

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

★

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



שבת פרשת חיי שרה

גליון ז' (תר"ה)

יוצא לאור על ידי

חלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

די תהא שנת נפלאות בכל

שנת הצדיק לביק אדמו"ר שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים ושתיים לכריאה

בי"ה.  
שבת פרשת חיי שרה  
ה"י תהא שנת נפלאות בכל מכל כל בינה בו בהם  
שנת צדייק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

## תוכן הענינים

### שיחות

- 5 . . . . . "היכל המשיח" ו"גן ען התחתון"  
6 . . . . . פי לך לך - השלישית בתורה.  
7 . . . . . בפירש"י בפרשתינו

### לקוטי שיחות

- 9 . . . . . עונש סדום ועמורה . . . . .  
14 . . . . . טוב לשמים וטוב לבריות  
14 . . . . . עונש סדום ועמורה (ב)  
16 . . . . . הערות בליקוט פרי וירא ש.ז.  
17 . . . . . ברית בין הבתרים ולידת יצחק  
19 . . . . . בענין מילה דוחה שבת  
21 . . . . . מהו החידוש דמ"ת

### אגרות קודש

- 23 . . . . . בחירה חפשית.

### חסידות

- 24 . . . . . החידוש שבתורת החסידות.

### פשוטו של מקרא

- 25 . . . . . הערות בפירש"י בפרשתינו  
27 . . . . . פירש"י בפרשתינו

## רמב"ם

- 29 . . . . . סיום ספר מדע . . . . .  
31 . . . . . בינוני תולין לו עד יום הכיפורים . . . . .  
33 . . . . . עליה לדוכן - על דוכן לשיטת הרמב"ם . . . . .

## נגלה

- 35 . . . . . בענין שומע כעונה . . . . .  
36 . . . . . ברכה על תפוח בליל ר"ה (גליון) . . . . .  
39 . . . . . ברכה על תפוח בליל ר"ה (גליון) (ב) . . . . .

## שונות

- 40 . . . . . הערות בכתבי הרח"א בחובסקי . . . . .

מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 9720 - 953 (718)

### מודעה ובקשה לכל התי ואנ"ש שיחיו

בקשר ליום הגדול ויום הבהיר ר"ח כסלו הבע"ל מתכוננים אנו להוציא לאור גליון הבא בעזהשי"ת גליון חגיגי מוגדל.

אי לזאת מבקשים אנו מכל התי ואנ"ש שיחיו, ובפרט מאלו שזכו ללמוד או לומדים בישיבתנו הק' אהלי תורה, להשתתף בקובץ מיוחד זה ע"י כתיבות הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א, (שיחות מאמרים, לקו"ש, אגרות קודש וכו') וכן בשאר המדורים, (עניני משיח והגאולה, נגלה, חסידות, רמב"ם, פשוטו של מקרא, שונות וכו') ויגעת ומצאת תאמין.

את ההערות וכו' אפשר למסור לאחד מחברי המערכת שיחיו, או להשימם בה"קופסא" של "הערות וביאורים" שבביהמ"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א, עד יום ד' כ"ט מרחשון, בערב, ונא לכתוב בכתובה צחה וברורה באופן שיהי בנקל לקרות.

בברכה להצלחה רבה ושבתא טבא

המערכת

## ש י ח ו ת

### "היכל המשיח" ו"גן עדן התחתון"

הרב יוסף מינקאוויטש  
מאנטרעאל, קנדה

בקוני "בענין מקדש מעט - זה בית רבינו שבבבל" עי וי מובא: "רבינו" נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור. [ועי"ש ובהערות באורך].

ולחעיר ממ"ש בסה"ש היתרציון עי 1: "ציורי החדרים של רבינו הגדול בליאזנע... ובחצי הבית בצד הימין היי חדר לפניים מחדר, בחדר הפנימי היי יושב רבינו בקביעות, ובחדר החיצוני היו מחכים הנכנסים לרבינו. על גבי הבית היתה עליי, וגם שם היי חדר פנימי וחדר חיצוני אצל המדרגות, גם שם היי חדר הפנימי מקום ישיבת רבינו. החסידים היו קוראים החדר החיצוני בהעליי - ג"ע העליון, וחדר החיצוני למטה היו קוראים ג"ע התחתון, והחדר - מקום ישיבת רבנו בקביעות - היו קוראים היכל המשיח".

אגב, לפי הנ"ל יוצא שמה שנקרא החדר החיצוני (בו היו מחכים ליחידות) בשם "ג"ע התחתון" (ולא ג"ע סתם) הוא רק משום שבבית אדה"י היי חדר כזה גם בעליי, ובכדי להבדיל בין אי להשני - נקרא אי "תחתון" ואי "עליון" [אבל חדר הרבי נקרא "היכל המשיח" ולא ג"ע העליון].

ולפי"ז לכאורה לא מתאים השם שמורגל לאחרונה (ביומני חדשות וכו') "ג"ע התחתון".

אמנם בלקו"ד (ח"ב עי ערה. סה"ש היתרציון עי 99) מובא: "דער צווייטער חדר איז געווען וואו דער רבי איז געזעסן - חסידים האבן אים גערופן גן עדן העליון". וכע"ז גם בשיחת פורים תפרי"ח (כפ"ח תשמ"א) וסה"ש קיץ השי"ת עי 61, וצ"ע.

לכללות הקונטרס הנ"ל יש להעיר מסה"ש קיץ הישי"ת שם: "בא  
אונז חסידים - דערציילט הרי"ש. האט אים דער זיידע הרנ"ד  
געזאגט - איז דעם רבינס הויז דער היכל המקדש און דעם  
רבינס חדר איז דער לפני ולפנים. אז מיר זיינען געווען  
יונגעלייט און געזעסן בא דעם רביין אין ליאזנע האבן מיר  
געהאט פנימיות'דיקן הדרת הכבוד פאר די ערד פון רבינס הויף  
ומכל שכל פאר די ווענט פון דעם גן עד התחתון".



## פ' לך לך - השלישית בתורה

הרב טובי בלוי  
מח"ס כללי רש"י  
ירושלים עיה"ק

בקוני משיחת קודש ש"פ לך - לך ש.ז. סוף סעיף ז' ("דבר  
מלכות", עמי ח'): "וי"ל שזהו גם הביאור ש"פ לך - לך היא  
הפרשה השלישית בתורה (שלישית ב"אוריין תליתאיי עצמה), שכן  
התוכן  
של "לך לך" הוא ההכנה וההתחלה של מתן תורה" וכו'.

ופלא: בפרק י"ג מהלכות תפלה, הלכה א' כותב הרמב"ם על  
"המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת",  
ומפרט את הסדר: "בשבת אחר חג הסוכות" וכו' "בראשית" בשניה  
- "אלה תולדות", בשלישית "ויאמר ה' אל אברם", וקוראין  
והולכין על הסדר הזה" וכו'.

הרי בולט לעין שהרמב"ם נוקט את פרשיות "בראשית, נח, לך  
לך" דווקא כדוגמאות לכל ענין קריאת התורה, וד"ל.

ולכללות הענין שהקו השלישי מחבר עליונים ותחתונים,  
המדובר הרבה בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א, עיין גם בזוה"ק פ'  
ירא, חלק א' דף ע"ח, ק"כ, ע"ש, ודו"ק.



## בפירש"י בפרשתינו

הת' משה יהודה ליבעראוו  
תות"ל מוריסטאון

### חיי שרה

בפרשתינו (כ"ג, כ') "ויקם השדה והמערה. וכל אשר בו  
לאחוזת קבר מאת בני חת".

וצ"ב מה משמיענו פסוק זה: ומהו ההוספה של פסוק זה (שלכן  
נכפל) על הפסוקים שלפניו? (י"ז, י"ח) "ויקם שדה עפרון...  
השדה והמערה אשר בו... אשר בכל גבולו סביב: לאברהם למקנה  
לעיני בני חת בכל באי שער עירו", דלכאוי' הוא כפל הפסוקים?

בהשקפה ראשונה רואים כמה חילוקים בין ב' הפסוקים,  
והבולט שבהם: שבפסוק השני מדגיש "לאחוזת קבר", והיינו שלא  
רק שקנה את כל השדה או המערה לקבורה זו בלבד (והיינו שקנה  
את כל השדה רק בשביל זה שיוכל לברר באיזה מקום לקוברת, ולא  
שכל השדה שייכת לו בפועל) אלא גם שכל השדה שייכת לו  
עולמית לאחוזת קבר".

אבל עצי"ע, הא גופא מני"ל, ועוד למה לא נכללו תיבות אלו  
בפסוק ראשון הנ"ל?

ואולי י"ל בזה עי"פ שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א בש"פ חיי שרה  
תשמ"ו (התוועדות תשמ"ו ח"א עמוד 627 ואילך) שמקשה שם על  
מה שפירש"י לעיל (בפסוק י"ז) על הפסוק "ויקם שדה עפרון:  
תקומה היתה לו שיצא מיד הדייט ליד מלך, ופשוטו של מקרא  
ויקם וכי' - דלמה בכלל הוצרך רש"י לפירוש המדרש ומקדימו  
עוד כפירוש ראשון? ומבאר בזה, דרש"י בא לתרץ קושיא **כללית**  
המתעוררת לבן חמש למקרא בפרשתינו: הרי אברהם ביקש בתחילת  
הפרשה "יתנו לי אחוזת קבר עמכם" היינו שאין אברהם צריך כל  
השדה, כי אם למערה הנמצאת בקצה בשדה מכיון שהוא צריך אחוזת  
קבר בלבד, ואי"כ נשאלת השאלה = למה בפועל לקח אברהם את כל  
השדה כולה, [ואף שעפרון עצמו הציע לו זאת, מ"מ על עפרון  
אין להקשות ולמה הציע לו זאת כששומע מאברהם שמסתפק באחוזת

בלבד), כי עפרון רצה להראות אייע כוותרן וכו' ועייד מה שאמר בתחילה שלא יקח דמים בכלל וכו', אבל על אברהם קשה כנייל? וכדי לתרץ שאלה זו מפי רש"י מיד בפירוש הראשון: "תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך": אילו היה אברהם לוקח את המערה בלבד וכל השדה היתה נשארת אצל עפרון, נמצאת שמקום קבורת שרה הוא ב"אחוזת קבר" של עפרון ועוד ב"קצה שדהו" חלק הטפל וכו', משאי"כ לאחרי שאברהם קנה את כל השדה אז "ויקם שדה עפרון: תקומה היתה לו" לכל השדה כולה, עייז "שיצא מיד הדיוט ליד מלך, ולכן הרי המערה בודאי במקום מתאים ומכובד לקבורת שרה מכיון שזוהי בשדה של אברהם (ועיייש שמבאר את הענין בארוכה).

ועפי"ז אפי"ל כנייל דזה משמיענו מפסוק השני, עוד פעם בלשון "ויקם" שהכוונה לזה "תקומה מיד הדיוט ליד מלך" וזה גופא הוא "לאחוזת קבר" - המודגש בפסוק השני, שהכוונה בזה שמה שקנה את כל השדה ולא הסתפק במערה, הוא מפני שיהיה תקומה מיד הדיוט ליד מלך בכל השדה, ובמילא "לאחוזת קבר" (וכנייל בהשיחה), משאי"כ בפסוק ראשון אין בהפסוק תיבות "אחוזת קבר".

[ומה שלא נכללו תיבות אלו בפסוק הראשון, אפי"ל מכיון שבאמצע שני הפסוקים מתאר (בפסוק י"ט) את הקבורה בפועל "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה וגו'", שאולי בלי כפל הפסוק היה מקום לטעות (כני"ל) שקנה את כל השדה רק לפעם אחד שיוכל לברור באיזה מקום ברצונו לקבורה (ומה שכבר נאמר לפני"ז "ויקם שדה עפרון" - רק מכריח שקנה את כל השדה, אבל לא שכל השדה הוא "לאחוזת קבר" עולמית), ולכן חוזר עוה"פ "ויקם השדה והמערה... לאחוזת קבר" שיהיה זה לעולם, ומטעם כבוד שרה (כנייל בשיחה) שזהו אחוזת קבר בתוך שדהו של אברהם.

### הערות המערכת

ראה ליקוט שבת זו.

### המערכת

## ל ק ו ט י ש י ח ו ת

### עונש סדום ועמורה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש פי וירא מבאר בפשוטו של מקרא ההפרש בין העונש בסדום ועמורה לשאר הערים, שבסדום ועמורה היא עונש שריפה (גפרית ואש מן השמים) משא"כ בשאר הערים שבהם נאמר "ויהפוך את הערים האלה ולא כתוב בהם שריפה, משום דרשעת שאר הערים היתה בעיקר בחטאים שבין אדם למקום, משא"כ בסדום ועמורה היא רע כפול, הן לשמים והן לבריות, ואדרבה עיקר הרשעה של סדום ועמורה אשר בגללה נענשו בעונש חמור כזה היא (כמפורש בקרא) "יד עני ואביון לא החזיקה", וזה דומה לדור המבול דמשום החטאים שבין אדם לחבירו ע"י גזל ומריבה וכו' היא חרטה על כללות בריאת האדם והעולם, כי הנהגה כזו הוא היפך ישובו של עולם שמחזיר את העולם לתהו, ומחמת זה היא העונש בגוף הארץ, כיון שהמבול לא היא רק עונש על החוטאים אלא ענין של איבוד עצם הארץ (היפך בריאת העולם), וכן היא בסדום ועמורה שמחמת חטאים שבין אדם לחבירו היא העונש ע"ד המבול שע"י האש היא השחתה בהאדמה עצמה, עי"ש בארוכה.

ולפ"י יש לבאר הא דאיתא בב"ר (פלי"ט ופמ"ט) שאמר אברהם בנוגע לסדום חלילה לך מעשות כדבר הזה וגוי נשבעת ואמרת שאין את מביא מבול לעולם ומה את מערים של השבועה אתמהה מבול של מים אין אתה מביא מבול של אש אתה מביא א"כ לא יצאת ידי השבועה כו', דלפי ההמבואר בהשיחה דעונשו של סדום ועמורה היא בדוגמת עונש המבול איבוד עצם הארץ, שפיר דימה אברהם זה לזה, אלא דלפועל אין זה הערמה כמבואר בסוטה יא, א, דעל כל העולם אינו מביא אבל על אומה אחת מביא, ורק אברהם בלמדו זכות חשב דגם על אומה אחת אינו מביא, וכדביאר בס' תורת הקנאות סוטה שם, ובזה תירץ קושיית העץ יוסף בעין יעקב שם.

אלא דלכאורה צריך ביאור לפי מה שנתבאר בלקו"ש פי נח תשי"ג (סעי' ו' והלאה צויין בהערה 42) שעפ"י פשוטו של מקרא, הגדר של עונש המבול שנשלל ע"י הבטחת הקב"ה, אינו רק שלילת הבאת מבול על כל הארץ כולה, אלא אפילו על חלק מן הארץ, וממשיך לבאר דשונה עונש המבול משאר העונשים המסופרים בתורה שאצל המבול נאמר וימח את כל היקום וגו' שזה מורה על ענין של איבוד מוחלט, וטעם הדבר הוא כי המבול לא באה רק לענוש את אנשי דור המבול, אלא שהקב"ה התחרט כביכול על עצם בריאת האדם ושאר הנבראים, ולכן בא למחות ולאבד את הבריאה אשר עשה, וזהו גם הטעם לחילוק העיקרי בין המבול להפיכת סדום, דגבי הפיכת סדום מצינו שאם היו בה צדיקים היו ניצולים, משא"כ גבי המבול לא היתה הגבלה זו שהרי כל העולם כולו נאבד, כי המבול לא הי' בדרך עונש (משפט מיתה וכו') אלא חרטה על עצם בריאת האדם לכן בדרך ממילא הכל נאבד וכו', ועיי"ש הערה 59.

הרי מבואר שם דרק במבול הי' חרטה על בריאת העולם, משא"כ בסדום הי' זה ענין של עונש וכו', וסוג עונש כזה חרטה על הבריאה כו' אינו שייך אפילו באומה אחת לפי פשוטו של מקרא, וכאן נתבאר דעונש סדום אכן היתה בדוגמת לעונש מבול, דלכן הי' השחתת האדמה עצמה? ואף דבהערה 49 כתב בזה שלא הי' ממש כעונש המבול, אבל אכתי צריך בירור לתווד זה, דהרי כאן מבואר דהשחתת האדמה עצמה מורה גם על חרטה בעצם הבריאה.

### מילה דוחה שבת

(ב) בלקו"ש פי לך לך בהערה 15 כתב וז"ל: לכאורה יש לומר, דנפק"מ למעשה בין לימוד האי' (מהגז"ש ממילת אברהם) ולימוד הבי' והגי' לענין פריעה, כיון שלא ניתנה פריעת מילה לאברהם (יבמות ע"א, ב), ולכן, לפי לימוד האי' הנ"ל אין פריעה דוחה שבת. אבל דוחק הוא, כי עכשיו מל ולא פרע כאילו לא מל עיי"ש.

ולכאורה י"ל בזה עוד, לפי מ"ש בסי' בית הלוי עה"פ (פי' לך עה"פ התהלך לפני והיה תמים) ד"התהלך לפני והיה תמים" נאמר בלשון "ציווי" ואח"כ סיים הפסוק "ואתנה בריתי ביני ובינך" בלשון עתיד, ומבאר שהציווי הוא על החיתוך שהתחיל חיובו אז, ואמירת ואתנה בריתי היא הבטחה, דאחרי שיגאלו ממצרים יוסיף

לו בה מעלה ויצטוו על הפריעה עיי"ש, דלפייז נמצא דגם מצוות פריעה כבר נאמר אז אצל אברהם, אלא דלפועל נתחייבו רק אחי"כ עיי"ש. ולפייז י"ל דגם פריעה נכלל במשי"ש אות ברית ודורות דדוחה את השבת.

וראה יבמות ה,ב, דמבואר שם בגמ' דליכא למילף שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת ממילה ותמיד שדוחים את השבת, משום דשאני מילה ותמיד שישנם לפני מ"ת, ובס' הר צבי יבמות שם וכן בס' הר צבי בפרשתינו הביא שבס' ראשית בכורים תמה על זה, דהרי פריעה לא ניתנה לאברהם, ואי"כ קשה דאכתי נילף מפריעה שגם היא דוחה את השבת, אעפ"י שלא נצטוו עליה אלא לאחר הדיבור? ומתרץ דכיון דמילה דוחה את השבת, ממילא גם פריעה דוחה את השבת, וכדאמרין במנחות עב,ב, לענין הקטר חלבים ואברים שכשרים כל הלילה ואעפ"כ לא היי ממתין בשבת עד שתחשך, שאני התם שהרי דחתה שחיטה אצל שבת, ופירש"י דכיון דניתן שבת לדחות אצל שחיטה, נדחה נמי אצל הקטרה עיי"ש עוד (וזהו ע"ד המבואר בהשיחה), ואחי"כ הוסיף לתרץ עפ"י דברי בית הלוי הני"ל דגם מצוות פריעה כבר נאמרה אצל אברהם לפני הדיבור, [אף שלא נתחייב בזה אז] במילא אין ללמוד גם מפריעה.

### **אשה אם מותרת למול בשבת**

ב) שם בהערה 19 כתב וז"ל: ויש לומר, דנפק"מ גם להלכה, לפי מה שחקר בצפעי"נ י"אם מילה דוחה שבת המילה בזמנה או החיוב שצריך למול בזמנה זה דוחה שבת וני"מ

כגון אשה לפי פסק הרמב"ם (רפ"ב דה"ל מילה) והרי"ף.. דאשה כשרה למול אם ה מותרת למול בשבת כיון דעליה ליכא חיוב למול"י, וממשיך דלפי הלימוד ד"וביום השמיני ימול" הי"ז מצד חיוב המצוה, משא"כ לפי דרשת ר"א במכילתא עיי"ש. ויש להעיר בזה דבס' נר אברהם (להגר"מ סאוויצקי) סיי מ"ג הקשה המחבר להרגצובי ע"ז, שהרי מילה שדוחה שבת הוא מילה בשמיני שהוא חיובו של האב, ומ"מ יכול אחר למול אף דאין עליו חיוב למול, הרי מוכח מזה דדחיית שבת הוא מצד חיוב הנימול שצריך להיות נימול לשמונה, ואי"כ זה מתקיים גם עיי אשה אם כשרה למול שנפטר הנימול מחיובו, ואי"כ בודאי שאשה כשרה למול בשבת כמו איש אחר שאינו האב עיי"ש בארוכה. ושם בסיי מ"ד כתב לו

הצפעי'נ עוד בענין זה, ומביא שם כמה דוגמאות שיש לחקור עדי'ז, ושם צויין גם לצפעי'נ מהדו'ית דף כ"ו טור ב', עיי'ש.

ויש לבאר כוונת הצפעי'נ דבאמת אין הדבר כן, דליכא שום חיוב על הנימול עצמו, [דנימא דהאב צריך לעשות במקום הבן] כי באמת יש כאן רק חיובא דהאב מצ'יע וכו', דעי' בשו'ית הר"ן ס"י נ"ב שכתב וז"ל: ואין לספק ולומר דתינוק זה כיון שהגיע לחיוב מצוה זו (מצוות מילה) הרי הוא כקטן שהגיע לחינוך, שהרי הדבר ברור שאין החיוב מצד התינוק באותו קטן אלא אבוא או בי דינא הוא דמחייבי למימהליה עכ"ל, ועדי'ז מבואר בפיהמ"ש להרמב"ם (שבת פ"יט על המשנה אלו הן ציצין) וז"ל: שהאדם כשעבר ולא מל את בנו או יליד ביתו וחס עליו ביום השמיני עבר על מ"ע גדולה וחמורה.. והי' עובר על מ"ע שהגיע זמנה וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה, וכמו"כ כל מי שיראה זה האדם ר"ל הילוד הערל ולא ימול אותו עובר על מ"ע עד שימול אותו כאילו הי' בנו וכשיגדל הילד נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול אי"ע מיד עכ"ל, הרי מבואר כאן בהדיא דאצל הקטן עצמו ליכא שום חיובא, והחיוב הוא רק על האב או כל אדם וכו', וכן מבואר שהחיוב הוא גם על שאר אנשים למולו, ובמילא שפיר י"ל דהא דמילה דוחה שבת הוא מחמת החיוב של האב או החיוב דשאר כל אדם, משא"כ באשה דלא רמיא עליה חיוב זה, אין לגבה דין דחי' לגבי שבת.

ועי' לקו"ש ח"י"א ע"י 44 בהערה 19 והערה 26 דמבאר דלדעת הירושלמי מצוות מילה היא מצותיה דבן, כי מה שהאב חייב למול את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול וגו'" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, משא"כ להבבלי שנלמד מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו" י"ל שהיא מצותיה דהאב עיי"ש, דלפ"ז י"ל דלדעת הירושלמי גם הא דמילה דוחה שבת הוא מצד הבן, ובמילא בכל אופן אף אשה יכולה למול.

ועי' גם בסי' זרע אברהם (להגר"א לופטביר) ס"י ס"ח בפרי יצחק שם שהביא פיהמ"ש להרמב"ם הנ"ל ומקשה דלכאורה זהו נגד ש"ס ערוך בב"ק פח"א, דקטן אינו בכל המצוות, ומשמע די'שנו עכ"פ באיזה מצוות כגון מילה, וכמ"ש רש"י שם: "וקטן ישנו במילה" אלא שהאב והבי"ד מחוייבים לעשות בשליחותי' דקטן, כיון דאי אפשר למול אי"ע עיי"ש עוד, ועי' לקו"ש פ' לך לך תשמ"ח בביאור החילוק בין חיו דהאב לחיובא דבי"ד.

### מוס ומחוסר אבר

ד) במ"ש בלקו"ש פי' נח לדייק מלשון הרמב"ם דדין מחוסר אבר הוא מצד דין מוס, ואינו איסור בפ"ע, אלא דה"ז מוס גדול, ובב"נ וכן בעופות בישראל רק מוס גדול כמו מחוסר אבר פסול עיי"ש.

יש להעיר גם מלשון הרמב"ם בהל' אבות הטומאות פי"ג ח"ג: "המולק קדשים בפנים אם היו ראויים לקרבן ולא נמצאו בהן מומין שביארנו במקומו הרי אלו טהורין" הרי מפורש דמחוסר אבר הפוסל בעוף, נקרא בשם "מוס" ואינו שם איסור בפני עצמו.

ולפי"ז יש מקום לתרץ הא דמקשים על הרמב"ם (ראה מני"ח מצוה רפ"ו אות ו' ועוד) בהא דאמרינן דבעוף פסול מחוסר אבר כמו נסמית עינה היינו שנחטטה עינה דאז היא מחוסרת אבר, וכדפי' חר"ש בריש תו"כ ותוסי' זבחים סח"ב. עיי"ש, כי נסמית עינה בלבד הוא מוס ולא מחוסרת אבר, אבל הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פי"ג ה"א, ובפי"ז מחל' פסוה"מ ח"ב) נקט נסמית עינה סתם ולא כתב נחטטה? ולפי הני"ל אפ"ל דכיון דסב"ל להרמב"ם דדין מחוסר אבר הוא מצד דין מוס, שהוא מוס גדול, במילא לא בעינן שיהי' מחוסר אבר ממש, כי גם כשנפסד האבר מתשמישו הי' מוס גדול ולכן פוסל בעוף.

או אפ"ל דהרמב"ם סב"ל ג"כ כשיטת רש"י דכל מוס מגונה פסול משום הקריבהו נא לפחתך, כמ"ש רש"י בזבחים פה"ב, בד"ה הואיל: "ומיהו מחוסר אבר לא, משום הקריבהו נא לפחתך, וכן מוס מגונה" וכדחאר"ך לבאר בס' טהרת הקודש זבחים לה"ב, וסח"ב, וראה בגליון פי' לך לך ע' 11 ד"ל דזהו ג"כ קשור בזה משום דחסרון אבר אינו איסור בפ"ע אלא משום מוס, ובמילא אמרינן דכל מוס מגונה פוסל בעוף עיי"ש, ועד"ז כתב בס' הר אפרים (על המכילתא) בקונטרס בית הבחירה סי' ח', וגם נסמית עינה נכלל בזה, וכמ"ש וכי תגישון עור וגוי' הקריבהו נא לפחתך וגוי', ובמילא אפ"ל דזהו גם שיטת הרמב"ם, ומתאים להמבואר דמחוסר אבר אינו איסור בפ"ע אלא מצד מוס גדול.

## טוב לשמים וטוב לבריות

הרב טובי' בלוי  
מח"ס כללי רש"י  
ירושלים עיה"ק

בליקוט לפי וירא ש.ז. סעיפים ג' וד' מבואר כי על מצב של רע כפול, רע לשמים ורע לבריות (כמו דור המבול וסדום ועמורה), הגיע גם עונש של איבוד עצם הארץ והשחתת האדמה עצמה.

ובפשטות נראה מזה ומובן מאליו כי חטא לשמים פוגם בענינים רוחניים יותר, אבל לא בענינים גשמיים ופחותים כמו עצם העולם הזה, ואילו חטא לבריות פוגם גם בדרגה הכי גשמית וחומרית עד לעצם העולם הזה.

ויש להעיר, על פי הכלל של "זה לעומת זה", לדברי מהר"ל מפראג (בענין של "מדה טובה מרובה") בספרו "גבורות ה'", סוף פרק ו' כי על מצוות שהן "טוב לשמים וטוב לבריות" מקבלים שכר גם בעוה"ב וגם בעוה"ז ("אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב"), ואילו על מצוות "שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה" יש שכר רק בעולם הבא, והחסבר עפ"י האמור לעיל "אבל בצד החיובי".

וראה גם תנא דבי אליהו, סדר אליהו רבא, פרק ד' בתחלתו: "מפני מה זכה משה למאור פנים בעולם הזה, מה שעתיד הקב"ה ליתן לצדיקים בעולם הבא מפני שעשה רצונו של הקב"ה ומתאנח על כבודו של הקב"ה ושל ישראל" וכי, ע"ש בהמשך הדברים.



## עונש סדום ועמורה

הרב זאב אסטער  
כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בליקוט דש"פ וירא באות ד' מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שהטעם שקיבלו אנשי סדום ועמורה עונש יותר חמור מאדמה וצבויס הוא מפני שחטאם הי' גם בעניני בין אדם לחבירו וז"ל ומבואר

### מום ומחוסר אבר

ד) במ"ש בלקו"ש פי' נח לדייק מלשון הרמב"ם דדין מחוסר אבר הוא מצד דין מום, ואינו איסור בפ"ע, אלא דח"ז מום גדול, ובב"י וכן בעופות בישראל רק מום גדול כמו מחוסר אבר פסול עיי"ש.

יש להעיר גם מלשון הרמב"ם בהל' אבות הטומאות פי"ג ח"י"ג: "המולק קדשים בפנים אם היו ראויים לקרבן ולא נמצאו בהן מומין שביארנו במקומו הרי אלו טהורין" הרי מפורש דמחוסר אבר הפוסל בעוף, נקרא בשם "מום" ואינו שם איסור בפני עצמו.

ולפי"ז יש מקום לתרץ הא דמקשים על הרמב"ם (ראה מני"ח מצוה רפ"ו אות ו' ועוד) בהא דאמרינן דבעוף פסול מחוסר אבר כמו נסמית עינה היינו שנחטטה עינה דאז היא מחוסרת אבר, וכדפי' הר"ש בריש תוי"כ ותוסי' זבחים סח,ב. עיי"ש, כי נסמית עינה בלבד הוא מום ולא מחוסרת אבר, אבל הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פי"ג הי"א, ובפי"ז מהל' פסוה"מ הי"ב) נקט נסמית עינה סתם ולא כתב נחטטה? ולפי הנ"ל אפ"ל דכיון דסב"ל להרמב"ם דדין מחוסר אבר הוא מצד דין מום, שהוא מום גדול, במילא לא בעינן שיהי' מחוסר אבר ממש, כי גם כשנפסד האבר מתשמישו הי"ז מום גדול ולכן פוסל בעוף.

או אפ"ל דהרמב"ם סב"ל ג"כ כשיטת רש"י דכל מום מגונה פסול משום הקריבתו נא לפחתך, כמ"ש רש"י בזבחים פה,ב, בד"ה הואיל: "ומיהו מחוסר אבר לא, משום הקריבתו נא לפחתך, וכן מום מגונה" וכדהאר"ך לבאר בסי' טהרת הקודש זבחים לה,ב, וסח,ב, וראה בגליון פי' לך לך ע"י 11 ד"ל דזהו ג"כ קשור בזה משום דחסרון אבר אינו איסור בפ"ע אלא משום מום, ובמילא אמרינן דכל מום מגונה פוסל בעוף עיי"ש, ועד"ז כתב בסי' הר אפרים (על המכילתא) בקונטרס בית הבחירה סי' ח', וגם נסמית עינה נכלל בזה, וכמ"ש וכי תגישון עוד וגו' הקריבתו נא לפחתך וגו', ובמילא אפ"ל דזהו גם שיטת הרמב"ם, ומתאים להמבואר דמחוסר אבר אינו איסור בפ"ע אלא מצד מום גדול.

## טוב לשמים וטוב לבריות

הרב טובי בלוי  
מח"ס כללי רש"י  
ירושלים עיה"ק

בליקוט לפי וירא ש.ז. סעיפים ג' ודי מבואר כי על מצב של רע כפול, רע לשמים ורע לבריות (כמו דור המבול וסדום ועמורה), הגיע גם עונש של איבוד עצם הארץ והשחתת האדמה עצמה.

ובפשטות נראה מזה ומובן מאליו כי חטא לשמים פוגם בעניינים רוחניים יותר, אבל לא בעניינים גשמיים ופחותים כמו עצם העולם הזה, ואילו חטא לבריות פוגם גם בדרגה הכי גשמית וחומרית עד לעצם העולם הזה.

ויש להעיר, על פי הכלל של "זה לעומת זה", לדברי מהר"ל מפראג (בענין של "מדה טובה מרובה") בספרו "גבורות ה'", סוף פרק ו' כי על מצוות שהן "טוב לשמים וטוב לבריות" מקבלים שכר גם בעוה"ב וגם בעוה"ז ("אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב"), ואילו על מצוות "שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה" יש שכר רק בעולם הבא, וההסבר עפ"י האמור לעיל "אבל בצד החיובי".

וראה גם תנא דבי אליהו, סדר אליהו רבא, פרק ד' בתחלתו: "מפני מה זכה משה למאור פנים בעולם הזה, מה שעתיד הקבי"ה ליתן לצדיקים בעולם הבא מפני שעה רצונו של הקבי"ה ומתאנח על כבודו של הקבי"ה ושל ישראל" וכו', ע"ש בהמשך הדברים.



## עונש סדום ועמורה

הרב זאב אסטער  
כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בליקוט דש"פ וירא באות ד' מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שהטעם שקיבלו אנשי סדום ועמורה עונש יותר חמור מאדמה וצבויים הוא מפני שחטאם היי גם בענייני בין אדם לחבירו וז"ל ומבואר

במפרשים בטעם הדבר כי גזל ומריבה הם היפך יישובו של עולם ומחזירים את העולם לתוהו וני"ל בכוונת הדברים דאין המבול רק עונש חמור על חטאים חמורים אלא ענינו כעין חרטה על כללות בריאת האדם והעולם שהנהגת הנבראים הביאה לידי כך שהקבי"ה התחרט כביכול על עצם הבריאה ובמילא החריב עולמו אשר ברא באופן של וימח את כל היקום וגוי איבוד מוחלט וזהו שהסיבה העיקרית לגזירה זו הוא עון גזל ומריבה כי רק הנחמה באופן שמחזיר את העולם לתוהו היפך יישוב העולם היא המנגדת לעצם הבריאה עכ"ל בפנים השיחה ועיין בהערה 45 ראה תולדות יצחק (שהובא באמרי שפר שם) היפך הכוונה בראשונה בבריאת העולם.

ושמעתי מקשים דלכאורה דברים שבין אדם למקום הם גי"כ היפך הכוונה הראשונה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים ואי"כ גם אדמה וצבויים שחטאו בין אדם למקום הי' צ"ל עונשם כעין חרטה על כללות בריאת האדם והעולם.

וי"ל די' ב' ענינים א) הכוונה של עצם הבריאה ופירושו דעצם הבריאה נברא באופן שיחיי רק יישוב העולם ב) כוונה ראשונה דבריאת העולם, ומצד ענין הבי' נכלל בו גם כן הענין של לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ולכן בפנים השיחה שרוצה לבאר הגרעון שיש בבין אדם לחבירו לכן כותב היפך יישוב העולם היא המנגדת לעצם הבריאה משאי"כ בין אדם למקום אינה מנגדת לעצם הבריאה שהיא יישוב העולם.

וי"ל באופן אחר דהנה השלימות של דירה בתחתונים הוא כשהתחתונים מוגדר בכל תכונותיו ובזה להמשיך דירה לו ית' ולכן במילה צ"ל ענין הצער כמבואר בלקו"ש חלק י', ולפי"ז י"ל דבין במצות בין אדם למקום ובין במצות בין אדם לחבירו עושים לו ית' דירה בתחתונים, אבל עי"פ הנ"ל דהשלימות של דירה בתחתונים הוא כשהתחתון מוגדר בתכונותיו י"ל דבמצות בין אדם לחבירו שהם מצות בין נברא אחד לנברא שני שהם בגדר תחתונים, הוא דרגא נעלה יותר בלעשות לו ית' דירה בתחתונים יותר ממצות שבין אדם למקום שהם מצות שהם בין בורא לנברא.

ועפי"ז יובן החילוק בין עונשם של סדום ועמורה לאדמה וצבויים, דסדום ועמורה שחטאו בענינים שהם היפך יישוב העולם שחטאו בין אדם לחבירו ועשו היפך הדרגא הנעלה בדירה לו ית' בתחתונים לכן עונשם הי' חמור באופן שזה פעל בתחתונים יותר

שהיי בזה השחתת האדמה עצמה וגם היי הענין שנאבדו מתוך יסורים עייי אש מן השמים וכן בהמבול שגם עיקר חטאם היי בין אדם לחבירו שאף גי טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו, משא"כ אדמה וצבויים שחטאו בין אדם למקום ולא חטאו בהדרגא נעלה של דירה בתחתונים לכן עונשם לא היי חמור כ"כ.



## הערות בליקוט פר' וירא ש.ז.

יוסף יצחק אייווס  
תלמיד בישיבה ≈

בלקו"ש פר' וירא ש.ז. אות גי מבאר ש"ברשע מלך עמורה"י"כ היי לו בי סוגי רע, לשמים ולבריות ומדייק מלי רש"י "שנתעלה ברשעו" גם על מלך סדום עליו מפורש שהיי "רע לשמים רע לבריות", ועפ"י יש לבאר למה שינה רש"י מלשון המדרש שכתב "שנעשה רשע" וכתב "שנתעלה ברשעו" להורות שלמלך עמורה היו בי הרשעות דמלך סדום.

בב"ר (פמ"ב, ח') מבואר להיפך לגמרי ש"ברע שהיי בן רע, ברשע - שהיי בן רשע" ומבואר במתנות כהונה (שם) "בן רע - בן שהוא רע לשמים, בן רשע - בן שהוא רשע לשמים" ואילו שנאב מבאר "שואב ממון, ועד"ז שמאבר, ובמתנות כהונה, "שהיי רע לבריות בחימוס וגזל", והא דסדום ועמורה היי להם גפרית ואש משא"כ אדמה וצבויים אף למבואר באות ד' שרע לבריות הוא יותר גרוע מלהיות רע לשמים, י"ל בדא"פ שעי הגפרית ואש נהרגו קודם שנתהפך העיר משא"כ אדמה וצבויים שנקברו בחיים (מיתה גרועה ביותר), וק"ל. ולהעיר מנחלת יעקב "לא ידעתי זיכן מצא זה הרב ובב"ר דרש באו"א כו, ע"ש, ועיי בבאר זשדה מש"כ עליו.

באות ד' מבואר למה עונשן של דור המבול גרוע היתה מדור הפלגה, כי דור המבול "היו גזלנים" כו' ומסיים "למדת ששנאוי המחלקת וגדול השלוס", ויש לדקדק, (א) מה שכפל ש"שנאוי המחלקת" וגם ש"גדול השלוס", והול"ל "למדת ששנאוי המחלקת" וע"כ עונשן של דור הפלגה היתה יותר קשה ואיך נלמד מזה

דיגדול השלום", (ב) הא דכי "גדול השלום, ולא כמו תחלת הלשון (שנאווי המחלקת) "אהוב השלום".

וייל בדא"פ שכמו ש"הנהגת הנבראים (בדור המבול) הביאה לידי כך שהקב"ה התחרט כביכול על עצם הבריאה" עדי"ז הנהגת הנבראים בעת דור הפלגה ש"היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם" הביאה לידי כך שתקל עונשם, כלומר שבאמת עשו דור הפלגה עון יותר גרוע שהרי "פשטו יד בעיקר", והי' צ"ל עונשם יותר קשה ורק מפני שגדול כוחה של שלום שמגינה עליהם לא נענשו כ"כ שלא רק שנענשו דור המבול בעונש קשה משום ש"שנאווי מחלקת" אלא גם הא דלא הגיעה לדור הפלגה עונש קשה כ"כ הוא מפני ש"גדול השלום".



## ברית בין הבתרים ולידת יצחק

דוד צירקינד

≈ תות"ל 770 ≈

בליקוט ש"פ וירא ש"ז כותב בהערה 33 וז"ל לשיטת רש"י בפירושו עה"ת בפי בא (יב,א) - שברית בין הבתרים היתה שלשים שנה לפני לידת יצחק - מלחמת ד' מלכים עם החמשה בפי' לך לך שקדמה לברית בין הבתרים, כסדרם בקרא. וכמפורש ברש"י לך (טו,א), היתה בערך כ"ט שנה לפני הפיכת סדום ועמורה (שקדמה ללידת יצחק בשנה אחת - ראה פרשתנו (יח,י וברש"י שם)). עכ"ל.

ולכאורה תמוה:

א) למאי נפק"מ כמה שנים היה משעת המלחמה עד הפיכת סדום?

ב) לכאורה לפי החשבון שמביא היה הפיכת סדום נ"ד שנה אחר שנבנתה, שהרי היו י"ב שנה שעבדו את כדלעומר, וי"ג שנה שמרדו (יד,ד) עם כ"ט שנה מהמלחמה עד ההפיכה הרי נ"ד (54=12+13+29) ורש"י כותב בפירוש (י"ט,כ') בד"ה העיר הזאת

קרובה וז"ל "... וכשנתרבה סדום... הרי מדור ההפלגה עד כאן ני"ב שנה..". עכ"ל הרי שהיה ני"ב שנה אחר שנבנתה.

ג) רש"י הביא בפירושו (יט,כ) בד"ה העיר הזאת קרובה וז"ל "...בשנת מ"ח לאברהם... היתה שנת הפלגה" (שבאותו פרק נבנה סדום כמו שמביא רש"י שם) תן עוד י"ב שנה שעבדו את כדלעומר, וי"ג שנה שמרדו (יד,ד) הרי היה אברהם בן ע"ב שנה ( $47+12+13=72$ ) [שהרי רש"י כותב בשנת מ"ח לא כשהיה כבר בן מ"ח שנה - או - בלא דיוק זה היה בן ע"ג שנה, אבל איך שיהי' ובברית בין הבתרים הי' אברהם עי' שנה כמו שכותב רש"י בפי' בא (יב,מ), וא"כ הי' הברית בין הבתרים קודם המלחמה, ולא כסדרם בקרא!]

ד) הפסוק "אחר הדברים האלה" (טו,א) לכאורה אינו חלק מהברית בין הבתרים - רק פרשה בפני"ע ואע"פ שהדעת זקנים מבעלי תוס', (יב,ד) שפי' ג"כ שהי' דברית בין הבתרים אחר המלחמה אבל עי"ז ג"כ צ"ע כנ"ל (כשתדקדק ברש"י (ט"ו,ו) וד"ה ויחשבה לו צדקה בפירוש שני משמע שזה פרשה בפני"ע). שהפרשה של ברית בין הבתרים מתחיל מפסוק זי' (מ"שש"י) ועי"ז שכתבו בתוס', ברכות ז': וא"כ; למה מביא בהערה בתור רא"י שהפיקה הי' כ"ט שנה אחר המלחמה מרש"י על פסוק א שאינו חלק מהברית בין הבתרים - כ"א ברכה בפני"ע שהיא היתה אחר המלחמה (וכמו שכתבו בתוס' הנ"ל שבאמת כך הי' שכשהי' אברהם בן עי' שנה הי' הברית בין הבתרים ובשעת המחלמה הי' בן ע"ג שנה)?

ומענין לענין התוס' שם לכאורה ג"כ קשה, שכותב בד"ה לא הי' אדם שקראו אדון וז"ל "... ובמלחמת המלכים היה בן עי"ג שנים שהרי כל הימים של סדום ני"ב שנים כדאמרינן בפ"ק דשבת צא מהם י"ב שנים שעבדו את כדלעומר וי"ג שנים של מרידה ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוח ובהפיקתה הי' אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיקה שנה אחת קודם שנולד יצחק צא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוח נמצא שכן ע"ג שנה הי' במלחמת המלכים... עכ"ל. ולכאורה איך כותב שאחר י"ב וי"ג שנה נשאר כ"ו שנה? לכאורה נשאר כ"ז שנה (12+13+27=52) ועי"כ הי' אברהם בן ע"ב שנה ולא ע"ג?

ולכאורה עייז יייל בדרך אפשר שלא חשב תוס' השנה הייז של המרידה שהיא היתה שנת המלחמה ולא של שלוח ואייכ עולה יפה.



## בענין מילה דוחה שבת

הרב עקיבא יוסף ווגנר  
חבר כולל שע"י מזכירות כ"ק אד"ש

בלקוויש לשי"פ לך לך ש.ז. בהערה 19 מביא חקירת הרוגוצבי במה דמילה דוחה שבת אם הוי עצם החפצא דמצות מילה בזמנה דדוחה שבת או דהוי החיוב למול בזמנה דדוחה שבת, ושני"מ לענין אשה, דאם הוא עצם המצוה שדוחה שבת, אייכ גם אשה תהיי יכולה למול בשבת, אבל אם הוא החיוב למול בזמן דדוחה שבת, אייכ לא שייך זה בנשים וכוי עשייע.

ולכי אפייל עוד ני"מ גדולה בין ב' האופנים, דהנה עיי משייכ בגליון דהערות וביאורים דשבוע שעבר, משוי"ת אבניז חיו"ד סי' שלי"ט ובאות ד' שם דבמילה בשבת כשהיי אונס בתחילת היום לא שייך דיחוי מכיון דגם בתחלת היום היה מחוייב במילה אלא שלא היי יכול למולו מטעם סכי"נ דדוחה מצות מילה ומיי"מ המצוה בעצמותו לא נדחה ואם היו עוברין ומלין אותו גם בעת חליו היה מצוה בדיעבד וכוי עכתו"ד עיי"ש. והיינו דנקט בפשטות דהאונס פוטר אותו רק מחיוב המצוה (דממנה בוודאי פוטרת אותו) אבל עצם המצוה נשארת בתקפה ולכן אם קיימה באונס יוצא המצוה דיעבד.

ומעתה היי ני"ל בהשקפי"ר ני"מ גדולה לכי, והיינו באונס לענין מילה כגון חולה ואירע יום השמיני ביום השבת, ועבר ומל את התינוק למרות האונס, דאם נימא דמה שדוחה השבת הוא החפצא דמצות מילה, והחפצא דמצות מילה הרי לא נדחית עיי האונס, (וכמו שנקט בפשטות באבניז הנ"ל) אייכ יייל שפיר דכשעבר ומל בשבת בנידו"ז אייז מעשה דחילול שבת מכיון שיש כאן חפצא דמצות מילה עכ"פ דדוחה שבת, אולם אם נימא דמה דדוחה שבת הוא החיוב למול בזמן, אייכ יייל דבנידו"ז שאייכ חיוב בוודאי, שהרי נדחתה החיוב עיי האונס, ואייכ אין השבת

נדחה, והוי מעשה דחילול שבת וק"ל, והרי ני"מ לכוי"כ ענינים וכו'.

ועפ"ז לכו אפ"ל ני"מ גם בנוגע לגוף המילה, דעפחנ"ל לכו יש מקום לומר ג"כ דגוף המילה הוי בגדר מהבי"ע בנידו"ז, מכיוון שבאה ע"י מעשה דחילול שבת, וא"כ צ"ע אי מהני (והרי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו'), אלא דבאמת צ"ע בזה טובא מכמה טעמים, חדא דהרי בנוגע להמצוה שיהי מהול, הרי בזה מיד אחר השבת (בכדי שיעשה) אי"ז מצוה הבאה בעבירה, מכיוון שהרי בכדי שיהי מהול היי אפשר גם מבלעדי העבירה.

וק"ל, ואף דמה דצריכים שיהא מהול צ"ל שיבא ע"י מעשה דמילה, הרי בנידו"ז גם זה יש, דהרי החפצא דמצוה ישנה גם אז אלא שהוא בעבירה.

אלא דבאמת הרי מבואר בשבת (ק"ו). ובכ"מ דמה דמילה הוי מלאכה היינו משום דמתקן מנא, וא"כ אי נימא דאי עביד לא מהני במילה א"כ שוב יצא דאינו מתקן מנא, וא"כ הרי יצא לנו שוב דא"כ מעשה דחילול שבת (והוזר חלילה, וכבר האריך קצת חמנ"ח בסברות כעין זה בנוגע לקושר ציצית בשבת, במוסד השבת במלאכת קושר (סכ"א) ע"ש, וראג"ע בקובץ מגדל אור ח"ה ע"י ל"ג בענין שעת מעשה כלפני מעשה או כלאחר מעשה) אך עצי"ע בזה, דמ"מ אפ"ל דהוי תיקון מנא עכ"פ לגבי המצוה שיהא מהול, ומעשה המילה הוי מטעם זה מעשה דחילול שבת, אלא דגם בזה יש לחלק, דמה דמהני בנוגע למה דצריך שיהא מהול הוא ג"כ רק בנוגע לאחרי השבת דאז תו לא שייך בזה מהבי"ע, וכנ"ל, ועצי"ע בזה.

אכן לכו אפ"ל דבנדו"ז לא הוי כלל מעשה דחילול שבת מטעם אחר לגמרי, והוא דאפ"ל דאף דכשנאנס בנוגע לקיום מצוה שוב אין עליו חיוב, הרי הגדר בזה הוא משום שהוא אונס ומה עליו לעשות מכיוון שאינו יכול, וא"כ מכיוון שאין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו, צ"ל שאינו מחוייב אז, (ע"י בשו"ת חלקת יואב, בדיני אונס ענף ד', וכפשטות הכתובים ד"ולנערה לא תעשה דבר" דמהתם ילפינן דאונס רחמנא פטרינ), וא"כ שפיר אפ"ל דהיכא שדחק השעה וקיים המצוה, הרי חזינן שבנדו"ז היי יכול בזה, ואיגלאי מילתא למפרע דלגבי לא היי זה בגדר אונס אמיתי, ושפיר (למפרע) דוחה שבת וכו', ועי"פ סברא זו

יתיישב מייש באבנייז שם גייכ וקייל ולכי מצינו דגמאות לזה בכיימ  
בחלי ויש לחאריך בזה ואכימ ובאתי רק להעיר.

בבי אופניס הנ״ל בהערה בחשיחה, עואפ״ל דבזה תלוי  
פלוגתת ר״ש ור״י בסוגיא דשבת (קו.) הנ״ל דאיתא שם דסבייל  
לר״ש כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, ומבאר בגמ'  
מייט דר״ש, (דסבייל דחובל חייב אע״ג דמקלקל הוא) מדאיצטריך  
רחמנא למישרא מילה (בשבת) מכלל דשאר חובל חייב אף שהוא  
מקלקל, וע״ז קא פליג ר״י וקאמר דמילה לא הוי מקלקל דהוי  
תיקון גברא לגבי התינוק הנימול, ע״כ ע״ש בגמ'.

ואואפ״ל דפלוגתתם תלוי בבי האופניס הנ״ל, דאי נימא דמה  
דדוחה שבת הוא החפצא דמצות מילה א״כ שפיר הוי הענין שבמילה  
שדוחה שבת תיקון לגבי התינוק הנימול, ובחקדם: דחנה ידוע  
ומבואר בכיימ בלקו״ש וכו' דבמלה יש שני ענינים בכללות מעשה  
המילה ושיהי מהול (ולא ערל), ולכי מסתבר לומר דמה שהמילה  
מוגדר כתיקון מנא, הנה התיקון הוא במה דהתינוק הוי מהול  
משא״כ המעשה מצ״ע אינה בגדר תיקון (אילולי זה שע״י מעשה  
המילה התינוק נעשה מהול, כפשוטו), וא״כ אפ״ל דאם מה דדוחה  
הוא החפצא דמצוה א״כ הרי בהחפצא דמצוה נכלל ג״כ כל פרטי  
כולל מה דנעשה מהול, וא״כ הענין במילה שדוחה את השבת נחשבת  
שפיר לתיקון, משא״כ אם מה דדוחה הוא החיוב למול,  
דבפשטות מתייחס (בעיקר) למעשה המילה, א״כ אפ״ל שפיר דהענין  
במילה שדוחה את השבת אינה בגדר מתקן מנא, ושפיר יש להוכיח  
מכאן דחובל בעלמא חייב, וע״ל בזה,

במ״ש בגליון דלפנייז משו״ת דבר אברהם, ע״י שו״ת צ״ד  
(ירושלים) ס״י קנ״ב. ובאתי בכ״ז רק להעיר.

~~~~~

### מהו החידוש דמ״ת?

הת' משה אברהמי

תוח״ל 770 ≈

בלקו״ש לך לך ש״ז מבאר כ״ק אד״ש בס״ב את החידוש של  
מ״ת בנוגע לקב״ה, בנוגע לבניי, ובנוגע למסירות נפש של כל  
יהודי.

**בנוגע לקב"ה** - מבאר שהחידוש דמ"ת היי רק בגדרי הגילויים, שיהיי אפשרות לחבר בין גדרי העליונים ליתחתונים, משא"כ בנוגע לעצמותו יתי הרי אין לגביו חילוק (לא במקום ולא) בזמן, בין הזמן שקודם מ"ת והזמן שלאחר מ"ת.

**בנוגע לבניי** - מצד עצם הנשמה אין הבדל בין קודם מ"ת ואחר מ"ת, כיון שעצם הנשמה היא מיוחדת בו יתי באופן שהם דבר אחד כביכול... דכשם שלגבי עצמותו יתי אינו שייך כל גדר הגזירה, כן הוא לגבי העצמות דבניי, והחידוש דמ"ת הוא בדרגת הגילוי, שענין זה, כמו שהוא לאמיתתו מצד העצם של בניי יורגש בכחות האדם כפי שהם מלבושים בגוף בעולם הזה.

**ובנוגע למסירת נפש של כל יהודי** - כח המסירת נפש של יהודי בא מצד עצם הנשמה, ומכיון שלגבי עצם הנשמה אין הבדל בין קודם מ"ת ואחר מ"ת, כמו"כ הוא בענין המסייני, והחידוש דמ"ת הוא ש"בח"י זו דמסייני נמשכת גם בגדר הגילויים, דעליונים ותחתונים.

ולכן יש שני גדרים בענין המסייני: (א) מסייני כזו שאדם מוסר נפשו רק בגי העבירות שבהן נצטוינו י"הרג ואל לעבור" - דמסייני זו היא כפי שהבחי דמסייני נמשכת בגדר הגילויים (עיי מ"ת). (ב) מסייני כזו **שתמיד** מוכן למסור את נפשו, גם כשעפ"י תורה יש ספק באם מותר במקרא זה למסור את נפשו - מכיון שמסייני זו היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מתורה. עכ"ד.

ולכאורה צ"ב:

(א) מדוע בנוגע לנשמות ישראל מבאר החידוש דמ"ת הוא שהעצם כפי שהוא לאמיתתו, יתגלה בכחות האדם. ואילו בנוגע לקב"ה מבאר שהחידוש הוא רק בחיבור העליונים והתחתונים, אך בנוגע לעצמותו ממש אין כל חידוש במ"ת - והיי יכול לומר שגם בנוגע לעצמות נתחדש במ"ת שהעצמות כפי שהוא לאמיתתו יומשך בגילוי? (ב) בתחילת הענין מבאר שהכח למסייני בא מצד עצם הנשמה, ואייכ לפי"ז צ"ל, שבמ"ת שנתחדש שעצם הנשמה **כמו שהוא לאמיתתו** - **התגלה** בכחות האדם, הרי גם המסייני שלאחרי מ"ת הוא מסייני כמו שהוא לאמיתתו (בלי הגבלות כלל) שמתגלה בכחות האדם, היינו שלא שהמסייני שלאחרי מ"ת הוא נמוך יותר מקודם

מ״ת, אלא שאותו מסייג שלפני מ״ת - מתגלה כמו שהוא בכחות האדם.

- אמנם בליקוט עצמו בהמשך הענין מבואר שהמסייג כמו שהוא מצד לאחרי מ״ת, נמוך יותר ומוגבל יותר מהמסייג שקודם מ״ת, שלכן מצוה למסור את הנפש (מצד בחי זו שלאחרי מ״ת) רק בגי עבירות?

ג) בכלל, איך יתאים המבואר בליקוט שבנוגע להעצמות דבניי לא היי שינוי במ״ת - עם המבואר בכ״מ שעד מ״ת היו ישראל ״בנים אתם להי אלוקים״, ובמ״ת נתחדש שהקב״ה בחר בבניי, שישראל קשורים אליו בקשר עצמי עמוק יותר מקודם מ״ת?

- ואולי זה היי גם קודם מ״ת, אלא שבמ״ת התחדש שקשר עצמו יבוא בגילוי ע״י הבחירה. ועצ״ע.

≈ ≈ ≈

## א ג ר ו ת ק ו ד ש

### בחירה חפשית

הרב דוד שרגא פאלטער  
שליח כ״ק אד״ש בלומפילד הילס מישיגן

באג״ק ח״ג עמוד מ״א מובא בענין הבחירה חפשית, ובזה״ל, אמיתית ענין הבחירה היינו שמצד סכום כל הענינים הן ולאן שקולים אצלו לדוגמא אדם גוע ברעב שיש לפניו כבשן אש בוער ושולחן ערוך מעדני מלכים ויכול או להשקיט רעבונו או להשליך עצמו בכבשן האש אבל אין זה ענין בחירה אמיתית שמגיע ע״ז שכר ועונש ובדוגמא שניי בהמה יש ביכולתה או להשליך עצמה בנהר ולטבוע או לרעות בשדה טוב בכל זה אין כאן מקום לבחירה ושכר ועונש כי טבעה מכריחה.

וכן הוא בכל הבריאה שאין ביכולתם לשנות את תפקידם כלל... יוצא מכלל זה הוא רק מיין האדם שבזה ניתן הרשות והיכולת למרות רצון בוראם... ע״כ.

ולא זכיתי להבין בדוגמא שני' הנ"ל, שלכאורה אינו מתאים כלל עם המבואר בקטע השנית, ומהו ענינו בכאן מלכתחלה, שהלא מבואר ענינו דבחירה אמיתית, והוא שייך מלכתחלה רק במין האדם - כבקטע הב' הנ"ל - ואם במין האדם הוא רק כשמצד סכום כל הענינים הן ולאן שקולים אצלו, וא"כ למה משתמש בדוגמא שני' - היינו בהוספה וכהמשך לראשונה - בביאור העדר הבחירה בבהמה, כשבבהמה לא רק שאין שייך בחירה אמיתית, כרצונו הק' לבאר בהאגרת, אלא גם בחירה סתם - אינו אמיתית - היינו כשהן ולאן אין שקולים אצלו ג"כ אינו נופל בגדר דבחירה כלל וכלל, ושתי עולמות הם, שבבהמה טבעה מכריחה.

ועפ"י צ"ב במהו שייכותו לכאן.

(ואף שקטע הב' הנ"ל מוסב על כללות הבריאה ביחס להאדם, משא"כ האי' מבאר עצם הבחירה כשלעצמו, בכ"ז נראה כסותרים כנ"ל וצ"ע"ק).

≈ ≈ ≈

## ח ס י ד ו ת

### החידוש שבתורת החסידות

הרב מאיר הלפרין  
ירושלים עיה"ק

(א) בקונטרס ענינה של תורת החסידות בסעיף אי' מביא ארבעה ביאורים על ענינה של חסידות ובסעיף ד' כי' שלשה ענינים שיתחדשו בביאת המשיח.

ואולי יש לומר ששייכים הם זה לזה כדלהלן: (א) התעוררות העולם ממצב "התעלפות" הוא כנגד: גאולת ישראל מהגלות, שכידוע נמשלה הגלות לשינה כו', (ב) לשנות טבע מדותיו הוא כנגד: שינוי וחידוש במעשה בראשית, (ג) היכולת של כאו"א להשיג אלקות כנגד: יהיו ישראל חכמים כו' ויודעים וכו'.

ועל ענין חסיד שעושה לפנים משהו"ד שלא כי ע"ז מקבילה,  
אוי"ל כי זהו הדבר היחיד שענינו הוא **עבודת האדם**, ולע"ל לא  
יהי עבודה - ימים שאין בהם חפץ, והיום לעשותם, ודו"ק.

≈ ≈ ≈

## פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

---

### הערות בפירש"י בפרשתינו

הרב משה טלשבסקי  
≈ תושב השכונה ≈

**ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון, בארץ כנען ויבא אברהם  
לספד לשרה ולבכתה:** הובא ברש"י כאן, ונסמכה מיתת שרה לעקדת  
יצחק, לפי שע"י בשורת העקדה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא  
נשחט, פרחו נשמתה ממנה ומתה.

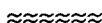
לפלא ששרה אמנו הצדקת לא תסכים ח"ו לקדש שמו יתבי וע"י  
בשורת העקדה תמות? וי"ל דאדרבה בגדולתה של שרה דברו חז"ל  
כאשר הגיד המגיד בשורת העקדה ולא הספיק לומר שלא נשחט,  
והיא חשבה שנשחט קרבן לה, ועלתה אז לרום המדרגה היותר  
גבה לקבל מצוה זו באהבה ושמחה ואז פרחו נשמתה ועפה לה אל  
תחת כסא הכבוד ושבה אל בית אביי כנעורי להתחבר באור  
העליון, ורמזו הכתוב בזה ותמת שרה בקרית ארבע, שעברה ארבע  
העולמות - היא חברון חזרה ונתחברה באור אלקים חיים.

**לספד לשרה ולבכתה** לכאורה הי' לו לומר "לספד ולבכות  
לשרה" ומי"ט חלק הכתוב בתרתי ההספד לפני שם הנספד והבכיי  
לאחריו, ויתכן לפי מאי דמסקי' בסנהדרין נ"ז, דהספידא יקרא  
דשכבא היא, ואולם הבכיי היא ודאי צער החיים על מה שנעדר  
מהם, ולכך נסמך "לשרה" אל תיבת לספוד, ואולם לבכותה שאין  
זה על צער דידה נכתבה אח"כ, ובא א"א לספוד לשרה בהספד שהוא  
יקרא דשרה, ואח"כ הרגיש בצערא דידי ובא לבכותה.

**בפרש"י** ונסמכה וכו' וכמעט שלא נשחט פרחו נשמתה ממנה  
ומתה יש לדייק מדוע לא העמיד רש"י דברים אלו על ותמת שרה,

ואיחר לכתבם על לספוד לשרה ולבכתה, וגם בעיקר דרש הסמוכים הזה איכא למידק. מה זו שאלה: למה נסמכה מיתת שרה לעקדת יצחק, דלמא לא נסמכה בזמן כלל, והיתה מיתתה שנים רבות אחרי העקדה, אלא שנשמך בכתיבה לפי שלא הי' מאורע חשוב אחר בין העקדה למיתתה שיכתבהו הכתוב.

והנראה בזה דאיתא ברש"י שלפני זה ויבא אברהם - מבאר שבע, ואולם במד"ר אמרו: שבא מהר המור"י, ולמה לא הביא רש"י את דבריהם, ונראה דק"ל לרש"י במש"נ לספד לשרה ולבכותה דהנה קי"ל דבכי קודם להספד כמו שאמרו ג' לבכי וז' להספד, ומ"ט הפך הכתוב את הסדר, אכן לפי שימי הבכי הם רק שלשה ותו לא, והנה מגורי אברהם אז היו בבאר שבע כמו שהביא הרמב"ן ולכך הגיעו לחר המור"י ביום השלישי, בתחלת יום ג' בבקר, שמבאר שבע ועד ירושלים מהלך שני ימים, וחברון מהלך יום אחד מירושלים, קרוב למחצית הדרך שמירושלים ועד באר שבע, ואיתא במדרשות דשרה הלכה לחקור אחרי יצחק ואברהם לחברון, ושם מתה ואברהם שלא ידע מזה מהר לבוא לביתו אשר בבאר שבע, ובבואו שמה והגידו לו כי הלכה שרה אחריה לחברון חזר לשם והרי עברו ג' ימים מן העקדה, שני ימים מהר המור"י עד באר שבע ויום אחד מבאר שבע עד חברון ולפי שהיא מתה בזמן העקדה הרי עברו שלשה ימים למיתתה וכבר עברו שלשת ימי הבכי וחלה עליו חובת ההספד ולכך הקדים קרא להספידא ברישא, ונתבאר פה שאמנם ביאתו של אברהם היתה אז מעקידת יצחק מהר המור"י, אכן ביתו ותחנותו האחרונה לפני חברון היתה באר שבע, וממילא מובן מתוך המקרא דמיתת שרה היתה באותה שעה של העקדה דאי לא"ה מ"ט אקדמה קרא להספידא, וע"ז שואלים למה נסמכה מיתת שרה לעקדה, כלומר מהי הסבה שנזדמן לה למות באותה שעה ותיצרו שהעקדה הגורמת וכו' ולפ"ז אנו רואים כי בדקדוק העמיד רש"י הדברים האלו על לספוד לשרה ולבכותה ולא על ותמת שרה, דאילו התם אין קשיא דמאי לימא לן שכך הי' הדבר, אבל לגבי לספד לשרה ולבכותה דמקדימת הכתוב להספידא מתבאר שהיו בזמן אחד,



## פירש"י בפרשתינו

יוסף יצחק אייווס  
≈ תלמיד בישיבה ≈

בפי חיי שרה (כ"ד, י"ד) כתיב "והי הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה וגמרה שתה וגם גמליך אשתה אותה הכחת לעבדך ליצחק וכה אדע כי עשית חסד עם אדוני".

ופרש"י "וכה אדע, לשון תחנה הודע לי בה" ומבואר בשפ"ח "לא שע"י סימן ידע זה, כ"א בקשה שיודיע לו בזה שעשה חסד לאדוני, ועוד יותר בעיקר שפ"ח שאינו אפשר לדע מסימן זה לחוד, אמנם צ"ע דלמה לא הרי בנוסף ע"ז שהי לו לאליעזר קפיצת הדרך (רש"י לקמן פסוק מ"ב), שהיא בעלת חסד המתאימה למשפחת אברהם (כפירש"י "ראוי היא לו שתהא גומלת חסדים וכדאי ליכנס בביתו של אברהם" ע"י כלי יקר בארוכה) הרי נתאלמה בקשתו במילואה ולמה לא ידע ע"ז, ועוד צ"ע הרי רש"י לקמן בד"ה "ויאמר בת מי את" כי "לאחר שנתן לה שאלה, לפי שהי בטוח בזכותו של אברהם שהצליח הי' דרכו" שהי בטוח לאחרי שנתמלא אותו הסימן שהצליח בדרכו עד כ"כ שנתן לה הנזם והצמידים בלי לשאלה לשמה, ובאו"ח (שם) שבכלל לא שאלה בת מי את שידע אם היא ממשפחת אברהם שלא הי' מסופק כלל "אלא וודאי שהאמין בה" כי הצליח דרכו" כ"א שידע שם אביה, ואיך כי רש"י שמהסימן לחוד א"פ לדע.

ולאידך צ"ע להיפך שהרי ברש"י ד"ה משתאה לה (לדעת ההצליח הי' דרכו אם לא) כי "משתומם ומתבהל על שראה דברו קרוב להצליח אבל אינו יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לאו" שמוכח מזה שלא ידע האם הצליח אף שכבר נתמלא הסימן (וזה ע"ד פירש"י בד"ה ובה אדע) אף שלאח"ז כי רש"י שהי בטוח שהצליח עד כ"כ שנתן לה הנזם והצמידים בלי לשאול לשמה.

ועוד צ"ע שאחרי שגם עלתה לה המים (נס ממש) למה לא ידע בבירור שהצליח דרכו.

ועוד צ"ע מאיזה סבה הי' רש"י צריך ללמוד שלא ידע האם הצליח (ובפשטות, מלי הכתוב "לדעת ההצליח הי' דרכו" שלא ידע), מאין לו לרש"י כיון שאינו ידע אם היא ממשפחת אברהם

הרי כנ"ל לכאוי פשוט הי' שהיא ממשפחת אברהם ממדת החסד שלה ושעלה המים לקראתה, ולכאוי הול"ל שלא ידע האם תסכים לבוא עמו או אם יתרצה לבן ובפרט שהיא בת ג', ובפרט שכן באמת חשש אליעזר לכתחילה באמרו (כ"ב, ה') "אולי תאבה האשה ללכת אחריי ומסתבר שכן הי' חששו גם עכשיו,

עוד צ"ע הרי אמר אברהם לאליעזר לפני הלכו (שם, ז') "הי... הוא ישלח מלאכי לפניך" ומבאר כ"ק אדי"ש (לקו"ש חכ"ה ע"י 99 ואילך) שע"כ אמר לפניך שהכל מסודר קודם בואו (וע"כ שינה אליעזר) שינו בדברו עם לבן ואמר "אתך" ע"ש בארוכה), וא"כ מה הי' ספקו כשראה שאכן הכל הולך באופן מסודר, (אך ע"י בסיפורני שמפרש "יהי רצון שישלח מלאכו" ועפ"ז כי האבן עזרא "תפלה" ע"ש, אמנם כי הרשבי"ם "לפיכך יודע אני שישלח מלאכי להצליח לי "כוי ועדז" מפרש כ"ק אדי"ש שזה הבטחה).

וי"ל הביאור בזה בדוחק עכ"פ, בהכתובים כאן מיירי בגי' דברים א) בהבטחון והוודאות שהכל יהי בהצלחה, וכפי הבטחת אברהם וזה התבטא בא) קפיצת הדרך, ב) מילוי הסימן, ג) ממדת החסד שלה, ד) מזה שעלה הבאר, ה) עפ"י האוה"יח (ד"ה ויהי טרם כלה לדבר והנה רבקה) מזה שתיכף חשבו סימן זה בא רבקה" פרק בה סימן שהיא זאת שראוי להיות עם אדונו", ועוד.

ב) הצלחת דיבורו של אליעזר פועל והוא כאשר מצא האשה הנכונה ליצחק, הכחת, והוא כאשר יודע בפועל שהיא היא והיינו ששאלה לשמה ואמרה שממשפחת אברהם היא והיינו ששאלה לשמה, כלומר, יתכן דאף ששכלו מכריח אותו לומר מצליח ואשר ע"כ הוא בוודאות כ"כ עד שנתן לרבקה הנזם וצמידים בלי שאלה לשמה, אבל בפועל הרי אינו יודע שהרי שאלה מה שמה.

ג) כאשר היא תחזור עם אליעזר והוא הצלחת כללות השליחות, והנה ע"י מילוי הסימן שנתן אליעזר הי' בטוח שהצליח כי נוסף על כל הסימנים שהיתה בעלת חסד ושעלה המים לקראתה ועוד ועוד כנ"ל הרי הבטיח לו אברהם שמלאכי ישלח לפניו, ובטחון זה התבטא בנתינת הנזם וכוי קודם שאלה בת מי מת אך מ"מ לא ידע בפועל שהיא רבקה שהרי אף אחד לא אמר לא, ורבקה הי"ה לא שאל.

ועייכ אף כאשר נתמלא הסימן מיימ היי "משתומם ומתבהל על שראה דברו קרוב להצליח" דברו דייקא, הסימן של אליעזר היי קרוב להצליח, וההצלחה כנייל הייה כשעייז ימצא. האשה הנכונה ליצחק, והיי מחכה שתגמור שיוכל לשאלה בת מי את וימצא שהיא באמת ממשפחת אברהם אבל עד שישאלה ותגידה לא היי יודע בפועל כייא ששכלו הכריחו לחשוב כן רבל באמת הרי לא ידע כנייל.

אך אף אחר שהגידה שהיא ממשפחת אברהם לא היי הצלחתו בשלמות שלא ידע אם היא ומשפחתה מסכימים, ועפייז סבה כל הקושיות ודוייק ותשכח.

והנה בראי"ם הקשה על דברי אליעזר שהייז ניחוש וביינ נצטוו על ניחוש, ועייז האריכו בלבוש האורה, נחלת יעקב, באר בשד, שפי"ח, ועוד ועוד, אך עפייי הנייל לקיימ כי לא בסימן זה רצה להוכיח שהיא האשה הנכונה, כי שאלה לאחייז לשמה, ואינו אלא שהתפלל שתהיי בזה סימן איפרה לחפש, ולא שבתר סימן זה לחוד היי עושה, וק"ל, ועיי בדעת זקנים מבעלי התוסי.

כמו שביאר הר"ן, וכמו שמבאר בשיחה הנייל, (ועיינ שם עוד בספרו איך שבפועל הוא שולל את הסברא הזה, ויש לעיינ מה שהוא מבאר שם עייז ודייל).

≈ ≈ ≈

## ר מ ב " ס

### סיום ספר מדע

הרב טובי' בלוי  
ירושלים עיה"ק

בהתוועדות לכבוד סיום ספר מדע בשיעור הרמב"ם היומי אמרתי בין השאר את דלהלן, ואולי ימצאו בזה ענין גם הקוראים שיחיו, ובמיוחד לאור הוראת כ"ק אדמו"ר שליטי"א "לאפשא לה", וכל פטפוטיא וכו'.

הרמב"ם כותב בפיי מהלכות תשובה, הלכה ו': "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה וכו' לפיכך

צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו" וכו'.

והנה, המעיין ושם לב למלים "בחכמות ובתבונות המודיעים לו את קונו" יבחין מיד ברמז לחב"ד, והוא ע"ד מה ששמענו כ"פ מכ"ק אדמו"ר שליט"א על רמזים כגון דא ברמב"ם המורים באצבע את שייכותו גם לחכמת הקבלה.

ויש להוסיף כי הנה ידועה שיטת ספר החינוך בכמה מקומות כי "אחרי הפעולות נמשכות הלבבות", והכוונה בפשטות כי קיום המצוות המעשיות מביא לקיום המצוות שהן חובת הלבבות, כמו אהבת ה' ויראת ה'.

אמנם שיטת אדמו"ר הזקן בתניא קדישא, לאורך כל פרקי הספר, הוא כי הסדר הוא: מוחין, מידות, מחודומ"ע, והיינו שחובות הלבבות הן שמביאות לקיום המצוות המעשיות, ולמותר לציין מ"מ מחמת ריבוי הדברים.

ולפנינו כאן דברים ברורים בשיטת הרמב"ם כשיטת אדמו"ר הזקן (וכן מפורשים הדברים בפרק ב' מהלכות יסודי התורה, הלכה ב', ושם פרק ד', הלכה י"ב), והיא היא שיטת חב"ד, ומובן בכך הרמז דלעיל, ויושם לב לרמז שבסדר הרמב"ם בספריו שאחרי "מדע" בא ספר "אהבה" - ממש כלשונו "על פי הדעה תהיה האהבה".

ומדי דברי בענין ההשוואה בין שיטת הרמב"ם לשיטת אדמו"ר הזקן (וכבר נאמרו ונכתבו דברים רבים על הדמיון הרב ביניהם באישיותם ובשיטתם, ועל כולם בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א) - הנה בליקוט לפי נח השתא מדוע על כך שלאחר שנתגלו הביאורים בפנימיות התורה בענין אחדות ה' (והכוונה, כמובן, בראש ובראשונה ל"שער היחוד והאמונה" של אדמו"ר הזקן) הרי מי שאינו מאמין בזה הרי"ז פגם באמונתו וכו', וכ"ק אדמו"ר שליט"א מציין ומשוה לאמונת שלילת הגופניות כפי פסק הרמב"ם וכו', ע"ש. ועל כך יש להעיר ולהוסיף כי ניתן להצביע על דוגמא נוספת והוא ענין האמונה בחכמת הקבלה. כידוע, קמו בשעתה עוררין מכמה מגדולי ישראל על אמיתיות חכמת הקבלה שבידינו, ואפילו על קדמות הזוה"ק (ועיין ב"שומר אמונים" של אירבאס, ועוד), אבל בתקופות האחרונות מוסכם על כל שלומי

אמוני ישראל כי מי שאינו מאמין בזה הרי הוא ככופר ר"ל (וידוע סיפור על גדול מפורסם בתורה שבגלל מוצאו חוייב להצהיר בפני גדולי הרבנים דאז באה"ק על אמונתו בקבלה, כתנאי למינויו כדין באה"ק).



## בינוני תולין לו עד יום הכיפורים

הרב ישכר דוב קלויזנר  
נחלת הר חב"ד אה"ק

כתב הרמב"ם בהלי תשובה (פי"ג הי"ג): "וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לא נחתם למיתה" עכ"ל.

וכתב א"יז הי"ד בשו"ת משנה שכיר חלק יו"ד (ירושלים תנש"א) ס"י נ"א: "ומדי איירי בזה אזכיר מה שהקשה בני הבי' המופלג היניק וחכים חו"ש כמר חיים מנחם נ"י, בפי"ג מהלי תשובה (ה"ג) הקשה הלח"מ עמ"ש הרמב"ם והבינוני תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לא עשה תשובה נחתם למיתה וז"ל: "ואי"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד. כבר תירצו בזה, דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות, משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות". עכ"ל הלח"מ.

והקשה בני נ"י, אי"כ לפי דבריו דמטה כלפי חסד הוא דוקא בעשה תשובה, אי"כ קשה להיפך בעשה תשובה הוי מצוה אחת נוסף על המצות והוי רובא מצות אי"כ אין צריך למדת כלפי חסד, ויוקשה לפי"ז האיך משכחת כלל מדת ורב חסד, ממ"נ, בלא עשה תשובה הוי רוב עונות ולא מועיל מדה הנ"ל, ובעשה תשובה שוב

הוי רוב מצות ולא צריך לרב חסד. ויפה הקשה ולפום ריחטא לא מצאתי תירוץ לקושייתו ודו"ק" עכ"ל במשנה שכיר.

ונראה לתרץ בהקדם מ"ש בגמ' ר"ה (ט"ז, ב): אמר רבי כרוספדאי אמר ר' יוחנן, ג' ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינונים צדיקים גמורין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינונים תלויין ועומדין מראש השנה ועוד יום הכיפורים, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה" עכ"ל.

והנה הפני יהושע האריך כאן בסוגיא וכתב בין השאר: "יש לדקדק מ"ש בצדיקים ורשעים דקאמר נכתבים ונחתמים ואילו בבינונים דיוה"כ לא קאמר אלא נכתבים לחיים או למיתה. והנראה לעי"ד בזה ליישב.. דנ"ל דודאי הך מדה דרב חסד היא המדה הנוהגת לעולם האמורה ב"ג מדות, ופירושה דמטה כלפי חסד כדברי ב"ה, אלא כיון דרמינן לקמן בסוגיא [י"ז, א] קראי אחדדי, כתיב ורב חסד וכתיב ואמת, ומשנינן, בתחילה ואמת ולבסוף ורב חסד. ונ"ל לפרש דבתחלה היינו בר"ה ולבסוף היינו ביוה"כ.. והטעם נ"ל שהוא מבואר משום דר"ה הוא יום הדין הגמור לכל באי עולם.. כיון שהקב"ה אינו מתנהג באותו יום במדת חסד כיון שהשרים המשמאילים ומקטריגים מעכבין על ידו מלעשות לפנים משורות הדין, ומשום כך מתנהג בר"ה במדת אמת, והשתא א"ש הא דקאמר צדיקים ורשעים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים או למיתה, כיון שחותמו של הקב"ה אמת כדאמרינן ביומא, והיינו נחתמים, משא"כ ביוה"כ שהוא עת רצון ויום סליחה ומחילה שנתרצה הקב"ה למשה לקבוע אותו ליום סליחה וכפרה לדורות, ואמרינן נמי דבהאי יומא לית רשות לשטן לאסטוני, כדאמרינן נמי ביומא דף כ"י. וא"כ דבהאי יומא נתקיים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, לכן מתנהג באותו יום במדת ורב חסד להטות כלפי חסד והיינו לבינונים, ומשו"ה לא קאמר ביוה"כ נכתבין ונחתמין שהרי חותמו של הקב"ה אמת דבהאי יומא אינו מתנהג במדה זו כלל אלא מה שנכתבין ע"י הקב"ה בעצמו היינו חתימה דילי. וכך היא המדה טעם השינוי בזה בין ר"ה ליוה"כ, כן נ"ל נכון בעז"ה". עכ"ל.

והנה בשו"ת דובב מישרים ח"ג (סי' פ"ט אות א) הקשה על הפני יהושע: דבשלמא בגמ' שנאמר גבי בינונים "נכתבים" בלבד

אמוני ישראל כי מי שאינו מאמין בזה הרי הוא ככופר ר"ל  
וידוע סיפור על גדול מפורסם בתורה שבגלל מוצאו חוייב  
להצהיר בפני גדולי הרבנים דאז באה"ק על אמונתו בקבלה,  
כתנאי למינויו כדין באה"ק).



## בינוני תולין לו עד יום הכיפורים

הרב ישכר דוב קלויזנר  
נחלת הר חב"ד אה"ק

כתב הרמב"ם בה' תשובה (פ"ג הי"ג): "וכשם ששוקלין זכיות  
אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל  
אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה, מי  
שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה,  
והבינוני תולין. לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם  
לחיים, ואם לא נחתם למיתה" עכ"ל.

וכתב א"י הי"ד בשו"ת משנה שכיר חלק יו"ד (ירושלים  
תנש"א) ס"י נ"א: "ומדי איירי בזה אזכיר מה שהקשה בני הבי  
המופלג היניק וחכים חוי"ש כמר חיים מנחם נ"י, בפ"ג מחל'  
תשובה (ה"ג) הקשה הלח"מ עמ"ש הרמב"ם והבינוני תולין אותו  
עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לא עשה  
תשובה נחתם למיתה וז"ל: "וא"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם  
למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד. כבר תירצו  
בזה, דהיכא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות,  
משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם  
לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות". עכ"ל הלח"מ.

והקשה בני נ"י, א"כ לפי דבריו דמטה כלפי חסד הוא דוקא  
בעשה תשובה, א"כ קשה להיפך בעשה תשובה הוי מצוה אחת נוסף  
על המצוות והוי רובא מצות א"כ אין צריך למדת כלפי חסד,  
ויקשה לפי"ז האיך משכחת כלל מדת ורב חסד, ממ"נ, בלא עשה  
תשובה הוי רוב עונות ולא מועיל מדה הנ"ל, ובעשה תשובה שוב

הוי רוב מצות ולא צריך לרב חסד. ויפה הקשה ולפום ריהטא לא מצאתי תירוץ לקושייתו ודו"ק" עכ"ל במשנה שכיר.

ונראה לתרץ בהקדם מ"ש בגמ' ר"ה (ט"ז, ב): אמר רבי כרוספדאי אמר ר' יוחנן, ג' ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינונים צדיקים גמורין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין ונחתמין לאלתר למיתה, בינונים תלויין ועומדין מראש השנה ועוד יום הכיפורים, זכו ונכתבין לחיים, לא זכו ונכתבין למיתה" עכ"ל.

והנה הפני יהושע האריך כאן בסוגיא וכתב בין השאר: "יש לדקדק מ"ש בצדיקים ורשעים דקאמר נכתבים ונחתמים ואילו בבינונים דיוה"כ לא קאמר אלא נכתבים לחיים או למיתה. והנראה לע"ד בזה ליישב.. דנ"ל דודאי הך מדה דרב חסד היא המדה הנוהגת לעולם האמורה ב"ג מדות, ופירושה דמטה כלפי חסד כדברי ב"ה, אלא כיון דרמינן לקמן בסוגיא [י"ז, א] קראי אהדדי, כתיב ורב חסד וכתוב ואמת, ומשנינן, בתחילה ואמת ולבסוף ורב חסד. ונ"ל לפרש דבתחלה היינו בר"ה ולבסוף היינו ביוה"כ.. והטעם נ"ל שהוא מבואר משום דר"ה הוא יום הדין הגמור לכל באי עולם.. כיון שהקב"ה אינו מתנהג באותו יום במדת חסד כיון שהשרים המשמאילים ומקטריגים מעכבין על ידו מלעשות לפנים משורות הדין, ומשום כך מתנהג בר"ה במדת אמת, והשתא א"ש הא דקאמר צדיקים ורשעים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים או למיתה, כיון שחותמו של הקב"ה אמת כדאמרינן ביומא, והיינו נחתמים, משא"כ ביוה"כ שהוא עת רצון ויום סליחה ומחילה שנתרצה הקב"ה למשה לקבוע אותו ליום סליחה וכפרה לדורות, ואמרינן נמי דבהאי יומא לית רשות לשטן לאסטוני, כדאמרינן נמי ביומא דף כ"ג.. וא"כ דבהאי יומא נתקיים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, לכן מתנהג באותו יום במדת ורב חסד להטות כלפי חסד והיינו לבינונים, ומשו"ה לא קאמר ביוה"כ נכתבין ונחתמין שהרי חותמו של הקב"ה אמת דבהאי יומא אינו מתנהג במדה זו כלל אלא מה שנכתבין ע"י הקב"ה בעצמו היינו חתימה דילי. וכך היא המדה טעם השינוי בזה בין ר"ה ליוה"כ, כן נ"ל נכון בעז"ה" עכ"ל.

והנה בשו"ת דובב מישרים ח"ג (סי' פ"ט אות א) הקשה על הפני יהושע: דבשלמא בגמ' שנאמר גבי בינונים "נכתבים" בלבד

בלי "נחתמים" אי"ש ההסבר, אבל בדעת הרמב"ם אי"א לומר כך, שהרי הרמב"ם כותב גם גבי בינונים "נחתם" (בלבד - ולא מזכיר כלל "נכתב"), ואיך אפשר להיות כן מכיון שחותמו אמת?!

וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל לתרץ: "ועי"כ כותב [הרמב"ם] אם עשה תשובה [משא"כ בגמ' לא נזכר שעשה "תשובה" בדוקא], ואז מגיע לו עפ"י אמת החתימה, והא דרב חסד, היינו במה שממתין לו עד יוה"כ להיות זוכין" עכ"ל (מלבד החצ"ר והדגשות).

ולפי"ז מיושב היטב מה שהקשה דודי שליט"א במשנה שכיר הנ"ל, דבאמת לגבי ההכרעה עצמה בנוגע למצב של מחצה על מחצה שבינונים לא זקוקים למדת רב חסד שיטה כלפי חסד, כיון דממ"נ, אם לא עשה תשובה הוי רוב עונות, ואם עשה תשובה הוי רוב מצות, והמדת רב חסד פועל "במה שממתין לו עד יוה"כ להיות זוכין" וא"ש דברי הלח"מ. - ועי' בגליון תקצ"ט (ע' 24 ואילך) מה שכתבתי לתרץ הקושיא באופן אחר, עפ"י ד המני"ח, ע"ש .

שפיר מתעוררת השאלה ההיא: למה נסמכה וכו'.



## עליה לדוכן - על הדוכן לשיטת הרמב"ם

הרב יהודה קעלער

מח"ס מנחת יהודה וירושלים

כתב רבינו בהלי תפלה פי' י"ד הלי ט', וז"ל, "כיצד ברכת כהנים במקדש, הכהנים עולין לדוכן אחר שישלימו עבודת תמיד של שחר" וכו'.

וכתב הרדב"ז בשו"ת ח"ה ס"י איתניז : ולקמן בהלי י"ג כתב "באין ועומדין על מעלות האולם וכו' וברור שהדוכן בין עזרת ישראל לעזרת כהנים כמ"ש בהלכות בית הבחירה פי"ו הלי ג', ותנו (כלים פי"א מ"ט) בין האולם ולמזבח מקודש ממנה (מעזרת כהנים) שאין בעלי מומין וכו' נכנסין לשם, ההיכל מקודש וכו', הא למדת שיש כהנים שאין יכולים לעלות על מעלות האולם, ואף היו עומדים על הדוכן לברך את העם לקיים מצות

בלי "נחתמים" אי"ש ההסבר, אבל בדעת הרמב"ם אי"א לומר כך, שהרי הרמב"ם כותב גם גבי בינונים "נחתם" (בלבד - ולא מזכיר כלל "נכתב"), ואיך אפשר להיות כן מכיון שחותמו אמת?!

וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל לתרץ: "ועיי' כותב [הרמב"ם] אם עשה תשובה [משא"כ בגמ' לא נזכר שעשה "תשובה" בדוקא], ואז מגיע לו עפ"י אמת החתימה, והא דרב חסד, היינו במה שממתין לו עד יוה"כ להיות זוכין" עכ"ל (מלבד החצ"ר והדגשות).

ולפיי? מיושב היטב מה שהקשה דודי שליט"א במשנה שכיר הנ"ל, דבאמת לגבי ההכרעה עצמה בנוגע למצב של מחצה על מחצה שבינונים לא זקוקים למדת רב חסד שיטה כלפי חסד, כיון דממ"נ, אם לא עשה תשובה הוי רוב עונות, ואם עשה תשובה הוי רוב מצות, והמדת רב חסד פועל "במה שממתין לו עד יוה"כ להיות זוכין" וא"ש דברי הלח"מ. - ועי' בגליון תקצ"ט (ע' 24 ואילך) מה שכתבתי לתרץ הקושיא באופן אחר, עפ"י המנ"ח, ע"ש.

שפיר מתעוררת השאלה היא: למה נסמכה וכו'.



## עליה לדוכן - על הדוכן לשיטת הרמב"ם

הרב יהודה קעלער  
מח"ס מנחת יהודה וירושלים

כתב רבינו בהלי תפלה פי' י"ד הלי ט', וז"ל, "כיצד ברכת כהנים במקדש, הכהנים עולין לדוכן אחר שישלימו עבודת תמיד של שחר" וכו'.

וכתב הרדב"ז בשו"ת ח"ה ס"י איתני? : ולקמן בהלי י"ג כתב "באין ועומדין על מעלות האולם וכו' וברור שהדוכן בין עזרת ישראל לעזרת כהנים כמ"ש בהלכות בית הבחירה פי"ו הלי ג', ותנן (כלים פ"א מ"ט) בין האולם ולמזבח מקודש ממנה (מעזרת כהנים) שאין בעלי מומין וכו' נכנסין לשם, ההיכל מקודש וכו', הא למדת שיש כהנים שאין יכולים לעלות על מעלות האולם, ואף היו עומדים על הדוכן לברך את העם לקיים מצות

עשה דכה תברכו, שאעי"פ שהם פסולים לעבודה לא נפסלו לברכה, ושאר הכהנים היו עומדים על מעלות האולם לברך את העם ולפיכך קבע להם רבינו שני מקומות, ומה שאמרנו בבעלי מומין שמברכים, חוץ מאותם המומים שמנה רבינו שפוסלים מנשיאת כפים". עכ"ל.

ובמחכ"ת, אני תמה על זה, חדא דהוי לו לרבינו לפרש ולא לסתום אם זה הי' כוונתו דהרי לאו כ"א יודע מעצמו בפשיטות שזהו כוונת רבינו. ועוד ועיקר הרי זה היפך מתוספתא מפורשת במס' סוטה פ"ז, וז"ל: ברכת כהנים אלו בשעה שהכהנים עומדים על מעלות האולם, הכל כשרים לעלות במעלות האולם בין תמימין בין בעלי מומין, בין במשמר שלו בין במשמר שאינו שלו, חוץ ממי שיש בו מום בפניו בידיו וברגליו שלא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו וכשם שנשיאות כפים במקדש כך נשיאת כפיים בגבולין.

אשר ע"כ נראה שגם לרבינו הביטוי "עולין לדוכן" הוא כינוי למקום עמידת כהנים בעת הברכה וכמו שכתוב בשבת (ק"י"ח, ב) אמר רבי יוסי ... יודע אני בעצמי שאיני כהן אם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה.

וכמו שכתב רבינו לעיל בהל' ג', וז"ל: "כיצד היא נשיאת כפים בגבולין, בעת שיגיע שליח ציבור... והולכין ועולין לדוכן ועומדין שם" וכו', וכתב ע"ז הרב יוסף שי קאפח בביאור שמקום עמידת רגלי הכהנים קוראו רבינו דוכן והיא שגרת לשון מן המקדש, עייש"ב. אשר ע"כ כל עליה לדוכן הנאמר בברכת הכהנים פירושו לברך ברכת הכהנים, וכמו בהל' ב' "וכהן שעבר ועלה לדוכן במנחה של יום הכיפורים, וכו' ובמקדש היא על מעלות האולם, ובגבולין לפני ההיכל (= ארון הקדש) ואין חילוק אם זה שווה לקרקע או על דוכן ממשי".

וכיון דאתינן להכא, הנה בזה יתורץ מה שנראה לכאוי סתירא בין פסק רבינו בהל' כלי המקדש, ופיהמ"ש בערכין.

דהנה תנן בערכין פ"ב מ"ו "אין עולין מן המנין, ולא עומדין על הדוכן אלא בארץ היו עומדין". ופירוש רבינו ז"ל: אמר ר' אליעזר בן יעקב שאותם האומרים בשיר על בכלים ואינם

— שבת פרשת חיי שרה היי תהא שנת נפלאות בכל — 35

אומרים בפה אין עולין ממנין שנים עשר לויס ואין עומדין עם הלויס על הדוכן אלא בארץ היו עומדין וכו'.

ובהלי כלי המקדש פייג הלי גי "....ואין פוחתין משנים עשר לויס עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן ומוסיפין עד לעולם ואין אומרים שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויס ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה, שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס וכו'".

הרי בפירוש כתב רבינו שהמנגנים בכלי עולין לדוכן, היפך מפירושו במשניות הני"ל.

ועפיי המבואר לעיל יש ליישב גם בנדון דנן, דכל המסייע לשיר משום שיגרא דלישנא נקרא עולה על דוכן.

~~~~~

### נ ג ל ה

### בענין שומע כעונה

הרב זלמן מנחם מענדל פייגענסאהן  
שליח בשארלאט נורט כרוליינה

בשויע רבינו סימן קי"ד סעי' ה' כתב, אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפילת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השייץ ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו וכשמגיע השייץ בקדיש ליתברך וישתבח חוזר הוא לתפלתו עכ"ל:

והנה זה שאומר, שיכול לכוין למה שהשייץ אומר ויהיה כאילו עונה, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק, זהו שיטת רשי"י, משא"כ רי"ת ורי"י סוברים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק כמבואר במסכ' ברכות דף כ"א ע"ב תוס' ד"ה עד.

ולכאורה צריך ביאור מ"ש אדמו"ר הזקן בסימן ע"ה סעי' י' וז"ל, מותר להרהר בד"ת כשהוא ערום... שנאמר ערוה דבר דיבור אסור הרהור מותר ומ"מ אין לו לשמוע ברכה מחבירו ונלצאת

י"ח) (כי א"א לומר) שומע כעונה (כיון שאי אפשר לו לענות) ע"כ.

ולכאורה, למה אין לו לשמוע ברכה מחבירו, הרי רבינו אזל לשיטת רש"י ששומע כעונה אין זה כעונה ממש, ולכן מותר לשמוע קדושה באמצע י"ח ואינו חשוב כהפסק, ודלא כמו ר"י ור"ת, וא"כ מאי שנא הכא שאסור לשמוע ברכה ולצאת, וזה נחשב לא שמהרהר, אלא כעונה ממש?

ואולי י"ל שזה שאומר בסימן ע"ה סעי' י' שאסור לשמוע ברכה מחבירו כשהוא ערום, זה לא מצד ששומע כעונה, ולכן נחשב לו כאילו הוא אומר, אלא יש איסור לשמוע ברכה כשהוא ערום כי החיתר הוא רק להרהר, אבל לא לשמוע, וכן משמע קצת לשון הש"ך ביורה דעה סימן א' סעיף קטן ל"ז וז"ל ועוד כיון שהוא ערום אינו רשאי לכיון בברכת חבירו וליכא למימר שומע כעונה, ע"כ. היינו שהאיסור הוא לכיון בברכת חבירו, וכיון שאינו מכויף, אין כאן שומע כעונה:

### הערת המערכת

ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' ר"יג סעי' ו', ויו"ד סי' א' ס"ק נ"ב.

### המערכת



## ברכה על תפוח בליל ר"ה (גליון)

יעקב לויין  
תות"ל 770

בגליון ו' כתב התי' ד.צ. שיחיי על מה שכתב הרב י.ה. שיחיי מספר המנהגים שיש פלוגתא באם ברכת בפה"ע שמברך על התפוח (בליל א' דר"ה) פוטרת את הקינוח סעודה, ולכך היי נוהג כ"ק אדמו"ר מוהר"י"צ ני"ע לכיון בשעת ברכת בפה"ע על התפוח שלא לפטור את הקינוח סעודה בברכה זו, ואמר כ"ק שהיות שיש לומדות אם אפשר לפטור הנ"ל לפיכך נהג ככה.

והרב י.ה. שי הקשה איפה מצינו איזה דעה שסובר שא"א להוציא בברכה על פרי שבתחלת הסעודה פרי שיאכל בסוף הסעודה?

וע"ז כתב התי' הנ"ל וז"ל ולכאורה י"ל הביאור ע"ז שאמר כ"ק מהור"י"ץ "איז דא אין דעם א גאנצע לומדות" אינו מדובר על פלוגתא כ"א שיש סברות לכאן ולכאן: דהנה בשו"ע אדה"ז סקע"ז ס"ב כתוב וז"ל "ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה כו' כגון כל מיני פירות וכיוצא בהם כו' אם אוכלם בלא פת טעונים ברכה לפניהם ואפי' אוכלם בגמר הסעודה כו' לקנוח אינן נפטרים בברכת המוציא כו' אבל אין טעונים ברכה לאחריהם" עכ"ל ובסעי' ד' כתוב וז"ל "ומי שאוכל תמרים וכיוצא בהם כו' להמשיך תאות האכילה כיון שהוא צורך הסעודה נפטרים בברכת הפתי' עכ"ל.

וממשיך התי' הנ"ל וז"ל נמצא שבעת שברך על התפוח בדבש, לא הי' מחוייב ברכה על הקאמפאט (באם הי' רוצה לאכלו מיד - כדי להמשיך תאות האכילה) כמש"כ אדה"ז בסעי' ד', אלא, כיון שהוא רצה לאכלו אחר הסעודה לקינוח שאז הוא כן מחוייב ברכה ע"ז.

וממשיך הנ"ל ד"הלומדות" בזה הוא כיון שבשעת שמברך על התפוח אינו צריך לברך על הקאמפאט (בכדי לאוכלו עכשיו) יכולים לומר שזה לא יפטור את הקאמפאט שאוכל בזמן שהוא כן מחוייב בברכה דהיינו בגמר הסעודה, ע"כ (ועיין שם בהערה הנ"ל בשני צדדי הדברים ואכ"מ).

והנה איני מבין דבריו דאיפוא מצינו שאם אחד יאכל קאמפאט בתחילת הסעודה אינו צריך לברך? ואם הוא ממה שכתב אדה"ז בסקע"ז ס"ד זה אינו, דאדה"ז אינו מדבר בענין "פארשפיז", דמה שכתב אדה"ז שם וז"ל ומי שאוכל תמרים וכיוצא בהם בין מאכל למאכל להמשיך תאות האכילה כיון שהוא צורך סעודה נפטרים בברכת הפת בכל ענין עכ"ל אינו לענין "פארשפיז" או קאמפאט לפני הסעודה, דהא דברי אדה"ז הם מהמ"א סקע"ד סק"א ושם כתב דברים הממשיכים האכילה וז"ל "כגון דגים קטנים ותמרים וירקא היו רגילין לאכול בין מאכל למאכל" ולפי דבריו של המ"א שממשיך בהם כתוב בהמשנה ברורה גם "כגון לימני"ש מלוחים או זית מליח או אוגערקע"ס מלוחים וכיו"ב" וכן כתוב בכף החיים סקע"ז ס"ק יו"ד והוא מוסיף ג"כ צנון.

והרב י.ה. שי' הקשה איפה מצינו איזה דעה שסובר שא"א להוציא בברכה על פרי שבתחלת הסעודה פרי שיאכל בסוף הסעודה?

ועי' כתב התי' הנ"ל וז"ל ולכאורה י"ל הביאור עי' שאמר כ"ק מהור"י"ץ "איז דא אין דעם א גאנצע לומדות" אינו מדובר על פלוגתא כ"א שיש סברות לכאן ולכאן: דהנה בשו"ע אדה"ז סקעי' ז"ל ס"ב כתוב וז"ל "ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה כו' כגון כל מיני פירות וכיוצא בהם כו' אם אוכלם בלא פת טעונים ברכה לפניהם ואפי' אוכלם בגמר הסעודה כו' לקנוח אינן נפטרים בברכת המוציא כו' אבל אין טעונים ברכה לאחריהם" עכ"ל ובסעי' ד' כותב וז"ל "ומי שאוכל תמרים וכיוצא בהם כו' להמשיך תאות האכילה כיון שהוא צורך הסעודה נפטרים בברכת הפתי' עכ"ל.

וממשיך התי' הנ"ל וז"ל נמצא שבעת שברך על התפוח בדבש, לא הי' מחוייב ברכה על הקאמפאט (באם הי' רוצה לאכלו מיד - כדי להמשיך תאות האכילה) כמש"כ אדה"ז בסעי' ד', אלא, כיון שהוא רצה לאכלו אחר הסעודה לקינוח שאז הוא כן מחוייב ברכה עי'.

וממשיך הנ"ל ד"הלומדות" בזה הוא כיון שבשעת שמברך על התפוח אינו צריך לברך על הקאמפאט (בכדי לאוכלו עכשיו) יכולים לומר שזה לא יפטור את הקאמפאט שאוכל בזמן שהוא כן מחוייב בברכה דהיינו בגמר הסעודה, ע"כ (ועיין שם בהערה הנ"ל בשני צדדי הדברים ואכ"מ).

והנה איני מבין דבריו דאיפוא מצינו שאם אחד יאכל קאמפאט בתחילת הסעודה אינו צריך לברך? ואם הוא ממה שכתב אדה"ז בסקעי' ז"ל ס"ד זה אינו, דאדה"ז אינו מדבר בענין "פארשפיז", דמה שכתב אדה"ז שם וז"ל ומי שאוכל תמרים וכיוצא בהם בין מאכל למאכל להמשיך תאות האכילה כיון שהוא צורך סעודה נפטרים בברכת הפתי' בכל ענין עכ"ל אינו לענין "פארשפיז" או קאמפאט לפני הסעודה, דהא דברי אדה"ז הם מהמ"א סקעי' ד' סקעי' א ושם כתב דברים הממשיכים האכילה וז"ל "כגון דגים קטנים ותמרים וירקא היו רגילין לאכול בין מאכל למאכל" ולפי דבריו של המ"א שממשיך בהם כתוב בהמשנה ברורה גם "כגון לימני"ש מלוחים או זית מליח או אוגערקע"ס מלוחים וכיו"ב" וכן כתוב בכף החיים סקעי' ז"ל ס"ק יו"ד והוא מוסיף ג"כ צנון.

ונראה מכל הני דברים שאינו ענין לפירות סתם שאוכלים קודם הסעודה ל"פארשפיז" והגע בעצמך אם אינו חייב לברך על פרי סתם שאוכל קודם הסעודה ל"פארשפיז" ... אי"כ לפי מנהגינו שאוכלים התפוח אחר ברכת המוציא, לא היינו צריכים (ולפיכך אסור) לברך עליו.

והנה מה שאמר כ"ק מוהרי"ץ נייע שיש לומדות בדבר, אע"פ שאין אנו יכולים לירד לעומק דבריו מ"מ ללמוד אנו צריכים, לפי מה שביכולותינו, ואני אתן מהנראה לי בדברים אלו, בדרך אפשר.

הנה אפשר לומר דהפלוגתא הוא מה שכתב אדה"ז בשו"ע בסי' תע"ג סי"ז בנוגע ברכת בפה"א על הכרפס שלדעה האי' ברכתו פוטרת ג"כ להמרור אע"פ שמפסיק הרבה בינתיים בהגדה, ולדעה הב' אין ברכתו פוטרת להמרור כיון שמפסיקין הרבה, ונראה שדעה הב' חושש לעיכול של הכרפס כשיגיע למרור ואז אין הברכה פוטר כמש"כ בסדר ברה"י פ"ה סי"ט וז"ל "וכן אין ב' אכילות נפטרים בברכה א' אלא כשלא שהה בינתיים שיעור שיתעכל המזון במעיו אבל אם שהה כל כך צריך לחזור ולברך כו' וכמה שיעורו כל שאינו רעב מאותו אכילה הראשונה כו"י עכ"ל.

אבל לפי סברא האי' שברכתו פוטרת את המרור נתבאר הטעם בסימן תע"ד סי"א שהוא משום שאין כאן היסח הדעת שהרי כשברך על הכרפס הי' יודע שיאכל המרור.

ולפי הנ"ל אפשר לתרץ סברת כ"ק מוהרי"ץ דלפי סברא האי' הנ"ל דלא יסית דעתו והי' יודע שיאכל אח"כ הקאמפאט לא הי' צריך לברך עליו, אבל לפי סברא הב' שכשמפסיקין הרבה אין ברכה האי' פוטר לברכה הב' הוא הדין בסעודת כ"ק מוהרי"ץ לכאורה הי' הרבה זמן בין אכילת התפוח לאכילת הקאמפאט (עכ"פ זמן עיכול של חתיכת התפוח) לפיכך הי' צריך לברך, לפי דעה זו.

ומה שנהג כ"ק מוהרי"ץ לכוין שלא לפטור ולכאורה הרי הוא גורם ברכה שאינה צריכה, הרי הפר"ח בסי' תפ"ה סי"ק ב' כותב עצה זו בשם הב"ח לענין כרפס הנ"ל וממשיך שם שאין כאן משום ברכה שאינה צריכה מאחר שאינם עושים כן אלא לאפוקי נפשי'

מפלוגתא, (ובדרך אגב כ"ק אדמוה"ז כותב עצה זו ג"כ בסקעי"ד ס"ה לענין הבדלה).



### ברכה על התפוח בליל ר"ה (גליון)

**הרב משה לברטוב**

**חושב השכונה ≈**

בהגליון דפי וירא ש.ז. מקשה ר"ד צירקינד על הרי"י הנדל ש"י שמפרש בד"א הטעם שכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ התכוון שלא להוציא הקאמפאט עם ברכת העץ על התפוח בדבש שהוא שאל אצל הריליג וענה לו (מסברת עצמו) שזה תלוי אם דמ"ש בשו"ע ס"י רט"ו שאסור לברך ברכה שאינה צריכה או כשיש עיקר וטפל שמברך על העיקר ופוטר את הטפל. ור"ד מקשה עליו משו"ע רט"ו ס"ד שכשני הדבאים מחוייבות בברכות המיוחדות אין פוטרם א' עם השני.

ומבלי להכנס לכל הפלפול והחקירה [שאינני מבין כלום מה שהביא מהריליג] הנה כמדומה שר"ד טעה בפ"י הפשוט בהשו"ע. שבסי, רט"ו ס"ד מדובר כשאין ברכותיהם שוות. ורק בדיעבד אם כוון יצא, לדוגמא האדמה, והעץ, כשמברך על העץ - האדמה יצא. ולא עוד אלא כשמברך על פרי א' האדמה ומכוון להוציא פרי שברכתה העץ - יצא. וע"ז כותה בשו"ע שאין לעשות כן.

אך כשבדובר בפירות שברכתם שוה עושים על א' ופוטרם השני, ואין בזה פלוגתא.



## ש ו נ ו ת

-----

### הערות בכתבי הרח"א בחובסקי

הרב משה לברטוב

≈ תושב השכונה ≈

בהספר כתבי הרח"א בחובסקי ישנם איזה ענינים מענינים.  
בדף ק"ב כותב וז"ל : בסדר ויחי ברכת שדים וגוי דיעקב  
(ומבאר מלת שדים על רבותיו ואח"כ מוסיף) וחסיד ליובאוויטש  
יוכלו לאמר שמואל שלום דובער יוסף יצחק מנחם והגם שלא  
הכירו להצ"צ אבל לפי מה שמספרים שראה אותו בחלום, או בהקיץ  
בעת חליו ברוסטוב עכ"ל. כנראה שכוונתו לאדמו"ר מוה"רש"י  
ני"ע, ולפלא שטעה בדבר הידוע שמוהרש"י ראה להצ"צ שהיה ה'  
שנים בעת פטירת הצ"צ ני"ע. ואפשר שכוונתו לאדמו"ר הרי"צ  
ני"ע. ולפי דברי בהר"ת המ' קאי על כ"ק אדמו"ר שליט"א. איך  
שיהי' רואים מכתבו שידע במעלת מוהרש"י ני"ע שכותב ש"או  
בהקיץ". עוד שם בדף קי"ג מביא מר' שלמה תומרקין (עי"ה) ששמע  
מחסידים זקנים בשם הצדיק מרוזין שאמר, שהיאצ"ט של הרמב"ם  
הוא ג"כ כ"ד טבת כמו של אדמוה"ז, ומביא כמה השואות בין  
הרמב"ם ואדמוה"ז בחייהם הפרטים.

■ ■ ■

**לעילוי נשמת**

האשה החשובה מרת **אסתר גאלדא ע"ה**  
בת הרח"ח ר' **מנחם מענדל ע"ה**  
(אשתו של הרח"ח ר' **בן ציון ע"ה שם טוב**)  
נפטרה כ"ג מרחשון תשכ"ד  
ת. נ. צ. ב. ה.

**לזכות**

הרב **משה אהרן צבי ע"ה**  
זונתו  
מרת **העניא רבקה רות תח"ה**  
ווייס

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות



**MIDWOOD COMPUTER CENTER**

מרכז המחשבים של חסידי חב"ד בברוקלין

1634 Coney Island Ave. Booklyn N.Y. (718) 692-2211