

# משיח וגאולה

## והשבתי חי' רעה מן הארץ [גליון]

הת' מ.מ. רייצעס

תלמיד ישיבת תות"ל מגדל-העמק

בקובץ תשכ"ב כתב הת' מ.מ.ג. בתירוץ על מה שכתבתי (בגליון תשכא) במ"ש בלקו"ש ח"ז בחוקותי הע' 5, שם מבאר שאאפ"ל ס"ל שלע"ל לא יהיו חיות רעות יפרש הפסוק "וגר זאב עם כבש" שהוא משל, וכמו שהרמב"ם מפרשו כמשל, שהיות ור"י לא ס"ל כהרמב"ם שלע"ל עולם כמנהגו נוהג לכן אינו יכול לפרש הפסוק כפירושו, שהוא משל. וע"ז שאלתי: מדוע אאפ"ל שר"י יפרש הפסוק וגר זאב עם כבש שהוא משל גם בלי קשר לדעת הרמב"ם.

והת' הנ"ל תירץ, שדוקא לדעת הרמב"ם אפ"ל שפסוק הוא משל, כי הרמב"ם ס"ל שכל הכתובים המדברים על המצב דלע"ל הם משל וחידה, משא"כ לדעת ר"י שכל הפסוקים הם כפשוטם, אינו יכול לפרש פסוק אחד שהוא משל.

ולא הבנתי: הרי לדעת הרמב"ם דאי"ז כל הכתובים דלע"ל הם משל (ולדוגמא: "אז אהפוך אל עמים" גו' שאינו משל) אלא שלדעת הרמב"ם עולם כמנהגו נוהג, על כן חייב לפרש הפסוקים הסותרים לענין זה שהם דרך משל. ומדוע אאפ"ל עד"ז בדעת ר"י, שלדעתו לא יהיו חיות רעות לע"ל שלכן חייב לפרש פסוקים הסותרים לענין זה (ומהם מוכח שכן יהיו חיות רעות) שהם משלים?

והדרא קושיא לדוכתא.



## בענין הנ"ל

### הת' מ"מ גרייזמאן

ע"פ הנ"ל לכאורה אפשר לומר דהכוונה בהערה 5 הנ"ל כך היא: דבר ברור הוא ש"והשבתי חי' רעה מן הארץ" הוא ביטול דבר ממנהגו של עולם יותר מ"וגר זאב עם כבש", היינו דזה שחיות יחיו ביחד אינו נס כ"כ גדול כמו זה שחיות יועברו לגמרי.

לכן: הרמב"ם דס"ל שלעת"ל לא יבטל דבר ממנהגו של עולם - ולכן מפרש הפסוקים הסותרים לזה, שהם דרך משל. וכיון שמפרש שהפסוק "וגר זאב גוי" (שאינו ביטול מנהגו של עולם כ"כ גדול) הוא דרך משל וודאי שהפסוק ד"והשבתי גוי" שהוא ביטול יותר גדול, ג"כ מדבר דרך משל.

אבל ר"י, דס"ל, ש"והשבתי גוי" הוא כפשוטו, היינו הביטול היותר גדול, וזה כן יבטל לעת"ל, א"כ, "וגר זאב" שהוא פחות ביטול מנהגו של עולם, וודאי יבטל לעת"ל. ואת"ל שהפסוק ד"וגר זאב גוי" הוא סותר לסברתו ב"והשבתי" ולכן צ"ל שהוא משל, א"כ הו"ל למימר לאידך גיסא, ש"וגר זאב" הוא כפשוטו, ו"והשבתי" משל הוא. היינו, דלא מסתבר לומר שהדבר שהוא ביטול יותר - הוא כפשוטו, ודבר שהוא פחות ביטול - הוא משל. וכיון דחזינן דר"י סב"ל בהביטול יותר, שהוא כפשוטו, כ"ש ש"וגר זאב" - שהוא פחות ביטול - הוא כפשוטו.



## רשימות

### בשיטת הרמב"ם דהדלקת הנרות הוא גם בבוקר הרב דוד פלדמן

בגליון תש"כ ע' 12 ואילך הובאו ב' ראיות לשיטת הרמב"ם שהדלקת הנרות היא גם בבוקר: (א) מהמשנה דספ"ג דתמיד: "מצאן שכבו (ב' נרות המזרחיים), מדשנן **ומדליקן** מן הדולקים", ש"ידעיןן מזה. . דהדלקת הנרות היא גם בבוקר". (ב) מהברייתא דמנחות פח, ב: "נר שכבתה נתיישן השמן נתיישנה הפתילה כו' מטיבה ונותן בה שמן כמדה ראשונה **ומדליקה**", כמ"ש בשו"ת הרשב"א שעל זה סמך הרמב"ם לומר שהדלקת הנרות היא גם בבוקר, כיון שבהכרח לפרש שדין זה נאמר **בבוקר** (כפי שנעתק ברשימת המנורה (ד) בחוברת עג הערה 76). □

אמנם, כל זה אינו אלא **ראיות** בלבד, ומה גם שראיות אלה תורצו ע"י המפרשים שחולקים על הרמב"ם; □

ועדיין יש לעיין מהו **נימוקו** של הרמב"ם שהדלקת הנרות היא גם בבוקר – כפי שהרבו לתמוה עליו כו"כ מגדולי המפרשים. ולכאורה, השאלה הכי עיקרית היא, מהמפורש בקרא "**מערב עד בוקר**", ומנא לי' להרמב"ם **לחדש** שהיתה הדלקה גם בבוקר, שזהו לכאורה היפך משמעות פשוטת הכתוב. □

ואולי יש לומר – על יסוד המורם מכל אריכות הדברים ברשימת המנורה בביאור שיטת הרמב"ם בסדר הדלקת הנרות, שמזה נראה שכ"ק אדמו"ר נקט ששיטת הרמב"ם היא היא השיטה **המחוורת ביותר** בהתאם לפשטות הכתובים ודרשות חז"ל – שכן הוא גם בנוגע להדלקת הנרות בבוקר, שדוקא שיטה זו היא המחוורת ביותר בהתאם לפשטות הכתובים ודרשות חז"ל (אלא שבהרשימה לא נחית לבאר ענין

זה, כיון שבא לבאר – בעיקר – **דור** הדלקת הנרות), כדלקמן. □

ב. ובהקדם העיון בדברי הרמב"ם (והדיוק בלשונו) בנוגע למצות הדלקת המנורה: □

בספר המצוות מצוה כה: "הציווי שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתעלה באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו (תצוה כז, כא), וזוהי מצות הטבת הנרות". □

ובמנין המצות שבריש הל' תמידין ומוספין: "להדליק נרות בכל יום". □

ושם פ"ג ה"י: "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה, שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו. והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן, שנאמר להעלות נר תמיד". □

ובהלכה יא: "וכמה שמן הוא נותן לכל נר, חצי לוג שמן, שנאמר מערב עד בוקר, תן לו כמדה שיהי' דולק מערב עד בוקר. ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותי' בין הערביים". □

ובהלכה יב: "מהו דישון המנורה, כל נר שכבה, מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג. . ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו". □

ג. והנה, בדברי הרמב"ם הנ"ל יש כו"כ שאלות ודיוקים, ומהם: □

א) למה כתב הרמב"ם (בפ"ג מהל' תמידין ומוספין) רק "**הטבת** הנרות. . מצות עשה", ולא כתב **בפירוש** (כמ"ש בספר המצוות, ובמנין המצוות שבריש הל' תו"מ) שיש מצות עשה **להדליק** הנרות?! □

(ב) לאחרי שמדייק לכתוב **"הטבת הנרות"** . מצות עשה" – למה משנה בהמשך דבריו לכתוב לשון **הדלקה**, הן בהלכה זו עצמה: **"והדלקת הנרות דוחה כו"**, והן בהי"א: **"בהדלקת שבעה נרות"**, ולאידך גיסא, חוזר להבהיר בהלכה י"ב ש"הדלקת הנרות היא **הטבתם**"?! □

(ג) למה כתב הרמב"ם (הן בספר המצוות והן ביד) שמצוה זו נלמדת ממ"ש "יערוך אותו אהרן ובניו", ולא ממ"ש "להעלות נר תמיד" – פסוק שהביאו עצמו בנוגע לקביעת זמן המצוה: "הדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן, שנאמר **להעלות נר תמיד**" (וכן בהט"ו בנוגע לדין הפתילות: "שנאמר **להעלות נר תמיד** שתהא שלהבת עולה מאליה")?! □

(ד) ומזה באים לשאלה נוספת – מה ראה הרמב"ם לחלק ולומר שהמצוה עצמה נלמדת ממ"ש "יערוך אותו אהרן ובניו", ואילו זמנה נלמד ממ"ש בפסוק שלפנ"ז "להעלות נר תמיד"?! □

(ה) בנוגע לפסוק "יערוך אותו" גופא – למה הביא הרמב"ם את הפסוק "באוהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות) יערוך אותו אהרן ובניו" שבפ' תצוה, ולא את הפסוק "מחוץ לפרוכת העדות באוהל מועד) יערוך אותו אהרן" שבפ' אמור (כד, ג), שלכאורה **עדיף הוא** על הפסוק שבפ' תצוה, מב' טעמים: (1) פרשת ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה, ואילו פרשת מצות הנרות היא בפ' אמור (כפירוש רש"י בפשטות הכתובים), (2) ועוד ועיקר: בפ' אמור נאמר "יערוך אותו גו' לפני ה' **תמיד**", כך, שאפ"ל שבפסוק זה גופא נתפרש זמנה, ואין צורך להביא פסוק נוסף "להעלות נר תמיד". □

(ו) בהלכה י"א: למה כתב "וכמה שמן הוא נותן לכל נר וכו'" – בלשון של שאלה, סגנון בלתי רגיל – ולא כתב בפשטות "נותן לכל נר חצי לוג וכו'"?! □

ז) בהמשך הלכה זו כותב הרמב"ם: "אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרות' בין הערביים". וע"פ הידוע שגם חלוקת ההלכות בספר הרמב"ם היא בדיוק, ולמדים מזה כמה הלכות (כמבואר בלקו"ש בכ"מ) – תמוה ביותר, דלכאורה דין חינוך המנורה בהדלקת נרות' בין הערביים, מקומו מתאים להלכה י', ביחד עם החיוב בכוקר ובין הערביים [וכמו בריש הפרק: "מצות עשה להקטיר הקטורת . . בבקר ובין הערביים . . ואין מחנכין . . אלא בקטורת של בין הערביים"], ומה ענינו בהלכה י"א, בהמשך לדין **כמות השמן**?! □

ח) בהלכה י"ב: "מהו דישון המנורה וכו' הטבתם" – תמוה ביותר: למה המתין הרמב"ם לבאר מהו דישון המנורה והטבת הנרות – שהזכירם בהלכה י': "דישון המנורה והטבת הנרות . . מצות עשה" – עד לאחרי שביאר תחילה: (1) ש"הדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה", (2) כמות השמן שצריך ליתן בכל נר, (3) דין חינוך המנורה בהדלקת הנרות בין הערביים – ורק לאחרי כל זה חוזר לבאר "מהו דישון המנורה" ומה היא "הטבתם" של הנרות שהזכיר לפני"ז, מבלי למצוא לנכון לבאר מיד מה הם?! □

ט) למה כותב "מהו דישון המנורה" – בלשון שאלה – ולא בפשטות "דישון המנורה הוא וכו'"?! □

י) בנוגע ל"הטבתם" – למה כותב הרמב"ם "והדלקת הנרות היא הטבתם", ולא להיפך: "הטבת הנרות היא הדלקתם", הרי, אין צורך לבאר מהי הדלקה, אלא מהי הטבה?! □

ד. ואולי יש לומר בכל הנ"ל: □

לכל לראש – יש לחפש **בפשטות הכתובים** היכן נאמר בתורה הציווי אודות נרות המנורה. ובכן: □

בפסוק "להעלות נר תמיד" – הציווי הוא: "ויקחו אליך שמן זית גו'", שתכליתו ומטרתו הוא **כדי** "להעלות נר תמיד". □

הפסוק "בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים" (שבס"פ תצוה) – הוא ציווי על **הקטורת**: "והקטיר עליו אהרן **קטורת** סמים", וממשיך לבאר **זמן הקטורת**: "בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות גו' בין הערביים". □

הפסוק "בהעלותך את הנרות גו' יאירו וגו'" (שבר"פ בהעלותך) – פירושו: **כאשר** תדליק את הנרות, אזי תדליקם באופן כך וכך ("אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"). □

וא"כ, בנוגע **להציווי על הנרות** לא נותר לנו אלא הפסוק שמביא הרמב"ם: "**יערוך** אותו גו'": □

פירוש תיבות "יערוך" – ע"ד מ"ש בשולחן "ויערוך עליו ערך לחם" (פקודי מ, כג), "יערכנו לפני ה'" (אמור כד, ח) – הוא: **לערוך ולסדר הנרות שיהיו דולקים** (וראה גם לקמן סוס"ה). □

ופשוט, שאין הכוונה רק **להכין** את הנרות (לנקותם וכו') לצורך ההדלקה, שהרי, נוסף לכך שלא מצינו דוגמתו בשאר הכלים שיש ציווי מיוחד על הכנת הדבר קודם העבודה, הרי בנדו"ד, אין עוד פסוק שבו נתפרש **הציווי להדליק הנרות**, ועכצ"ל, ש"יערוך אותו", עריכת הנרות, כולל לכל לראש ענינם **העיקרי, תכליתם ומטרתם** של הנרות – **שיהיו דולקים**. □

וכשם **שהכנת** השולחן לצורך הנחת הלחם החדש (לנקות הפיוררים וכיו"ב) אינה נקראת עריכת השולחן, וכל זמן שאין מסדרים הלחם לא נתקיימה העבודה בשולחן, כך גם הכנת המנורה לצורך ההדלקה אינה נקראת עריכת הנרות, וכל

זמן שאין הנרות דולקים לא נתקיימה העבודה במנורה, כפשוט. □

ה. והנה, אף שהמצות עשה נאמרה בכתוב בתיבות "יערוך אותו אהרן ובניו", מ"מ, למדים כו"כ פרטים נוספים במצוה זו מתיבות ופסוקים נוספים שבהם נזכר אודות נרות המנורה: □

#### □ (א) "להעלות נר תמיד": □

כיון שבפסוק "ויקחו אליך שמן גו'", שתכליתו ומטרתו כדי "להעלות נר" – נאמר "**תמיד**", ידעינן, שהעלאת (הדלקת) הנרות צ"ל באופן שיהיו דולקים **תמיד**, וכיון שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, עכצ"ל שהפירוש ד"תמיד" הוא **כפשוטו, יומם ולילה** (וכמו "אש תמיד" שנאמר במזבח, שפירושו כפשוטו, יומם ולילה), ולא רק בלילה (שאז הי' הכתוב צריך לפרש "להעלות נר בלילה תמיד"). □

וראה גם אמור כד, ד: "על המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני ה' תמיד". □

[ומ"ש יערוך אותו גו' מערב עד בוקר" – ראה לקמן אות ב]. □

ולמעור, שרש"י וכל שאר המפרשים דס"ל שהדלקת הנרות אינה אלא בערב, הוצרכו **להוציא תיבת "תמיד" מפשוטה**, ולפרש "כל לילה ולילה קרוי תמיד", □

וכיון שהוציאו תיבת תמיד מפשוטה, הוצרכו גם להביא **ראי' והוכחה** שאפשר לפרש כן – כמו "עולת תמיד" שאינה אלא מיום ליום, וכן מ"תמיד" שנאמר במנחת חביתין שאינה אלא "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב", □

אף שראי' והוכחה זו – יש מקום להקשות עלי' **קושיא אלימתא**: □

בנוגע לקרבן עולה ומנחת חביתין – **אי אפשר לפרש "תמיד" כפשוטו**, שהרי לא יעלה על הדעת שהכהן יקריב את העולה או המנחת חביתין במשך כל כ"ד שעות המעת-לעת, ועכצ"ל שהפירוש ד"תמיד" **כאן** (בעולה ובמנחת חביתין) הוא מיום ליום, בבוקר ובערב; □

משא"כ ב"להעלות נר תמיד" – אפשר שפיר לפרש "תמיד" **כפשוטו**, שלאחרי שהכהן הדליק את הנרות, דולקים הם תמיד, כל הלילה וכל היום כולו, כמו "אש תמיד" דהמזבח, וכמו תמיד שנאמר בשולחן, שלאחרי הנחתו ביום השבת נמצא הוא על השולחן "תמיד", יומם ולילה. □

ונמצא, שמחורתא כשיטת הרמב"ם – שאין צורך להוציא תיבת "תמיד" מפשוטה, אלא הפירוש הוא שהנרות צריכים להיות דולקים תמיד, **יומם ולילה** (כמו תמיד שנאמר באש המזבח, ובשולחן). □

[ויש להוסיף, ש"להעלות נר תמיד" – בפשטות הכתובים – קאי (לא רק על נר המערבי, אלא) על כל הנרות, שהרי בפסוק זה נאמר הציווי על לקיחת השמן לצורך הדלקת כל הנרות, ובמילא, צריכים כולם להיות דולקים תמיד. ומה שדרשו חז"ל הא ד"תמיד" על נר המערבי – מפרש הרמב"ם שזהו רק בנוגע להקביעות להדליק ממנו שאר הנרות, או בשעת הנס שלא הי' כבה כלל, כמבואר בהרשימה (סי"ב)]. □

### (ב) "מערב עד בוקר": □

ממש"נ "יערוך אותו גו' מערב עד בוקר", אף שהנרות צריכים להיות דולקים **תמיד** (כמ"ש "להעלות נר תמיד") – ידעינן, שעריכת הנרות אינה באופן שנותנים השמן והפתילה ומדליקים הנר **פעם אחת** ומאז ישאר הנר דולק תמיד, כי אם, שעריכת הנרות מחולקת **לב' פעמים**, היינו, שתחילה צריך ליתן בהנר כמות שמן שיהא הנר דולק "מערב עד בוקר", ובמילא, בבוקר צריך להוסיף עוד שמן שיהא הנר דולק כל

היום (וכמש"נ "בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", כדלקמן אות ג'). □

וזהו שדרשו חז"ל (מנחות פט, א) "מערב עד בוקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר": □

לדעת רש"י וכל שאר המפרשים שס"ל שהדלקת הנרות אינה אלא בערב, היינו, שמפרשים הפסוק "יצרוך אותו גו' **מערב עד בוקר**" שהנרות צריכים להיות דולקים מערב עד בוקר בלבד – תמוה ביותר: מה ראו חז"ל ל**דרוש ולבאר** פסוק זה בנוגע למדת השמן, "תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר", הרי בודאי לא יעלה על הדעת שכמות השמן תהי' **מרובה יותר** מהמדה הנדרשת לצורך הדלקת הנרות, וכיון שלדעתם צריכים הנרות להיות דולקים מערב עד בוקר בלבד, פשיטא שצריך ליתן כמות השמן הדרושה להדלקה מערב עד בוקר, ולא

יותר, ומה הוצרכו חז"ל לדרוש זה?! □

אך לשיטת הרמב"ם רווחא שמעתתא – שהוצרכו חז"ל לדרוש ולבאר מ"ש בקרא "מערב עד בוקר", שאין הכוונה שהנרות צריכים להיות דולקים מערב עד בוקר בלבד (שהרי כבר נאמר לפני"ז שצ"ל דולקים **תמיד**), כי אם, שפסוק זה בא ללמדנו דין חדש (שלא היינו יודעים בלאה"כ) בעריכת הנרות – שאין ליתן בערב כל כמות השמן הדרושה כדי שיהיו הנרות דולקים כל היום (כפי שמסתבר בפשטות), אלא בערב יש ליתן רק מחצית הכמות, "תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר", ובבוקר יש ליתן שאר השמן הדרוש שיהיו הנרות

דולקים כל היום (תמיד). □

[ונמצא, שגם לדעת הרמב"ם יש חילוק בין תמיד דשולחן לתמיד דמנורה (ראה חגיגה כו, ב: "מנורה לא כתיב בה תמיד", ומפרש רש"י – לשיטתו – ש"תמידין האמורין במנורה לא תמיד יומם ולילה קאמר, אלא תמיד מלילה ללילה") – שתמיד דשולחן הוא באופן שמניחים הלחם ביום השבת, ומאז מונח הוא תמיד, עד להנחת הלחם בשבת

שלאח"ז, ולא עוד אלא שהנחת הלחם החדש הוא באופן ש"אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד" (מנחות צט, ב במשנה), היינו, שאפילו רגע א' לא נשאר השולחן

ללא לחם (אף שעיקר החיוב הוא ש"לא ילין שולחן בלא לחם" (גמרא שם)), משא"כ תמיד דמנורה, ה"ז באופן שבערב נותנים מדת שמן שיהא דולק רק עד הבוקר, ובבוקר – שאז לפעמים כבר כבה הנר – חוזרים ונותנים שמן, ומדליקים הנר שכבה שיהי' דולק עד הערב]. □

ג) **"בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים":** □

נוסף על האמור לעיל שהנרות צריכים להיות דולקים תמיד, ואעפ"כ, אין ליתן כל כמות השמן בבת אחת, אלא תחילה יש ליתן כמדה שתהא דולקת מערב עד בוקר, ובמילא צריך ליתן בבוקר שאר השמן שיהי' דולק כל היום – ידעינן ממ"ש "בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", שהציווי ד"יערוך אותו גו'" חלוק (לא רק לב' זמנים, כמו הקטורת שחלוקה לב' זמנים דבבוקר ובין הערביים, אלא גם) לב' ענינים: **העלאת** (היינו הדלקת) הנרות – בין הערביים, **והטבת** הנרות – בבוקר: □

"הטבה" פירושה "שיהי' באיתנו הראשון . . . כאדם שהוא חולה ומרפאים אותו שיחזור לבריאותו" (לחם משנה הל' תמידין ומוספין פ"ג הי"ב). □

וזהו הפירוש דהטבת הנרות בבוקר – דכיון שבבוקר לא נשאר בנרות מספיק שמן שיהיו דולקים כל היום (שהרי בערב נתנו רק כמדה שיהיו דולקים עד הבוקר), ולא עוד אלא שיתכן שכבר כבו – לכן צריכים **להטיב** את הנרות, היינו, לתקנם ולהחזירם לאיתנם הראשון שיהיו דולקים כל היום: להוסיף בהם שמן – אם לא כבו עדיין, ואם כבר כבו – צריך לתקנם (לא רק ע"י נתינת שמן חדש, לאחר החלפת הפתילות הישנות וניקוי הבזיכין, אלא) גם ע"י **הדלקתם**, אלא שהדלקה זו

נקראת בשם הטבה, כיון שאינה הדלקה חדשה של יום חדש (שזמנה

בין הערביים), כי אם, תיקון ההדלקה הקודמת לאחרי שכבה הנר בתוך זמנו. □

כלומר: בין הערביים היתה **העלאת** (הדלקת) הנרות שצריכים להיות דולקים כל היום (תמיד), היינו, שהדלקה זו דיי' שיהיו הנרות הולכים ודולקים כל היום **מבלי שיצטרכו להדליקם שנית**, כי אם, להוסיף בהם שמן בבוקר, דכיון שבבוקר כלה כמות השמן שהיו נותנים בין הערביים כמדה שיהי' דולק מערב עד בוקר, צריכים **להטיב** את הנרות – להחזירם לאיתנם **שימשיכו להיות דולקים כל היום** – ע"י הוספת שמן. אלא, שאם אירע שכבה הנר קודם הוספת השמן בבוקר, נכללת גם ההדלקה בפעולת ההטבה שענינה להחזיר את הנרות לאיתנם, שיהיו

דולקים כל היום. □

אמנם, גם לאחרי שידעינן שעריכת הנרות נחלקת להעלאה והטבה, הרי הציווי דהנרות אינו אלא **"יערוך** אותן גו", **עריכת** הנרות, אם כי פשוט שהעריכה היא באופן שהנרות צריכים להיות דולקים (כנ"ל ס"ד), אלא, שפעולת ההדלקה כשלעצמה לאו עבודה היא וכשרה בזר, משא"כ סידור המנורה, נתינת הפתילה והשמן, שצ"ל ככהן דוקא (ראה יומא כד, ב – הובא בהרשימה ס"ו). □

ונמצא, שגם בענין זה מחוורתא כפירוש הרמב"ם דוקא: □

לדעת רוב המפרשים שהטבת הנרות היא ניקוי הבזיכין והחלפת הפתילה והשמן, ואילו הנרות עצמם אינם דולקים, היינו, שפעולת ההטבה אינה אלא **הכנה** בלבד ביחס לתכליתם של הנרות שיהיו דולקים – גדולה התמיהה [נוסף על התמיהה שבעצם הציווי להכין דבר בבוקר לצורך הערב, שלא מצינו דוגמתו בשאר עבודות (כנ"ל ס"ד)] שהכנת הנרות תהא חשובה

יותר מהתכלית שלהם שיהיו דולקים, שרק **הכנת הנרות שאינם דולקים** היא היא המצוה שצ"ל ע"י כהן דוקא; □

משא"כ לפירוש הרמב"ם אתי שפיר, כיון שחיוב ההטבה הוא **שיהיו הנרות דולקים**, אלא שהחיוב הוא לא על ההדלקה כשלעצמה, כי אם על **עריכת הנרות שיהיו דולקים**. □

ו. ולאחרי הקדמה הנ"ל במה שנראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם ע"פ פשטות הכתובים – נבוא להעמיס כהנ"ל בדיוק לשונו של הרמב"ם בלשון צח וברור, ועי"ז יתורצו כל השאלות דלעיל. □

ולכל לראש בספר המצוות – "להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתעלה. . יערוך אותו אהרן ובניו, וזוהי מצות הטבת הנרות": □

הציווי הוא "להדליק הנרות תמיד", שפירושו **שיהיו הנרות דולקים תמיד**, ולא שפעולת ההדלקה תהא תמיד, כפשוט, □

וציווי זה נלמד (לא ממ"ש "להעלות נר תמיד", אלא) ממ"ש "יערוך גו'", שפירושו לערוך את הנרות שיהיו דולקים, □

– ונקט דוקא הפסוק "יערוך אותו" שבפ' תצוה, ולא הפסוק "יערוך אותו" שבפ' אמור, כי, בפ' אמור נאמר "יערוך אותו גו' **תמיד**", ועכצ"ל שקאי (לא על הפעולה דעריכת הנרות שהיא רק פעמיים בכל יום, בבוקר ובין הערביים, ולא תמיד, אלא) גם על התוצאה שיהיו הנרות דולקים תמיד, ואילו הציווי על פעולת העריכה הוא בפ' תצוה ששם נאמר רק "יערוך אותו גו' מערב עד בוקר" – □

ומסיים ש"זוהי מצות **הטבת הנרות**", ולא ציווי על פעולת ההדלקה, שאינה מצוה וכשרה בזר. □

ז. ובפרטיות יותר – בספר היד: □

במנין המצוות שלפני ההלכות: "להדליק נרות בכל יום" – שכאן לא נחית עדיין לפרטי הדברים [אם החיוב הוא פעולת ההדלקה, או שהחיוב הוא לערוך את הנרות שיהיו דולקים, וכן לא נחית להלימוד מהכתוב], וכתב בלשון סתמי "להדליק נרות בכל יום". □

ובפרק ג' ה"י מתחיל לבאר פרטי הדברים: □

"דישון המנורה והטבת הנרות [ואין צורך לפרש פירוש המלות מה הם, כמו שאין צורך לפרש לפנ"ז מהו דישון המזבח וכיו"ב] בבוקר ובין הערביים מצות עשה" – ולא הזכיר **הדלקת** הנרות אף שהעיקר הוא שיהיו דולקים – "שנאמר **יערוך** אותו אהרן ובניו", והציווי "יערוך" כולל רק הפעולה דדישון המנורה והטבת הנרות, ואינו כולל הפעולה **דהדלקת** הנרות (והרמב"ם סומך על מ"ש **לעיל** (הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז) שהדלקה כשרה בזר), □

אף שפשוט ש"יערוך" צ"ל באופן שיהיו הנרות **דולקים**, שלכן – כפי שמוסיף באותה הלכה, ובוא"ו החיבור – "והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן, שנאמר להעלות נר תמיד", □

ומזה ידעינן ממילא גם שהזמן שהנרות צריכים להיות דולקים הוא (לא רק מערב עד בוקר, אלא) "**תמיד**", יומם ולילה, אף שפסוק זה אינו ציווי על הדלקת הנרות (שלכן הדלקה כשרה בזר). □

אמנם, כיון שנאמר "להעלות נר תמיד", היינו, שהדלקת הנרות בין הערביים היא באופן שיהיו דולקים **תמיד**, כל היום – נמצא שאין מה לעשות בבוקר, וא"כ, נשאלת השאלה מהי המצוה בבוקר (כמ"ש לפנ"ז "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה") ? ! – על זה ממשך הרמב"ם בהלכה יא: □

"וכמה שמן הוא נותן לכל נר" – בסגנון של שאלה דוקא, סגנון שמדגיש את **החידוש** שבהבא לקמן – שאף שהנרות צ"ל דולקים תמיד, מ"מ, אינו נותן לכל נר כמות השמן הדרושה לכל היום, כי אם "חצי לוג שמן", אף שמספיק רק עד הבוקר, וטעם הדבר – "שנאמר (יערוך אותו) מערב עד בוקר, תן לו כמדה שיהי' דולק מערב עד בוקר", היינו, שפעולת העריכה בין הערביים צ"ל באופן שיתן שמן לכל נר כמדה שיהא דולק מערב עד בוקר, ובבוקר יערוך את הנרות (שידשנם ויטיבם) עוה"פ באופן שיהיו דולקים כל היום, □

וכיון שבתחילת היום, בין הערביים, שאז היא **תחלת ועיקר** הדלקת הנרות דיום זה, עורכים הנרות באופן שיהיו דולקים עד הבוקר, ובבוקר עורכים הנרות עוה"פ, **להמשיך ולתקן** תחלת ועיקר ההדלקה דבין הערביים, לכן – כפי שמוסיף באותה הלכה ובוא"ו החיבור – "ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותי' בין הערביים", לפי שאז היא **תחלת ועיקר** הדלקת הנרות דיום זה, משא"כ הטבת-הדלקת הבוקר שאינה אלא **המשך ותיקון ההדלקה דבין הערביים** שתהי' הולכת ודולקת כל היום. □

וממשיך לבאר בהלכה י"ב פרטי הענינים דישיון והטבת הנרות **בבוקר** – שעפ"ז יובן עוד יותר החילוק שבין עבודת בין הערביים (תחלת ועיקר הדלקת היום) לעבודת הבוקר (המשך ותיקון ההדלקה דבין הערביים), שלכן אין מחנכין את המנורה אלא **בהדלקת** שבעה נרותי' בין הערביים, ולא **בהטבת** הבוקר: □

"מהו דישיון המנורה" – לא מהו הפירוש המילולי של תיבות אלה [שאינן צורך לפרשם, כשם שאין צורך לפרש מהו דישיון המזבח, ולכן לא פירשם כשהזכירם לראשונה בהלכה י', כנ"ל], אלא – מהו הגדר של דישיון המנורה שבבוקר, שאין מחנכין בו את המנורה – "כל נר שכבה וכו'": □

דישון המנורה בבוקר אינו התחלת עבודה חדשה (שרק בה יכולים לחנך), כי אם, תיקון עבודה קודמת, היינו, שאין כאן הדלקה חדשה, כי אם תיקון הדלקת בין הערביים – ש"כל נר ש(הדליקו בין הערביים ו) **כבה** (לפי שנתנו בו שמן כמדה שיהא דולק רק עד הבוקר), מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה (באותה מידה) והוא חצי לוג . . . **ומדליק נר שכבה**," □

[ובלאה"כ עכצ"ל שבהלכה זו קאי הרמב"ם בדישון הבוקר – שרק אז אינו מדשן כל שבעת הנרות, כי אם נר שכבה בלבד, משא"כ בין הערביים, גם אם עדיין דולקים כל שבעת הנרות, מדשן את כולם כדי להדליקם מחדש ביום זה], □

"והדלקת הנרות" – **בבוקר**, שחוזר ומדליק הנרות שכבו – "היא הטבתם" של הנרות, **תיקונם שיהיו דולקים כמקודם**, ולא הדלקה של יום חדש כמו ההדלקה דבין הערביים, כי, בין הערביים, התחלת יום חדש, נקראת "הדלקה" [ולכן "אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת (כל) שבעה נרות" (לא רק הנרות שכבו) בין הערביים"], ורק הדלקת הבוקר – שאינה אלא שחוזר ומדליק הנרות שכבו – נקראת הטבה, □

"ו(ראי' לדבר, ש)נר שמצאו (בבוקר) שלא כבה (אינו מכבהו ומדליקו, כמו בין הערביים, אלא רק) מתקנו" (שמוסיף בו שמן שימשיך להיות דולק כל היום), כיון שאין כאן הדלקה חדשה, כי אם תיקון הדלקת בין הערביים באופן שיהיו הנרות דולקים תמיד. □



## סדר הטבת הנרות ביה"ע לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ברשימת מנורה חוברת ו' מבאר לשיטת הרמב"ם, דגם הטבת בין הערביים מחולקת לב' פעמים כבבוקר וכפי ששמע מלשון הרמב"ם שם הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"י-ט"ז-י"ז, וכן בסוף פ"ו כתב דכסדר שעושין בכל יום בבוקר כך עושין בין הערביים וכו', ומפסיק ג"כ בקטורת, וזהו לכו"ע [אפילו לפי אבא שאול] כיון דאמרינן ביומא (טו,א): "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים יקטירנה" דבעידן הדלקה תהא מקטיר קטורת, דאי אפשר לומר דידליק ואח"כ יקטיר כיון שאין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד, ועכצ"ל דבעידן הדלקה תהא מקטיר קטורת דהיינו שמקטיר בין הטבה הא' להטבה הב' עיי"ש.

ועי' בס' מקדש דוד (קדשים סי' כ"א בד"ה והנה בין) שהוכיח ג"כ כנ"ל מלשון הרמב"ם בפ"ג דגם ביה"ע הי' מפסיק בהטבה אלא שנסתפק במה הי' מפסיק, דהא בקטורת ודאי לא מפסיק, דהא בין הערביים קטורת קודם לנסכים ואח"כ הנרות כדאיתא ביומא לד,א, וכ"ש דבדם התמיד אי אפשר להפסיק דהא אף איברי התמיד קודמין לקטורת, וכ"ש לנרות שהיא עבודה אחרונה כדאמרינן בפסחים נט,א, ואפשר דמהפך בצינוורא בין הטבה להטבה דצריך רק להפסיק בעבודה אחרת, ואתי שפיר מ"ש הרמב"ם בפ"ג סתם דמפסיק בעבודה אחרת ואח"כ מטיב השתים ולא קאמר דמפסיק בקטורת כמ"ש לקמן פ"ו משום דהכא קאי ג"כ על בין הערביים ואז ע"כ מפסיק בעבודה אחרת דאי אפשר להפסיק בקטורת עיי"ש.

וכנראה שנעלם ממנו שכ"כ הרשב"א בתשובותיו סי' ש"ט דמפסיק בקטורת, ועי' גם בחי' הריטב"א שבת כב,ב, שכתב וז"ל: ואמרינן במסכת יומא כי כשבא להדליק את הנרות בין הערביים או להטיבם בבוקר אינו מדליקם ביחד אלא מטיב החמש תחילה ומפסיק בינתיים בקטורת וכו' עכ"ל. הרי דסב"ל

להריטב"א דאפילו כשבין הערביים הי' רק הדלקה מ"מ מפסיק בקטורת.

אבל מ"מ יל"ע דלפי משמעות הנ"ל ברמב"ם שאותו הסדר שבבוקר הי' גם ביה"ע, א"כ לפי מ"ש הרמב"ם שם (פ"ו ה"ד~ה) צ"ל דחביתין ונסכים וכו' באים אחר ההדלקה כמו שהי' בבוקר, וקשה דהרי אמרינן דאין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד, א"כ עכצ"ל דנרות באות לבסוף אחר הנסכים, ואיך אפשר לומר דמפסיק בקטורת וכקושיית המקדש דוד.

וראה בס' שמועת חיים יומא לג,ב, (אות ג') שכתב דבפסחים נט,א, יש ברייתא דתמיד קודם לפסח פסח קודם לקטורת וקטורת קודמת לנרות, ומביא ע"ז הברייתא דאין לך עבודה וכו' דהנרות באות אחרונים ולכן הפסח בא לפני הנרות, אבל אח"כ מביא ברייתא שני' שהסדר הוא תמיד קטורת נרות ופסח, ומקשה דאיך אפשר להקריב ק"פ אחר הנרות הרי אין לך עבודה שכשרה וכו' וצ"ל נרות אחר הפסח? ומתרץ ד"אותו" דכתיב בנרות ממעט רק קטורת שהוא עבודת פנים שנרות באות אחר הקטורת אבל לא ממעט קרבן פסח עיי"ש, והרמב"ם הל' קרבן פסח פ"א ה"ד פסק כדיעה זו דהפסח בא אחר הנרות, א"כ ניחא שיטת הרמב"ם דשאר עבודות כמו חביתין ונסכים וכו' באמת באות אחר הנרות, כי המיעוט ד"אותו" קאי רק על הקטורת שהיא עבודת פנים בלבד, והקטורת בא בין הטבה להטבה ועיי"ז שגמר ההטבה בב' הנרות הוא לאחר הקטורת מתקיים הדין דנרות הן לאחר הקטורת.

וכעין זה כתב גם בס' הר המריה הל' תמידין ומוספין פ"ג (ע' 220 בד"ה ודע) שהביא מ"ש הרא"ש ביומא בסדר דעבודת יוהכ"פ דחביתין ונסכים באים בין הערביים אחר הדלקת הנרות, ותמה ע"ז שהרי אין לך עבודה שכשרה אחר הנרות, והביא דברי התוס' ישנים ביומא טו,א, (ד"ה אין לך) שכתב לגבי אברים ופדרים דלמ"ד בפסחים דהמיעוט ד"אותו" קאי רק על עבודת פנים א"ש דבאות אחר הנרות עיי"ש, וא"כ לפי"ז לא קשה גם על הרא"ש מחביתין ונסכים דקאי לפי מ"ד זה עיי"ש, וכן י"ל גם לפי שיטת הרמב"ם כנ"ל וא"ש, (אבל עי'

סמ"ג מ"ע קצ"ב שכתב דבין הערביים מדליק הנרות אחר הנסכים שנאמר מערב ועד בוקר אין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד כלומר אין לך עבודה כשרה אחר זו עיי"ש).

וראה רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ב שכתב בעבודת הבוקר: "ומקטיר קטורת של שחר של כל יום ומטיב הנרות" ושם אח"כ בעבודת בין הערביים כתב ג"כ כנ"ל: "ומקטיר קטורת של בין הערביים של כל יום ומטיב את הנרות בין הערבים" הרי משמע גם מהכא כמ"ש בהרשימה בשיטתו דסדר ההטבה בין הערביים הוא כמו בבוקר, שהרי מ"ש הרמב"ם בעבודת הבוקר דמטיב הנרות, עכצ"ל דכוונתו לב' הנרות שבאות לאחר ההפסקה דקטורת, וכפי שביאר בזה בס' עבודת ישראל על עבודת יוהכ"פ (ע' פה, ב, בד"ה ומה), דרק הטבת ב' הנרות שהוא גמר העבודה צריך להיות ע"י הכהן גדול, משא"כ הטבת הה' נרות לא הזכיר הרמב"ם שם כלל, כיון שהטבה זו לא היתה צריכה להיות ע"י הכה"ג דוקא, (וכ"כ התוס' יומא יד, ב, בד"ה אמר אביי עיי"ש). וא"כ כיון דנקט לשון זה גם בעבודת בין הערביים, מוכח דאז הי' ג"כ אותו הסדר שבבוקר שהקטורת בא אחרי הטבת הה' נרות שע"י כהן הדיוט, ואח"כ הי' הכה"ג מטיב ב' הנרות.

ובס' לחם יהודא הל' תמידין שם כתב בשיטת הרמב"ם דבהטבת דבין הערביים לא הי' הפסקה כלל עיי"ש, ומ"ש הרמב"ם בסוף פ"ו דכסדר שעושיין בכל יום וכו', כוונתו אינו להסדר דמוקדם ומאוחר, אלא כוונתו רק לדברים שנעשו בכלל בין הערביים כמו בבוקר חוץ מג' דברים הרמת הדשן סידור המערכות והפייסות עיי"ש, ובזה תירץ קושיית המשנה למלך שם שהרי יש חילוק דבבוקר קטורת קודמת לאברים ובין הערביים אברים קודמים לקטורת.

ועי' בהר המוריה שם שהקשה על הרשב"א (שכתב כנ"ל בתשובתו, דבהטבת בין הערביים הי' מפסיק בקטורת משום דכתיב ובהעלות אהרן את הנרות וגו') דמנלן מהך ילפותא דבעידן הדלקה תהא מקטיר קטורת דבעינן הפסקה בהטבה עצמה בקטורת, דאיפה כתוב דבעינן הפסקה, דילמא הפירוש

בעידן הדלקה תהא מיקטר הקטורת כבר עיי"ש במה דשקו"ט בזה, וכל זה נוגע גם להא דנקט כן בהרשימה בפשיטות לשיטת הרמב"ם דמלימוד זה ילפינן לכו"ע דבעינן הפסקה בהטבה עצמה.

## בפלוגתת ריו"ח ור"ל למה מפסיק בהטבה

(ב) במ"ש שם דגם לר"ל איצטריך קרא בבין הערביים שמפסיק בקטורת ולא מספיק הסברא בכדי להרגיש העזרה לבד, כי מקרא ידעינן דמחוייב להפסיק בין הערביים בעבודה דוקא, משא"כ מצד הסברא די בהפסק סתם ואין צורך להפסיק בעבודה דוקא עיי"ש. ~ לכאורה זהו כשיטת רש"י יומא לג,ב (בד"ה שפיר) ור"ח שם, וש"ת הרשב"א סי' ע"ט דלר"ל שהוא משום להרגיש את העזרה אין צורך להפסיק בעבודה דוקא עיי"ש, ולא כהלח"מ בהל' תמידין שם הט"ז דאדרבה דוקא לר"ל צריך עבודה אחרת דוקא עיי"ש.

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש (תמיד פ"ג מ"ט, שהובא בחוברת א') וז"ל: אבל כך הסדר שיטיב חמש נרות ואח"כ מתעסק לעבודה אחרת ואח"כ חוזר ומטיב השתי נרות הנשארים, ונחלקו בסיבת זה יש מי שאמר למה מטיבין וחוזר ומטיבין כדי להרגיש העזרה ר"ל לתת זמן ידוע לאותה עבודה עד שיהא לה קול, ויש מי שנתן טעם במה שנאמר בבקר בבקר חלקו לשנים עכ"ל, דמשמע מדבריו דלכו"ע בעינן הפסק בעבודה אחרת רק חולקים בהטעם וכן דייק במעשה רקח שם.

ובגוף הקושיא למה הביא הרמב"ם טעמו של ר"ל ולא של ריו"ח (דהרי קיימ"ל דריו"ח ור"ל הלכה כריו"ח לבר מתלת) כבר העירו (ראה בס' תורת מנחם יומא שם ועוד) שבירושלמי יומא פ"ב ה"א איתא דריו"ח קאמר הטעם כדי להרגיש העזרה ור"ל לומד מבבוקר בבוקר וכתב המראה פנים שם דזה אחד מן החלופין שבין בבלי לירושלמי, ואפ"ל שהרמב"ם הכריע בזה כגירסת הירושלמי דדברי ריו"ח

בירושלמי הוא עיקר לפי שריו"ח סידר הירושלמי, וגם בבבלי סב"ל לריו"ח טעם זה לגבי מפייסין עיי"ש.

גם יש להעיר במ"ש התוס' בשבת ע,ב, בד"ה נודע דהא דקיימ"ל דהלכה כריו"ח ה"ז רק בדינים הנוהגים בזמן הזה (ע"ד שהביא הרבי הכלל בחוברת ט' לגבי הלכה כרבי) וכיון דדין זה אינו נהוג בזמן הזה לא אמרינן הכלל דהלכה כריו"ח.

### האמצעי משובח לדעת רבי

ג) בחוברת ט' הביא דברי היעב"ץ דגם לרבי א"ש מ"ש אל מול פני המנורה כו' דגם רבי סב"ל דהנרות מצדדין פניהם אל מול האמצעי, ותמה עליו שהרי הרמב"ם בפיהמ"ש תמיד כתב מפורש דלמ"ד מזרח ומערב מונחים פיות כל הנרות מוסבות כלפי קודש הקדשים וזהו אל מול פני המנורה, וכפי שנתבאר בארוכה בחוברת ג' עיי"ש.

הנה לפי"ז יש לתמוה כן גם עמ"ש בשו"ת חת"ס או"ח סי' קפ"ו (מובא גם בחי' חת"ס החדש מגילה כא,ב) שתמה על הפר"ח (סי' תרע"א שצויין גם בהרשימה) לתרץ שיטת הרמב"ם משום דאמרינן אמצעי משובח ותמה עליו החת"ס דליכא מאן דפליג שכל הנרות הי' פונים אל מול האמצעי עיי"ש, דלהנ"ל אין זה תמיהה כלל.

ועי' גם בכרכת הזבח מנחות צח,ב שכתב בנוגע לדעת הרמב"ם דגם רבי מודה שהנרות מצודדים כלפי האמצעי כמ"ש הרא"ם בפ' בהעלותך, ובחק נתן שם תמה עליו כמו שתמה כאן בהרשימה דכל מה שכתב הרא"ם דגם לדעת רבי היו מצודדים כלפי האמצעי ה"ז רק לשיטת רש"י דנר מערבי הוא נר השני ממזרח, אבל לדעת הרמב"ם שהוא נר השביעי היתר פנימי הלא היו כל הנרות פונות לצד מערבי כמ"ש בהדיא בפיהמ"ש, וכ"כ המזרחי שם עצמו בשיטת הרמב"ם (ולכן מסיק שם לתרץ הרמב"ם שפסק כראב"ש דכיון דגם ר' נתן סב"ל כראב"ש דלכך אמצעי משובח לכן פסק כן הרמב"ם דהלכה כרבי מחבירו ולא

מחביריו עיי"ש וראה בחוברת יו"ד) וזהו כתמיהת הרבי על היעב"ץ.

ולפי"ז יש להקשות גם על תירוצו של החת"ס עצמו, שתירץ שם שהרמב"ם פסק כראב"ש משום דסמיך על הסוגיא דשבת כב,ב, דמסיק שהי' מדליקין בפתילות ארוכות ולא ע"י קינסא משום בזוי מצוה, וזה א"ש רק למ"ד מצפון לדרום דאז הי' מדליקם מנר המערבי דרך פיותיהם שהיא האמצעי, אבל למ"ד דמזרח ומערב היו מונחים ונר השני הוא המערבי א"כ איך אפשר להדליקם ממנו, כיון שפיותיהם לנגד נר האמצעי, ולהך מ"ד עכצ"ל דלא חייש לביזוי מצוה והדליקו ע"י קינסא וכו', וכיון דבסוגיא דשבת לא מסיק כן לכן פסק כראב"ש עיי"ש בארוכה, אבל לפי הנ"ל לשיטת הרמב"ם דנר המערבי הוא נר האחרון וכולן פונות לנר המערבי מופרך תירוצו.



## ראיית נר המנורה שכבה

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר בודאפשט, הונגריה

ב'רשימות' חוברת עו ע' 63 מקשה הרבי על דברי רש"י (מנחות פח, ב ד"ה נר) שמפרש 'נר שכבתה' היינו 'בחצי הלילה או קודם אור היום', שלכאורה אינו מובן איך אפשר לדעת בלילה שנכבה נר, הלא ההיכל - ששם נמצאת המנורה - סוגרין אותו סמוך וקודם לשקיעת החמה וכדאיתא בירושלמי ברכות פ"ד ה"א? ומתרץ שאפשר לראות ע"י חלונות ההיכל.

ושוב מקשה 'ואף דגם העזרה היתה סגורה?' וע"ז כותב הרבי שלש אפשרויות: (1) דלפעמים היו נכנסים גם בשעות הלילה; (2) "דהכהן השומר בעליית בית הניצוץ, שהוא בצפון.. היה מקומו גבוה כ"כ דמשם רואה ע"י החלונות הנעשה כנגדו בהיכל אצל כותל דרום ששם המנורה"; (3) דאי אתרמי ונכנס [ובפשטות הכוונה שאיתרמי ונכנס לעזרה, למרות שכבר היה סגור, וע"כ הוא ראה את המנורה ע"י החלון].

שוב מציין הרבי לגמ' יומא (לט, א) שלפעמים הדלתות היו נפתחות מאליהן, וא"כ יכלו לראות מהעזרה [מי שהיה בעזרה ע"י אחד מהאפשרויות הנ"ל] לא ע"י החלון אלא ע"י הדלת הפתוחה.

ואינו מוכן למה בחלק הפענוחים ע' 66 שמו את הקושיא ואפשרות הראשונה בקטע בפני עצמו בחצאי ריבוע?

מדברי המו"ל בהערה 8 והערה 13 משמע קצת שהבינו שבציון 'ועיין תויו"ט מדות פ"ד מ"ג - מקומם של החלונות' כוונת הרבי להקשות שכיון שחלונות ההיכל היו רק מעל התאים א"כ הכהן העומד בקרקע העזרה אינו יכול לראות ע"י החלונות. וע"ז הרבי מתרץ שאכן הכוונה לא לכל כהן שהיה בעזרה אלא רק לכהן השומר בעליית בית הניצוץ.

אבל פירוש זה אינו מתקבל: (1) האפשרות של כהן השומר וכו' נכתב כ'או יאמר' עוד אפשרות ולא כהמשך התירוץ של החלונות; (2) מה כוונת ההפסק עם הקטע ששמו בחצאי ריבוע שבו הרבי מחפש אפשרויות של כהן שנמצא בקרקע העזרה! (3) גם פשטות הלשון 'ועיין תויו"ט...' אינו משמע שיש כאן קושיא.

ולכן נראה כמו שכתבתי לעיל שהרבי מסביר שהאפשרות לראות את הנרות היתה ע"י החלונות, ובהמשך לזה מחפש הרבי אפשרות שלמרות שגם העזרה היתה סגורה בכל זאת יוכלו להימצא שמה ולראות, ולפי כל שלש האפשרויות יכלו לראות את הנרות רק ע"י החלונות.

ועדיין צ"ע מה שהעירו בהערה 8: איך יכלו לראות נרות המנורה ע"י החלונות שהיה מעל התאים כשעמדו בקרקע העזרה?

וביתר פירוט: גובה חלל התאים והתקרות שלהם היו ביחד 20 אמה (אינו מפורש במשנה, אבל כך מובא באנציקלופדיה תלמודית, כרך ט טור [ולפלא שלפעמים מציינים עמוד] מט וציון 159). וגובה המנורה היה רק י"ח טפח, 3 אמות (ה' בית הבחירה פ"ג ה"י), ז"א שהחלון היה 17 אמה מעל גובה המנורה. ואפילו אם נצרף לכאן גבהן של

הלויים (ומסתבר שכן גם של אחיהם הכהנים) שהיה 10 אמות (שבת צב, א) הרי עדיין היה החלון יותר מ- 10 אמות מעל גובה הכהנים-הלויים ואיך יכלו לראות נר שכבה ע"י החלון כשעמדו בקרקע העזרה?

[ויוקשה ביותר לפי דעת כמה מפרשים שרק הלויים שפרשו את היריעות על אהל המשכן היו גובהם עשר אמות אבל לא כל הלויים (והכהנים), וכפי שנאמר במאירי שבת שם 'גובהן של לויים הנבחרים לכך' ראה ס' להורות נתן להר"ן גשטטנר על ספר שמות ע' קלג-קלד].

ואפילו לפי האפשרות השניה שכהן השומר בעליית בית הניצוץ יכל לראות את המנורה ע"י החלון, גם זה צע"ק דהרי בין כותל צפון ששם הכהן עומד וקיר ההיכל ששם החלון ישנו מרחק של כ-100 אמה, וא"כ הכהן צריך לראות בקו ישר 100 אמה ואחרי שמגיע לחלון הוא ממשיך בקו אלכסוני למטה 17 אמה, וכל רוחב בית המקדש אינו אלא 20 אמה (בית הבחירה פ"ד ה"ה) ולכאורה זה בלתי אפשרי.

ואולי י"ל עכ"פ בדוחק שאין כוונת הרבי למצוא אפשרות לראות את הנרות ממש, אלא מספיק היה לראות את אור המנורה שהיה יוצא ע"י החלונות (מנחות פו, ב וברש"י שם), ובאם א' הנרות כבו היה הכהן העומד שם - שם לב לזה, כי אינו דומה אור של 7 נרות לשל 6-5.

ויש להעיר גם מהמובא באנציקלופדיה שם ובציון 160, 165 שאף בכותל המזרחי של ההיכל, המפסיק בינו לבין האולם, היו חלונות (ושם לא היו תאים). ולא נתפרש גובהם ומקומם המדויק של החלונות. והנה, פתח ההיכל ודלתותיו היה גבהם 20 אמה ורחבם 10, ובאם החלונות היו מעל הפתח א"כ היו גובהם כגובה שאר החלונות. אבל באם היו ליד הפתח א"כ י"ל שהיו נמוכים קצת והכהן שגבוה 10 אמות יכל לראות את הנרות מחלונות אלו כיון שפתח האולם היו גבוה 40 אמות ורחבו 20 אמה ולא היו לו דלתות. אבל להעיר שהיתה לו

פרוכת מצויירת (תפארת ישראל בציור ביהמ"ק שלו אות נה),  
וא"כ שוב לא יכלו לראות מכאן כלום.

\*

ובהמשך לכל הנ"ל יש להעיר כמה הערות ב'תבנית בית  
המקדש' כפי שצוייר ע"י כ"ק אדמו"ר (פורסם ע"י הרשב"ב שי'  
לוינ', בצירוף צילומי גוכתי"ק ב'כפר חב"ד' גליון 672 עמודים  
:108-113):

(1) אינו מוזכר בו כלל החלונות ומיקומם.

(2) בע' 110 הערה יב 'נאמר מדת התאים אינו ידוע',  
כנראה הכוונה רק למדת אורך התאים שאינו מפורש, כי רחבם  
וגבהם ידוע. ראה לעיל ובאות סג בציור בית המקדש של בעל  
תפארת ישראל.

(3) בציור התאים שבע' 109 (וע' 112) אינו מובן למה  
צוירו חמש התאים עם ריוח בין תא לתא, הרי לכאורה היו  
מחוברים? ובהערה 12 הנ"ל מבאר הרבי למה לא צוירו פתחי  
התאים ("שלא לבלבל עין הרואה") ועצ"ע על שאינם  
מחוברים.

(4) בצילום גוכתי"ק שבע' 113 הרבי רושם מקומו של  
היכל בהר הבית ורושם המרחק שבינו לכל צד סביבות ההיכל  
- 265 לצד דרום; 100 לצד צפון; 115 לצד מזרח ו-631 לצד  
מערב (והוא כשיטת שה"ג המובא בתפא"י, ראה ע' 111  
בהערה) - והמעניין הוא שליד כל מספר הרבי רושם שזה  
about, "ז"א שהוא רק מרחק משוער ולא מדוייק! ועד כדי כך  
שהרבי שם מורה לצייר "צריך להורות רק אלו המדות שכתוב  
אצלם exact", "ז"א שמדות אלו הם כ"כ לא חשובים עד שאין  
צורך להעתיקם בציור הסופי!

ואולי י"ל שזה מיוסד על המשנה (מדות פ"ב מ"א) 'רובו  
מן הדרום, שני לו מן המזרח, שלישי לו מן הצפון, מיעוטו מן  
המערב', ואין המשנה מפרטת המדות, ועד"ז הוא ברמב"ם ה'  
בית הבחירה פ"ה ה"ו. וכיון שאין המשנה מפרטת מדות  
מדוייקות מכאן ראה שאין קפידא במדה המדוייקת, והעיקר  
הוא שמרחק הכי גדול יהיה בדרום וכו'. וראה גם תוס' יו"ט

שמציע שיטה אחרת דלא כהש"ג, וכותב "דרך משל רי"ג למזרח..." , הרי שאין המדות בקפידא.

ואחרי כ"ז לפלא שבע' 111 העתיק המו"ל המדות האלו בלי about !

(5) כנראה שהנסמן בע' 109 במספר 60, צריך להיות מספר 57.

ואולי היה כדאי לפרסם תכנית בית המקדש הנ"ל בחוברת בפני עצמו, בתוספת הערות ומראה מקומות

\*

ובענין זה יש להעיר על דבר פלא מיוחד: מסופר ('כפר חב"ד' גליון 677 ע' 44) שבין הדברים האחרונים שהרבי התעסק עמם לפני כ"ז אדר היה בעיון בתצלומי המפות וכו' של מקום ביהמ"ק. "הם הגיעו לידי הרש"ב לוין ביום שישי כאשר הודיעו לרבי שהמסמכים הגיעו, ביקש לעיין בהם לאלתר. החומר נמסר מיד לרבי ומפות בית המקדש נפרשו על שולחנו. יומיים אחרי השבת אירע מה שאירע ולא זכינו להתייחסות מפורטת", ונעוץ סופן בתחלתן שהרבי בנה מודל של ביהמ"ק כשהיה ילד ('ימי מלך' ח"א ע' 149). וכשהגיע לארה"ב רשם ורצה להדפיס חוברת על ביהמ"ק!!!

יהי רצון שנזכה לראות את ביהמ"ק בבנינו ובתפארתו - נאו!



## השגח"פ בבע"ח כשנוגע לבני אדם

הנ"ל

ב'רשימות' חוברת סח ע' 9 מביא הרבי ראייה מוכחת להשגחה פרטית גם בבעלי חיים מירושלמי שביעית (פ"ט ה"א) ובמדרש רבה בכמה מקומות: רשב"י וכו' חמא חד צד צייד ציפרין פרס מצודתיה, שמע ברת קלא אמרה דימוס (חסד) ואישתזיבת צפור, [אמרה - הבת קול - ספקולא (עונש מיתה)

ומיתצדא], אמר - רשב"י - צפור מבלעדי שמיא לא יבדא כ"ש בר נשא. הרי לנו השגח"פ בבעלי חיים.

ולכאורה יש לעיין בזה, דהרי גם לפי הדעות שהשגחה בבע"ח אינה אלא כוללת וכו' הרי גם הם מודים ש'אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם' שאז יש בזה השגחה פרטית, וכמו שהביא הרבי בקטע שלפני זה מהשומר אמונים, וא"כ צייד שעובד לפרנסתו ופרנסת אנשי ביתו וכמות העופות שהוא צד משנה לו (להאדם) ודאי שכולם מודים שיש בזה השגחה פרטית, ומה הראיה מהירושלמי?



## "אין מעבירין על המצוות"

**הת' מ.מ. רייצעס**

תלמיד ישיבת תות"ל מגדל-העמק

ברשימת מנורה שקו"ט האם להרמב"ם אמרינן "אין מעבירין על המצוות" אפי' בקביעות עבודה אחת, או שלא אומרים את זה בקביעות מקום עבודה אחת, כדמוכח מהא שלדעתו בפיהמ"ש מתחילים להדליק מהנר השלישי, אם ב' הנרות הראשונים דולקים, אע"פ שלכאו' "מעבירין על המצוות".

ובחוברת ה, אומר דלכאו' מהרמב"ם בס' היד מוכח שאומרים "אין מעבירין על המצוות" גם בקביעות מקום עבודה אחת, מהרמב"ם הל' מעה"ק פ"ה הי"א. ואח"כ דוחה ראי' זו מס' היד, שאומר דאפשר לפרש זה באופן אחר "וכדמשמע ג"כ מלשון פירוש המשניות בזבחים פ"ה מ"א". ואח"כ שקו"ט לפי' הלח"מ, אם גם לשיטתו אפ"ל כן, ונשאר בצע"ק.

ולכאו' יל"ע, מהי כל קושייתו מלכתחילה. מפסק הרמב"ם בספר היד והרי הכא קיימינן אליבי' דשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש, משא"כ לשי' הרמב"ם בספר היד אין כלל ראי' דאין אומרים "אין מעבירין על המצוות" בקביעות מקום עבודה אחת (ראה לקמן חוברת ח, בשיטת ראב"ש דאליבי' פסק הרמב"ם בס' היד).

וא"כ, אדרבה, לפ' בספר היד כמו הפשט שמביא הרבי בפשטות, והלשון שמשמע בפיהמ"ש זבחים פ"ה מ"א שאין אומרים כלל הנ"ל בקביעות מקום עבודה א', כ' שם הרמב"ם לשיטתו בפירוש המשניות.

ולהעיר בפרט על ל' כ"ק אדמו"ר, "וא"כ הרמב"ם דאליבי' קיימינן הכא דגריס לתיבות אלו וכמו שכתב ביד הל' מעה"ק פ"ה הי"א, וכנ"ל כאן קאי לשי' פיהמ"ש. \* וצ"ע.



## הסרת הנשאר בשמן דנהמ"ע [גליון]

הת' חיים צבי לזרוב

ישיבה גדולה - מיאמי ביטש, פלא.

ברשימות מגורה סוף פרק שיטת פיה"מ להרמב"ם בהדה"מ בביהמ"ק (נדפס בחוברת א (ע)) כתב כ"ק אדמו"ר: "וצע"ק במש"כ בפיה"מ דבנהמ"ע מוסיף שמן, דמשמע דהנשאר בשמן אינו מסיר מהנר..."

ובגליון ט' [תשכב] הקשה הת' פסח צבי שמערלינג שלכ' הי' אפ"ל שכוונת הפיה"מ בהא דמוסיף שמן היינו דלא כבשאר נרות דיכול לכבותם ולהחליף הפתילה, הרי בזה נהמ"ע אינו יכול לכבותו ולהחליף הפתילה אלא צריך להניחו דולק ורק מסיר השמן הישן, ומוסיף שמן מחדש שידלק עד הערב.

ולכ' אין קושיא זו מדוייקת (אם הבנתי מה הוקשה לו) משום שלכאו' הפשט הוא כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר קודם לזה (והוא עצמו מביא זה בקושי' השני' שם בקובץ הערות) שלפי הרמב"ם א"א להסיר השמן מהנר משום שיש איסור בכיבוי הנר המערבי ובאם אנו מסירין השמן יש חשש שזה יכול להביא לכבוי ולכן "מוסיף עליו שמן ואין בו דישון כל עיקר" (לשון כ"ק אדמו"ר).

\* הערת המערכת: פשוט שאין שום מקור וטעם לומר דהרמב"ם בס' הי"ד ובפיה"מ שונה בגדר דאין מעבירין על המצוות.

וזוהו הטעם שיכול להסיר השמן בנרות המזרחיים (כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר ג"כ לפנ"ז) משום שאין איסור בכיבוי הנר (דלא כהרשב"א) ומה שאומר כ"ק אדמו"ר שבנר המזרחי (במוסגר) "והפתילה א"א להסיר דהא דולק הוא" הוא משום שכיון שאין איסור בכיבוי הנרות חוץ מנר המערבי, אבל אין חיוב לכבות ולהדליקו שנית. לכן אין להחליף הפתילה, אבל יכול לדשנו משום שאין חילוק בזה שיש חשש לכיבוי, ופשוט.



## הערה ב"רשימות" חוברת נג

**הת' פינחס יצחק ראז**  
ישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא

כתב כ"ק אדמו"ר ב"רשימות" חו' נג [יו"ל לפ' ואתחנן, והוא ביאור המשנה במס' מידות פ"ג מ"ז] " - וגובהו מ' - שצריך להכנס רצון שכל מדות מחדו"מ, אבי"ע שבנפש, שכאו"א כלול מי', וגבוה מעל גבוה וכו'".

יש להעיר מה"סמיכות חכמים" בסיום עמ"ס עירובין עד"ז [הענין שבמשנה כתוב ענין של איזה מספר של אמות וענינו בקבלה דמרומו על ספי'] שכתב דהא דהכשר לחי או קורה הוא עד עשרים אמה הוא משום דקאי על ב' עולמות עשי' ויצירה ובכל אחד עשר ספירות ובהצטרפות שניהם הם עשרים וכו' עיי"ש.



## לשון שער התניא

**הרב יעקב לייב אלטיין**  
תושב השכונה

ברשימות על התניא חוברת א' ע' ד' מועתק אג"ק אודות ל' השער של התניא, האגרת נדפסה בלקו"ש חי"ז ע' 519 אך דא עקא שיש שינוי קל לכאו' בהעתקת לשון קדשו, דבלקו"ש

איתא: לשון השער "ספר לקוטי.. בעזה"י" (שאך זה לשון אדה"ז (דברי כ"ק אדמו"ר)) הוא שייך רק לח"א - עכל"ק הנוגע לענינינו, אולם בהרשימות שינו מ"אך זה לשון אדה"ז" ל"אף זה לשון אדה"ז".

והנה באמת לא על עורכי הרשימות התלונה כי הם לא העתיקו אלא מספרו של ר' יהושע מונדשיין שי' -ביבליוגרפי' על התניא- שהאגרת נשלחה אליו להדפיסה בספרו, והוא הדפיס המכתב מלקו"ש, כנראה בעליל שאינו צילום של טופס מתוקתק אלא של הנדפס בלקו"ש, ורק לסוף הטיטה, והוא שינה בידיו על טופס שלו מ"אך" ל"אף" כנראה לכל מעיין בספרו שתיקון זה נעשה ביד, וכפה"נ החליט שזו טה"ד בלקו"ש. ועורכי הרשימות נגררו אחריהם וסידרו את המכתב ע"פ העתק מונדשיין.

וגופא דעובדא הכי הוי: במהדורא ראשונה של האגרת (טופס מתוקתק) הי' כתוב "שאף זה לשון אדה"ז (רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר)" - אולם כאשר כ"ק מסר את המכתב וצרפו להוספות דלקו"ש חי"ז הגי' המכתב לכה"פ שתי פעמים ותיקן והוסיף בו ריבוי ענינים, וכבר בהגה"ה הא' שינה מ"אף" ל"אך" ומ"רשימת" ל"דברי", ובמילא ברור מעל כל ספק שצ"ל "אך". ויתכן שהמעתיק במזכירות טעה בפיענוח גכ"ק, כידוע ליודעים שלפעמים קשה להבחין בגכתי"ק בין "ך" ל"ף" ואכ"מ.

ויש ללמוד זכות על הרי"מ ששלח ידו להגי' המכתב מדעתו, כי כמדומני ברור שנשלחה לו מהדורא הראשונה של המכתב ולאחרי שראה שם מפורש "אף" החליט שבוודאי נפלה טעות בלקו"ש.

אמנם האמת יורה דרכו שפשוט טעה בהבנת תוכן האגרת והשווה מ"ש כאן להמובא בכמה מקומות אודות ההכרח ללמוד ולדייק בלשון השער לפי ש"גם" (אף) השער נכתב ע"י אדה"ז בעצמו, ומכיון שלאחר קריאה שטחית נראה שגם כאן הכוונה לענין זה ע"כ הונח אצלו בפשיטות שבוודאי טה"ד יש כאן.

אולם כד דייקת כוונה אחרת באגרת זו, דכל תוכן דבריו הק' הוא לבאר ולתרץ איפה הם ה"שערים" לח"ב וח"ג דתניא, לאחר ששל השער שבתחילת הספר לא נזכר אלא ח"א. אלא שבשער שלפנינו נזכר גם אגה"ת (ונתוסף בו אגרת התשובה..), ולכן מקדים תיכף בתחילת האגרת ש"אך" (רק) זה - היינו הלשון "ספר לקוטי.. בעזה"י" - הוא לשון אדה"ז, משא"כ מה שבא אח"כ הוא הוספת המדפיסים. וע"ז סובב המשך המכתב שבעין לשון השער לח"א שבתחילת הספר, כתב אדה"ז לפני ח"ב, וכן לפני ח"ג בדפוס שקלאוו (אלא שנשמט בדפוסים מאוחרים).

ובאמת תמיהני על הרי"מ שנודע כמתון ודייקן וחוקר כל דבר באופן יסודי - היאך לא ירא מלגשת אל הקודש לעבור על אזהרת הראשונים שלא להגי' בגוף ספר מדעתו, ולאחרי שראה ריבוי השינויים וההוספות במדה"ב של האגרת לא עיין היטב לראות אולי אין כאן טעות הדפוס אלא פשוט לא ירד לפירוש הפשוט. ושגיאות מי יבין.



## אגרות קודש

### ט"ו בשבט

**הרב בן ציון חיים אסטער**  
ר"מ בישיבה אור אלחנן חב"ד ל.א. קא

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' רצד [ושוב נדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 421] במכתב להגר"א זילבער וזל"ק "בט"ו בשבט ר"ה לאילנות. והנה לרמב"ם (ריש הל' מע"ש) משמע שהוא מה"ת וכו'. י"ל קביעות זמן זה דוקא על שני אופנים: שהוא בכלל שאר שיעורין שהן הלל"מ לרוב המכריע של הפוסקים, או שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות ובקביעתם נעשה מה"ת.

וכמו שמצינו כעין זה, לכמה דעות, בענין מסחר בדבר האסור, עיננו יוהכ"פ, מלאכה בחוה"מ, איסור ובחוקותיהם לא תלכו, טפול בבכור.

ונפ"מ בין שני האופנים דלבתרייתא אם יהי' ב"ד גדול יכול לשנות יום ר"ה לאילנות לזמן אחר.

ומדהושוו במשנה כל ארבעה ר"ה להדדי, משמע לכאורה כאופן הא'. אבל מדשקו"ט בש"ס בקביעות ר"ה זה בסברות, וכדאמר הלך אחר רוב שנים, דהל' משמע שנותן טעם ולא סימן, נראה יותר שהוא כאופן השני, היינו שהתורה מסרה לחכמים לקבוע זמן ר"ה לאילנות שיחנטו פירות שנה חדשה, כי הטבע מסכים לתורה\*.

ובתחילה יש לציין מהמקומות שמביא שיטתו שם הענין שהתורה מסרה לחכמים.



### מסחר בדבר האסור

עיין ט"ז יו"ד סי' קיז סק"א [ובפר"ח שם] דאיסור סחורה בדבר האסור הוא מן התורה דנפקא מ"שקץ יהי' לכם" [בפסחים כג ע"א] אבל כתוב ג"כ "לכם" שזה פסוק להיתר וכדתנן בשביעית פ"ז מ"ג מ"ד, ולכן אמרינן דמסרן הכתוב לחכמים לפרש מה אסור [למכור ולקנות בקביעות], ומה סותר [צייד שנזדמן לו דבר האסור שמותר למכור], ועיין תויו"ט בשביעית.



### עינוי יוהכ"פ

הר"ן במס' יומא [עג ע"ב] כתב בהא דהתירו לכלה ולמלך לרחוץ פניהם וחי' לנעול סנדל דהא לכאורה איסור רחיצה ונעילת הסנדל הוא מה"ת, אלא דהם לאו בכלל עינוי דכתב בקרא להדיא אלא אתו מריבוויא דשבתון ולכן קילי טפי

(\*) לעיין בזה ש"ך ליו"ד סקפ"ט סק"ג. שו"ת חת"ס אה"ע ו. ובדרד"ל בירוש' כתובות פ"א ה"ב עה"פ [א]ל גומר עלי, עכ"ל.

והכתוב מסרן לחכמים איך להקל, ולכן הקילו כשאנו נעשה לתענוג.



### מלאכה בחוה"מ

מפורש בחגיגה יח ע"א ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' וכו' אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה ת"ל וביום השביעי עצרת השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששת ימים עצורין בכל מלאכה הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת.



### איסור ובחוקותיהם לא תלכו

עיין בב"י יו"ד סי' קע דהקשה היאך התירו חכמים איסור תורה של ובחוקותיהם לא תלכו לאבטוליס בר ראובן שהתירו לו לספר קומי מפני שהי' קרוב למלכות [בב"ק פג ע"ב], וכן הקשה בכס"מ פי"א מהל' ע"ז ה"ג, ותיירץ דהתורה מסרה לחכמים איך לפרש "ובחוקותיהם" ולא גזרו על הקרוב למלכות.



### טפול בבכור

מפורש בבכורות כו ע"ב וברש"י שם בד"ה לא, דהא דאין נותנין הבכור מיד להכהן אלא הבעלים הישראל מטפל בו, ויש פלוגתא כמה ימים מטפלים בבהמה דקה, גסה וכו' הוא משום דהתורה מסרה לחכמים וכו' [ועיקר ענין טפול לומדים מפסוק מפורש "תעשה"].

ויש להעיר מהסדר שנקט רבנו, ולכאורה אבוהון דכולהו הוא גמ' מפורשת בחגיגה ובכורות, והו"ל הקדים בתחילה רק מלאכה בחוה"מ וטפול בבכור.

עוד יש להעיר דנקט אלו הדברים אשר "לכמה דעות" מצינו כעין זה שמסרן הכתוב וכו', ומתחילה יש לעיין על איזה מהן קאי ובפשטות קאי על כולן חוץ מטפול בבכור, דהא בענין מסחר בדבר האסור מצינו לכמה דעות שהוא מדרבנן לגמרי ביו"ד סי' קיז. וע"ע בנוב"י מהד"ת יו"ד סי' סב שס"ל שרוב שיטות ס"ל שהוא מדרבנן.

לענין עינוי יוהכ"פ הענין דמסרן וכו' הוא רק לכמה דעות דגם העינויים של רחיצה ונעילת הסנדל [כל העינויים חוץ מאכילה ושתיה] הם רק מדרבנן עיין בראשונים ביומא שם.

ולענין מלאכה בחוה"מ הרי מבואר בב"י או"ח סי' תקל מכמה ראשונים שאיסור מלאכה בחוה"מ הוא רק מדרבנן וכל הדרשה בחגיגה שם הוא רק אסמכתא.

ולענין ובחוקותיהם לא תלכו הרי ב"י הנ"ל הוא רק לחד תירוצ דמסרן וכו'.

אבל לכאורה בענין טפול בבכור שם יש לכו"ע, ענין של מסרן הכתוב וכו' ולכאורה הו"ל להקדימו בראשונה.

עוד יש להעיר דאף להצד הראשון שכתב דהוה כשיעורין הלל"מ הנה אף שם ישנו הענין דומסרה התורה לחכמים, ראה בהגהות מהר"ץ חיות ליומא פ ע"א ובספרו תורת נביאים ע' קטז שכתב דזה דשיעורין הוא הלל"מ הוא רק שמשערין בכעדשה, כזית, גריס, כותבת, גרוגרת, ביצה וכו' אבל איזה לשיעור אכילה ביוה"כ ואיזה לשיעור מלקות וכו' דבר זה מסרו הכתוב לחכמים והם חילוקו כפי הכרע דעתם.

עוד יש להעיר אמש"כ דהנפ"מ בין הב' צדדים הוא אי ב"ד אחר יכולין לשנות יום ר"ה לאילנות, דלהצד שהוא ע"ד מסרו הכתוב לחכמים יכולין ב"ד אחר לשנות וכו', ממש"כ ב"בית האוצר" [כלל פז] שמסתפק בזה אי דבר מה"ת שנמסר לחכמים אי ב"ד אחר יכול לשנותו דאולי רק גזירות ותקנות יכול ב"ד שני לשנות, אבל דבר שנמסר לחכמים י"ל שמיד כשב"ד הראשון קובע אז נעשה איסור תורה ושוב אי אפשר לב"ד שני לבטלו, ואח"כ מביא ראי' מירוש' מו"ק פ"ב ה"ג שרבא בר ממל אמר דאילו הי' מי שימנה עמי הייתי מבטל

מלאכה בחוה"מ וכו' וראי' שב"ד שני יכול לבטל דבר שנמסר לחכמים, ושוב דוחה דאולי הירוש' ס"ל דמלאכה בחוה"מ הוא מדרבנן.

עוד יש להעיר ממה שמביא בהערה החת"ס אה"ע סי' ו בענין שהטבע הוא עפ"י התורה, והנה מצינו בשו"ת חת"ס או"ח סי' יד ענין זה ובנוגע לט"ו בשבט ובאותו הגמ' שכ"ק אדמו"ר מביא - ותו"ד שם דמיירי על מה דאיתא בר"ה טו ע"א שאף בשנה מעוברת הוה ר"ה לאילנות בט"ו בשבט דהלך אחר רוב השנים, ובתוס' שם דישראל מונין ללבנה, מקשה [אחרי אריכות הדברים עיי"ש] "וא"כ מה לי אם רוב השנים שמו שבט או לא, כיון שעכ"פ עדיין צינה של טבת הוא בשבט, אין שרף באילנות ולא יחנטו, ומעשר בחר חנטה אזיל, א"כ מהיכי תיתי לקבוע ר"ה בשבט ולכאורה צע"ג. אבל האמת יורה דרכו כי זה הכל נבנה על כללא דכייל ירושלמי לא-ל גומר עלי, ומייתי לי' שי"ך סי' קפט סקי"ג, והשורש דהטבע משועבדת לתורתינו הקדושה ... וחונטים האילנות כמו ברוב השנים בשבט הסמוך לטבת, ומי שאמר לשמן שידלק יאמר לחומץ וידליק והקור לא תזיק. והיינו דכתבו תוס' דישראל מונין ללבנה והטבע משועבדת לה"ו ועיי"ש שהאריך בזה מאד.

רק דיש להעיר שכ"ק אדמו"ר מביא גמ' הנ"ל לראי' שעצם הענין שקבעו שאותו יום (ט"ו בשבט) הוא ר"ה לאילנות הוא הוא ששיעבד הטבע שאכן באותו יום יעלה השרף וכו' ולא רק לשנה מעוברת וכו', כן ראיתי ז"ע בגליון כפר חב"ד ליו"ד שבט שמביאים קטעים מס' "מקדש מלך" (בעריכת הרמ"מ לאופר) שא' אמר לכ"ק אדמו"ר אימרה מבית רדומסק דהלשון בריש ר"ה הוא בא' בשבט ר"ה לאילן כדברי ב"ש [ולא הלשון הרגיל "ב"ש אומרים" או "דברי ב"ש"] דהכוונה הוא שע"י דבריהם פעלו שאז יהי' ר"ה לאילן, וכ"ק אדמו"ר הגיב ע"ז מפתגמו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שהלשון הוא "דברו חכמים בהווה" שע"י דיבור החכמים פעלו בטבע העולם דהטבע משועבד לתורה, והן הן הדברים הנ"ל.

עוד יש להעיר דכ"ק אדמו"ר פשיט לי' כהצד השני שהוא ע"ד מסרו הכתוב לחכמים וכו'. והנה כן מפורש יוצא

מהריטב"א ר"ה יב ע"ב וז"ל "ועוד הי' הוא נ"ר [=נטרי] רחמנא] אומר כי הטעם שקבעו חכמים שבט ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבט כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב לפיכך קבעו לה תשרי וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה", עכ"ל.

ובכלל יש להעיר בענין מסרו הכתוב לחכמים שמצינו בכמה אופנים [אף שהלשון בכ"מ הוא בשווה] ואכמ"ל, ועוד חזון למועד.



## לקוטי שיחות

### מצות של דברי סופרים אינן בגדר בל תוסיף

**הרב שלום דוד גייסינסקי**  
ר"מ במתיבתא

חידושו של המנ"ח מבואר בראשונים, וקצת הסברה וברור בשיטות הראשונים

בהמשך למה שכתבתי בגליון שלפנ"ז (תשכ"ב), בדברי הערת כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בלקו"ש חכ"ט שופטים ב' הערה 33 עיי"ש הנני בזה להמשיך בברור הענין:

והנה גוף חידושו של המנ"ח בגדר בל תוסיף שהוא דוקא במוסיף במצות התורה גופא מבואר בדברי הראב"ד פ"ב מהל' ממרים ה"ט שכתב בפירוש [אחרי שפליג על הרמב"ם ואומר שאין שייך ב"ת באיסורים ובגזירות וסייגים שהם משמרת למשמרתו ואפי' קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה] וז"ל: "ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות, בין שקבעה בדבר תורה (אולי צ"ל כדבר תורה וראה מה שכתבנו לעיל בזה) בין

שלא קבעה". וכן מביא החינוך גופא שם במצוה תנ"ד אחר שמביא שיטת הרמב"ם וז"ל: "ורובי המפרשים יאמרו דלא שייך לא תוסיף כלל אלא במצות עשה כגון מי שמניח שני תפילין כשרין בראשו או בידו...עושה חמש טוטפות בתפילין שני לולבין בידו וכל כיוצא בזה...".

(ובנוגע חילוק הלשונות בין לשון הראב"ד ולשון החינוך, שהראב"ד נקט "כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן" והחינוך משמיט ציצית וכותב "וכגון מי שמניח שני תפילין כשרין בראשו או בידו...[היינו שמדייק לכתוב "טוטפות" ולא "פרשיות" וכדלקמן] שני לולבין בידו וכל כיוצא בזה" (היינו שני אתרוגין וכו') הנה נראה שהחינוך נוקט דוגמאות שמוסיף (גם) בתוכן המצוה וענינה: עוד זוג תפילין, עוד אתרוג משא"כ ציצה חמישית אינה מוספת בתוכן וענין המצוה שהוא "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'" שהציצה החמישית אינה מוספת בזכירה, ומדגיש בזה החינוך שאפי' באופן זה של הוספה בתוכן וענין המצוה ג"כ אסור להוסיף, וזהו גם מה שממשיך: "וכן היושב בסוכה אחר החג או נוטל לולב (אחר החג) בכוונה לעשות המצוה"; והיסוד שלנו לומר כן ושעפ"ז מתבאר גם דיוק הלשון "טוטפות" ולא "פרשיות" כנ"ל הוא היות שחילוק הלשון בין הראב"ד והחינוך הוא ע"ד חילוקי הלשונות בין רש"י בואתחנן ד,ב ללשונו בפ' ראה יג, א המבוארים ע"י כ"ק אדמו"ר משיח צדקינו בלקוטי שיחות ח"ט עמוד 53 הערה 24 עיי"ש ועיי"ש ועי' גם באריכות יותר בשיחות ש"פ ראה שנת תשכ"ט אות ו' ואות ז' עיי"ש ועיי"ש כי הכרח הוא.

והגר"א באדרת אליהו בפ' ראה שם לא ירד לעומקן ולבהירותן של דברים המתבארים בלקוטי שיחות ובשיחה הנ"ל).

והיות שהראב"ד והחינוך בשם "רובי המפרשים" מחדשים זה בהמשך למה שאומרים שאין אסור להוסיף סייגים וכו' אפי' לומר שהוא של תורה (הואיל וציותה אכן התורה "ושמרתם את משמרת" עשו משמרת למשמרתי וכביאור המנ"ח) שלכן הוכרחו (כפי הנראה) לבאר שכל ענין ב"ת הוא

להוסיף במצות גופא שציוה הקב"ה בתורתו כגון חמש פרשיות בתפילין ושלא יאמר הכהן אוסיף ברכה אחת משלי נוסף ע"מ שציוה לו הקב"ה "כה תברכו" דהרי להוסיף מצות ותקנות חדשות אין אסור ואדרבה בפירוש הותר לחכמים להוסיף ונצטוינו לשמוע להם "ע"פ התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן .. אשר יגידו לך ימין ושמאל" שלשיטת הראב"ד יוצא שאין בזה שום סתירה לאיסור ב"ת אפילו אם יאמרו שמצותם היא של תורה (שהרי אכן נצטוינו לשמוע להם וכו') כמו שאין שום סתירה מ"ושמרתם את משמרת" לאסור ב"ת אפילו אם קובעים סייגים שלהם כשל תורה (שהרי אכן נצטוינו "ושמרתם את משמרת" כנ"ל), (ולשיטה הזאת יצא שמה שביאר החינוך בשרש המצוה "כי האדון המצוה אותנו על התורה ב"ה בתכלית השלימות וכל מעשיו וכל ציווייו הם שלימים טובים והתוספות בהן (הוה) חסרון" [היינו שבל תוסיף עולה בקנה אחד עם כל תגרע] הנה לשיטה הזאת הוא דוקא בהוספה במצוות גופא, ודוק).

הרי אי לזאת מובן שהרמב"ם שמפרש (בהל' ממרים שם) שכן יש אסור ב"ת בסייגים אם הם קובעים אותן כשל תורה, למשל אם אומרים שבשר עף בחלב אסור מה"ת, והציווי ד"ושמרתם את משמרת" עשו משמרת למשמרת הוא רק אם אומרים בפירוש שזה משמרתם שלהם (וכ"ה דעת הרמב"ן בחומש כנ"ל) הנה מובן שכן יפרש גם בנוגע הוספת חיובים חדשים כמו מ"ע דרבנן ושהציווי ד"ע"פ התורה אשר ירוך... תעשה לא תסור... איירי כשאומרים דוקא בשמם שלהם ואין קובעים אותן כשל תורה ואי לאו עוברים על איסור ב"ת - ודלא כחידוש המנ"ח (והראב"ד), וכך אכן כותב הרמב"ם בפירוש בסוף מנין המצות שלו כנ"ל. (ולהרמב"ן אסור להוסיף בחיובים גם בחדשים אפי' בשמם ומ"ע דרבנן אינם הוספה מפני שלמדו אותן מן התורה כנ"ל, והציווי ד"ע"פ התורה אשר ירוך ... תעשה ... לא תסור ... מדובר בפשטות לשמוע לפסקם ובירורם בדיני התורה - עי' רמב"ן עה"כ- בהמשך להכתובים שלפנ"ז "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט" וגו' "וראה גם לשון החינוך מצוה

תצ"ו: שנמנעו מלחלוך על בעל הקבלה... ועל זה נאמר לא תסור... והוא מלשון הרמב"ן בספר המצות כמ"ש המנ"ח (ש.ם.)

והמנ"ח שנעלם ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם בסוף מנין המצות רצה לחדש שהרמב"ם בנוגע סייגים וכו' סובר שדוקא אם הם מוסיפים סייג במצות התורה גופא כמו בגוונא שצייר הרמב"ם בהלכות ממרים בנוגע אסור ב"ת שאם אומרים בשר עוף בחלב אסור מה"ת אז דוקא עוברים אבל לא בסייג חדש שאינם יכולים להסמיכו לקרא אפי' אם הם קובעים אותו כשל תורה, ולפ"ז רצה לחדש שגם במ"ע וחיובים דרבנן הנה גם להרמב"ם אין עוברים רק כשמוסיפים במ"ע גופא אבל לא כשמוסיפים דבר חדש שאין יכולים להסמיכו לקרא כגון המ"ע דרבנן שאז אין עוברים אפי' אם היו קובעים אותן כשל תורה,

והנה [נוסף למה שהבאנו שהעיר כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בהערה הנ"ל שנעלם ממנו לפי שעה דברי הרמב"ם המפורשים בסוף מנין המצות שלו שאם היו אומרים גם על מצות דילהו שהם של תורה היו עוברים על ב"ת ודלא כהראב"ד, שלפ"ז מוכח שגם בנוגע סייגים סובר הרמב"ם כמו כן שאם אומרים גם על סייג חדש דילהו שהוא כשל תורה היו עוברים - ברם כבר הערנו לעיל שלכאורה שפתי הרמב"ם בהלכות ממרים ברור מללו כהמנ"ח ודלא כמ"ש הוא בעצמו בסוף מנין המצות ושיש לעיין בזה, אבל עיין מה שכתבנו שם בסוף - הנה נוסף לזה] יש להעיר שלהמנ"ח יצא לדעת הרמב"ם ככה: שלעולם יש חילוק בין דין אסור ההוספה בחיובים לדין אסור ההוספה ב' אסורים שבנוגע גדרים וסייגים עוברים על ב"ת רק כאשר מוסיפים סייג דמ"ע גופא (כגון בשר עוף בחלב) ורק כאשר מוסיפים וקובעים אותו כשל תורה לומר שכן צוה הקב"ה, משא"כ בנוגע מצות ותקנות עוברים אכן ג"כ רק כשמוסיפים במ"ע גופא אבל גם כשמוסיפים בשמו של האדם כמפורש בגמ' שלא יאמר הכהן "הואיל ונתנה התורה רשות אוסיף ברכה אחת משלי" (עי' בכפות תמרים ר"ה כח, ב) וכן אסור לאדם להוסיף פרשה חמישית בתפילין אפי' בשמו ולא בשם התורה.

אבל לפי מה שהוכיח כ"ק אדמו"ר מדברי הרמב"ם בסוף מנין המצות יוצא שגם להרמב"ם יש למצוא צד השהו באסור ההוספה על מצות בין בהוספת חיובים ובין בהוספת אסורים היינו שבשני האופנים אסור להוסיף גם דברים חדשים ורק כאשר מוסיפים וקובעים אותו כשל תורה.

איברא שעדיין גם לפי הוכחת כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם ישנו לפועל גם להרמב"ם את החילוק הזה שכשמוסיף בחיובים במצות התורה גופא אסור להוסיף אפי' בשמו של האדם (שלא יאמר הכהן אוסיף ברכה אחת "משלי") משא"כ בנוגע סייגים הנה לעולם גם כשמוסיפים במצות התורה גופא - שאינם סייגים וגזירות חדשות לגמרי - כגון בשר עוף בחלב הוא רק כשקובעים אותו כשל תורה.

ובאמת שגם להרמב"ן מוכרחים לומר שיש חילוק לעולם בין הוספה בחיובים להוספה באסורים (כמו שיוצא להמנ"ח בדעת הרמב"ם) והוא: שלעולם אסור להוסיף שום מצוה, אפי' חדשה, ואפי' בשמם שלהם משא"כ בהוספה באסורים הוא דוקא כשמוסיפים בשם השם - שקובעים אותו כשל תורה.

האם הקפיד הרמב"ם כל פעם לכתוב "וגו'" כשאינו משלים פסוק שמביא

ואגב, יש להעיר מלשון הרמב"ם [בסוף מנין המצות שבהקדמת ספרו היד המובא בהשיחה]: "שנאמר לא תסור מן הדבר וכו'" ולא כתב "וגו'" וכ"ק אדמו"ר אינו מגיב ע"ז, וראה בפתח דבר של כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו למפתחותיו לספר התניא הערה 3 שמביא מש"כ בתשבי ערך גמר: "נוהגין רז"ל כשמביאין פסוק ואינם משלימין אותו כותבין וגומר וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין וכולי" ומבאר כ"ק אדמו"ר הטעם עיי"ש;

וראה גם ברמב"ם פ"א מהל' שופר ה"א: "והעברת שופר וכו' תעבירו שופר", אלא ששם בלאו הכי אינו מסיים הפסוק "בכל ארצכם", וכהנה רבות בספר היד, ואינו כותב לא וגו' ולא וכו',

וכן הוא דרך הש"ס, ומ"ש בתשבי "נוהגים רז"ל" לא עיינתי בזה אבל יעויין הערת כ"ק אדמו"ר משיח צדקיננו בלקו"ש ח"ג פ' תרומה הערה 33; וכן יעויין הערת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ו עמוד 308 הערה 1: "ועפ"ז יומתק דרז"ל בהשם "זלמן" דאדה"ז" והדברים האלו מתיחסים בפשטות לאביו של כ"ק אדמו"ר כ"ק הגאון המקובל ר' לוי יצחק נ"ע באגרתו לכ"ק אדמו"ר ב"לקוטי לוי יצחק - אגרות קודש" עמודים ריח-רכד כי הוא הוא הראשון שדורש שם (באריכות) "בהשם "זלמן" דאדה"ז", כי מה שמעיר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו עמוד 41 הערה 43 מרמזו של כ"ק אדה"ז בעצמו שהשם הזה מורה על הענין ד"לזמן" הר"ז רק רמז, ואם טעיתי בזה (או בגוף דבר הנדון) אבקש מקוראי הגליון להעמידני בזה ואהי' אסיר תודה מראש. ועיין גם לשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ בסה"מ תש"ח רד"ה "וירח ה'": "וביאר רז"ל מתוכיותו ומפנימתו" והיינו לשון כ"ק אדמה"ז בתניא רפ"ב.

וראה גם ברמב"ם פ"ג מהל' שופר ה"ט: "תקעו שופר בגבעה וכו'... אתה הראת לדעת וכו' וידעת היום והשבות אל לבבך וכו'... ויהי בישורון מלך וכו'".

וראה גם ברמב"ם בפ"ד מהל' בכורים הי"ז: הללוי-הללו א-ל בקדשו וכו' (ובאותה הלכה גופא מסיים: "ארוממך ה' כי דלתני וגו'").

וכבר העיר כ"ק אדמו"ר בהערה שם ש"כנראה שבמכתבים לא דק בזה רבינו הזקן".

[ויש להעיר גם מפסחים ז, ב להגירסא המובא בגמרא שלמה שהו"ל הגר"ב נאה ז"ל: "תא שמע נר ה' נשמת אדם וכו'") (הגירסא שלפננו: "תא שמע נר ה' נשמת אדם" תמוה - קצת עכ"פ - שהרי הראי' היא מסוים הפסוק "חופש כל חדרי בטן" כדפרש"י), ובדקדוקי סופרים רצה לתקן מ"וכו" ל"וגו" אבל בצדק הגיב הגר"ב נאה ז"ל שזה לא מן הצורך].



## בענין לצאת יד"ח מצה בה"מן"

**הת' יעקב שלמה בלכמן**  
תלמיד בישיבה

ב"התוועדות מוצש"ק פ' בשלח יו"ד שבט ה'תשי"ז"  
[חוברת ב'] ש"ל ז"ע לקראת כ"ב שבט בע' 12 "מ"מ מצינו  
ש'לא יצאו חובת מצה מן המן ... דבמצה בעינן שיהי' בכל  
תאכל חמץ, וזה ליתא במן' [ובהערה 199 שלשון זה הוא  
משו"ת חרות יעקב סכ"ה] (שלא הי' יכול להחמיץ) וכו'".

יש להעיר שמפורש בהריטב"א קידושין לו ע"ב שלא  
יצאו יד"ח מצה בה"מן", אבל ראיתי מביאים מהס' אגרא דכלה  
[לבעל הבני יששכר] פ' בשלח שכן יצאו יד"ח מצה בהמן  
(ואינו תח"י לעיין בו), ולהעיר מהשקו"ט אם יכלו לטעום טעם  
איסור [וחמץ בפסח בכלל] בה"מן".



## פדיון פטר חמור [גליון]

**הת' דוב יהודה וואגנער**  
תלמיד בישיבת אור אלחנן חב"ד לאס אנדשעלעס

בגליון ט' כתב הרב א.י.ב.ג. שליט"א לצדד דשיטת  
הרמב"ם בפטר חמור הוא (דלא כהמבואר בלקו"ש חל"ו בא ג'  
בשיטת רש"י דהפטר חמור עצמו הוא ממונו של כהן עד לאחר  
פדייתו, כ"א) דגוף הבהמה שייך להבעלים ורק גזרה תורה  
דצריכים ליתן שה לכהן כדי להפקיע האיסור. אבל לכאורה אין  
לומר הכי בשיטת הרמב"ם, שהרי: א) בהע' 39 בהשיחה שם  
הביא כמה דיוקים בלשון הרמב"ם שמבוארים הם ע"פ הנ"ל  
בפנים בשיטת רש"י "דגדר מתנות כהונה חל על הפטר חמור  
עצמו (אלא שחייבים לפדות אותו מיד הכהן...)", והיינו  
שהרמב"ם ס"ל כשיטת רש"י. ב) בהרמב"ם שלמדנו בזמן  
האחרון (הל' גניבה פ"ב ה"ג) איתא "הגונב פטר חמור של  
חבירו קודם שיפדה משלם תשלומי כפל לבעלים. שאע"פ  
שאינו עכשיו שלו ראוי להיותו לו אחר שיפדה", ולכאור' היינו  
להדיא דס"ל כהמבואר בהשיחה דהפטר חמור עצמו עד שיפדה

אינו שייך להבעלים כ"א להכהן, ורק דראוי להיותו לו אחר שיפדה. ואף דמקור דברי הרמב"ם הם (כמובא בהה"מ) מהברייתא בבכורות (יא,א) הרי התם פירש"י ואע"פ שאין לו עכשיו "כלומר שאע"פ שאין לו עכשיו בו רשות יש לו לאחר זמן", והיינו דסתם הפי' הוא דאף דעכשיו אסור הוא בהנאה וא"כ לא מיקרי ממונא דידיה, מ"מ הרי יהי' לו היתר הנאה לאחר זמן, משא"כ בהרמב"ם שינה לשונו וכתב להדיא "שאינו עכשיו שלו", ולכא' היינו כפשוטו כמבואר בהשיחה דהוי ממונו של כהן.

ולהעיר דברי הרב הנ"ל שי' בהגליון מיוסדים הם על הא דס"ל להרמב"ם דיש מצות עריפת פטר חמור, דס"ל להנ"ל דהיינו דוקא לפי פי' הראשון בהמכילתא, והרי המבואר בהשיחה דהפטר חמור ממונו של כהן הוא, לכאורה מיוסד על מאמרו של לוי "מה הוא הפסיד כו'" דס"ל דעריפת פטר חמור לא הוה מצוה כ"א קנס וא"כ מובן דהרמב"ם לא ס"ל דהפטר חמור הוא ממונו של כהן. אבל אולי אפשר לומר דהא אינו, ובהקדים דבס"א בהשיחה מקשה כ"ק אדמו"ר דדבריו הראשונים של רש"י "עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו" הם לכו"ע, משא"כ הטעם "הוא הפסיד כו" לפיכך יפסיד ממונו" הוא דוקא לדעת לוי וכו' ולא כהסתם משנה דהוה מצות פדי'. והנה, אף דבס"ב מבאר כ"ק אדמו"ר "דלאחרי שפרש"י מהי עריפה.. מוכרח להמשיך ולבאר הטעם לזה", הרי לכא' עדיין אינו מובן הא דהיינו דוקא לשיטה אחת ולא כסתם משנה דעריפה הוה מצוה.

ולכן נראה לומר בזה דמתורצת היא ע"פ המבואר בהמשך דבריו הק' החילוק שבין דברי רש"י לדברי לוי והמכילתא, דרש"י כתב יפסיד ממונו ולא יופסד, ע"ש, וא"כ י"ל דאדרבה, דברי רש"י אכן מתאימים גם לדברי המשנה דיש מצוה בעריפת פטר חמור, דאף דאכן ס"ל דהוה כעין עונש וקנס כדי "להרגיש ענין של הפסד בממונו", מ"מ הרי לא די בזה, כ"א יש גם חובת גברא שהוא בעצמו יפסיד, ואולי י"ל בדא"פ דזהו תוכן "מצות עריפה" - שיש לו חובה לערוף בהמתו כדי להרגיש גודל האכזריות שבענין, ורק ד"קדמה מצות פדי' למצות עריפה", דהרי אז ע"י הפדי' מתבטא

מלכתחילה העדרו של מדת אכזריות הזו אצלו, וא"כ אין צורך כלל בהמצות עריפה, וא"כ י"ל דדיוקו של כ"ק אדמו"ר בלשונו של רש"י ד"הפסיד ממונו של כהן", (אף דבודאי היינו גם לשיטת לוי וכבהע' שם "וכן לשון לוי בברייתא", מ"מ) היינו גם לפי השיטה (וכבסתם משנה) דיש מצוה של עריפת פטר חמור, וא"כ אין סתירה בשיטת הרמב"ם.



## נגלה

### שנים אדוקין בשטר

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

בבית הלוי (ח"ג מב, א) מביא קושיא בשם בנו הגר"ח על הא דאיתא בב"מ (ז,א) בשנים אדוקין בשטר מלוה אומר שלי הוא וממני נפל ומצאתיו ולוה אומר כו' רבי אומר יתקיים השטר בחותמיו, ורשב"ג אומר יחלוקו.

ומבואר בגמ' דמחלוקתם תלוי' באי אמרינן מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או אין צריך לקיימו,

והקשה הגר"ח איך אפשר לומר בשנים אדוקין בשטר שצריך קיום דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו - היינו דנאמן בטענת פרוע מיגו דמזוייף. הא התם לא הוי מיגו טוב דאי טוען פרעתי אפי' כשיקיים השטר לא ישלם יותר מחציו, אבל אי יטעון מזוייף ונמצא שהשטר מקויים יצטרך לשלם הכל להשיטות בחו"מ ריש ספ"ב דבטען מזוייף ואח"כ טען פרוע לא מהני טענתו דהוי כאומר לא לויתי כאומר לא פרעתי ע"ש.

ומתוך ע"ז דאין נאמנותו מתורת מיגו דאז שייך לפרוך כנ"ל אלא מתורת הפה שאסר כו' ולהכי מאריכה הגמ' "האי

שטרא חספא בעלמא כו' להדגיש שאין נאמנותו מתורת מיגו כנ"ל אלא מתורת הפה שאסר וכו'

ולכאורה צריך ביאור בעצם שאלת הגר"ח הנ"ל. דהנה פשיטא לי' דאי טוען מזוייף ואחרי זה קיים המלוה השטר גובה כולו לשיטת דבטוען מזוייף לא מהני אח"כ טענת פרוע כנ"ל.

אבל לכאורה זה גופא צריך עיון דהנה הא דמהני קיום בשטר לומר שזה שכתוב בשטר בודאי אמת לכאורה הא גופא הוא מהלכות השטר. היינו, דבאמת הגם שקיימו השטר ע"י חתימתם מ"מ אין זה הוכחה וודאית שהם באמת חתמו ורק שזה גופא נובע מהלכות השטר דכשיש למלוה שטר וקיימו אזי יכול לגבות בו, אבל אם השטר הי' כולו ביד הלווה ומישהו ראה את השטר שנמצא אצל הלווה, והלווה טען ששטר זה מזוייף אז לכאורה לא שייך כל ההלכה של שטר לגבות בו על יסוד קיום שאין זה שטר רק אם נמצא אצל התובע.

וא"כ בנדו"ד דשנים אדוקין בשטר ואין השטר כולו ביד המלווה והלווה טוען מזוייף אף אם יקיימו השטר ואז יהי' הוכחה שטענת הלווה אינה אמת אי אפשר לומר שיש לנו הוכחה רק על חצי שטר שתורת שטר אומר שקיום חתימתם נקרא הוכחה. אבל על החצי השני שביד הלווה מנין לנו שצריך לשלם?

ואולי אפשר לומר שעכ"פ אם יבואו עדים ויעידו שהם חתמו ממש ונתנו להמלווה אזי לא יועיל טענתו מזוייף ויצטרך לשלם להני פוסקים, וא"כ אפשר לשאול שאלת הגר"ח הנ"ל. ואולי זהו פשטות כוונתו.



## אופן יצירת ההרים

### הרב אלחנן לשם

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

תנן בריש פ"ג במס' נדה (כא, א) המפלת כמין בהמה חי' ועוף... אם זכר תשב לזכר ואם נקבה תשב לנקבה, ואם אינו

ידוע תשב לזכר ולנקבה דברי רבי מאיר. ובגמ' איתה (כג, א) טעמא דר"מ הוא דהכתוב הקיש בהמה לאדם בזה שבשניהם נאמר הלשון "יצירה". וממשיך שם: א"ל רבי אמי אלא מעתה המפלת כמין הר אימו טמאה לידה שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח (עמוס ד')? אמר ליה הר הוא דקא מפלת? אבן (חתיכת בשר דמות אבן, פירש"י) הוא דקא מפלת, ההוא "גוש" מיקרי (ולא כתיב ביה יצירה, פירש"י) ע"כ. נמצא דאינה מפלת הר, כ"א גוש בעלמא, ואין לדמות א"ז לאדם.

והנה בירושלמי (ס"ג) מובא ג"כ שאלה הנ"ל - דאטו במפלת דמות הר טמאה לידה - ומשנינן דאצל הרים לא מצינו הביטוי "יצירה" מתחלת ברייתו של עולם, כ"א אח"כ, ולכן אין לדמותה לאדם, ולכן אין האשה טמאה לידה.

וכדי לבאר הטעם למה לא כתיב יצירה אצל הרים במעשה בראשית מצינו פירוש מוזר להמהר"ץ חיות (נדה שם) וזה לשונו: ידוע בסיפורו קורות הטבע דבתחלת הבריאה היתה הארץ כדורית לגמרי ולא היה לא הר ולא בקעה ותמונה זו היא טבעית כמו כל צבא השמים... ואולם ברבות הימים ע"י הרוחות המסתערות בלי הפסק וע"י מבול המים אשר נתהווה בארץ נסתכבו מזה הרים וגבעות, כאשר אנו רואים היום בתחתית הארץ אילנות ועצמות חיות שונות והרבה מהם אשר אינם שכיחים באקלימים הללו. וצדקו מאד דברי הירושלמי דלא נאמר בו (=בהרים) יצירה מתחילת ברייתו, היינו דהר לא ה' בתחלת הבריאה כלל רק נתהווה אח"כ במשך הזמן ואינו נופל עליו לשון יצירה ובריאה רק ע"י השתלשלות חוקי הטבע אשר חקק ה' במעשה בראשית והם מסובבים רחוקים עכ"ל.

והנה צריך עיון וחיפוש בדחז"ל אם יש סמך ומקור לפירוש זה ע"פ תורה. וקשה עליו ביותר מהמפורש להדיא בפרשת נח שכבר נבראו ההרים בזמן המבול דכתיב (ז, יט) "ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים", וכן כתיב (שם, כ) "ויכסו ההרים". (ומובן גודל הדוחק לפרש שהכוונה היא על ההרים שנבראו על ידי ולאחר המבול, - שעליהם כיסה המים). ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## בענין הנ"ל

### הרב נחום גרינוואלד

במה שתמה הרא"ל על דברי המהר"ץ חיות הדברים באמת תמוהים כי כיצד התעלם ממדרשים שונים שמשמע בענין זה שהרים בשעת הבריאה נבראו עיין בפרקי דר"א פ"ה בתחלתו "הרץ מישור כבקעה והי' המים מכסים על פני כל הארץ וכשיצא הדבור מפי הגבורה יקוו המים עלו מקצת "הארץ ההרים והגבעות" הרי שבעקבות היקוות המים הובלטו ההרים ושקעו הבקעות מיד בתחלת ששת ימי בראשית וכן ראה שם ברד"ל שמביא שיטה אחרת של הבראשית רבה ספ"ג "ביום ראשון נבראו ד' דברים הרים שמים וארץ כו' שכמובן חולק על הפרד"א אד מובן שלפי הב"ר השאלה על המהר"ץ חיות מתעצמת, כי לפי הב"ר נבראו עם הדברים העיקריים. אד מעניין מש"כ בתורת חיים פר' בראשית (כ.א.) "וההרים יגדלו מן הקטנות להיות בחי' צומח לדומם כמ"ש במ"א ע"פ כי הנה יוצר הרים וכו'" עכלה"ק הרי שמביא הפסוק המובא בירושלמי שם לענין זה שההרים צומחים אחרי הבריאה ועיין בהתוועדויות הרבי פ' בהו"ב תשמ"ז בענין זה ואכמ"ל.



## חסידות

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, ארה"ק.  
כל התורה כולה

באגרת הקודש (סי' א) כתב רבנו הזקן נ"ע: "שמועה טובה שמעה ותחי נפשי, אין טוב אלא תורה, תורת ה' תמימה, זו השלמת כל הש"ס כולו ברוב עיירות ומנינים מאנ"ש", עכלה"ק.

בשיעורים בס' התניא שם (ע' 1237) מביא הערת כ"ק אדמו"ר (בהערה 9): "הכוונה לשלול רובו ככולו (עיין ט"ז ואחרונים בשו"ע או"ח תקפ"ב סק"ג) גם זרעים וטהרות (כנ"ל "מכאן דבחלוקת הש"ס צ"ל גם המסכתות שאין בהם גמרא" - הערה 8), גם תמיד ומדות (ואף שאינן אלא סיפור - ראה פיהמ"ש, הועתק בתוי"ט שם) עכ"ל".

וכ"ה בלקוטי ביאורים (ע' שפז).

בלקו"ש חלק יד (ע' 273) כתב: "ויהי"ר אשר כאו"א בתוככי כללות אחב"י שליט"א, ינצלו במילואם כל ימי סגולה אלה כולם [דימי חודש אלול] בכל האמור לעיל" כו'.

ובהערה שם ד"ה כל... כולם כתב: "ולא רק רובם - שהוא ככולם (ראה ט"ז או"ח סתקפ"ב סק"ג [שכתב על מ"ש הלבוש "שאינן לומר מלוך על כל העולם כולו שהוא כפל, ובכל הספרים יש כן". ונ"ל ליישב דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו, וקמ"ל כאן כולו ממש" עכ"ל. וכ"כ הט"ז באו"ח סי' שפ סק"א]). ואף דנוסח אדה"ז (משא"כ בסידור הנדפס עם כוונת האריז"ל) הוא "מלוך על העולם כולו" (וכן "והרישעה כולה") בהשמטת "כל" - י"ל דשאני תפלה ש"שוקלין וספורין מספר מנין "תיבות שבה" (טואו"ח סקי"ג). ובזה יומתק מחז"ל בכ"מ "כל העולם כולו" וכיו"ב. ולהעיר מקידושין (מ,ב) שגירסתנו "כל העולם", וברמב"ם (הל' תשובה פ"ג, ה"ד) הוסיף (מבאר) "כולו", עכ"ל"ק (מלב"ד החצ"ר).

והנה לפני כמה שנים הקשתי על הכלל של הט"ז, בגליון תקצט (ע' 23 - יוהכ"פ תשנ"ב) מגמרא שבת (לא א): "מעשה בנכרי אחד שבא [לפני הלל] אמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת... גיירני". אמר לו, דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא זיל גמור" עכ"ל.

ומפרש רש"י בד"ה דעלך סני וכו': "לא, חבירך ממש, כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצוות". עכ"ל. - הרי בהדיא דגם היכא דנאמר "כל התורה כולה" אינו במשמע "כולו ממש" אלא רובו שהוא ככולו, וצע"ג".

והנה כעת עלה בידי בע"ה ליישב דברי הט"ז הללו, ובהקדם מ"ש בלקו"ש חלק יט (ע' 209): שנאמר בפרקי דר"א (פ"ג), שלכן הקב"ה ברא את העולם בצורה שרוח הצפונית לא נשלם; שאם מאן דהו יבוא ויאמר ש"הוא אלקה", אומרים לו "יבא ויגמור את הפנה הזאת שהנחתי כו'".

וכמו כן הוא, להבדיל, גם בתורה: נגלה תורה ירדה בהתלבשות עד להבנת ותפיסת שכל אנושי, ואפילו לאינו יהודי, וכדי שנזכור שגם נגלה בתורה הוא שכל אלקי, עשה הקב"ה כמה ענינים בנגלה דתורה שלא יכולים להבינם לתכליתם רק אם ילמדו אותם כפי שנתבארו בפנימיות התורה, שהיא שכל אלקי בגלוי, ועי"ז תופסים שהתורה בעצם רק התלכשה בשכל אנושי אבל במהותה היא שכל אלקי שלמעלה מהנבראים.

ומבאר שם, שאחד מהענינים הנ"ל הוא הפסוק בענין מצות מעקה (תצא, כב, ח): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך", דלמה נאמר "(בית) חדש", שתיבה זו היא יתור לשון, וגם נותן מקום לטעות שבא ללמד שהחיוב דמעקה הוא דוקא בבית חדש? אלא שרק ע"י ביאור פנימי של ענין המעקה יובן שבית חדש הוא ענין עיקרי בתוכן הפנימי של מעקה ע"ש בארוכה.

ועד"ז נ"ל בנדו"ד, עפמ"ש רבנו הזקן בתניא פל"ב: "והנה ע"י קיום הדברים הנ"ל להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן, כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקי' חיים, בשגם שכולן מתאימות ואב א' לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקים, ולכן העושים גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחזה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה. וז"ש הלל הזקן על קיום מצוה זו זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא כו' כי יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלות הנפש על

הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשה דכל עלמין וגם להמשיך אור א"ס ב"ה בכנסת ישראל", וכו' עכלה"ק.

נמצא שמה שאמר הלל שאהבת ישראל היא כל התורה כולה בדרך הנגלה אין הכוונה ממש לכל התורה וכמ"ש בלקו"ש חלק יז (ע' 220): דבפשוטו של ענין, אהבת ישראל איננה כל התורה כולה, ובהערה 45 שם "דעכ"פ ע"ד פשוטו של מקרא וש"ס י"ל דרק בפנימיות הענין כן הוא, בביאור אדה"ז בתניא פרק לב. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל, אוה"ת שופטים תקלה ואילך, ועוד", עכלה"ק.

ולפי"ז שוב א"ש הכלל של הט"ז ד"כל... כולה" שולל "רובו ככולו", ושהכוונה ל"כולו ממש", דהגם שעפ"י נגלה אין הכוונה לכולו ממש כנ"ל, מ"מ מכוונים הדברים כאן עפ"י פנימיות הענינים, ששם באמת מצות אהבת ישראל מבטאת ומשקפת כל התורה ממש, וע"ד מצות מעקה שנאמר "בית חדש" שמכוון רק עפ"י פנימיות התורה כנ"ל, ולק"מ (ועי' בלקו"ש ח"י"ז שם הערה 44 שמציין להט"ז ע"ש).



## האבות מורישים נשמות לבניהם

**הרב משה לברטוב**  
תושב השכונה

א. בתניא פי"ח שהאבות מורישים נשמות לבניהם לכל אחד לפי מדריגתו ולפי מעשיו ע"כ.

וצ"ל מדריגה ומעשה של מי? של האב או הבן? אם של הבן (וכן מפרש הרב וויינברג שיחי' בפירושו) איך שייך מדריגתו קודם שיש לו הנשמה באיזה מדריגה מדובר? בשלמא לפי מעשיו, מסביר הרב וויינברג שאחר שזכה במעשיו נותנים לו נשמה יותר גבוהה (ויש לומר שזהו מה שכתוב בהמענה לשון בהזוהר זכה והביא לי נשמתא וכו') אך לפי מדריגתו דלכאור' מדריגה תלויה בהנשמה וע"כ צ"ל דהפי' הוא מדריגה ומעשה של האב, וכמבואר בתניא שלפעמים נשמות גבוהות מאד נמשכות דוקא לפושעי ישראל, אך לפי"ז לכאור' הרי"ז

סתירה לסוף פ"ב ששם מבאר שמה שכתוב בזוהר כו' שתלוי בקידוש או"א מדובר בהלבושים ולא בהנשמה משא"כ הנשמה הנה נשמת אדם גבוה לאין קץ בא להיות בנו של אדם נבזה ושפל. דרך אגב יש שינוי בהלשון בפ"ח מפ"ב שבפ"ח הל' הוא ממשיכים פושעי ישראל, ובפ"ב בנו של אדם נבזה ושפל. ואם נפרש שלפי מעשיו שבפ"ח מדובר מהאב י"ל שלכן מדייק פושעי ישראל, משא"כ בפ"ב מדובר בקידוש אב ואם, היינו לשלול שלא בזה תלוי מעלת נשמת הבן, ולכן שם הל' אדם נבזה ושפל, שהרי בהעדר קידוש או"א אינו ח"ו בגדר פושעי ישראל.

#### ברכת גואל ישראל בשמו"ע

ב. באגה"ת פ"א מביא אדמוה"ז שבאם, לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלים מיד שלכן תיכף אחר ברכת השיבנו בשמו"ע, באה ברכת הגאולה. אך עיין במס' מגילה דף יז, ב ששם מבארת הגמ' טעם לקירוב וסמיכות הברכות דשמו"ע זל"ז. ומבארת הגמ' טעם קביעות גאולה בכרכה שביעית ומפרש רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית ומפרש רש"י שהאי גאולה שבכרכה השביעית אינה הגאולה מהגלות אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ברכה לעצמה לבד וגאולה זו אפילו הכי כיון דשם גאולה עליה קבעוה בשביעית. ע"כ.

ואפשר שגם אדמוה"ז מתכוין לגאולה הזו (מהצרות) השי"ת ברחמיו ישלח גאולה שלימה בקרוב ממש, והוא יגאלנו.

פעם אמר לי כ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות: "נו, סוועט זיין גוט, עס איז באמת שוין גוט אבער עס וועט זיין גוט בטוב הנראה והנגלה".



## מקורות ומקבילות לתניא

### הרב נחום גרינוואלד

באסטאן מאס.

(1) בהמשך להציונים של מקבילות ומקורות לספר ה'תניא' בגליונות הקודמים אמשיך כאן במגמה זו.

פתיחת התניא בשאלת השאלות על הא ד"תניא ... משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כולם אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע... וגם אם יהי בעיניו כרשע ורק לבבו ויהי עזב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה וטוב לבב?

שאלה זו הינה לכאורה שאלה חסידית בעליל, שצפה ועולה רק על רקע ההשקפה החסידית בתחום השמחה. ויש להעיר ששאלה זו מצויה גם במאור עינים (פ' מטות ע' נח) "ונודע שהנשמה קודם ירידתה לעולם הזה משביעין אותה, תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם אומרים עליך שאתה צדיק הוי בעיניך כרשע כמאמר רז"ל ואגב נפרש אומרם "הוי בעיניך כרשע" דלכאורה קשה, הלא אין להחזיק עצמו לרשע מטעמים המבוארים בספרים?"

(2) בפ"ב "שמעט אור גשמי דוחה הרבה מן החושך שנדחה ממנו מאליו וממילא כך נדחה ממילא שכלות הרבה של הקליפה וס"א".

מקורו של הביטוי הוא בחובת הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה (מהדורת קאפח ע' רמ"ט) כי מעט מן האמת ניצח הרבה מן השקר כשם שבמעט מן האור מסלק הרבה מן החשכה" (ולפלא שבהגהות ומ"מ של הרבי חסר ציון או לפחות סוגריים (המרמז בד"כ על חיפוש המקור) לביטוי נפוץ זה?).

מספרות החסידות יש להעיר מדברי הבעש"ט בדגמ"א (לקוטים ע' פד ב) כמ"ש מאא"ז זל"ה כמו אדם שמביא נר למקום החושך שהחושך הולך לגמרי ואינו ניכר כלל כשחוזר בתשובה אף שהי מתחלה במקום חושך כשמאיר אור התורה אז החושך הולך לגמרי.

כמוכן שהבעש"ט מרחיק לכת במשל של אור הנר הדוחה את החושך, יותר מן אדה"ז: בשימושו של אדה"ז מדובר שאור מסוגל לגרש חושך התאוות והתשוקות, בנפש הבהמית של הבינוני מדובר אפוא באפשרויות בלבד שהחושך עלול לשלוט על האדם. אך אצל הבעש"ט מדובר בחושך של חטא, חושך מסוג נחות לגמרי ובכל זאת הנר של תורה מבטלו לגמרי! (ולכאורה יש להעיר שדבריו הקדושים של הבעש"ט צריכים לביאור רחב כי מהי כוונתו? עם תשובה עילאה או תשובה מאהבה הרי אז ממילא זדונות נעשין כזכיות מחמת התשובה? ובלי תשובה כיצד התורה מהווה ה"אור" שיבטל לגמרי את החושך ואכמ"ל).

ובפרי הארץ נ"ע קיח פ' ראה ואת"ל ניצוץ מחיה ומאור את הכל כענין הנר שהוא ניצוץ אור קטן דחיה את כל החושך מן החדר וגורם אפשרויות ההסתכלות בכל החדר עכ"ל. ובפרי הארץ (ע' קיח, פר' ראה): "אותו ניצוץ מחי' ומאיר את הכל כענין הנר שהוא ניצוץ אור קטן דוחה את החשך מן החדר וגורם אפשרויות ההסתכלות בכל החדר" עכ"ל.

אולם זאת ברור שהיסוד "מעט אור דוחה הרבה מן החושך" מבטא את התפיסה שהחושך אינו מציאות ממשית וכך היא שיטת רבינו הזקן בתניא כפי שאומר במפורש בפכ"ט: "והטעם לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בס"א שלכן נמשלה לחשך שאין בו שום ממשות כלל וממילא נדחה מפני האור" (ועיין במכתב הרבי הנדפס בלקו"ש ח"ח ע' 353 הערה 11 ושם מבואר).

והדברים מפורשים בד"ה להבין ענין אור וחושך (סה"מ אדה"ז ענינים ע' נט) "שהחשך אינו שום מהות בפ"ע רק מניעת האור והראי' לזה שתיכף כשמדליקין נר בבית אפי' וחושך נדחה החולק מפני האור" עכ"ל).

ובמה"ק (ע' סט) מבאר: "וכאשר מכניסין האור אז ממילא נדחית כביטול חושך מפני אור ור"ל שכל המניעות שנראה לאדם באמת אין שום דבר רק אפיסת האור".

ומצאתי (בינתיים) השימוש במאמרי אדה"ז בביטוי זה בלקו"ת (שה"ש מח, ב) "והיינו שעשה טוב והי' קודם לסור מרע כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך". במאמרי אדה"ז דברי הימים (כתובים ב' ע' רכ"ח וכמ"ש והחכמה מאין תמצא מבחי' כתר שנק' אין וה"ז דוגמת הנר שמדליקין בבית אפל וחושך שע"י האור ממילא נדחה שחושך (ומענין שבדרוש שם הדוגמא מובאת ביחס לאור שהכתר המאיר בחכמה!).

למרות האמור, ידוע המבואר בש"א ע' כ"ג ובד"ה ויקח קרח תרצ"ה: "דבהב' דעות בענין חושך אם היא רק העדר האור או שחושך היא בריאה הנה האמת הוא כהדעה הב' דחשך הוא בריאה בפ"ע... והנה בעמק הענין הר' ב' דעות בענין החושך ברי הדעה הב' אינה דעה החולקת על הדעה. הראשונה או סותרת אותה אלא שהיא עוד מוספת על הראשונה" עכ"ל"ק וצ"ע אם כן מדוע בתניא דוקא ובהרבה מאמר אדה"ז רווחת השיטה שחושך הוא העדר בלבד?

ונראה בפשטות, שהדבר תלוי בדרגת הבינוני שעליו ניוסד התניא וכפי שמבואר לעיל שאצלו הרע והחושך אינו חושך של מציאות אלא חושך של העדר בלבד ואכן בדרגת נמוכות יותר הדוגמא בלתי מתאימה (ויש להוסיף כאן כי האמת היא שהביטוי האמור, מעט אור וכו' תמוה מאד לפום ריהטא: וכי לא ניתן לומר שמעט חום ממיס הרבה קרח? או שמעט אוכל משביע הרבה רעב (וההוכחה מן ההלכה ביוהכ"פ האוכל ככותבת ואפילו עוג מלך הבשן וכו')? מהי אם כן המשמעות בביטוי נפוץ זה? וכן טעונה הבנת שתי השיטות שחושך הוא העדר או שחושך הוא מציאות כיצד הוא ששניהן אמת? ואיך ניתן להגדיר ולתחום מהו החושך של העדר ומהו של מציאות? ואי"ה יתבאר בגליון אחר).

מאידך בניגוד לתוכן פתגם זה, המבאר את הקלילות של גירוש החושך באמצעות האור מתאר המאור עינים (פ' וירא ע' 24) שייטכן לפעמים חושך עב וגס המכבה את האור" אך האמת הוא כי לרשעים ודאי לא יספיק להם הרהור לבד למשל אדם מכניס נר למקום חושך אפילה אשר שם החושך עב ומכופל כמו בחדר שבתוך הקרקע יכבה הנר מיד בהכנסו

מחמש שהחשך שם עד מאד ומצומצם מאד כך הרשע נשקע מאוד בקליפות" עכ"ל.

והאם יש לכך קשר עם דעתו להלן (ע' 147 ליקוטים לפ' ויגש) שכותב: "וזהו יתרון האור מן הסכלות כיתרון האור מן החושך כי הנה החושך גם הוא נברא" הרי כאן ביטוי גלוי שדעתו שהחושך הינו מציאות ממשית.

מאידיך יש לציין להקדו"ל המביא את דברי המו"ל (דו"ל שמות ע' צא) דהנה הרמב"ם זל כתב במורה נבוכים על מלת יוצר ובורא חולק למה נאמר בחושך מלת בורא כי אור הוצרך השב יתברך להיות יוצר אותו רק להניח כמו שהיה ולא נתן בו בהירותו רק ראה שישתלק הבהערות וכן ושם היצר הרע נקרא בור כי הוא חשך ואין בו בהירות" ועיי"ש (ויש להאריך הרבה בזה).

3) בענין המבואר בפרק ט"ו בעין ההפרש בין עובד אלקים ובין לא עבדו והעובד אלוקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה', וצינתי כמקור אפשרי, לדברי הבעש"ט בדגמ"א וכן הוא בס' תולדות יע"י בסופו ויש להעיר על כך מדברי כ"ק אדמו"ר (הריי"ן) נ"ע בשיחת שש"פ תרצ"ו (סי' ו' עמ' 131): "והוא ענין המבואר בתניא פי"ד שעבודת הבינוני הוא בדרך מלחמה, וכמו שאמר שם פט"ו שיש שני מדריגות עבדו ולא עבדו שדרך הבעש"ט הוא עבדו" עכלה"ק.

בנוסף לכך יש לציין לדברי הרה"מ (בלקוטי אמרים סי' קל"ד ע' 62) "כי העבדות עצמו אינו עיקר כי לפעמים אדם לומד מפני טבעו שיש לו חשק ללמוד וגם כן אדם עוסק בסחורה שיש לו חשק לזה רק עיקר התענוג ממעשה המצוות הוא ההתלהבות".

4) בפרק כ"ח "וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאות המדות וכבר ציינתי לכך מקור בדא"פ לעיל. ויש להעיר שבספר מ"מ ליקוט פירושים (חיטריק) ע' תקל"ב מציין לשני מקורות בלק"א מ"לקוטי הגהות" וכל ציוניו משובשים הם (ובעיא זו יש לציין, מעכירה על הספר כולו שמלא שיבושים

וכמעט שלא ניתן למצוא שום מקור עפ"י ההפניות במקום בלקו"א סי' ל"א צ"ל: סי' ל"ל ובמקום סי' לב ד"ה בגמרא: צ"ל סי' מ"ז ד"ה ישים" וטעויות כהנה רבות.

(5) שם: "ולא כטעות העולם שטועים להוכיח מנפילת המחשבה מכלל שאין תפלתם כלום שאילו התפלל כראוי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות והאמת היה כדבריהם אם היתה נפש אחת לבדה... אבל באמת לאמיתו הן שתי נפשות הנלחמות זו עם זו".

ויש לציין שבלקוטי אמרים הגדול להה"מ נ"ע (סי' מז ד"ה ישים) כתוב מפורש: "ולפעמים שולחין לו מחשבה זרה מחמת שדוחין אותו" ולהלן, סי' פ"ד (ע' טז מהד' קהת ב') כתוב: "והבעש"ט אמר על זה שאמרו בזהר שדנין את האדם בכל היכל והיכל ומגרשין אותו מהיכל פי' כי הדיבורים נקרא היכלות... וכשהוא אינו כדאי מגרשין אותו דהיינו שזורקין לו מחשבה זרה וממילא הוא בחוץ" עכלה"ק. ונקודה זו מופיעה פעמים רבות בתורת הבעש"ט בתולדות ועי' וכיוצא בזה והכיצד נותן לומר "ולא כטעות העולם"? כאשר שם מבואר מהבעש"ט שהמח"ז הן "דחיות".

אך ההסבר הוא פשוט שרק ביחס לדרגת ה"בינונים" מכיון ש"באמת לאמיתו" הוא אישיות של "שתי נפשות הנלחמות" העולם "טועים" אולם בצדיק גמור מחשבה זרה אכן מהווה דחייה ומדובר, בלקו"א הגדול והדבר מפורש במאדה"ז הק' בד"ה תשובה ומע"ט ע' תקל"ז), "וגם אם יבוא מח"ז בתפלה יתגבר לדחות אותה ולא ישמע לה ואל יתעצב למה באה לו המח'? כי הוא אינו צדיק דבשלמא הצדיק מהפך הרע לטוב אבל איניש דעמלא יש לו שתי נשמות" עכ"ל.

### מכאן בגליון הבא תשכד

(6) בפרקים לו ול"ז מבאר אדמו"ר הזקן את הנושא של דירה בתחתונים, מושג יסוד בתורת החסידות ובייחוד בחסידות חב"ד.

ואע"פ שהענין מבוסס - כמבואר שם - על המדרש הרי דוקא בתורת חב"ד קיבל מדרש זה את מובנו ומשמעותו

המקיפה ורק בעולם החסידות יתר מכל אסכולות אחרות פירשו והסבירו את הקטמון במדרש זה וכבר מצוין בליקוטי פירושים (חיטריק) למקור הקדום ביותר, בחסידות שהשתמשו במדרש זה: "בכתר שם טוב סי' ת"ז, כי הקב"ה ברא העולם הזה ובתוכו האדם בצלמו כדי שישרה בו כמארו"ל נתאווה להיות לו דירה בתחתונים" ולמה עשה כן? הלא המלאכים הם כ"א שלוש עולם... עכ"ז יש לו יותר תענוג מן האדם כמשל הצפור המדברת לפני המלך".

האם "יצאו הדברים" מהבעש"ט? המהדיר של הכש"ט כבר שהקטע מורכב בחלקו מן פיסקא המובאת בספר תולדות יעקב יוסף בשם "מורי" (הבעש"ט): "ובחלקו - כולל החלק הכולל הציטוט נתאווה מן המדרש - מהספר לקוטי אמרים להמגיד סי' קס"ב, ואינו מהבעש"ט.

ואל נכון בלקו"א שם בסי' קס"ב. אמנם, ישנו מקצת הענין אך אין שם הענין כלל, של השאלה בענין ד"תראוה" וצריך בירור שמא מקור אחר היה להמלקט כי פשיטא שלא הוציאן יש מאין.

מאידך יש לציין שהמשל מצפור המדברת (שגם אין שם בסי' קמ"ב) ידוע ורווח בשם המגיד דווקא וכן הוא בכמה מקומות בספרו שם ראה (פסוקים מלוקטים סי' רפ"א וסי' ש"י) וכן הדברים מובאים בשם המגיד הרבה בסידרת מאמרי אדה"ז ולכאורה אין לייחסו להבעש"ט.

אך גם בלי הציטוט מהמדרש "נתאווה" הרי משמש המשל של ציפור המדברת כיסוד מוסד לההגיון וההבנה של נתאווה דוקא בתחתונים (עד כמה שיתכן לומר "הבנה" בתחום שכל הגישה היא "נתאווה" בלי שום טעם) מצד שני יש לציין להמבואר בס' פלח הרימון (מקור לכמה ענינים יסודיים מהמגיד ואכמ"ל). (שה"ש לח, ב מצויין בהוספות מדלא קה"ת) בשם הרה"מ שמה שהמקובלים נתנו טעמים בכוונת הבריאה כולם אינם מספיקים לאמיתת כוונת הבריאה ... וגם הטעם דלהיות לו דירה בתחתונים אינו מספיק כיון שלפניו מעומ"ט שוין. אך באמת אינו צריך לטעם כלל כי ענין הטעם מקורו הוא העונג עכ"ל ועיי"ש וצ"ע היטב כיצד להתאים את

זה עם מקורות אחרים שישנו בתורת חב"ד והאם יש לכך קשר כלשהו עם הפתגם הידוע של אדה"ז אויף א תאווה פרעגט מעין נישט קיין קשיא המבוסס על המדרש נתאווה ואכמ"ל, ומחמת דקיות הדברים קשה מאד לציין למקבילות, אך אציין לכמה, בפרי הארץ ע' צ"ג "כי רצונו בבריאת היה דוקא בגשמי שיהי' מלא כבודו" ועוד.

(7) שם: "ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושליומות בריאות עולם הזה שלכך נברא מתחילתו וגם כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה... רק שאח"כ גרם החטא ונתגשמו הם והעולם עד עת קץ הימין שאז יזדכך גשמות הגוף... ע"י התורה... והנה תכלית השלימות בזה... תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות.

ובמאור עיניים פ' יתרו (ע' לז) כמו בשעת מ"ת פסקה מהם הזוהמא במעמד הר סיני רק בחטא העגל חזרו לטומאתן ישנה לכן גם עתה בכל יום ויום וראה לתקן מעט מעט... רק עתה לא תוכל הכל בפעם א' כמו בשעת מ"ת שנעשה הכל ברגע א' אך עתה צריך לתקן מעט מעט בכל יום עד ביאת משיחנו ב"ב כי בזה תלוי קץ ביאת משיחנו... ע"י עסק תורתנו ולכן נקרא התורה תושיה .. עכ"ל.

(8) בפרק ל"ז "אלא שששים רבוא נשמות פרטיות אלו הן שרשים וכל שרש מתחלק לששים רבוא ניצוצות שכל ניצוץ הוא נשמה אחת".

וצריך עיון אם יש לנקודה זו מקור קדום או לאו? ויש להשוות להמאור עיניים (חקת ע' נג) "וכנגדן יש ס' רבוא נשמות אף שיש בישראל כהנה וכהנה על כל פנים העיקר הם ס' רבוא שרשים והמותר באים מחילוק הניצוצות" עכ"ל.

(9) פרק מ"ב "אלא הענין הוא כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחינת משרע"ה ונקרא רעיא מהימנא דהיינו שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל".

השווה, פרי הארץ פ' בהעלותך (ע' פט): "והנה ידוע כי משה היה הדעת של כל ישראל שהם ששים רבוא נשמות"

עכ"ל ובמאו"ע פ' תרומה (ע' 75): "וזה ענין בחי' הדעת שיש לכאו"א מישראל להשיג בתורה והכל ע"י הדעת בחי' משה שהוא היה הדעת של כל ישראל ויש לכל אחד ואחד ניצוץ דבר מה חלק מהדעת מרע"ה" עכ"ל.

10) בפרק מ"ה מבאר אדה"ז: עוד יש דרך ישר לפני איש לעסוק בתורה ומצוות לשמן ע"י מדתו של יעקב אע"ה שהיא מדת הרחמים" ומבאר כיצד על אדם לעורר רחמים על מצבו השפל וריחוקו ומסיים: "והנה ע"י זה יכול לבוא לבחי' אהבה רבה בהתגלות לבו כדכתיב ליעקב אשר פדה לאברהם".

דומני שעצה זו רווחת באופן יחסית במאמרי אדה"ז ואכן בד"ה כ"ה אמר ה' ליעקב אשר פדה את אברהם וגו' הנדפס במאמרי אדה"ז (נביאים ע' ק"ז) מבואר תוכן עצה זו המבואר כאן בתניא, וה"מאמר בשתי נוסחאות נדפס שם (מלבד הנדפס בבונה ירושלים) נוסח אחד מסיים "בשם הבעש"ט" כלומר שענין ועצה זו מהבעש"ט נובעת.

ומפורש הדבר אף יותר בנוסח האחר (ע' קי): "ולכן הי' רועה צאן שעל הצאן מורה מדת רחמנות מהבעש"ט עצה היעוצה להאחז בבחי' יעקב, דהיינו מדת הרחמנות" עכ"ל ק.

הרי, אפוא, שהפרק כולו (פרק מה) הינו "עצה היעוצה" מהבעש"ט!

11) בפרק מ"ח "כנודע פי' מלת ערך במספרים שאחד במספר יש לו ערך במספרים, שאחד במספר יש לו ערך לגבי אלף אלפים שהוא חלק אחד מיני אלף אלפים אבל לגבי דבר שהוא בבחי' בלי גבול ומספר כלל אין כנגדו שום ערך במספרים שאפי' אלף אלפים וריבוא רבבות אינן אפי' כערך מספר אחד לגבי אלף אלפים וריבוא רבבות אלא כלא ממש חשיב"י.

ומקורו של חישוב זה הוא מהמגיד כמפורש במאמרי אדה"ז ענינים (ע' נה): "וכידוע פי' אין ערוך בשם ההמוז"ל שהוא ע"ד שהוא במספר לגבי דבר שאינו בגדר מספר שאין לדבר הנספר ערך לפניו כלל ואלף אלפי אלפים הב' ע' א הם בערך א"ו ובספה"מ הנחות הר"פ (ע' לח) כותב על כך:

"ומרגלא הי' בפומי' דהרב המגיד נ"ע". ובסה"מ תקס"ו (עמ' מו) "וכמו ששמע ממורו ה"ה דנעזריטש ע"ה ביאור מלת אין ערוך וכו'.

12) פרק מ"ט: אך דרך כלל הם שלשה מיני צמצומים עצומים כלליים לשלשה מיני עולמות כלליים... והם שלשה עולמות בי"ע כי העולם האצילות הוא אלקות ממש.. והנה כמים הפנים לפנים כמו שהקב"ה כביכול הניח וסילק לצד אחד, דרך משל, את אורו הגדול והסתירו בג' מיני צמצומים והכל בשביל אהבת האדם התחתון כי אהבה דוחקת הברש".

ולהעיר מכללות הענין מדברי המגיד (אך יש, כדלהלן, שינויים משמעותיים בפרטי הדברים): ברמזי תורה (ע' 30 סי' ר): וכמו שקודם בריאת העולמות היה הוא לבדו ית' אור אין סוף ב"ה ולא היו יכולין העולמות התחתונים לקבל מפני הבהירות הגדול, עד שהוכרח להיות דרך כלל ד' צמצומים שהם ד' עולמות אבי"ע הידועים עד שבא לכלל עוה"ז... דהיינו שכל הנז' נעשה מאהבה שהיא גרמה לכל הצמצום כי אהבה דוחקת וע"כ אברהם שנאמר עליו: אברהם אוהבי הרי לדברי המגיד תואמים מסקנת אדה"ז שם שכל הצמצומים "הכל בשביל אהבת האדם התחתון... כי אהבה דוחקת הברש".

אך תמוה מאוד השינוי הבולט לאדה"ז שנוקט ג' צמצומים אך אצל הרה"מ מדובר בד' צמצומים?

והנה בהתוועדות טו בשבט תשמ"ג סכ"ה ואילך מתווכח הרבי באריכות המבואר בתניא שישנם רק שלש צמצומים והמבואר בכש"ט (אות רצ"ב) ש"הקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות כדי שיהי' אחדות כו', אך לא העלו שם דברי הרה"מ שציטטנו שישנם ד' צמצומים. ולכאורה כאן סתירה של ממש כי כשמדובר ב"כמה צמצומים" הרי הכוונה לדבר בפרטיות אך כאן כשנוקטים מספר הרי הכוונה לצמצום הכלליים ואדה"ז אינו מונה בתוכה אצילות כנגד זה המגיד כן חושב אצילות כאחד מן העולמות?

ויש להעיר שבד"ה ויסב אלקים (מה"ק ע' לד) כתוב  
 "והם ד' עולמות ועולה מלשון העלם והתכסות שהם ד'  
 צמצומים שנצתמצמו ונתכסה האור".

(ושם מציין המהדיר שמאמר זה נדפס בלקו"א כתורתו  
 של הרמ"מ מוויטעבסק אך בכל זאת משלבו במסגרת מאמרי  
 אדה"ז האם מזה שבמאמר זה מדובר על ד' צמצומים לא ניתן  
 להסיק שאכן איננו לאדה"ז. או שמא דברים אחרים בגו וצריך  
 לברר אם ס"ד צמצומים מפייעים בעוד מקומות אצל אדה"ז?)



## הלכה ומנהג

### הערות בשו"ע אדה"ז

**הרב מאיר צירקינד**  
**תושב השכונה**

בשו"ע אדה"ז סי' תקכ"ט ס"ב כתוב וז"ל: וכן מצוה  
 להמנע מלקבוע סעודה בעי"ט משעה עשירית ולמעלה כדי  
 שיאכל סעודת י"ט לתיאבון שזהו מכלל הכבוד ואם שכח או  
 עבר ולא אכלה קודם שעה עשירית יאכלנה אח"כ וכו' עכ"ל.

ולכאורה חסר הבנה במה שכתב "ואם שכח או עבר ולא  
 אכלה" מה הוא צריך לאכול דשכח או עבר ע"ז?

ומצאתי בדפוס שו"ע אדה"ז בשטעטטין - תרכ"ד  
 וביוזעפאף - תרל"ה, שכתוב שם אחר תיבות "מכלל הכבוד"  
 (הנ"ל) וז"ל: ואם עי"ט הוא שבת שצריך לאכול סעודה  
 שלישית יאכלנה קודם שעה עשירית ואם שכח או עבר וכו'  
 (ומקור הדברים הוא במג"א סק"ב).

וכן בסעי' ו' כתוב (בדפוס שלנו) ויש בחול המועד מה  
 שאין בר"ה והוא שכל ז' ימי הפסח וח' ימי החג וכן בי"מ של  
 עצרת חייב אדם להיות שמח וכו'. ובדפוסים הנ"ל כתוב וכן

בי"ט של עצרת (וכן נראה ממה שלא כתב מספר ימים כמו בפסח וסכות לפי שמדבר רק בנוגע ליום אחד (שהוא מדאורייתא כפסח ז' ובסכות ח').

וכן בסי' תנ"א ס"ב (בסופו) כתוב וז"ל: אבל אסור להשתמש בהן [בכלים שאינו רוצה להגעילן וללבנן לפסח] בקביעות בע"פ משעה ה' ואילך ואפי' בצונן עד שיכשירם לפסח כו' גזירה שמא ישכח וישתמש בהן בחמץ, עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן דהא מדברים בכלי של חמץ, א"כ יהי' הגזרה שמא ישכח ויקנה לו חמץ בפסח ח"ו משום שמשתמש בכלי של חמץ? ! הא ודאי ליתא.

ובדפוסים הנ"ל כתוב בהם בחמין, והגזירה האי שאם ישתמש בהן בקביעות בצונן יבוא להשתמש בהם בחמין (וכן הוא במקור הדברים ביו"ד סי' קכ"א ס"ה ברמ"א).

וכן בסי' רצ"ד ס"ד כתוב (בדפוס שלנו) בתחלתו: אם טעם ולא הזכיר הבדלה בתפלה וכו'. ובדפוסים ההם כתוב אם טעה וכו' (וכן הוא בקטע שלפני "אתה חוננתנו" בסדור תהלת ה' אות ב').

בשו"ת הצ"צ חלק יו"ד סי' רכ"ג (דף מ"ב ע"ד) כתוב וז"ל: ומשא שעורים קלים מחטים בערך שליש כו' ע"כ.

ולכאורה צ"ע דהא במשנה בב"מ דף פ' ע"א מוכרח, וכן כתוב רש"י שם ע"ב בד"ה קב לכתף, שתוספת חטים על שעורים הוא אחד משלשים, וצ"ע.



## ברכת המוציא [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר הקשה הת' א.ה.ר שיחי' על מה שכתב כ"ק אדה"ז בסי' רמ"ט סי"א ממה שכתב בסי' רט"ו ס"ד דבסי' רמט כתב וז"ל: בד"א (שיכול לאכול דבר קודם "המוציא" בשבת) כשאוכל אותו מאכל קודם הסעודה מחמת שחפץ ומתאוה לאכלו קודם הסעודה ולא בתוך הסעודה אבל אם מה שאוכלו

קודם הסעודה הוא מחמת שרוצה להשלים ק' ברכות ע"י שמברך עליו גם ברכה אחרונה כשאוכלו קודם הסעודה שאינו נפטר בבהמ"ז שלאחר הסעודה יש בזה (איסור גמור מן הדין שאסור לגרום ברכה כשאפשר לפוטרה בברכה אחרת כמ"ש בסי' רט"ו וכו') עכ"ל.

ובסי' רט"ו כתב וז"ל: ואפי' בשבת שחסרו כו' מנין ק' ברכות כו' אסור לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים לק' בד"א כשיכול לפטור ב' דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם מיוחדת לדבר אחר אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפלה טוב יותר להרבות בברכות כו' עכ"ל.

והקשה דלכאורה יש סתירה בדברי כ"ק אדה"ז דהא בסי' רמ"ט מדברים במאכל שאינו "המוציא" וכתב דאיסור יש בדבר, ובסי' רט"ו כתב דאם הברכה אינה מיוחדת לשניהם טוב יותר להרבות בברכות.

ונראה לתרץ (בד"א) דיש לחלק ביניהם דבסי' רט"ו מדובר שהוא רוצה לאכול את המאכל ההוא (בשביל שמתאוה להמאכל) אז אומרים לו כיון דברכה של אותו המאכל אינה כמו ברכה שהיא נטפלת אליו יותר טוב להרבות בברכות (בתנאים שכתוב בסי' רטו) אבל בסי' רמ"ט מדובר, שהוא רוצה לאכול המאכל רק בשביל השלמת ק' ברכות (ואינו מתאוה להמאכל) אז יש איסור בדבר.

ומה שכתב הנ"ל דהסתפק כ"ק אדה"ז דשמא ברכת המוציא נחשבת לברכה המיוחדת לכל זה ודאי אינו, דהא יש דברים דמברכים עליהם (ברכה ראשונה) בתוך הסעודה כגון יין ופירות (וגם טעה בדברי עצמו דכתב "דנסתפק אדה"ז בנוגע לברכת המוציא האם היא נחשבת לברכה המיוחדת לה והכל כטפל אליה" ותגע בעצמך אם היא מיוחדת לה היאך היא טפילה אליה?)



## לדייק בק"ש\*

### ישראל לוי יצחק גולדברג

תלמיד בישיבה

בהלכות ק"ש סימן ס"א סעי' י"ט, כותב כ"ק אדה"ז "צריך ליתן רווח בין תיבה שבסוף תיבה שלפני' שלא תבלע אות אחת מהן כגון על לבבך". ומביא כמה דוגמאות לזה.

אחת הדוגמאות שמביא היא הכנף פתיל, ולכאורה צריך להבין בפשטות, איך האות פ"א הבלע באות פ"א?

ובפרט לפי המבואר בסעיף כ"ב, "צריך ליזהר שלא ידגיש הרפה ולא ירפה הדגש" אין לומר שכ"ק אדה"ז מבהיר שמא יעשה טעות, כי "צריך ליזהר"?

וגם לפי מ"ש בסימן ס"ב סעי' א' "קרא ולא דקדק בהן יצא" כי (מלבד הדיוק הנ"ל שצריך ליזהר) בסוף סעי' כ"ב כותב "וכל הדקדוקים אלו הם לכתחילה"?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## נט"י במוצאי יוהכ"פ ות"ב [גליון]

משה דייג

תות"ל מאריסטאון

בגליון ט (תשכ"ב) הקשה הת' י.י.ב בענין נטילת ידיים במוצאי יוהכ"פ ות"ב דלפי מה שמבאר הרבי באג"ק ח"ג עמ' קמ"ח הטעם למה ביוהכ"פ צריך נט"י רק עד קשרי אצבעותיו כי אז אין הרוח טומאה מתפשט יותר מזה, הרי דכל הרוח טומאה שהי' כבר ירד ע"י הנטילה בבוקר יוהכ"פ, ולמה צריכים ליטול ידיים עוה"פ במוצאי יוהכ"פ וממשיך להקשות עמש"כ הרבי בתשובות וביאורים בשו"ע עמ' 225 דטעם נט"י

\* הערת המערכת: כן הקשה בתפארת ישראל ברכות פ"ב אות י"ט. ואולי אפ"ל דכאן צריך להחמיר יותר כיון דע"ז יחסר אות לגמרי. וכ"כ במסגרת זה בברכות שם.

במוצאי יוהכ"פ "היא שלילת התפשטות הטומאה לאחר סור קדושת יוהכ"פ (ע"י מק"מ לזח"ב קעג, א) וא"כ איך מועיל הנטילה "איזה שתהי' ביוהכ"פ". דלכאו' הרי כל הטומאה שהייתה ירדה בהנטילה שבתוך היום דיוהכ"פ ולמה צריכים לנטילה עוה"פ ושקו"ט בזה ונשאר בצ"ע.

והנה דברי הרבי מבוארים בפשטות כמבואר בדבריו בתשובות וביאורים. דטעם הנטילה היא כי אחר שסר קדושת יוה"כ יש לחשוש להתפשטות הטומאה שלא הי' שייך בתוך יוהכ"פ מצד קדושת יוה"כ שמונעת ההתפשטות, שמצד זה לא צריכים אז נטילה, רק עד קשרי אצבעותיו כדבריו באג"ק ח"ג הנ"ל בשם המקדש מלך, אבל במוצאי יוהכ"פ שסר קדושתו שוב חוזר ומתפשט הרוח טומאה שהרי לא נתבטל ע"י הנטילה הקודמת, כי אז לא נתפשט, אבל עכשיו הרי יכול להתפשט בכל היד ומשום זה צריך ליטול ידים עוה"פ במוצאי יוהכ"פ כמו שמציין בתשו"ב לעיין במק"מ שזהו אותו מקדש מלך המצוין באג"ק הנ"ל בטעם הנטילה ביוהכ"פ רק עד קשרי האצבעות. כי שתי הדברים הנטילה רק עד קשרי האצבעות ביוהכ"פ והנטילה עוה"פ במוצאי יוהכ"פ הם מאותה סיבה, ולא שקשה מזה על זה כקו' הת' הנ"ל.



## מנהגי רבותינו נשיאנו [גליון]

**הת' מ.מ. רייצעס**

תלמיד ישיבת תות"ל מגדל-העמק

בקובץ תשכ"ב שקו"ט הר' נ.ש. במנהגי רבותינו נשיאנו, מתי צריכים לנהוג כמנהגם ומתי לא.

ומניח שם הנחה, (ע"פ מקורות כדלקמן) דגם מנהג שהרביים נהגו בו מצד טעם פרטי ששייך רק להם (ומצד הנהוג באופן כללי אין לנהוג כך), החסידים צריכים לנהוג כך, ועפ"ז מקשה מדוע במנהג הנחת ד' זוגות תפילין אין נוהגים כך, כמו הרבי?

ולענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, ובהקדים שבכלל יש לחלק ענין זה לב' ענינים כלליים: א) ענינים שקשורים בהלכה ומנהג, דהיינו, שיש בזה כמה מנהגים והרבי נוהג כמנהג מסויים שבזה לכאור' פשוט שכן צריך לנהוג, ומצד "הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנא" (ועיי' אג"ק חי"ט ע' רפא אודות מנהגי הגבחה, שכן נוהגים בכיהכ"נ בו התפלל כ"ק, ויש לקשר לזה גם סיפור חז"ל (סוכה לב, סוף ע"ב) כו' הואיל ונפיק מפומי', עיי"ש. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 343 "בנוגע לצבע בגדי שבת אנו אין לנו אלא מנהג נשיא דורנו הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר ומפורש בשיחת ליל ה' דתה"ס תשמ"ח: "ולהעיר שאף שלכאורה אין זה סדר "לחקות" את הרבי בכל עניניו הרי ראינו אצל חסידים הראשונים שבענינים הקשורים עם דיוק וזהירות יתירה וכיו"ב שראו אצל הרבי היו גם הם נוהגים כן").

ב) ענינים שאינם קשורים בהלכה ומנהג, אלא הנהגות בכלל אצל הרבי (ראה אג"ק ח"ט ע' לא: "בין חסידים לרבותיהם שמשדלים בסגנון מכתביהם והליכותיהם בכלל, להדמות לרבם, וכבר ידוע הצחות בזה, ע"פ מרז"ל (סוטה יא ע"א): אחרי ה' אלוקיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, וכו' משא"כ בתלמיד אחר רבו, עיי"ש) ועל מנהגים מסוג זה נאמר בסה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 82 שהחבריא קדישא הרהרו רבות אם צריך לנהוג כמנהגי רבם מכיון שאינם שייכים לזה מצד דרגתם משא"כ האנשים הפשוטים שנהגו כך בפשטות.

אמנם, ישנם מנהגים של הרבי שבאים מצד טעם פרטי ששייך לרבי וכו'. שבזה לכאור' אין לנהוג כמנהג הרבי אם הטעם לא שייך להנהגה. ועפ"ז יובן בפשטות, שהיות ובשביל להניח ד' זוגות צריך גוף נקי ביותר (ראה לקו"ש ח"ד ע' 507) הרי אי"ז שייך לאנשים כערכנו - ומה שהביא הנ"ל מלקו"ש חכ"ט חגה"ס בנוגע לשינה בסוכה, ששם מוכח שחסידים נוהגים כהרבי אף אם הטעם לא שייך אליהם, כי לכאור' הטעם דמקיפים דבינה לא שייך אלינו - אך בעיון שם בהשיחה אינו נראה כלל, ואדרבה שם (חכ"ט ע' 218) נראה שזה שצריך לנהוג כהרבי אי"ז מספיק וצריך להגיע להסבר שכיון שחסיד מתנהג במנהגי הרבי ה"ז ענין של מצטער, ומצטער פטור מן

הסוכה, ודוקא זה הוא ההסבר [ויש לחלק בענין זה לעוד חלוקות, ואכ"מ וכל הנ"ל הוא באופן כללי].

\*

## פשוטו של מקרא

### עליית משה בהר

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

פירש"י פרשת יתרו ד"ה ויהי ממחרת (יח, יג): ...ועל כרחק אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכפורים שהרי קודם מתן תורה א"א לומר והודעתי את חוקי וגו' ומשנתנה תורה עד יום הכפורים לא ישב משה לשפוט את העם שהרי ב"ז בתמוז ירד ושבר את הלוחות ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביוה"כ, עכ"ל.

עיין בסנהדרין (טו): איבעיא להו שור סיני בכמה.

ובפירש"י שם ד"ה שור סיני: בהמה שקרבה להר בעוד שהשכינה שם דכתיב אם בהמה אם איש לא יחי'.

ובפירש"י ד"ה בכמה: דיינים נידון.

וממשיך שם בגמרא: תא שמע דתני רמי בר יחזקאל אם בהמה אם איש לא יחי' מה איש בכ"ג אף בהמה בכ"ג.

ובפירש"י שם ד"ה מה איש בכ"ג: דאיש פשיטא לן דכבר הקובעו לישראל סנהדראות מיתרו ואילך, עכ"ל.

וצריך עיון, שהרי לפי פירש"י הנ"ל שבפרשת יתרו הי' קביעת הסנהדראות על פי עצת יתרו אחר יום הכיפורים. שזה הי' כמה חדשים אחר מתן תורה. ואדרבה, קודם מתן תורה לא ידעו עדיין מדינים אלו. אבל עיין בדעת זקנים מבעלי התוספות בפרשת יתרו, וז"ל:

...וכל זה יש לומר לפי שיטת רש"י דמפרש יתרו לאחר מתן תורה הי'. אבל למ"ד יתרו קודם מתן תורה בא יש לומר דאפשר דזה המעשה שישב משה לשפוט את העם הי' קודם מתן תורה כי גם רש"י ז"ל פירש בפרשת בשלח כי במרה נצטוו על הדינין, עכ"ל.

ולאיך גיסא, לפי פירש"י בפרשת בשלח שבמרה נצטוו על הדינין למה אין יכולים לומר שמה שכתב ... וישב משה לשפט וגו' הי' קודם מתן תורה,

ומה שכתב "והודעתי את חוקי וגו'" קאי זה על הדינין שנצטוו במרה.



## "כי גאה גאה"

### הרב משה לברטוב תושב השכונה

ברש"י בשלח כי גאה גאה תחלה מביא כתר גומו. אח"כ בחצאי ריבוע: "ד"א בא הכפל לומר, שעשה דבר שא"א לבשר ודם לעשות" וכו' וממשיך "וכל שאי אפשר לעשות ע"י זולתו נופל בו לשון גאות כו' וכן כל השירה תמצא כפולה". ע"כ בנוגע לענייננו. "ולכאן לא רישא סיפא. שמתחיל ואומר שבא הכפל וכו' ומסיים שזהו ל' גאה (נופל בו ל' גאות) ומסיים שטעם הכפל הוא כי כל השירה כפולה.



## \* תחומין דרבנן

הת' נפתלי הכהן סילבערבערג

תות"ל - 770

בשלח טז, כט רש"י ד"ה אל יצא איש ממקומו: "אלו אלפים אמה של תחום שבת ולא במפורש שאין תחומין אלא מד"ס ועקרו של מקרא על לוקטי המן נאמר".

וצלה"ב מניין לרש"י בפש"מ שתחומין לאו דאורייתא? ואם 'עיקרו של מקרא על לוקטי המן נאמר', מדוע מביא רש"י הענין של תחומין?

וי"ל שרש"י בא בזה לתרץ שאלה, לעיל בפסוק א' ברש"י ד"ה בחמשה עשר יום, מפרש רש"י שהגיעו בני"ל למדבר סין בט"ו בחודש אייר, ובט"ז בחודש אייר ירד המן בראשונה. ורש"י מוסיף שאותו יום (ט"ז אייר) א' בשבת הי', ועפ"ז נמצא שבנ"י נסעו בט"ו אייר שהי' בש"ק, ולכן הוכרח רש"י לפרש כאן שתחומין הם מדרבנן ועדיין לא נתקנו אז.



## שונות

### "מאו"א"

הרב אהרון חיטריק

תושב השכונה

אחד מהספרי קבלה שכ"ק הצ"צ מביא כמעט בכל דף בלקו"ת, וכן במאמריו באור התורה הוא הספר "מאורי אור" או כמו שהוא מובא בהספרים "מאו"א".

בשנת תרכ"ז נתן כ"ק ברוך שלום בנו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ (וזקנו של כ"ק אדמו"ר) נתן הסכמה לספר הנ"ל וכותב

\* הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ז פ' צו ב' בארוכה.

שם "וכנראה בעליל אשר כ"ק אאמו"ר ז"ל מביאו בלקו"ת ובפרט בכי"ק אשר עדיין בכתובים ברוב הדרושים נזכר ספר הקודש הזה עכ"ל שם.

כ"ק אדמו"ר במפתח שמות לתו"א מציין שנמצא קי"ד, ג, קיז, ד (ב"פ), קיח, ב, קיט, א ..

אבל במפתח ללקו"ת מציין לרוב המצוא לא נסמן,

וכן כ"ק אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מהורש"ב וכ"ק אדמו"ר ע, וכ"ק אדמו"ר מציינים לרוב לספר קטן זה בגשמיות, ומאיר אור גדול לכתבי הזהר והאריז"ל, ונסדר באופן קצר ערכים וכינוים ע"פ סדר האל"ף בי"ת.

וכמו שכותב בהקדמתו שחיבר לפי מה שראה בפרדס להרמ"ק שער ערכי הכינוים, שגובל כל הכינוים הנמצאים בספרי החכמה והזהר והתיקונים שנכתבו אחת הנה ואחת הנה, והוא ז"ל קבל מכל דברי האריז"ל כנוי במקומו מועט המחזיק מרובה, ע"ש בהקדמתו.

עד עכשיו לא עשו מפתח מדא"ח איפה שיש פי' או מובא ספר זה, מצד רוב המצאם, אבל באיסוף כזה אפשר לעשות חיבור ופירוש שלם לספר זה, וע"י זה יוכלו לסדר ערכי הקבלה על פי תורת חב"ד.

להלן רשימה על כמה אותיות, ומזה אפשר לראות האוצר הגנוז בתורת חב"ד (הרשימה היא חלקית בלבד).

1) אות א' סעי' ב'

אב - מובא באוה"ת דברים כרך ז ע' ברסד.

2) אות א' סעי' ג'

אבד - מובא באוה"ת נ"ך כרך ב' ע' א' מג (ומקבילו באוה"ת בראשית כרך - בדף שעא, א). יהל אור ע' שלא, וע' תרמ"ח. חקירה דף צב, א. אוה"ת על סדור ע' עז.

3) אוה"ת בראשית כרך א' דף סו, א.

4) אות א', סעי' ד'.

אבן - אבן מ"ן ומ"ד - אוה"ת בראשית כרך א' קלו, ב.  
אוה"ת נ"ך כרך א' ע' תרו.

אבן ישראל - אוה"ת נ"ך א' ע' תרה.

אבן כל אבן מורה עלי' - חקירה צב, ב.

(4) אבני כיס - אוה"ת נ"ך - א' ע' תרה.

אבנים - לקו"ת פ' ראה כח, ד.

וכן נזכר ערך אבן באוה"ת ויקרא - ע' רסב, רסט. ביאה"ז  
להצ"צ ע' תתס, תתקכד, תתקכו. אוה"ת בראשית כרך ג' תפו,  
ב. תקלט, ב. פ' חוקת תתכב שה"ש ע' שיא.

זוהי רק רשימה קצרה מד' סעיפים, ונמצאים כהנה וכהנה  
לאלפים, וכשיסודר דבר כזה, יתגלה העושר הרב שיש בתורת  
חב"ד, והעשירות בהרשימות והגהות מכ"ק אדמו"ר הצ"צ.  
(המשך יבוא).



## הערות אחדות באוה"ת פר' בא

(א) באוה"ת בא ע' רנ, כותב: הנה נזכר  
בשל"ה דקכ"ב א' שכ"ה א' שהמינים  
אומרים מי שברא החושך דהיינו הלילה לא  
ברא האור, והענין כי שרשם מעולם התהו  
וידוע שבעולם התהו לא הי' התכללות ג'  
קוים ולא הי' התחברות חו"ג, וחסד הי'  
בפ"ע וגבו' בפ"ע, ע"כ טועים ואומרים שמי  
שברא החושך לא ברא האור, אבל באמת אף  
בתהו הי' העדר החיבור רק בהספירות כו',  
וע"כ הי' חושך למצרים ואור לישראל

להורות כי הכל יחוד א' ומאדון יחיד כו'.  
ע"כ.

הנה בשל"ה שם נמצא רק מאמר המינים  
כו', אבל הביאור כאן הוא מאדהצ"צ. וז"ל  
השל"ה שם: יוצר אור ובורא חושך כו'  
להוציא מלב המינים הפוקרים ימ"ש  
האומרי' מי שברא יום לא ברא לילה וע"ז  
רמז ג"כ הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר כי הכל  
בורא אחד בראם. ע"כ.

[ובמ"א מצויין עוד על ל' מי שברא אור  
לא ברא חושך, להכלי יקר בראשית א,ח.  
ובמדבר כח,ד. ומגלה עמוקות אופן רכ"ח].

וצ"ע אם יש עוד מקור במדחז"ל, ללשון  
זה שהמינים אומרים כו', מלבד בספרי  
הקדמונים וכו'.

בגמ' סנהד' ל"ט א' איתא: א"ל כופר  
לר"ג מי שברא הרים לא ברא רוח שנאמר כי  
הנה יוצר הרים ובורא רוח אלא מעתה גבי  
אדם דכתיב ויברא וייצר הכי נמי מי שברא  
זה לא ברא זה כו'. וראה ילקוט שמעוני  
ויקרא פי"ח: מי שברא את ישראל לא ברא  
את אוה"ע כו'. וכן במד"ר (בראשית פ"א, ז.

ועוד) יש הלשון על שתי רשויות הן כו'. אבל לא ה' מי שברא יום לא ברא לילה.

גם בספרי החסידות [במאמרי אדה"ז ובאוה"ת] מובא ה' בכ"מ לגבי המינים שאומרים מי שברא טוב לא ברא רע [וכמדומה באוה"ת מציין למפרשי המד"ר]. וצ"ב מקורו.



(ב באוה"ת שם ע' רצג, ז"ל: שכמדומה שראיתי בספר א' דהנה הקב"ה מקיים כל המצות א"כ איך שייך יראה למעלה, ותירץ כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים א"כ שייך כביכול יראה למעלה על שיהיו ישראל צדיקים ולא יפלו ממדריגתם ח"ו וכמ"ש מי יתן והי' לבבם זה כו'. [ומבאר שם באוה"ת עפ"י"ז את הדילוג של הקב"ה והחפזון ביצי"מ שלא ישתקעו ח"ו ישראל כו'].]

ואין הצ"צ מפרש את שם הספר. [ונמצא כן עוד איזה פעמים באוה"ת שמביא בשם "מצאתי בס' אחד" וכיו"ב, ואינו מפרש את שם הס']. ויל"ע מקורו.



ג) באוה"ת שם ע' שכג, כותב: והנה בכתבי מו"ח ז"ל מאדמו"ר נ"ע בתקס"ח שבת הגדול ענין כגוונא דאינון מתייחדין שהמדות עליונות כשבאים למטה הן בבחינת הפירוד וההתחלקות זמ"ז אך בעודם כלולים בהשכל שם הם ביחוד כו' ואח"כ למהוי אחד באחד יחוד יחודא עילאה ביחודא תתאה כו'. ע"כ.

וצ"ע, כי מאמר זה נדפס בסידור עם דא"ח קסח, א. ומפני מה מציין ע"ז לכתבי מו"ח ז"ל כו',

ומאמר האוה"ת כאן נרשם אחר הדפסת הסידור, כי הסידור עם דא"ח נדפס בחיי אדהאמ"צ בשנת תקפ"א. ומובא הרבה בספרי אוה"ת. (וגם מאמר זה ד"ה כגוונא מובא באוה"ת פ' פינחס ע' א'קפב: "וע' בסידור בד"ה כגוונא דאינון מתייחדין"). והאוה"ת כאן, מסגנונו ניכר שהוא הרבה אחר שנת תקפ"א. ומזכיר בו את אדהאמ"צ בכינוי "מו"ח ז"ל" (ואדהאמ"צ נסתלק בשנת תקפ"ז). וראה גם בס' רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ ע' קכ ברשימת מאמרי שנת

תרי"ז. א"כ מדוע מציין להכת"י במקום שנדפס בסידור.

[מה שמצינו בכ"מ באוה"ת שמציין למאמרי אדה"ז להכת"י והתאריך שבהם נאמרו, זהו כשמציין למאמרים לפני שנדפסו בתו"א ולקו"ת. משא"כ אחר שנדפס המאמר אינו מציין לכת"י]

ואולי ר"ל בסגנון זה להדגיש כאן, שמאמר זה הוא מכתבי אדהאמ"צ, דהיינו לשון התלמיד ולא לשון הרב אדה"ז בעצמו [כמו שנמצא בכ"מ באוה"ת, שכותב על לשון מסויים בסידור ובביאוה"ז, או בשאר ההנחות, שזהו לשון או הוספת אדהאמ"צ ואינו לשון אדה"ז בעצמו]. ובאותו עת גם להדגיש שהמאמר ההוא נאמר ע"י אדה"ז בשבת הגדול (כי בהאוה"ת כאן הוא דרוש לפ' בא ועניני פסח). אבל מ"מ אי"ז רגיל בספרי אדהצ"צ שלא יציין לסידור כ"א להכתב.



## ברכה על מי מרפא [גליון]

**הת' ישכר שלמה ביסטריצקי**  
תלמיד בישיבה

בגליון תשח"י הקשה הרב ש.א.ה מלקוטי סיפורים (הרב פערלוב) ששם נאמר שהגאון ר"מ בנעט שאל מהאדמו"ר נ"ע אם לברך על המים ממעינות המרפא כששותה רק לרפואה, והשיב האדמו"ר נ"ע שצריך לברך מפני שאינו דומה לשאר סמי הרפואה, אלא המים מנקים ומבריאים את הגוף. והקשה הנ"ל משו"ע סי' רד סעי' ז' ששם כתוב שהשותה מים להעביר האומצא אינו מברך, וכן בסעי' י"ג.

ובגליון תשי"ט כתב ע"כ הרב ש.ד.ו שאמנם מבחינת ההלכה הקשה יפה שהרי כן ההלכה לאדה"ז שאין מברכים, אבל כשמסתכלים בלקוטי סיפורים הנ"ל, רואים אשר הוא מסתמך מזכרונו וכו'.

ומוסיף שם שהלשון האמיתי ב"בית רבי" הוא "בענין הברכה על המים דכאן א' בגמ' רפואות הן כי מן השמים הן כו', וכמדומה לי שהם מנקים מכל רע ופסולת ומחזקים היטב הבריאות..." ובסיום המכתב "וחביב לפני חריפותן (של הצ"צ) בענין הנ"ל, ואראנו לפני הגאון הנ"ל..." ובהערות הרה"ג הספרן רשד"ב לוי'ן שיי' על תיבות "בענין הנ"ל" "בבית רבי שם: כי הרמ"ב שאל מרבינו ע"ד הברכה על המים כו' והי' צריך לזה פלפול ואריכות רב... ע"כ אמר לו שיכתוב את זה לחתנו אדמו"ר הנ"ל שהוא גאון כו'...". ומסיק הנ"ל שם שאדמה"א לא פסק לרמ"ב שצריכים לברך.

והנה בספר השיחות תרצ"א עמ' 228/9 כתב: "ע"ד שתיית מים ממעיני הרפואה אם לברך ע"ז יש ברכה ותפילה. ברכה היא ברוך, תפלה היא יה"ר. וקודם השתי' יאמר: יה"ר שיהי' לרפואה. כן הורה הצ"צ למהרשנ"ע הלכה למעשה. ואמר שיכין מקודם כמו לברכה: ינקה ידיו וכו'. ויש ע"ז ראי' משני מקומות בש"ס. מק"א - שא"צ לברך; מק"ב - שיהי' נחשב לברכה".

ובהערה 131 כתב: "כלומר: כיון ששתי המים אינה לצמא, אלא כדי שהמים יפעלו הרפואה, לכן לא שייך על זה ברכה שהיא הודאה על ההנאה שבדבר (כבשותה לצמא), כי אם תפלה בשביל לפעול הדבר - 'יהי רצון'. ולכן אין לברך, אלא רק לומר 'יהי ר' שיהיה לרפואה'".

ועפ"ז צ"ל כדברי הרב הנ"ל בגליון תשי"ט ש"אדמהא"מ לא פסק לרמ"ב שצריך לברך", וכן לא קשה (כמו שכתב שם) דאפי' ע"פ ההלכה אין מברכים, כנ"ל.



## הערה בספר הזכרונות

**הרב שלום דוד גייסינסקי**  
**ר"מ במתיבתא**

יש לברר במפתח אנשים לספר הזכרונות אשר לכ"ק אדמו"ר משיח צדקנו האם לא נפלו בו כו"כ טעויות הדפוס, והנה לדוגמא: לאברהם יצחק מיאנאוויטש מצוין לקאפיטלאך כח, לא, לד ולכאורה צ"ל כז, ל, לג.

ליוסף משה מיאנאוויטש מצוין לקאפיטל לד, ולכאורה צ"ל לג.

ליצחק שאול הארקי מצוין לקאפיטלאך לה, לו, מח נ-נד נז-סא והוספות. ולכאורה צריכים להשמיט לו ומח ולהכניס לד ומט.

לנפתלי הירץ גינזבורג מצוין לקאפיטל מא ולכאורה צ"ל מ.

להמהרש"ל מצוין לקאפיטל מא ולכאורה צ"ל מ.  
 לרפאל שלמה מווילנא מצוין לקאפיטל מ"ב ולכאורה צ"ל מא.

לשלום שכנא מווילנא מצוין לקאפיטל מב ולכאורה צ"ל מא.

לשלום שכנא מלובלין מצוין לקאפיטל מב ולכאורה צ"ל

מא.

ואלו הם רק לדוגמא.

ואגב, אודות אברהם יצחק הנ"ל הנה עיין בקאפיטל כד וע"פ מש"ש ובקאפיטל כז, ל, לג, הנ"ל נראה לומר בכמה אופנים ואבוהון דכולהו (1) או שאברהם יצחק לא דר בישוב (מבין הישבים שסביב ליאנאוויטש) ביחד עם חמיו "מרדכי דער מילנער" ושני גיסיו אברהם שלמה (חתנו הראשון של מרדכי דער מילנער) וזלמן לייב (חתנו השני של מרדכי דער מילנער), כי אם שדר ביאנאוויטש ועסק שם כבר עם האנשים הפשוטים וקיבל כבר השפעתו שם מר' זלמן חיים השמש בעת שחמיו וגיסיו דרו בישוב. (2) או שגם הוא דר איתם בישוב (טרם שעזבו כולם את הישוב ליאנאוויטש ולקהילה אחרת) אלא שלא רצה מחלוקת עם גיסו זלמן לייב ושלא ירד לחייו וכו' כמו שאכן עשה זלמן לייב לר' בער. (3) או שגם הוא לא רצה להתעסק עם האנשים הפשוטים (כמו שזלמן לייב לא רצה) עד ש(בא ליאנאוויטש ו)קיבל השפעה והדרכה וכו' מהשמש ר' זלמן חיים (כמו שגיסו זלמן לייב קיבל ונשתנה):

דאל"כ למה כשעזב גיסו אברהם שלמה את הישוב להיות רב בקהילה אחרת הוצרך חמיו ובני הישוב להביא את ר' בער מיאנאוויטש להתעסק וכו' עם האנשים הפשוטים כשסירב זלמן לייב להתעסק איתם ולא מילא אברהם יצחק את מקום גיסו אברהם שלמה ? !

ונראה כיצד ה- 1 ע"פ דיוק הלשון בקאפיטל כה וז"ל: "ר' בער וואלט מסתמא ווייטער געליטען צרות פון זלמן לייבן, האט אבער מרדכי דער מילנער דעם קומענדיגען זומער זיך איבערגעקליבען קיין יאנאוויטש און אהין מיטגענומען מיט זיך זיין איידעם" ולא הוזכר כלל שיקח איתו גם את חתנו השלישי אברהם יצחק כי אם "איידעם" לשון יחיד;

(איברא שאין זה כי אם סמוכין לצד ה- 1 ולא הוכחה ברורה די"ל שהרי כל המדובר כאן הוא איך שזלמן לייב ירד לחייו של ר' בער, ואין עניין כאן להזכיר שלקח גם את חתנו

השלישי אברהם יצחק שעד קאפיטל כז אין הוא מזכירו בשמו ואינו מדבר אודותיו כלל).



## תיקון טעות בסה"ש

### הרב אלחנן לשס

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כששה חדשים בשנת תרס"ג נסע כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב עם כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ לעיר וויין ע"פ פקודת הרופאים: כו"כ סיפורים מתקופה ההיא נדפסו בכ"מ בסה"ש דכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ (ראה לדוגמא סה"ש תרצ"ו ע' 95 ובסה"ש תשי"א ע' 87).

והנה בהוספות לסה"מ תרפ"ה (ע' שסט) מצינו: "דער טאטע איז געווען אין וויין בשנת תר"ס בתור גלות החורף" וצריך לתקן התאריך לתרס"ג.

גם המילים "בתור גלות החורף" צע"ק הכוונה בזה, דהא הנסיעה היתה קשורה עם בריאותו (והעיר לי ח"א שאוצ"ל "געווען אין וויין... בכלות החורף ודוחק).

