייב שבועה, דלא שייך לומר דכי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי (כטענת המשובב) משום דמכיון דנתברר החיוב הוי כקדמה החיוב להפטור (וכאילו דאיכא עדים על החיוב) ושפיר חייב שבועה<sup>16</sup>.

[ובזה חלוק מש"כ האמרי ברוך – דלעיל אות ג' – הן מהנתיבות והן מהמשובב, דהאמרי ברוך ס"ל דהפטור דהמע"ה אינו בגדר פסק דין כלל, משא"כ הנתיבות ומשובב ס"ל דיש לזה גדר דפסק דין (ורק חולקים היכא שהחזקה לחיוב הוי חזקה המבררת).]

ובזה מבאר הנתיבות שיטת הגאונים<sup>17</sup> – דמכיון דהחיוב לשלם הכ' זהובים שחטף

14 משא"כ היכא שודאי שכ"ה המציאות י"ל שיודה הקצות – ראה מש"כ לעיל סוף אות א' בחצי ריבוע. ולהעיר ממש"כ הצ"צ בחו"מ סי' י"ב (מצויין לעיל הערה 9) דשייך שבועה גם על חזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו וכו' הגם דמברר משום דסוף סוף אינו ודאי, ע"ש.

15 דז"ב דהנתיבות מודה ליסוד הקצות דגם פסק בי"ד גרידא יכול לחייב שבועה (ודלכא כהש"ך בביאור שיטת הרמב"ם), שהרי ביאר דבסוגיין ליכא חזקה המבררת (דלא כהאמרי ברוך) ואעפ"כ פטור משבועה רק משום ששתי החזקות שוות (דאנן סהדי להאי ולהאי – אבל גדר דאנן סהדי ישנו [משא"כ להש"ך בשיטת הרמב"ם ליכא אנן סהדי אא"כ ודאי שכ"ה המציאות]), וק"ל.

16 והיינו שהנתיבות ומשובב אינם חולקים ביסוד – ורק בפרט א'. דכו"ע מודו דפסק דין גרידא אינו יכול לחייב שבועה משום דכי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי. ורק שחולקים בגדר פסק דין לחיוב שמד חזקה המבררת – האם הוי גדר דקדמה החיוב להפטור [שיטת הנתיבות], או דסוף סוף אינו אלא גדר דפסק בי"ד [שיטת הקצות], ועייין.

17 היינו דהש"ך הקשה על הרמב"ם (– משא"כ להגאונים ניהא) דמכיון שפסק בי"ד הוי כאנן סהדי א"כ למה פטור בנידון הנסכא שחולקים אם כמה חטף וכו' (ורק שתירץ דהרמב"ם ס"ל דאינו אנן סהדי אא"כ ודאי שכ"ה המציאות וכו'). והקצות תירץ שיטת הרמב"ם דמכיון דאין האנן סהדי אלא משום פסק בי"ד לכן הגם דפסק בי"ד הוי כאנן סהדי לחייב שבועה מ"מ איכא גם פסק בי"ד ואנן סהדי לפטור (וצ"ע בשיטת הגאונים). ועז"ז כתב הנתיבות דסברת הקצות אינו נכון בנידון הנ"ל דהרמב"ם וגאונים

הוא מצד הע"א "דרחמנא הימניה לעד אחד כשנים היכא דאינו יכול לישבע" (משואיל"מ) הו"ל כדין חזקה המבררת לחיוב ושפיר חייב שבועה<sup>18</sup> (הגם דאיכא פסק בי"ד גם לפטור)<sup>19</sup>.

ולפי"ז מבואר דהנתיבות (בביאור שיטת הגאונים) ס"ל דהחזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו אינו בגדר חזקה המבררת – שהרי בהך נידון דהגאונים שטוען שחטפו ממנו אית ליה להנחטף (לא רק חזקת ממון גרידא אלא) חזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו, ואם נחשב לחזקה המבררת הדרא קושיא לדוכתא דשתי החזקות שוות (וכמ"ש הנתיבות במפורש דהמקצת השני שפטור הוא רק מצד חזקה שאינה מבררת) – ודלא כשיטת האמרי ברוך (דלעיל אות ב')<sup>20</sup>.

[והגם דלכאורה אין זה מובן, דהגם דהתורה הימניה לע"א כשנים כ"ז שלא נשבע נגדו וכו', אך הרי הע"א לא ראה אלא שחטף, וא"כ מה שחייב לשלם הוא רק מצד החזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו (והחוטף נחשב לגזלן), וא"כ אמאי עדיף צד החיוב (דהכ' זהובים – שידוע העד שבודאי חטף) מצד הפטור (דהפ' זהובים) – והרי גם בזה איכא אותו חזקה ממש (של צד החיוב) דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו (וכפי שנתבאר גם לעיל אות ב), וא"כ גם בזה נאמר (כדברי הנתיבות) ד"החזקות שיש

---

דשם איכא חזקה המבררת (היינו ע"א דהוי כשנים – ראה לקמן) וא"כ לא שייך לומר בזה סברת הקצות דכי היכי דאיכא פסק בי"ד לחיוב איכא פס"ד לפטור, וק"ל.

18) צ"ע למה הנתיבות צריך לחדש דאיכא חילוק בין חזקה המבררת לחזקה שאינה מבררת וכו', דאפילו אם נאמר כשיטת המשובב דאין לחלק ביניהם (וגם חזקה המבררת בגדר פסק בי"ד הוא וכי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי וכו') – מ"מ אפשר לומר (אותו סברא ד) שאני בנידון הגאונים דחייב עפ"י ע"א שנאמן כשתיים כ"ז שלא נשבע כנגדו (וא"כ הוי כהעדאת עדים ממש), ומשמע (מדברי הנתיבות) דאם לא אמרינן סברתו (דכשהחיוב הוא מצד חזקה המבררת וכו' חייב שבועה – אלא כסברת המשובב דגם בזה פטור) אין בזה כדי לבאר שיטת הגאונים (הגם דע"א הוי כשתיים). ואולי משום דסוף סוף אין זה שתי עדים ממש, וצ"ע.

19) והש"ך שכתב דהחיוב עפ"י ע"א אינו חיוב ברור (שבוה ביאר שיטת הרמב"ם), ולשיטתו צ"ע מהו סברתם של הגאונים, דאי מצד פסק בי"ד גרידא הרי כי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי. וע"כ דס"ל להש"ך כסברת האמרי ברוך דהמע"ה אינו בגדר פסק כלל. והגם דהרמב"ם וגאונים מיירי בחזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו (כנ"ל אות ג' שביארנו דלסברת האמרי ברוך א"א לבאר שיטת הגאונים), ע"כ דס"ל להש"ך דגם זה אינו בגדר ביור ופסק (דלא כאמרי ברוך בפרט זה), וצ"ע. וראה שם במשובב שביאר שיטת הגאונים עפ"י המבואר בשיטה בשם הר"ן (דהגם דכופר הכל מ"מ מכיין דסופו ליחלק הו"ל כמודה במקצת, משא"כ בתובע דלא אמרינן הכי), ע"ש ואכ"מ.

20) וזה חידוש גדול יותר מהקצות. דבסוגיין דשתיים תופסים איכא סברא למימר דבוה ליכא חזקה דכל מה שתחת יד אדם הוא שלו וכו' משום ששניהם תופסים בו – ראה לעיל הערה 9 מהצ"צ. משא"כ בנידון הגאונים והרמב"ם הרי ליכא אלא א' שתפוס ביה (ואעפ"כ ס"ל להנתיבות שאינו נחשב לחזקה המבררת). וכבר האריכו האחרונים בגדר חזקה זו אם הוי חזקה המבררת או לא. וראה קובץ שיעורים ב"ב אות קנג, גרנ"ט סי' קסו וקסז, ועוד. ואכ"מ.

לשניהן שוון הן". אך לכאורה אפשר לתרץ קושיא זו – ראה בהערה<sup>21</sup>].



## בענין אסור לקדש אשה עד שיראנה

הת' מנחם מענדל פרידמאן

תלמיד בישיבה

- א -

גרסינן בריש פ"ב דקידושין (מא, א) "האי ש מקדש בו ובשלוחו . . השתא בשלוחו מקדש בו מבעיא, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו . . איכא דאמרי בהא איסור נמי אית בה כדרב יהודה אמר רב . . אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך . . ." יעויין שם.

- ב -

והנה יעויין בספר מושב זקנים (א' מבעלי התוס') (בראשית כה, סז) שהקשה איך קידש אליעזר את רבקה הרי יצחק לא ראה אותה קודם ואסור לקדש אשה עד שיראנה? ותרין דבאמת אליעזר לא הי' שליח לקידושין! אלא הביאה ליצחק, ויצחק קידש אותה, יעויין שם.

אומנם עדיין צריך ליישב שיטת הראשונים הסוברים שבאמת קידש אליעזר את

21 עפ"י מה שביאר הצ"צ באה"ע סי' ל"ג (בסוגיא דנסכא דר"א), וז"ל: "...והיינו משום דחיוב הנמשך מהודאת פיו לא דמי לחיוב הנמשך מהעדאת עדים, כדאמרינן רפ"ק דב"מ (דף ג') גבי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו כו' ומה פיו שאין מחייבו קנס כו' עדים שמחייבים אותו קנס כו' הרי העדאת עדים חמור יותר . . וא"כ אף אם לגבי העדאת עדים שחטף אינו נאמן אטענת ידי חטפי, לגבי הודאת פיו שחטף י"ל דנאמן בטענת ידי חטפי מבלי טעם דמיגו כלל, רק לפי שאינה טענה גרועה ודאית כל כך שיתחייב עליה. רק כשיש עדים שחטף שהוא חיוב גדול יותר מהודאת פיו אז מחייבים אותו אף שאינו ידוע ברור דלאו ידיה חטף, רק משום שהוא בחזקה שכן הוא, וכיון דאינו רק חזקה ולא ברור על כן אין מחייבין ע"ז רק בהעדאת עדים. ודוגמת קנס . . וכך עד"ז חזקה הנ"ל דכל חוטף החפץ מחבירו הוא גזלן, אינו ודאי גמור שהרי אפשר דידיה חטף דאל"כ לא היה חוטפו, אלא דמ"מ לאו כל כמיניה לומר ידי חטפי, והיינו נגד העדאת עדים דוקא משא"כ נגד טענת התובע והודאת עצמו נאמן ע"ז בלי טעם דמיגו כלל . . ולזאת בע"א המעיד שחטף . . כיון דאינו יכול לישבע יש כאן חיוב ממון כמו ע"פ העדאת עדים ממש ולכן אינו נאמן לפטור את עצמו בטענת ידי חטפי כיון שאין לו מיגו", ע"ש עוד ואכ"מ.

1) וכה"ש שיטת כמה וכמה מהראשונים – פדר"א שם לדעת ר"י, ועיין בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב ע' 99 ואילך ובהערות שם. לקו"ש חט"ו ע' 165 הערה 22, וע' 168 הערה 33. ועוד.

רבקה ושפיר הוי שליח לקידושין<sup>2</sup> דלכאורה איך עשה כן יצחק, הרי אסור לקדש אשה עד שיראנה?

והנה בספר חסידים (סי' שפט) וכן בחידושי רבי אלי' ברוך תירץ ע"פ פירוש רש"י בסוגיין (ד"ה בהא איסורא נמי איכא) שכתב "אם יכול לקדש בעצמו וקידש ע"י שליח . . .", הרי דלשיטת רש"י מבואר דכל האיסור הוי רק אם יכול לקדש בעצמו ואעפ"כ שלח שליח, משא"כ אם אינו יכול לקדש בעצמו אזי שפיר מותר לקדש ע"י שליח, והרי יצחק הי' עולה תמימה וא"א לו לצאת לחו"ל (כמבואר ברש"י תולדות כו, ב ד"ה אל תרד מצרימה (ומקורו בב"ר סד, ג)) ולכן שפיר היה יכול לקדש את רבקה אפילו ע"י שליח בלי לראותה קודם.

אולם עדיין צ"ע בתירוץ זה: (א) הרי סו"ס הי' אליעזר יכול להביא את רבקה ליצחק, ויצחק יראה אותה ויקדש אותה; (ב) מדברי התוס' (ד"ה אסור (הראשון)) משמע שאסור אפילו אם א"א באופן אחר (ודלא כרש"י), מהא שהקשו איך אמרה המשנה "האיש מקדש" דמשמע לכתחילה, הרי לכתחילה אסור. ולכאורה לשיטת רש"י אין זו קושיא משום דכאשר א"א אזי לכתחילה מותר לקדש ע"י שליח (ומצד זה א"ש לשון האיש מקדש), א"א ע"כ דהתוס' חולקים, ולשיטתם איך קידש יצחק את רבקה בלי לראותה מקודם?

- ג -

והנראה לומר בזה, ובהקדם דהנה ברמב"ם הל' אישות (פ"ג הי"ט) כתב "מצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו יותר מעל ידי שלוחו . . . ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשירה בעניו, שמא לא תמצא חן בעיניו . . . והוא שונאה". ומלשון הרמב"ם שכתב "ולא יקדש" משמע שיש בזה איסור גמור (וכ"ה לכאורה משמעות דברי הגמרא בקידושין). אומנם ברמב"ם הל' איסורי ביאה (פכ"א ה"ג) כתב "ומותר להסתכל בפני פנויה ולבדקה . . . כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן", דמלשון "ראוי לעשות כן" משמע שאין זה חיוב גמור, וצ"ע. (שו"ר שכן הקשה היד דוד שם, עיי"ש).

- ד -

ונראה לומר דהך דין "אסור לקדש עד שיראנה", איכא לפרש בב' אופנים: (א) לעיין ביפ' החיצוני של האשה. (ב) לעיין במידותי' ושכלה ולא ביפ' החיצוני.

2) תוד"ה שנאמר (כתובות ז, ב), ומקורם ממס' כלה רפ"א. ספורנו (שם ס"א), וכ"ה במדרש אגדה עה"פ (שם כב), לקח טוב עה"פ (שם נג), תוס' הדר זקנים (שם יוד) ועוד ראשונים.

ונראה דהך דין שאסור לקדש אשה עד שיראנה, קאי על העיון במידותי' ושכלה, אולם לעיין ביפי' החיצוני, אין זה חיוב. וראי' ליסוד זה דהנה לבד ממה שאמר שלמה המלך (במשלי לא, ל) "שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל"<sup>3</sup>, הנה בסוגיין כתוב שהטעם לזה הוא משום "שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך" והרמב"ם (לעיל) פי' "והוא שונאה" (ועיין בתוס' ר"י הזקן בסוגיין שכתב בפירוש דברי הגמרא "ותתגנה", וז"ל: "וישנאה"), ולכאורה אם נפרש שזה קאי על פי' החיצוני מדוע ישנאה, וכי זו אשמתה שאינה יפה? וכדאמרינן בתענית (כ, ב) על ר' אלעזר ב"ר שמעון שאמר לאחד שהוא מכווער ואמר לו לך תדבר עם מי שיצר אותי. אלא ע"כ צריכים לפרש שקאי על מידותי' ושכלה, וע"ז שפיר יש לומר "שישנאה" דמכיון שמידותיו של אדם הן ברשותו (עיין ברמב"ם הל' תשובה פ"ז ואילך), א"כ שייך שאדם ישנא אדם אחר מפני מידותיו הרעות.

א"כ מתורצים לנו בזה שפיר דברי הרמב"ם, דלענין ההסתכלות ביפי' החיצוני כתב באיסורי ביאה "ראוי לעשות כן" (דסו"ס דגם אם יש לה מידות טובות אם אין האשה נראית יפה בחיצוניות קשה לחיות אתה). משא"כ בהל' אישות מיירי הרמב"ם (והגמרא) בדין הסתכלות לעיין במידותי' וכו', וע"ז איכא חיוב גמור ולכן כתב "ולא יקדש עד שיראנה".

- ה -

וע"פ יסוד זה יתורץ לנו שפיר איך קידש יצחק את רבקה בלי לראותה, דמכיון שהאיסור הוא לקדש בלי לעיין במידותי' וא"כ החיוב הוא לראות אם יש לה מידות טובות, א"כ לזה שפיר שייך לשלוח שליח וכמו שראינו בסיפור שאליעזר אמר "והי' הנערה אשר אמר אלי' הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק . . .", ויעויין בזה בפרש"י (חיי שרה כד, יד ד"ה אותה הוכחת) שכתב "ראוי' היא לו שתהא גומלת חסדים וכדאי היא ליכנס בביתו של אברהם . . .", וא"כ לרבקה היו מדות טובות, ובטח אמר יצחק לאליעזר קודם שהלך בשליחותו שיעיין במידותי', ולכן אין שום איסור לקדש אותה קודם שיראנה – דאם הוא בענין שיראה יפי' החיצוני א"א לשלוח שליח משום דלשליח נראית יפה אולם סו"ס אולי לא נראית יפה לחתן, משא"כ אשה עם מידות טובות הוי לכו"ע ולא שייך שאחד יאמר שיש לה מידות טובות ואחר יאמר שאין לה, וכנראה בחוש.

וחששו חכמים ואמרו שאסור לקדש אשה עד שיראנה משום דחיישינן שישלח אדם שליח ולא יעיין השליח במידותי', משא"כ אליעזר שהי' עבד נאמן<sup>4</sup> וכל שליחותו

(3) ועיין בזה ג"כ בלקו"ש חי"ט שיחת ט"ו באב.

(4) עיין בהמשך מאמרי תרס"ז ד"ה אלה הדברים.

היתה בהשגחה עליונה וכו' בטח אפשר הי' לסמוך עליו ושפיר קידש עבור יצחק, אולם ביפ' החיצוני לא עיין יצחק קודם דבזה אין חיוב אלא ראוי לעשות והוא לא הי' יכול משום שהוא עולה תמימה.

- 1 -

והנה יעויין בחדא"ג מהרש"א (ב"ב טז, א) שהקשה על הא דנאמר באברהם (לך יב, יא) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", וכתב רש"י (ד"ה הנה נא ידעתי) "מדריש אגדה (תנחומא ה) עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם כו" עיי"ש, והקשה המהרש"א דלכאורה איך לא ראה אותה הא אסור לקדש אשה עד שיראנה? (ולכאורה יש להעיר על קושייתו דמדברי רש"י שם (מהמדרש אגדה) מבואר "דלא הכיר בה" משמע לכאורה שראה אותה אלא דלא הכיר בה - לא עיין בה, וא"כ צ"ב קצת בקושייתו). ותירץ המהרש"א ב' תירוצים: (א) בטח הכיר בה בנעוריו, אולם אח"כ כשנישאה לא הכיר בה מתוך צניעות; (ב) לא קיים אברהם התורה אלא אחר שנימול.

ובעין יעקב כתב לתרץ קושיית המהרש"א דכל האיסור לא שייך משום שאברהם לא רצה להסתכל בשרה כל חייו וא"כ לא הי' חשש של "ותתגנה עליו".

אולם לפי המבואר בדברינו מתורץ שפיר קושיית המהרש"א דבטח עיין אברהם במידותי ושכלה שהרי זהו החיוב, אולם ביפ' החיצוני לא עיין (אע"פ שראוי לעשות כן) כי לא הי' צריך, משום דבפרשת נח (יא, כט) נאמר "ויקח אברהם . . . ואבי יסכה" ומפרש רש"י (ד"ה יסכה) "זו שרה . . . ושהכל סוכין ביפ' ומקורו ממס' מגילה (יד, ב) הרי דכולם דיברו על יפ' החיצוני ולכן לא הי' אברהם צריך לעיין ביפ', ודו"ק שפיר.



## חסידות

### אכילה לשם תאוה בלקו"ת פ' אחרי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בתניא רפ"ז איתא, שאם אכל אדם דבר המותר שלא בכוונה לשם שמים – "כדי לעבוד את ה' בגופו" אלא אכל לצורך עצמו, נשאר המאכל בקליפת נוגה. ובריש פ"ח, בעניין מאכלות אסורות כותב, שהפשט "מאכלות אסורות" היא, שאפילו כשאדם אוכלם לשם שמים "כדי לעבוד את ה' בכח אכילה ההיא", נשאר המאכל באיסורו – בקליפה, ואינו עולה למעלה.

ויש לדייק, ששני לשונות הנ"ל בכוונה לשם שמים – "לשמה", שונים אחד המשני, בפרק ז' כותב "כדי לעבוד את ה' בגופו", ובפרק ח' כותב "כדי לעבוד את ה' בכח אכילה היא".

ומבאר בזה המשפיע, מו"ר הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה<sup>1</sup> שיש שני מדריגות ב"לשמה", הא' כדי שיהי' בריא ויוכל לעבוד את ה' בגופו, ואופן נעלה יותר הוא, שאוכל כדי לברר את הניצוץ הלוקי שבהמאכל. ולכן כשמדבר בשלילת כוונה לש"ש לגמרי (באופן שהמאכל נשאר 'קליפת נוגה'), שולל אפילו את האופן הנמוך יותר, ואילו במאכלות אסורות מחדש אדה"ז, שאפילו אם אכל בכוונה לש"ש באופן הנעלה יותר, נשאר המאכל (ה"אסור") בידי החיצונים.

והנה, בהמשך פ"ז, כותב בנוגיע למי שאכל כ"זוללי בשר וסובאי יין למלאות תאוות גופו ונפשו הבהמית", שאז "יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות . . . עד אשר ישוב האדם ויחזור לעבודת ה' ולתורתו, כי לפי שהי' בשר היתר ויין כשר, לכך יכולים לחזור ולעלות עמו בשובו לעבודת ה' . . . רק שהרשימו ממנו נשאר בגוף, ועל כן צריך הגוף לחיבוט הקבר כמ"ש לקמן"<sup>2</sup>.

אמנם בלקו"ת פ' אחרי<sup>3</sup> איתא: "והנה בחי' הפנימית יכולים להפך בעצמם מרע לטוב, כמו איש אשר בסובאי יין וזוללי בשר, אם למחר מתפלל בכח האכילה, הרי הרע עצמו מתהפך לטוב ונעשה מרע טוב"<sup>4</sup>.

וקצת קשה כמה דברים, ראשית כל, שאינו דורש בהלקו"ת תשובה (- בניגוד לעליי' הנעשית ביו"כ להלן במאמר -), הרי בתניא מדגיש שצריך תשובה להעלות הניצוץ לקדושה<sup>5</sup>? וגם שמשתמש בלשון ש"מתפלל בכח האכילה" שכנ"ל מדברי ר' שלמה חיים - זהו העלאת הניצוץ שבמאכל, והרי בפשטות אין דרישה כזאת? ועוד הרי בתניא כותב שדי בכך שמתפלל בכח המאכל ולא - רק בגילוי הניצוץ שבו? וגם

(1) ביאורי רש"ח ר"פ ת, עמ' קי.

(2) פרק ת.

(3) ד"ה ביאור הדברים בענין לטהר תטהרו (כח, ב).

(4) ובהמשך מדבר אודות "מכל חטאתיכם, פנימית שבכם, לפני הוי' תטהרו בעצמיכם, והיינו לפני הוי', דהיינו ממעמקים קראתיך הוי'... שצועק הלב בקרבו... והיינו דווקא ביום הזה הוא יוהכ"פ... שע"י עליית המל' בא"ס יתוקנו כל הפגמים...". ולכאורה אינו שייך למה שהזכיר תחילה, שהמאכל מתברר ע"י שמתפלל בכח האכילה.

(5) כדיוק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מלשון התניא, ד"ה שובה ישראל תרע"א (הובא בס' מ"מ, ליקוט פירושים... להרה"ח ר"א חיסריק ע"ה, כאן עמ' קסד).

שלא הזכיר את הרשימו שבתניא?<sup>6</sup>



## "וכל דבר אצלו כהר גדול כו"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה טוב טעם ודעת תרס"ה (ע' כט במהדורה החדשה) מבאר ענין תמים במעשיו שאינו יכול להיות נפרד כלל מאלקות, "לזאת כל מה שהוא רצון העליון, הן בועשה טוב והן בסור מרע, הוא אצלו בתוקף גדול בלי נטות כלל, כי אינו יכול לנטות כלל, וכל דבר אצלו כהר גדול כו".

ובמהדורה החדשה שם הערה 196 צויין על ענין "כהר גדול" לדברי הגמרא בסוכה (נב, א) לגבי היצר הרע ש"צדיקים נדמה להם כהר".

אך לכאורה צ"ע אם לזה הכוונה כאן שהיצה"ר הוא "כהר גדול", ויותר נראה שהכוונה שהתוקף של התקשרותו לקיום רצון העליון הוא "כהר גדול" שלא ניתן להזיזו ממקומו. ואולי הכוונה גם לרמזו ללשון הכתוב (זכריה ד, ז) "מי אתה הר הגדול", שהוא משל לדבר שאי אפשר לעבור דרכו מרוב תוקפו.



# הלכה ומנהג

## בירך ברכת שהכל לאחר נטילה קודם ברכת המוציא

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

בדבר מה ששאלת במעשה שבא לידך, שאחר נטילת ידים לסעודה וברכת על נטילת ידים, בירכו בטעות ברכת שהכל על כוס מים, שנסתפקת האם לשתות מהמים

6 הערת המערכת: ויש להעיר, דלכאורה אין זה כמה קושיות פרטיות, אלא שכולם מביאים להכרה שיש איזו שהיא כוונה בדברי אדה"ז, שלזה מביא ענין זה בכלל. ולזה מספיק להביא רק עצם הענין - שנוגיע להענין המדובר שם, ואשר לכן מחסיר שאר הפרטים. וזה פשוט.

כדי שלא יהיה הברכה לבטלה, או לא, כדי שלא להוסיף בהפסק ע"י מעשה השתיה. הנני עונה בקצירת האומר, יפה עשית וכהלכה הורית, שיש לשתות מעט מהמים כדי שלא תהיה ברכת שהכל לבטלה.

הוא ע"פ המבואר בשו"ע (סי' קסו) י"א שאין צריך ליהזר מלהפסיק בין נטילת ידים להמוציא וי"א שצריך ליהזר, (והיינו בין בדיבור ובין בשהיה) וטוב ליהזר. ע"כ. ומאחר שע"פ הכרעת השו"ע אין זה כי אם "טוב ליהזר" ולא איסור מדינא, פשוט דלצורך מצוה כה"ג שלא תהיה ברכתו לבטלה, יכול וצריך להפסיק.

ואפי' לדעת אדה"ו בשו"ע שלו (סי' קסה ס"א) שמשתמש בלשון איסור הוא רק יש אוסרים: "ואף אם יברך תחלה על נטילת ידים ואח"כ אשר יצר מכל מקום יהיה הפסק בין נטילה להמוציא ויש אוסרים להפסיק ביניהם בדברי עסק וענין אחר כמ"ש בסי' קס"ו". וכשתעיין בסי' קסו הוא מרכז קצת הלשון רק "ויש אומרים... ליהזר".

ואמנם מה שכתב השו"ע בסגנון זה הוא ע"פ המבואר בטור שם בשם רבינו יואל שאין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא כיון שהשלחן לפניו ודעתו לאכול לא חשיב היסח הדעת, וההיא דתכף לנטילה ברכה מפרש לה על מים אחרונים. וכן פירש רב אלפס והרמב"ם. אך מאידך הביא הטור מנהגו של אביו הרא"ש לחשוש מלהפסיק גם במים ראשונים. ושכן משמעות הירושלמי. ומכאן זה הכריע הב"י שנכון להחמיר, ומשמע דלא מדינא ממש הכריע. וכן נקטו כל האחרונים שאין זה אלא מחומרא.

ומרגינתא טבא אשכחנא בדרושי הצל"ח (דרוש ד דרוש לשבת תשובה ובכמה מהדו' דרוש כג אות כב) שכתב בתו"ד: "... ומה מאד השג[ח]תי בסעודות שאפילו הלומדים אינם נזהרים (מלהפסיק) בין נטילה לברכת נטילת ידים ויותר המה נזהרים להפסיק אחר ברכת נטילת ידים לברכת המוציא וטעות הוא בידם כי קודם ברכת נטילת ידים אם שח צריך ליטול שנית ואחר ברכת נטילת ידים הוא רק זהירות בעלמא".

וא"כ בנידון דידן ברור דאם בירך שהכל מותר וחייב לשתות בכדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

ומתוך חביבותך לא אמנע מלהודיעך הרהורי דברים שיש לי בעניין זה.

הנה שורש הדברים הוא בגמ' ברכות (מב, א) שאמרו שם, ג' תכיפות הן וכו' תכף לנטילת ידים ברכה, ובירושלמי (ברכות פ"א ה"א) ילפינן לה מקרא שנא' (תהלים קלד, ב) "שאו ידיכם קדש וברכו". ופירש"י שם דאיירי לענין נטילת מים אחרונים שיש להסמיך לברכת המזון. וכ"ה בתוס' שם. וכן הוא בחי' הרא"ה שם וברשב"א. ויש להוסיף שכן מבואר גם בתוס' סוטה (לט, א ד"ה כל) דלענין מים אחרונים איירי. וכבר מבואר כן בשאילתות דר"א גאון (שאילתא נד) וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות

ה"כ). וכ"ה בארחות חיים (הל' ברכת המזון סי' ד) ועוד. וזוהי דעת רבנו יואל שהזכיר הטור.

אך מאידך הביא הטור מנהגו של אביו הרא"ש לחשוש מלהפסיק גם במים ראשונים. ושכן משמעות הירושלמי. ומכח זה הכריע הב"י שנכון להחמיר, ומשמע דלא מדינא ממש הכריע, מאחר שאין כן דעת רוב הראשונים (והרי גם הרא"ש גופיה בפסקיו פירש זה לעניין מים ראשונים)<sup>1</sup>.

ואמנם יש להעיר דהב"י כאן קיצר במקום שיש להאריך, מצינו בברכות (נא, ב) במשנה ב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידיים, ובגמרא (שם גב, א) איתא דטעמיהו הוא משום גזירה שמא יטמאו המשקים שבידים מחמת הכוס. ועוד טעם, כדאמרינן בתוספתא "ובר אחר תיכף לנטילת ידים סעודה". הרי להדיא שיש להסמיך הנטילה לסעודה. והיינו מים ראשונים. ובתוס' שם העירו מה שלא נזכרה תכיפה זו בכלל ג' שנאמרו לעיל, לפי שסמיכה זו שנויה במשנה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש שם, וכ"ה בתוס' בחולין (קו, ב ד"ה נוטל) ובת"ר בברכות כאן.

ואכן מזה הוכיחו כמה ראשונים שגם במים ראשונים לדינא אין להפסיק, ראה ראבי"ה (תשו' סי' קנד) ובפסקי הרי"ד (בברכות שם) ובס' המנהיג (הל' תפילה) ועוד ראשונים. וראה גם במאירי בסוגיא דמסיק הכי.

ולכאורה יש להפליא על כל הנך רבוואתא דלעיל דס"ל דבמים ראשונים אין חשש הפסק. ואכן הב"ח (בסי' קסו) כתב בזה דצ"ל דהרמב"ם והראשונים סברי ממה דלא חשבו ליה בגמרא בהדי שאר תכיפות אלמא לא קי"ל כהך לישנא בברייתא. והוא קצת דוחק כמובן.

ובפסחים (קו, ב) איתא, אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, ופי' רשב"ם "משום דהקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה והוי כהיסח הדעת ובעי נטילה אחריתא אח"כ דתיכף לנט"י סעודה". הרי סוגיא דגמרא דסברה כן דחיישינן להפסק גם במים ראשונים. ואמנם בגמ' דחינן למימרא דרב ברונא, משום דרב זימנין דמקדש אריפתא

1) ובעיקר הענין י"ל דהרי לגבי מים אחרונים לכו"ע אסור להפסיק ויש להתניף נטילה לברכה. ולכאורה מסביר נראה דמזה גופא יש ללמוד לענין מים ראשונים. שהרי מים אחרונים עיקרם להסיר הזוהמא מעל אצבעותיו לפני ברהמ"ז, ואינן אלא חובה לפי רוב הדעות, ועד שלא שייך בזה ענין התכיפות. וא"כ כ"ש לענין נט"י ראשונים, שעיקרם לצורך האכילה, דודאי י"ל בזה הענין דתכיפות. ואולי י"ל דהרי ילפינן לתכיפות זו מקרא דשאו ידיכם וברכו וכו', וא"כ י"ל שיסוד הענין הוא לפי הילפותא דמים אחרונים מקרא דזהתקדשתם והייתם קדושים. שיש בנטילה זו משום התקדשות לקראת הברכה. ולכן צריך תכיפה וסמיכות. אבל נטילת מים ראשונים היה לצורך הסעודה, ואין שם תכיפה זו דשאו ידיכם וברכו. וא"כ כל עיקר הסמיכות והתכיפות הוא רק משום הפסק והיסח הדעת, שהרי ידיו צריכות שמירה לצורך האכילה. ונמצא שהוא דין אחר דתכיפות, משום היסח הדעת, ופשוט דלענין זה תלוי בהפסק גדול.

ונטל ידיו תחילה. אך הרי"ף פסק כוותיה דבמקדש על היין מקדשין תחילה ואח"כ נוטלים לידיים. ואם נטל ידיו תחילה יקדש על הפת. וכן כתב הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"ט).

ואמנם גם שם נחלקו רבותינו הראשונים בטעמיה דרב ברונא, דהתוס' שם בשם רבינו אלחנן כתב טעמיה דרב ברונא משום דנראה כנוטל ידיו לפירות. עוד הביאו שם בשם ר"ת הטעם דתלוי בדין קידוש במקום סעודה, עי"ש.

ובתוס' שם העירו למסקנא דאמרי' דרב זימנין דנטל ידיו וקדיש על הפת, איך עשה כן ולא חשש להא דתיכף לנט"י סעודה. ותי' דדוקא לענין מזיגת הכוס החמירו בבית הלל, דהוי היסח הדעת טפי. ועוד תי' דבסעודת שבת אין לחוש להפסק והיסח הדעת כיוון שהשולחן כבר ערוך לפניו.

ועדיין יש להעיר דמצינו בזה פסקי סתראי. דהנה הטור סי' רעא האריך והביא מחלוקת הראשונים בזה, ומסיק כדעת ר"ת ור"י בתוס' שם דאפילו לכתחילה יכול ליטול קודם הקידוש. וכן היה מנהג אדוני אבי ז"ל. ע"כ. הרי דהטור כאן לא חייש לדין הפסק שהביא לעיל בהל' נט"י. ויותר מזה, דהרא"ש עצמו לא חשש כאן להנהגתו דלעיל.

והב"י שם האריך לבאר השיטות בזה ומסיק דלכתחילה ודאי יש לחוש לדעת הרי"ף והרמב"ם שאין ליטול ידים קודם קידוש. וכך נקט בשו"ע (סי"ב). מאידך הרמ"א בדרכי משה שם כתב מימי לא ראיתי מי שקידש קודם נטילה (חוץ מליל פסח) וכו'. וכן הגיה גם בשו"ע שכך המנהג פשוט במדינות אלו לקדש אחר נטילה. וא"כ גם פסקי השו"ע סתראי, דבהל' נט"י לא חייש להפסק כי אם מחומרא. (וגם הרי"ף והרמב"ם בהל' נט"י לא הזכירו איסור הפסק כדלעיל, וכאן בקידוש החמירו). ויל"ע בכל זה.

ועכ"פ נמצא דג' דעות בזה:

א. משמעות הסוגיא דברכות (מב, א) דאין חשש להפסיק בין נטילה לסעודה. וכך פסק הרמב"ם. ב. משמעות הסוגיא דברכות (נב, א) דתיכף לנט"י סעודה, דאין להפסיק כלל בין נט"י לסעודה. וכ"ה משמעות הירושלמי (וכמש"כ הטור ועוד ראשונים) וכן נקט הטור (ואולי כך דעת הרא"ש). ג. דעת התוס' בפסחים לחלק בין הפסק סתם להפסק גמור דהיסח הדעת.

ועכ"פ בהגלות נגלות לפנינו דעת כמה ראשונים דגם במים ראשונים יש דין תכיפות משום שאו ידיכם וברכו - מובן מה דנקט הטור כך לדינא. ואולי זהו גם דעת הרא"ש. ואף שבשו"ע כתב רק בלשון וטוב לזוהר, הנה לפי האמור ודאי ראוי ונכון הוא להחמיר בזה, מאחר שלפי כמה מרבתינו הוא דין גמור. ואף שלענין דיעבד אין לחזור ליטול וכ"ש לברך, אך לכתחילה יש מקום גדול להחמיר ולהתקיף.

אלא שבנידון דידן שכבר ברכו ברכת שהכל, ויש כאן חשש ברכה לבטלה, מותר אפילו לכתחילה להפסיק ולשתות כמובן.

ואולי יש לדון בזה ממקום אחר, דהנה הטור (סי' קעד) הביא משם אביו הרא"ש שהרוצה להסתלק מספק ישב קודם נטילה במקום אכילתו ויברך על המים על דעת לשתות בתוך סעודתו. ע"כ. וכ"ה בשו"ע (שם ס"ז).

ובב"י דייק בלשון הרא"ש שכתב קודם נטילה, דמשמע דוקא אז, וכתב דהרא"ש בזה לשיטתו דאסור להפסיק בין נטילה להמוציא. והביא שם עוד מהגהות מיימוניות (פ"ד מהל' ברכות הי"א) שכך היה נוהג מהר"ם [מרוטנבורג] לברך על המים קודם ברכת המוציא. ודייק מזה הב"י דהיינו אחר הנטילה. וטעמיה, או משום דס"ל דתיכף לנטילה ברכה היינו במים אחרונים דוקא. או דס"ל דברכה זו שהיא צרכי הסעודה בין נטילה להמוציא. ושוב הביא מהגהות חדשות דמבואר להדיא שמברך קודם נט"י, וכהרא"ש.

ויש להסתפק אם כבר נטל ידיו ונזכר אח"כ אם אריך הכי להפסיק ולשתות ע"י ברכה, או כיון שכבר נטל ידיו לא יפסיק. ולכאורה לפי המבואר בשו"ע דהוא רק חומרא שלא להפסיק בין נטילה לאכילה, פשוט דגם עתה לאחר הנטילה עדיף להחמיר ולברך שהכל כדי שלא ליכנס לספק פלוגתא, וכנ"ל.

אך לפי מה שהארכנו דגם בהפסק זה מכניס עצמו לבית הספק, אפשר דעדיף שלא יברך וישתה, דשב ואל תעשה עדיף.



## ביאור בשו"ע חו"מ סי' כב ס"א

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן כ"ב סעיף א', שמי שקיבל על עצמו פסול או קרוב להיות לו לעד או לדיין – עדותו עדות ודיניו דין. ואח"כ בסעיף ב' מחדש המחבר שאפילו קיבל עליו פסול בעבירה כב' עדים או ג' דיינים כשר לפסוק ולהעיד לו.

ומבאר הסמ"ע, שהחידוש בסעיף ב' הוא שאפשר לקבל על עצמו להיות לו לדיין או לעד אפילו פסול בעבירה - שהוא פסול לכולי עלמא, משא"כ בסעיף א' מקבל על עצמו קרוב שאינו פסול אלא לבעל דין זה ומותר לאחרים.

ולכאורה הרי כבר פסק המחבר בסעיף א' גם שאפשר לקבל עליו פסול כעד או

דיין?

ואולי י"ל, דלא זו אף זו קאמר, בסעיף א' מדובר בפסול שאינו פסול לכולי עלמא אלא לבעל דין זה - דהיינו "נוגע בדבר" שכשר לכל שאר דינים, ובסעיף ב' מחדש המחבר שאפילו פסול בעבירה שפסול לכולם יכול להיות כב' עדים וג' דיינים.



## קריעה על ערי יהודה ומקום המקדש

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

המשך מגליון א'קפ"ד וא'קפ"ו.

כיון שהובא כאן מכתבו של הרבי, מהראוי להבהיר ולבאר כמה דברים שישפכו מעט אור על שיטתו:

- א -

ערי יהודה - גדרן

ממה שכתב הרבי "הרי ראה . . המקומות במ היו מקודם ערי יודא, שבודאי כמה מהם נמצאים בין לוד וירושלים", נראה ברור שלדעתו צריך לקרוע גם על הערים שבשפלה בין לוד לירושלים. ולכאורה יש לתמוה על זה, שהרי חיוב הקריעה תקנו חז"ל על ערי יהודה דוקא ולא על ערי ישראל כנ"ל, ונחלת שבט יהודה היתה מירושלים ודרומה לה<sup>1</sup>, ומהו שאומר שצריך לקרוע גם על מה שנמצא בין לוד לירושלים שהוא צפונה לירושלים, והוא מערי בנימין<sup>2</sup>?

ונראה ששיטת הרבי היא כמ"ש כמה אחרונים, שחיוב הקריעה על ערי יהודה חל גם על כל המקומות הסמוכים לירושלים וכולל גם את ערי בנימין. ראה במשנת יעבץ<sup>3</sup> שכתב שחיוב הקריעה אינו תלוי דוקא בנחלת שבט יהודה, אלא במקום שנאמר עליו "לשכנו תדרשו" מפני שהוא קרוב לירושלים (כדלעיל פרק ב אות א, גל' א'קפ"ו ע')

(1) ראה בכפתור ופרח פי"א (בהוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות (תשס"ז) ע' פ. תכט).

(2) שם. וראה גם שם ע' עה.

(3) להג"ר יעקב בצלאל זולטי, חלק או"ח הלכות המועדים, סי' מח, אות ד (בדעת הטור).

52). ועד"ז כתבו עוד כמה ממחברי זמננו<sup>4</sup>.

וגדולה מזו כתב בספר דברי יוסף<sup>5</sup>, שחיוב הקריעה הוא על כל ארץ יהודה, ולא דוקא על הערים שהיו בנחלת שבט יהודה. וז"ל: שיש הפרש בין הערים שהיו בחלק שבט יהודה ובין ארץ יהודה. חלק יהודה הכונה חלק ונחלת שבט יהודה, אשר גבולו ועריה נזכרים ביהושע סימן ט"ו, אמנם ארץ יהודה הוא חלק הדרומי של א"י בכלל, וכולל את נחלת יהודה שמעון ובנימין וגם חלק הדרומי של שבט דן. והוא שנוכר בתלמוד פעמים הרבה, ג' ארצות שבא"י יהודה וגליל ועבר הירדן. ומה שחייבו חז"ל לקרוע על ערי יהודה הכונה על ארץ יהודה, ולא דוקא על ערי שבט יהודה. עיי"ש שהאריך<sup>6</sup>.

ולפי זה מובנים בטוב דברי הרבי שצריכים לקרוע גם על המקומות שבין לוד לירושלים.

## - ב -

### ערי יהודה - בחורבן

זה שאמרו שצריך לקרוע על "ערי יהודה בחורבן", כתבו הפוסקים שהגדר ד"חורבן" הוא לא רק אם הן חריבות מבלי יושב בהן כלל, אלא גם אם הערים מיושבות ע"י נכרים<sup>7</sup>, ויתירה מזו אפילו אם יושבין בהן עתה ישראל אלא שהאומות מושלין עליהן<sup>8</sup>, צריך לקרוע עליהן. אך פשיטא שצריך לקרוע אם העיר חריבה לגמרי מבלי יושב כלל (אמנם ניכר שהיתה כאן פעם עיר), וכל שכן אם רואה מקום שמשם שהיתה בו פעם עיר ועכשיו אינה קיימת כלל (ולא נשאר ממנה זכר) – וכן הוא מפורש בלשון הפסוק (ישעי' סד, ט) שתקנו חז"ל לומר כשרואים מקום העיר "ערי קדשך) היו מדבר".

וכנראה, לאופן האחרון היא כונת הרבי במה שכתב – לענין הקריעה על ערי יהודה – "המקומות בהם היו מקודם ערי יודא, שבודאי כמה מהם נמצאים בין לוד וירושלים". הרי שדייק לכתוב "המקומות בהם היו מקודם ערי יודא" (ומשמע ועתה אינן קיימות),

4) ראה בספר הר הקודש (בתחילתו ובע' שיד ואילך). זכרון בצלאל (להגר"ש דבליצקי) ע' קמב. אלה הם מועדי (להג"ר אליהו שלזינגר) ח"ד סי כג (ס"ע קלו). ועוד.

5) להרב יהוסף שווארץ (בעל תבואות הארץ), ח"ב שאלה ה.

6) וכדבריו כתב גם בספר הר הקודש (ע' שטז), עיי"ש הוכחותיו לזה.

7) כן מפורש בכפתור ופרח פרק הששי ד"ה ומסתברא. והיינו, אף אם ישראל מושלין עליהם – ראה במשנת יעבץ שם (אות א), ובשו"ת בנין אב (להג"ר אליהו בקשי דורון ח"ד סי' ל).

8) כן מפורש בכל הפוסקים: בית יוסף (סי' תקסא, ד"ה הרואה). ב"ח (שם ד"ה ואיכא). ט"ז (שם ס"ק א). מ"א (שם). אלי' רבה (שם). שירי כנסת הגדולה (הגה"ט סק"א). משנה ברורה (ס"ק ב). כף החיים (אות ד). ועוד.

ועוד מההנחה שהניח "שבדאי" כמה מהם נמצאים בין לוד וירושלים", משמע שזוהי הנחה וסברא שמסתברת לו בפשטות (ולאו דוקא מצד המציאות הנראית לעין), היינו שהמדובר הוא באופן שרק בעבר היו שם ערים אבל כעת אינם מקומות יישוב.

- ג -

### "חורבן" - במובן הרוחני

ולענין מה שיש כיום שלטון של יהודים במקומות אלו – [והכונה היא גם לשטח המצומצם שהי' ברשות ישראל לפני מלחמת ששת הימים, שעל זה מוסבים דברי הרבי במכתב הנ"ל משנת תשי"ז] - אף שלכאורה לא ניטשה על שטח זה מחלוקת מצד האומות ולא דרשו מאיתנו ליסוג ממנו, כאותה דרישה שדורשים ליסוג מהשטחים ששוחררו במלחמת ששת הימים, ונמצא לכאורה שהוא מוחזק "יותר" בידינו – בכל זאת, על אף שקיים שם שלטון של ישראל אין זה פוטר כלל מחיוב הקריעה על מקומות אלו. כי הרי המדובר הוא על שטח חרב ושומם, ואלו הם מקומות ש(רק) פעם היו בהם ערי יהודה ועכשיו אינם מקומות יישוב אלא הם חרבים, כנ"ל, וא"כ הן הן "ערי יהודה בחורבן".

יתירה מזו, גם על הערים ומקומות היישוב שנבנו מחדש ומיושבים ע"י ישראל ויש בהם גם שלטון של ישראל, חל חיוב קריעה, כי גם הם נקראים עדיין "בחורבן" וגם הם עדיין בגלות (ונמצאים תחת "שלטון האומות"), מהבחינה הרוחנית שהיא העיקר.

שכן לדעת הרבי, ע"פ הלכה, הקמת המדינה והחלת שלטון של ישראל על מקומות אלו, לא הוציאה כלל את עם ישראל ואת ארץ ישראל ממצב של גלות, ואפילו 'אתחלאת דגאולה' אין כאן<sup>9</sup>. ונוסף לכך צריך לומר, למרבה הצער והכאב, כי במובן הרוחני, רוח הגויים ותרבותם היא השלטת בצורה די משמעותית וניכרת בארץ הקדש (עכ"פ ברשות הרבים). ויתר על כן, מבחינה מסויימת זו גלות כפולה וקשה עוד יותר, כאשר אנשים אשר "בשם ישראל יכונה" (קרי: "מדינת ישראל") הם המשליטים את רוח הגויים ואת תרבותם על ארץ הקדש<sup>10</sup>. ואין להאריך בדבר שהוא היפך שבחם של

9) ראה בירור הענין ע"פ פס"ד הרמב"ם - בלקוטי שיחות ח"ה ע' 149. אג"ק חכ"ו ע' מה ואילך. וברבי מקומות.

כללות שיטת רבותינו בזה סוכמה בארוכה בספר "דעת תורה על המצב בארה"ק" (להרב שד"ב שי' וולפא. ארה"ק, תשמ"ז) פרק א. וראה גם מאמרו החשוב של הרב חיים שי' רפפורט בפרדס חב"ד גל' 12 (ושם גם כמה פרטים ומ"מ המשלימים את המובא במאמר זה).

10) ולהעיר מדברי הרבי (תורת מנחם ח"ג ע' 202): "... להמצא ב'ארעא דישראל' ולהשאר 'עבדין', ואדרבה: בעבודות גדולה עוד יותר מקודם?!". ועד"ו הם דבריו ביחידות להרב משה צבי נר' (ראה בספר "בצל החכמה" ע' 346): "איך אפשר לקשר זאת עם ענין של גאולה, כאשר מעבירים שם על דתם כל-

ישראל. ולכן מובן החיוב ע"פ ההלכה לקרוע גם בזמן הזה.

וכמ"ש בשו"ת מנחת שלמה<sup>11</sup>, לענין הקריעה על ירושלים, שכיוון שבתי התיפלה כו' אין בידינו להסירם לעת עתה [ואדרבה, הם מקבלים עוד תמיכה מהשלטון ה'יהודי'], יש לקרוע גם כיום. וראה במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ<sup>12</sup> בלשון חריפה עוד יותר: "על ירושלים הנוכחית, שבנו בה את התיאטראות וכדומה - מותר לקרוע פעמיים".

וראה גם באג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ד ס"ע קעו) בארוכה "מי האיש אשר לא ידע קדושת ירושלים עיה"ק. . אבל הכי, מפני שירושלים מקודשת גם הבתי ספר והביבלוטיקות - וכדומה, מהדברים הנמצאים בה - המה ג"כ מקודשים ח"ו? לפי גודל קדושתה כך הוא גודל חורבנה בעוה"ר! ועיקר ענין החורבן הוא ברוחניות...". ולהלן שם (ע' קעז) "בתי תיאטראות וקירקסאות. . אנשים המסיתים ומדיחים ר"ל. . עתה בעוה"ר. . הרי עמלק החשיכו קדושתה...". עיי"ש הנפק"מ מזה להלכה.

באחת משיחותיו<sup>13</sup> הוכיח זאת הרבי גם מנוסח התפילה (של מוסף ליו"ט) שתקנו לנו חז"ל לומר "מפני חטאינו גלינו מארצנו". ולכאורה, עומד לו יהודי בארץ הקדש ליד מקום המקדש, ואומר "גלינו מארצנו" - היתכן?! אלא מה עלינו לומר, מכיון שמצבם הרוחני של ארץ הקדש וירושלים עיר הקדש הוא בשפל, כמאמר<sup>14</sup> "ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתי"<sup>15</sup>, אין זה נקרא שאנו נמצאים כאן. המצאותנו כאן

כך הרבה מילדי ישראל - [כגון] ילדי תימן". ובאג"ק ח"ב ע' לג: "כתבתי כל הנ"ל. . מרוב שיחי וצערי על המצב המבהיל, ורואים במוחש קיום מרו"ל אין לך יום שאין כו' מרובה על חבירו - במצב האיום באה"ת ת"ו. ונוכח הנני הרעש שהי' בהנעשה עם ילדי טעהעראן, אף שהם כלא וכאין לגבי הנעשה ילדי מאראקא". (וראה בח"א שנדפס בגליון א'קפ"ד בהנסמן בהערה 25).

11 להגרש"ז אויערבאך, ח"א סי' עג. במהדורת תשס"ה ואילך, מהדו"ק ח"ב ע' תצט-תק.

12 אג"ק שלו ח"ב ע' רה, באידיש, ובתרגום ללה"ק בס' התולדות שלו ח"ד ע' 42.

13 שיחת י"ב תמוז תשכ"ז - שיחות קדש תשכ"ז ח"ב ע' 271, עיי"ש בדבריו כי נעמו.

14 פיוט "אזכרה אלקים" - בתפלת נעילה ליום הכפורים. ובתענית שני בתרא.

15 להעיר מפירושו הפנימי והעמוק של הרה"ק ר' גרשון מקיטוב שכתב לגיסו הבעש"ט על הלשון "כל עיר על תלה בנויה - ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתי", וז"ל: "ואני בכואי לעיה"ק ירושלים וראיתי שמבונה בכל טוב, נפלתי על אפי ובכיתי ואמרתי: את ירושלים נמשלת כאלמנה - היאך לבשת בימי אלמנותיך בגדים נאים, הלואי שראיתי בחורבנך! כמו שכתוב ב[שו"ע] או"ח [סי' קנא ס"י] בית הכנסת שחבר תולשין עשבים ומניחים מפני עגמת נפש. וז"ש "עיר אלקים כו' [מושפלת עד שאול תחתי]" , למטה נאה - אבל למעלה המכוון כנגד מטה חושך ואופל" (נעתק בשמו בספר נופת צופים [לאבי הפמ"ג] עה"ת, בחלק מאירת עינים הפטרת נח. נכלל בספר המגיד להפמ"ג [בהוצאת תש"ג, ע' לב]).

פירוש זה הובא גם בפרי מגדים על שו"ע או"ח [סי' תקסא בא"א סק"א - בתוספת ביאור קצת לכאור הלשון "כל עיר"], וז"ל: "שמעתי מאדוני אבי הרב ז"ל שאמר כמדומה בשם החסיד ר' גרשון קיטבר

היא רק במובן הגשמי גרידא ללא רגש של קדושה וללא נשמה, והרי זה כגוף בלי נשמה, וכשהעיקר חסר (הנשמה) - גם הטפל (הגוף) אינו נחשב.

ועד"ו כתבו עוד פוסקי זמננו כגון בשו"ת שבט הלי, ראה בדבריו (ח"ו סי' עח): בודאי אין לומר שהיום שהשלטון ביד מנאצי ה' שלא יקרא בחורבנה, והרי סוף סוף עיר האלקים מושפלת עד שאול תחתי'. ועד"ו כתב בשו"ת דברי יואל (טייטלבוים. ח"א סי' ל אות ו): זה ודאי דלא עדיף עכשיו [שיש שלטון של ישראל], אלא אדרבה גרוע הרבה יותר. . כמבואר בזה"ק בכמה מקומות שגלות הערב רב קשה יותר מגלות האומות, ואין ספק בזה<sup>16</sup>.

ובפסקי תשובות (סי' תקסא אות א) סיכם את הענין, וז"ל: יש שרוצים לומר. . כי בזמננו ש[ירושלים] בנוי' ומיושבת ואינה תחת שלטון נכרים אין חיוב לקרוע. . אבל כבר כתבו גדולי דורינו שאין לסמוך על סברא זו, כי בעוה"ר השלטון בידי מנאצי ה' ומפירי ברית ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתיה, ועוד שכל זמן שרואים עדיין בעיר הקודש והמקדש כנסיות ומסגדים וקברי עכו"ם וכדו' ואין ביכולת השלטון למיעקר פולחנא נוכראה מפחד האומות וכדו', עדיין היא בחורבנה וכנמצאת בשלטון נכרים. עכ"ד. וכן כתבו עוד כמה מפוסקי זמננו<sup>17</sup>.

ואמנם, הפוסקים הנ"ל כתבו דבריהם בעיקר לגבי חיוב הקריעה על ירושלים (שהרי על ערי יהודה לא נוהגים לקרוע כנ"ל פרק ב, נדפס בגל' א'קפ"ו ע' 51) שחיוב הקריעה הוא עדיין בתוקפו אף שיש שם לכאורה שלטון של ישראל, אבל מובן ש(מעיקר הדין) הוא הדין והוא הטעם גם לענין ערי יהודה. שהרי מכיון שה'יהודיות' של המדינה - בעיקרה - איננה אלא במובן הלאומי החיצוני (והמסגרת - טכני) בלבד, אבל במובן הרוחני, רוח הגויים ותרבותם היא השלטת במדינה - אין זה נקרא שערי יהודה וירושלים נבנו מחורבנן עד שיהיו בשלטון ישראל, לא רק במובן המדיני אלא במובן הרוחני-תוכני שהוא העיקר.

וכן כתב גם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בצורה קצרה וחרिפה באחד ממאמריו<sup>18</sup> "כל זמן שפושעי ישראל הם מנהיגי ארץ ישראל, הרי כל המבנים הגשמיים הם חורבות"<sup>19</sup>,

<sup>16</sup> ז"ל שבא לירושלים וראה בשלותה. . וככה ואמר שזה שאומרים בראותי כל עיר (ירושלים של מטה) על תלה בנויה, ועיר ה' מושפלת - ירושלים של מעלה כו' שם ניכר החורבן".

<sup>16</sup> ומתאים עם דברי רבותינו נשיאינו הנ"ל בפנים ובהערה 10.

<sup>17</sup> ראה בפסקי תשובות שם. ועוד.

<sup>18</sup> ספר המאמרים אידיש סוף ע' 135, כאן בתרגום מאידיש.

<sup>19</sup> ונראה שמקורו הוא ממאמר הוזהר (ח"א קה, א) עה"פ (בראשית יט, כט) וישלח את לוט מתוך ההפכה: מכאן אולינא בכל אתר דדיירין ביה חייבין - חרוב איהו עכ"ל, ומובן שק"ו הוא במקום שהשלטון הוא בידי חייבין.

הרי שכתב כן במפורש לגבי כל ארץ ישראל<sup>20</sup>. וראה המשך הענין להלן אות ה.

- ד -

### האם החלטת האומות שינתה ההלכה

לענין חיוב הקריעה שנוהג גם בזמננו, כתב הרבי: "זעתה נוגע עוד יותר - להוציא מדעת האומרים שהחלטת U.N. בשנת 1948 ביטלה ברכות (=הלכות) אלו".

ויש לעיין בלשונו, שבהתייחסותו לדעת המקילים הסוברים שבזמננו בטלו הלכות אלו, הוא כותב שלדעתם "החלטת" U.N. בשנת 1948 ביטלה ברכות אלו". ולכאורה אינו מובן לאיזו "החלטת" U.N. משנת 1948 הכונה, הרי לכאורה לא היתה שום החלטה משמעותית שלהם בשנת 1948, מה שהי' זוהי החלטה המפורסמת שלהם על חלוקת א"י והיא היתה בשנת 1947, ומה זה שהרבי כותב 1948?

ועוד יש להבין מה שכתב הרבי (בסברת המקילים): "החלטת" U.N., הרי החלטת האומות היא רק הסכמה עקרונית שלהם, שאפשר מצידם להקים שלטון של ישראל בחלק מארץ ישראל, ואין זה אלא בגדר נתינת רשות ומניעת התנגדות, ומה פתאום יעלה בדעת מישהו לבטל כמה הלכות מחמת זה? אלא ברור שכונת הרבי היא להקמת המדינה בפועל, שהיא (ורק היא) יכולה לכאורה לשנות הלכות אלו (ולא החלטת האומות שהיא רק הסכמה בכח), והיא אכן היתה בשנת 1948 ולכך התכוין הרבי. והטעם לכך שהרבי לא כותב בפירוש (בדעת המקילים) שהקמת מדינת ישראל ביטלה הלכות אלו, י"ל בשני אופנים:

(א) ע"פ הידוע שהרבי השתמט בדרך כלל מלהזכיר את המלים "מדינת ישראל"<sup>21</sup>, וגם השתדל למנוע אחרים מעשות זאת<sup>22</sup>, ולכן גם כאן לא הזכיר - בסברה הנשללת על ידו - שהקמת המדינה ביטלה כו' אלא שהחלטת או"ם פלונית גרמה לסברא זו.

(ב) ועוד אפשר, שבמה שלא הזכיר השלטון של ישראל שקיים כיום, כונתו בזה לרמזו רמז הנוגע ישירות לעניינינו (שלילת הדעה המבטלת הלכות אלו בגלל שלטון של ישראל שכביכול קיים בימינו) - שכן גם כיום כשיש שלטון של ישראל בארץ

(באגרא דפרקא, להרה"ק צבי אלימלך מדינוב, רמז צח, פירש מקור המאמר מהפסוק שהוא מ"מ"ש "מתוך ההפכה", דהרי כשנשלח משם לוט עדיין לא היתה ההפכה, ומדקראה הפכה בהיותה בשלימות עדיין, משמע כנ"ל).

(20) וראה בזה גם בספר עולת תמיד (להרה"צ בעל מנחת אלעזר ממונקאטש) ע' רכה. ולהעיר גם משו"ת משנה הלכות (חי"א ס' תע) בענין מי שזכה להגיע לארץ ישראל האם יברך ברכת שהחינו, ושלל זאת לחלוטין שמכיון שתקופתנו היא עדיין תקופת גלות וחורבן אין מקום לברכת שהחינו (ובלשונו: עד ששואלני למה לא מברך שהחינו הרי צריך לברך דין האמת).

(21) ראה אג"ק חי"ג ע' שעט. חט"ז ע' רטו. היכל מנחם ח"א ע' קמט וע' קנד. ועוד.

(22) ראה אג"ק חי"ג שם.

ישראל, מ"מ אין זה באמת כך, שהרי ישראל (כולל שלטונם) כפופים לרצון האומות, וכל ביאתו לעולם של השלטון הזה הי' מכח החלטת האומות והסכמתם. וכן גם עד היום, בעניינים רבים קיימת בפועל תלות רבה של השלטון ברצון האומות ותהפוכות הפוליטיקה שלהם, ואין השלטון של ישראל עצמאי וחפשי כלל לנהוג כרצונו.

ויש להוסיף, שבדברי הרבי אלו טמון רמז רב משמעות גם לעניין ערי יהודה שנשתחררו בשנת תשכ"ז (אף שהמכתב נכתב בשנת תשי"ז, ולא מדובר בו (בגלוי) על שטחי יהודה ושומרון שנשתחררו בתשכ"ז), שכן המציאות בשטחים אלה מוכיחה בעליל כי אנו נמצאים עדיין בתקופה ש"האומות מושלים עליהן", לא רק ברוחניות (כנ"ל אות ג), אלא גם בפועל בגשמיות. שהרי עד היום הזה, קיימת תלות רבה של השלטון ברצון ה'פריץ' מושינגטון ושאר האומות, העוקבים אחר כל הנעשה בשטחים באמצעות הלוינים שלהם, ובפרט בענין הרחבת ההתיישבות ביהודה ושומרון וכו' וכו', כידוע.

- ה -

### חורבן - במובן הגשמי

ויש להוסיף ולהעיר כאן הערה חשובה, לענין מה שנכתב לעיל (אות ג) בטעם חיוב הקריעה בזמננו, שהודגש בו ענין השליטה והממשלה של הגוים, שרוחם ותרבותם של הגוים שולטים בירושלים ובכל ארץ הקדש - שענין זה הודגש ונכתב כן משני טעמים:

(א) לפי פשוטות סגנון ההלכה המובאת בפוסקים בהגדרת "חורבן" הנוגע לדין הרואה ערי יהודה בחורבן, שהוא "אע"פ שיושבין בהן ישראל, כיון שהאומות מושלים עליהם מיקרי חורבן"<sup>23</sup>.

(ב) וכן כדי להדגיש את חומרת הענין ברוחניות בשלטון הגוים ותרבותם, שהוא עיקר ענין החורבן, וכן כדי להדגיש שטעם זה נוגע לא רק לירושלים אלא גם לארץ הקודש וערי יהודה בכלל (וכמו שנתבאר באות ג בארוכה).

ברם להלכה, בירושלים העתיקה ובכמה ערי יהודה אין אנו זקוקים לזה. כי גם בלעדי זה, עצם הדבר שנכרים דרים בירושלים העתיקה ובכמה ערי יהודה (ומה גם שחלקם הם מרצחים ומחבלים שאינם מתביישים להודות בכך בגלוי, ה"י), ובפרט שאינם מאפשרים ליהודים לדור שם - די בכך כדי להחשיב את ירושלים וערי יהודה הללו שהן בחורבן.

- דעל מש"כ הפוסקים (הנ"ל) בהגדרת "חורבן" שהוא תלוי בענין השליטה והממשלה "כיון שהאומות מושלים עליהם מיקרי חורבן", כתב ע"ז במשנת יעבץ<sup>24</sup>

(23) כדלעיל אות ב, והערה 8 שם.

(24) הנ"ל הערה 3. ראה שם אות א, ד"ה וכן כתב.

ש"לפי זה פשוט הוא וק"ו הדברים, שאם אין בהן ישוב של ישראל אלא הם מיושבים ע"י נכרים, אפילו ישראל מושלים עליהם. . מיקרי בחורבנן, שהרי זה גופא שאין בהן ישוב של ישראל זה מיקרי בחורבנן". ראה שם שהביא כמה הוכחות לזה, ובפרט מכפתור ופרח (פ"ו ד"ה ומסתברא), שכתב וז"ל: "כי חורבנן אינו רוצה לומר שיהיו מאין אדם, אלא שאין שם ישראל בישובן".

ולכן ברור שבמקומות אלו יש חיוב קריעה ממהדין לא רק בגלל שרוח הגויים ותרבותם שלטת שם, אלא מפני שערים אלו הן בחורבנן כפשוטן של דברים בגשמיות ממש<sup>25</sup>.

- 1 -

### קריעה על ירושלים - העתיקה או החדשה

לענין הקריעה על ירושלים, נגע בזה הרבי בקצרה בהמשך המכתב הנ"ל, וז"ל: "אי על ירושלים העיר העתיקה - (ו)אותה הרי רואים רק בעלי' להר ציון (בשנת תשי"ז). בנוגע לעיר החדשה - פלוגתא בדבר".

היינו, שלענין הקריעה על ירושלים לא ברור כל כך אם הכונה דוקא לעיר העתיקה שעלי' ודאי צריכים לקרוע, או שצריך לקרוע גם על ראיית העיר החדשה (שאותה רואים לפני העיר העתיקה).

ויש לסדר ולבאר הצדדים והדעות בזה. דהנה פשטות הענין אכן הוא, שבקריעה על ירושלים הכונה היא לירושלים המקורית, היינו ירושלים העתיקה, וכמובן כן נהגו בכל הדורות הקודמים. אלא שבדורות האחרונים התחילו לבנות שכונות חדשות מחוץ לחומות העיר העתיקה, ועדיין פשטות הענין היא שקריעה על ירושלים היא על ירושלים המקורית, וכן מובא בספרי המחברים בני זמננו שעסקו בענין זה<sup>26</sup>.

אמנם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ קרע על ראיית העיר החדשה (אף ששקו"ט לפני כן, בעודו בנסיעה ברכבת, עם אחד מרבני ירושלים שאמר לקרוע על העיר העתיקה, מ"מ מהוריי"צ לא קיבל דעתו וקרע מיד כשראה את העיר החדשה<sup>27</sup>). וכן נהג הרה"צ בעל

25) ומה שהפוסקים תלו זה בשלטון האומות, זהו כדי לחדש ש"אע"פ שיושבין בהן ישראל, כיון שהאומות מושלים עליהם מיקרי חורבן". אבל כשאין שם ישראל בישובן בודאי הוא חורבן, וזהו לכו"ע. ופשוט (וכנ"ל אות ב והערה 7).

26) ראה בכף החיים ס' תקסא אות יד. ספרי הגרי"מ טוקצינסקי (עיר הקדש והמקדש ח"ג פי"ז ס"א, אות ב. וארץ ישראל פכ"ב ס"ב). הר הקודש ע' יז (עיי"ש). וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח ס' כה סעיף ד. שם ס' מג ס"א אות ג). בשו"ת שבט הלוי (הנ"ל הערה 5) נסתפק לענין העיר החדשה, ונטה לומר שדינה כערי יהודה ולא כירושלים. ועוד.

27) ראה בזה בס' מסע הרבי בארץ ישראל ע' 69-68.

מנחת אלעזר ממונקאטש בביקורו בירושלים<sup>28</sup>.

יש להטעים ולבאר הענין, בהקדים ביאור כללי בגדר מצות הקריעה:

### המקדש בחורבנו - מהו

דהנה הגרי"מ טוקצינסקי העיר<sup>29</sup>, לענין חיוב הקריעה על מקום המקדש, שלכאורה, חיוב זה חל דוקא כשרואה את מקום העזרה, ולפי המושכל הראשון הרי זה כשרואה את רצפת העזרה<sup>30</sup> ולא כשרואה את כיפת המסגד שעל מקום המקדש, שהרי כשרואה רק את המסגד הרי אין זו ראיית המקדש עצמו אלא ראיית האויר שעל מקום המקדש. אמנם הפוסקים<sup>31</sup> כתבו שחיוב הקריעה חל כבר כשרואה הקובה (היינו המסגד) של מקום המקדש, ונראה שלדעתם ראיית כיפה זו כבר מראה את חורבן בית המקדש, ודי בכך<sup>32</sup>. עכ"ד.

יתירה מזו, יש להביא ולהוכיח חידוש גדול יותר מהמנהג הרווח בפועל בקריעה על המקדש. שעמא דבר, ומנהג ישראל תורה היא, שכשבאים לכותל המערבי קורעים (וכן נהג כ"ק אדמו"ר מהורי"צ<sup>33</sup>).

- הראשון מהפוסקים שהזכיר קריעה על הכותל הוא הב"ח (סי' תקסא, ד"ה ואם ראה המקדש). וכ"כ כמה ממחברי זמננו בפשיטות - ראה בשם מהרי"ל דיסקין (בקו' דרישת צבי ע' ג ובקו' נבואה שעריך ע' מח, להג"ר חנוך זונדל גרוסברג. ושם הוסיף שכ"ה המנהג פשוט). הר הקודש (ע' מא ואילך). שו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח סי' מג

28 ראה בספר מסעות ירושלים (מהדורת ירושלים תשס"ד, ע' נג) שקרע מיד בהגיעו לירושלים, לפני ירידתו מהרכבת.

29 בספריו: עיר הקדש והמקדש פי"ז ס"ג אות ד. ארץ ישראל סי' כב ס"ז.

30 אפשר לראותה מהר הזיתים במזרח, או מעל גבי הגגות בעיר העתיקה.

31 ב"ח על הטור סי' תקסא (ד"ה מצאתי בליקוטים). פאת השלחן הלכות ארץ ישראל סי' ג ס"ב.

32 ואין זה מטעם שכל המחובר לקרקע כקרקע דמי (טושו"ע חו"מ סי' צה סוס"א ועיי"ש בנו"כ), דאין צריך לזה. אלא היא סברה פשוטה, דראיית חלק מהחורבן ה"ז ראיית החורבן. וכ"ה גם לענין ירושלים, כדלהלן בפנים.

33 וכן נהג הרה"צ בעל מנחת אלעזר, כדלעיל גל' א'קפ"ו ע' 55 הערה 19.

סעיף א, אות ב). אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ע אות יא)<sup>34</sup>. ועוד<sup>35</sup>.

אמנם לכאורה יש לתמוה על מנהג זה, דהרי חיוב הקריעה הוא כשרואים המקדש בחורבנו אך כשעומדים ליד הכותל הרי אין רואים את המקדש כלל, שכן הכותל הוא חלק מהחומה החיצונית של הר הבית ואינו חלק מהמקדש עצמו<sup>36</sup>, וכשעומדים לידו הריהו מסתיר על מקום המקדש וא"א לראותו?

ובעל כרחנו צריך לומר שהקריעה לא צריכה להיות על המקדש עצמו דוקא, אלא היא יכולה להיות גם על כל מה שקשור למקדש ומוזכיר את החורבן<sup>37</sup>.

### ירושלים בחורבנה - מהי

וע"ד כפי שהוא בענין הקריעה על המקדש, כן הוא גם לענין חיוב הקריעה על ירושלים. דלכאורה יש לעיין בדין זה, איזו ראי' נחשבת כראיית ירושלים שצריך לקרוע עלי' - האם צ"ל ראיית הקרקע (החריבה) בדוקא או שצריך לקרוע גם על ראיית בתים הגבוהים הנמצאים בה היום (בירושלים העתיקה או החדשה, לכל מר כדאיית לי'), למרות שאלו הבתים הם חדשים ואינם מתקופת ירושלים בבנינה.

ונראה פשוט שגם על ראיית הבתים הללו צריך לקרוע, אף שהם נבנו בדורות האחרונים ואינם מראים כלל את החורבן<sup>38</sup>. כי חיוב הקריעה אינו על הפרט שרואה, אלא על הכלל ועל הענין, שענינם של המקדש ושל ירושלים עתה הוא חורבן, ופשוט

34) להעיר מלשונו ש"יש לקרוע על מקום המקדש אף אם רואים אותו מרחוק [שהרי מכין שאנו טמאים א"א לנו לגשת ולראותו מקרוב - הוספת המעתיק] וכל שכן כשבאים לכותל [שאו רואים מקרוב, והוא פועל יותר בנפש, ראה לעיל בפנים פרק א אות ב שצ"ל שעת חימום - הוספת המעתיק]". היינו, ששאר המחברים כתבו שיש לקרוע על הכותל, אך י"ל לדעתם שראיית הכותל שוה לראיית מקום המקדש עצמו (ויש שכתבו שלכתחילה נכון לראות מקום המקדש עצמו, ראה שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' שלא), אך להאגרות משה עיקר ענין הקריעה הוא על ראיית הכותל. וכן נראה מהנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (שלא הלך לראות את מקום המקדש עצמו, אלא ניגש ישר לכותל וקרע שם. 35) וכל זה דלא כמ"ש בספר ארץ ישראל סי' כב ס"ה שראיית מקום המקדש היא דווקא כשרואה את מקום העזרה ולא כשרואה את הכותל המערבי.

36) ראה אנציקלופדי' תלמודית (מהדורת תשמ"ב) ערך הר הבית, ע' תקעח ובהערות שם. וש"נ.  
37) ובאמת ראי' זו אינה מוכרחת - די"ל שגם הר הבית נקרא מקדש בכללות (ראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הלכה א-ב: מצות עשה ליראה מן המקדש . . ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית כ'), ואם נאמר שעובי החומה דינו כלפנים (כידוע השקו"ט בזה באחרונים - ראה שו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנ-תנב. ובארוכה בספר משכנות לאביר יעקב ח"ב. ועוד), נמצא שהרואה הכותל מצדו החיצוני הריהו רואה המקדש בחורבנו (ראה בזה בספר זכרון בצלאל ע' קמה. הר הקודש ע' מג, בפנים חדשות אות ז ואילך).

38) וכן משמע בכף החיים סי' תקסא סוף אות יד.

שגם כשרואה מקצת מהענין הריהו נזכר בכולו והריהו כרואה החורבן כולו.

[ואפשר שקצת סייעתא לזה יש להביא מענין מקום התחלת חיוב הקריעה, היינו באדם המגיע מרחוק היכן חל עליו חיוב הקריעה, דקיי"ל בזה (סי' תקסא ס"ב) שכשמגיע לצופים קורע. ומהו צופים? פירש רש"י (פסחים מט, א) שהוא "שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם". והתוספות (שם) פירשו שאין הכונה דוקא לכפר מסויים, אלא צופים הוא "כל מקום סביב ירושלים שיכולין לראות משם". וכן כתב הב"ח (שם, ד"ה ומהיכן) ד"ברואה אפילו ברחוק הרבה יש לו לקרוע", והיינו שפירוש צופים הוא כל מקום שמתחילים לראות<sup>39</sup>. והגע בעצמך, מה אפשר לראות מ"רחוק הרבה" – ראי' כלשהי, הרי שגם על ראי' מועטת ומרחוק חייב לקרוע<sup>40</sup>].

### העיר החדשה

והשתא דאתינן להכי י"ל, שדין הקריעה על ירושלים החדשה אפשר ללמוד מדינה של ירושלים לענין קריאת המגילה. דהנה המנהג הפשוט בירושלים החדשה הוא, שקורין בה את המגילה ונוהגין כל דיני פורים ביום ט"ו, כמו בעיר העתיקה<sup>41</sup>. ואף ששכונות רבות בירושלים החדשה הן רחוקות יותר ממיל מהעיר העתיקה וגם אינן נראות עימה

- והדין בזה הוא, שכל שהוא סמוך או שהוא נראה לכרך עד מרחק מיל מהכרך (סמוך אף על פי שאינו נראה ונראה אף על פי שאינו סמוך), הריהו נידון ככרך וקוראים בו את המגילה ביום ט"ו, אך צ"ל דוקא עד מרחק מיל ולא יותר<sup>42</sup> -

ומ"מ נוהגין כן, מפני שהשכונות החדשות בנויות בהמשך אחד וברציפות עם שאר השכונות עד העיר העתיקה, והרי הן עיר אחת איתה.

שכן גדר עיר כולל כל מה שמחובר לעיר, כדקיי"ל לענין תחום שבת שכל המחובר

39) וגדולה מזו כתב הא"ר (שם ססק"ד, עכ"פ לענין דיעבד), שכל שקרע כשראה אף שלא ראה בטוב אי"צ לחזור ולקרוע כשהגיע לשם. (לכללות הענין ראה - מגן אברהם שם סק"ג. משנה ברורה סק"ז. כה"ח אות יד. זכרון בצלאל ע' קמו).

40) אמנם אין זו ראי' גמורה, כי אף שבאמת גם על ראי' מועטת ומרחוק חייב לקרוע, אך י"ל שזהו דוקא כשהחסרון הוא באדם ובראי' שלו, אבל מ"מ את הדבר הנראה (החפצא) צריך לראות לאמתתו כפי שהוא ע"פ תקנת חז"ל, ולא תחליפים שלו ודברים הדומים לו.

41) לענין ירושלים העתיקה שקורין בה את המגילה ביום ט"ו בלי שום ספק – ראה ספר ארץ ישראל סי' ה ס"א וד'. ולענין העיר החדשה - הרבה דנו בזה מחברי זמננו (ראה בס' תורת חיים, הנהגות ופסקים של הגרי"ח זוננפלד, הלכות פורים ס"ג-ד ובהערות. ועוד), ולא עת האסף כאן. ומ"מ המנהג הרווח והפשוט למעשה בירושלים הוא ככפנים.

42) ראה בזה שו"ע או"ח סי' תרפח ס"ב. משנה ברורה שם סק"ז ובשער הציון שם.

אל העיר נחשב כעיר עצמה, ואלפיים אמה של תחום שבת מתחילים למדוד מחוץ למה שמחובר לעיר<sup>43</sup>, ומטעם זה נהגים בירושלים החדשה לקרוא בט"ו כבעיר העתיקה. ומכיון שירושלים החדשה נחשבת כעיר אחת עם ירושלים העתיקה לענין קריאת המגילה, לכן גם לענין קריעה על ירושלים אפשר לקרוע כבר על ראיית העיר החדשה.

וי"ל שלכן קרע כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ על העיר החדשה, כי גם בראייתה ראה כבר את החורבן. ובפרט לפי מה שכתב הוא בעצמו שעל ירושלים (החדשה) של היום, שבנו בה את התיאטראות וכדומה, ראוי לקרוע פעמיים. ולפי דברי אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ש"לפי גודל קדושתה כך הוא גודל חורבנה. . ועיקר ענין החורבן הוא ברוחניות. . בתי תיאטראות וקירקסאות. . אנשים המסיתים ומדיחים ר"ל. . עתה בעוה"ר. . הרי עמלק החשיכו קדושתה...", כפי שהובא לעיל (אות ג) בארוכה. ומכל זה מובן מדוע הרגיש צורך לקרוע כבר על ראיית העיר החדשה<sup>44</sup>.

וי"ל שהמחברים שכתבו שיש לקרוע על העיר העתיקה, כתבו דבריהם בעיקר ע"ד הפשט וע"פ נגלה, שמהצד הגלוי של הדברים, כפי שנראה בפשטות, העיר העתיקה (ירושלים המקורית) מסמלת חורבן והעיר החדשה מסמלת בנין. אמנם רבותינו נשיאי החסידות ופנימיות התורה ראו את הענינים מצידם העמוק והפנימי יותר, לכן כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ העדיף לקרוע על העיר החדשה שראה דוקא בה את עומק החורבן<sup>45</sup>. שהרי פשוט הדבר, שעיקר עניינם של המקדש וירושלים הוא הקדושה וגילוי האלקות שבהם, ועיקר ענין החורבן (והגלות) הוא ההעלם וההסתר וההושך הרוחני שבהם, וענין זה נמצא ומורגש יותר בירושלים החדשה<sup>46</sup>.

(43) ראה בשו"ע (ודאדה"ז) סי' שצח ס"ה (ס"ו) ואילך.

(44) להעיר מהב"ח (סי' תקסא ד"ה ומהיכן) שחיוב הקריעה הוא תיכף כשרואים. וראה בזה גם בהר הקודש ע'ו (בפנים חדשות אות ג). הב"ח שם כתב, שההולך ומתקרב לשם לא ימתין עד שיגיע סמוך ממש אלא כיון ש"הגיע לצופים חייב לקרוע תיכף", וכן נהג כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שקרע מיד כשראה את ירושלים בעוד הרכבת נוסעת (ראה בהנדפס בגל' א'קפ"ו ע' 54 אות ב ובהערה 27 שם).

(45) ועוד יש להטעים את העדפתו לקרוע על העיר החדשה, שהוא מפני שבזמנו (שנת תרפ"ט) גם העיר החדשה היתה תחת שלטון הגוים (בריטני) גם בגשמיות, ובאופן זה צריך לקרוע אף אם היא מיושבת ע"י ישראל (כדלעיל בפנים אות ב ובהערה 8), ומכיון שהיא עיר אחת עם העיר העתיקה, קרע כבר בתחילתה. אמנם הטעם העיקרי הוא (הטעם הרוחני) המבואר בפנים.

(46) וגם כיום אף שיש ריבוי בתי כנסת וישיבות בירושלים, מ'מ גם ענינים של היפך הטהרה והקדושה התרבו והתחזקו, והרוח הכללית השלטת בחוצותי, כמו גם בכל א"י, אינה של קדושה וטהרה. וזהו אחד הטעמים לקביעתו הנחרצת של הרבי שהמצב הנוכחי באר"ק אינו אפילו אתחלתא דגאולה (ראה לעיל הערה 10).

ויש לסיים בטוב, בדברי הרבי (אג"ק ח"כ ע' דש), שזכרון החורבן עניינו "לעורר לבטל סיבת החורבן ולקרב הגאולה והבנין, גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו יבוא ויגאלנו בעגלא דידן".



## שיטת הצ"צ בדין קבלן

### הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"צ ומח"ס "קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה"

בשו"ת צ"צ (או"ח סי' כט עמוד תיג הערה 209) כתוב שהעולה מפס"ד הצמח צדק הוא שאם הקבלן עשה קנין על מלאכתו שוב אינו יכול לחזור בו כר"ת (ב"מ מח, א ד"ה והא בעי לממשך תספורת). ודלא כמבואר בשו"ע אדה"ז.

ולא נראה כן לענ"ד, כי בפשטות גם לפי דעת הצ"צ הרי זה (רק) כאילו הקבלן

ולמעשה ממה שהדגיש הרבי באג"ק (חו"ו ע' קכא) שלאחר שלילת הדעה שהמצב הנוכחי הוא אתחלתא דגאולה ע"פ תורת הנגלה וההלכה, הוסיף: "ובנוגע לתורת החסידות - הנה בטח ראה בכמה וכמה דרושים ענין המשיח האורות והגילויים הקשורים בו, וכאשר נמצא הוא באה"ק ת"ו ורואה המצב על אתר אשר שמים אור לחשך וחשך לאור וכו' ואחר כל זה יאמר שזהו אתחלתא דגאולה, ויכריז ע"ז בקול רם - הנה תמי' אחר תמי'!". [על עניינם של גלות וגאולה ע"ד החסידות - ראה בספר השיחות ה'תשמ"ח ח"ב ע' 517 (ובלה"ק - התוועדות תשמ"ח ח"ג ע' 562). ועוד בריבוי מקומות].

(1) וראה בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מה שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אפי' קנין לא מהני, דעבד עברי אינו נקנה בקנין סודר, וה"ה לענין שכירות שלו. ו"שאני פועלים ממשכיר (ר"ל ממשכיר בית), דפועל יכול לחזור בו ואפי' קבלן יכול לחזור בו ואפי' התחיל במלאכה אלא ששמין לו מה שעתיד לעשות משא"כ במשכיר (ר"ל משכיר בית) שא"י לחזור בו דשכירות ליומי' ממכר הוא לענין זה עכ"פ לדברי הכל". ודלא כש"ך חו"מ סי' שלג סק"ב וסק"ד.

והנה בחו"מ שם, אהא דכתב המחבר שבדבר האבוד אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו א"כ נאנס כגון שחלה, כתב הרמ"א לחלק בין הקדים שכרו או לא, דאם כבר קבל הפועל שכרו יש אומרים שאינו צריך להחזיר. והוא מדברי הרא"ש שכתב בשם מהר"ם, וכן הוא בתשובת מיימוני בשם מהר"ם, "שהגיד לו כן בעל החלום".

וראה שם בש"ך ס"ק כה שדחה דברי מהר"ם מהלכה [ודלא כט"ז שפסק הלכה למעשה כדעת מהר"ם דבמחוקק תליא מילתא (ולמעשה ממ"ש בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מט אות ד שאם באנו לפסוק הלכות עפ"י הכללות יש לפסוק כריבנו מאיר מרוטנברג שאמר לי' המגיד לב' דהלכתא כוותי' בכל דוכתא {כנראה כוונתו למ"ש במגיד מישרים פרשת ויקהל במהדורא בתרא ד"ה עוד אמר לי בנוטפים ברבו על הזחלין הלכה כר' מאיר בחיזי' ודחילי' הלכתא כוותי' בכל דוכתא דהוא הוה שלימא ובההוא תפיסא דאיתפיס ומית בה אתכפר חובי' ואשתאר זכיכא ובריירא ואסתלק בדרגא עלאה בהדי צדיקייא"י} ושהש"ך בסי' שפ"ח סק"ז כ' דלא נראה להכריע כנגד מהר"ם שלא היה בדורו כמותו כו' ע"ש], וכתב דדברי חלומות

לא מעלין ולא מורדין בזה, ושלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא. וכדי לתרץ הא דמוכח בש"ס פרק האומנין דאין צריך לשלם להם שכרם ובפ"ק דקידושין אמרינן גבי עבד עברי דאם חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים, כתב הש"ך לחלק בין פועל לעבד עברי דשאני ע"ע שגופו קנוי לו א"כ כל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, משא"כ פועל. וראה שם שכתב ליישב דברי התשב"ץ והריטב"א (בדוחק עכ"פ, דבאמת לא משמע כן לא בתשב"ץ ולא בריטב"א. ולהעיר ממ"ש בחידושי רעק"א שם. ובמהדו"ב לסי' רמג ד"ה וגם את"ל כתב אדה"ז על מ"ש הש"ך שהחילוק הוא משום שעבד עברי גופו קנוי לו: "זה אינו במשמע כלל בריטב"א שם").

והנה מ"ש הש"ך שלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא, יש להעיר ממ"ש הצמח צדק בספרו "פסקי דינים" בדף שכד ע"ג לתרץ ה"צריך עיון" של המגיד משנה על מ"ש הרמב"ם דקבלן יש לו אונאה (וכן הוא בשו"ע סי' רכו סעי' לו), דהרי קי"ל (וכ"ה בשו"ע סי' שו סעי' ב) אין אומן קונה בשבח כלי וא"כ אין כאן ממכר, ובאונאה ממכר כתיב וכאן אין כאן ממכר כלל, דתירץ (הצ"צ) שאם שכרם בקנין עי"ז ש"הקדים להם שכרם י"ל דנקנו שכירותם כמו בית".

ומעתה יש לקיים פשוט משמעות התשב"ץ והריטב"א [ואזיל שפיר גם אליבא דהתוס' (קידושין דף יז ע"א ד"ה חלה שלש) שלא כתבו שהקדים לו שכרו, ודיברו במצוי ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף (כמבואר בב"מ דף טוה)] שכתבו שהדבר תלוי באם כבר פרעו כל שכרו מתחלה ואין שום חוב ממון עליו [כ"ה בתשב"ץ]. וכן משמע ברור בריטב"א שם שהחילוק הוא רק בזה שע"ע לא נשתעבד לו לעשות דבר ידוע, וכדברי רבינו במהדו"ב שם, וא"כ ה"ה פועל, עכ"פ אם השכיר עצמו לכל מלאכות, ודלא כש"ך שם. ומדברי הרמ"א וט"ז משמע שאפי' אם השכיר עצמו על דבר ידוע הדין כן, כדברי מהר"ם שם. וראה בלק"ש חלק כה עמ' 145 הע' 42], דבזה י"ל דכל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, דבהקדים לו שכרם נקנו שכירותו כמו בית כנ"ל. [וכן משמע בתשובת מהר"מ מרוטנבורג (דפוס פראג סי' עז) ותשובת רשב"א (ח"א סי' תתעג) ובמרדכי (ב"מ ר"פ האומנין סי' שמו) שלא רק במלמד אלא אפי' בשאר פועל לא מהני אם אומר לו לך משום שגופו קנוי לו כמו עבד מדמדמי פועל לעבד עברי בפ"ק דב"מ (דף י"ד ע"א), ראה ש"ך סי' שלג ס"ק מזו. (ובהגהות אמרי ברוך שם פי' שע"כ כוונתם דע"ע גופו קניי' להאדון ופועל עכ"פ גופו נשתעבד לעשות המלאכה שקבל עליו לעשות לבעה"ב לענין זה הוי כקנין בגופו", וציין לחידושי הריטב"א לקידושין דף טז.)].

וכיון שאם הקדים להם שכרם נקנו שכירותם כמו בית כנ"ל, יומתקו ביותר דברי אדה"ז בהלכות שאלה ושכירות וחסומה סכ"א שגם בקבלן שייך מ"ש כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו ורק שבשכיר יום יש קולא נוספת בזה שידו על העלינה כיון שגופו קנוי לו (ראה סמ"ע סי' רכו ס"ק גט וס"ק טו), ושייך בו יותר האיסור של ולא עבדים לעבדים. וראה בנמק"י (ב"מ דף כט ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הא בעי ממשך תספורת) שכתב שהרשב"א והר"ן חלקו אר"ת (ב"מ מז ע"א ד"ה והא בעי לממשך תספורת) שרצה להוכיח שבקבלן עכ"פ אם משכו ממנו קולמוס או תער שלו אינו יכול שוב לחזור בו, "דמהא לא איריא דמהכא לא שמעת מינה אלא שהוא יכול לעכב המספרים עד שיספרנו שהמספרים קנוים לו.. אבל הספר עצמו יכול לחזור בו". ומתוצרת בזה קושיית הצ"צ שו"ת או"ח סי' כט אות ו על אדה"ז, ע"ש.

והנה בספר ברית יהודה פכ"ז הערה ז (בד"ה ועיין שו"ת חלקת יעקב) כתב שיש לחלק בין קבלן לפועל. ומסביר שהוא מפני שבקבלן שעשה קנין גמור אינו יכול לחזור בו וא"כ הוה כשכירות קרקע שאינו צריך להתחיל במלאכה מיד. ומסיים ש"צריך לומר שהשו"ע הרב שכתב שגם בקבלן צריך להתחיל במלאכה מיד, איירי כשלא קנה בקנין גמור ויכול לחזור בו, אבל בקנה בקנין דמאי לשכירות קרקע. ונראה שאם עשה עמו חוזה הרי זה כקנין גמור ע"פ מנהג המדינה, וכ"ש בקנין סודר".

אינו יכול לחזור בו (כיון שע"י החזרה יהי' לו הפסד ממון).

אלא כוונת הצ"צ בפס"ד שם היא ששייך "ממכר" (ובגלל כן אונאה) בקבלן (משא"כ בשכיר יום, ששייך בו עבדות יותר מבקבלן שיכול להתבטל כשירצה, לא שייך אונאה).



## היוב טעימה מכוס של ברכה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב  
וועסט בלומפילד, מישיגן

- א -

**ביאור הרב מרדכי אשכנזי בדברי אדה"ז - דלא כמנהג**

בשו"ע יורה דעה סי' רס"ה ס"ד כתוב הרמ"א בהג"ה וז"ל: "ויש אומרים דמברך על כוס על כל תעניות, ונותנים {כוס} הברכה לתינוקות קטנים, וכן פסק בטור או"ח סי' תקנ"ט, וכן נוהגין, וביום הכיפורים נוהגין ליתן לתינוק הנימול... וי"א דאף בלא תענית יוצאים בזה. אבל אין נוהגין כן - אלא הסנדיק שותה כשאינו תענית". עכ"ל.

עיינ בסידור רבינו בסדר המילה אחרי ברכות המילה ונתנית השם - כותב: "נותנים לתינוק לשתות מכוס הברכה או ישתה בעצמו", היינו שפוסק שנוהגין - גם בלא תענית - ליתן לתינוק לשתות מלכתחילה, דלא כדברי הרמ"א ש"אין נוהגין כן".

עיינ בהערות על הסידור מהרב ר' לוי יצחק שיח' ראסקין שהביא דברי הרמ"א הנ"ל - שביום שאינו יום תענית נהגו שהסנדיק שותה היין. וכתב עליו הש"ך ס"ק יד "בכל המקומות שהייתי אין נוהגין כן אלא נותנים לשתות לנערים קטנים כוי'. ובסידור השל"ה כתב, ישתה הסנדיק וגם הנערים. היינו שבהש"ך ושל"ה משמע כדברי רבינו.

ולכאורה סגנון רבינו - שמקדים תינוק ל"עצמו" - מורה שהוא מעדיף הנתנה לתינוק על שתיית המברך, ודבר זה צריך ביאור.

ועל זה הביא הרב רסקין דברי הרב הגאון ר' מרכי אשכנזי ז"ל, שהא שמעדיף רבינו ליתן לתינוק, היינו בגלל חשש הפסק באמירת הבקשה "או"א קיים את הילד הזה", ועל כן עדיף שישתה מי שלא הפסיק בכך. ונקט תינוק דוקא כי אין להמברך להוציא

---

ודבריו תמוהים לענ"ד, שהרי מהמשך הענינים שבסעיפים טו-טז בשו"ע אדה"ז מבואר דדוקא בשכירות קרקע מועילה קבלת קנין שלא יוכל אחד לחזור בו מן הדין.

אחר ידי חובה בברכת הנהנין, אבל רשאי הוא לברך עבור קטן שלא הגיע לחינוך. אבל למעשה לא נהגו כדבריו כי אם למעשה נותנים היין להמברך.

### ביאור חדש - שמתאים עם המנהג

והנראה לומר בזה ע"פ מ"ש רבינו בשו"ע סימן ק"צ ס"ד, מביא שתי שיטות ע"ד החיוב לשתות כוס של ברכה. בתחילה מביא שיטת הרא"ש (פסחים פרק י' סי"ח) שאע"פ ששתיית הכוס של ברכה מעכבת - אין המברך צריך לשתות בעצמו אלא די בשתיית אחר, אפילו עם מטעים ממנו לתינוק כמלא לוגמיו של תינוק יצא. ואע"פ שהתינוק אינו מחויב בדבר - אין בכך כלום, לפי שגם על המברך לא חל החיוב כלל שלא חיבוהו אלא לומר שירה על היין, ושישתה ממנו איזה אדם מישראל שתייה שהיא חשובה הנאה לו, אפילו לתינוק בן יומו.

ומ"מ כותב רבינו שלכתחילה צריך להטעים לתינוק שהגיע לחינוך כדי שלא תהא ברכת המברך ברכה לבטלה, משא"כ באם יטעים לקטן שלא הגיע לחינוך יפסיד ברכת היין שלא יוכל לאמרה כלל משום ברכה לבטלה - אע"פ שאינה מעכבת. עד כאן תוכן דבריו<sup>1</sup>.

אחרי זה מביא רבינו הזקן דעת רש"י (עירובין דף מ: ד"ה ליתביה) והראב"ן (פרק ג' דערובין הובא במ"א סי' תרכ"א ס"ק ג) שכל דבר שטעון כוס "חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהיה גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראה כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותו אצל ברכת היין שהוא עיקר השירה המיוחדת ליין. לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לברך שכיון שהטעימה אינו אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה ע"כ.

וממשיך וכותב שיש לחוש לסברה הראשונה להטעים דוקא לקטן שהגיע לחינוך, ורק ביום הכיפורים מקילין כהדעה השניה ליתן לקטן שלא הגיע לחינוך הואיל ואי אפשר בענין אחר.

לפי דברי רבינו יש שלושה חילוקים בין ב' הדעות:

- (א) טעימת קטן שלא הגיע לחינוך: לדיעה הא' לא יברך על היין ולדיעה הב' יברך.
- (ב) טעימת גדול: לדיעה הא' יברך הגדול בעצמו ולדיעה הב' חייב המזמן לברך. (כמובן מזה שיש חיוב שתי' לאחרי הברכה - וממילא עדיף שישתה הגדול בעצמו, משא"כ לדיעה הב').

(1) דין זה שצריך שעכ"פ אחד ישתה כמלא לוגמיו - הובא להלכה כאן, וכן איתא לקמן סי' רע"א סי"ד (ויש דעה שם ששתיית אחרים מצטרפת).

ג) שיעור הטעימה, לדיעה א' כמלא לוגמיו ולדעה ב' כל שהוא. (לדיעה הא' צריך שישתה ממנו שיעור הנאה – כנ"ל, ולדיעה הב' אין חשיבות כלל להשת' וממילא מובן שמספיק בכל שהוא.)

לפי זה אתי שפיר מה שהרב בסידורו כותב תחילה ש"נותנים לתינוק" ואחרי זה הוא כותב "או ישתה בעצמו", כוונת רבינו בזה הוא להורות שנתניה לתינוק אינו ענין של בדיעבד אלא לכתחילה מותר ליתן הכוס להתינוק, ומשום הטעמים שהביא הרב לעיל מדברי הרא"ש:

דהנה, בהמקומות בחלק אורח חיים שמדובר בנתינת יין לתינוק כגון בס' רסט ע"ד נתינת יין לתינוק בליל שבת כשאומרים קידוש בבית הכנסת, או נתינת יין לקטן בברית מילה ביום הכיפורים בס' תרכ"א ובתשעה באב בס' תקנט, מדובר במקום שאי אפשר ליתנו לגדול לשתות.

ואם היה רבינו מקדים וכותב "שהמברך שותיהו או נותנו לתינוק לשתות" – היה מקום לומר שכוונתו שלכתחילה צריך ליתנו לגדול לשתות שהוא בר חיובא ורק בדיעבד נותנים לקטן, ע"כ מקדים רבינו נתינה לתינוק להודיע לנו שלכתחילה מותר ליתנו לתינוק. היינו, שאין זה באמת עדיף משהמברך בעצמו ישתה – כנ"ל ביאור ר' מרדכי אשכנזי, אלא כתב רבינו שהתינוק יכול לשתות קודם להוציא מטעות – כנ"ל.

- ב -

### לא צריך שהמזמן יברך הגפן וישתה הכוס

והנה, החכם צבי בשו"ת שלו סי' קס"ח כותב, שהמברך על כוס של ברכה כגון המברך ברכת המזון על היין – צריך לברך על היין, ואסור לתת לאחד לברך ברכת המזון על הכוס ואחרי זה לתת לשני לברך ברכת היין ולשתות היין – משום שעל ידי זה יסתלק מעשה הראשון.

והנה, בשו"ע סי' ק"צ ס"ד איתא "אם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מהמסובים כשיעור ואין שתיית שנים מצטרפת כו".

ועיין בהביאור הלכה (להמשנה ברורה) סי' ק"צ ד"ה "יטעום אחד" שמביא מהחידושי הגרעק"א שבמקום שהמברך ברכת המזון אינו רוצה לטעום אז רק מי שהוא טועם יברך ברכת בפה"ג, דכיון דקיימא לן דברכת המזון אינה טעונה כוס, לא הוה ברכת המצות ואינו יכול לברך בשביל אחר אם אינו מברך גם לעצמו.

אבל הביאור הלכה כותב שדברי הגרע"א מנוגדים לדברי החכם צבי שלפי שיטת החכם צבי צריך דוקא המזמן לברך ברכת בורא פרי הגפן ואם איש אחר יברך ברכת בפה"ג דבר זה יגרם ביטול מעשה של המזמן וכנ"ל.

המשנה ברורה מצדד שם כהחכם צבי והוא כותב שכן משמע מדברי הבית יוסף. וכדי לתרץ קושיית רעק"א – דהרי כותב בשו"ע שאחר יכול לשתות, ולפי דברי החכם צבי יצטרך המזמן לברך על היין ולא ה"אחד מן המסובים" ששותה, והרי אין זה ברכת המצוות – ואיך יוכל להוציא השני ידי חובתו? – מחדש הביאור הלכה שאע"פ שאנן נקטינן שברכת המזון אינה טעונה כוס מ"מ כו"ע מודים דכוס יין בברכת המזון הוא מצוה מן המובחר וע"כ הוא בכלל ברכת המצוות. כמובן דבר זה הוא חידוש גדול.

והנה, במחלוקתם יש שני נקודות, יש, האם זה שאחר יברך זה מסלק מעשה הראשון – וצריך המזמן עצמו לברך או שאין זה מסלק מעשה הראשון, ויש, האם יכול המזמן להוציא האחר ידי חובה דזה נחשב כברכת מצוות – כנ"ל מהמשנה ברורה, או שאין זה ברכת המצוות ואין אחד יכול להוציא השני ידי חובה. ומשמע שרבינו מצדד בפרט אחד כהחכם צבי ובפרט אחר כרעק"א וזהו:

כותב הרב בשולחנו בהמשך סימן וסעיף הנ"ל בסופו: "ולפי סברה זו שתקנת חכמים הוא שכל דבר שטעון כוס – שיסדרו אותו על ברכת יין, א"כ מי שאינו שותה יין אי אפשר לו לברך ברכת המזון על הכוס אלא אם כן יטעים ממנו לתינוק שהגיע לחינוך אבל לא לגדול שיברך לעצמו, לפי שהמברך ברכת המזון הוא בעצמו צריך לברך ברכת היין לפי סברה זו והוא אינו רשאי לברך ברכת יין לחבירו – אף להאומרים שברכת היין טעונה כוס – שלדבריהם ברכת חובה היא כברכת המצוות שאדם יכול להוציא חבירו ידי חובתו כמ"ש בס"י קס"ז, מ"מ כיון שחבירו יכול לברך לעצמו אין לאחר לברך לו. (אבל בקידוש והבדלה רשאי, שכיון שצריך לברך ברכת קידוש והבדלה בשביל עצמו יכול לומר גם ברכת היין שנתקנה קודם ברכת קידוש והבדלה כמ"ש בס' ער"ב.)

והנה, בהענין דהאם יכול להוציא חבירו בברכת היין נקט רבינו בפשיטות כדעת הגרע"א, רבינו כותב שאפילו להסוברים שברכת המזון טעון כוס לא יכול המזמן לברך ברכת הגפן עבור מי שיכול לברך לעצמו, המשמעות היא שלדעת הסוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס פשיטא שאין המזמן יכול להוציא חברו בברכתו והיינו משום שלא נקרא ברכת המצוות.

אבל מצד שני בהענין דאם אחר יברך האם זהו הפסק ונסתלק מעשה הראשון כותב "שלפי סברה זו שתקנת חכמים הוא בכל דבר הטעון כוס שיסדרו אותו על ברכת היין א"כ מי שאינו שותה יין א"א לו לברך ברכת המזון על הכוס א"כ יטעים ממנו לקטן אבל לא לגדול שיברך בעצמו", היינו כדברי החכם צבי – שאין חבירו יכול לברך בפה"ג מעצמו.<sup>2</sup>

(2 הערת המערכת: וכמובן שלדיעה הא' בדברי אדה"ז יכול השני לברך הגפן כמו שמפורש שם, דזהו ענין בפ"ע ולא פרט בהמצווה, וכל מחלוקתם הוא בדיעה הב'.

ולכאורה משמע שבזה קיבל רבינו דברי החכם צבי, ברם זה אינו, דעיין בשו"ע רבינו סי' רע"ב בקו"א ס"ק ב' שהרב שולל דעת החכם צבי לגמרי והוא מביא ראיות מהש"ס ומהשו"ע דאין כוס של ברכה תלוי כלל בברכת הגפן. וכנראה חזר רבינו בהקו"א ממה שכתב בסי' ק"צ. ולמעשה אזלינן בתר הקו"א שהוא משנה אחרונה.

- ג -

### למעשה לכאורה צריך להחמיר כדעת הרא"ש

המורם מזה הוא שדעת רבינו וכנראה שהוא דעת רוב הפוסקים, שמעיקר הדין כשצריך לברך על הכוס צריך עכ"פ אחד לשתות מלא לוגמיו (ורק ביום הכיפורים מקילין לברך ברכת הגפן ונותנים פחות מכמלא לוגמיו להתינוק וסומכים על רש"י והראב"ן שהטעם שצריך לשתות היין הוא רק שלא יהא גנאי לברכה וע"כ ביום הכיפורים שאי אפשר באופן אחר מקילין).

והנה מעולם לא ראיתי מסדר קידושין שידקדק שהחתן ישתה כמלא לוגמיו ואפשר שגם בזה סמכין על דעת רש"י והראב"ן משום שהחתן והכלה מתעניין. אבל לכאורה בברית מילה ובברכת המזון ובפדיון הבן אין שום סיבה להקל שלא לשתות כמלא לוגמיו.



## דחיית חתונה בעקבות נגיף הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת חיי שרה (בראשית כ"ד, א) כתוב: וְאֶבְרָהָם יָקָן בָּא בְיָמַי וְה' בָּרַךְ אֶת אֶבְרָהָם בְּכָל.

ופרש"י: "בכל", עולה בגימטריא "בן", ומאחר שהיה לו בן, היה צריך להשיאו אשה. עכ"ל.

יש לעיין אם ראוי לדחות חתונה בגלל הקורונה, והמגבלות שעושים שאסור להשתתף הרבה אנשים.

והגאון הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א כתב בזה, ואלו דבריו היקרים: בספר שלחן העזר (ל. ה סק"א) הביא בשם ספר לקוטי שושנים (אות עב) דיש להקפיד שלא יאחרו את החתונה מהזמן הכתוב בתנאים. אולם להקדים החתונה שרי, ואין קפידיא בזה. והביא מספר שמירת הנפש (אות ז) כי בגלל זה נהגו הרבה אנשים שלא לכתוב

זמן החתונה בתנאים. וכן דייק בספר פרדס אליעזר (פרק י) מהנחלת שבעה (פ"ז) כי הקפידא בשמירת קביעות זמן החתונה, עיקרה לרחק נאמרה ולא לקרב. היינו שאין חושש להקדים את זמן הנישואין מהמועד הנקוב. וע"ע בספר חיי הלוי (הגרי"ס וואנער) על הלכות טהרה (קצב אות כד) שהעלה דאין לדחות.

וע"ע בפוסקים דצינו דאין לדחות, אף כשיש סיבה טובה כאבלות. וע"ע בזה בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קסט), בשו"ת בית אבי (יורה-דעה צד), בילקוט יוסף (שובע שמחות יד, ט) ובספר בירור הלכה לגרי"א זילבר (אבן-העזר סד אות ג). ונראה דכשאין זמן חתונה בתנאים, יש מקום להקל לדחות בצורך גדול. וע"ע בשו"ת אבני דרך (ג, קפד). ועיי"ש במה שהחסידים מאוד מקפידים דלא לדחות.

אף שבגרה אנשים מקפידים שלא לדחות אף באופן זה שסיכמו תאריך (וכן אנו מורים), מציאות ימינו שונה. בעקבות נגיף הקורונה והמצב בו נקלענו, שהחתונות מצומצמות מאוד (מעט יותר מעשרה אנשים). יש זוגות שקבעו את תאריך חתונתם לעוד שבוע ויותר, והם חפצים לדחות, עד שיתברר, כיצד אפשר לקיים את החתונה בשמחה שלמה.

ואף שמבחינת ההלכה, יש מקום להקל בימינו להזיז את תאריך החתונה.<sup>1</sup> נראה כי לשקול בפלס במה יהא יותר תועלת. שכן לעיתים בשביל שמחה עם הרבה אנשים, החתן והכלה עלולים ליפול ולהיכשל. ולכן החתן והכלה ישבו עם דמות המכירה אותם היטב לצורך קבלת החלטה מושכלת.

נכון לרגע זה שאני עונה תשובה, ראיתי ושמעתי מחבריי שחתנו בשבוע זה של הגבלות, פתרונו יצירתיים מאוד. הן חתונה בגינה/רחבה ואנשים צופים ממרפסות או חתונה המתקיימת במקום גבוה של נוף ואנשים פרוסים בחניה ובשטח פתוח.

וכ"כ לי גם הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) כעין זה, וז"ל:

החופות שנקבעו לזמן הקרוב, אם מסופקים אם לדחות או לא, אני לא ממליץ לדחות אותם, כי הם יידחו עד אחר ל"ג בעומר וזה זמן רב, ועל הרוב לא קיימו החתן והכלה מצות פריה ורביה, ואין לעכב המצוה. ולכן לדעתי ישעשו את החתונה בזמן שקבעו בצמצום, ויתקיים בהם מקרא שכתוב (איוב ח, ז) והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאד. אבל אם החתן והכלה רוצים לדחות את החופה עד אחר ל"ג בעומר אין למנוע מהם את שמחתם, כי זה יום שמחתם וזכותם המלאה לעשות חופה בשמחה רבה בהשתתפות כל יקיריהם עם כלי שירה וזמרה. ועל הזמן הזה נאמר עוד ישמע בהרי יהודה ובחצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה. דלכאורה קשה למה נאמר בהרי יהודה ובחצות ירושלים, למה שלא יעשו החתונה באולמות רק

1 הרה"ג יצחק זילברשטיין כתב לי: "אין לדחות חתונות, אולי במדת האפשר יש לשקול להקדים".

בחוצות העיר. ואולם בזמן הזה שניתנה הוראה שלא להתקבץ במקום סגור יותר מעשרה איש, מובן כי יעשו את החתונות בהרי יהודה ובחוצות ירושלים במקום רחב ופתוח, שלא יתן המשחית לבא אל בתיכם.

**העולה לדינא:** אף שמבחינת ההלכה, יש מקום להקל בימינו להזיז חתונה שנקבעה לעוד יותר משבוע במציאות ימינו של הנגיף קורונה. אך לענ"ד אין כדאי לדחות את החתונה ויש לחשוב על פתרונות יצירתיים ע"פ התנאים הנדרשים ע"י משרד הבריאות. עכ"ל.



## הסרת מכסה התש"י בעת ההנחה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ידוע מענת כ"ק אדמו"ר זי"ע! שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לא היה לובש התיק במשך זמן התפלה, "ובודאי שגם כ"ק אדמו"ר (אביו) נהג כן", ואעפ"כ - כתב שם - הוא בעצמו כן נוהג ללבוש התיק במשך זמן התפלה. ורק שבפינה, במקום נגיעת הקשר, נחתך התיק בכדי שיוכל הקשר לגעת בבית עצמו.

מפי השמועה: בשעת הנחת התפילין נהג הרבי להסיר התיק, ולאחרי כריכת הרצועות על הזרוע, טרם הנחת התש"ר, החזיר התיק?<sup>2</sup>

עוד שמעתי שבשנותיו הראשונות של הרבי בארה"ב ראהו מישהו איך שטרח להוריד השרוול על התש"י, וזה הרואה ייעץ שבארה"ב ניתן לקנות חולצות עם שרוולים קצרים, ואז עבר הרבי ללבוש שרוולים קצרים, ע"כ. אבל ידוע שהנשיאים הקודמים נהגו להוריד השרוול על התש"י, ועוד טרם הנחת התש"ר<sup>3</sup>.

יש לברר:

(א) מהי הסיבה שהנשיאים הקודמים נמנעו מללבוש תיק?

(ב) מי שכן לובש תיק, מהי סיבת הסרתו לעת הנחת התפילין?

(1) אגרות קודש כרך יב ע' תלג.

(2) קונטרס 'הנהגת הרבי' (היכל מנחם - ירושלים, תשפ"א, ע' יט) בשם המשב"ק הרי"ג ע"ה (התקשרות גליון רכג).

(3) אשכנתא דרבי ע' 32.

ג) פתרון שאלה הנ"ל אולי יבהיר לנו אם מנהג הורדת התיק לעת ההנחה שייכת גם בתפילין דר"ת, או שהיא קשורה לברכת התפילין - דלא שייכא בתפילין דר"ת. הנה פוסקים רבים התנגדו ללבישת התיק על התפילין, מחשש תוספת לבית, דאיתא בש"ס שאם ציפה התפילין בזהב הם נפסלים<sup>4</sup>. (אבל רובא דעלמא סמכו על המקילים בזה<sup>5</sup>).

לאידך, מהפסוק "לך לאות" אנו למדים שהתש"י צ"ל במקום מכוסה<sup>6</sup>. יש סוברים שהלימוד הוא רק שמותר לכסות התש"י<sup>7</sup>. אך יש פוסקים וגם מקובלים הסוברים שצריך לכסות התש"י<sup>8</sup>.

בזה יובן מה שנהגו מי שנהגו להוריד השרוול על הזרוע עוד טרם הנחת התש"ר, כי כיוון הזרוע אינו מפני הצניעות או מפני הצינה גרידא, כי אם שהאופי המכוסה הוא חלק ממצות התש"י.

ברם מי יימר שכיוון התש"י צ"ל בשרוול דוקא, ומסתבר שגם בשימת התיק על התש"י מתקיימת ענין של "לך לאות"<sup>9</sup>. לפי זה יוצא שהשינוי בין מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין זה לגבי הנשיאים שלפניו, אינו כי אם בביצוע, אבל בזה שראוי התש"י להיות מכוסה, באים כולם כאחד.

טעם ברור להסרת התיק לעת הברכה לא מצאתי<sup>10</sup>. ייתכן שזה בכדי לראות התפילין עצמן בעת הברכה. אבל, הרי רבים נוהגים לכסות הזרוע עם התש"י בעת אמירת הברכה<sup>11</sup>. לכן מסתבר לומר שזה בכדי לחזק את ההכרה שהתיק אינו מן התפילין עצמן. לפי טעם זה, ראוי להסיר התיק גם לעת הנחת תש"י של ר"ת.

4) נקבצו בס' פסקי תשובות סי' כו הע' 198.

5) ראה שם הע' 199.

6) ראה מנחת לז, ב.

7) כ"פ בשוע"ר סי' כז ס"ח.

8) נלקטו דבריהם בס' חקרי מנהגים (גורארי') ח"א סי' ז.

9) יש פוסקים שגם התיאורא בכלל 'תפילין', ואלבייהו לא די בכיוון הבית, וצריך לכסות גם התיאורא. לדידהו, התיאורא עולה למדת אצבעיים על אצבעיים שבתש"ר, ובוהירות שלא יזח הקשר מהתש"י די אם הקשר נוגע לתיאורא. אבל מנהגנו למדוד האצבעיים בבית עצמו, בלי התיאורא (ראה שלחן מנחם ח"א ע' סב). גם אנו נוהרים שהקשר יגע בבית עצמו. לפי זה, די בכיוון משום "לך לאות" לבית עצמו, אע"פ שהתיאורא מגולה.

10) גם בפסקי תשובות שם הדגיש שגם לדעת המקילים ללבוש התיק במשך התפילה, מ"מ הורו להורידו לעת הנחת התפילין.

11) כן הורה מהריק"ש בערך לחם סי' כו. וראה עוד בחקרי מנהגים שם.

## עניית אמן לברכת הש"ץ על ההלל

הנ"ל

כתב הרה"ק האדמו"ר הר"ר אליעזר מוויזשניץ זצ"ל (דמשק אליעזר תנינא, ע' קנב):

סי' קצ"ב שע"ת ס"ק ב – שאלה: האם לענות אמן אחרי ברכת "לקרוא את ההלל" מפי הש"ץ. וראיה שאין לומר – מדברי השע"ת באו"ח סי' קצ"ב ס"ק ב, שאין למזמן לענות אמן אחרי אמירת המסובין "ברוך שאכלנו", כיון שהוא בעצמו חוזר ומברך אחר כך, וכן הדין ב'ברכו', שאין להש"ץ לענות אמן אחר 'ברוך ה' המבורך' שעונה הקהל, כיון שהוא בעצמו חוזר ואומר הברכה הזו.

ועיין בפרמ"ג או"ח סי' קצ"ח במש"ז סק"א וז"ל: והמברך אינו עונה אחריהם אמן וכו', וכן הדין ב'ברכו' שאחר 'ישתבח' ו'ברכו' דקריאת התורה, דהמברך אינו עונה ע"ש – אם כן הוא הדין כאן, כאשר הקהל אומר תיכף את ברכת ההלל, שאין לומר אמן.

כדבריו יש לדייק לכאורה גם בשו"ע אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא' (סימן קצב סוף ס"ב), שאחרי שהביא שתי הדעות אם המסובין עונים 'אמן' על "ברוך שאכלנו כו"ו של המזמן, חוזר להבהיר:

ולדברי הכל, המברך אינו עונה 'אמן' אחר 'ברוך שאכלנו' של המסובין, כיון שחוזר לומר בפיו אחריהם מיד מה שאמרו הם.

אך לכאורה יש לתמוה: הגע עצמך שראובן ושמעון יושבים לאכול פרי, ופתח ראובן וברך על הפרי לפני אכילתו, ושמעון הוא מוכן לברך תיכף על אכילת הפרי שבידו, האם נאמר שאין לשמעון לענות 'אמן' על ברכתו של ראובן מכיון שהוא מתכוון לברך ברכה זו עצמה תיכף?

והוא הדין לשנים העומדים לקיים מצוה בזה אחר זה, להתעטף בציצית, להניח תפילין וכו'. ולא שמענו מעולם שאין להם לענות 'אמן' לברכת זה שקדם לו.

גם בהגיון יש לתמוה: אם המסובים עונים 'אמן' על דברי המזמן שאמר אותם דברים שכבר אמרו הם תיכף לפניו, למה שלא יענה המזמן לברכת המסובים אע"פ שהוא עומד לומר ברכה זו תיכף?

לא ידוע לי איך נוהגים בעדת וויזשניץ יצ"ו, אבל בעדת חב"ד בה גדלתי, נהגו מעולם לענות 'אמן' על ברכת ההלל של הש"ץ ואח"כ מברכים כל אחד מהקהל. וטעמא בעי.

(יוצא מכלל זה כשאומרים 'חצי הלל', שבזה הורה אדמו"ר הזקן בסידורו להעדיף שהצבור יצאו ידי חובתם מברכת הש"ץ, וכן נהגו בנעורי. מאז שנת תשמ"א חל שינוי

בזה ונוהגים שכל אחד מברך בלחש. ב'סודר רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (קה"ת נ"י. תשס"ג) כתבתי על זה בארוכה, ואכ"מ).

- ב -

ולענ"ד ההבדל בין ברכת הנהנין והמצוות לבין ברכת הזימון הוא, שבברכת הזימון יש 'המשך' של ברכת הזימון: המזמן אומר 'נברך כו', המסובין אומרים 'ברוך כו', והמזמן חוזר לומר גם הוא 'ברוך כו', ואז "נשלמה ברכת הזימון" (לשון אדה"ז לעיל שם, בביאור הדעה שהמסובים עונים 'אמן' לברכת המזמן). לכן יש כאן מצב של 'מיד', שהסדר ההלכתי מחייב שהמזמן יחזור ויאמר תיכף "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו", לכן אין לו לענות אז 'אמן' על ברכת המסובים.

משא"כ בשניים האוכלים או המקיימים מצוה בזה אחר זה, אין שום 'המשכיות' בין ברכת הראשון לברכת השני. הרי אילו רצה השני לשהות ולאכול או לעשות מצוותו לאחר זמן, אין לעכב בידו. לכן על השני לענות תחלה 'אמן' לברכת הראשון, ואז יפנה לברך על מאכלו או מצוותו.

- ג -

(להבהיר: כל הבחנה זו שייכת רק למ"ד שהמסובים עונים 'אמן' לברכת המזמן. אבל מסקנת אדה"ז (בשו"ע שלו שם) היא שהמסובים לא יענו 'אמן' לברכת המזמן. גם בסוף הלכות תפילין שבסידור אדה"ז הורה בבירור שאין לקהל לענות 'אמן' על "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" של הש"ץ. יתירה מזו כתב שם, שאין לש"ץ לומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד" אחרי הקהל, כי אם שיאמרנו יחד אתם, ע"ש. ומוכן שבדרך ממילא אין עונים 'אמן' - לא הצבור על 'ברוך כו' של הש"ץ, ולא הש"ץ על 'ברוך כו' של הצבור. במילואים ל'סודר רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' דנתי בזה, ואכמ"ל).

- ד -

נחזור עתה לברכת ההלל, שלענ"ד אין 'המשכיות' בין ברכת 'אקב"ו לקרוא את ההלל' שאומר הש"ץ לבין ברכת כל יחיד ברכה זו. לכן חייבים הקהל לענות 'אמן' לברכת הש"ץ, ושוב חוזרים לברך ברכת עצמם על קריאת ההלל.

- ה -

דומה לדיון הנ"ל ראינו אודות עניית הקהל ל'ברכת הגומל', אם על הקהל לענות 'אמן' טרם ענייתם "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה"? שלסברת ה'דמשק אליעזר' יש לומר שאין להם לענות 'אמן', מכיון שהם חוזרים תיכף על תוכן הברכה.

וכבר העלה סברא כזו בשו"ת התעוררות תשובה (מהדורה החדשה: ח"א סי' צט), ללמד זכות על מי שאינם עונים 'אמן' או. אבל דעתו שם שכן צריכים הצבור לענות 'אמן'. וכן דעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע (אגרות קודש ח"ד ע' רס), שכותב להרא"ח נאה ז"ל לתמוה על מה שנהגו העולם שלא לענות 'אמן' על 'ברכת הגומל'.

ולהעיר מן הדומה בסדר ברית מילה, שאחרי שהאב מברך "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", יזהרו הנוכחים לענות 'אמן' טרם אמירתם "כשם שנכנס לברית, כן ייכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים".

- 1 -

ובאמת צ"ב, למה ב'ברכו' ובזימון נקטנו שלא לענות 'אמן', ואילו ב'ברכת הגומל' נקטנו שיש לענות 'אמן'?

למסקנת אדה"ז הנ"ל - שהש"ץ יאמר 'ברוך ה' המל"ו' יחד עם הצבור - אין להקשות קושיא זו, כי ב'ברכו' ובזימון אין אפשרות לענות 'אמן', כי הצבור והש"ץ - או המסובים והמזמן - אומרים את דבריהם יחד.

אבל לפי המנהג שהש"ץ חוזר ואומר 'ברוך ה' המל"ו' אחר הצבור, והמזמן חוזר ואמר 'ברוך' שאכלנו משלו ובטובו חיינו' אחר המסובים,

אז למה הסקנו שלא לענות שם 'אמן' ואילו ב'ברכת הגומל' נקטנו שצריך לענות 'אמן'?

ויש לומר ההבדל, שב'ברכו' ובזימון, אמירת הצבור ושל הש"ץ - ושל המסובים והמזמן - היא אותו לשון ממש, א"כ מה יוסיף בזה האישור של עניית 'אמן'? שונה הדבר ב'ברכת הגומל', שבה אין עניית הקהל זיהה לברכת המברך: הוא מודה על הצלתו שבעבר, והם מברכים אותו שהשי"ת יצליחו בהעתידי. לכן מובן שעליהם תחלה לענות 'אמן' לאישור הודאת עמיתם על הצלתו שבעבר, ושוב חוזרים לברך אותו ב"כל טוב סלה" מעתה ועד עולם.



# פשוטו של מקרא

## מי אמר "והנה גם הוא אחרינו" בפש"מ

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

כתוב בפרשתינו<sup>1</sup>: ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו והנה גם הוא אחרינו. ומפרש רש"י "והנה גם הוא יעקב".

ויש לעיין מה הוקשה לו לרש"י בפש"מ, שעל זה צריך לבוא ולפרש שמדובר כאן ביעקב?

ומכיון שכמה ממפרשי רש"י עמדו על זה, אלא שאין ספריהם תח"י כמה מהקוראים, ומתוך דבריהם מתבאר עוד כמה דברים שצריכים ביאור בפש"מ, ראיתי לנכון להעתיק דבריהם במילואם, עם כמה הערות.

וז"ל הרב עובדי' מברטנורא בפירושו על התורה "ונראה שרש"י קשה לו לשון הפסוק שאמ' כי יפגשך עשו אחי ושאלך לאמור וכו' ואמרת מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו שכיון שהיו מדברים לעשו היה לו לומר מנחה היא שלוחה אליך אדו' ובעבור זה הייתי יכול לפרש שיעקב צוה לעבדיו כשידברו לעשו יראו את עצמ' כאילו לא יכירו אותו וע"כ אם ישאל להם למי אתה ר"ל למי אתה הולך בפשוטה של למ"ד ואמרת אנו של יעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו והנה גם הוא אחרינו עשו שכבר עברנו אותו ואנו מוליכין את המנחה הזאת אל מקומו. אמנם זה הפי' אינו יכול להיות דאם כן מה להם להזכיר לעבדך ליעקב הרי לא שאל להם של מי הם ולכך פי' כל זה הפירוש".

אלא שלכאורה יש לעיין בפירושו:

איך תירץ שאילתו "שכיון שהיו מדברים לעשו היה לו לומר מנחה היא שלוחה אליך אדו'?"

מה התכוון בזה "שיעקב צוה לעבדיו כשידברו לעשו יראו את עצמ' כאילו לא יכירו אותו?" איזה תועלת יש בזה? ועוד, הרי באם אין מכירים אותו, איך יכולים לומר שכבר עברנו אותו, הרי אין הם מכירים אותו?

והנה הרב יעקב קניזל כתב בספרו פירושים לרש"י וז"ל: יש אומרים [תוספות השלם אות ז] שכוונת הרב בזה שמצד הלשון נראה "והנה גם הוא אחרינו" – עשו,

שכן אמר "מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו והנה גם הוא אחרינו" לזה אמר הרב והנה גם הוא – יעקב. והנראה שכוונת הרב שלא נאמר "והנה גם הוא אחרינו" – המנחה. ואל תתמה איך קראה למעלה בלשון נקבה שאמר "מנחה היא שלוחה" וכאן בלשון זכר שאמר והנה גם הוא אחרינו שהרבה דברים נאמרים בלשון זכר ובלשון נקבה. . וא"כ כוונת הכתוב "והנה גם הוא אחרינו" והנה אחרינו עוד מנחה. והרב לא רצה בזה, לפי שאמר הכתוב "ויצו גם את השני גם את השלישי גם את כל ההולכים אחרי העדרים לאמר כדבר הזה תדברון אל עשו במוצאכם אותו". והרועה השני והשלישי יוכל לדבר (זה) כל הדברים האלה אבל הרועה האחרון שבכולם איך יוכל לומר "והנה גם הוא אחרינו" אם יחזור למנחה שהוא הי' הרועה שבכולם, לזה אמר "יעקב", ר"ל שלא נפרש "והנה גם הוא אחרינו" שגם אחרינו יש יותר מנחה אלא חוזר ליעקב עכ"ל.

וכן פירש ה"דבק טוב" וז"ל: כוונת רש"י – שאל תטעה שקאי הוא אמנחה ור"ל שעוד מנחה אחרינו לכן פירש שקאי הוא איעקב כי פשוטו של הכתוב אחרי כן משמע הכי. עכ"ל.

ואולי יש להוסיף עוד טעם למה קשה לפרש "והנה גם הוא" שפירושו למנחה, והוא שא"כ הי' מתאים יותר הלשון "והנה (גם) עוד אחרינו".

אבל מה שתירצו ה"יש אומרים", לכאורה צ"ע איך יכולים לפרש שזה קאי על עשו, והרי הם הולכים עכשיו אל עשו?

ובספר הזכרון כתב לתרץ: לפי שהי' אפשר לפרש בכתוב שהם אלו דברי יעקב אל עבדיו ושירמוזו לעשו. כלומר שאמר להם יעקב כי יפגשכם עשו אחי תאמרון לו כך וכך ודעו שסמוך לנו הוא עשו אחי הנזכר ובא אחרינו. שאל"כ אלא שהם סיום דברי עבדי יעקב אל עשו מה ת"ל הרי אומר להלן "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו". אמר הרב שאפילו הכי סיום דברי העבדים הם ואל יעקב ירמוז. וההכרע אומר "יפגשך" דמשמע שהי' עשו בא לעמתם לא אחריהם וכתוב נמי וגם הולך לקראתך ואיך יאמר עליו והנה גם הוא אחרינו. עכ"ל.

לסיכום: יש שלשה אופנים שהיינו יכולים לפרש "והנה גם הוא אחרינו", ורש"י שולל כולם:

- (א) קאי על עשו – תירוצו של הרע"ב.
- (ב) קאי על המנחה – תירוצו של ר' יעקב קניזל.
- ולשני אופנים אלו הם דברים ששלוחי המנחה יאמרו –
- (ג) קאי על עשו אבל הם כדברי יעקב עצמו אל השלוחים – ספר הזכרון.



## שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם

הרב ישכר דוד קלוויזנער

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ברש"י הראשון בחומש (א, א) נאמר: "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ'החודש הזה לכם' (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל, לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם, כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

מקשים, מדוע "שאם יאמרו או"ה ליסטים אתם" צריך טעם בשבילם, לכאורה טעם זה צריך גם בשבילנו - מדוע איננו ליסטים?

והנראה בזה, בהקדים מה שיש עוד לדקדק במ"ש "שאם יאמרו או"ה ליסטים אתם", דמשמע שלא תמיד אומרים זאת, אלא 'שאם' - 'שאם' יש איזה סיבה שגורם להם - ויש להבין מהי הסיבה הזאת? - וגם משמע, כשאפילו שהם כבר אמרו זאת וגם ענו להם, שוב יתכן סיבה שיטענו זאת שוב מאוחר יותר עוד פעמים נוספות, ויש להבין באיזה 'הצדקה' לכאורה טוענים זאת שוב?

ב'תורת מנחם' חלק מה (תשכ"ז - ע' 152) מדייק: "ובאמת נפלא הדבר מה שנאמר בריאת שמים וארץ בתורה, הרי תורה היא לשון הוראה והיא ספר דינים, ומה שייך ענין בריאת העולם שנאמר בתורה כו' והיינו שלא יתכן לומר שבגלל שצריך לתרץ טענת אוה"ע לכן נכתב בתורה ענין שלא שייך לתורה, ועכצ"ל שגם ענין זה שייך לתורה, וגם צריך להבין מהו ענין לתת להם "נחלת גוים", ומהו ענין שנתנה לאשר ישר בעיניו כו'".

לכאורה יש כאן כפל לשון: "הם אומרים להם, כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" - לכאורה "ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" מיותרת, שהרי זה כבר נכלל במה שאומר לפניו: "כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו"?

והנראה בזה ע"פ מ"ש אאזמו"ר זצוק"ל הי"ד ב'אם הבנים שמחה' (פ"ג אות כט - ע' 186 ואילך): "עוד אמרו שם (איכה רבה ג, ז) וז"ל: בית ישראל יושבים על אדמתם

ויטמאו אותה (יחזקאל לו, ז), אמר הקב"ה הלואי יהון בני עמי בארץ ישראל אעפ"י שמטמאין אותה, עכ"ל. וזה המדרש היא פלא מאד איך יצפה הקב"ה על זה שיהיו בניו עימו בארץ ישראל אעפ"י שמטמאין אותה, הלא אין הארץ סובל אותם בשעה שמטמאין אותה, כאשר הכתוב אומר (ויקרא יח, כח) 'ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה?' והיא פלא גדול, ובתחילה חשבת...

"והאיר ה' עיני להסיר פליאה הנ"ל. . ואקדים את דברי רבינו האור החיים הקדוש פרשת אחרי (ויקרא יח, כד) שהעלה ענין נפלא מאד, ובאמת לא כל אדם יוכל להעלות דבר כזה רק אדם קדוש כמוהו אשר העיד על עצמו בהקדמת ספרו 'פרי תואר' שלא חידש דבר בתורה עד שתחילה קשר עצמו ונפשו בקודשא בריך הוא נותן התורה, עיי"ש, ויפול עליך פחד מפני גודל קדושתו ז"ל. הוא אמר שם בפירושו על התורה, שלא כל החטאים גורמין להקיא הארץ את ישראל, אלא חטא אחד לבדו דוקא גורם בעשות את החטא הזה להקיא אותם מארץ ישראל. ויען שהתורה הקדושה סתמה ולא גילתה איזהו אותה החטא, אסור לך לעשות כל החטאים. ואין לומר שיתבטל אותה החטא ברובא, זה אינו, כיון דיש אחד בנייהם - הוי קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואסור מן התורה, כדין כל קבוע שהוא מן התורה, ואין לומר דהא פירש מן הקבוע מותר מטעם דכל דפריש מרובא פריש, זה אינו, דכאן שיש לפנינו תרי"ג מצוות והוא לוקח אחד מהם ועובר עליה, הוי כלוקח מן הקבוע, שדין קבוע עליו, על כן אסר לך לעשות אף אחד ממעשי הגוים, ויכול לגרום את ההקאה, מטעם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אלה דבריו ז"ל והם דברים אלוקיים וראויים אליו.

והנה בדין לקח מן הקבועות שהוא קבוע, מבואר בפוסקים (יו"ד סי' קי"ג) דדוקא בלקח אותו אדם בן דעת שיודע מהענין ומכיר את הספק אשר יש בקבוע הזה, אז נמשך עליו הקביעות אף שפירש ממקום הראשון, אבל בלקחו משם אדם שוטה שאין בו דעת, אז פשוט בכל הפוסקים דדין פריש יש לו, ובטיל ברובא ומותר.

ועפ"י ההקדמה זו יאירו לנו דברי חז"ל במדרש הנ"ל. . דוודאי בעת שישבו ישראל על אדמתן והיה לנו סנהדרין גדולה וקטנה ובכל עיר ועיר היו יושבין בי"ד כמבואר בסנהדרין (נו, ב) שהיו מורין ומלמדין את ישראל, וכל בני ישראל נתגדלו ברוח התורה והיו יודעין את דיני התורה ואת משפטיה, ואז אם אחד עבר על מצות השם ידע ומכיר את הלאו שיש בזה העשייה, הוי עליו דין דלקח מן הקבוע, אבל אחר שהלכו בגולה ונתפזרו בין העמים שאין לנו מורה ולא נביא ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, ולרוב אחינו בני ישראל בעוה"ר אין בגלות הכרה אמיתית בערך מצוות התורה, ומה גם באלו שנתגדלו ונתחנכו בבתי חכמי העמים, שיצא מהם כל זיק ולחלוחית התורה, ויש מדינות ומחוזות ששכחו לגמרו כל דרכי התורה בעוה"ר, ופשוט דלאנשים כאלו דין תינוק שנשבה בין העכו"ם יש עליהם, ככתוב ברמב"ם הלכות ממרים (פ"ג ה"ג) . . הנה אנשים כאלו נחשבו כשוטה וכטיפש שאין להם דעת, שלגבי לקח מן הקבוע הוי

דין פריש עלייהו, כמו כן לענין שלפנינו באנשים כאלו דין פריש עלייהו וכל דפריש מרובא פריש, על כן שפיר בטיל מצוה זאת בשאר מצוות דתרי"ג . . ואין כאן דין הקאה שתקיא אותם הארץ, וכחידושו של רבינו האוה"ח הק', דלולי דין קבוע היה בכל עבירה זו דגורם ההקאה בתרי"ג מצוות שהן הרוב לגבי מצוה זו דגורם ההקאה והשתא לגבי אנשים הללו דבטל דין קבוע מטעם שכתבתי אין כאן דין הקאה כלל, על כן שפיר אמרו חז"ל במדרש בשמו של הקב"ה שהוא יתברך מתאוה שיהיו בניו בארץ ישראל אעפ"י שמטמאין אותה ח"ו מפני שהמדרש מדבר מעת הגלות שנתפזרו בניו של הקב"ה בגלות בין הגוים . . וא"ש דברי המדרש הנ"ל ולק"מ, כי היא ענין אמת לדעתי, וב"ה שהעיר עיני בזה".

"ואל תשיבני א"כ למה הקיאה הארץ את הגוים שג"כ אין להם דעת והכרה, א"כ גם אצלם הוי לן למימר דהוי כפריש דבטיל ברובא? על זה אשיב לך כמה תשובות, חדא, דכבר ידוע מהפוסקים האחרונים (עי' שדי חמד ח"ב עמ' 11) דלגבי גוים לא שייך דין ביטול ברוב, א"כ גם מרובא פריש לא שייך אצלם. ב' דגבי גוים אזהרתן זו מיתתם (סנהדרין נח, ב), א"כ גם בזה לא הקיל עליהם. ג' עיין ילקוט סוף קדושים (רמז תרכו) בפסוק 'הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה' (ויקרא כ, כב) איני מביא אתכם שמה אלא על מנת לירש ולשבת בה, לא ככנעניים שהיו שומרי המקום, וכן כתיב [שם פסוק כד] 'ואני אתננה לכם לרשת אותה', עתיד אני שאתננה לכם ירושת עולם, שמא תאמרו אין לך שתתן לנו אלא של אחרים היא, והלא שלכם היא, אינה אלא חלקו של שם, ואתם בניו של שם, והן אינם אלא בני חם, מה טיבן בתוכה, אלא שהן שומרים אותה עד שתבואו, עכ"ד המדרש, ועתה כיון דאין הארץ שלהם, במעט סיבה הארץ מקיאה אותם, וא"ש ולק"מ". עכ"ל ב'אם הבנים שמחה'. ועי' ג"כ 'משנה שכיר' על המועדים חלק ב (ע' 462 ואילך).

ומעתה י"ל דבאמת או"ה לא אומרים תמיד סתם 'לסטים אתם', כיון שגם הם יודעים היטב ש"כל הארץ של הקב"ה היא, והוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו", אלא שהם יודעים גם מהפסוק 'ולא תקיאה הארץ אתכם בטמאכם אתה פֶּאֶשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לְפָנֶיכֶם', וטוענים (לפי הבנתם המוטעית) שגם המתנה שלנו היא על תנאי (כמו שהיה אצלם), שאם לא מקיימים תומ"צ (בעיקר בגלות) זה לא שלנו ח"ו.

ולפ"ז א"ש מ"ש "שאם יאמרו או"ה ליסטים אתם", דאכן לא תמיד אומרים זאת, וגם, כשאפילו שכבר אמרו זאת וענו להם, שוב יתכן שיטענו זאת מאוחר יותר פעמים נוספות, - כי מתי שבנ"י שומרים התורה והמצוות אכן אין תלונות מצדם, ויודעים היטב שזה שלנו לעם ישראל, מתי מתחילים התלונות זהו כשאין שמירת התורה והמצוות.

אבל לפי האמת שגם אז אינו כן, ושאינן כל דמיון בין בני"א לבין בני"ה, אלא שבנ"י אפילו

שלא מקיימים ח"ו התורה והמצוות - "אמר הקב"ה, הלאוי יהון בני עמי בארץ ישראל אעפ"י שמתמאין אותה", וזאת ע"פ ביאור האוה"ח הק' הנ"ל, וזה ליכא אצל או"ה, וכפי שמסביר זאת אאזמו"ר בארוכה. וגם תואם עם המדרש "שהן רק שומרים אותה עד שתבואו".

ועפ"ז ליכא בהך ד"ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" יתור וכפל לשון כנ"ל, כיון שבזה משמיענו שבאמת אין דמיון בין הנתינות לבנ"י ולאו"ה, אלא לכל אחת מהן נתינות ותנאים אחרים כנ"ל, וא"ש הכל.



## טעם היות "לך לך" אחד מעשרת הנסיונות

הרב שרגא פייזיל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

מפרשי המשנה<sup>1</sup> מונים "לך לך" כאחד מעשרת הנסיונות, ואינם מבארים הטעם לכך שזה נחשב נסיון.

דוחק לומר שהיות והיה בן ע"ה שנה כשנצטווה ללכת, היינו שכבר היה זקן והיה קשה לו לנדוד ולילך ממקום למקום, נחשב זה לו לנסיון, כי אז חיו האנשים קרוב למאתים שנה ואדם שהיה בן ע"ה שנה לא היה נחשב לאדם זקן שקשה לו ללכת!

וי"ל ע"פ מה שאמרו רז"ל<sup>2</sup> שקיים אברהם כל התורה כולה עד שלא נתנה, וע"א כמה שהיה זהיר בקיום השבע מצוות דבני נח שעליהן נצטווה, ולכאורה בני נח נצטוו על כיבוד אב כמו שמצינו בסיפור דבני נח ששם ויפת כיבדו אביהם וחם ביזהו ונענש ונתקלל, וגם בפירש"י על וימת תרח בחרן<sup>3</sup> כתב שלא יתפרסם שלא קיים אברהם כיבוד אביו והניחו זקן והלך לו.

וכאן שהיה אברהם מחויב לקיים כיבוד אביו והקב"ה אומר לו "לך לך" שיעזוב את אביו ומנע ממנו קיום מצוות כיבוד אב, הרי זה שהוכרח להתנהג בניגוד למצוה שנצטווה עליה נחשב לנסיון.

וכמו נסיון העקדה שנצטווה לא לשפוך דם ועכשיו אומר לו ה' לשחוט את בנו, שזהו א' מפרטי טעמי הנסיון של העקדה.

(1) אבות פ"ה מ"ג.

(2) קידושין פב, א.

(3) בראשית יא, לב.

# שונות

## "קודם שהתחלתי הפסוק שלאחריו"

הרב הנני יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"  
על הש"ס ועל הרמב"ם

- א -

במאמר י"ט כסלו תשכ"ו (י"ל מוגה בקונטרס י"ט כסלו תשנ"ב): "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, וכותב רבינו הזקן (בעל הגאולה והשמחה): "וכשקריתי בספר תילים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום מה' שלום", ומובן מזה שתוכן הכתוב שייך לגאולת רבינו הזקן וכו', דמזה מובן שתוכן הכתוב "פדה בשלום נפשי" שייך לענין הפצת תורת החסידות עי"ש.

ולכאורה קשור עם מש"כ כ"ק אדמו"ר נ"ע באגה"ק דשנת תרס"ב (שנת הולדת רבינו): "החג אשר פדה בשלום נפשינו ואור וחיות נפשנו ניתן לנו היום הזה, הוא ראש השנה לדא"ח אשר הנחילנו אבותינו הקדושים וצוקללה"ה נ"ע זי"ע, והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל", הובא ונתבאר בשיחת קודש י"ט כסלו תש"כ ("לקוטי שיחות" ח"ד בהוספות).

והנה בספר "היכל הברכה" כתב שהבעש"ט הק' היה "נפש דוד" וה"אור החיים" הק' היה "רוח דוד", ואילו היו נפגשים יחד היו מביאים הגאולה, והוא ידוע בספרים. ולפי זה ש"נפש דוד" מרמז על הבעש"ט, הנה "פדה בשלום נפשי" הרי הכוונה ל"נפש דוד" שהוא הבעש"ט הק'.

- ב -

והנה צע"ג לכאורה לשון רבינו הזקן: "וכשקריתי בספר תילים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו", ולולא דמסתפינא הייתי אומר, בהקדם ביאור כל ענין הפסוקים שבתורה. הנה אמרו בתענית כ"ז ע"ב: "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן" [ועי' בזה באנצ"ת ערך טעמי המקרא באורך], ובשו"ע רבינו הזקן סי' תצ"ד סי"א: "שכל הפסקות הפסוקים הם הלכה למשה מסיני, ואסור להפסיק במקום שלא פסק לנו משה מסיני". וביאר לנו רבינו שגדר "פסקיה משה" הוא שענין הפסוקים הוא מ"הלכה למשה מסיני", ומ"מ הדבר צ"ב, מאי שנא משאר עניני הלכה למשה מסיני, שמלאים בתלמוד, ולכאורה היה צריך לומר רק זאת שאין להפסיק

בפסוקי התורה, וצ"ע.

והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' תפלה ה"א: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת בשני ובחמישי בשחרית כו", ובה"ג: "ואין קורין פחות מעשרה פסוקים כו' ולא יקרא הקורא פחות משלשה פסוקים" עי"ש. והנה מקו"ד בבא קמא פ"ב ע"ב: "כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין כו", וב"כסף משנה" שם: "וכלפי מה שאמרו נביאים שביניהם תקנו, כתב רבינו משה רבינו ע"ה שהוא היה הנביא הגדול, וכל נביאים שבדור בית דינו הוא, ועוד שלא עשו דבר אלא בהסכמתו, ואם כן אליו ראוי ליחס הענין".

ועכ"פ מבואר שתקנת משה זו של קריאת התורה, באה מצד היות משה "הנביא הגדול". ובאותו ענין עצמו, כן הוא לענין ה"פסוקים", שתקנת קריאת התורה היתה ב"עשרה פסוקים" וב"שלשה פסוקים" וכו'. והיינו שהרי יש ב' ענינים במשה רבינו ע"ה, אחד שהוא קיבל התורה מסיני ומסרה כו", ועוד שהוא היה "אבי הנביאים" [עיין ב"מורה נבוכים" ח"א פס"ג: "אבל איש שיתפאר בנבואה לאמר שהאלקה דיבר אליו ושלחו, לא נשמע זה כלל קודם משה רבינו"].

ומכח שני אלה, באו ב' הענינים, אחד, מצות כתיבת ספר תורה, שהוא מפורש בתורה, ומצד מצוה זו אין בספר התורה פסוקים (אלא פרשיות), ועוד יש דין ותקנת קריאת התורה שנכללת בה חלוקת התורה ל"פסוקים".

ומעתה נמצא, שענין ה"פסוקים" שבתורה (מלבד התוכן התוריי שבהם) יש בהם ענין הנבואה. ומובן בזה שלא שייך להפסיק באמצע הפסוק, שהרי לא ידענו תוכן הנבואה שבכל פסוק.

- ג -

ובוא וראה כמה נפלא הדבר, שקשרו חז"ל ענין ה"נבואה" ב"פסוקים": (א) עי' ברכות נ"ה ע"ב: "אמר רבי יוחנן: השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה". (ב) עי' גיטין ס"ח ע"א: "אמר ליה לינוקא פסוק לי פסוקיך כו" ועי' ב"אוצר מפרשי התלמוד" שם. (ג) במדרש אסתר רבה (ז,יז), שלאחר שנחתמו אגרות המן, ראה מרדכי שלשה תינוקות שהיו באים מבית הספר, וכיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות שאל אחד מהם פסוק לי פסוקיך, אמר לו "אל תירא מפחד פתאום" כו', ובסמ"ג מל"ת נ"א בסופה, הובא בכס"מ פ"א מהל' עבודה זרה ה"ה, שראה בזה נבואה שאין לו מה להתירא מהמן הרשע, ועי' ב"לקוטי שיחות" חכ"א פורים בארוכה. ועוד כהנה.

וכאמור, שיש בספר תורה, כפי שהוא מתפרש בכללות ה"פרשיות", ויש כפי שהוא מחולק ב"פסוקים", שכל פסוק (מלבד היותו חלק מן התוכן שבפרשה) הרי הוא מורה על נבואה מסוימת.

- ד -

והנה בבראשית רבה (פרשה ס"ג, ט) איתא: "הגמון אחד שאל לחד מן אלין דביה סלוני, אמר לו: מי תופס המלכות אחרינו? הביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו 'אחרי כן יצא אחיו וידו אוחות בעקב' (ידו של יעקב אוחות מלכות בעקב עכשיו, רש"י), אמרו: ראו דברים ישנים מפי זקן חדש" (והדברים ישנים הם מיום שנאמר המקרא הזה וידו אוחות גותן הטעם הזה עמו, אבל עכשיו חדש הוא שלא ידעו אדם עד עכשיו שאמרו זה, רש"י).

וכבר העירו ה"יפה תואר" ושאר מפרשי המדרש, הש"ך על התורה, וחכמי המחקר, לתמוה, מה נתחדש להם כל כך בפסוק זה שכתב אותו חכם על הנייר, מבלי להוסיף ולגרוע ממנו, מה שלא היה ידוע להם קודם? גם מדוע כתב את הפסוק הזה, והרי יכול היה להשמיעו באוזני ההגמון בעל פה? ומה טעם כתבו על "נייר חלק" דווקא?

ולהנ"ל יש לומר שרצה בזה אותו חכם (שלהילקוט הוא רבי גמליאל ולגרסת ה"עקידת יצחק" הוא רבי מאיר) לדחות ולשלול בכל התוקף את הטענה הנשמעת מפי ההגמונים בכל דור, ולא רק מפיהם, אלא שטענה "הגמונית" זו יש לה מהלכים גם בקרב בני ישראל, והיא "מי תופס במלכות אחרינו"? כלומר: איך יתכן שתבוא הגאולה לישראל ותוציא את המלכות מידיהם של גויים, כשעם ישראל טרם עשה תשובה כהלכה, כשעדיין צריכים להיאבק על צביונו של העם הזה, על השבת ועל החינוך, וקשה מזה, שנאת האחים והמחלוקת הקיימת גם בין יראי ה', ועוד כהנה וכהנה, ואין לך יום וכו', ואם כן מתי יהיה האות הזה?

"הביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו: ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחות בעקב עשו". הראה אותו חכם להגמון את ה"פסוק" הזה, שבו גלום כל היעוד המקווה של עם ישראל, כתוב על "נייר חלק" כאילו לא נאמר בתורה כלום מלבד אותו פסוק, ורצה בזה לומר לו: יגיע זמן שהקב"ה יקח את הפסוק הזה וללא קשר לכל הנאמר לפניו ולאחריו, יקיים את הנאמר בו ויוציא את המלכות מכם ויתנה לעמו ישראל!

- ה -

ומעתה, י"ל גם בענין שפתחנו בו, שרבינו הזקן כותב "וכשקריתי בספר תילים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו", היינו הפסוק הזה כשהוא לעצמו ללא הקשר לפניו ולאחריו, הנה בפסוק הזה באה לו הבשורה הטובה, שהיא נבואה קטנה, על גאולתו.

כתבתי בחפזי, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי, קצרתי, ועוד חזון למועד אי"ה.

## סיפור כ"ק אדמו"ר והגאון ר' חיים עוזר

הרב משה יצחק ליבליך

שליח כ"ק אדמו"ר  
וילמינגטאן, נ.ק.

בספר ימי מלך<sup>1</sup> מסופר איך שכ"ק אדמו"ר ביקר את הגר"ע גרודז'ינסקי בשליחות כ"ק אדמו"ר הריי"ץ. רח"ע הי' אז באמצע פגישה והרבי הי' נאלץ להמתין עד שיוכל להיכנס. בין כך, כמה מהעומדים שם – כשמעם שהוא חתן הרבי מליובאוויטש – התחילו לשאלו שאלת בלימוד, אבל הרבי לא ענה. הגיעו הדברים לידי כך שכמה כבר אמרו שחתן הרבי מליובאוויטש אינו יודע ללמוד...

בינתיים הגיע תורו של הרבי להיכנס לרח"ע למסור שליחותו. כשסיים ויצא אמר להעומדים שם: מי שיש לו שאלה בלימוד שיבוא וישאל. הם שאלו, ונדהמו לשמוע תשובותיו המעמיקות והגאוניות של הרבי. אחד נכנס לרח"ע וסיפר לו שחתן הרבי מליובאוויטש הוא גאון עולם. יצא רח"ע, האזין קצת לדברי הרבי, ושאלו להיכנס אליו שוב. כשנכנס, שאלו רח"ע: אם כך, מדוע לא השבת לשואלים מיד? מדוע חיכית רק לאחר שנשללו בלשון הרע שחסידים כביכול אינם יודעים ללמוד?

ענה הרבי: כל זמן שעדיין לא מלאתי את השליחות של חותני, שלשמה נשלחתי הנה, לא יכולתי להתפנות לעיסוקים אחרים. ע"כ הסיפור.

והנה, בקשר לתשובת הרבי לרח"ע יש לציין להנהגת אליעזר עבד אברהם בפרשת חיי שרה<sup>2</sup>, שכתוב "ויישם לפניו לאכול, ויאמר לא אכל עד אם דברתי דברי, ויאמר דבר". ועמדו בזה מפרשי המקרא כאן<sup>3</sup> מהו טעמו של אליעזר? מדוע לא כיבד את מארחיו מיד כשהוגש לו לאכול?

ולכאורה, עפ"י פשוטו של מקרא, הטעם הוא כביאור הבכור שור "לפיכך אמר "עבד אברהם אנוכי" ואין לי לאכול ולעשות כלום לעצמי עד שאעשה מצות אדוני". והטיב לבאר נקודה זו הנצי"ב מוולאז'ין בפירושו העמק דבר על אתר: "מש"ה הקדים [אליעזר] שאינו ככל אדם שהולך לעסקי עצמו, וא"כ (שהוא ככל אדם) העסק טפל לגופו ונפשו, (אבל) ועסק אדוני יקר ממני, על כן הנני מוכרח להקדים דברי למאכלי".



(1) חלק א, עמוד 353.

(2) בראשית כד, לג.

(3) ש"ך עה"ת, אלשיך הקדוש, מהר"י ברונא בפירושו על בעה"ט.

## הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים

### הרב אלהנן לשס

מנהל הישיבה

ידוע בשער בת רבים מה שרבינו ציין הרבה פעמים בקשר להסתלקות אדמו"ר האמצעי ביום הולדתו, ט' בכסלו, בקשר למאמר חז"ל (ר"ה יא, א. סוטה יג, ב. קידושין לח, א) "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ומחודש לחודש, שנאמר: את מספר ימיך אמלא." ממאמר חז"ל זו רואים מעלה מיוחדת בכך שהסתלקות הצדיק היא ביום לידתו, כך ששנותיו וימיו מלאים.

ורבינו מוסיף שאצל כל הצדיקים יש מעלה זו, אבל המעלה אצל אדמו"ר האמצעי הוא, שאצלו התבטא הענין גם בגשמיות. ובשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב, מוסיף רבינו שענין זה מתאים לעבודתו במשך כל ימי חייו – להחדיר עניני החסידות הגבוהים גם בבשר הגשמי ובענינים הגשמיים. ובפשטות, ההבנה במאמר חז"ל הוא על לידת והסתלקות הצדיק באותו יום בחודש, שעי"ז ישנו ענין השלימות.

הנה, קביעות שנה זו, שנת תשפ"א, היא שנת "זח"א" – שנה המתחילה בשבת ראש-השנה, וחדשיו חסרים, וחג הפסח ביום ראשון בשבוע – והיא מהשנים הנדירות ביותר בלוח העברי, המתרחשת קרוב ל-4% מהשנים. ועכ"ז, שמתי לב שט' כסלו בשנה זו הוא באותו יום בשבוע כמו ההסתלקות – יום רביעי לפרשת ויצא.

ועל כן, חשבתי לברר מה הי' הקביעות של שנת ההסתלקות, שנת ה'תקפ"ח, ובאמת כן הוא הדבר – אותו שנה הי' גם כן שנת "זח"א", כמו שנה זו. וראה זה פלא: באם מסתכלים בהלוח של שנת הלידה של אדמו"ר האמצעי – שנת ה'תקל"ד – רואים מיד שגם אותו שנה הי' שנה מסוג "זח"א". ולכן, יום הלידה הי' גם כן ביום רביעי לפרשת ויצא, כמו בשנת ההסתלקות!

אם כן, אצל אדמו"ר האמצעי, יש כאן הוספה מיוחדת בענין השלימות של צדיקים, המורה על שלימות עבודתו בבירור הימים [לשון רבינו בהשיחה שם]: לא (רק) הענין של "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ומחודש לחודש" של יום החודש – ט' כסלו – אלא גם בימי השבוע, כי הן יום הלידה ויום ההסתלקות שלו הי' ביום רביעי לפ' ויצא. ולהוסיף עוד פרט, דמכיון ששנים הנ"ל של "זח"א" הם מהנדירים ביותר, זה מדגיש ביותר הענין של "הקב"ה יושב וממלא" – ז.א. ממתין לאותו קביעות השנה.

והעירני ח"א שבשיחה הנ"ל דשנת תשנ"ב, בהערה 25, כותב רבינו שישנם מעלות בענין השלימות, ויש גם מעלת ענין השלימות דימי השבוע, ומקשר זה לענין ספירת העומר, שיש מעלה בהשנים שאנחנו סופרים "מחרת השבת" כפשוטו – החל מיום

ראשון בשבוע, עכת"ד. אבל אין זה מפורש שם שמצינו ענין זה גם אצל אדמו"ר האמצעי.

ולא באתי אלא להעיר.



## התחלת הנחת תפילין ע"י רבותינו נשיאינו

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, אה"ק

ברשימת כ"ק אדמו"ר הריי"צ<sup>1</sup> מספר על דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב אליו, בט' תמוז תרנ"א, (יומיים לפני שנעשה בן י"א שנה, שהרי נולד בי"ב תמוז תר"מ - ) אודות הסדר שמסר כ"ק אדמו"ר הזקן לכ"ק אדמו"ר האמצעי ולכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, אשר לפני מלאת י"א שנה מתחילים להניח תפילין, אלא שיהי' בחשאי ושאיף אחד לא יבחין בכך. ובספר השיחות<sup>2</sup> מוסיף: ביום ו' ערש"ק י"א תמוז תרנ"א (יום לפני שנעשה בן י"א שנה) התחיל להניח תפילין בלא ברכה, ומיום א' י"ג תמוז בברכה בשם ומלכות<sup>3</sup>.

ובלקוטי דיבורים<sup>4</sup> מספר כ"ק אדמו"ר הריי"צ, אשר בי"א אייר תרנ"ג חודשיים לפני הבר מצוה אמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב מאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש.

ובלקוטי שיחות חט"ו עמ' 289 ואילך מבאר בארוכה את השייכות של המדרגות של "איש" ו"אדם" להבר מצוה. ושם בהערה 12, אשר מאמרי הבר מצוה אצל הנשיאים התחילו ב"נעשה אדם" ובהערה 13, אשר מאמרי חינוך תפילין התחילו ב"וחזקת והיית לאיש".

ולכאורה, הרי התחלת הנחת התפילין של כ"ק אדמו"ר הריי"צ היתה בגיל י"א, א"כ מה התחדש מחודשיים שלפני הבר מצוה שאז נחשב כחינוך תפילין ושייך למדרגה של "איש". אמנם אז התחיל להניח תפילין בגלוי, כמ"ש ברשימות היומן ע' קפט: באייר תרנ"ג התחלתי להניח תפילין גם בפרהסיא, אבל האם רק לכן זה נחשב כחינוך תפילין ?

(1) נדפסה בספר המאמרים ה'תשי"א עמ' 171 ואילך ובספר השיחות ה'שי"ת עמ' 398 ואילך.

(2) קיץ ה' ת"ש עמ' 152.

(3) וכן כתוב ברשימות היומן עמ' תיט (ושם בעמ' קפט שהי' זה בתמוז תרנ"ב), ועד"ז באגרות קודש ח"ג עמ' קלז.

(4) ח"א עמ' 214 (במהדורא בלה"ק עמ' 140) מספר.

ועד"ז מצינו בס' מגדל עז עמ' קפה אודות כ"ק אדמו"ר האמצעי: בילדותו הי' לו לאדמו"ר האמצעי מלמד שלמד איתו ללא הפסק ורק לחגים נסע למשפחתו, וקודם נסיעתו הי' נכנס לאדמו"ר הזקן שנהג לבקשו לשוב ולחזור אחר החגים. בערב ראש השנה תקמ"ז עמד המלמד לנסוע כדרכו ונכנס לרבינו הזקן ויצא בפליאה מדוע שינה הרבי ממנהגו ולא ביקשו לשוב אחר החגים. כשהגיע הזמן שקל בדעתו אם לחזור אם לאו, ולבסוף החליט לנסוע ויהי מה.

בהגיעו לליאזנא נכנס לחדרו של אדמו"ר האמצעי ופתח בשיחה בדברי תורה, ונוכח שאין הוא מסוגל לעמוד על עומק דבריו של אדמו"ר האמצעי ולימודו נעלה באין ערוך מכפי שלמד בשנה שעברה. לשאלתו הסביר אדמו"ר האמצעי, שבחודש תשרי החל בהנחת תפילין, וקודם שהניחם בירכו רבינו הזקן שתפילין של יד יפעלו בו פתיחת הלב ותפילין של ראש פתיחת המוח, ומאז נשתנו אצלו כל ענייניו בתכלית שינוי.

דהיינו שהנחת התפילין חודשיים לפני הבר מצוה (תשרי – כסלו תקמ"ז) פעלה אצל כ"ק אדמו"ר האמצעי שינוי משמעותי ונחשב כהתחלת הנחת תפילין.

ולכאורה, הרי כנ"ל, כ"ק אדמו"ר האמצעי התחיל להניח תפילין בגיל י"א, ומה התחדש בהנחת התפילין חודשיים לפני הבר מצוה?

ואולי יש לומר, אשר הנחת התפילין של רבותינו נשיאינו בגיל י"א הוא ענין רוחני פנימי ופרטי, משא"כ הנחת תפילין חודשיים לפני הבר מצוה, הרי הוא עניין של הלכה, שהובא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סל"ז ס"ג: ועכשיו נוהגים לחנכו ב' וג' חדשים קודם הזמן. ובהיום יום ב' מנחם אב: הוראה לרבים: מתחילין להניח תפילין שני חדשים קודם הבר מצוה.

אמנם עדיין לפני הבר מצוה אינו חיוב מדאורייתא כמובן, אבל יש לו תוקף של דבר הלכה, ויש לו אפשרות לפעול במקיים המצוה שינוי, להגיע למדריגה של "איש", ויש בזה גם עניין של התחלה חדשה.

ועל דרך המבואר בחסידות (בפרשיות דשבועות אלו), אודות החילוק בין המצוות שקיימו האבות לפני מתן תורה שלא פעלו בגשמיות, להמצוות שלאחר מתן תורה אשר פעלו הן במקיים המצוה והן בעולם.



## שלש שאלות (ב)

הרב אליהו מטוסוב  
מערכת "אוצר החסידים"

שאלה ד<sup>1</sup>

בזמן הזה עבודת התפילה עיקר

בתניא, קונטרס אחרון ד"ה הנה לא טובה השמועה (שיעור חת"ת של ימים אלו),  
זה לשונו:

"ומכש"כ עתה הפעם בעקבות משיחא שאין תורתנו קבע מצוק העתים, ועיקר  
העבודה בעקבות משיחא היא התפלה כמ"ש הרח"ו ז"ל בע"ח ופע"ח".

[ונכפל שם הענין, לאחריו זה: "וזהו ענין בירור ניצוצות המוזכר שם בע"ח ופע"ח  
גבי תפלה שלכן היא עיקר העבודה בעקבות משיחא לברר ניצוצות כו', שהוא בחי'  
אתהפכא או אתכפיא של נפש החיונית לנפש האלקית" כו'. הלא שוב נזכר בשם  
הע"ח].

ובמפתחות ומ"מ של הרי"ע שוחט על תניא, מציין לפע"ח שער התפילה פ"ז, אך  
כותב שלא מצא הדבר בספר עץ חיים. אבל הלא בתניא מפורש שנמצא הן בעץ חיים  
והן בפע"ח.

[כ"ק אדמו"ר האמצעי רגיל פעמים רבות לקרוא "עץ חיים" לכל כתבי האריז"ל,  
וכן נהגו כמה מקובלים כמ"ש בשם הגדולים להחיד"א. אבל לא מצאנו כן אצל אדמו"ר  
הזקן, ובפרט כאן שכתוב "בע"ח ופע"ח", הלא בודאי קאי על הספר "עץ חיים".

ענין זה שבזמן הזה עיקר התפילה, כתב לפעמים אדמו"ר הזקן רק בשם הפע"ח,  
עיין קו"א לפני זה ד"ה להבין מ"ש בפע"ח. וכנראה שעיקר המקור הוא בפרי עץ חיים  
כי שם הוא באריכות. ומ"מ כשמביאים שני ספרים אלו ביחד, הנוהג להקדים הע"ח  
לפני הפע"ח.

ומעניין מקור שכתב אדמו"ר הצ"צ באוה"ת במדבר ע' כה: גם כפשוטו יש לומר,  
כי תפלות במקום תמידין תקנום, וא"כ כשהי' קרבין התמידין ממש לכן לא היו צריכים  
כ"כ לתפלה, והכל ענין א' כי ע"י התמידין מעוררים בחי' והחיות נושאות כמ"ש בד"ה  
לבבתיני אחותי כלה ועי"ז ממשיכים המוחין לזו"נ כו' ובחי' פב"פ כו'.

יש לציין עוד כי כמו בכל דבר תורה כללות ופרטות ניתנה, גם כאן הנה במדובר  
מהפע"ח זהו בכללות קומת ישראל שעל זה נאמר שבזמן הזה העיקר תפילה. אך

(1) שלש השאלות הראשונות, הופיעו בגליון קודם.

בפרטיות הנה גם בזה"ז גופא נמצאים חילוקי הדרגות בנשמות "יש שעיקר עבודתם בצדקה וגמ"ח, ויש שעיקר עבודתם בעסק התורה, ויש שעיקר עבודתם בתפילה, ויש בתענית וכיוצא בזה" - לקו"ת שה"ש לו, ג ועוד].

והנה מאז שנדפסו המ"מ של הרב שוחט (תשמ"ב בערך) עד עתה, הרי ניתוספו הרבה מ"מ חדשים שלא היו ידועים, א"כ יש להשלים הדברים ולציין מקומו בספר "עץ חיים".

[לא בדקתי עתה בכל ספרי הביאורים על התניא אם יש שמציינים אל הע"ה, אבל בדקתי בספר "המאור שבתורה" שנדפס בשנים האחרונות, והוא ביאורים מהרב יואל כהן והרב משה לינק, וגם שם ציינו רק את הפע"ח].

### שאלה ה

שלש אגרות הקודש, בסוף ה"קונטרס אחרון"

"אגרת הקודש" שבתניא כולל ל"ב סימנים, ואחריו מופיע חלק "קונטרס אחרון" שכולל איזה סימנים של ביאורים הקשורים לתניא חלק ראשון. וז"ל ב'הסכמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע', שהם הדפיסו את חלק אגרת הקודש וקו"א בשנה שאחרי הסתלקות רבינו הזקן: "ובשם אגרת הקדש נקראו שרובם היו אגרת שלוח מאת כ"ק להורות לעם ה' הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשון, ומחמת שבכמה מקומות הציב לו ציונים בס' לקוטי אמרים שלו וד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומה גם בשביל דבר שנתחדש בו קונטרס אחרון על איזה פרקים אשר כתב בעת חיברו הס' לקוטי אמרים פלפול ועיון עמוק על מאמרי זהר וע"ח ופע"ח שנראה כסותרים זה את זה וברוח מבינתו מישבם כל דיבור על אופניו שכתב בלקו"א ראו ראינו שראוי ונכון לחברם עם ספר לקוטי אמרים ואגה"ת של כ"ק א"א מו"ר ז"ל".

בתחילה מופיעים ל"ב אגרות קודש, ואחרי זה ה"קונטרס אחרון" ביאורים הקשורים לתניא ששה סימנים (שהם נכתבו מאדמו"ר הזקן בתור ביאורים, ולא בתור אגרות). ואחרי זה שוב שלש אגרות: וצדקה כנחל איתן, לא טובה השמועה, הוכח ותוכיח.

ולכאורה אגרות אלו מקומן הראוי הוא לעיל בחלק אגה"ק ומדוע הם מופיעים רק בסוף הקו"א.

[ובתניא דפוס קניגסברג תרי"ב (ואיזה דפוסים הנמשכים אחריו) אכן הדפיסו שתי אגרות אלו האחרונות (ד"ה לא טובה השמועה, וד"ה הוכח ותוכיח) לפני הקו"א וכ"ה בקונטרס כת"י מעתיק של אגה"ק שראיתי, וציין על זה לדפוס קניגסברג בס' תורת חב"ד על התניא מאת ר"י מונדישין.

יש להוסיף, כי המדפיסים של אגה"ק דפוסים הראשונים (שנת תקע"ד) ידעו היטב

כי שלש אגרות אלו הן חלק מאגרת הקודש (ולא מהקו"א), כי בדפים אלו שבהם מופיעות שלש האגרות שוב הכותרת בראשי העמודים היא "אגרת הקודש" ולא "קונטרס אחרון".

אולם בתניא מהדורת וילנא תר"ס שלפנינו, שהגיהו שם ע"פ דפוסים ראשונים, גם על שלש אגרות אלו מופיעות הכותרות בראשי העמודים "קונטרס אחרון", ולא הלכו בדרך דפוס הראשון שעל שלש אגרות אלו ניתנה בראשי העמודים כותרת "אגרת הקודש". ואולי כי לפי סדר הדפוסים בתקופה זו הכותרות בראשי העמודים צריכות להתאים אל הכותרות בפנים הספר, ומכיון שלפני כמה עמודים נדפסה כותרת בפנים אשר משם מתחיל "קונטרס אחרון", על כן מפני הסדר לא רצו לשנות בעמודים אלו ולתת בראשי העמודים כותרת "אגרת הקודש".

ועמדו על שאלה זו, מדוע שלש אגרות אלו הן אחרי הקו"א, ר"י מונדשיין בס' "תורת חב"ד" על תניא (עמ' 22) והרשד"ב לזין במבוא לאגרות קודש כ"ק אדמו"ר הזקן (עמ' 6).

[יש שכתב: "כפי הנראה לא הגיעו לידי המדפיס עד לאחר סידור הקונטרס האחרון בדפוס, ולכן נדפסו בסוף הקונטרס אחרון". אולם התירוץ דחוק, הלא אגרות אלו הן משנים הסמוכות לתקס"ב ולא משנים קדמוניות יותר, וקשה לומר שאגרות מאוחרות אלו לא היו מיד בתחילה לפני המסדר של כל אגה"ק. ועוד כי הלא בתניא מהדורת וילנא תר"ס לא העביר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב אגרות אלו לסוף אגה"ק אלא השאירן במקומן בסוף הקו"א, שמזה ניכר שזהו מקומן הנכון. והדרן לשאלה על טעם מיקום אגרות אלו בסוף הקו"א].

## שאלה ו

לפני צדיקים הגדולים לא היה חורבן ביהמ"ק

בספר "חנה אריאל" (להגאון החסיד הר"ר יצחק אייזיק עפשטיין מהאמיל) פ' תולדות כותב: שמעתי ביחוד מאדמו"ר נ"ע שחורבן ביהמ"ק אינו אלא לגבי כללות עמינו בניי אבל במדריגת תנאים ואמוראים וצדיקים הגדולים בחינת ביהמ"ק שלהם לעולם קיים. וכ"כ בחנה אריאל פ' ראה.

ומביא זה בפלח הרמון שמות ע' ז: תנאים בעלי המשנה כו' גם אחר החורבן לא הסתיר להם החורבן כמו"ש מהמנוח מהרי"א [בעל החנה אריאל] בשם אדמו"ר הזקן נ"ע שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל.

ומובא זה מספרים אלו "חנה אריאל" ו"פלח הרמון", בלקוטי שיחות ח"א עמוד 287. ח"ה ע' 149. ח"ח ע' 354. חכ"ב ע' 158. בתורת מנחם ח"א ע' 28. ח"כ ע' 250. ח"מ ע' 336. חנ"ה ע' 87. ועוד. [כך מצויין אצלי, ולא עיינתי עתה בכל מקומות אלו].

ועיין עוד בס' שערי היחוד והאמונה להר"א מסטראשילע ש"ד פכ"ד: וגם בזמן הגלות נמצאו יחידי סגולה צדיקים גדולים אשר אצלם הוא הגילוי כמו בזמן הבית אבל לא בכללות העולם כו'.

[מקורות קדומים לזה, יש לעיין: במדרש רבה שה"ש פ"ד, יב: צדיקים העמידה לי בחורבנה יותר מצדיקים שהעמידה לי בבניינה. אבל שם יש לפרש ע"ד מ"ש במאמרי אדה"ז הקצרים ע' רכט (ד"ה תפילה לדוד): וכהיום אינו שולט בא"י כי אם ה' עילאה בלא לבוש ה' תתאה ולכן הוא גבוה עכשיו לענין עבודת ה' שהרוצה אפי' מעט יכול לבא למדרגות גדולות כו'. ובכלל במדרש כאן מדבר רק על מספר של צדיקים שבזמנה"ז הם יותר מבזמן הבית, ולא על דרגת הצדיקים, וזהו נידון אחר שלא קשור לכאן. ויותר מקור אלינו הוא בזח"ג צד, א ע"פ ובשביעית יצא: "דצדיק כו' לית ביה שעבוד"].

הנהגה בתו"א ויצא, נמצא מאמר המתחיל "וללבן שתי בנות". והוא מה שדרש רבינו הזקן בשנת תקע"א בש"פ במדבר. [ויתכן שהוא נאמר בתור המשך הקשור למאמר "לויתן זה יצרת לשחק בו", שהוא ג"כ מתקע"א איזה שבועות לפני זה].

ושם הלשון (כג, א): וכמשל המחשבה שהיא רוחניות ונעלית מן הדבור (שהיא אינה בגלות, כי רחל נק' מ"ם פתוחה שיש ממנה פתח ומבוא ליניקת החיצונים בזמן הגלות, משא"כ מבחי" מ"ם סתומה ושם הוא שרש לאה עיין בזהר ר"פ תרומה דף קכ"ז ב' ודף קכ"ז), אך לפי שהוא עלמא דאתכסיא והעלם לכך אין הגילוי אלקות עכשיו בא"י מערך הגילוי שהי' בזמן בהמ"ק קיים. ומכל מקום הצדיקים הגדולים אשר בארץ יכולים להשיג עכשיו בא"י השגות עליונות יותר אפי' ממה שהשיגו צדיקים כמותם בזמן הבית (מאחר שההשגה היא בבחי' מחשבה עליונה כמו שהיא עדיין למעלה מהתלבשות בעולם הדבור) וכמו האר"י ז"ל שהשיג השגות עצומות מה שלא השיגו צדיקים גדולים בדורות הקדמונים. ע"כ. [ענין התו"א כאן נמצא במאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך ע' קצה, אבל שם כמדומה אין הענין של הצדיקים שמצד דרגתם בעלמא דאתכסיא אינם בגלות].

כאן מבואר, כי בחינת מחשבה העליונה איננה בגלות, ועל כן צדיקים הגדולים שהם מבחינת מחשבה ועלמא דאתכסיא יכולים להשיג עכשיו בא"י השגות עליונות, אפילו יותר ממה שהשיגו צדיקים כמותם בזמן הבית. ובקיצור הוא שהגלות לא נגע בצדיקים הגדולים.

ויש להבין, מה נמצא חידוש מיוחד בחנה אריאל ופלה הרמון, על המפורש כבר בתו"א כאן, שלפני הצדיקים שמעלמא דאתכסיא (שמפורש בריש מאמר ד"ה לויתן, שזהו כמו הרשב"י והאריז"ל) לא נגע הגלות.

ובהשקפה ראשונה הי' מקום לומר, שזה שכותב ב"חנה אריאל" כאן ששמע ביחוד

מרביתו הזקן, קאי על מאמר זה של תקע"א, שיתכן כי נאמר רק לפני יחידי סגולה, כידוע במאמרי אדמו"ר הזקן שלא כולם נאמרו ברבים. ויש להוכיח זאת גם מהעובדה שמאמר זה בתו"א קיימת רק הנחה אחת ולא יותר, מה שמחזק את ההשערה שלא נאמר ברבים שרגיל להיות יותר מהנחה אחת.

אבל ממה שהרבי בכל השיחות, וכן הרה"ק הר"ה מפאריטש מביאים ענין זה בשם החנה אריאל, צ"ל שיש בדבריו חידוש יסודי שלא מבואר בתו"א כאן, ולא רק שינוי בהצעת סגנון הדברים. וצריך להבין זה.

והנה כל הענין נמצא גם במקום נוסף, והוא במאמרי אדמו"ר הזקן תקע"א ע' נו, ד"ה בכל יום אברכך (נאמר על חתונה בערך פ' מקץ), וז"ל: **ואדרכא מצינו שעיקר קיום הביהמ"ק הי' על ידי עבודת ההמון, שהרי גם כשנחרב מחמת חטא שחטאו היו כמה תנאים גדולי עולם רשב"י ורע"ק עם כ"ד אלף תלמידים, ומכל מקום לא נתקיים מחמת חטא ההמון כו', כי הם דוקא המעמידים אותו, כי עיקר ענין ביהמ"ק שהוא גילוי השכינה לכלל ישראל שייך להם, שהרי לגדולי עולם גם הגלות אין מסתיר להם כו'.**

והנה גם מאמר זה יתכן שהוא המקור לדברי החנה אריאל, וזהו מה שהוא שמע מאדמו"ר הזקן באותו מעמד בתקע"א. וכאן יובן מה שבלקוטי שיחות ובפלא הרמון הוא מביא מחנה אריאל, ולא ממאמר זה ד"ה בכל יום אברכך שנדפס רק בשנת תשנ"ה.

לסיכום: יש לנו הענין בשלשה מקומות, חנה אריאל ששמע מאדה"ז, מאמר התו"א ומאמר בכל יום אברכך. ובודאי ששלשתם הם בחילוקי סגנון וחילוקי לשונות, אבל יש לעיין מהם עיקרי החידוש שבכל אחד משלש מקומות אלו.

[לפולא בעלמא, יש לציין בענין הרה"ק הר"ה מסטראשעלי שהובא למעלה הנה גם הוא מביא ענין זה שלפני הצדיקים לא הי' החורבן, ובודאי מקורו מאדמו"ר הזקן. והנה ידוע שהוא נסע מליאדי בשנת תקס"ט, וזה כנראה היה בפקודת רבינו הזקן. אין הפנאי כעת לבדוק במקורות. אם כן מזה שהוא מביא ג"כ הענין שלפני הצדיקים לא הי' החורבן, הי' לכאורה סברא להוכיח כי דבר זה נאמר מפי רבינו הזקן גם לפני תקע"א.]

אבל באמת גם כשנסע מליאדי, בודאי היה בקשר גמור לשמוע ולקבל את המאמרים כו', ויתכן שרבינו הזקן דיבר מזה רק בתקע"א].

\* \* \*

בתקוה שמי מהקוראים יתרץ ספיקות אלו. ובאם לאו אז נכתוב בעז"ה את המשך הדברים באחד הגליונות הבאים.

[על השאלה האחרונה בענין שלצדיקים לא נגע החורבן, אינני מתכוונן לכתוב יותר, כי זהו נושא עיוני שאפשר רבים יוכלו לבאר יותר ממני. המענות לשאלות א-ג, נכתוב בעז"ה בגליון הבא. והתודה לכל מי שהעיר בזה].



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' זיסא בן ציון ע"ה  
בן הרה"ח ר' לוי ע"ה  
ליבערמאן  
נפטר ביום ח"י כסלו ה'תשע"ג  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת  
האשה החשובה והצנועה  
מרת רחל ע"ה פינסאן  
בת המשפיע הנודע הרה"ח ר' אברהם ע"ה דריזין (מאיאר)  
גלב"ע ביום חמישי י"ב כסלו ה'תשע"ב  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' פינחס זאב וואלף ע"ה  
בן הרה"ח ר' דוד אריה ליב ע"ה  
מרזוב  
נפטר ביום י"ג אייר  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' זלמן שי'  
מרזוב



לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת בת' דבורה  
בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה  
נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא  
ומשפחתם שיחיו  
נפרסטק

**לעילוי נשמת**

אי"א נו"ג עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר עש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי

בית הספר למלאכה בכפר חב"ד

ושימש בקודש כמנהל במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לזכות

החיילים בצבאות ה'

צמח, משה וחי' מושקא שיחיו

לרגל יום הולדתם ביום י"ז כסלו

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו שטערנא שרה שיחיו

מינץ

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

רדונדו ביטש, קאליפורניא

לעילוי נשמת

האשה החשובה

הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ז"ל

גערליצקי

בקשר ליום היארצייט העשרים

ביום י"ז כסלו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה יחיו



לעילוי נשמת

ר' ניסן ב"ר שמואל ע"ה בראנשטיין

גלב"ע ב' כסלו תשכ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלום דובער ב"ר אברהם יצחק ע"ה

גלזמן

גלב"ע ח"י כסלו תשנ"ח

ת. נ. צ. ב. ה.