

ב"ה  
יום הבהיר י"א ניסן  
ש"פ מצורע – שבת הגדול<sup>1</sup>  
ה'תשנ"ז  
גליון טו [תשכח]

תוכן הענינים

**רשימות**

- 6 ..... סדר ההטבה לשיטת הרמב"ם  
12 ..... הערות רבינו בתניא פ"ב  
15 ..... אורך ורוחב  
16 ..... איסור אכילה ביוהכ"פ לעת"ל  
18 ..... הדעות במצות הדלקת המנורה

**לקוטי שיחות**

- 19 ..... החיוב דקרבן פסח  
22 ..... טהרת המקוה בעלייתו  
25 ..... בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא  
27 ..... כמות ואיכות לשיטת אדה"ז  
29 ..... בגדר מתנות לאביונים [גליון]  
31 ..... בענין אמירת פ' תודה בשבת וכו'  
32 ..... בדין פועל ידו כיד בעה"ב  
35 ..... קרבן תודה

**שיחות**

- 36 ..... נס הגדול ד"למכה מצרים בככוריהם"

**הגדה של פסח**

- 41 ..... טעם ההקדמה: טאטע, איך וויל ביי דיר כו'  
44 ..... הסיבה בשמאל

46 ..... זרוע וביצה

## נגלה

48 ..... בדיו המגביה מציאה לחבירו

52 ..... דעת אחרת מקנה בקנין חצר

53 ..... מה הי' כתוב בלוחות - זכור או שמור

## חסידות

58 ..... הערה על התשובה בס' משנת חב"ד (גליון)

68 ..... צמצום הראשון

68 ..... חכם ונביא [גליון]

69 ..... תיבת "כמדומה" במאמרי דא"ח [גליון]

70 ..... בענין הנ"ל

70 ..... בענין הנ"ל

## הלכה ומנהג

71 ..... הערות ב"סדר ברכת הנהנין"

79 ..... סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו

80 ..... ברכת האילנות

82 ..... 'מי שברך' לחולה לפי נוסח אדה"ז

87 ..... סיום על לימוד שו"ע

88 ..... בענין פת נכרי ופת ישראל מי קודם

בירור הלכתי בענין ספר החת"ת הכתוב על מיקרו -  
פילם

93 ..... [גליון]

## שונות

100..... מכתב רבינו אודות שערי ס' התניא

102..... עתיד חזיר ליטהר

104..... הערות בספר מקדש מלך

105..... הבאמ"ח, ומקור ה"בינוני"

107..... "פירוש הראב"ד למסכת תמיד"

## פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן חודש הגאולה, נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה") יום הולדת הצ"ה של כ"ק אדמו"ר נשיא הדור, - הננו מוציאים לאור גליון זה, גליון חגיגי מוגדל של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' וכו'.

ע"פ המבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ שיום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת ויתז עוז, ובלשון קדשו בהיום יום כד סיון: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות... הנה בזה היא ההתקשרות", ובלקו"ש חל"ב ע' 25 כתב "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י ה"התקשרות" עם כתביו, ספריו וכו' שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד" - הנה הזמן והמקום קא גרים לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' הן בכמות והן באיכות, וכפי ששמענו מכ"ק במשך השנים, גודל החביבות והיוקר להערות ושקוי"ט בשיחותיו הק' וכו', וגם תבע זה ריבוי פעמים מאנ"ש והתמימים המקושרים שיחיו, הרי בוודאי שזה נכלל ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו", לגרום לו נחת רוח.

וזה בודאי ימהר ויזרז בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק רבינו הק' ש"הנה הנה משיח בא - וכבר בא", ורועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש שם ע' 23 מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ) שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים", ונזכה לקיום היעוד "שירו לה' שיר חדש" (תהלים צו, א), בגאולה האמיתית והשלימה, און מיוועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו תיכף ומיד ממש.

### המערכת

ועש"ק פ' מצורע, שבת הגדול, י"א ניסן

ה' תהא זו שנת נפלאות

קראון הייטס נ. י.

תשעים וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט  
יום הולדת הצ"ה



לזכות

חברי המערכת – שנת ה' תשנ"ז  
הרה"ת אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא  
הת' אשר בן מרים  
הת' דוד בן שושנה רייזל  
הת' זאב בן רייזל  
הת' יעקב שלמה בן שרה שיינדל  
הת' ישכר שלמה בן אסתר שולמית  
הת' מנחם מענדל בן נחמה

לחג הפסח כשר ושמח  
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה ונגלה בגו"ר

---

מספר הפאקס לשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

## רשימות

### סדר ההטבה לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ברשימת מנורה (חוברת ד') מבאר שיטת הרמב"ם בסדר הטבת הנרות דאם מצא ב' המזרחיות כבויות מטיב ה' נרות המזרחיות בכניסה הא' כיון שחל עליו מיד חיוב הנוסף בב' נרות הכבויות ובמילא אין מעבירין על המצוות, ובכניסה הב' מטיב ב' נרות המערביות, אבל אם מצא ב' מזרחיות דולקות מטיב ה' נרות המערביות בכניסה הא' כיון דנר המערבי מקודש מכולם, ומקשה דאף במצא ב' נרות מזרחיות דולקות יהא צריך להטיבן תחילה כיון דאין מעבירין על המצוות? ומתרץ דאין מעבירין על המצוות שייך רק אם יש לו לעשות עבודה זו עתה, משא"כ בנדו"ד הרי מטיבן רק אח"כ בכניסה הב' ואין אומרים בזה אין מעבירין על המצוות, ואח"כ מקשה דמשום אין מעבירין על המצוות היו צריכים לקבוע הטבה הא' בנרות המזרחיים? ומתרץ עפ"י שיטת התוס' (זבחים נא, א) דלעשות קביעות משום אין מעבירין על המצוות לא עבדינן עיי"ש.

והנה מ"ש בתחילה דאין מעבירין על המצוות לא שייך רק אם יש לו לעשות עבודה זו עתה, הכוונה הוא כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' כ"ה סעי' ו' וז"ל: ואף אם נזדמן לידו הטלית גדול בעודו בביתו קודם שהניח תפילין אי"צ להתעטף בו בביתו, ואינו כמעביר על המצוה שנזדמנה לידו כיון שאין בדעתו כלל ללבושו כאן, עכ"ל.

ועי' גם בס' ברכי יוסף שם סעי' ג' שהאריך בדין זה לגבי אם הטלית של שבת הי' מונח בכיס שנותן בו טלית של חול והתפילין, וטלית של שבת הי' לעילא אם יכול להניח טלית של שבת וליקח טלית של חול או יש בזה משום אין מעבירין על המצוות וצריך ללבוש של שבת, ומביא מתשובת מהר"י מולכו

(סי' פ"ג) דלא שייך בזה אין מעבירין על המצוות כיון דאין בדעתו ללבוש טלית זה בחול, ומביא ראיה מדין הנ"ל שהוא במג"א שם ס"ק ד' לגבי טלית גדול בביתו דכיון שאין בדעתו ללבושו עתה ליכא בזה משום אין מעבירין וכו', עיי"ש בארוכה.

ולכאורה נראה לומר, דלאחר שביאר הרבי בקטע הב' דלא קבעו להטיב נרות המזרחיות משום אין מעבירין עהמ"צ כמ"ש התוס' דלעשות קביעות משום זה לא עבדינן, וממשיך לבאר דכלל זה שייך כאן כיון שאינם שקולים דאדרבה נר מערבי מקודש יותר, שוב אין צריכים למה שכתב בתחילה דליכא בזה משום אין מעבירין כו' כיון שאין בדעתו לעשות עבודה זו עתה, כיון דמסיק דבנדו"ד נר מערבי קודם, וכל מה שכתב בתחילה הוא רק לפני מה דמסיק לפי כלל התוס' שאין עושין קביעות וכו'. וראה הערות וביאורים גליון ח' ע' 15.

### לעשות קביעות משום אין מעבירין לא עבדינן

והנה במ"ש התוס' דלעשות קביעות משום אין מעבירין לא עבדינן ישנם כמה פירושים (ראה שדה חמד פאת השדה מערכת א' אות צ"ב ד"ה ועל, ובס' חמדת דניאל מנחות סד, ב, ועוד) ובשפת אמת ועולת שלמה מנחות שם פירשו כוונתם דלא נאמר כלל זה אלא בשני מצוות או בשני מקומות, שבאיזה מהם שיעשה יקיים המצוה, ואנו דנים על הקדימה לכתחילה בלבד, אבל בשפיכת שיריים שאנו דנים על קביעת מקום להכשר המצוה, שכל מצותה תהי' במקום זה דוקא ולא במקום אחר לא שייך לומר אין מעבירין על המצוות עיי"ש, ולכאורה לפי"ז מה זה שייך לנדו"ד שהרי אין מפקיעין שום מקום אחר כיון שהוא מטיב את כולם, ונוגע לדין קדימה בלבד, ומאי שנא מהא דכתב רש"י וכו' (שבת כב, ב) שהי' מתחיל להדליק תמיד בנר השני שהוא נר המערבי משום דאין מעבירין על המצוות?

והביאור בזה הוא, דבודאי אפשר לקבוע מקום להתחיל במקום זה משום אין מעבירין על המצוות, אבל זהו רק אם קיום המצוה יהי' עתה גם בשאר המקומות כמו בהדלקת הנרות שמדליק את כולם, וכל מה דאמרינן דאין עושין קביעות כו'

הוא רק אם משום זה יהיו שאר המקומות מופקעים ממצוה זו, וכנ"ל בשפיכת הדם דאם נימא שצריך לשפוך על יסוד המערבי דוקא נמצא דשאר המקומות מופקעים ממצוה זו זה לא אמרינן, וא"כ עד"ז אפשר לומר בנדו"ד דאם יצטרך להיטיב נרות המזרחיות בכניסה הא' משום אין מעבירין וכו', נמצא שהמערביות מופקעים מכניסה הא', וזה לא עבדינן, ז.א. דלהיטיב המזרחיות בכניסה הא' [ולהפקיע אז המערביות] משום אין מעבירין לא עבדינן, משא"כ אם היו כבויות מטיב תחילה המזרחיות, כיון שניתוסף עליהן חיוב והוה כשתי מצוות, אמרינן דאין מעבירין, דאין זה משום המקום, אלא משום המצוה, דלא יעביר על מצוה אחת בכדי לקיים אחרת, וראה שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' י"ג, וחכ"צ סי' ק"ז ודברי מלכיאל ח"א סי' י"ב ועוד, שכן הוא הדין אפילו במצוה קלה שבא לידו עכשיו דאמרינן אין מעבירין על המצוות אף דעי"ז לא יוכל לקיים אח"כ החמורה כלל, כגון במי שהי' חבוש בבית האסורים ונתנו לו רשות לצאת יום אחד בשנה ויוכל לקיים באותו יום מצוות התורה אינו חושש למצוות קלות או חמורות, אלא מקיים המצוה הראשונה הבאה לידו שאין מעבירין על המצוות עיי"ש.

### כשכל הנרות כבויות או דלוקות

והנה לפי ביאור זה בהרשימה לכאורה יוצא דאם כולן כבויות ויש בכולן חיוב הניתוסף, (ע"ד שנסתפק בס' הר המורי' פ"ג מהל' תמידין ומוספין (ק"ב, א) בד"ה והנה יש לעיין), הנה באופן כזה לא שייך אין מעבירין על המצוות כיון דזהו רק משום קביעות מקום, וא"כ המערביות קודם שהוא לפני ה', ומהמשנה שם לכאורה משמע דכשמצא מזרחיות כבויות לעולם מטיבן ברישא.

ועי' בס' מקדש דוד (קדשים סי' כ"א בד"ה והנה זה) שביאר טעמו של הרמב"ם דאם מצא המזרחיות כבוין מדשנן ברישא והג' הסמוכות להן משום דאין מעבירין על המצוות, אבל אם מצא המזרחיות דולקות שלהרמב"ם אי אפשר לכבותן ולדשנן כהלכתן הי' מדשן את השאר ומניח את אלו לאח"כ עכ"ד. (וי"ל דסב"ל דב' ההטבות הם המשך אחד לכן שייך בזה אין

מעבירין כו' וע"ד שהוא לגבי הדלקה בנר השני כנ"ל),  
 דלדידיה נחא, דגם אם כולן כבויות מטיב המזרחיות ברישא  
 משום דאין מעבירין, (וראה בהערות וביאורים שם דגם מ"ש  
 דאם מצאן דולקין אינו יכול לכבותן ולדשנן כהלכתן ולכן  
 מדשן את השאר כו' לא מתאים לפי הרשימה, שהרי בחוברת  
 א' כתב דלהרמב"ם ליכא איסור לכבות שאר הנרות עיי"ש,  
 משא"כ המקדש דוד לשיטתיה קאי שכתב שם מקודם שאסור  
 לכבותן לשיטת הרמב"ם עיי"ש).

ולאידך גיסא באופן שמצאן כולם דולקין (ע"ד שנסתפק גם  
 בהר המוריה שם) הנה לפי הרשימה מטיב המערביות קודם,  
 וכן משמע מהמשנה שם דאם מצא המזרחיות דולקין מטיב  
 המערביות קודם ומשמע שכן הוא לעולם, משא"כ לפי המקדש  
 דוד יל"ע דבאופן כזה הי' צ"ל דאין מעבירין על המצוות  
 ויטיב המזרחיות קודם.

### ההטבות בכניסה הא' והב' הם ב' עבודות

אלא דאכתי יל"ע דמהיכי תיתי לומר שההטבה בכניסה הא'  
 וההטבה בכניסה הב' הם ב' דברים נפרדים, דלכאורה י"ל שהם  
 באים בהמשך אחד, ורק שצריך להפסיק באמצע, אבל מ"מ הם  
 המשך אחד של הטבה, ונימא דהוה כהדלקת הנרות שמדליק  
 כולם דבזה שפיר אמרינן אין מעבירין וכו' אפילו לגבי קביעות  
 מקום כנ"ל?

ואפשר לומר בזה עפ"י מ"ש התוס' יומא יד, ב, בד"ה אמר  
 אביי דהא דלא קתני מתניתין (שם יד, א) בעבודת כהן גדול  
 ביום הכפורים גם ההטבה דה' נרות דמקמי קטורת, משום דלא  
 חשיב אלא הטבת שתי נרות שהן גמר העבודה, והטבת חמש  
 נרות לא הי' עושה כהן גדול עיי"ש.

ועי' בס' גבורת ארי שם שהקשה דאיך יתכן שיהא עבודה  
 אחת נעשית ע"י ב' בני אדם דהא הטבת כל ז' נרות עבודת אחת  
 הן וכל ימות השנה הי' נעשית ע"י כהן אחד דהא לקמן בפ"ב  
 (דף כ"ב) תנן גבי פייס השני י"ג כהנים זוכין בו ואי ההטבה  
 נעשית ע"י ב' כהנים י"ד הווינן, אלא ודאי אין עבודה אחת  
 נחלקת לב' כהנים, והאריך שם לחלוק על התוס' דהכהן גדול

עושה ההטבה בכל הז' נרות והתנא לא דק לפרט הכל ונקט רק המאוחרים וכ"ש הקודמים עיי"ש עוד, אבל בהתוס' משמע דסב"ל שהם ב' עבודות דלכן יש לחלקם בכהן הדיוט וכהן גדול.

ועי' בס' יד המלך (פ"ד מהל' חומ"צ) דר"ל דלפי ריו"ח דילפינן שצריך להפסיק בההטבה מבבקר בבקר חלקהו לשני בקרים, הרי החמש הן מצוה בפ"ע והשנים הן מצוה בפ"ע, ולריש לקיש שהוא משום להרגיש העזרה נוכל לומר דאע"ג דמפסיק בינתיים מ"מ אינם אלא מצוה אחת עד שתגמר כל ההדלקה, ועי' בכלי חמדה פ' במדבר (אות ה') שהביא דבריו וכתב דלעשות בזה מחלוקת בין ריו"ח ור"ל אינם מתקבלים, ולכאורה לר"ל יש יותר סברא לומר דשתי מצוות הן, דאל"כ איך נפסיק מעצמינו באמצע העבודה כדי להרגיש העזרה עיי"ש.

ובס' עבודת ישראל (ע' פ"ג והלאה וראה גם בס' סדר יומא ע' ל"ב) ביאר דאלו דסב"ל דגם הטבת חמש נרות הי' ע"י הכהן גדול סב"ל כשיטת בעל המאור שכל העבודות היו נעשות ביוהכ"פ בכהן גדול ולא היו פייסות, משא"כ התוס' סב"ל כשיטת הראשונים שגם ביוהכ"פ היו פייסות וחלק מהעבודות היו נעשות גם בכהן הדיוט, לכן שפיר כתבו דהטבת ה' נרות הי' ע"י כהן הדיוט, ומבאר שם שהרמב"ם שכתב שהיו פייסות סב"ל כשיטת התוס' דרק הטבת ב' נרות הי' ע"י הכהן גדול משא"כ הה' נרות היו ע"י כהן הדיוט, וזהו מ"ש (הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ה) "ומקטיר קטורת ומטיב את הנרות" דרק ב' הנרות היו עושה ע"י הכהן גדול עיי"ש בארוכה.

היוצא מהנ"ל דסב"ל להרמב"ם כשיטת התוס' דשפיר יש לחלק ב' הטבות בכהן הדיוט וכהן גדול, ולפי הנ"ל יש לבאר משום שהם באמת ב' מצוות ועבודות נפרדות, דלפי"ז יש לבאר מה שנת"ל שאין קובעים ההטבה של כניסה הא' בנרות מזרחיות דוקא ולא במערביות, כי אז נמצא שהמערביות מופקעים מהך כניסה, וזה לא עבדינן משום אין מעבירין על המצוות.

### שקו"ט בשיטת התוס'

ובהא שהביא בהרשימה שיטת התוס' דלעשות קביעות משום אין מעבירין לא עבדינן, יש להעיר במ"ש בס' שיח יצחק יומא לג, א, (בד"ה אין מעבירין) לפרש דבריהם דאי לאו קרא דאל פתח אוהל מועד ה"א דאין מעבירין לא שייך הכא לענין קביעות, אבל לאחר שיש קרא אמרינן שהקרא מגלה דאמרינן אין מעבירין על המצוות בכל אופן אפילו לענין קביעות עיי"ש, ובהרשימה מבואר בהדיא דאינו כן, ועיי' ברכי יוסף שג"כ רצה לומר כנ"ל אלא שדחה זה ממ"ש בפסקי התוס' זבחים ומנחות שם דאין מעבירין על המצוות לא אמרינן כי אם בשתי מצוות וכו' ומשמע בהדיא שכן הוא גם לפי האמת עיי"ש, ויש לומר בזה עוד ע"ד שכתב להלן בהרשימה (סוף חוברת ה') בביאור הלחם משנה דאם הפסוק מגלה דאמרינן אין מעבירין על המצוות בכל אופן, א"כ למה בעינן להיקש ללמד חטאות חיצוניות מפנימיות (זבחים נג, א) תיפוק לי משום דאין מעבירין על המצוות ולא משום ההיקש עיי"ש.

והנה בתוס' יומא לא הזכירו התוס' מענין קביעות מקום כמ"ש בזבחים ומנחות, וכתבו רק דבחדא מצוה לא אמרינן אין מעבירין כו' עיי"ש, ולכאורה ממה שציין הרבי כאן גם להתוס' ביומא, לכאורה משמע דסב"ל דגם ביומא כוונתם הוא משום קביעות מקום, ואפ"ל דסב"ל כפי שהאריך בברכי יוסף שם להוכיח דגם ביומא אין כוונתם סתם דבחדא מצוה לא אמרינן אין מעבירין על המצוות, אלא כוונתם דבחדא מצוה לענין קביעות מקום לא אמרינן אין מעבירין וכו' וכדאיירי שם לענין שפיכת הדם ביסוד המערבי עיי"ש.

### מקור לשיטת הרמב"ם מהזהר

ובכללות שיטת הרמב"ם שיש דין הדלקה גם בבוקר, יש להעיר במ"ש הגאון מקאמאנא (אוצר חיים ר"פ תצוה, ועצי עדן תמיד פ"ג) שכן הוא גם שיטת הזהר, דבפ' אמור (דף פ"ח) כתב: "פקודא דא לסדרא כהנא בכל יומא בוצינין בבי מקדשא בגין דנהירו עלאה במשח רבו נחית על רישא דכהנא בקדמיתא, לבתר איהו אדליק ואנהיר כל בוצינין דכתיב כשמן הטוב על

הראש יורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו וכו', ועל דא אתייהב רשו לכהנא בלחודוי לסדרא בוצינין ולאדלקא להון בכל יומא תרין זמנין לקבל נהירו דיחודא תרין זמנין וכו'".

ובשו"ת אור המאיר (להגר"מ שפירא ז"ל) סי' ל"א מביא כמה הלכות שפסק הרמב"ם וכל הראשונים חלקו עליו ויש ע"ז מקור בזוה"ק, ובאות ד' מביא שיטת הרמב"ם דהדלקת הנרות היא הטבתם, (והטבת הנרות בבוקר היינו הדלקה) ומביא שכן איתא בזוה"ק ר"פ בהעלותך, מאי שנא הכא בהטיבו ומאי שנא התם ובהעלות, א"ר יהודא כלא חד מלה עיי"ש, וכ"כ בס' פרדס יוסף פ' תרומה כה, טו, ועי' שפ"א יומא יד, א, בד"ה במשנה, ולג, א, בד"ה אמר אביי.



## הערות רבינו בתניא פ"ב

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

- תות"ל 770 -

בתניא ח"א פ"ב, וז"ל: "וככה ממש כביכול בשרש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה וכו'". ובקונטרס "מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לסש"ב", פרק ב (חוברת א', ע' לב), מעתיק רבינו תיבת "כביכול", וכותב: "פי' מלה זו: מגלה כא. ברש"י ותויו"ט כו'", ומוסיף ציון לעוד ג' מקומות שבהם נתפרש מלה זו "כביכול".

ולא זכיתי להבין מדוע המתין רבינו עד כאן לפרש מלה זו, והרי מלה זו הובאה לפניו בתניא, ולא עוד, אלא שהובאה בהתחלת פרק זה (פרק ב) גופא, וז"ל רבינו הזקן שם: "כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית' כו'", ואעפ"כ לא ציין שם רבינו מאומה!

ויתירה מזה: בב' המקומות בפרק זה שבהם משתמש רבינו הזקן בהמלה "כביכול" ה"ז ביחס לאותו ענין - הדגשת ההבדל

והחילוק בין היחסיים הגשמיים דאב ובן, להיחס בין חכמתו ית' ונשמות ישראל. ואעפ"כ, מציין רבינו את המקורות לפירוש המלה "כביכול" רק בפעם השני!

וע"פ הידוע גודל ועוצם דיוק רבינו בענינים כגון דא - לכאורה צריך הדבר עיון ביותר.



בתניא שם, וז"ל: "אין לך נפש רוח ונשמה שאין לה לבוש מנפש דעצמות אביו ואמו, וכל המצות שעושה הכל ע"י אותו הלבוש כו', ואפי' השפע שנותנים לן מן השמים הכל ע"י לבוש זה כו'". ובקונטרס "מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב" שם (חוברת א', ע' לג), מעתיק רבינו את התיבות "ואפי' השפע", ומפרש, וז"ל: "לא מיבעי עשיית המצות שנזקק להלבוש, דאם היא נשמה חדשה הרי לא הורגלה בעוה"ז, אם מגולגל עונותיו מונעין, או כשהוא קטן שא"י לעשות מצות - לק"ת וטעמ"צ - אלא אפי' כו'", עכ"ל.

ולפי פשוטם של דברים, כוונת רבינו כאן היא לבאר דיוק לשון רבינו הזקן "ואפי' השפע כו'", "אפילו" דייקא. ולזה מפרש, שבנוגע לעשיית המצות, פשיטא שזקוקה הנשמה להלבוש [הן אם היא נשמה חדשה, הן אם היא נשמה מגולגלת, והן אם המדובר אודות קטן], והחידוש הוא, ש"אפילו השפע שנותנים לו מן השמים", שבזה אין צורך בסיוע דהלבוש (כיון שנמשך מן השמים), הנה גם זה נמשך ע"י הלבוש דוקא (וכמו שפיענחוהו המו"ל שם בע' מא).

ושמעתי מקשים על מ"ש רבינו ציון המ"מ "לק"ת וטעמ"צ" לאחר תיבות "לעשות מצות", דמשמע מזה, שמ"ש עד הכא מקורו מלקו"ת וטעמ"צ, ואילו המשך הלשון והענין - "אלא אפי' כו'" - הוא הוספת רבינו הזקן. שהרי, כל הענין והלשון שהביא רבינו כאן - מתחלתו ועד 1090 - מפורש הוא להדיא בלקו"ת וטעמי המצוות.

וז"ל בלקו"ת להאריז"ל פ' וירא: "וכל המצות שהוא עושה, הוא הכל ע"י אותו הלבוש שירש מאביו ואמו, ולבוש זה מסייעו לעשות מצות, כשהוא אינו יודע לעשות, שהוא קטן,

ובפרט שהוא מגולגל, כי עונותיו אינן מניחין לו לעשות מצוה, וצריך סעד לתמכו מזה הלבוש. וכן אם היא נשמה חדשה, ולא הורגלה להיות בעוה"ז, באופן כי המסייע אינו רק זה הלבוש. ואפילו השפע שנותנין לו מן השמים הוא ע"י הלבוש הזה כו".

וזה"ל בטעמ"צ פ' בראשית: "והלבוש מאביו ואמו, ולבוש זה מסייעו לעשות מצות כי הוא אינו יכול לעשותם שהוא קטן, ובפרט אם הוא מגולגל, כי אין עונותיו מניחים לעשות מצוה, וצריך סעד לתומכו בזה הלבוש. וכן אם הנשמה חדשה היא, ולא הורגלה להיות בעולם הזה, באופן כי המסייעו אינו רק זה הלבוש. ואפילו השפע שנותנין מן השמים הוא ע"י הלבוש כו".

ולכאורה יש ליישב בפשטות: מובן ופשוט, שכוונת רבינו בהערה זו אינה לציין המ"מ לדברי רבינו הזקן כאן, שכן, המ"מ לדבריו נתפרש להדיא בספר התניא עצמו בסיום הפרק ("כמ"ש האר"י ז"ל כל זה בליקוטי תורה פ' וירא ובטעמי מצות פ' בראשית"), כי אם, כוונתו לבאר דיוק לשון רבינו הזקן "ואפילו השפע כו", "אפילו" דייקא, וע"ז מבאר שיש חידוש בהוספה זו (כפי שנעתק לעיל), ומציין המקור להסברה זו (שלא נאמרה בתניא) - לקו"ת וטעמ"צ (אותו המקור לשאר דברי התניא כאן).

כלומר: זה שהלשון והענין ד"ואפילו השפע שנותנין לו מן השמים הכל ע"י לבוש זה" מקורו בלקו"ת וטעמ"צ שם - פשוט הוא, ואין צורך במ"מ לזה, כיון שרבינו הזקן כתב כן להדיא; אלא, שכיון שהלומד בתניא את התיבות "ואפילו השפע כו" נתקל בשאלה מהו דיוק הלשון "ואפילו", לכן, מבאר רבינו את הדיוק הלשון, ומוסיף את המקור לביאור זה.

[וכיון דאתנין להכי - יש להעיר לכאורה במ"ש רבינו הזקן בסיום הפרק "כמ"ש האר"י ז"ל כל זה כו", "כל זה" דייקא. דלכאורה, הן אמת, שהחלק הראשון והעיקרי של הביאור בתניא כאן הוא מדברי האריז"ל (בשינוי לשון קצת, כפי שהעיר רבינו בהערותיו על אתר), מ"מ, הקטע האחרון של הפרק, שנכתב ממש קודם ציון המ"מ ללקו"ת וטעמ"צ - אבל

הנשמה עצמה, הנה לפעמים נשמת אדם גבוה לאין קץ בא להיות בנו של אדם נבזה ושפל" - אינו בלקו"ת וטעמ"צ שם, כי אם במקומות אחרים בכתבי האריז"ל (ספר הגלגולים - שציין רבינו הזקן עצמו בתניא פי"ח; לקו"ת איוב - שציין אדמו"ר הצ"צ כאן בתניא; שער הגלגולים - שצויין כאן ע"י רושמי המ"מ), וא"כ, צע"ק לפ"ז לשון רבינו הזקן "כל זה".

ובפרט ע"פ האמור לעיל, שמסגנון הערת רבינו כאן, משמע, דפשיטא לי' להמעין והלומד שכל הדברים האלה הם מהאריז"ל].

עוד יש להעיר, לכאורה, בשינוי הסדר שבהערת רבינו לגבי מקור הדברים בלקו"ת וטעמ"צ להאריז"ל:

בספרים הנ"ל נתפרש הצורך בלבוש הנשמה - תחלה בנוגע לקטן, ולאח"ז בנוגע למגולגל, ולאח"ז בנוגע לנשמה חדשה (כפי שנעתק הלשון לעיל). ואילו בלשון רבינו, הסדר הוא להיפך ממש: בתחלה ביאר את הצורך בלבוש ביחס לנשמה חדשה, ולאח"ז ביחס למגולגל, ורק לאח"ז ביחס לקטן.

וטעמא בעי.



## אורך ורוחב

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר קאנזאס

ברשימת מנורה חוברת יח מבאר כ"ק אדמו"ר אשר המ"ד ד"צפון ודרום מונחת" ס"ל אשר ה"עיקר עבודת המוח ושכל, תורה, שבכל האופנים בהשגת ולמוד התורה, ה"ה תורת ה', ואמת הוי' לעולם, אין אמת אלא תורה. . צו"ד שקדושה אחת היא. וחלוק זה נרמז גם בנגוד שבין אורך ורוחב, וכמאמר שמונחת לרוחבו של בית, כי, רוחב כל דבר היינו מדריגתו ובחינתו אלא שמתרחב. . משא"כ אורך. . "עיי"ש.

ולכאורה, לפי העולה מהציטוטים והביאורים בספר הערכים, כרך ד', ע' אורך, הנה באם נכון כמו שהבנתי, הרי

בכללות מה שמבאר רבינו על רוח ודו"צ אשר קדושה אחת היא, נשאר אמת, וכו'. ומבארים אדמה"ז ואדמה"א על אורך ומזרח ומערב, ובנוגע לרוחב "יכול לצאת מנקודת האמת לחסד ולדין ביתר מכפי המדה, שאחד מהם אינו אמת (שהרי) כל אחד מנגד לחבירו" (ל' אדמוה"א באמ"ב), משא"כ באורך, הגם שהוא יורד ונשפל למטה מטה, מ"מ אינו יוצא מחוץ לנקודת האמת. עיי"ש בארוכה. ואבקש מקוראי הגליון ליישב הנ"ל.



### איסור אכילה ביוהכ"פ לעת"ל

הת' מ. מ. רייצס  
תות"ל מגדל העמק

ברשימת מנורה (חוברת טז) מקשר את הדרגא של עולם המלאכים שמזוככים לגמרי וכו' עם הגילוי של יום הכפורים שאין אכילה ושתי', ועם קדשי הקדשים. וזלה"ק שם: "דהיכל אי אפשר בלא כלים, משא"כ קדש הקדשים, הנה בבית שני נגנז הארון (יומא נב, ב ונג, ב) דמזה מוכח דגם בלא כלי כל הענינים ישנם בו. [להעיר, דבבית ראשון הי' הארון, ומצינו דבבנינו אכלו - כלי - ביוהכ"פ (מו"ק ט, א). ולעתיד לבוא, שיחזור הארון יהיו כל המועדות בטלים, ולכאורה גם יוהכ"פ בכלל, וימי הפורים לא יעברו (יעויין תו"א מג"א והוספות)] עכלה"ק.

והסבירו המערכת, שבבית שני יש מעלה בקדש הקדשים שאינו בבחי' כלי כלל, ולגמרי דומה לעולם המלאכים, משא"כ בית ראשון ובית שלישי שהם כן בבחי' כלי, כי הרי יש ארון בקדש הקדשים, וכן יוהכ"פ הי' בבחי' כלי - בבית ראשון אכלו ביוהכ"פ בשעת חנוכתו, ובבית שלישי כבר לא יהי' כלל איסור אכילה ביוהכ"פ כלומר, שיהי' בבחי' כלי.

ולכאו' תמוה, מנין דיום הכפורים יהי' מותר אז באכילה, כי הרי אף שארז"ל שכל המועדות בטלים - הרי כבר פירשו שאין הכוונה כפשוטו, שהרי 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין

לעולם! אלא, רק ששמחת המועדים תתבטל כשרגא בטיהרא (ראה התוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1430). וא"כ, כיצד אפ"ל שלע"ל יהי' מותר לאכול ביוהכ"פ, ועוד תמוה קצת, לומר שיש מעלה בבית שני על בית שלישי.

וע"כ נ"ל הביאור בזה באו"א, שגם לע"ל יהי' איסור אכילה ביוהכ"פ, וכוונת כ"ק אדמו"ר היא כך: "ולעתיד לבוא שיחזור הארון - יהיו כל המועדות בטלים, ולכאו' גם יוהכ"פ בכלל" - לע"ל זה שיחזור הארון אי"ז מהווה ירידה כלל, כי אז גם יוהכ"פ "שאינו בבחי' כלי" לא יהי' משהו כ"כ מיוחד, "כל המועדות בטלים" - כשרגא בטיהרא, דהיינו, שאף שבפועל לא יאכלו ביו"כ\*. הרי לא יעשו מזה "מועד", ו"טראסק" שלם, כמו עכשיו, ובזה רואים שאז לא יהי' מעלה מיוחדת בדבר שאנו בבחי' כלי.

וההסברה בזה פשוטה, שהרי כל מה שיש היום מעלה בעולם המלאכים שאינו בבחי' כלי כו' הוא משום שהכלי שבעוה"ז אינו מזוכך מספיק, כלומר, שגם אחרי כל הזיכוך, הוא בכ"ז "כלי" ולא יכול לגלות אלוקות באופן נעלה, אך לעתיד לבוא לא יהי' בזה שום מעלה, כי הכלי לא יעלים ולא יסתיר כלל, ולא יהי' שום מעלה "להיות כמו המלאכים".

וי"ל, שבהציון "יעויין תו"א מג"א והוספות", כוונתו היא (מלבד לעצם הענין שיוהכ"פ יתבטל המבואר בתו"א שם, גם) להמבואר בתו"א מג"א (צז, א) שאז בעוה"ז יהי' יותר נעלה מהמלאכים, וכלשונו שם: "ולעתיד לבוא תהיינה כל המשכות ממטה למעלה שעיקר הגילוי יהי' למטה, ומלאכי השרת יקבלו הארה ממטה" כו'. שמזה מובן שלא תהי' אז מעלה בדבר שהוא "כעולם המלאכים", דהיינו, לא בבחי' כלי. וכן לא תהי' מעלה מיוחדת ביוהכ"פ - ורק "ימי הפורים", שענינם הגילוי דיוהכ"פ אבל בבחי' כלי, משתה ושמחה כו' - "לא יעברו".

(\* מצד שהמצוה היא נצחית.

(ויש להעיר לכללות ענין זה, שלע"ל אדרבה, כל הגילויים יהיו עם כלי - מלקו"ש חל"ה ויגש שיחה א' ס"ג, ומעצם הענין דתחיית המתים).

ואחרי כתבי כ"ז הערני ח"א משיחת ש"פ קורח תש"נ, שוה"ג הב' להערה 40, וזלה"ק: "ואולי י"ל, שלע"ל (בתקופה ראשונה) תהי' מעלה זו (דאכו"ש) גם ביוהכ"פ בדוגמת האכו"ש ביוהכ"פ בעת חנוכת בית ראשון (שביעת ימים ושביעת לילות - מו"ק ט, א) הכי נעלה".

ובהשלמות להתוועדות (בלתי מוגה): "ויש לחקור בנוגע לתענית דיוהכ"פ - אם ישאר גם לעתיד לבוא להיותו מן התורה, או שיתבטל לעתיד לבוא כשתורה חדשה מאתי תצא. ובפרט שמצינו שאכלו ושתו ביוהכ"פ גם בזמן חנוכת בית ראשון".

אבל אין בזה סתירה לכהנ"ל, ואדרבה:

לפי פי' המערכת ברשימה - נמצא שהי' פשוט לכ"ק אדמו"ר שיוהכ"פ יהי' מותר באכו"ש, ומצד מארו"ל "כל המועדות בטלים לע"ל".

וכאן בשיחה בתש"נ, כ"ק אדמו"ר מסתפק אם יהי' איסור אכו"ש או לא, ומצד ענינים אחרים ("תורה חדשה מאתי תצא").

ולפכ"ז ברור כמו שכתבתי, שברשימה כוונת כ"ק אדמו"ר היא שונה לגמרי ממ"ש המערכת: ויש להסתפק בנוגע לזה - מצד נקודה אחרת, "תורה חדשה מאתי תצא" וכו'.



## הדעות במצות הדלקת המנורה

**הרב אהרן חיטריק**  
תושב השכונה

ברשימת כ"ק אדמו"ר למנורה מבאר המחלוקת בין הרמב"ם להרשב"א, לאחרונה מצאתי (ואינני יודע אם כבר ציינו לזה או

לא, ואולי ברשימה גופא צויין לזה) באוה"ת חנוכה דף תתמ"ב, א וז"ל הצ"צ:

(והנה מהו הטבת הנרות יש בזה ב' דעות להרמב"ם הוא ג"כ הדלקה, אך הרשב"א בתשובה סי' ע"ט ו\* [ . . ] האריך לחלוק עליו וכ"ד האחרונים וכן פירש"י, והרמ"ז בזהר פ' בהעלותך הביא דתנאי דהזהר פליגי ג"כ בזה, ונראה לבאר עפ"י חסידות דהנה להרמב"ם דהוא דהדלקה א"כ צ"ל דבחי' אה"ר זו אינה אהבה בתענוגים רק בחי' מאדך אהבה בלי גבול הגדולה מבכל נפשך אבל מ"מ הוא מבחי' גבורות והוא ע"ד האהבה הנזכר בלק"א פ"נ ולפי"ז צ"ל ענין ב' אהבות אלו דבהעלות ובהטיבו היינו בהעלות הוא אהבה המתיישבת בכלי אבל בהטיבו בכל מאדך כו', אכן לפ"ד רש"י דהטבה אינה הדלקה א"כ הוא המשכה מלמעלה למטה להיות שש ושמה בה' אהבה בתענוגים ונק' ג"כ מאדך כמ"ש במ"א).



## לקוטי שיחות

### החיוב דקרנן פסח

**הרב יהודה לייב שפירא**  
 ר"י, ישיבה גדולה מיאמי

בלקו"ש חלק ל"ה (ע' 65) מביא כ"ק אדמו"ר (בהערה 32) מ"ש הצ"ח על הסוגיא בפסחים (ג, א), דהנה שם א"י: ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אמר כתיב כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו, ואנא הא קאכילנא משופרי שופרי, א"ל ריב"ב ומי קא ספו לך מאלי, א"ל לא, כי סלקת להתם אימא להו ספו לי מאלי, כי סליק כו' שלחו לי לריב"ב כו' דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.

(\* כאן נמצא בדפוס מקום חלק.

ובתוס' שם (ד"ה מאל"י) הקשו דלמה לא עלה ריב"ב בעצמו לרגל, ותירצו בתירוץ א' "שלא הי' לו קרקע או זקן הי' שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראי"ו". ז.א. דכמו שבנוגע לראי' איתא לקמן (ח, ב) "כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאיין לו קרקע איין עולה לרגל" (וכ"ה בירושלמי פאה פ"ג ה"ז), כמו"כ מי שאיין לו קרקע פטור מפסח.

וע"ז הק' המל"מ (כמצוין בגליון התוס') בהל' ק"פ (פ"א ה"א) דמנ"ל דכמו שפטור מראי' פטור מפסח, והרי נשים פטורות מראי' וחייבות בפסח. וע"ז כתב הצ"ח דאיין כוונת התוס' דמי שאיין לו קרקע פטור מפסח כשלעצמו [ז.א. שגם אם נמצא הוא קרוב לעזרה, מ"מ היות שאיין לו קרקע פטור הוא מק"פ], כ"א שפטור מראי', ובדרך ממילא פטור הוא מק"פ, כי הוא כבר בדרך רחוקה בעת חיוב הקרבת ק"פ מטעם שלא הוצרך לבוא לירושלים [אבל מי שנמצא בירושלים בי"ד חייב בק"פ גם אם איין לו קרקע].

וידוע שע"פ מ"ש הצ"ח מתורץ ג"כ קושיית החת"ס (בשו"ת או"ח סי' קכ"ד. וראה שו"ת יו"ד סי' שטז) וז"ל: א"כ מ"ט דמכשירי פסח דוחה שבת לר"א פ' אלו דברים (שבת קלא, א), הא מבואר פ' ראד"מ דמודה ר"א בציצית לטליתו ומזוזה לפתחו שאינו דוחה שבת, ומסיק הטעם משום הואיל ובידו להפקירן, א"כ ה"ז הואיל ובידו להפקיר הקרקע ויהי' פטור מפסח, וממילא לא דחי שבת. עכ"ל. ועיי"ש שתי' שר"א לשיטתי' בערכין (כה, א) דאיין אדם מחרים כל נכסיו ואם החרים כל נכסיו אינם מוחרמים [ומבואר שם שגם אם החרים כל קרקעותיו ושייר במטלטלין אינו מוחרם], וא"כ אאפ"ל דבידו להפקיר כל קרקעותיו. והא דאמרין כן בכ"מ לגבי לקט וכיו"ב שהואיל ואי בעי מפקיר נכסיו והוה עני וחזי' לי' וכו', הפי' הוא שישיר לעצמו מעט, פחות ממאתיים זוז. עיי"ש.

אבל ע"פ הצ"ח הנ"ל איין כאן קושיא מעיקרא, כי לדעתו גם מי שאיין לו קרקע חייב בפסח, אלא שאם הוא חוץ לירושלים פטור הוא מעלי' לרגל, ובמילא אינו מביא הק"פ כי הוה בדרך רחוקה, אבל אם הוא סמוך לעזרה איין כאן פטור של

אין לו קרקע, ובמילא אין לומר כאן הואיל ויכול להפקיר קרקעותיו, כי אי"ז מעלה או מוריד.

אבל דא עקא, שהמנ"ח (מצוה ה' אות ז') הקשה על הצל"ח וז"ל: ודבריו אינם מובנים לי כלל, דודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מ"ע שבעולם, ומחויב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מ"ע כו' אטו לולב ושופר כי לא יהי' מחויב לקנות קודם החג, ובחג אינו בנמצא, וכי אינו מבטל בזה המ"ע, אתמהה. עכ"ל. ולכאו' קושיא אלימתא היא.

אמנם בלקו"ש שם מתרץ את הצל"ח, וז"ל: ובפשטות גם הצל"ח יודה דבשאר המצוות מחויב להכין א"ע קודם הזמן, ודבריו אמורים רק לענין דרך רחוקה שהוא פטור מיוחד. עכ"ל. ז.א. שדמיונו של המנ"ח אינו עולה יפה. כי בשאר המצוות אכן מודה הצל"ח שצריך להשתדל לפני הזמן שכשיבא הזמן יוכל לקיים המצוה, משא"כ בק"פ יש דין מיוחד של דרך רחוקה, ואי"צ להשתדל להיות בירושלים בע"פ (אם לא מטעם עלי' לרגל. ולכן מי שפטור מעלי' לרגל, אין לו שום חיוב להשתדל להיות קרוב לעזרה בע"פ להקריב הק"פ).

ובפשטות סב"ל לכ"ק אדמו"ר שדין דרך רחוקה אינו רק - כמשמעות פשטות הכתובים - דין בפסח שני, שאם מישוהו הי' בדרך רחוקה ולא יכול לעשות פ"ר יש לו אפשריות להקריב פ"ש (ולא כבשאר קרבנות שאמרי' עבר זמנו בטל קרבנו), כ"א שהוא גם דין בפסח ראשון, שמי שהוא בדרך רחוקה פטור מפ"ר. (ומזה מכריח שדרך רחוקה שונה משאר כל הדינים) דאם לא סב"ל כן מה הפי' שדרך רחוקה הוא "פטור מיוחד", איזה פטור הוא זה, והרי כל ענינו רק להודיע שמי שהי' בד"ר יקריב פ"ש, ומוכרח שס"ל לכ"ק אדמו"ר שהוא דין בפ"ר, ומזה יצא שאין שום חיוב להשתדל להיות קרוב לעזרה בע"פ (כבשאר מצוות), כי באם יש חיוב כזה, אינו מובן כלל תוכן גדר הפטור בדרך רחוקה, כי ממ"נ, באם יכול להגיע לעזרה, הרי חייב להשתדל בזה. ואם לא הי' יכול להגיע, הרי הוא פטור בלא"ה, ככל דין אונס רחמנא פטרי'.

והנה באמת יש לתרץ קושיית החת"ס באופן אחר, ולחלק בין דין ציצית ומזוזה שבדיני' דר"א, לגבי הדין דק"פ. כי

ציצית ומזוזה אינם חובה, כ"א מצוה, משא"כ ק"פ הוה חובה. ז.א. אף ש"חייב אדם להזהר במזוזה, מפני שהוא חובת הכל תמיד וכו', כמ"ש הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ו הי"ג), מ"מ אין חובה על האדם לדור דוקא בבית שחייב במזוזה; וכן בנוגע ציצית אף שכ' הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג הי"א) ש"אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחויבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, מ"מ "אין אדם מחויב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית" (שם), משא"כ ק"פ הוה חובה על האדם.

ולכן, בנוגע ציצית ומזוזה אמרי' הואיל ויכול להפקיר טליתו או ביתו ויפטור מציצית ומזוזה, לכן אין מכשירי ציצית ומזוזה דוחה שבת, כי בדבר זה - להפקיר טליתו וביתו להפטר מן הציצית ומזוזה - אין שום חסרון; משא"כ בק"פ, היות שחייב כל אדם להקריבו, אין לומר שהואיל ויכול לעשות פעולה להפטר מזה, לא ידחה שבת, כי אסור לו לגרום להפטר מזה (משא"כ בציצית ומזוזה שמותר לעשות פעולה להפטר מזה).

ולפי ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל מתאים תירוץ זה גם לשיטת הצל"ח. כי בלא הביאור בלקו"ש משמע ששיטת הצל"ח הוא, שבק"פ וכן בכל מצוה, אין חיוב להשתדל לפני הזמן, שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה (וכהבנת המנ"ח בהצל"ח), וא"כ בפשטות גם אין חסרון אם יפקיר נכסיו ויביא עצמו לידי מצב שלא יתחייב בזה; ואם כן הוא, אז אין לתרץ תירוץ הנ"ל ולחלק בין ק"פ לציצית ומזוזה. משא"כ להביאור בלקו"ש, הנה גם להצל"ח צריכים להשתדל בכל מצוה שבבוא הזמן יוכל לקיימה, ובמילא אסור לעשות פעולה להפטר מזה. ובמילא יש לחלק גם להצל"ח בין ציצית ומזוזה, שאינם חובה, ומותר להפטר מהם, לבין ק"פ שאסור להפטר מזה (חוץ מדין דרך רחוקה בק"פ גופא, שבזה "דין מיוחד" שאין צריך להשתדל להיות בקירוב מקום).



**טהרת המקוה בעלייתו**

## הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

הרמב"ם בפ"ו מהל' אבות הטומאות הט"ז כתב וז"ל "הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה כגון נבילה או שרץ או משכב שהוא במקוה ונגע בו ה"ז טמא שנאמר אך מעין ובור מקוה מים יהי' טהור ונוגע בנבלתה יטמא אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאן וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר . . .".

ומקורו מתו"כ על פסוק הנ"ל וראה בפ"י עזרת כהנים שם שכתב דהנפק"מ אם נטמא או לא אע"פ שכשיעלה יטהר, היא אם צריך הערב שמש לאכילת תרומה.

וראה בפירש"י (שמיני, יא, לו) שלא תאמר ק"ו אם מטהר את הטמאים מטומאתם ק"ו שיציל את הטהור מילטמא לכך נאמר ונוגע בנבלתם יטמא (וראה בנדרים עו: וברא"ש ור"ן ורש"י שם).

ובתו"כ שם: הלל אומר אפי' הם בתוך המים שהייתי אומר הואיל והארץ (מחובר לקרקע) מעלה את הטמאים מטומאתן והמקוה מעלה את הטמאים מטומאתן מה הארץ מצלת את הטהורים מלטמא אף המקוה יציל את הטהורים מליטמא ת"ל ונוגע בנבלתה יטמא אפי' הן בתוך המים.

והנה בכס"מ שם כתב ונראה מתוך דבריהם שהטעם מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה.

ובפשטות כוונתו להוכיח דהטהרה היא בעלייתו מזה שאין המים מצילים מטומאה דאין זה גזה"כ, אלא הטעם משום דאין הטהרה במים אלא בעלייתו ולכך אין מצילים המים מטומאה (וראה בפרי יצחק ח"ב סי' ל"ה).

וראה בלקו"ש חל"ב עמוד 241 בהוספות פ' מצורע שכתב כ"ק אדמו"ר "וכן מקוה אתי להעיר אשר עצם הסברא האמורה שהטהרה היא דוקא ביציאתו מן המקוה - חידוש גדול הוא וגם תמוה הוא ולולי שהכסף משנה אמר, יש להעיר ע"ז ומכמה

צדדים וכמו שהאריך בזה גם בספר שם משמעון מהדו"ק להר"ש פאלאק (סטמר תרצ"ב) חיו"ד סי' יח'.

ובספר שם משמעון מסיק ואמנם לולי דברי הכס"מ הי' נ"ל שמעולם לא עלה ע"ד הרמב"ם שהוא מהתו"כ ומהתוספתא שם, שטמא דעלמא לא יהי' נטהר בהטבילה עד שיעלה דמלבד שהוא נגד השכל והסברא וכתשובת הדגים שבים להשועל במשל דרע"ק בברכות דס"א חי' ברמב"ם סוף הל' מקוואות בסיומו. - עוד זאת שא"כ הי"ל להזכיר זאת במס' מקוואות. אלא ודאי שכוונת הרמב"ם ע"פ התו"כ והתוספתא שם אינה על טומאה דעלמא שהי' במציאות עוד קודם שבא אל המקוה דבזה ודאי הדעת מכרעת שמכיון שנטבל - וקיים בעצמו עכ"פ יובא . . נטהר מיד. אלא הכוונה על מי שטומאתו באה לו בהטבילה עצמה בתוך המקוה . . לא אזלא הטומאה מיני' כל זמן שהוא בתוכה עד שיעלה עי"ש.

אמנם מדברי הכס"מ משמע כמו שכתב השם משמעון דכל טמא לא נטהר אלא בעלייתו ובהרבה מפרשים דנו בדברי הכס"מ ראה באנצקלופדי' תלמודית כרך י"ח עמוד תט-תי.

והנה בלקו"ש ח"ד עמוד 1120 בהערה 36 הביא הכס"מ הנ"ל וכתב בסוגריים שם "אף שבזה י"ל עיקר הטעם - שעלייתו זהו גמר הטבילה".

דבזה מבאר דאין כוונת הכס"מ דהטבילה במים אינה מטהרת ורק מעשה עלייתו מן המים מטהר, דודאי הטבילה במים מטהר אלא דמתי נקרא שגמר טבילתו כשיעלה מן המים.

ולפי"ז מבואר מה שכתבו כמה מפרשים דלפי הכס"מ לא צריך שיעלה ראשו ורובו, דגם אם הוציא אצבעו אל מחוץ למים או אפילו שנחסר שיעורם של מי המקוה הרי זה כאילו עלה ונטהר ראה באנצקלופדי' תלמודית שם.

דמיד שהוציא אצבעו כבר נגמרה טבילתו, ולא בעי שיעלה כל גופו (וראה בקובץ יגדיל תורה שהאריך לתרץ קושיות המפרשים עפ"י יסוד הנ"ל).

אמנם עפ"י צ"ב קצת מהי טעם דאין המים מצילים מטמאה, דבשלמא אם נפרש הכס"מ כפי כמה מפרשים דעלייתו מן המים מטהרת ולא הטבילה במים מובן מדוע אין המים מצילים מטמאה דאין כח הטהרה במים אלא בעלייתו.

אמנם לפירוש כ"ק אדמו"ר דהכס"מ ג"כ סבר דהטבילה במים מטהרת ורק שצריך שיהי' גמר הטבילה ולכך נטהר בעלייתו א"כ בשלמא כשנטמא מקודם שטבל צריך שיעלה מן המים, כדי שיהי' גמר הטבילה אמנם אם נמצא במים ונגע בשרץ מדוע נטמא הרי המים מטהרים ויצילו מטמאה, דעלי' היא רק דין במעשה וגמר הטבילה כדי שיהי' טהרה, ולא שהעלי' היא הכח המטהר דהמים מטהרים וא"כ מנלן להכס"מ דין זה שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו.



## בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר הב"ד - אה"ק

בלקו"ש ח"ז (ע' 86 ואילך) מבאר בפרש"י (יב, ד), דימי טוהר דיוולדת אינם רק אצל הבעל בלבד, אלא גם בנוגע לקדש ומקדש המה ימי טוהר, ורש"י בא לשלול - ע"ד הפשט - פירוש הגמ' (יבמות עד, ב) - וכ"ה ברמב"ן בחיי וטור הארוך כאן (הובא בהערה 35) - דבנוגע לקדש ומקדש שפיר המה ימי טומאה, כי מפשטות לשון "ימי טהרה" מוכח שבימים אלו טהורה היא לגמרי מטומאת לידה, והאיסור דבכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא אינו כהערב שמש של כל טבול יום (גם של מחוסר כפרה) לפי שכל זמן שלא העריב שמש נשאר בה מטומאתה הקודמת - כי אם שהחיוב להביא קרבן הוא העושה בה דין איסור. וע"ד שכתב הצפע"נ על הרמב"ם (הל' נזירות פ"ט ה"ט) שענין הטומאה במחוסר כפרה הוא לא "משום שיש עליו שם איסור לכך מביא קרבן להכשירו" אלא אדרבה "לכך יש עליו שם איסור משום דצריך להביא קרבן". - ולכן מדייק רש"י (יב, ז) "מכלל שעד כאן (היא) קרויה טמאה" - ולא

"טמאה" כלשון הש"ס שם, עכתד"ק. ועי' ג"כ בלקו"ש חכ"ז (ע' 82 ואילך).

והנה עפ"ז נראה ליישב מה שמקשים, דבטמא שאכל את הקדש נחלקו במכות (יד, ב) על אזהרתו, ר"ל אמר בכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל וכו', ור"י יליף מגז"ש מקיש קדש למקדש, דתני ברדלא אתיא טומאתו ממטמא מקדש מה להלן הזהיר אף כאן הזהיר וכו'. והנה בפ' צו (ז, כ) כתב רש"י כר"י דיליף אזהרה שלא יאכל ממקיש קדש למקדש. וכאן בפ' תזריע כתב כר"ל דבכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל וכו'. ועי' בנר מצוה סי' ח' אות טו (הובא בברית משה על הסמ"ג - ל"ת שלט) שהניח בצ"ע.

והנה בברית משה על הסמ"ג שם כתב ליישב, וז"ל: "אבל באמת איני רואה שום מקום לקושייתו כלל, דרש"י בפ' תזריע לא כתב בפירושו דבכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל קדש דז"ל "לא תגע, אזהרה לאוכל וכו' כמו ששנויה ביבמות". אלא דהמזרחי והגו"א ז"ל מפרשים דרש"י קאי על קדש, וע"כ הקשה הנר מצוה, אבל באמת לא מוכרחינן לומר כפירושו, כיון די"ל בכוונת רש"י כמ"ש הברטנורא, אלא על המזרחי והגו"א יש מקום להקשות דמדוע לא מפרשים כמ"ש הברטנורא, וזה באמת קשה וצ"ע". עכ"ל.

אמנם לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר א"ש מאד גם להמזרחי והגו"א, דביולדת אין איסור האכילה בקדשים מצד טומאה כלל, אלא שהחיוב להביא קרבן הוא העושה בה דין האיסור, א"כ לא שמעינן מיני' שום אזהרה לטמא שאוכל קדש. ולכן כתב רש"י בפ' צו שם: "ואזהרת טמא שאכל את הטהור אינה מפורשת בתורה אלא חכמים למדוה בגז"ש". עכ"ל, ואין שום סתירה כלל בדברי רש"י.

ולפ"ז נראה ליישב גם מה שהקשה הברטנורא כאן, דאמאי אצטריך לאשמעינן כאן תרומה, הא שמעינן לי' מדכתיב בפ' אמור (כב, ד) בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר דמוקמינן לי' בתרומה בפרק הערל - אולם להנ"ל א"ש, דכאן לא מיירי מטומאה כלל וא"כ שפיר אצטריך לאשמעינן דהיכא שהחיוב להביא קרבן עושה דין האיסור, הוא גם לגבי תרומה.

ועפ"ז נראה לבאר גם שיטת הרס"ג במנין המצות שלו (ל"ת קצח, קצט, ר) שכתב: "נגוע אין ליולדת. ולא תבוא. וטמא לא יאכל קדש". והקשה ע"ז בביאורו להגרי"פ פערלא ז"ל: "דברי רבינו הגאון ז"ל מגומגמים, דלמה אזהרה דבכל קדש לא תגע כתב סתם, ובאזהרה דבקדשים לא יאכל הזכיר קדש, והרי גם בלאו דנגיעה כתיב קדש בקרא, ועוד למה הזכיר יולדת באזהרה זו כיון דגם שאר הטמאים בכלל, ואע"ג דקרא ביולדת, הרי גם קרא דקדשים לא יאכל במצורע ובזב הוא דכתיב, ואעפ"כ כתבו סתם בכל טמא, ומאי שנא דהכא הזכיר יולדת דמשמע יולדת דוקא". עכ"ל. - ובתחלת דבריו שם כתב: "והנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו לאו דבכל קדש לא תגע לאזהרת נגיעה ואכילת קדשים בטומאת הגוף לכל הטמאים כולן אבל מדקדוק דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נראה דס"ל דלאו דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה בין לקדש ובין לתרומה [ובזה מיושב מה שהקשה אח"ז, למה כתב סתם ולא הזכיר קדש כנ"ל] לנגיעה ולאכילה בטומאת הגוף, ולא לכל הטמאים כולן אלא דוקא ליולדת", עכ"ל.

אולם לפי המבואר בלקו"ש יבואר היטב דברי הרס"ג, די"ל דאיהו ג"כ ס"ל דיולדת אין האיסור מצד טומאה, אלא שהחיוב דקרובן עושה דין האיסור, ולכן בדוקא כתב יולדת באזהרה דבכל קדש לא תגע, כיון דטמאים אינם בכלל זה כלל, משא"כ באזהרה דבקדשים לא יאכל אע"ג דקרא במצורע ובזב הוא דכתיב, אעפ"כ שפיר הוא דכתב סתם בלא טמא, כיון דהאיסור במצורע ובזב הוא מצד הטומאה, וא"ש.

ולהעיר מלקו"ש חלק כ"ז (ע' 83 הע' 32): "ולהעיר מצפנת פענח הל' נזירות שם [פ"ט ה"ט], דס"ל ד(גם) לדעת הרמב"ם יולדת שאני". עכ"ל - ועד"ז י"ל בנוגע לדעת הרס"ג.



## כמות ואיכות לשיטת אדה"ז

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חי"א שיחה ג' לפ' בשלח מביא כ"ק אדמו"ר השאלה הידועה באם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא. ובהערה 24 מביא דברי אדה"ז שבאגה"ת דבריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה וכו', דמזה מוכח שיטתו דהכמות אכן מכריע (משא"כ ממה שפסק בשלחנו בענין חולה שיב"ס, דשוחטין לו ואין מאכילין אותו נבילה, ש"בנבילה עובר על כל כזית וכזית . . משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור וכו" - אין להכריח דסב"ל שכמות עדיפא, שהרי הוסיף עוד ב' טעמים לדין זה". (דא"ג, לא ברור לי הכללים בשו"ע אדה"ז, אבל לכאור' באם מביא סברא זו כטעם על הלכה, צ"ל דסב"ל כסברא זו. והא זה א"א לומר דרק צירף סברא זו כסניף לפסק זה, דהא באם מסופק הוא בעצם הסברא, הרי להצד דהאיכות מכריע הר"ז טעם נגד הפסק, וא"כ איך מביא צד א' בספיקו כטעם להלכה? וצ"ע).

וע"ד החידוד, יש להביא עוד כמה מקומות בדברי אדה"ז שיומתקו עפ"ז שסב"ל שריבוי הכמות מכריע את האיכות:

(א) בהל' ציצית; כתב המחבר (סי' ח ס"ט) "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה". והאריכו בזה כל הנו"כ דמה עם האיסור של לבישת ד' כנפות בלי ציצית? וצ"ל דמשו"ז לא היו חוששים כ"כ (דהא יש חזקה וכו' עיי"ש), משא"כ משום חומר האיסור דברכה לבטלה. והגר"י ענגיל בלקח טוב כלל ט"ו (בענין כמות ואיכות) סי"ב, מביא רא"י מדין זה, דאיכות (של הברכה לבטלה) מכריע ריבוי הכמות (איסור לבישת הבגד בכל רגע). אמנם, אדה"ז בשלחנו (שם, סי"ג) השמיט הטעם דברכה לבטלה, וכ' רק דשמא נפסלו חוטי הציצית. ולהנ"ל יומתק למה שינה מהמחבר.

(ב) בהל' תפילין; הביא אדה"ז (ריש סי' כ"ה) דברי הנמוק"י שצריכים להקדים לבישת ציצית לתפילין משום שציצית תדיר יותר (דלא כהמחבר שהביא הטעם דמעלין בקודש, ראה בהנו"כ). וידוע קושיות השאג"א על סברא זו, ואחת מהם: הרי תפילין מקודשים יותר מציצית, והרי האיבעיא איזה להקדים - תדיר או מקודש - לא איפשיטא בגמרא? והנה הגר"י ענגיל

(בכלל הנ"ל, סי"ט) מבאר דבעיית הגמ' בענין תדיר ומקודש תלוי' בהשאלה דכמות ואיכות. ויומתק לפ"ז מה שהביא אדה"ז סברת הנמוק"; היות ובגמ' לא איפשיטא האיבעיא (והרמב"ם פסק (תו"מ פ"ט) דלכן יקדים איזה שירצה -) אז יש לנו לנקוט כהסברא בכ"מ דאכן הכמות מכריע, ולהקדים התדיר.

ג) בהל' תפילה; בלקו"ש חכ"ד (שיחה לחודש אלול) מבאר כ"ק אדמו"ר פלוגתת ר"ג וחכמים בשלהי מס' ר"ה, באם ש"צ מוציא את הרבים (בקיאים) י"ח תפילה או לא - דתלוי בענין כמות ואיכות; דלר"ג העיקר בתפילת הציבור הוא תפילתו של הש"צ, שיש בו איכות מיוחדת, ולחכמים העיקר בתפילת הציבור הוא מה שכולם (ריבוי בכמות) מתפללים ביחד. ובהערות שם (6, 8, 23) מבואר, דזהו לשיטת הרא"ש בביאור הסוגיא, משא"כ להר"ן, הרי זה שלחכמים אין הש"צ מוציא את הרבים י"ח, הוא מטעם אחר ואינו קשור להמעלה דתפילת הציבור. ועד"ז מוכיח בשיטת הרמב"ם, דמחד גיסא פסק כחכמים דהש"צ אינו מוציא הרבים י"ח, ומאידך גיסא כ' (תפלה פ"ח) "וכיצד היא תפילת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם וכו'", דמזה מוכח שלענין מעלת ה"ציבור" הרי העיקר בזה הוא תפילת הש"צ. עכת"ד.

ונמצא מזה, דלהר"ן והרמב"ם, במעלת תפילה בציבור - אע"פ שפסקינן כחכמים, מ"מ - גובר האיכות על הכמות. אמנם דברי אדה"ז בשלחנו מוכיחים דלא כהרמב"ם, דבעיקר ענין תפילת הציבור כ' (סי' צ') "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הציבור", וכל הענין דתפילת הש"צ מזכיר לראשונה בסי' קכ"ד, דצריך הש"צ לחזור התפילה להוציא מי שאינו בקי וכו'. ונמצא דסב"ל (כהרא"ש בדעת חכמים, דפסקינן כוותייהו), דהעיקר בתפילת הציבור הוא זה שהציבור כולם מתפללים יחד - מעלת ריבוי הכמות.



**בגדר מתנות לאביונים [גליון]**

**הרב גדלי' אבערלאנדער**

**מח"ס פדיון הבן כהלכתו**

בגליון ש"פ צו-פרה (גליון תשכז) העיר הרב נחום גרינוואלד שי' על תירגום הלקו"ש חלק טז (ולא טו כנדפס שם), בגדר מתנות לאביונים. ובתוך דבריו כתב עמ' 18 "לפיכך נראה איפוא, שהשאלה איננה על האנשי כנה"ג, אלא על התופעה בעצמה, כיצד זה שלענין כה גורלי לא נוצרו שום מנהגים במשך הדורות. . או בפורים עצמו, שנהגו כל ישראל לצום בתענית אסתר מפני הצומות של אסתר. אע"פ שלא נתקנו ע"י הנביאים או אפי' חכמי המשנה המאוחרים".

וברצוני להעיר ב' הערות: א) מש"כ "שנהגו כל ישראל לצום בתענית אסתר מפני הצומות של אסתר", אינו נכון, דתענית אסתר לא נקבעה כזכרון ל"צומו עלי" שאמרה אסתר, שהרי צום זה הי' שלשה ימים ובחודש ניסן, (ראה באבודרהם סדר תפלות תעניות). אלא היא נקבעה כזכרון לכך שביום זה נקהלו היהודים לעמוד על נפשם וגזרו תענית (תנחומא בראשית ג. שאילתות שאילתא סז). וטעם הדבר שתענית זו קרוי' על שם אסתר, מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (ח"ו עמ' 372): מי שעומד לצאת למלחמה אינו רשאי לצום באותו יום, כדי שלא להחליש את כוחו (שו"ע או"ח סו"ס תקעא). נמצא, שכל מי שהיה צריך לעמוד על נפשו (דהיינו "מנער ועד זקן טף ונשים") לא התענה, ורק אסתר שלא היתה צריכה לעמוד על נפשה, צמה.

ב) עוד כתב שם רנ"ג "שנהגו כל ישראל לצום בתענית אסתר. . אע"פ שלא נתקנו ע"י הנביאים או אפי' חכמי המשנה המאוחרים", גם זה אינו פשוט כלל ועיקר. ראה בלקו"ש שם (עמ' 371) שכותב שם באמצע דבריו "ובשאלתות סז (וכ"מ בתנחומא וברא"ש) שהתענו גם בזמן שביהמ"ק היה קיים". וראה בזה אריכות דברים בשו"ת בנין שלמה סי' נו שדן שם איש לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר או לא, וכותב שם דלפי שיטת ר"ת במגילה ב, א י"ג זמן קהלה לכל היינו שהכל מתאספין לתענית אסתר וכ"ה דעת הרא"ש והר"ן, וזה מיירי בזמן שביהמ"ק היה קיים, דלאחר החורבן האמר לקמן בסוגיא דאין קורין אותו אלא בזמנה עי' בפרש"י שם. וא"כ דן

כיון שהתענו בו ביום א"כ לא הקריבו באותו היום חטאות ואשמות וכל קדשים הנאכלין כמו תודה ושלמים דקא ממעט זמן אכילתן, ומטעם זה לא אומרים מזמור לתודה בערב יוהכ"פ ובערב פסח, עיי"ש שהאריך בזה, ומסקנתו הוא כיון דבבית ראשון שפיר הקריבו תודה דהא לא התענו, כיון דמעשה מרדכי ואסתר היה בסוף גלות בבל, א"כ אינו דומה לערב פסח וערב יוהכ"פ שאף פעם לא הקריבו, עיי"ש. עכ"פ יוצא לנו מכל זה דשפיר נתקנו תענית אסתר ע"י נביאים.



### בענין אמירת פ' תודה בשבת וכו'

**הת' לימא וילהלם**

תות"ל המרכזית - כפ"ח אה"ק ת"ו

בלקו"ש חי"ב פ' צו (סעי' ז) מבאר בארוכה בנוגע לאמירת מזמור לתודה בע"פ דאין אומרים מכיון שמזכיר ע"ד הקרבת קרבן תודה דיש בו חמץ.

וראה שם בהערה 52 שמבאר בארוכה לשונות אדה"ז בשולחנו דמ"ש "ותודה" אין הכוונה למזמור לתודה אלא לפרשת תודה [ולהעיר דעפ"ז נסתר מ"ש בקונטרס הסדור להגרא"ח נאה, ואכ"מ].

והנה בשו"ע סי' א סעי' י"ז איתא "בע"פ ובחיה"מ של פסח ובעיוה"כ לא יאמר פ' תודה מפני שלא היתה תודה קריבה בהם".

ובסי' נא סעי' א' בדיני תפלה מברוך שאמר עד ישתבח כותב בנוגע למזמור לתודה "דנוהגין במדינות אלו שלא לאמרה בשבת ויו"ט מפני שאין תודה קריבה בהן וכן בימי הפסח אין תודה קרבה משום חמץ שבה וכן בע"פ".

ובפשטות בסי' א מדבר בנוגע לפ' תודה שלפני התפלה. ובסי' נא מדבר בנוגע למזמור לתודה.

ועפ"ז צ"ל למה בנוגע למזמור לתודה אין אומרים אותו גם בשבת מפני שאין מקריבין תודה בשבת, משא"כ לפני התפלה

אומרים כל פ' הקרבנות, וכמפורש בשו"ע אדה"ז סי' א סעי' ט"ז שרק יהי רצון לא אומרים, אבל הפרשיות עצמם אומרים דהוי כקורא בתורה. ולאידך גיסא קשה דאם אומרים פ' תודה גם בשבת דהוי כקורא בתורה, א"כ למה בפסח אין אומרים אותו כקורא בתורה.



## בדין פועל ידו כיד בעה"ב

**הת' מנחם מענדל מדר**  
**ישיבת תות"ל מגדל העמק**

בלקו"ש ח"כ שיחת לך לך - ז' מ"ח (עמ' 57) כותב הרבי וזלה"ק - "איז אַ שכיר וויבאַלד אז ענינו איז וואָס ער טוט צוליב זיך, איז אַ שקלא וטריא צי זיין מעשה קען זיין ווי מעשה השוכרו, גערעכנט ווי דער בעה"ב האָט געטאָן די מעשה.

משא"כ אַ שליח הגם ער איז ניט אין דעם אָרט וואו עס איז דער משלח, וויבאַלד אבער ער טוט עס (בעיקר) נאָר פאַרן משלח איז די עשי' פון דעם שליח כאילו ווי דער משלח האָט עס געטאָן". עכלה"ק.

[שכיר כיון שענינו זה מה שהוא עושה בשביל עצמו לכן יש שקו"ט האם המעשה שלו יכול להיות כמעשה שוכרו ונחשב כמו שבעה"ב עשה את המעשה.

משא"כ השליח הגם שהוא לא נמצא במקום שהמשלח נמצא מכיון שהוא עושה א"ז (בעיקר) בשביל המשלח אז העשיה של השליח היא כאילו המשלח עשה אותה].

ובהערה 32 כותב וזלה"ק "בב"מ שאני פועל דידו כיד בעה"ב הוא וי"א שהוא רק לדעת ר"נ ולא להלכה (ראה תשובות רע"א תנינא סי' קי"ב) ועפמ"ש"כ כמה אחרונים (הובאו ונסמנו באוצר מפרשי התלמוד לב"מ עיי"ש) בזה, יש לומר שגם לדעה זו אי"ז ענין דשליחות. ואכ"מ". עכלה"ק.

וביאור הרבי פה שכיון שיש שקו"ט מה הדין ב'פועל' לכן צריכים לומר שפועל הוא פחות משליח לענין הקשר שלו עם המשלח שפועל עושה את השליחות בשביל עצמו כי מקבל שכר לעומת זאת שליח עושה עבור בעה"ב.

וצריכים לומר שצדדי השקו"ט שהרבי מזכיר הם האם פועל הוא כשליח או פחות משליח, כי אם נאמר שאחד מצדדי השקו"ט הוא שפועל הוא יותר משליח, אז איך שייך לומר שפועל הוא פחות משליח, לכן צ"ל שהשקו"ט הוא האם פועל הוא כשליח או פחות משליח.

ולכאור' דברי הרבי צריכים ביאור הרי בגמ' בב"מ דף י' איתא ר"נ ור"ח דאמרי תרווייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה ולמדו התוס' בד"ה תופס לבע"ח שזה אפי' שעשהו שליח ושואל רבא את ר"נ ומצאנו שפועל כן קונה עבור בעה"ב אלא מתרץ ר"נ "שאני פועל דידו כיד בעה"ב".

ולכאור' רואים בפירוש שר"נ לומד שפועל הוא יותר משליח בקשר שייכותו למשלח שלכן ר"נ מתרץ שעל פועל לא קשה ואין עליו את הבעיה של תופס לבע"ח, וכן ראינו גם בנתיבות סי' קפ"ח סק"א שפועל הוא ממש כיד בעה"ב במקרה שאומרים שאני פועל, וא"כ לא מובן איך הרבי אומר שפועל הוא פחות משליח שבפועל יש שקו"ט, הרי א' מצדדי השקו"ט הוא שפועל הוא יותר משליח, ובפרט לרעק"א, שהרבי מביא אותו בהערה הנ"ל שמסביר בפ"י את מחלוקת רבא ור"נ, ואומר שלר"נ שאומר שכן אומרים פועל ידו כיד בעה"ב, אז פועל הוא יותר משליח, ולרבא שאומר שלא אומרים פועל ידו כיד בעה"ב, אז פועל הוא כשליח (ובהמשך אומר הרעק"א שנראה שהלכה כרבא), א"כ איך שייך לומר שפועל הוא פחות משליח?

אלא צריך לומר שהרבי למד את השקו"ט אחרת מהנתיבות המובא לעיל, ולמד כפי איך שהתומים בסי' ק"ה (המובא באוצר מפרשי התלמוד) למד בשיטת רש"י. שמצאנו שם מחלוקת בין הש"ך לתומים, ששם רוצה הש"ך לחלק כדברי

רש"י בין שליח שמקבל שכר לשליח שאינו מקבל שכר, ואומר התומים ששליח לומדים מפועל, ואין הבדל בין אם מקבל שכר לשאינו מקבל שכר. ואומר, שרש"י למד ששליח לומדים מפועל, ואז אין את הבעיה של חב לאחרים. משמע שהתומים מסביר את רש"י בדברי ר"נ שלמד שאומרים פועל ידו כיד בעה"ב שפועל ידו כו', ואז פועל הוא פחות משליח ועפ"ז יהיו מובנים צדדי השקו"ט שהרבי הזכיר.

או שאפ"ל עפ"י מה שמובא באוצר מפרשי התלמוד שכותב שם בדעת ר"נ דזהו גידרו של פועל שמצד בעה"ב יש לו מינוי שליחות והרי הוא שליח וכו'. וממשיך, שכל עשיותיו מיוחדים לבעה"ב וידו כיד בעה"ב, א"כ אנו רואים שהוא לומד בר"נ שפועל הוא כשליח. לעומ"ז יש את דעת רבא שלא לומד פועל כידו כו', ואז בפשטות פועל הוא פחות משליח, ועפ"ז יהיו מובנים צדדי השקו"ט שהרבי הביא: (א) פועל הוא כשליח. (ב) פועל הוא פחות משליח, שלכן שליח שייך יותר למשלח (שאינ בו שקו"ט).

ובנוגע לרעק"א שהרבי הביא, נראה לומר שהרבי הביאו רק בנוגע למה שהרבי כותב בהערה. וז"ל "וי"א שהוא רק לדעת ר"נ ולא להלכה". שלכן הרבי הביא את רעק"א שכתב שנראה להלכה כרבא, ולא לענין הסבר מחלוקת רבא ור"נ שעל פי הסבר הרעק"א לא תסודר השיחה.

ולכאורה, זה שהרבי מוסיף את המילים י"ל שגם לדעה זו אין זה ענין דשליחות למרות שכבר מובנת השקו"ט י"ל, שהרבי בא לחזק את השקו"ט, ולומר שגם לדעה שכן אומרים פועל כידו כו' (ואז לתומים ואוצר הנ"ל פועל כשליח), י"א שאין זה ענין דשליחות, וי"ל שזה הנתיבות בסי' ק"ה סק"א שלומד שהפועל זוכה לעצמו ובעה"ב אח"כ זוכה ממנו, ומזה משמע שפועל הוא פחות משליח. וזה מה שהרבי כותב וי"א שגם לדעה זו אין זה ענין דשליחות.

ולכאור' זה שהרבי לא מזכיר כלל את הדעות שלמדו שפועל הוא יותר משליח (ואז לא תסתדר סברת הרבי בשיחה), אלא רק את הדעות שפועל כשליח או שפועל פחות משליח, י"ל שהרבי למד שזו דעה יחידה שאין לומדים כמותה, ובפרט

שהנתיבות עצמו סי' ק"ה למד שפועל פחות משליח, והרי הוא זה שלמד בסי' קפ"ח שפועל יותר משליח.



## קרבן תודה

### הנ"ל

בלקו"ש חי"ב ש"פ צו מביא הרבי את רש"י בד"ה "אם על תודה יקריבנו" ששם מפרש רש"י שאם נדר קרבן על א' מניסים שקרו לו. ומביא רש"י שם דוגמאות לזה, וכותב, שאז הוא צריך להביא קרבן תודה. ובהערה 10 שואל הרבי, לכאור' למה רש"י כותב נדר שלמים הללו, הרי"ז חובה וזה לא קשור אם הוא נודר או לא. ומתרח' הרבי שכל החיוב להביא קרבן, הוא דוקא אחרי שנעשה הנס, אבל כמו שמצינו שיעקב כשהיה בצרה, נדר להביא קרבן אם יצא ממנה. ואומר הרבי, מכיון שזו הרגילות, לכן כותב רש"י נדר, כי ודאי נדר הקרבן עוד קודם לנס, וממשיך הרבי בהערה הנ"ל ואומר, שאפ"ל רמז בהתיבה יקריבנו ולא יקריב סתם, משמע שכבר נדר א"ז.

ולכאור' אינו מובן, הרי רואים בפ"י ברש"י שהוא מדבר על קרבן שאדם מביא כתוצאה מהנס שקרה לו, ולא מצד זה שהוא נדר עוד בהיותו בצרה. ורואים זאת מלשון רש"י בפ"י, שכותב בד"ה אם על תודה יקריבנו (הד"ה שעליו הרבי מדבר), וכותב רש"י וז"ל: אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, ע"כ. וכן ראינו בהמשך הרש"י יותר בפ"י לאחריו, שמפרט את הדוגמאות של הניסים שעליהם מביאים קרבן כותב וז"ל: אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן, ע"כ. א"כ רואים בפ"י מרש"י שהוא למד שמדובר פה שהוא מביא תשלומים על נס שהיה לו ולא על מה שנדר בעת צרה. ומה שהרבי מביא בהמשך ההערה מהתיבה "יקריבנו", שמשמע מזה שכבר נדר, גם אינו מובן שהרי ראינו בשיחה שהרבי מביא שם, שהקרבנות שנאמרו בפרשת ויקרא ומובאין שוב בפרשת צו, זה בגלל שבפרשת צו נתוספו עליהם דינים שאינם כתובים בפרשת ויקרא. והרבי מביא שלכאור' הרי בקרבן שלמים, אנו לא רואים שיש תוספת, שהרי כתוב "וזאת תורת זבח השלמים

אשר יקריב לה", ואח"כ נאמר מיד "אם על תודה יקריבנו", שמזכירים בפסוק א' את קרבן שלמים ומיד עוברים לקרבן תודה, וא"כ מה ההוספה בקרבן שלמים ואומר הרבי שרש"י שולל את התמיה הזו, ומביא "אם על דבר הודאה . . נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וטעונות שלמים". וזאת ההוספה בקרבן שלמים שאינה בפרשת ויקרא.

וממשיך הרבי שהפ"ה הזה מוכח מזה שכתוב אם על תודה יקריבנו שפ"ה, אומר הרבי, יקריב אותו זבח השלמים, וזה כאילו בא בהמשך אם על תודה יקריב את זבח השלמים. רואים בפ"ה, שהרבי למד שתיבת יקריבנו באה ללמד, שאם על תודה בא בהמשך לזבח השלמים, וא"כ מה ההוכחה מזה שכתוב יקריבנו משמע שמדובר בקרבן שכבר נדר?

אלא י"ל, שהרי אדם שנודר בהיותו בצרה, הוא נודר שאם יקרה נס והוא יצא מהצרה, אז הוא יביא קרבן. יוצא בעצם, שמה שמחייב את האדם להביא קרבן בסופו של דבר, זה הנס, אבל זה כתוצאה מהנדר שהוא נדר שאם יקרה לו נס אז הוא יביא. ואולי אפ"ל, שזה מה שרש"י כותב "אם על נס שנעשה לו" וכן "אם על אחת מאלה", כי הרי בעצם הנס הוא מה שמחייב אותו להביא את הקרבן.

ובקשר להוכחה שהרבי מביא מהמילה "יקריבנו", אפ"ל שזה בכ"ז איזה שהוא רמז כמו שהרבי כותב שם שזה רמז שהוא מקריב מה שנדר כבר.



## שיחות

נס הגדול ד"למכה מצרים בבכוריהם"

הרב דוד פלדמן  
תושב השכונה

א. בשיחת שבת הגדול תשכ"ד, שיצאה לאור לראשונה זה עתה, נתבאר בארוכה גודל מעלת ה"נס גדול" ד"למכה מצרים בבכוריהם", בהקדם הביאור בענין "בא אל פרעה", שמשה רבינו התיירא מפני פרעה, והוצרך לנתינת-כח מהקב"ה בעצמו כו'. □

ועל זה הובא בהשיחה (סי"ב) הדוגמא מדברי המדרש בנוגע לקריעת ים סוף – ש"אמר משה לפני הקב"ה אתה אומר לי שאקרע את הים . . והרי נשבעת שאין אתה קורעו לעולם . . אמר לו הקב"ה . . אני הוא שהתניתי עמו . . מתחלה שאני קורעו, שנאמר וישב הים לפנות בוקר לאיתנו, לתנאו שהתניתי עמו מתחלה", וגם כאשר "שמע משה להקב"ה והלך לקרוע הים . . לא קבל עליו (הים) להקרע, אמר לו הים מפניך אני נקרע (בתמי"), אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי ואתה נבראת בששי . . הלך (משה) ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע,

מה עשה הקב"ה, נתן ימינו על ימינו של משה . . מיד ראה (הים) להקב"ה וברח וכו'". □

והנה, אף שבהמשך השיחה אינו חוזר לבאר מדרש הנ"ל, מ"מ, תוכן הביאור בהשיחה בנוגע ל"בא אל פרעה", אולי יש להולמו שפיר גם בביאור המדרש הנ"ל בענין קרי"ס, כדלקמן. □

ב. תוכן הביאור הוא שבדרך כלל מתבטל הגבול מפני גילוי הבל"ג, שזהו"ע שידוד מערכות הטבע שבהנהגה נסית, מלבד כאשר רצונו ית' שתהי' התגברות כח הגבול, שאז לא מספיק גילוי כח הבל"ג, אלא יש צורך בכח העצמות שלמעלה מגבול ובל"ג גם יחד. □

ולהעיר: כשמעיינים בהשיחה (בסי"ג) רואים שהמדובר הוא אודות החידוש שבביטול הגבול מפני הבל"ג (אף שלכאורה מאי קמ"ל) – בגלל שהקב"ה הגביל את עצמו כביכול בהנהגת הטבע, כלומר, נוסף לכך שהקב"ה ברא את הטבע, הנה עוד זאת, שגם הגביל את עצמו בכך (ואולי י"ל שזהו ע"ד "שנה עליו הכתוב לעכב"), וזהו החידוש שלמרות שהקב"ה הגביל

את עצמו בהנהגת הטבע, מ"מ, מתבטל הגבול (טבע) מפני גילויי הבל"ג. □

ואולי יש לומר שזהו הטעם לדיוק הלשון בהשיחה (בביאור כללות החידוש שבנס) מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לשמן ולא ידלוק, ולא כלשון הגמרא (תענית כה, א) "יאמר לחומץ וידלוק" – כי, הענין ש"אמר לשמן וידלוק" (שנוסף על בריאת השמן, אמר לו שידלוק) הוא בתוקף יותר (לעיכובא) מזה שהחומץ נברא באופן שאינו דולק (שאינן זה אלא שלא נטבע בו הטבע שידלוק, אבל אין כאן אמירה שלא ידלוק), ובמילא, השינוי ששמן לא ידלוק הוא חידוש גדול יותר מזה שחומץ ידלוק. □

ג. וזהו גם החידוש שבקריעת ים סוף לגבי כל המכות (וכי"ב): □

כל המכות, כמו הפיכת המים לדם – אף שמצד טבע הבריאה הרי מים אינם דם, הרי, לא מציינו ציווי למים שלא יהיו דם, ובמילא, לא יפלא שמי שאמר למים להיות מים יכול לומר להם להיות דם. ולכן, כשאמר הקב"ה למשה להפוך את המים לדם, לא שאל משה מאומה. □

משא"כ בקרי"ס – אמר משה להקב"ה "אתה אומר לי שאקרע את הים, והרי נשבעת שאין אתה קורעו לעולם", כי, נוסף לכך שהקב"ה הטביע טבע הים שאינו נצב כמו נד וכחומה (שעל זה אפ"ל מי שאמר לאבן שיעמוד יאמר לים ויעמוד), נשבע הקב"ה (והגביל את עצמו בכך) שאינו קורעו לעולם. □

ונמצא, שעיקר החידוש שבענין הנס הוא בקרי"ס דוקא, וכהלשון בחז"ל "קשה כקרי"ס" (כמבואר בארוכה בכ"מ). □

ד. ועל זה השיב הקב"ה למשה "אני הוא שהתניתי עמו וכו'", ואעפ"כ, "לא קבל עליו (הים) להקרע", באמרו למשה "אני גדול ממך וכו'", עד ש"ראה (הים) להקב"ה וכו'": □

נתבאר לעיל שעיקר ענין הנס (שיש בו חידוש) הוא, שלמרות ההגבלה שהגביל את עצמו כביכול בענין הטבע (ע"י שבועה וכיו"ב), היינו, שזהו לעיכובא, מ"מ, כשמתגלה כח הבל"ג, הרי, להיותו נעלה יותר באין-ערוך, גובר הוא על כח הגבול, ובמילא מתבטל הטבע. □

אבל אעפ"כ, ישנו אופן שגם גילוי כח הבל"ג אינו מועיל לבטל את הטבע – כאשר רצונו ית' שתהי' התגברות כח הגבול דוקא (וכמו הרצון שפרעה ישלוט על בני"י בהיותם במצרים, שלכן התיירא משה ללכת לפרעה, כמבואר בארוכה בהשיחה), ולזה יש צורך בכח העצמות שלמעלה מגבול ובל"ג גם יחד. □

ועפ"ז יש לבאר את מהלך הוויכוח בין הים למשה רבינו: □

כשהקב"ה אמר למשה (במענה לשאלתו "הרי נשבעת שאין אתה קורעו לעולם") "אני הוא שהתניתי עמו כו" – הי' משה סבור שקריעת הים על ידו היא ע"ד ביטול הטבע מצד גילוי כח הבל"ג (דרגתו של משה). □

ועל זה אמר הים למשה "מפניך אני נקרע (בתמי"), אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי ואתה נבראת בששי", כלומר, טענת הים היתה שאינו מתבטל מפני כח הבל"ג, כיון ששרש כח הגבול הוא למעלה יותר מכח הבל"ג, והיינו, ששבועת הקב"ה שאינו קורע את הים תוכנה (לא רק שהגביל את עצמו בזה, לעיכובא בלבד, אלא יתירה מזה) שרצונו ית' שתהי' התגברות כח הגבול דוקא. □

ומסיים במדרש, "מה עשה הקב"ה, נתן ימינו על ימינו של משה . . מיד ראה (הים) להקב"ה וברח" – היינו, שהים נתבטל (לא מצד כח הבל"ג, אלא) מצד כח העצמות שלמעלה מגבול ובל"ג דוקא. וכד דייקת שפיר, הרי, מיד בתחלת הדברים אמר הקב"ה למשה "אני הוא שהתניתי עמו מתחלה שאני קורעו", היינו, שקריעת הים היא בכחו של הקב"ה ("אני"), כח העצמות דוקא (כפי שנמשך ונתלבש במשה – "נתן ימינו על ימינו של משה"). □

ה. אמנם, גם הנס דקרי"ס אינו כמו הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" שרק הוא נקרא "נס גדול": □

אע"פ שהנס דקרי"ס הי' ע"י כח העצמות שלמעלה מגבול ובל"ג, "אני (דוקא) קורעו", הרי, ענין זה נקבע כבר מתחלת הבריאה, "אני הוא שהתניתי עמו מתחלה שאני קורעו". □

ולכן, השלימות ד"נס גדול" היא בהנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" – גילוי העצמות שפועל הפיכת הטבע ללא הקדמת תנאי מתחילת בריאתו. □

ו. ולסיכום – פרטי הדרגות שבדבר מלמטה למעלה: □

א) נס שאינו אלא שינוי הטבע הבריאה, ותו לא, כמו הפיכת הדם למים, שאין בזה חידוש (כ"כ), כי, מי שאמר כו' יאמר כו'. □

ב) נס שבו מודגש החידוש שבשינוי טבע הבריאה, כיון שהקב"ה הגביל את עצמו בכך (כמו בקרי"ס שנשבע הקב"ה שאינו קורעו לעולם), ואעפ"כ מתבטל הטבע מפני גילוי כח הבל"ג. □

ג) נס שהוא גם בניגוד לרצונו ית' שתהי' התגברות כח הגבול דוקא (כמו התחלת יציאת בני' מתחת יד פרעה בשעה שרצונו ית' שיהיו תחת ידו) – בכח העצמות שלמעלה מגבול ובל"ג, אלא, שענין זה גופא נקבע כבר בהתחלת הבריאה, כמו בקרי"ס: "אני הוא שהתניתי עמו מתחלה שאני קורעו". □

ד) ביטול הטבע בשעה שרצונו ית' שתהי' התגברות כח הגבול – בכח העצמות – אף שלא היתה הקדמת התנאי מתחלת הבריאה, כמו בהליכת משה לפרעה, יחד עם הקב"ה, לפעול התחלת יציאת בני' מתחת ידו קודם גמר הבירורים. □

ה) גילוי כח העצמות שפועל (לא רק ביטול הטבע, אלא) הפיכת הטבע, כמו ה"נס גדול" ד"למכה מצרים בבכוריהם". □



## הגדה של פסח

טעם ההקדמה: טאטע, איך וויל ביי דיר כו'.

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, אלבעני ניו יארק

בגליון הקודם לש"פ צו, הביא הרב בנציון אסטער מכתב רבינו בנוגע לטעם המנהג לומר לפני מה נשתנה: "טאטע איך וויל ביי דיר כו'", שזהו גם אם אין לו אב, וכתב רבינו שזהו מצד כיבוד אב לאחר מותו.

וביאר הרב אסטער, שבפשטות זהו משום שאינו דרך כבוד לשאול שאלות על הנהגת אביו, ולכן מקדים הבן לשאול רשות על זה.

ואף שעיקר הדיון בגליון הוא למה אומר כן אחרי מיתת האב,

אבל כיון שזהו מענינא דיומא, ששואלים ודורשים בעניני החג, ולכבוד היארצייט הראשון של כבוד אבי מורי, הרה"ח ר' משה רובין ז"ל שחל בערב ר"ח ניסן, יש להעיר מקור לזה מדיוק לשון הברייתא:

"מעשה ברבי אליעזר", .. עד שבאו תלמידיהם ואמרו: "רבותינו, הגיע זמן ק"ש של שחרית".

והנה בכלל, אין התלמיד או הבן צריך תמיד לקרות את אביו או את רבו בתואר 'אבא', 'רבי' או 'מורי' בכל פעם שמדבר עמו, אם אינו קוראו בשמו (ט"ז יו"ד רמב סי' כב).

וכן מצינו ברבי אליעזר: 'אמרו לו תלמידיו, כבר נימנו עליך חבריך' (ביצה ה.).

ואם כן קשה, למה הוצרכו להוסיף ולומר: 'רבותינו', והרי היה די להם לומר: 'הגיע זמן קריאת שמע של שחרית'?

ואין לומר שזו כקריאה של כבוד בפעם הראשונה ביום שראו את רבותיהם, שהרי כיוצא בזה מצינו כשראו בני רבן

גמליאל את אביהם באמצע הלילה כשחזרו מבית המשתה, 'אמרו לו לא קרינו את שמע' (ולא אמרו 'אבא').

ואולי דוקא כאן היה נכון לפתוח בדרך כבוד, שלא יהיה תוכחה זו, שהפסיקום ממשנתם ונכנסו לתוך דבריהם (שהיא מדרכי הגולם, אבות פ"ה) נראית כאילו סותרים את דבריהם, ש'הרואה אביו עובר על דברי תורה, יאמר לו 'אבא מקרא כתוב בתורה' (קדושין לב.), וכן: 'לא לימדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ?' (ברכות פ"ב, וראה חולין קכב . . 'אל תקניטני'), וכן 'רבי תרשיני לומר לפניך' (חגיגה יד: ר"ה כת.).

וי"ל שלכן צריך לומר: 'שלום עליך רבי ומוורי' באמירת שלום, להדגיש שלא יתראה ח"ו כפגיעה בכבודם, וכמאמר רבי אליעזר: "הנותן שלום לרבו (כשאר אדם) גורם לשכינה שתסתלק מישראל" (ברכות כז; וראה תוס' שם, וי"ל רמז לדבר בתפילה, שרק בברכת השיבנו וסלח לנו אומרים 'אבינו', וראה טור סי' קטו).

ולכן מצינו ג"כ, שאמר רבי יהושע לרבי דוסא: 'רבי אמור לתלמידך אחר וישב' (יבמות טז.), להיזהר בכבוד רבו, כששואלו למחול על כבודו לתלמיד שישב. וכן מצינו: 'רבי אמור ככלב' (פסחים מט:) וכן: 'לימדתנו רבינו' (מו"ק ט.), וכן 'אמר לפניו רבי' (מגילה ה:).

ויש לציין, שלפי זה, כאן במעשה רבי אליעזר בבני ברק, נזהרו התלמידים ביותר בכבוד רבותיהם, שהרי באמת לא היה בזה שום ענין של גנאי ממש, שהרי לא היה בדעת רבותיהם כלל לעבור על דברי תורה, ואפילו שוגגים לא היו, שהרי היו מתעסקים בדבר מצוה (והרי ענין טעה בדבר מצוה היא מחלוקת ר"א ור"י (פסחים סח)).

ואדרבא, הרי זה משובח שהירבו לספר ביצי"מ כל כך, שהיו טרודים כל כך במצוה, עד שנתעלו למעלה מהזמן, ולא הבחינו אפילו בעליית השחר (שהרי לא שכיח שיהיו מסובים דרך חירות בבית אפל שאין בו חלונות).

ועוד, שהרי צדקו רבותיהם, שלהלכה לא הוצרכו להפסיק לק"ש, שהטרוד במצוה פטור מקריאת שמע, 'ובלכתך בדרך,

מה דרך רשות' (ברכות יא.), וכמו שנתבאר בספרי מרבה לספר על ההגדה, שאדרבא, כוונת תלמידיהם היתה להוסיף ולהמשיך בדרך רבותיהם, ולא ח"ו להפסיקם.

ואולי יש לומר, שדבר זה תלוי בשני פירושי תוד"ה לימדתנו רבינו (חולין ל:), שלשון 'רבינו' הכריח את הבה"ג לפרש שלא בא לסייע, אלא שמנגד לדעתו.

וזה שלהלכה צריך לומר: 'לימדתנו רבינו' כל פעם שמזכיר שמועה לפניו (רמב"ם הלכות ת"ת, יו"ד רמב סכ"ג), זהו גם כן כדי שלא יהיה נראה ח"ו כמורה הלכה, כאילו בא ללמוד ונמצא מלמד.

(ובענין זה יש לציין, שהגאונים תקנו לומר 'דבותי נברך' לפני הזימון, כדי שיתעוררו המסובין ויפסיקו מאכילתם, ויכינו את עצמם לברך).

ולולי דמסתפינא, הייתי מוסיף עוד טעם בזה, למה חוזר האב לומר לעצמו מה נשתנה, ובהקדמת 'טאטע איך וויל ביי דיר' וכו', שאומרים כן כדי שיראה הבן השואל, שאין זה רק דו-שיח פרטי בינו לבין אביו, אלא שזהו חלק שלשלת המסורה, שגם אביו אינו יודע המענה מצד עצמו, אלא גם אביו חוזר ושואל שאלה זו מאבי אביו, כדי לקבל את המענה לזה. והשאלה לא נולדה עכשיו במחשבתו של הבן, אלא הוא דבר הנמשך והולך מדורי דורות (וכן מצינו ברבוה"ק שאמרו ששאלה זו נשאלה גם לפני זה עד אדה"ז ועד לבעש"ט).

והרי זה ע"ד מארז"ל 'כל המלמד את בן בנו תורה כאילו קבלה מהר סיני' (קדושין ל.), וכדברי רז"ל, שכיון שהוחזק הדבר שלשה פעמים, מפיו, ומפי זרעך, וזרע זרעך, הרי אז לא ימושו לעולם ועד.

ולפי טעם זה, הרי ענין זה שייך גם במי שאין לו אב. ואדרבא, כשאין הבן רואה את זקינו לפניו, צריך לחזק ולהדגיש לו יותר את הקישור לדור הקודם, בהקדמת: 'טאטע, איך וויל כו'.

ויה"ר שנזכה במהרה לגאולה שלימה ולתחה"מ, ולקיום הפסוק "שאל איך ויגדך, זקניך ויאמרו לך".



## הסיבה בשמאל

הת' אפרים הלל הלוי העלער

תות"ל 770

כתב אדה"ז בהגדה "שותה הכוס בישיבה בהסיבת שמאל דרך חירות". וכתב כ"ק אדמו"ר וז"ל "בהסיבת שמאל, כי הסיבת ימין, על פניו או על גביו אין זו הסיבה (פסחים קח, א, וכפי' הרמב"ם הל' חומ"צ פ"ז ה"ח)". עכ"ל.

ויש לעיין בדבריו בהא שכלל הסיבת ימין, על פניו ועל גביו, כולם בפסול אחד דאין זו הסיבה. דלכאורה, לא כך מבואר בדברי אדה"ז בשלחנו סי' תע"ב ס"ט. וז"ל "וכשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו שאין זה דרך חירות אלא יטה על צדו השמאלית ולא על הימנית שאין דרך הסיבה בכך שהרי דרך לאכול בימין, ועוד שאם יסב בימין יוכל לבוא לידי סכנה לפי שהושט הוא בימין והקנה בשמאל וכו'". עכ"ל, ומקורו בפסחים שם, וברשב"ם שם. עיי"ש.

ומבואר בזה, דשונה הוא הא דלא יטה על פניו ועל גבו שהוא פסול בעצם ההסיבה שאינו דרך חירות, משא"כ הא דלא יסב על הימנית סיבה צדדית לכך, ואינו פסול בעצם ההסיבה. חדא, שהרי צריך לאכול בימין, ושנית, שלא יבוא לידי סכנה וכו'. אבל עצם הסיבת ימין שפיר חשיב הסיבה.

וצ"ע מש"כ בהגדה גם לגבי הסיבת ימין "אין זו הסיבה", דלא כך שנינו כנ"ל, ונפק"מ לדינא, בדיעבד באיטר יד, (או שיש לו מום בידו הימנית) שהיסב אימין, אמת אמנם דסכנה הוא, אך בדיעבד יצא ידי חובת הסיבה, שהרי הסיבת ימין אינו פסול בעצם ההסיבה, ורק טעם צדדי לכך. (וכ"כ הרא"ש בפסחים שם בטעמא שהרי צריך לאכול בימין, דלפי"ז באיטר יד מותר לכתחילה להסיב אימין. משא"כ בטעמא דסכנה, עיי"ש בסוגיא דפליגי בה רש"י והרשב"ם אי איכא סכנה

בהסיבת ימין, ואכ"מ). משא"כ אי נימא דהא דלא יסיב אימין הוא חדא עם הנך דעל פניו ועל גבו ו"אין זו הסיבה", הנה לפי זה אפי' בדיעבד לא יצא.

והנראה לומר בזה דלאדה"ז בהגדה דרך אחרת בהא דבעינן הסיבה בשמאל, וכלשונו "שותה הכוס בישיבה בהסיבת שמאל דרך חירות" ומבואר בזה דבר חדש דרק בשמאל הוה הסיבה מעולה ונק' דרך חירות, וכל שלא כה"ג לא הוה דרך חירות כלל, ל"ש על גבו ול"ש אימינו דהיות דלא היסיב אשמאל לא הוה דרך חירות. וכמש"כ ע"ז כ"ק אדמו"ר "כי הסיבת ימין על פניו או על גבו אין זו הסיבה", ודבריו מדוייקים דלכולם חדא טעמא, כי רק הסיבת שמאל הוה דרך חירות, וכל שלא כה"ג אין זו הסיבה דלא הוה דרך חירות.

וזה"ל הרמב"ם הל' חומ"צ פ"ז ה"ח: "והסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה". עכ"ל. ומלשונו וכן המיסב וכו' משמע דסב"ל דלכולם חדא טעמא, ולכולם לא הוה הסיבה בעצם. וכל' הגמ' בפסחים שם "פרקדן לא שמה הסיבה, הסיבת ימין לא שמה הסיבה".

וטעמא דמילתא כתב אדה"ז "בהסיבת שמאל דרך חירות" דרק בשמאל חשיב הסיבה כי הוה דרך חירות, ובכל אופן אחר לא הוה הסיבה כלל.

וזה"ל הר"ש מפלייזא (בפירושו לפיוט אלוקי הרוחות לשבת הגדול") אין זה דרך חירות, אפי' שלא בשעת אכילה, ואפי' בביהכ"נ כשנופלין על פניהם בתחנון, אין נופלים אלא על צד שמאל, שנראה בני חורין יותר. עכ"ל. עיי"ש שהביא מרב האי גאון שכ' "הסיבת שמאל שמיה הסיבה, וזוהי הסיבת בני חורין ומלכים".

ומבואר בהדיא דרק הסיבת שמאל הוה דרך בני חורין, והן הן דברי אדה"ז בהגדה דעצם הסיבת שמאל הוה דרך חירות, משא"כ הסיבת ימין אין זו הסיבה כלל דאין זו דרך בני חורין כנ"ל.

ולפי זה באמת באיטר יד שהיסב בדיעבד בצד ימין לא יצא ידי הסיבה, דלא חשוב הסיבה כלל, משא"כ לדעת אדה"ז

בשלחנו, שכתב בטעמא שלא יסב אימין שהרי דרך לאכול בימין, (והלך בשלחנו בשיטת הרשב"ם בפסחים שם), אם בדיעבד היסיב בימין יצא ידי הסיבה, ורק שסכנה היא לו. (ועיי' במ"ב סי' תע"ב סי"ג, מהרש"ל על הטור סי' תע"ב, הובא בב"ח שם).

ולפי זה מובן למה ציין כ"ק אדמו"ר להרמב"ם, אף שדרכו בהגדה לציין תמיד לשו"ע רבינו, משום שרק הרמב"ם סב"ל דהסיבת ימין לא הוה הסיבה כלל, משא"כ אדה"ז בשולחנו, הולך בדרך הרשב"ם בפסחים שם, דהא דהסיבת ימין לא שמיה הסיבה, טעם צדדי לכך, שהרי צריך לאכול בימין, ושלא יבא לידי סכנה. אולם אם בדיעבד היסיב אימין שפיר חשיב הסיבה. כנ"ל. ומה מאוד מדוייק מה שציין כ"ק אדמו"ר להרמב"ם דווקא.



## זרוע וביצה

### הת' יצחק פינחס ראז

ישיבה אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

כ' כ"ק אדמו"ר בהגש"פ "הזרוע כו' הביצה. כי צ"ל שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קיד, ב) ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למפרק יתנא בדעא מרממא (כל בו הובא בב"י, אבודרהם). יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבלות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבלות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות בשנים לקחו מין אחד לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה". עכלה"ק.

ולכאורה צ"ב, הלא הב"י [שמביא הכלבון] שהרבי מעתיק כותב למה לוקחים הזרוע והביצה ומיד אח"כ הטעם דזכר לאבלות דבהמ"ק [ועיי"ש בד"מ שאין אנו יכולים להקריב

הק"פ], ולמה לא העמיד הסוגריים שבהמקור [כל בו הובא בב"י] אחרי כל הטעמים, ואז להקשות על טעם השני.

אלא דהאמת יורה דרכו דלשון זה "ויש שכתבו וכו'" הוא לשון המשנה ברורה [רק שבמשנ"ב מוסיף לשון הד"מ הנ"ל], והמעייין בדברי הכלבו יראה שאין כוונתו ליתן טעם נוסף למה לוקחים ביצה.

דהנה ה"ארחות חיים" בהל' פסח מביא כל דיני הלילה ובתוך דבריו אומר שמביאין סל ובו ירקות כגון כרפס וחזרת והזרוע צלי זכר לפסח וביצה מבושלת זכר לחגיגה וג' מצות. ומביא הירושלמי הנ"ל למה נוהגין ליקח זרוע וביצה כי בעא רחמנא וכו', ואחר שמסיים כל דיני הנהגת הסדר כ' והנה לך טעמי הדברים שעושין בסדר על מה ועל מה וכו' וכ' דמביאין זרוע צלי וביצה מבושלת "והמבושל עושין מביצה זכר לאבלות ביהמ"ק וי"א מפני שהיא קלה להתבשל ולעיל פירשתי טעם נוסף".

הרי מפורש מהא"ח שהטעם דאבילות ביהמ"ק קאי על עצם לקיחת הביצה [ועיין גם בד"מ הארוך שמביא הירושלמי הנ"ל וממשיך "וי"א מפני אבילות וכו'"], אבל הכלבו כשבא להעתיק דברי הא"ח [וכידוע שהכלבו הרבה להעתיק מהא"ח, עיין שה"ג ערך ר' אהרן הכהן מלוניל וערך כלבו] העתיק כל דבריו גם מה שכתב מתחילה דברי הירושלמי [בחלק הדינים] וגם מה שכ' בחלק הטעמים [מפני אבילות וקלה להתבשל] והשמיט הא "לעיל כתבתי טעם נוסף".

וי"ל דכוונת הכלבו בהביאו הטעמים דזכר לאבלות וקלה להתבשל הוא לא על עצם לקיחת הביצה אלא על הטעם למה מבשלין הביצה [והא צולין הזרוע הוא דהוה זכר לק"פ], ומדוייקים הם בלשונו דכ' "והמבושל עושין מביצה וכו'" דמתחיל מענין הבישול [אחרי שמסיים בענין צליית הזרוע, עיי"ש], וכן מהא דמביא הטעם ד"קלה להתבשל" דזה נראה יותר טעם על ענין הבישול ["דקלה להתבשל"], מטעם על עצם לקיחת הביצה.

וכן מדוייק בהב"י שמלכתחילה מביא הכלבו שמביא הירושלמי למה לוקחין זרוע וביצה, ואח"כ כותב [לא באופן של טעם נוסף, אלא] "המבושל עושין מביצה וכו'".

ויש להעיר דה"מכתם" מביא גם הטעם דקלה להתבשל, אלא דמוסיף "ומצוי לכל" ואולי מזה משמע דקלה להתבשל הוא גם טעם על עצם לקיחת הביצה [אם לא נאמר שלצדדין קתני ו"קלה להתבשל" קאי על בישול הביצה ולא צלי, ו"מצוי לכל" קאי על לקיחת הביצה]. ועצ"ע בכהנ"ל.

ובהאי ענינא יש להעיר דבר חדש מהשבלי הלקט [וכן העתיקו בתניא רבתי], שכותב שמביאין לפני קורא ההגדה שני תבשילין וחזרת וכו', ושוב כ' דמביאין לפניו זרוע וביצה זכר לק"פ וחגיגה, ומשמע מדבריו שהשני תבשילין והזרוע והביצה תרי מילי נינהו. וצ"ע.



## נגלה

### בדיו המגביה מציאה לחבירו

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

בגמ' ב"מ דף י, א "ר"י אמר המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו". ונחלקו התוס' והרמב"ן בשיטתו, דהתוס' מפרש דאף דסב"ל לר"י דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, מ"מ במציאה מהני ההגבהה לחבירו, דמיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'.

והרמב"ן מפרש, דהא דמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו - לר"י - אינו שייך להא דתופס לבע"ח דכיון שאין לאף אחד זכות במציאה, לא שייך לומר ע"ז דחב לאחרינא.

ונפק"מ להלכה בין שני טעמים אלה כמבואר בר"ן. דלשיטת הרמב"ן לא מהני תופס לבע"ח אפילו אם הוא ג"כ בע"ח משא"כ להתוס'.

וידוע הקושי על הרמב"ן מהא דמפרש עולא המחלוקת דר"א וחכמים בעשיר לעני, אבל מעני לעני דברי הכל זכה. והטעם דזוכה בעני לעני - מפרש עולא - הוא מצד מיגו דזכי לנפשי, אבל מעשיר לעני שבזה צריך תרי מיגו - בזה איפליגו ר"א וחכמים.

ולכאורה לפי דברי הרמב"ן דבמציאה אין שום חסרון תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים - ה"ה בפאה דאינו אלא מניעת הריוח, וא"כ למה צריך עולא להסביר הטעם משום מיגו דזכי לנפשי. ואם עולא מסביר דהטעם שמהני מעני לעני הוא רק מצד מיגו - וא"כ מוכרחים לומר דלעולא עכ"פ הגבהת מציאה מקרי חב לאחרני וממילא צריך מיגו, וא"כ מהיכי תיתי להרמב"ן דר"י פליג אעולא וסב"ל דמציאה אינו בכלל חב לאחרים. ומנ"ל לרמב"ן לחדש שיטה כזו כיון דחזינן מפורש בדברי עולא שמהני מיגו.

ומבואר בשו"ת צ"צ (חיו"ד סקצ"ח) דלהרמב"ן הא דסב"ל לעולא דמעני לעני דברי הכל זכה לו, דמיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחברי' - אין הפירוש דהמיגו בא לסלק החסרון דחב לאחרים, דבאמת - לשיטת הרמב"ן - בפאה אין בכלל חב לאחרים, ואם הי' חב לאחרים לא הי' מהני לסלק החסרון ע"י מיגו דזכי לנפשי, ורק שיש חסרון אחר שבגללו א"א לזכות, לולי המיגו דזכי לנפשי.

והנה בביאור מהו החסרון שבגללו מצריך עולא למיגו כדי לקנותה, מבואר באחרונים שזה שייך להא דמבואר לקמן (יב, א) שצריך שלוחו של בעה"מ, היינו, דאינו יכול ליעשות שליח למי שאינו בעל הממון (כמבואר בר"ן הובא בנמו"י עיי"ש) וע"ז מהני המיגו דאי בעי זכי לנפשי לשוויי כבעה"מ.

והיינו, לשיטת הרמב"ן אין מושג כזה שמיגו דזכי לנפשי יכול לסלק החסרון דחב לאחרינא. והא דמהני מיגו דזכי לנפשי בפאה זהו רק לסלק החסרון דבעה"מ. והא דנחלקו ר"נ

ועולא הוא [לא אם מהני מיגו לסלק החסרון דחב לאחרני אלא] בזה גופא, האם נקרא מציאה חב לאחרני. דלעולא אינו נקרא חב לאחרני, וממילא מהני מיגו לסלק החסרון שיהא נקרא בעה"מ; ולר"נ נקרא חב לאחרים וממילא לא מהני מיגו.

ולפי זה שיטת ר"י דהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, הוא ממש כעולא. דלר"י ג"כ צריך מיגו - אפילו להרמב"ן - כדי לסלק החסרון דשלוחו של בעה"מ; אבל הא דמהני מגביה מציאה לחבירו הוא רק משום דלא הוי חב לאחרים.

והנה ע"פ הנ"ל שמעתי שיש לבאר סתירה לכאורה בדברי ר"ת:

דהנה בתוס' ד"ה ר"נ מבואר בביאור הא דאיתא "מילא מיס ונתן לחבירו ר"ש אמר כרגלי הממלא ור"נ אמר כרגלי מי שנתמלאו לו", ומבואר בפי' הא' בשם ר"ת דלר"נ אף שסב"ל דהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, היינו דוקא במציאה סתם דהוי חב לאחרים. אבל במים (דיש הרבה מים בבור) לא הוי חב לאחרים וממילא קנה השני, ולהכי הוי כרגלי מי שנתמלאו לו. אבל ר"ש סב"ל דמ"מ לא קנה השני - המתמלא, ולפיכך הוי כרגלי הממלא. והיינו, דסב"ל לר"ת דנקטינן בפשיטות דאם לא קנה חבירו קנה הממלא, ולהכי סב"ל לר"ש כרגלי הממלא.

ובתירוץ הב' של ר"ת מבואר להיפך, דאי לא קנה חבירו אזי לא קנה הממלא, ולהכי הוי כרגלי מי שנתמלאו לו; אבל אי קנה חבירו ע"י הממלא אזי הוי כרגלי הממלא.

והיינו, דנקט בפשיטות דאי לא קנה חבירו - בפשטות לא קנה הממלא.

וי"ל בזה, דהנה לפי פירוש הא' של ר"ת צ"ב דא"כ דיש הרבה מים בבור ומשום הכי לא מקרי חב לאחרים אליבא דר"נ, ומשום הכי קנה זה שנתמלא בשבילו - א"כ מ"ט דר"ש. ולכאורה דוחק לומר דבהא גופא פליגי אי מקרי חב לאחרים בכה"ג.

וי"ל בזה דלפי ר"ש הא דלא מהני, הוא משום דלא הוי שלוחו של בעה"מ כנ"ל. וזהו חידושו של ר"ש, שאפילו כשאיכא מיגו וגם אינו חב לאחרים, מ"מ לא מהני הגבהתו בשביל חברו.

ולפי זה י"ל דיש חילוק בין פירוש הראשון של ר"ת לפירוש השני, לגבי הדין דהמגבי' מציאה לחבירו - אי לא קנה חבירו - באם קנה המגביה.

דלפירוש הא', דהסיבה שלא קנה חבירו (אליבא דר"ש) הוא משום דלא הוי שלוחו של בעה"מ, בכה"ג לא קנה חבירו אבל המגביה כן קנה; אבל בפירוש הב' הא דלא קנה חבירו (לר"נ) הוא משום דהוי חב לאחרים, ומשום הכי גם המגבי' לא קנה.

והביאור אפ"ל בהקדים, דהקשו הראשונים איך אפ"ל דהמגבי' מציאה כו' לא קנה חבירו - יקנה המגביה, והא לא התכוין לקנות. וכמו בעודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו (יבמות נ, ב) דלא קנה כיון דלא הי' לו כוונה לקנות.

ותירץ בתוספות הרא"ש דבעודר בנכסי הגר לא התכוין בכלל לקנות, משא"כ הכא הא התכוין שיהי' קנין, ורק לא התכוין שהוא יקנה, וממילא מהני עיי"ש.

ובפשטות ביאור דבריו דאם עשה מעשה קנין, זה מהני לקנות אף שלא הי' לו כוונה לקנות (כל זמן שלא הי' לו כוונה שלא לקנות), אבל בכדי שיהי' מעשה קנין צריך שיהי' לו כוונה שזה מעשה קנין. וממילא, בעודר בנכסי הגר חסר מעשה קנין, אבל המגביה מציאה כו' הוי מעשה קנין - דהרי התכוין שמעשה זה יקנה לחבירו - ורק דלא התכוין לקנות לעצמו שהרי כיוון בשביל חברו, ומשו"ה שפיר מועיל לקנות לעצמו.

ועפ"ז י"ל דהא דאמרינן דמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו ומ"מ מקרי מעשה קנין אף שלא קנה חבירו (כתוס' הרא"ש הנ"ל), תלוי מהו הסיבה שלא קנה חבירו.

דאי נקטינן דהטעם הוא משום שאינו שלוחו של בעה"מ - היינו, שאין החסרון שאין לו רשות להגבי' - לאו כל כמיני' וכיו"ב - אלא מכיון שאינו שליח של בעה"מ א"א שזה יועיל

בשביל חבריו. היינו, שאינו חסרון במעשה השליח, אלא חסרון שאינו יכול להועיל בשביל המשלח שאינו בעה"מ, וא"כ מכיון שאין חסרון במעשה הקנין של המגביה, שפיר מקרי מעשה קנין וממילא קונה המגביה - וזהו ביאור פירוש הא' של ר"ת דלר"ש קונה המגביה.

משא"כ אי אמרינן דהא דלא מהני המגביה מציאה לחבירו הוא משום דהוי חב לאחרים, י"ל אז דלא רק דלא קנה חבירו, אלא דגם לא מקרי מעשה קנין. דכיון דלא כל כמינך לחוב לאחרים, אין לו זכות לעשות הקנין הזה, וממילא לא חל ע"ז שום מעשה קנין. וממילא מובן פירוש הב' של ר"ת דאי לא קנה חבירו גם לא קנה הממלא.

והנה רש"י בביצה (לט) מפרש דלרב ששת הא דלא קנה זה שנתמלא עבורו הוא משום חב לאחרים, ואעפ"כ סב"ל דה"ז כרגלי הממלא. וא"כ ע"כ לא סבירא לי' כהסבר הנ"ל. אבל עכ"פ הנ"ל אולי אפשר לומר לבאר שלא יהא סתירה בדברי ר"ת כנ"ל.



## דעת אחרת מקנה בקנין חצר

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבה אור אלהן חב"ד ל.א. קא.

בב"מ דף יא ע"ב, ר"פ אמר דעת אחרת מקנה אותן שאני, ופירש"י דהא דלא בעינן הכא עומד בצד השדה משום דדעת אחרת מקנה אותן שרבן גמליאל הקנה להן מטלטלין שהיו לו בחצר שלהן ולא מהפקירא קנו ונוחה מתנה זו לקנות וכו'. עכ"ל.

וצ"ב למה מדייק רש"י לומר "בחצר שלהן", והרי אף כשקונה מהפקר הוא בחצירו, דהרי קונה בקנין חצר, ועוד צ"ב האריכות "שהיו לו", והו"ל לרש"י לומר בקיצור "שר"ג הקנה להן מטלטלין ולא מהפקירא קנו וכו'".

והנראה דרש"י מבאר למה והאיך "מתנה זו נוחה לקנות".  
 דהנה ביארתי במ"א [ראה קובץ פלפולים "מלאה הארץ דעה"]  
 בביאור שיטת רש"י דהחסרון בחצר שאינה משתמרת הוא לא  
 בעצם הקנין, אלא דמכיון שחצירו של אדם קונה לו משום  
 דמיוחדת לו, א"כ זה דוקא בחצר המשתמרת. אבל בחצר  
 שאינה משתמרת הרי כ"א יכול לבוא וליטול מה שבתוכו, וא"כ  
 לגבי קנין חצר אין זה נקרא חצרו דייקא, ולכן אינו קונה  
 עבורו.

ולכן י"ל דזה דדעת אחרת מקנה א"צ לעמוד בצד שדהו,  
 הוא לא רק דנוחה לקנות משום שיש כאן מקנה, דהא לפועל  
 אין כאן "קונה", דבשלמא אם היינו אומרים דהחסרון בחצר  
 שאינה משתמרת הוא לא בהחפצא דהחצר אלא חסרון בעצם  
 הקנין [וע"ד שקנין הגבהה בעינן שיגביה טפח או ג' טפחים,  
 ואם הגביה פחות מזה לאו שמי' הגבהה, או שהגבי' באופן  
 שסופו ליפול [תוס' לעיל ט, א] ל"ש הגבהה], והוה "דין"  
 דבאינו עומד בצד שדהו חסר בהקנין, אז י"ל דאם דעת אחרת  
 מקנה אמרינן דאז נוחה לקנות, ואין שם הדין דעומד בצד  
 שדהו לשוינהו לקנין. אבל אם החסרון הוא דאין כאן חצר  
 המיוחדת לו, וכל הרוצה יכול לבוא וליטול מה שבתוכו, א"כ  
 מה לי אם דעת אחרת מקנה. ועכצ"ל דהחסרון דלא הוה חצירן  
 [חצר המיוחדת לו] הוא דוקא כשרוצה לקנות בעצמו דבר  
 הפקר בחצירו, וא"כ אם חצירו אינה מיוחדת לו, לא שייך  
 שהחצר יקנה עבורו. אבל אם איש אחר, היינו המקנה, רוצה  
 להשתמש בחצירו של הקונה שע"י כן יקנה הקונה, אז זה גופא  
 מייחד החצר להקונה, ושפיר קונה מיד.

וזש"כ רש"י "שר"ג הקנה להן מטלטלין שהיו לו בחצר  
 שלהן", דהיינו, (א) שהמקנה מקנה ע"י חצירו של הקונה, ועי"ז  
 גופא (ב) נעשה חצירו שלהן, וקונה דדוקא אז נוחה "מתנה זו"  
 [דמודגש כאן נתינת המקנה] לקנות, וזהו שמאריך שר"ג הקנה  
 להם מטלטלין שהיו לו, שמודגש כאן רצון המקנה. ודו"ק.



**מה הי' כתוב בלוחות – זכור או שמור**

## הרב שלום דוד גייסינסקי ר"מ במתיבתא

בהמשך למה שכתבתי בגליונות שעברו הנני לסיים כאן במה שהעלתה מצודתי בענין.

### דעת האבן עזרא בזה

ונעתיק כמה לשונות וביטויים של האבן עזרא אשר מזה יוכח שבנדון דידן דעתו כדעת הרמב"ן והר"י אבן שועיב.

וזהו לשונות בשמות כ, א (-מה שכתוב בסוגריים הוא מהמעתיק): "וכאשר חפשנו בדברי חז"ל . . מצאנו שאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו וזה הדבר קשה מכל הקושיות שהי' לנו (באם מפרשים הדברים כמשמעם) . . (ו)אנשי דורנו יחשבו כי דבריהם כמשמעם ואיננו כן . . ולא יתכן שיאמר זכור ושמור בבת אחת רק במעשה נס . . והנה אם נאמר פלא הי' שנאמר זכור ושמור בבת אחת, איך תשמע האזן? ואם נאמר גם פלא שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת שלא כמנהג לשמוע שתי אותיות למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל שהוא כבוד (וחידוש יותר גדול) מן הדבור בבת אחת . . (ושוב ממשיך לומר) כי עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת (פרשת יתרו, הם) דברי השם בלי תוספת ומגרעת והם לבדם הכתובים על לוחות הברית, לא כאשר אמר הגאון (הנ"ל בשולי העמוד בהקטע: שיטת הרוקח בזה בסדורו), כי זכור הוא בלוח הא' ושמור בלוח השני (דלא כן הוא אלא) ועשר' הדברים הכתובים בפרשת ואתחנן הם דברי משה . . (ואח"כ אומר דעתו שלו בכוונת דברי חז"ל שזכור ושמור בדבור אחד נאמרו): והנה הזכירה כוללת השמירה וטעם זכור שיזכור כל יום איזה יום הוא מהשבוע וכל זה בעבור שישמור היום השביעי שלא יעשה בו מלאכה והנה טעם הזכירה היא השמירה, וכאשר אמר השם זכור הבינו כל השומעים (ממילא ובפשטות) כי טעמו כמו שמור כאלו בבת אחת נאמרו."

וראה גם בכתב יד ילקוט רושיינא מובא בתורה שלמה במילואים לפ' יתרו סי' יב, ויש לעיין טובא בכל מה שמעיר שם הגר"מ כשר ז"ל ואכ"מ.

הרי מוכח ומפורש ברור שבנדון דידן, מה הי' כתוב בלוחות, הנה דעת האבן עזרא כדעת הרמב"ן והר"י אבן שועיב שבשניהם הי' כתוב רק זכור.

ומובן שלדעת האבן עזרא הנ"ל באריכות הנה מ"ש שמות לד, א "וכתבתי על הלחות את הדברים אשר היו על הלחות הראשונים אשר שברת" הוא כפשטותו ממש שבדיוק אותו הלשון ממש שהי' כתוב בלוחות הראשונים (כת"ר אותיות שבעשרת הדברות שבפ' יתרו) הי' כתוב גם בלוחות השניים.

### הערה בדברי האבן עזרא

והי' נראה לומר שלהאבן עזרא לא הי' לו הגירסא במכילתא שמות כ, א וכ, ח ובספרי דברים כב, יב, ובבבלי ר"ה כז, א ושבועות כ, ב, ובירושלמי נדרים פ"ג ה"ב ובעוד מקומות בחז"ל "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן" או "מה שאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכולה לשמוע" או בלשון כיו"ב דהרי לפי דברים אלו נסתרה כל שיטתו וכל יסודו במה שאמר: "למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל". ולפ"ז צריכים לומר עוד יותר שגירסתו בר"ה (שם) היא ככה: "ותרי קלי מי משתמע (ומיד מתרצת הגמ') לכך מאריך בשופר (לאחר שחצוצרות פוסקים תקיעתם)", ולא גורסים בהקושיא "והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ואין האזן יכולה לשמוע", ודוק.

ועדיין יש לעיין טובא בזה.

### דעת האבן עזרא בנוגע שאר הדברים וציוויים שנאמרו בדבור

#### אחד

וכן מובן וגם פשוט שבנוגע שאר הדברים המוזכרים במכילתא שמות כ, ח (מובא ברש"י שם) וספרי דברים כב, יב וירושלמי נדרים פ"ג ה"ב לא יפרש האבן עזרא הדברים "כמשמעם" שבדבור אחד ממש נאמרו על דרך נס (וראה בכת"י ילקוט רושינא המובא בתורה שלמה הנ"ל ובמילואים לחי"א סי' יד ואכ"מ) ודלא כרב שרירא גאון ובנו רב האי גאון

מובא בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קב (עיי"ש) ובסדור אוצר התפלות בהפיוט לכה דודי ובתורה תמימה פ' יתרו אות נו).

[ועיי' בלשון מהר"ם אלשקר (שם): "ולדברי אלו (של רב שריא גאון ובנו רב האי גאון) שומעין! כי הן דברי קבלה (או יש לפרש: שומעין ולומדין ומבינים כי דברי החז"ל בזה הן דברי קבלה ודוק - המעתיק) וכ"ש שאין כאן מקום לפרש באופן אחר"].

וכן מה שמובא באותן מקומות הנ"ל (ועוד): "שנאמר (תהלים סב, יב) אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי" הי' נראה שלהאבן עזרא לא גורסים זה. אבל זה לא מן ההכרח להשמיט כי י"ל שהאבן עזרא כן גורס זה והוא מפרש (דלא כפירושו של קרבן העדה בירושלמי שם: "בדבור אחד שמענו שני דברים" כי אם) מלשון הבנה ולמוד (עי' רש"י עה"ת בראשית מא, טו ומב, כג) [וכפירושו הראשון של רש"י בתהלים שם: "אחת דבר אלקים ששמעתי מתוכה שתיים ומה הן השתיים כי עז לך לשלם לאיש כמעשהו והשני' כי לך ה' החסד וכו'"] וכדיוק לשון האבן עזרא הנ"ל: "וכאשר אמר השם זכור הבינו כל השומעים כי טעמו כמו שמור כאלו בבת אחת נאמרו".

ובנוגע עצם הענין וההוראה שעשרת הדברות כולם בדבור אחד נאמרו לדעת האבן עזרא, וכן לדעת כל השיטות שכן הי' חמש, יעויין שתי הסברותיו של המהר"ל בהענין, בגור ארי' שמות כ, א. (בנוגע "שוא ושקר" יעויין בשבועות כ, ב הנ"ל).

### **סגולה שכ"ק אדמו"ר מעורר אודותה - העברת אצבע טבולה ביין ההבדלה על העיניים**

מידי דברין בענין זכור ושמור הנה מענין לענין באותו ענין (עיי' בשו"ע אדמוה"ז סי' רצו סעי' יט) ברצוני להזכיר מה שמעורר כ"ק אדמו"ר באג"ק שלו חי"ב עמוד רכו בנוגע היין של הבדלה וז"ל: "און לויטן מנהג ישראל, אייטונקען די פינגער אין דעם וויין וואס עס בלייבט פון הבדלה און אנרירען די אויגן, זעלבסטפארשטענדליך פון דרויסן, וואס ווי עס ווערט געבראכט אין ספרים, איז דאס א סגולה צו דעם מאור

עיניו של אדם (צום אויגען שיין פון מענשן) און השם יתברך זאל אייך מצליח זיין" עכלה"ק.

### דברי היעב"ץ אודות נבואת בני ובנות ישראל סמוך לקץ

לעיל הזכרנו דברי היעב"ץ בענין זכור ושמור, ומענין לענין ברצוני לסיים עם דברי היעב"ץ בנוגע לגאולה העתידה לבא בקרוב ממ"ש ממ"ש שהביא אבא מארי הרב החסיד התמים איש האשכולות הרב משה אהרן ז"ל בכפר חב"ד גליון 501 שבועיים לפני פטירתו וז"ל:

"לאור התבטאויותיו התכופות והעקביות של כ"ק אדמו"ר שליט"א, בחודשים ובשבועות האחרונים, על ביאתו של משיח-צדקנו בקרוב ממש ממש (דרך-אגב: המלה 'ממש' השנית, אינה באה להכפיל את המלה 'ממש' שלפניה, אלא להדגיש כי התיבות 'בקרוב ממש' - פירושן הוא פשוטו כמשמעו, ללא נתינת מקום לפירושים אחרים כל שהם), ועדים אנו למה שכ"ק אדמו"ר שליט"א מצהיר ואומר וחוזר ומצהיר "אט אט קומט משיח" - הנה הנה המשיח בא - וביטויים כיו"ב; הנה בשייכות לזה אמרתי להביא לידיעת הקוראים מה שמובא ב'הגהות מהריעב"ץ' על מס' כתובות בסופה (דף קי"א ע"א), דאיתא התם - שש שבועות הללו למה וכו' שלא יגלו את הקץ וכו' וע"ז כותב מהריעב"ץ וז"ל: "שלא יגלו את הקץ. נ.ב. שמא סמוך לקץ יהא נודע ונגלה לישראל, כשתתקיים נבואת יואל ונבאו בניכם ובנותיכם". וצ"ל שהוא מפרש שהייעוד 'ונבאו בניכם ובנותיכם' יתקיים עוד קודם ביאת המשיח.

ומדי דברי במהריעב"ץ זצ"ל, לא אמנע מלהזכיר דבר שהוא אמנם ידוע לרבים, אבל יש לחוש גם למיעוטא. ולכן יש לציין שבסידורו "בית-יעקב" (ר' יעקב עמדינערס סידור), לאחרי "זמירות למוצאי-שבת", בעמוד ר"ו בנדפס, בדיבור המתחיל "אמר יעקב" - הוא כותב שם בזה"ל: "ועתה בהיותי עוסק בעניין הראוני מן השמים וכו'".

וכמדוני ששני העניינים יש בהם כדי לעניין את הקורא".

ע"כ דברי אבא מארי ז"ל.

"ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו".



## חסידות

הערה על התשובה בס' משנת חב"ד (גליון)

הת' יעקב פרידלאנדער  
תות"ל 770

בגליון יג [תשכ"ו] הערתי על הספר משנת חב"ד הנק' ספר הערכים הקצר שהמחבר קובע ענינים חדשים בדא"ח, והצבעתי על ג' מקומות שמצאתי כן, בגליון יד [תשכ"ז] העבר השיב המחבר על הערתי ותודתי נתונה לו, על התייחסותו זאת. אולם, במחכ"ת, הנה לא רק שלא נעניתי על השאלות, כ"א שנתחזקו עוד ביתר שאת (ובפעם הזאת אוסיף עוד ענין ד' כדלקמן). ועל הסדר:

ענין הראשון שאלתי עמ"ש בפרק ו' דספרו הנק': "שם הוי' ושם אלקים; איהו וחייהי איהו וגרמוהי". העתקתי (בגליון יג) לשון סעי' ג' שממנו מובן שהמחבר כתב פי' מחודש בחייהי וגרמוהי דלא כמ"ש בכל המקומות. דבכ"מ גרמוהי הוא או הכלים או הז' תחתונות אבל בספר הנ"ל (מש"ח) כותב שגרמוהי קאי על כח הגבול שבא"ס שלפנה"צ, באצ"י דכללות כמ"ש שם ע' 34 הע' 112. וע"ז השיב המחבר, והנני מעתיק כאן לשונו בדיוק כמ"ש בגליון העבר:

"תשובה א' לכולן: כנראה שהת' הנ"ל לא הבין את הדברים כהוויתן ובהקשרם, שהרי לא כתבתי שחייהי הוא האור לגלות עצמותו (כח הבלי גבול) או שגרמוהי הוא בחי' האור השייך לעולמות, היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות העולמות, אלא וחייהי וגרמוהי (בתוספת וא"ו החיבור) - והכוונה לב' הבחי' דאיהו שמתייחדים עם בחי' חייהי ובחי'

גרמוהי, המוסברים במקורות שהבאתי. וברור שזוהי הכוונה ויראה כל המעיין בסעיף הבא לאחריו (סעיף ד): "בחי' איהו שמתייחד עם חיוהי - "איהו וחיוהי חד" - זהו כח הא"ס המגלה העלם העצמי בשביל עצמו, ובחי' איהו המתייחד עם גרמוהי - "איהו וגרמוהי חד" - זהו כח הא"ס להעלים את עצמו בהעלם אחר העלם כדי לברוא יש מאין". וגם מהקשר כל הענין שם, ברור שלזה היתה כוונתי.

וזה שלא הבאתי את הפי' הרגיל ב"חיוהי וגרמוהי", שקאי על האורות וכלים דעולם האצי', אדרבה ה"ז גופא ראי'ה שלא התכוונתי כאן לפרש מה הם חיוהי וגרמוהי (כמובן, ענין האורות וכלים דאצילות אינם שייכים באוא"ס שלפני הצמצום) אלא בערכים שעוד יבואו בעז"ה, ומה ששייך כאן הוא רק ענין כח הבלי גבול וכח הגבול, וכמו שכתבתי במפורש בהערה 112: "בתקו"ז ובאגה"ק סי' כ', מאמר זה [היינו עניני "חיוהי" ו"גרמוהי"] קאי על אורות וכלים דאצילות [שהם מתגלים כח הבלי גבול וכח הגבול], וכאן נתבאר [הכחות עצמם] באוא"ס . . .".

עכ"ל המחבר בגליון העבר (יד).

הרי שהמחבר תירץ שלא כתב כן כמו שהבנתי, והיינו שלא כתב שגרמוהי קאי על כח הגבול ושחיוהי קאי על כח הבל"ג - זה לא כתב המחבר. ומה שהבנתי אחרת הוא, משום שלא הבנתי הדברים בהווייתן ובהקשרם. ואפשר לראות זה מה"ווי"ן" המחברים, ושכ"ז ברור.

ובכן בלית ברירה אצטרך להעתיק עוד סעי' שלם מתוך ספרו, בסוף הפרק הנ"ל, בו מסכם פירושו בענין חיוהי וגרמוהי. ואעתיק כל הסעיף מראשיתו עד סופו בכדי שלא יצאו הדברים מהווייתן והקשרם וז"ל בסעי' ז שם בדיוק:

"ז. בלשון אחר: בחי' גרמוהי הוא כח הגבול שבאוא"ס, שזהו ענין הרשימו, ובחי' חיוהי הוא כח הבלי גבול שבאוא"ס, שהוא בהתגברות על כח הגבול לפני הצמצום (כמו שיתבאר כ"ז בערך "השערה בכח" ובערך "רשימו"). ע"כ לשון המחבר בדיוק. ומי שקשה לו להאמין למראה עיניו,

ביכולתו לעיין בהספר עצמו, כי אין כאן שקו"ט בשכל, כ"א בהמציאות.

ובשלמא בסעי' ג' שם, כותב שהוי"ו המחבר משנה הפי' [אף שלא מובן לי איך זה משנה, שהרי לא כתוב - וגרמוהי - באופן שמשמע שהוי"ו שייך לל' המא' דהתקו"ז, כ"א נדפס שם - ו"גרמוהי" - במרכאות, (וכן ו"חיוהי") ושאלתי כמה מחברי אם מבינים הפי' בה"ווי"ן וכולם תמהין ע"ז אבל כאן בסוף (וסיכום) הפרק, ברור מילולו, עם כל הווי"ן המחברים - "כהויתן ובהקשרם" !]

אך, הרי כבר הסכים לתקן (כנ"ל) ואם כן עצתי שיוציא מא' התקו"ז לגמרי מפרק זו כי אינו שייך לפרק זה כלל, ואין מקום לכתוב על הב' בחי' דאיהו מבלי שיהי' ידוע מא' התקו"ז על בוריו וענין גרמוהי.

[ואגב, לשלימות הענין, אעתיק גם סעי' ג', עליו השיב המחבר, וז"ל ע' 34 ס"ג אות באות בדיוק: "ג. וזהו מש"כ בתקוני זהר ד"איהו וחיוהי חד בהון, איהו וגרמוהי חד בהון": "איהו" הוא בחי' עצמות א"ס ב"ה; ו"חיוהי" בחי' האור לגלות עצמותו (כח הבלי גבול) שדבוק בעצמותו ומעין העצמות; ו"גרמוהי" בחי' האור השייך לעולמות, היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות את העולמות". ע"כ סעי' ג' נעתק בדיוק. וכמדומני שהסעי' ז' שנעתק לעיל מספיק לנו להבין הפי' גם של סעי' זה הג', גם עם הווי"ן המחברים. אך גם בלאו הכי הרי כבר נעתק לעיל סעי' ז, וקוראי הגליון יכולים להתפלפל בה"ווי"ן המחברים].

ע"כ ענין הא'. ומעתה לענין הב':

בספרו בעמ' 4-43 מחדש שכמו שבכל כח מתחילת הוויתו עד סוף גילוי ישנם ג' מדריגות, כמו"כ הוא בכח הגבול שלפנה"צ גם בו ג' מדריגות, ובל' המחבר:

"כח הגבול כמו שהוא בעצמותו . . . (ב) כח הגבול כמו שנמשך ומתגלה בבחי' גילוי כללי . . . (ג) כח הגבול כמו שנמשך בבחי' גילוי פרטי (לפני הצמצום) . . . ע"כ וממשיך לבאר בפרטיות ע"ש. ומציין לד"ה תורה צוה תשי"ז ע' ז, ועוד

מקומות, וכבר כתבתי בגליון יג שלא נמצא כזה פי' כלל. וכל המקומות שמציין להם מדובר באור או בכחות הנפש אבל בכח הגבול שבא"ס לא מצאתי. והלא דבר הוא! ובגליון העבר השיב המחבר שבטעות הדפוס נשמטו כמה מ"מ חשובים, ומציין אליהם.

ויש להעיר דא"כ והוא טעות הדפוס, הרי נמצא שזהו טעות הדפוס פעמיים כי בעמוד 83 חוזר וכותב עוד הפעם שיש ג' מדרי' בכח הגבול ומציין עוה"פ לד"ה תורה צוה שם ותו לא. וז"ל בגליון העבר (יד) (נעתק בדיוק): "כאן, בטעות הדפוס, נשמטו כמה מ"מ חשובים ואלו הם: ספר הערכים, ח"ג ע' קע ואילך (והמ"מ שהובאו שם), ששם מסביר פרטי המדריגות באוא"ס: "בבחי' היכולת ישנם כמה ענינים, ומהם: א. היכולת להאיר; ב. היכולת שלא להאיר; והיכולת להאיר בגבול". ומציין לסה"ע ערך אוא"ס (ד), ושם נתב' ש"היכולת שלא להאיר" או "להאיר בבחי' גבול" הם ענינם דכח הגבול במדריגה זו (סה"ע ח"ד ע' שעו); בעצם האור: "ומכיון שבאוא"ס [בכל המדריגות שב"אור"] ישנם כל המיני שלימות - גם השלימות ד"גבול", לכן "גם ב'עצם האור' יש הענין דע"ס" כו', וכן במדריגות ד"אור שבגילוי לעצמו" וכמובן ב"גילוי השייך לעולמות", עיי"ש כל הענין. . "ע"כ. (וע"ש המשך דבריו לחלק בין מ"ש במש"ח למ"ש בסה"ע) - עכ"ל המחבר בגליון העבר, בו מוסיף מר"מ לראי' למ"ש בספרו שיש ג' מדרי' בכח הגבול ע"ד שמבו' באור.

והנה עיינתי במקורות הנ"ל (ספה"ע ח"ג ע' קע ואילך, וח"ד ע' שעו) ועדיין לא מצאתי מ"ש בספר מש"ח שיש ג' מדרי' בכח הגבול ע"ד שיש באור, היינו עצם הכח, גילוי כללי וגילוי פרטי (ואדרבה, אם משם הוא הראי', הרי מפורש יוצא שיש השלימת דעשר ספי' גם בעצם האור, וא"כ הרי שיש גם גילוי פרטי גם בעצם האור, ולמה יקרא הדרגא שלפנ"ז רק גילוי כללי). והמדובר שם בסה"ע (בב' המקומות) הוא בענין האור והשלימות דע"ס שבכל המדרי' דאור, אבל התיבה כח הגבול לא נזכר כלל על הדף ועכ"פ לא מצאתי לע"ע, והעיקר שלא כתוב שם אפי' כי הוא זה, כלל שכח הגבול שבא"ס מוגדר בג' מדריגות דעצם כללי ופרטי כפי שכותב המחבר

בספרו ובארוכה וכמ"פ. ואעתיק מקצתו מסה"ע ח"ד ע' שעו, וז"ל: בהקו דהעלם, נכלל לא רק בענין דהתחלקות האור, אלא גם ענין ההגבלה שבאור. . ולכן: מהקו דהעלם נמשך לא רק הצמצום, כ"א שגם אור הקו נמשך הוא מקו ההעלם. . מצד ה"יכולת שלא להאיר", ע"כ. ועיי"ש.

וגם מציין לסה"ע ח"ג ע' קע ואילך, הנה גם שם לא מצאתי רמז לזה, והרי כל המדובר שם הוא מדריגות באור, ולא בכח הגבול. ואם בכדי להוכיח שיש כח הגבול בכל הבחי' שלפנה"צ, הלא זה ידוע מכ"מ. אבל לא שיש גילוי כללי ופרטי דכח הגבול לפני הצמצום כמ"ש המחבר בספרו.

ואשר על כן אכפול שאלתי שכתבתי בגליון העבר: אי' מקום כבודו? שימציא מקום א' עכ"פ שם כתוב מפורש שגם בכח הגבול ישנם הג' דרגות דעצם הכח, גילוי כללי ואח"כ גילוי פרטי כמו שהוא באור (ובכוחות הנפש) וכפי שכבר כתבתי בגליון יג, שיתכן שיש מקום לסברא זו, אבל הרי יש גם מקום לסברא להיפך, וכמו הדוגמא שמצאתי בתער"ב ח"ב ע' תרעז שבעקודים, אף שיש כמה מדרי' בהאור, עכ"ז הכלי הוא אחד. ועפ"י סברא י"ל שכ"ה במכ"ש לפנה"צ רק עדיין לא נתגלה כח הגבול. והיינו שבעולם הסברות צריכים עדיין הוכחות והכרעות, אבל הרי מדובר כאן על ספר ערכים הקצר נכתב שיהי' שייך למתחילים וכיו"ב כמ"ש בפתח דבר, ומבוסס על לשון הזהב של המקורות בדא"ח עם "שינויים קלים, שנעשו לטובת הקיצור" כו' כמ"ש במבוא. וע"כ האחריות הוא ביותר ומן ההכרח להמציא מקום מפורש שכן הוא דעת רבותינו נשיאנו, ולא סברת שכל אנושי, וכמ"ש בעצמו בהמבוא הזהירות שצ"ל בזה. וכמו שהסכים להשמיט חידושו בפ' גרמוהי, כמו"כ בהכרח שישמיט חידוש הנ"ל בכל המקומות שמופיע, כולל המר"מ לד"ה תורה צוה תשי"ז פ"ז! ע"כ ענין הב'. [הערתו ע"ד ל' הרגיל בדא"ח בשייכות להל' העצמות שבאור, הנה צודק הוא שיש לשון כזה, והערתו בדרך אגב שאינו רגיל. ולכאורה, עכ"פ לענ"ד, בספר ערכים המיועד למתחילים וכיו"ב, מסתבר יותר להשתמש בסגנון ולשון שימצא הלומד בדרך הרגיל, לא להעתיק לשונות שנמצאים רק לפעמים].

ומעתה לשאלה הג' בענין שרש הקו:

המחבר (בגליון ד' (תשס"ד) דמוריסטאון) כותב שלפי האריז"ל, שורש הקו הוא מהעיגול הגדול מפרש שהפי' בזה הוא (כלשונו) "בחי' האור שבגילוי לעצמו". ואעתיק לשונו עוה"פ בכדי שיהי' ברור (ע' 10 דהגליון דמורים לענין הנ"ל): "ידוע שבשרש הקו יש כמה דעות: א) לפי שיטת הרמ"ז שרש המשכת הקו הוא ממקום שלא נגע בו הצמצום היינו ממדריגת עצם האור. ב) לפי שיטת האריז"ל שרש הקו הוא מהעיגול הגדול. . . הוא בחי' האור שבגילוי לעצמו. ג) לפי שיטת העבודתך הקדש והפרדס בענין האורות, שרש הקו הוא בהאור דעליות הרצון, היינו בבחי' האור השייך לעולמות. . . ע"כ. וע"ש בפנים הגליון.

וע"ז שאלתי מנין לו לחדש מקור חדש להקו, ובפרט, שעל כל שיטה הביא מר"מ, ועל "שיטה" זו לא הביא.

וע"ז המחבר משיב וז"ל בגליון העבר (יד):

"ונסתר ממני פשר קושייתו, שהרי דבר זה מפורסם הוא לכל, והמפורסמות אין צריכין ראי' (כ"כ), ובפרט שלא באתי בהערה הנ"ל (בעיקר) להסביר שרש הקו. אבל מ"מ מכיון שלא ידוע לו ענין זה, הרי לו כמה מ"מ: בכתבי האריז"ל (והרי הבאתי שם שזהו דעת האריז"ל והי' לו לבדוק את הענין) כתוב ענין זה בכ"מ, ומהם: ע"ח שער א' ענף ב וז"ל: "ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן העגול שלו. . ."; מבוא שערים שער א' ח"א פ"ב וז"ל: "הי' מוכרח שיתפשט וימשך קו דק מאד מן עיגול הא"ס. . ."; שער ההקדמות הקדמה ד': "ואז המשיך האין סוף את אורו, בבחי' קו א' ישר, וראשיתו מתפשט ומתחיל מן אור אין סוף עצמו, שנתצמצם ונע' בחינת עגול. . .".

ובדא"ח מבואר כהנ"ל בריבוי מקומות, וביניהם: . . . עכ"ל המחבר והולך ומונה ריבוי מקומות בהן כ' שהקו נמשך מהעיגול הגדול. ואח"כ מסיים וז"ל:

ופלא גדול, שעל דבר המפורסם לכל כותב "שאין מקור לזה", ובזה יתורצו עוד כמה קושיות של הת' הנ"ל, וכמו

שיראה כל המעיין. עכ"ל המחבר לתרץ השאלה שכתבתי בגליון יג.

ובכן גם כאן בלית ברירה אעתיק שאלתי עוה"פ אות באות בדיוק כהווייתן ובהקשרם מגליון יג, וזה הי' הלשון שם: "אך על דיעה הב' מהעיגול הגדול, אף שיש מ"מ לעצם הענין (עיגול הגדול) עכ"ז, הפי' בדעה זו (היינו הפי' בעיגול הגדול) כותב המחבר שהוא בחי' האור שבגילוי לעצמו וע"ז (שכותב גילוי לעצמו) יש מספר 1, ואין שם שום מ"מ כ"א חשבון (וז"ל: 1) שהרי בחי' העיגול הגדול רק נגע בו הצמצום, משא"כ בבחי' האור השייך לעולמות הי' צמצום ממש, כמו שנת' במשנת חב"ד ערך צמצום פ"ה סי"א, עכ"ל.

הרי שאין מקור לזה רק ע"פ סברא (דמכיון שבאור השייך לעולמות הי' צמצום ממש ולא רק נגע בו כו' לכן אא"ל שממנו יומשך הקו, כי בעיגול הגדול שממנו הקו רק נגע בו, ע"כ וכו').

ולענ"ד זהו פלא ותמי' לחדש מקור חדש להקו אף שאין מקור לזה. ואף שיתכן שסברתו צודקת, מ"מ מאחר שמדובר על ערכים, אין לקבוע ענינים חדשים כנ"ל בארוכה.

ע"כ לשון הערתי בגליון יג בדיוק ונסתר ממני מפני מה הוצרך להעתיק מכתבי האריז"ל וריבוי מ"מ שהקו נמשך מהעיגול הגדול, כאשר לא ע"ז שאלתי כלל וכלל. כ"א שאלתי הי' כפי שנעתק לעיל, איך קבע שהקו נמשך מהעיגול הגדול ומפרש בזה, מהו העיגול הגדול - האור שבגילוי לעצמו. ובעת כתיבת השאלה (בגליון יג) במכוון כתבתי בפירוט יתירה (בבחי' ברחל בתך הקטנה) בכדי שיהי' ברור הכוונה שאין השאלה על זה שהקו נמשך מהעיגול הגדול, כ"א על פי' המחבר בזה שהכוונה בע"ח הוא להאור שבגילוי לעצמו. ואעפ"כ לא הועיל.

ועדיין לא השיב המחבר על שאלה זו כלל. טענו חטים והודה לו בשעורים. על מה שלא שאלתי מביא ריבוי מ"מ, ועל מה ששאלתי (פי' החדש שלו במקור הקו) לא ענה. וראי' שאין ע"ז מקור הוא, שלא כותב (בהע' בגליון דמוריסטאון) שום

מר"מ כ"א חשבון, כנעתק לעיל והוא פליאה עצומה. ואעכו"כ בספר ערכים הקצר.

[יתכן שיסוד שסמך עליו הוא הידוע שבעגה"ג גופא ב' אופנים: אור השייך לעולמות; ואור שלמע' משייכות לעולמות (גילוי לעצמו) וכמו שהובא בסה"ע ח"ג ע' קצא. אבל הרי מפורש בכ"מ שהקו נמשך מבחי' מל' דא"ס (מלבד לשיטת הרמ"ז) ומל' דא"ס הוא בחי' האחרונה דאוא"ס השייך לעולמות (ויתירה מזו, שבמל' דא"ס גופא, הקו נמשך מבחי' מל' שבמל' דא"ס, כמ"ש בהמשך תער"ב). ולכן ציינתי לסה"ע ח"ד ע' תרמ"ד הע' 404 (וצודק הוא בנוגע לטעות הדף, שנדפס בגליון יג ע' תקמ"ד וצ"ל תרמ"ד). וכן ציינתי למא' הידוע ד"ה באתי לגני תיש"א, ושם מבו' שהאור שבגילוי לעצמו הוא שרש דטובב, ואור השייך לעולמות הוא מקור הממלא, וע"כ קשה איך זה שהקו, שהוא ממלא, נמשך, לפמ"ש בספר מש"ח, משרש הטובב?! והעתקתו (בגליון העבר) מסה"מ תש"ד מסייע, והעיקר: בספר המיועד להיות ערכים מדברי נשיאנו, הרי לכל דבר צריך מקור מפורש, ואין לקבוע ענין בדא"ח בלי שרש ומקור, ורק ע"פ סברא. ועכ"פ, באם רצונו לקבוע עפ"י סברא, אפ' להוסיף מדור מילואים, או להדפיס ספר נפרד דחידושים וביאורים. שהרי הפרש גדול יש בין ספר דחידושים, שבו כל אחד מעייין בזה, בעין ביקורת, ושוקל בדעתו כמ"פ לפני שמקבל חידושו של המחבר, וכדרך מלחמתה של תורה, לבין ספר ערכים הקצר, שהמתחיל מקבל דברי המחבר בפשטות. וכמו לעיל שהסכים המחבר להשמיט כו' כמו"כ בענין זה, ובפרט שהוא רק תדפיס דח"ב יש לקוות שעריכת השיטות בהקו יסתדרו קודם היציאה לחוץ.

ומכיון דאתינן להכי אוסיף ענין רביעי שהראני ח"א שרובו של הספר (ח"א) הוא עפ"י סה"ע הארוך עם שינוי סדר, ועיקר החששות הוא בערכים חדשים. וכמו בערך תענוג, שנמצא שם דבר מחודש שהוא תמוה ביותר. אך בכדי להבין כמה מדובר יש להקדים דברי המערכת דחוברת התמים, בחוברת ג' ע' עב [304] וז"ל השייך לעניננו:

" . דברי חסידות נחלק לג' סוגים, הא' ידיעת אלקות והוא ידיעת סדר השתלשלות, התהוות יש מאין והדומה, הב' עניני העבודה, והיינו הבאת הענינים המושגים בשכל בהרגש המוח והלב ובהבכך בפועל בתיקון המדות והמעשה, הג' פירושי התורה שבמאמרי חסידות מרבתינו הקדושים ופירושי מאמרז"ל, שזהו חלק הסוד מפרדס התורה.

ובזה נעורר כי פתיחת שערי חסידות בקובצינו הוא בשני סוגים הראשונים בהבנת עניני חסידות כנ"ל, או התדברות בעניני עבודה, שזה הננו מחוייבים חובה של תורה הן בידיעת עניני אלקות כמ"ש וידעת היום, והן בעניני עבודה כמ"ש והשבות אל לבבך, אבל חלק הג' לפי דעתינו נשאר כלו לרבתינו הקדושים לגלותם ואנו אין לנו אלא ללמוד ולהבין דבריהם בזה אבל לא לחדש ולהמציא פירושים בפסוקים, מאמרז"ל ונוסחאות התפלה (עי' קונטרס התפלה הנ"ל) "עכ"ל.

ומעתה לספר מש"ח ע' 57 ואילך ערך תענוג. בתחלה מביא ממ"ש בכ"מ שמ"ש (על תורה), "ואהי' אצלו שעשועים" הנה בתיבת שעשועים (שפירושו תענוג) ישנם ב' פעמים שע, המורה על ב' סוגי תענוג: תענוג דאו"י (ירידה) ותענוג דאו"ח (עלי'). מהמקורות לזה מציין המחבר לקונ' החלצו - סה"מ תרנ"ט ע' פ, וז"ל המא':

"והשעשועים כלול מאו"ח ואו"י שזהו פי' שעשועים ב"פ ש"ע . . ב' התנועות הפכים תענוג דאו"ח ותענוג דאו"י שכולל שניהם יחד כו' . . ולכן נק' התורה אמת שהוא מדת המיצוע הכולל עלי' וירידה דחו"ג הנ"ל . . ע"ש בארוכה.

ע"כ כתב המחבר ממ"ש בדא"ח (היינו, החלצו ועוד). אבל אינו מסתפק בזה בלבד, ומוסיף [מבוסס על לשון הזהב של המקורות בדא"ח, אך עם שינויים קלים לטובת הקיצור, הסדר וכללי הלשון" (=לשון המחבר בהמבוא)] - וזה לשונו בסעיף יב (ע' 60):

"יב. י"ל שהשעשועים בנשמות ישראל הם תענוג שבבחי' עלי' והתכללות למעלה, כמו שאמרז"ל - ישראל עלו

במחשבה - בחי' עלי' . . והשעשועים שבתורה הם תענוג שבבחי' ירידה וגילוי למטה . . ודומה לזה מש"כ במ"א דשרש התורה במקיף דאו"י ושרש נש"י בבחי' מקיף דאו"ח. עכ"ל סעי' יב, (וכ"א יכול לעיין שם בכדי להבין הדברים בהווייתן ובהקשרם).

כמדומני שנכנס כאן לסוג הג' דחידושי תורה הנז"ל בהתמים, והיינו פירושים במאדז"ל ("הנשאר כלו לרבותינו הקדושים לגלותם כו" - ל' התמים שם), שהרי דורש כאן ל' רז"ל: "עלו" כו', אף שאין זה נמצא בדברי רבותינו נשיאנו בדא"ח (דאם נמצא הו"ל לציין במר"מ - מלבד אם נשמט בטעות הדפוס ע"ד לעיל).

ועוד, שהיסוד לחידוש זה - כותב המחבר בהמשך הסעיף, כי "דומה לזה מש"כ במ"א . . " כנעתק לעיל - הנה גם אם נקבל "היקש" זה החדש, איך יכול היקש זה לדחות המפורש בדא"ח: דהלא בתרנ"ט הנעתק לעיל איתא, שבתורה ישנן שני התענוגים, הן דאו"י והן דאו"ח, להיות התורה אמת, ואמת כולל ב' ההפכים. ע"ש. אבל לפי הספר משנת חב"ד החדשה - אי' האמת?!

אבל, כפי שכבר הארכתי בגליון דאז, שאין להפחית מערך הספר בענין התעוררות הלימוד, והערתי רק בנוגע לקביעת ענינים חדשים בדא"ח מבלי לעורר לב הקורא שאין זה מפורש כ"א עפ"י סברת עצמו וכיו"ב. והיינו שבפנים דספר הנק' ערכים, בהכרח שיהי' רק המפורש בדברי נשיאנו (ועאכו"כ בענינים יסודיים, כמו פי' גרמוהי, שרש הקו, כח הגבול שבא"ס וכו'), ובמדור נפרד ביכלתו להוסיף כרצונו ושיהי' ברור להקורא, שחלק זה של הספר הוא חידושי המחבר בהענין. גם מעורר המחבר על לשון החריף, הנה לא נתכוונתי ללשון חריף כ"א לענינים שהם מצד עצמם חריפים, וכדרך מלחמתה של תורה (ועפ"י מ"ש בהיום יום יא סיון, ע"ש), אבל מאחר שמעורר ע"ז, יתכן שצודק הוא, ולכן אני, וחבירי שעזרוני בזה מבקשים סליחתו, וכבודו במקומו מונח, ואת והב בסופה.



## צמצום הראשון

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר קאנואס

במאמר רבינו לפ' החודש תשמ"ז, לפני עשר שנים (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב, ע' רפ"ג ואילך), מבאר רבינו "דהמשכת האור שבבחי' גילוי מהאור הכלול בעצמות המאור היא ע"י צמצום עצום". וזהו משום ש"לפני"ז הי' כלול בעצמות המאור ממש (ובפרט שיש לומר שפירוש זה שהי' כלול בעצמות המאור ממש הוא שהי' כלול בהעצמות שלמעלה מתואר (מאור)).

ונסתפקתי האם לפי"ז נוכל לומר אשר כמו ש"צמצום ה'ראשון", צמצום בדרך סילוק, הוא באי"ע לשארי הצמצומים הבאים אחרים שהם רק דרך מיעוט וכו', הנה כן ויתר על כן הרי צמצום זה שמבאר רבינו ב"לפני הצמצום" הוא באי"ע גם לצמצום בדרך סילוק ואשר אולי לזה כוונתו הק' בכתבו "צמצום עצום".

שהרי איך שלא נפרש שם גדרו של ה"צמצום", הרי לכאור' צמצום מעצמות שלמעלה מתואר מאור להמשכת האור שבבחי' גילוי, הרי"ז לכאור' באי"ע מופלא מהצמצום שבדרך סילוק, וזאת גם לאחרי "הילקח בחשבון" שכללות האור לפנה"צ ה"ה אור הכלול במאור.

והנ"ל מקבל לכאור' יותר תוקף לפי מה שמבאר רבינו שם בהע' 29 אודות מה שענין הצמצומים שלפני צה"ר הובא בחסידות בדרך חידוש, עיי"ש.

ואבקש מקוראי הגליון לחו"ד בזה.

**חכם ונביא [גליון]**

**הנ"ל**

בגליון י"ד הקשה הרב י"י ברוין שי' מה באתי לחדש בציוני להמאמר בסה"מ הקצרים, שהרי הוא דבר המפורש בשיחת שופטים תנש"א ונתפרסם בשופי בזמן האחרון, וכדבריו "כמה לא חלי ולא מרגיש כו'".

ובלשונו הק' של כ"ק רבינו באחד ממכתביו: "ק"ק לי שיחשבני לטועה כ"כ . . . ובפרט שציינתי גם המקור" ופשוט שטרם שהעתקתי המאמר בשלימותו וקישרתי א"ז עם השיחה הנ"ל הסתכלתי בהשיחה. ואדרבה, הרי"ז מה שגרם להעתקת המאמר בשלימותו:

שהרי מלבד התועלת מהמאמר עצמו, שמחזק וכו' אחרי שעברו ה' שנים וכו' (נימוקי הראשון שם להעתקת המאמר), הרי כתבתי (אף שבקיצור נמרץ, ואולי הי' לי להאריך יותר) בנימוקי הב': "כבר שקו"ט בזה רבים, מה בין וכו'", היינו שבאם לא רואים המאמר בשלימותו עדיין קשה להבין מדוע דברי הרב הנאמרים "בתור חכם, צדיק ושופט" אינם בוודאות ורק כאשר אומרים אותו הדבר בתור נביא (דוקא אז) הוא בוודאות, וע"י העתקת המאמר בשלימותו מתורץ הנ"ל ופשוט.

ומש"כ ש"בכ"מ הועתק מאמר הנ"ל ובארוכה", הרי לי ולדכותי לא ידוע על ה"כמה מקומות" שמועתק הנ"ל, ואת"ל שכן הוא, הרי במה יגרע ההעתק להעו"ב לההעתקה הקודמת, אף שכבר - כדבריו - "בכ"מ הועתק מאמר הנ"ל ובארוכה".



## תיבת "כמדומה" במאמרי דא"ח [גליון]

**הרב אהרן חיטריק**  
תושב השכונה

בגליון יד [תשכז] כתב הרה"ח אלי' שי' מטוסוב בענין תיבת "כמדומה" שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ויש לציין שבאוה"ת פ' נצבים בע' א'רפ, כתב הצ"צ על טעות הדפוס (?), ומרוב ענוותנותו כתב "כמדומה" וז"ל הצ"צ:

"ובע"ח שם הראה מקום לשער היחודים יחוד ה', ולא נמצא מזה ביחוד ה' שבפרק ח' ושבפרק ו' וכמדומה למש"ש פ"ז ביחוד לדיקנא . . וצ"ע אם לזה כיון".

ומזה יש לראות איך הצ"צ הגיב כשראה ט"ס, ולא כמו בזמן האחרון, שמטעויות הדפוס וכו' שמשערה עושים הר, ולא הר אלא הר ההר וד"ל.

(ב) באוה"ת דרושים לר"ה ע' א'שס כתב הצ"צ:

"ובמד"ר פ' אמור כמדומה ס"פ כ"ט הרבה דברים ברא הקב"ה ובירר לו אחד מהם".



## בענין הנ"ל

**הרב דוד אולידורט**  
תושב השכונה

בגליון יד [תשכז] האריך ידידי הרה"ג ר' אלי' שי' מטוסוב להביא דוגמאות וציטוטים מכתבי הצ"צ שנאמר בהם "כמדומה" או שאינו מפרש את המקור.

ובתוך דבריו מביא מ"ש הצ"צ באור התורה בראשית (נג), (ב): ובמקום אחר ראיתי טמא גימ' חמשים היינו חמשים שערי טומאה. וזהו עץ גבוה חמשים אמה שעשה המן, ע' בתורה אור גבי פורים סד"ה כי אתה אבינו. ע"כ . . וכותב ע"ז הרא"מ: כן הוא בס' קהלת יעקב בערך טמא. וראה גם סה"מ תרל"ד ע' עו.

ויש להעיר שהס' קהילת יעקב נדפס לראשונה בשנת תרל"ג, אחרי הסתלקות הצ"צ. וכנראה כוונת הרב הנ"ל היא רק לציין להקהילת יעקב, אבל אין זה מקורו דהצ"צ. ועדיין יש לעיין לאיזה ספר כוונתו. ולא באתי אלא להעיר.



## בענין הנ"ל

## הרב נחום גרינוואלד באסטאן מאס.

בהמשך להרשימות המאלפות של הרב אלי' מטוסוב שי' (גליון הקודם ע' 48) על המקומות שרבינו הצ"צ משתמש בהביטוי "כמדומה" וכיו"ב, שנפתח עם הציטוט: "שכמדומה שראיתי בספר א' דהנה הקב"ה מקיים כל המצות . . איך שייך יראה למעלה? . . שייך כביכול יראה למעלה שיהיו ישראל צדיקים ולא יפלו ממדרגתם". וגילה הרי"מ שי' מקורו מהס' 'נועם אלימלך' בר"פ ויגש, עיי"ש.

אולם כעת נראה, ששורש הענין אף קדום יותר, בדברי רבו המגיד הגדול, רמזי תורה סי' ת"ה: "ובהקב"ה כבי' יש גם כן אהבה שאוהב אותנו ויראה שלא נפרד כאב שירא שלא ילך הבן ממנו . . וזה יותר מיראת שמים שהקב"ה ירא - מעורר אותו שלא יחטא" עכ"ל"ק. ועיי"ש עוד הדרגות השונות, עמוקות זו מזו.



## הלכה ומנהג

### הערות ב"סדר ברכת הנהנין"

הרב ע. ב. שוחט

ראש ישיבה - ישיבה אוד אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

כ' אדה"ז בסידורו: "סדר" ברכת" הנהנין ואלה מוסיף על הראשונים<sup>11</sup>. קצת חידושי הלכות ברורות<sup>12</sup> מלוקטות מספרי

---

(I) בשער הכולל פ"א אות ד כתב "מה שנקרא בשם סדר כי כל הקונטרסים אשר חיבר אדמו"ר להכניסם בסידורו נקראים בשם סדר". וראה לקמן אות ה' ו'.

הקדמונים שלא נקבעו בלוח<sup>v</sup> הראשון<sup>v</sup> המיוסד ומשוכלל ע"פ דעת האחרונים<sup>vii</sup>. אשר באיזה מקומן של שבחים<sup>viii</sup>

(II) בלקו"ש חכ"ד ע' 67 הערה 1 כ' כן הוא בדפוסים שראיתי (ולא ברכות - לשון רבים). - ואולי אגב דברכת המזון (שמדובר בו בראשו) שהוא מ"ע (וברכה) אחת מה"ת. ובשוה"ג שם כ' "שו"ע אדה"ז או"ח סקס"ח ס"ח. שם סקצ"א ס"א (ולהעיר מהגהה על הגליון שם דלפמ"ש אדה"ז בסידורו אתי גם לדעת הפוסקים במנין הברכות מה"ת).

(III) לשון חז"ל שמו"ר פ"ל ג ובכ"מ, מובא בפירש"י ריש פ' משפטים. וצ"ע אם כתב ראשונים לשון רבים משום דקאי על השו"ע ועל הלוח או דקאי רק על הלוח שמזכירו בפירוש אח"כ וראשונים לשון רבים דקאי על ההלכות הקבועות בו, ועיין בסמוך באות ד' ה'.

(IV) לכאורה הכונה ע"פ מ"ש חז"ל (סנהדרין ז, ב. ועיין שבת קמה, ב) אם ברור לך הדבר כבקר אמרהו ואם לאו אל תאמרהו וכו' אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמרהו ואם לאו אל תאמרהו. וברמב"ם פ"כ מסנהדרין ה"ז הלשון הוא שיהא לו ברור כשמש, ואולי י"ל דגם זה רמז במ"ש ואלה מוסיף על הראשונים, ע"פ מה דאיתא בסנהדרין שם דרש בר קפרא מנא הא מילתא דאמרו רבנן הוו מתונים בדין דכתיב לא תעלו במעלות וסמיך ל' ואלה המשפטים. ועיין ברדב"ז על הרמב"ם שם דציין גם לזה כמקור דברי הרמב"ם שם, כלומר, דע"י ה"מתניות" (-) ואלה מוסיף על הראשונים) יוציא הלכה ברורה.

(V) בלקו"ש חכ"ד ע' 69 הערה 17 כתב "די"א שנקרא כן מפני שלכתחילה הי' כמו לוח על כותלי ביהכנ"ס וביהמ"ד וכו'", והיינו כמו שאומר בפנים שם שהם "הוראות למעשה בפועל".

ואולי אפ"ל ע"פ מה דאיתא בקידושין ל, א.ב. "ת"ר ושנתם שיהא ד"ת מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד שנא' (משלי ז, ד) אמור לחכמה

אחותי את וגו' ואומר (משלי שם ג) קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך", ו"לוח לבך" פירשו המפרשים שיהיו בציורך תמיד שלא תשכחם, עיי"ש, והיינו [ע"פ פי' הראשון ברש"י ד"ה אמור לחכמה] דיש ב' תנאים, א) שידע ההלכה באופן ברור. ב) שיהא זוכרה תמיד, (ולפי זה מובן למה הקדימה הגמ' הפסוק המאוחר) ומשום כן קרא שמו "לוח" לומר שכתבת הלכות אלו כאן הם רק לזכרון תמיד.

ולפי זה לכאורה י"ל דאין סתירה מלוח ברכת הנהנין וסדר ברכת הנהנין וכו' ממה שפסק בפ"ב מהל' ת"ת ה"א "כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים וכו'", כי מטרת הלכות אלו הוא רק שיהיו בבחינת "לוח" או "סדר" שיהיו סדורים לפניו תמיד ולזכרם, אבל א"ה דצריך ללמוד מתחילה גם טעמי ההלכות וכפי שהם מבוארים בשו"ע אדה"ז וכו'.

אבל דוחק לומר כן, ובפרט בסדר ברכת הנהנין שבו חזר מכמה פסקים בשו"ע והלוח, וכמ"ש כאן להדיא שמטרת הסדר הוא "קצת חידושי הלכות" והרי בזה לא יוכל למצוא הטעמים בדרך קצרה בשו"ע וכו', ועכצ"ל כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק לו בשיחה לכ-כד טבת שגם לשיטת אדה"ז אין הכוונה שלימוד הלכות פסוקות בלי ידיעת טעמי ההלכות אין בה גדר ידיעת תרי"ג מצוות, אלא שיטת אדה"ז הוא שחסר בשלימות ההבנה וכלשונו "לאשורן על בוריין", ועיי"ש מ"ש בהערה 48 משו"ע אדה"ז יו"ד הל' שחיטה (ס"א ובקו"א סק"ח) ומשו"ת שארית יהודה שער המילואים סל"א לחלק בין הלכות התלויות בסברא להלכות הפשוטות עיי"ש.

ועיין עוד בלקו"ש חכ"ד ע' 70 דמבאר דבשו"ע כותב טעמי ההלכות כדי שלא נהי' "מבלי העולם" ומשום ידיעת התורה לידע "ההלכות בטעמיהן (בדרך קצרה)", משא"כ ב"סדר" שהוא "פסקי הלכות למעשה" הטעמים המבוארים בו הוא רק בכדי שנדע באופן ברור יותר ההנהגה למעשה בפועל לעשותה "געשמאקער" ביתר כוונה ובחיות וכו' עיי"ש ובהערה 32 שם.

ונ"מ בין ב' האופנים בפ"י "ואלו מוסיף על הראשונים" [עיי' לעיל אות ג] דלאופן הראשון בא לומר שאחר שלמד השו"ע והלוח יש ללמוד הסדר, משא"כ לאופן השני. אבל לפי זה יש עוד דוחק באופן הראשון דלמה צריך ללמוד מקודם הלוח והרי גם בו לא מבוארים טעמי ההלכות, ואולי מפני שע"י שיראה השינויים יתעורר להבין טעמי ההלכות, ועד"ז מבואר בשיחת קודש מאור ליום ג כד טבת תשל"ט [הנחה בלתי מוגה] "וואס דערפאר זאגען חסידים אז מ'קען אפלערנען "הלכתא רבתא" פון די שינויים וואס מ'זעט צווישען 'לוח ברכת הנהנין' מיט 'סדר ברכת הנהנין' וכו'".

(VI) מהלשון "הראשון" משמע להדיא דגם סדר ברה"נ הוא "לוח", ומוסבר ע"פ מה שנת' לעיל אות ה'.

(VII) והוא ע"פ הכלל שכתב רבינו בקו"א לאו"ח סי' רמ"ז סק"ב דאין שומעין לאחרונים נגד גדולי הראשונים כשלא הביאו דבריהם וחלקו עליהם, ועד"ז בפתיחה לסדר מכירת חמץ עיי"ש. ומיוסד על דברי הרמ"א [חו"מ סי' כ"ה ס"ב] בשם המהרי"ק [שורש צד] עיי"ש. (וראה בזה בס' כללי הפוסקים וההוראה מהגר"י פרק ש"ד וסי' מה ואילך ובציונים ובהערות שם) ועיי' ג"כ בשו"ת צ"צ או"ח סי' יח אות ד ובשו"ת דברי נחמי' או"ח סי' רכא, ובאג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג ע' ק"מ וראה בארוכה בהשיחה ע"ד המהדורות בהרמב"ם [תורת מנחם הדרנים וכו' ע' רסח].

ולכאורה לפי זה בכ"מ שיש שינוי בין ה"סדר" לה"לוח" ושו"ע יש למצוא מקור בדברי הקדמונים להשינוי. ובפנים הערתי בזה.

(VIII) "שבחים" לכאורה הכוונה על עצם ההלכות - ראה תניא קו"א ד"ה דוד זמירות קרית דמביא מהזהר [ראה זהר ח"ג ח, ב] "שבחא דאורייתא ורננה וכו' להבין מהו השבח להקב"ה כשזה אסור או מותר" וראה שם בהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע [מובא בשיעורים בספר התניא על אתר].

ועיונים<sup>ix</sup>. הניחו מקום לגדור<sup>x</sup> לרעות בגנים וללקוט שושנים<sup>xi</sup>. ואלו ואלו<sup>xii</sup> דברי אלקים חיים<sup>xiii</sup> מרועה א'

(IX) "עיונים" לכאורה הכוונה לטעמי ההלכות, אשר לפי מה שיש לדייק בדברי הקדמונים בטעמי או בגדרי ההלכות יוצא נ"מ לדינא.

(X) ע"פ מאחז"ל חולין ז ריש ע"א עיי"ש.

(XI) לישנא דקרא שה"ש ו, ב. והנה מצינו כמה דרשות חז"ל בהך קרא:

(1) דודי זה הקב"ה, ירד לגנו זה העולם, לערוגת הבשם אלו ישראל, לרעות בגנים אלו אומות העולם, וללקוט שושנים אלו הצדיקים שמסלקן מביניהם. משלו משל למה הדבר דומה, למלך שהי' לו בן והי' חביב עליו ביותר מדאי, מה עשה המלך נטע לו פרדס, בשעה שהבן הי' עושה רצונו של אביו הי' מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זו נטיעה יפה בעולם ונוטעה בתוך פרדסו, ובשעה שהי' מכעיסו הי' מקצץ כל נטיעותיו. כך בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה, מחזר בכל העולם כולו, ורואה אי זה צדיק באומות העולם ומביאו ומדבקו לישראל כגון יתרו ורחב, ובשעה שהן מכעיסין אותו מסלק הצדיקים שביניהם [ירושלמי ברכות פ"ב ה"ח, (המשל הובא ג"כ בשהש"ר פ"ו, ב.ג. בשינוי לשון קצת)].

(2) דודי זה הקב"ה וכו' לרעות בגנים אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות וללקוט שושנים לסלק את הצדיקים שבישראל [שהש"ר פ"ו], וכתבו המפרשים דלא פליגי אלא כאן בשעושין רצונו של מקום וכאן באין עושין רש"מ וכהמשל הנ"ל, ובזמן שאין עושין רש"מ, אז הבתי כנסיות ובתי מדרשות הם הגנים המיוחדים המוציאים אילנות ופרחים נאים כי מהם תצא חידושי תורה וקול תודה וזמרה לה', ובזמן שעושין רצונו של מקום, אז גנו זה העולם והגנים לשון רבים שאינו מיוחד ויחיד עם הקב"ה זה אומות העולם.

3) דודי ירד לגנו אלו בני קרח וכו' ובני קרח שהיו שושנים נלקטו מבין הקוצים שלא יאכלו עמהם וקפץ הקב"ה עליהם והצילם [מדרש שוח"ט מזמור מה].

4) בזהר ח"ג רס"ג, א מפרש דללקוט שושנים קאי על ק"ש עיי"ש [ועיינן גם תקו"ז תכ"ח]. ולכאורה כל אלו הדרשות לא שייכי לנדו"ד.

אך אולי י"ל דאיתא בזהר [ח"ב כ, ב] "בשושנים - באותם ששושנים בתורה", וראה ג"כ בלקו"ת דברים ל"ג, ב עיי"ש בזה, וע"פ מ"ש באגה"ק סי' כו "והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהי' בהעלם דבר קודם עיון הלז כי עיי"ז מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמא שהטעם הוא סוד הספירה חכמה עילאה שנפלה ממנה ניצוצי' בקליפות בשבה"כ והם שם בבחינת גלות שהקליפות שולטים עליהם ומעלימים חכמת התורה מעליונים ותחתונים וכו'".

ועיי"ש בשיעורים בסה"ת שמביא מכ"ק אדמו"ר זי"ע לדיין שיש כאן ב' דברים: א) בירור הלכה; ב) בירור הטעם הגם שההלכה היתה ידועה בפוסקים, עיי"ש, וזה מתאים למ"ש כאן "שבחים ועיונים" וכנ"ל באות ח' ט', ולפי זה ה"ז מתאים ממש לדרשת הירוש' ולדרשת המדרש בתוכן הכתוב לברר השושנה מבין הגויים או הקוצים, וכן כאן לברר ההלכות וטעמי ההלכות ולגלותם.

[ואולי י"ל עוד, דע"י שמברכים להקב"ה הברכות הראויות הרי עיי"ז נעשה "והארץ נתן לבני אדם" המגלים שלה' הארץ ומלואה [וכמבואר בריש כיצד מברכין] והרי זה בדוגמת הנ"ל שבזמן שעושין רש"מ עושים מה"טורי דפרודא" שיהי' שייך ל"דודי" רשות היחיד יחידו של העולם, ולא רק הבתי כנסיות וביהמ"ד [שהם גנו של הקב"ה אפי' בזמן שאין עושין רש"מ].

(XII) נראה דקאי על דברי הקדמונים ודברי האחרונים ולא על לוח הראשון והסדר, כי בהלוח והסדר הרי קבע ההלכה הפסוקה שנקרא דבר הוי' [ראה לקו"ש חט"ו ע' 233 ואילך וש"נ] אלא דקאי על דברי הקדמונים והאחרונים שגם אם לא קבע ההלכה כמו האחרונים מ"מ דבריהם דברי אלקים חיים.

(XIII) עירובין יג, ב. והנה המהר"ל בספר באר הגולה באר ראשון כתב דדוקא במח' ב"ש וב"ה אמרו אלו ואלו דא"ח, [ועיין גיטין ו, ב ובחי' אגדות מהר"ל שם דכוונתו "ראשוני תנאים" (ולא רק ב"ש וב"ה) וכביאורו בבאר הגולה שם] אך לפי הביאור שכל דבר במשנה ובגמ' אפי' הו"א הוא חלק מתורה ואסור ללמדו בלי ברכות התורה, וראה בלקו"ש המצויין באות יב ובהנסמן שם, הרי זה שייך לכל דעה המוזכרת בגמ', ולפי מ"ש אדה"ז כאן הרי זה שייך אף בדברי האחרונים, וראה מ"ש הריטב"א בעירובין שם, ועיין ב"היום יום" ו' שבט "אאמו"ר כותב ששמע בשם רבינו הזקן שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו חיבורים שלהם ברוה"ק וכו'" עיי"ש.

ונראה עוד דגם המהר"ל לא נתכון לומר דאם יש פלוגתא בין אמוראים דלא אמרינן אלו ואלו דא"ח ח"ו, וכאילו דברי אחד מהם הם דברים בטלים וח"ו לומר כן, אלא כוונתו למה לא נמצא בגמ' [ועד"ז בירוש' ברכות פ"א ה"ה] שנאמר כן רק על דברי ב"ה וב"ש [או ראשוני התנאים כבגיטין] כיון שכל מח' הוא עד"ז, וע"ז כתב ביאורו דמכיון שהם באו ממקום שלא הי' מחלוקת וכו' עיי"ש, אבל לפי הביאור בהריטב"א הרי מובן שכן י"ל בכל דעה שבאה ממי שלומד תורה לשמה, ועוד י"ל בזה שישנם דרגות שונות בהא דאלו ואלו דא"ח, ואכמ"ל.

והנה הא דהביא כן רבינו כאן, אולי י"ל [מלבד ההבנה הפשוטה דאינו מבטל דברי האחרונים ח"ו אלא דבפסק יש לפסוק כדברי הקדמונים] דבזה מרמז למה יש לפסוק כדברי הקדמונים במקום שהאחרונים לא הביאו דבריהם, שהרי בגמ' מבואר דמאחר דאלו ואלו דא"ח למה פסקו כב"ה, ומבאר בגמ' משום שהביאו והקדימו דברי ב"ש עיי"ש, משא"כ האחרונים

נתנים<sup>xiv</sup> (גם סדר ההלכות והפרקים מסודרים פה<sup>xv</sup> באופן נאות ויותר מתוקנים<sup>xvi</sup>)." .

שלא הביאו דברי הראשונים, ועוד יש להעיר שבנד"ד הרי בשו"ע ובלוח פסק אדה"ז כהאחרונים, ועי"ז הקדים דבריהם, ובסדר הכריע כהקדמונים.

(XIV) ע"פ קהלת יב, א והגמ' חגיגה ג, ב. ושם "בעלי אסופות וכו' ת"ל כולם נתנו מרועה א' כולם קל אחד נתנם ופרנס א' אמרם וכו' אף אתה עשה אונך כאפרכסת וקנה לך לב לשמוע דברי המטהרים ודברי המטמאים דברי האוסרים ודברי המתירים" ובפירש"י "מאחר שכולן לבן לשמים עשה אונך שומעת ולמוד ודע דברי כולן וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו" וע"ש במהרש"א בחדא"ג בד"ה נתנו מרועה א'.

ולכאורה בזה מבואר טעם נוסף איך יכול לחלוק על דעת האחרונים, דכיון שלא ראו דברי הקדמונים הרי אין בהכרעתם הכרעה נגד דבריהם, וממילא קיימות לפנינו שתי דעות שע"ז נא' "וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו".

(XV) מהלשון "וגם וכו' מסודרים" משמע דשינוי סדר ההלכות והפרקים בין הלוח והסדר אינו רק מפני שבהסדר הכריע כהקדמונים לעומת הלוח שבה הכריע כהאחרונים, אלא אפילו במקומות שפסק כמו דעות האחרונים וכמו שפסק בלוח מ"מ סידר כאן ההלכות והפרקים באופן נאות ויותר מתוקן, וא"כ כשבאים לבאר השינוי יש לתלותו באחד משני אופנים הנ"ל.

(XVI) אולי יש לומר ד"נאות" מתייחס לעצם הדבר וע"ד "בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן" (נדריים פ"ט מ"י) - דהיינו מצד עצם הגדרת וטעמי ההלכה מסדר ההלכות והפרקים באופן ששייכים זה לזה, ו"יותר מתוקנים", הרי "מתוקן" מתייחס יותר לתועלת והשתמשות בדבר וע"ד "חיים ארוכים טובים ומתוקנים" [יומא עא, א] (עיי"ש בפירש"י בד"ה אתהלך ובחי' מהרש"א שם) וע"ד "בחזקת מתוקנים"

[המשך יבא בע"ה]



## סדר מכירת חמץ – לפי תקנת רבותינו

### הרב שלום דובער לוי

עורך הקונ' סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו

(א) העירוני על נוסח שטר הרשאה מרב לרב שנדפס בקונ' סדר מכירת חמץ - לפי תקנת רבותינו (עמ' טז), העתק מכת"י הרה"ג הרב זלמן שמעון דווארקין ע"ה, שנאמר בו "וכל זה נעשה בקגא"ס", ואילו היום שולחים את שטר ההרשאה הזה ע"י הדואר או ע"י פקס ואין עושים קנין סודר. אמנם באמת:

(1) גם כאשר שולחים את שטר ההרשאה הזה ע"י הדואר או ע"י הפקס אפשר לעשות קנין סודר, היינו ע"י שליח, היינו שאחד מבני קהלתו של השליח יתן לו כסף בגדו, ועי"ז ימנה השליח את הרב במקומו, וכמו שהעדים עושים קנין סודר בקנין ה"ווארט" והתנאים, שנותן אחד מהעדים את כסף בגדו אל החתן שיתחייב בזה אל הכלה (וכאן אין צריך עדים, כמבואר שם הערה יז, ולכן יעשה את הקנין ע"י איזה שליח שיהי' מבני קהלתו).

(2) גם כאשר אין עושים שום קנין אין חשש, כמבואר בהערה הנ"ל. ואף שאז נכתב בשטר הזה דבר שאינו אמת, גם על זה אין חשש לכאורה, שהרי שטר זה הוא רק לרווחא דמילתא, כמו שעצם שטר ההרשאה הוא רק לרווחא דמילתא, כמבואר בנוסח שטר ההרשאה "ומאלו שמסרו הרשאתם בע"פ".

---

וע"ד "חזקה על חבר . . מתוקן" [נדה טו, ב], והיינו שעכשיו ראוי לשימוש ולא חסר תיקון - והיינו בההלכות והפרקים מסודרים באופן היותר קל למצוא הלכה וכן יותר קל לזכור ההמשך בגלל הקשר ביניהם.

(3) אם אין השליח עושה שום קנין, אולי טוב יותר למחוק תיבות אלו משטר ההרשאה מרב לרב, ומה שרשמו הגה"ח הרב מוהרז"ש ע"ה הי' בשביל אלו שמסרו את השטרות מידם לידו, ובשעת מעשה עשה קנין סודר.

(ב) עוד העירו בנוסח שטר המכירה של רבותינו, מהו הטעם שהוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תנש"א את תיבת "וקנינא" בסוף השטר בכתי"ק. משא"כ בשאר שטרות רבותינו, וגם בשטרות שלנו אין הוספה זו.

הנה הנוסח "וקנינא מיניה" הוא בשטר ראי' שנכתב ע"י העדים, ופירושו שהעדים כותבים שהם עשו קנין סודר מהמוכר או מהמתחייב, ע"י שנתנו לו את כסף בגדם כנ"ל.

בשטר המכירה אל הנכרי לא נזכר קנין סודר (אפילו אלו שנוהגים לעשותו) מטעם המבואר בקונ' הנ"ל (הערה י). ואלו שנוהגין לכתבו, כשיטת הר"ת בקידושין (ב, א ד"ה ואשה), כותב הר"ת שם שצ"ל לכתוב הנוסח "וקנה העובד כוכבים".

בנוסח שטר ערב קבלן, שבו נזכר גם הקנין סודר, כותב רבינו הזקן לכתוב בנוסח "וחיוב זה קבלתי בקגא"ס". ואינו כותב "וקנינא מיניה" כיון שאין השטר נכתב ע"י העדים, רק ע"י הערב קבלן בעצמו ובלשון הערב קבלן.

גם שטר המכירה של רבותינו אל הרב לא נכתב ע"י העדים כ"א ע"י המוכר בעצמו ובלשון המוכר, ולכן לא נכתב בו "וקנינא מיניה", רק "כל זה נעשה . . בקגא"ס".

כשהוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע גם את נוסח הרגיל "וקנינא", אין הפירוש בזה כבנוסח הרגיל בשטרות "ואנחנו העדים קנינו מאת המוכר", כ"א הפירוש הוא "ואנחנו המוכר והקונה עשינו בינינו קנין". ולכן נכתב רק "וקנינא" ולא כבנוסח הרגיל "וקנינא מיניה".



## ברכת האילנות

הרב יעקב משה וואלבערג

**ר"מ בישיבה**

בקונטרס 'התקשרות' היו"ל ע"י צא"ח באה"ק ת"ו, גליון קמא, מובא במדור הלכות ומנהגי חב"ד מאת הר' י. ש. גינזבורג, כמה הנהגות לגבי חודש ניסן. ומביא שם לגבי ברכת האילנות שמברכים אותה רק בחודש ניסן, ומברכים רק על אילני מאכל. ושם בהערה 17 כתב "זו המסקנה בשערי הלכה ומנהג עמ' ריט".

והנה לכאורה הנ"ל הוא חידוש קצת. דאף שכן מפורש בבאר היטב הובא בס' הנ"ל מלשון כ"ק אדמו"ר וכן פסק המ"ב, אבל לכאורה מפשטות הלשון בסדר ברכות הנהנין לאדה"ז אין הכרח שמדובר דוקא בעץ מאכל. ואף שמפשטות הלשון בלוח ברכות הנהנין משמע שמדובר בעץ מאכל, אבל הרי סבה"נ הוא משנה אחרונה כידוע, וא"כ לכאו' צ"ע איך להתנהג.

והנה בס' שערי הלכה ומנהג הנ"ל הוא מביא הערה בלקו"ש ח"ג ע' 116 (כמובא מקורו ברשימת המקורות בסוף הספר) ששם מדבר בפשוטו של מקרא מהו הפירוש של "ויוצא פרח" בניגוד לפירוש של "יפרח" שכתוב לעיל מיני'. ומבאר שם שמילת פָּרַח ביחס לאילן פירושו שהוציא פרחים, בין אילן מאכל ובין אילן סרק.

ובהערה 33 שם (שהוא הקטע המובא בשערי הלכה ומנהג) כנראה דן בהפרט הזה, באם הלשון פָּרַח מתאים לאילני סרק. ובהמשך לזה מביא לשון הרמב"ם, טושו"ע, באה"ט וכו'.

והנה לכאורה אין מקום לומר שבהערה הנ"ל שמביא דברי הבאה"ט וגם שכן משמע משאר פוסקים, קבע כ"ק אדמו"ר להלכה שאין מברכים כ"א על אילני מאכל, ובפרט ששם בשוה"ג מביא שאדה"ז בסבה"נ לא הביא הלשון שמכריח שמדובר בפירות.

וא"כ צ"ע על פסק הנ"ל, האם אפשר לומר שכן פסק בס' שערי הלכה ומנהג. כי, לכאורה שם אין פס"ד רק שקו"ט בהענין.

וגם לכאורה צ"ע על הספר הנ"ל שהביא דברי כ"ק אדמו"ר כאילו שאמר כאן דברים בנוגע להלכה וממילא שייך לספר הנ"ל, דהרי כנ"ל הוא הערה בלקו"ש בשייכות לענין הנוגע לפשוטו של מקרא, והביא מדברי הפוסקים כנ"ל.



## מ'י שברך' לחולה לפי נוסח אדה"ז

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר בודאפשט, הונגריה

ב'שער הכולל' פכ"ו ס"ד כותב: "הנוסחאות מי שברך לחולה שמברך הש"ץ בבהכנ"ס לא נמצאו בסדורים הישנים מאדמו"ר (זולת המי שברך שלאחר המילה ..) ונתפשט המנהג לאמרם\* ונתוספו בהסדור". בהמשך הוא מציין תיקונים לנוסח הקיים כיון ש"נמצא בהם דברים שהם נגד הגמרא והשו"ע".

ומציין למה שכתב בפ"ד ס"ט גבי מי שברך לחולה: "נוסח המי שברך הזה נמצא גם בסדורים הראשונים וגם מי שברך לקהל שקודם מוסף השבת" (אחרי יקום פורקן).

ועפ"ז יש לעיין ולבאר השינויים שבין המי שברך שאחרי מילה לזה שאומרים לחולה (ע"פ הנוסח הנפוץ אצלנו היום):

1. העיר בשער הכולל פי"ד שם: ומה ששם [במי שברך לקהל] לא הזכיר רק 'אברהם יצחק ויעקב' וכאן וכן במי שברך לחולה ויולדת מוסיפין 'משה ואהרן, דוד ושלמה'? יש לומר שלאפושי זכותא דיחיד מזכירין עוד צדיקים.

2. עוד העיר שם: ומה שגם בשבת אומרים 'ישלח לו רפואה' כו' אעפ"י שבמי שברך לחולה צריך לומר 'שבת היא

---

(\* פשוט הלשון בשער הכולל יכול להטעות קצת, למרות שאדה"ז לא הכניסו בסידורו ודאי שאין זה מנהג חדש, כי הרי אדה"ז מזכירו בשו"ע שלו (הועתק לקמן)! ועדיין צ"ב למה לא כתבו אדה"ז בסידורו. לענין מקורו הקדום ראה לקמן בפנים.

מלזעוק' כו' כמ"ש בשו"ע סי' רפ"ז? הוא מפני שהילד הנמול אינו חולה רק מברכים אותו שלא יבא לידי חולי, וזה נקרא ג"כ רפואה. [ועד"ז כתב הרא"ח נאה בקונטרס הסידור (נדפס במהדורה החדשה של סידור תורה אור בסופו\*\*\*) ( סכ"ג. ועפ"ז מחדש שגם ביולדת 'כל זמן שהולך כשורה' הנוסח כמו במילה].

3. ועפ"ז יש לבאר אולי עוד שינוי: במי שברך למילה נאמר 'ישלח לו מהרה רפואה שלמה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו'. ונאמר אמך', אבל במי שברך לחולה הנהוג נאמר הרבה יותר מזה: 'להחלימו ולרפאותו ולהחזיקו ולהחיותו'. בתוך שאר חולי ישראל רפואת הנפש ורפואת הגוף השתא בעגלא ובזמן קריב? וע"פ הנ"ל יבואר, הסיבה לאריכות במי שברך לחולה הוא כיון ששם מדובר על חולה אמיתי. ועצ"ע אחרי שיש לנו נוסחו של אדה"ז איך להתפלל על חולה למה להוסיף עליו.

4. עוד שינוי: במי שברך למילה נאמר 'נדר עבורו לצדקה לבקור חולים', אבל במי שברך לחולה נאמר רק 'נדר צדקה' בלי לפרט לאיזה צדקה? וכאן המקום לציין מה ששמעתי מפי הרממ"ז שי' שביחידות אצל כ"ק אדמו"ר (ט"ז אדר תש"מ) אמר לו הרבי בקשר לחולה 'שיתן צדקה לבקור חולים', ומקור הדברים כנראה ע"פ הנאמר במי שברך למילה. וצ"ע למה לא נדפס כן בנוסח שאומרים לכל חולה?

5. שער הכולל פכ"ו שם העיר משו"ע אדה"ז סי' רפז ס"א בנוגע לשבת: וכן הש"ץ כשמברך החולה בביהכ"נ ואומר מי שבירך כו' לא יאמר 'המקום ישלח רפואה' כו' אלא יאמר 'שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא'. ומעניין להשוות בין דפוסי הסידור איך הלכה זו מוצאת את ביטויו בסידורים השונים:

בסידורי תהלת ה' הישנים (עד וכולל דפוס כפר חב"ד תשל"ה) נדפס המי שברך לחולה בצורה כזו שמשמעו שבשבת אומרים את כל מה שאומרים בחול, אלא שמוסיפים בסוף

---

(\*\*) בהערה 10 לקונטרס הסידור שם מעיר הר"ב נאה שבנוסח הסידור נאמר 'החולנית', והיא לפנינו רק בסידורי תהלת ה' הישנים.

'(בשבת: שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא)'. וכ"ה בכמה מהסידורים נוסח האר"י, כמו סידור אור המאיר בעריכת שפ"ן הסופר (יצא לאור לפני כמה שנים בדפוס-צילום) \*\*\* .

אבל בדפוסים החדשים (מתחיל ממהדורת כפר חב"ד תשל"ח) כבר שונה ונדפס לשבת רק נוסח מקוצר. וכ"ה בסידור עם לקוטי תורה (ווילנא תער"ב, ד"צ ברוקלין [תשד"מ]), סידור עם פירוש מהרי"ד (משנת תער"ג, ד"צ בשנת תנש"א ע"י מכון אהלי שם) ועוד.

בסדור תורה אור ישנו דבר מוזר! בהוצאת קה"ת תש"ו נדפס 'מי שברך' מקוצר לשבת, אבל במהדורת קה"ת תשמ"ז, ע' סז שינה המו"ל נוסחאות המי שברך 'וסודר . . הנוסח ע"פ מנהגינו', והפלא שב'מי שברך' לחולה החזיר את הנוסח הישן-הארוך גם לשבת. ויל"ע בסיבת הדבר.

6. מעניין הנוסח במי שברך לחולה כפי שכתבו אדה"ז בשו"ע שם 'המקום ישלח רפואה' כו' - דומה לזה הנוסח של מי שברך למילה 'הקב"ה (זה תחליף למילה: המקום) ישלח לו מהרה רפו"ש', אבל במי שברך לחולה נהוג אצלנו בחולה הנוסח 'הקב"ה ימלא רחמים עליו'. וצ"ע למה לשנות מנוסח אדה"ז.

ולהעיר שבמג"א סי' רפח סקי"ד (מקור ד' אדה"ז - ראה מראה מקומות וציונים, אשכנזי) הנוסח 'המקום ישלח לו רפואה שלימה' ואדה"ז דייק בנוסח השמיט תיבת לו. גם:

\*\*\*) וראה ביאור ההיתר להגיד אותו בשבת ב'קצות השלחן' ח"ג סי' פה בדי השלחן סק"ב, שהרי אם זה חולה מסוכן מותר לברכו בו ביום, ובכל זאת מוסיפים בסוף 'שבת היא מלזעוק' וכו'. ועפ"ז כתב בפסקי הסידור סכ"ה שלדעתו צריך להדפיס שתי הנוסחאות גם יחד: נוסח ארוך לחולה מסוכן ונוסח מקוצר שאינו מסוכן.

וראה גם שערי אפרים על ה' קריאת התורה שער י' סמ"ד ובפתחי שערים סקמ"ז (הועתק גם בסידור אוצר התפילות) שמבאר בדרך אחרת.

ובאנציקלופדיה תלמודית חלק יג טור רפה סתם לאיסור לחולה שאינו מסוכן בו ביום.

במג"א שם מביא דעת הרמב"ן שבשבת אפשר לסמוך על הרמב"ן שסובר שמותר לומר 'המקום ירחם עליו בתוך שאר חולי עמו ישראל', וזהו דומה לנוסח שלנו הנ"ל. אבל אינו מובא בשו"ע אדה"ז.



באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב ע' שכז נאמר: "בענין נוסח המי שברך הנה במקום שנוהגין לאומרו (כי כמדומה בליובאוויטש לא נהגו כן) הנוסח היותר מדויק שראיתי הוא בסידור תורה אור."

ויל"ע באיזה מי שברך מדובר כאן? כולם? ב770- כשהרבי היה עולה לתורה לא היו אומרים מי שברך לעולה לתורה, אבל מי שברך לחולה אמרו. ובאם הרבי כותב על איזשהו מי שברך שבתורה אור זה מדויק יל"ע אם טוב עשה המו"ל החדש שהחליפם בנוסח הנהוג?

ואולי יש למצוא את מכתב השאלה של רש"ז בוטמן שנכתב להרבי ולברר על פיו באיזה מי שברך מדובר.



בלקוטי שיחות חכ"ד ע' 69 הערה 18 ישנו רשימה ארוכה של דפוסי אדה"ז, ובסוף כותב לגבי חלק מהם: 'אבל נראה שבסידורים אלו נהגו המו"ל על דעת עצמם בכל כיו"ב'.



סידור עם דא"ח: בקשר ל'סידור עם דא"ח' אשר נדפס ע"י אדמו"ר האמצעי (קאפוסט תקע"ו) מעתיק הרש"ב לוי'ן ביגדיל תורה (נ.י.). שנה ד' ע' רלו ד' הרא"ד לאוואוט (איפה?) שכותב על הסידור הזה 'ולא חדש כלום בהנוסח, רק שחלק את הדרושים לפי סדר הסדור', הרי משמע שסידור זה אינו אלא העתק מדויק מהסידור שנדפס מחיי אדה"ז. אבל שוב מביא כמה הוכחות שגם בסידור זה ישנם טעויות. ועל כן הוא נוטה לקבל דברי ר"י מונדשיין 'שכן מעיקרו אינו מתייחס לדגושים ורפים ודיוקים וכיו"ב, והעיקר בו הדא"ח ולא הנוסח'.

ועפ"ז היה סברא לומר שלמרות שאין הסידור מדויק בקשר לניקוד וכו', אבל עכ"פ נשמר בו הנוסח המקורי של אדה"ז בלי ההוספות, כי בסידור עם דא"ח לא ניסו המדפיסים 'לתקן', לשפץ ולהוסיף תפילות שיהיה יותר נוח למתפלל וכו', כי אין הסידור מיועד לתפילה, אלא ללימוד וכו'.

ועפ"ז צ"ע האם נכון מה שכותב ה'שער הכולל' שמי שברך למילה היה כבר בסידור אדה"ז הראשון, שהרי ב'סידור עם דא"ח' שלפנינו (קנ, א-ב) ליתא המי שברך שלאחרי המילה?

שוב עיינתי בסידור עם דא"ח דפוס הראשון, וראה זה פלא נמצא בו בשלימות המי שברך שלאחרי המילה. וכנראה לא שמו לב המדפיסים להשמטה הזאת, ולא תוקן במהדורות הבאות, עד ימינו אלה!



מאמר מעניין פירסם אברהם יערי ב'קרית ספר', כרך לג, תשי"ח, עמודים 118-130; 233-250; כרך לו עמודים 103-118: תפלות 'מי שברך' השתלשלותן, מנהגיהן ונוסחאותיהן. בו הוא גם קיבץ 88 נוסחאות שונות של 'מי שברך' לאירועים שונים.

בע' 244 אות לט והערה 144 הוא מצטט נוסח מי שברך לחולה מ'פרומקין, סדר רב עמרם גאון, ח"ב, עמ' 72 הנוסח ממש מלה-במלה כפי הנוסח שלנו. אבל ע"ז העיר הרב יהודה אבידע במאמרו 'רפואה שלימה', 'סיני', ניסן תשי"ט, ע' נג הערה 5: הנוסח של פרומקין, סדר רב עמרם גאון. . אין לו חשיבות מאחר שזהו נוסח שהעתיק המהדיר מסידורים המאוחרים שבימיו.

וכמקורות ראשוניים ל'מי שברך' לחולה הוא מצייין לפנקס וירמיוא כ"י ד'תתק"ן (הועתק אצל יערי שם), וב'לקט יושר', יורה דעה, ע' 82-83.

ועכשיו יצא לאור ספר פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור צרפתי ז"ל מבעלי תוספות האחרונים (ירושלים תשנ"ו), ושם ע' תסב פסק תקלח הוא מזכיר: 'מכאן נהגו

לפסוק צדקה ברבים מלקח ביחיד, כדי להתפלל רבים עליו ולענות אמן, באשר גדול כח תפלת רבים עם צדקה". ועד"ז שם ע' שטו פסק שיט הוא מזכיר "דטוב הוא יותר לפסוק צדקה ברבים על חולה שיענו רבים אמן, מלפסוק צדקה ביחיד", ויפה פירש המהדיר בהערה יח שם: דעניית אמן מכל הציבור ביחד על מי שברך שעושין לחולה הוי תפלה דרבים. וראה שם הרבה ציונים לקדמות ברכת 'מי שברך'. ושם ע' רפא הערה מה.

לענין נוסחאות ה'מי שברך' יש להעיר מהנוסחאות שבשו"ת אבקת רוכל למרן הבית יוסף סוף סי' יב. הוא כותב ש"הש"ץ מוסיף או גורע לברך. . כפי מה שצריך לו כי לא' אומר 'שיתן לו בנים זכרים' ולא' אומר 'ה' יחיה בניו וישמרם' ולא' אומר 'ה' יבנה לו בית נאמן' ולא' אומר 'ה' ינחמהו מאבלו' ולא' אומר 'ה' ירפאהו רפואה שלימה' כו". ולהעיר גם משם סוף סי' יד "אני אומר שהמי שברך בקבע (בשבת) הוא עיקר קביעותו יותר מבחול".

ומסיימים בטוב.



## סיום על לימוד שו"ע

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בהמשך למה שכתבי בגליון תשי"ד (ע' 34) בענין פסקו של הרב פנחס שיינברג שליט"א שאין לעשות סיום על השו"ע וכו', ברצוני להוסיף מ"מכתב ברכה לסיום מחזור שיעורי הל' נדה" מאת הגאון בעל "מנחת יצחק" זצ"ל רב ואב"ד ירושלים עיה"ק, לספר "קנה בושם" על שו"ע הל' נדה (ירושלים תשנ"ו) לב"ד הגאון רבי מאיר בראנדסדארפער שליט"א, וז"ל: "אל כבוד הרבנים החשובים. . שהתאספו לכבודה של תורה. . נבצר ממני להשתתף אישית במסיבה קדושה זו, אמנם שפתי לא אכלא להביע את רגשי שמחתי בהתאסף חכמי התורה למסיבת סיום בלימוד בשו"ע יו"ד ח"ב, שנלמדו ברבים ע"י דיני"פ הגאון הגדול המפורסם רבי מאיר בראנדסדארפער

שליט"א מבעלי ההוראה בעיה"ק". עכ"ל. הרי דבר פשוט שעושים סיום על למוד חלק משו"ע.



## בענין פת נכרי ופת ישראל מי קודם

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה - 770

שו"ע סי' קסח ס"ה ז"ל "פת עכו"ם נקיה ופת קיבר של ישראל אם אינו נזהר מפת עכו"ם מברך על איזה מהם שירצה, ואם הוא נזהר מפת עכו"ם מסלק פת נקי של עכו"ם מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא, ואם בעה"ב אינו נזהר מפת עכו"ם ואין דעתו לאכול כל הסעודה רק פת עכו"ם כי היא נקיה, אבל בני ביתו יאכלו מפת שאינו נקי של ישראל ושתי הלחם מונחים על השלחן צריך לבצוע על פת נקיה של עכו"ם הואיל והוא הברוצע ואין דעתו לאכול אלא מאותו הפת, ואם בעה"ב נזהר מפת עכו"ם וישראל שאינו נזהר מיסב עמו על השלחן כיון שמצוה מוטלת על בעל הבית יבצע מן היפה של עכו"ם, וכיון שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה". עכ"ל. ובהגהה הוסיף "ודווקא שחביב עליו אותו פת אבל אם אינו חביב עליו בלא איסור פת של עכו"ם אינו צריך להקדימו", ע"כ.

ובמס' ברכות דף לט ע"ב תוס' ד"ה אבל ז"ל "אבל אם פת של נכרי חביב ונקי, ופת של ישראל אינו חביב, מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה. אבל רבינו שמשון ציווה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא". עכ"ל. ודברי התוס' עמומים דלא כתב אם זה דווקא באינו נזהר, או אפי' בנזהר מברך לאיזה שירצה, וכן לא פי' מתי ציווה השר מקוצי לסלק, בנזהר, או אפי' באינו נזהר. וכתב המרדכי בפרק כ"מ אות קכט "וגרסינן בירושלמי פת טמאה ופת טהורה מברך על הטהורה; פת נקיה טמאה ופת קיבר טהורה, על איזו מהן שירצה יברך, אם אינו נזהר מפת של נכרים. אבל השר מקוצי ציווה לסלק הפת לבן של נכרים מעל השלחן עד לאחר ברכת

המוציא", ע"כ. יוצא מדבריו שהירושלמי מדבר על אינו נזהר בלבד, וכך ציווי השר מקוצי הוא אפי' באינו נזהר.

וכתב הראב"ה במס' ברכות אות קי"א, וז"ל: "ושמעת מן הירושלמי שאם יש לפניו לחם של גוים נקי כגון גלוסקאות נקיות אך שאין הכל אוכלין אותו מפני החומר פת של גוים ודמי לפת טמאה, ויש לפניו ככרות של בעה"ב שאין בו משום פת של גוים ואינן נקיות אם שניהן שלימין מברך על איזה מהם שירצה ולא מחמירים בזה טפי מבפת טמאה לאוכלי חולין בטרהרה". ע"כ. וממשיך שם עוד, וז"ל: "ואומר אני שאם הסיב על השלחן אצלו ישראל האוכל פת של גוים ואפי' הכי יכול לבצוע מי שאינו רגיל לאכול, ולא אמרינן הכא אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ולא דמי נמי להך דעירובין דאמרינן ליתבא לינוקא דהתם מיירי באיסור דאורייתא". ע"כ.

ובסיום דבריו כתב "תדע דהא דשקולים הם פת טמאה נקיה ופת קיבר טהורה ואפי' הכי הרשוהו לברך על הטמאה, ולא אמרינן יכול אתה לקיים את שניהם דלא החמירו בהכי מפני חביבות היפה להידור מצוות ברכה וכיון שהותר לו לבצוע הותר לו בכל הסעודה הזאת ע"כ. עיי"ש. המורם מדבריו, שאף בנזהר מברך על איזה שירצה, והירושלמי קאי אף בנזהר.

והנה אדה"ז בשלחנו סי' קס"ח ס"ו כתב וז"ל: "הביאו לפניו לאכול פת נכרי ופת של ישראל מברך על של ישראל אפי' אינו נזהר מפת נכרים, ואם פת של נכרי פת נקיה ופת של ישראל פת קיבר מברך על איזה שירצה אם שתיהם שלימות או פרוסות ושוות בגדולתן והן ממין א' והוא שאינו נזהר מפת נכרים אבל הנזהר ממנה לא יבצע ממנה בשום ענין, וי"א שאפי' נזהר ממנה רשאי לבצוע ממנה אם היא נקיה וחביבה עליו שאיסור פת של נכרים הוא איסור קל והתירוהו משום חיבוב מצוה שיברך על החביב עליו ויש לסלק הפת של נכרים מן השלחן עד לאחר ברכת המוציא, ואם מיסב עמו אורח שאינו נזהר מפת של נכרים והביא עמו על השלחן פת של נכרי נקיה כיון שהאורח חפץ לאכול היפה של נכרים וא"א לו לאכול בלא ברכה וברכתו מוטלת על בעה"ב להוציאו י"ח ממנו הותרה גם לבעה"ב לבצוע עליה משום חיבוב מצוה וכיון

שהותר לו לבצוע הותר לו לכל סעודה זו שאינו כבוד שמים שיברך עליה ואח"כ יפרוש ממנה ואע"פ שא"צ לברך על החשוב וחביב אלא כשרוצה לאכול ממנה ובעה"ב זה שנזהר מפת של נכרים אינו רוצה לאכול כלל ממנה, מ"מ כיון שאם לא היה נזהר ממנה היתה חשובה וחביבה לו אלא שהאיסור מונעו ממנה לכן אם ימצא עילה שיוכל שיאכלנה בהיתר כגון כאן שיחשב בה המצוה התירו לו חכמים כי כל ברכות הנהנין תלויה בחביבות, שעל חביבות הנאתו הוא מברך ומשבח להקב"ה. אבל אם בלא איסור פת של נכרים אינה חשובה עליו מפת של ישראל צריך לברך על פת של ישראל, וכן להיפך אם בעה"ב אינו נזהר מפת של נכרים ואין דעתו לאכול כל הסעודה אלא פת של נכרי כי היא נקיה וב"ב אוכלים פת שאינו נקיה של ישראל אע"פ ששתי הלחם מונחים לפניו צריך לבצוע על של נכרים הנקיה הואיל ואין דעתו לאכול אלא ממנה. והיא חביבה עליו ואע"פ שב"ב יאכלו משל ישראל אין זו כלום הואיל והוא הבוצע. עכ"ל.

ושיטת אדה"ז לכאן' תמוהה דהרי לפי"ד יוצא שבנזהר רשאי לברך על איזה שירצה לפי הי"א, ומייד ממשיך ויש לסלק את הפת של נכרים מן השלחן עד לאחר ברכת המוציא ה"ז שיטת השר מקוצי (ומציין בגליון לשר מקוצי), והרי שיטת השר מקוצי שמשמעת מהמרדכי היא אפי' באין נזהר, ומדוע כתב זאת דווקא בנזהר. אלא צ"ל דמשמע ליה בתוס' שאירי דווקא בנזהר, וכמו שמציין בגליון, הא גופא טעמא בעי הרי בתוס' לא כתב במה אירי הירושלמי, ועוד אין סברא לחלק בין נזהר לאינו נזהר דבשניהם צריך לסלק את הפת עכו"ם (כמ"ש הט"ז על השו"ע שם).

ועוד קשה, דמתוכן דבריו משמע שאם יש אצלו אורח צריך לברך על הפת עכו"ם, אלא שבעינן שתהיה הפת חביבה לו אלא שהאיסור מונע ממנה ומשמע שמצד הדין חייב דווקא בפת עכו"ם הנקיה מפני שהיא חביבה, אלא א"כ גם בלי האיסור לא היה אוכל ממנה אז בוצע על פת הישראל. ולכאן' מדוע לא נקט הכי גם גבי נזהר לבדו שצריך לבצוע מהפת עכו"ם כל שחביבה בעיניו. ומדוע כתב רשאי שמשמע בוצע לכל מה שירצה, ואין סברא לחלק בין ישראל שנזהר שעומו

ללברו, דאל"כ מה מאריך אדה"ז בל', הו"ל למימר דאי"ז כבוד שיברך עליה ואח"כ יפרוש ותו לא, ומה מוסיף מפני שחביבה עליו התיירו לו חכמים דבחיבותא תליא וכו'. ועוד דבריש דבריו כתב בשיטת היש אומרים והתיירוהו משום חיבוב מצוה שיברך על החביב עליו (עיין בט"ז על השו"ע יו"ד סי' קי"ב שרצה לחלק הכי ותלה סברא זו בראבי"ה, ועיין במ"ש בקובץ הערות של תות"ל מוריסטאון שיצא עתה שלמעין בדברי הראבי"ה נראין הדברים ברורים, דלא כט"ז. ופי' הראבי"ה לא היה לפני הט"ז כמ"ש בפירושו). ועוד צלה"ב דהנה הק' הט"ז על השו"ע הנז"ל, דמדברי המרדכי משמע שהשר מקוצי ציווה לסלק אפי' באינו נזהר, ולדעה שלא אמרינן יסלק בנזהר יברך דווקא על של הישראל, וא"כ השו"ע שפסק אינו נזהר מברך על איזה שירצה ובנזהר יסלק, דלא כמאן. ועוד הק' דאיך פסק ואם ב"ה נזהר וישראל שאינו נזהר מיסב עמו בוצע על הפת עכו"ם וזו שיטת הראבי"ה, ולאידך פסק בתחילה כהשר מקוצי לסלק. ועוד הק' למה פסק שרק בנזהר יסלק. עיי"ש. וכל קושיות האלו קשות אף על אדה"ז.

ובהסברת הענין נ"ל ובהקדים.

דלכאו' ק' על עצם הסברא דיש לו ברירה דלכאו' ממ"נ אם מצווה להקדים הנקיה ומפני חיבוב המצוה האיסור יורד מדוע לא יבצע על הפת הנקיה אף של עכו"ם. ומדוע יש לו ברירה. הרי מצווה לברך על הנקיה.

ונראה דזה מה שהיה ק' לאדה"ז, וזהו שמאריך בביאור הגדר של הקדמה בבציעת הפת, שפת שהאדם מחבב אותה יש לה דין קדימה בבציעת הפת. ואף שהפת היא פת עכו"ם, אך מפני חביבות המצוה האיסור יורד, וממילא הדברים נבחינים רק לפי החביבות של האדם לפת בלבד. וממילא כאשר האדם מצ"ע מחבב את הפת הנקיה ממילא חייב לבצוע דווקא את הפת עכו"ם, ואין לו ברירה, דמצווה שיברך על הנקיה. אך אילו גם בלי האיסור היה מעדיף את הפת קיבר, ממילא אינו חייב לבצוע את הפת הנקיה, כי מחבב את הקיבר דבחיבותא תליא מילתא. ולפ"ז לא מסתבר לומר שהשר מקוצי ציווה לסלק באינו נזהר, דבאינו נזהר למה יסלק, שהרי ודאי שזה

שבחר בפת קיבר, לא מפני האיסור שבפת עכו"ם - שהרי אינו נזהר; א"כ בחר בקיבר כי הוא מחבב את הקיבר ורוצה לאכול דווקא את הקיבר, וממילא מדוע יסלק. אך בנזהר כשמחבב את הנקיה אך רק שהאיסור מונעו ממנה ע"כ ציווה השר מקוצי שאם אינו רוצה לבצוע את הנקיה יסלק, דמצד הדין חייב להקדים הנקיה, דבחיבתא תליא מילתא. ולכן כתב דבנזהר רשאי לבצוע מפת עכו"ם, וממילא בנזהר כשאינו רוצה, יש לסלק. אך כשיש עמו אורח שאינו נזהר ואינו יכול לסלק מפני האורח שעמו, אזי חייב לבצוע מהפת עכו"ם.

ואם כנים דברינו, אזי שיטת אדמוה"ז דבנזהר חייב לבצוע מהפת עכו"ם אם מחבבה, ואין לו ברירה אלא כשיסלק הפת מעל השלחן.

אך המרדכי והט"ז למדו שהשר מקוצי ס"ל שיסלק כדי לא להכנס לספק, דאף שנ"ל שעדיף טפי של ישראל, ולא דמי לפת טמאה שבירושלמי, אך כדי לא להכנס לספיקא ס"ל שיסלק (וכ"כ הט"ז שם).

ולפי"ז הסתלקו כל ק' הט"ז. דמה שהק' שבתחילה פסק כהשר מקוצי ואח"כ פסק כהראבי"ה, באמת אי"ז כהראבי"ה, דהראבי"ה כתב דיש ברירה בנזהר. אך השו"ע וכן אדה"ז ס"ל שבנזהר בוצע מהפת עכו"ם וכן בבעה"ב שיש אורח עמו אלא שבנזהר לבדו יכול לסלקו מעל השלחן.

וכן מתורצת הק' שהק' שהשו"ע לכאו' דלא כמאן, דהרי להשר יסלק בכ"מ. דלפי"ד יובן ששיטת השו"ע בהשר מקוצי שס"ל שחייב לבצוע בפת עכו"ם דווקא, לכן בנזהר יסלק. אך כשיש עמו אורח חייב לבצוע דווקא בפת עכו"ם.

וכן יתורץ מה שהק', מה החילוק בין נזהר לאין נזהר דלכאו' בשניהם צ"ל יסלק. אך לפי"ד יובן דמכיון שבחיבתא תליא מילתא רק בנזהר שרק מפני האיסור לא אוכל הנקיה אז יסלק, אך באינו נזהר הדברים מוכיחים שלא בצע מהנקיה כי מחבב את הקיבר.

ועתה יובן, שאדה"ז למד דהתוס' כתב אף בנזהר דיש ברירה; וע"ז כתב התוס' שהשר מקוצי ציווה לסלק מפני שס"ל

שבנוזהר אין ברירה, ולכן אם רוצה לא לבצוע מהפת עכו"ם צריך לסלקה. אך המרדכי הבין בתוס' שהירושלמי איירי באין נזהר, וע"ז כתב התוס' שהשר מקוצי ציווה לסלק אף באין נזהר, ומכח שיטה זו הק' הט"ז את כל הק' הנ"ל.



## בירור הלכתי בענין ספר החת"ת הכתוב על מיקרו-פילם [גליון]

**הת' גבריאל נח הולצברג**  
תלמיד בישיבה

בגליון תשכ"ו עמ' 53 שאל הר' שלמה אהרן הולצברג אודות מה שיצא לאחרונה ספר חת"ת הכתוב על מיקרו-פילם שנעשה בהקטנה, ונמצא בתוך נרתיק. ושאל האם חל ע"ז כל דיני הספרים, דהיינו לשמרו בקדושה כמו לדוגמא להכנס עם זה לבית הכסא, והאם צריך להכניסו בכיס בתוך כיס - או לא.

ומצאתי כמה תשובות באחרונים, ואביא כמה מהם בקיצור וכדלהלן:

### שו"ת עין יצחק (או"ח סי' ה')

שאלו אותו ע"ד כתבי קודש שקורין קורעקטין דעיקר הדפסתם לא נעשה ע"מ ללמוד או לקרות בהן וגם אינם דאויין כלל לקרות בהן מחמת דהן מלאים שיבושים. ומתגלגלים למקומות המטונפים ובאין לידי בזיון, האם מותר לשורפן.

ותירץ, וז"ל: והעיקר לדינא דכבר העלה שו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קכז) דעיקר שריפת כתבי קודש אינו אלא מדרבנן, ולא מצינו לגדולי הפוסקים דחולקים עליו בזה וע"כ נקטינן כן לדינא. ונחזור לענינו דיש לנו יסוד גדול להתירא לשרוף הנך קורעקטין אם יתנו עליהם בפירוש מקודם הדפסתם דלא יחול עליהן דין קדושת כתבי קודש כלל דאז יש לנו לסמוך על דברי הרמב"ם דכתב לכללא בפירוש על הנך כתבי קודש דאסור לשורפן דזה אינו רק בכתבן בקדושה, וממילא מוכח דאם לא

כתבן בקדושה ובפרט היכא דהתנה בפירוש דלא יחול עליהם  
דין קדושה כלל אז לא נאסרו לשורפן עכ"ל.

ולכאורה אפשר לדמות הפרט של השאלה שאינם ראויין  
כלל לקרות בהן, שזהו ע"ד המיקרופילם. וע"ז תירץ שזה תלוי  
אם עשו תנאי לפני זה שזה לא יהיה קדוש אז אין בזה קדושה.  
אבל פה שכל החת"ת הרי עשוי לשם קדושה (כדי שיהיה בו  
הסגולה) אז יש בזה קדושה ככל דין ספר קדוש.

### שו"ת אבן יקרה ח"ג (סי' לג)

נשאל אם מותר להכנס לבית הכסא עם תנ"ך שנעשה ע"י  
צילום פוטוגראפי באותיות קטנות מאד, עד שא"א לקרות בו  
אלא בעזרת זכוכית מגדלת.

והעלה שאין שום קדושה בתנ"ך כזה מכיון שאין האותיות  
ניכרות לעין רואה רק ע"י זכוכית מגדלת פי כמה פעמים  
מהכתב, לכן אין לזה דין כתב כלל. אך למעשה כיון שיש  
שמות קדושים בתנ"ך, חלילה לנהוג בזיון, ע"כ.

### שערים המצויינים בהלכה (סי' כח סעי' קטו ט')

בסעי' ז' כתוב אין להשתין מים בפני ספרים, וע"ז מביא  
(בהערה) בשם שו"ת אבן יקרה (מהדו"ת סי' לג) ובשם שו"ת  
מהרש"ב (ח"ג סי' שנ"ז) שנשאלו אודות התנ"ך וספרי קודש  
הנעשים ע"י מלאכת הפאטאגראפיא באותיות קטנות ואינן  
נראות לעין רק ע"י כלי מגדיל הראות אי מותר לנהוג בהם  
מנהג בזיון, העלו שם דאסור שגם כתב שניכר רק ע"י פעולה  
חשוב כתב. ע"כ.

### משנה הלכות (מדור התשובות ח"ד, סי' קכ"ט)

וז"ל . . ומצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' שנ"ז שנשאל ג"כ  
שאלה כזו במי שיש לו תנ"ך מצולם בתיק הנקרא (מעדיליאן  
בלע"ז) ומתוך התיק משובץ כלי מגדיל הראות (מיקראסקאפ)  
אשר ע"י רואים לקראם אם מותר ליכנס אתו לביה"כ כשמונח  
בכיס המעדיליאן או צריך ליתנו בכיס התפור בבגד והביא  
משו"ת רדב"ז ח"ג סי' תקי"ג שנשאל אם מותר ליכנס לביה"כ

בשיש בהם דברי תורה והם מונחים בכיס הבגד והשיב דהא מילתא עבדינא עובדא בנפשאי שלפעמים יתנו לי שאלה בשוק ואני מניח במצנפת ומכניסה לביה"כ וגדולה מזו שיש לי ספר קטן שיש בהם רמזי תרי"ג מצות והוא מונח לעולם אצלי בכיס הבגד ואני נכנס עמו לביה"כ כדי שיהא בידי תמיד לקרות בו בצאת לחוץ והאריך שם לברר אי כתב ע"י הדפוס מקרי כתב והביא דעת רוקח סי' ר"פ דס"ל דלא הוי כתב ועיין מג"א סי' ל"ב סקנ"ו (ומשאת בנימין סי' צ"ט) גם כי מלאכת הפאטאגראפיא גרע טובא מדפוס מ"מ העלה דאין להקל אא"כ מניחו בתוך כיס הבגד ע"ש.

ולפום ריהטא נראה דס"ל דהגם שהקריאה הוא רק ע"י זכוכית מגדלת אינו מזיק בכתב והוה כתב גמור . . . אלא דמ"מ לפענ"ד אין ראי' דענין שאלתו היתה בתנ"ך שנדפס ע"י פוטגראפיא באותיות מרובעות וע"פ המסורה למעיין שם וא"כ י"ל דהב"נ היתה ראייה לקריאה אפילו שלא ע"י המיקראסקאפ כמו כל פאטאגראפיא ולא עשו אותו קטנטן כ"כ ולא זכר מזה כלום שם שהקטינו הצילום באופן שא"א לקרותו אלא הא דהצריכו המיקראסקאפ לקרוא הוא לפי שהיה מונח כולו בתוך תיק בפנים ולכן עשו משובץ בכלי מגדיל הראות לקרא כי ע"י שהיה מונח בפנים היה קשה הקריאה אבל הכתב הי' כתב ראוי לקריאה ככל צילום שלא הקטין וא"כ אין ראי' לנידון דידן היכא שהכתב בעצם נשתנה ונתקטן כמה פעמים עד שאינו ניכר כלל בלי סיוע המיקראסקאפ צורת האותיות והכתב.

### תוס' (מנחות כט ע"ב ד"ה זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טיפש)

וזה"ל: מעשה היה בגט שהיה דלי"ת שלא כדת משה קטנה כמו יו"ד והביא רבי אליהו ינוקא דלא חכים ולא טיפש וקרא בו כדת והכשירו מהך דשמעתין, ע"כ, עיי"ש.

יוצא מזה דס"ל להתוס' דשיעור גודל האות שתוכשר הוא כל שהתינוק דלא חכים ולא טפש קורא כראוי הרי זה אות כשר, ואם האות קטן כ"כ שאין התינוק מכירו ואינו קורא בו כראוי לא הוה אות ופסול.

רק צריך להיות השיעור בדרך הטבע שיראה ע"י חוש ראיית עיניים אות ראוי לקריאה לקטן ולא ע"י פעולה אחרת וכיון שהחת"ת אינו נראה לעיניים אלא ע"י מיקראסקאפ א"כ אין בו קדושה.

נמצא בס"ד דכתבי קודש שמצלמין בכתב קטן כזה אין עליו שום קדושת כתיב קודש ומותר ליכנס בו לביה"כ בלי שום ספק ומ"מ לנהוג בו שאר מנהגי בזיון לא אומר בזה כיון דעכ"פ הזמין לכ"ק ונעשה עליו איזה פעולה וכיון דנפק מפומייהו דצדיקים האחרונים ז"ל איננו כדאי לחלוק עליהם אף שנראה דאין בהם שום קדושה.

היוצא מכל הנ"ל שקדושה אכן אין בזה אבל אסור לנהוג בזה מנהג בזיון.

### דעת כ"ק אדמו"ר

בז' אייר תנש"א מסר הרב משה הלברשטאם, מנהל "מפעל הש"ס" לכ"ק אדמו"ר את הספר "רזיאל המלאך" על מיקרופילים.

כ"ק אדמו"ר: בשו"ט והצלחה רבה. מן הסתם כתבתם שיש לשמור על קדושת הספר.

הנ"ל: זה מונח בנרתיק מיוחד, כיס בתוך כיס.

כ"ק אדמו"ר: כשלא יכתבו לשמור על קדושת הספר, עלול מישהו להחזיק זאת אצלו, או במקום כלשהו שאינו מתאים, ואילו כשזה ייכתב הלה יחשוש - הוא יחשוש לפחות מהקב"ה.

יוצא מזה, שהרבי סובר שיש דין קדושה על מיקרופילים, ואנו אין לנו אלא דברי בן עמרם.



## שזנות

### אגרות קודש ולקוטי שיחות

הרב שלום דובער לויין  
עורך סדרת אגרות קודש

בגליון יד (תשכז) עמ' 64 השיב הרי"ל אלטין שי' לשאלת הרשד"ב שי' וויינברג אם נוסח המכתבים מדוייק יותר באגרות-קודש או בלקוטי-שיחות, וע"ז כתב הרי"ל"א:

ספרי האג"ק עיקרם הוא מהעתק המזכירות ולפעמים לא הוגהו מהנדפס בלקו"ש, ולאידך יש ונתגלגל ללקו"ש מהדו"ק מהעתק המזכירות ודוקא לאג"ק הגיעה המהדו"ב, ועוד, אפשר שלאחרי שילוח האגרת הוסיף הרבי על העתק המזכירות הערה לאח"ז וכיו"ב. ולסיכום כל שינוי צריך בדיקה בפ"ע.

תיאור זה אינו מדוייק, כי כשהתחילה סדרת אגרות קודש של הרבי, מסר הועד להפצת שיחות לידי מערכת האגרות קודש את כל אוסף המכתבים שבידיהם, שמהם הדפיסו בלקוטי שיחות, כמה תיבות של צילומים והעתקות. סידרנו את המכתבים לפי סדר השנים, וכל אגרת שנדפסה באגרות קודש הוגהה על ידינו מהעתק המזכירות ומהמקור שממנו נדפס בלקוטי שיחות.

וגופא דעובדא הכי הוה:

בט"ז אדר תשמ"ז קיבלתי חבילת תצלומי אגרות-קודש של הרבי, עם פתקה מצורפת:

להררשד"ב שי' לויין

כדאי לברר ובהקדם האפשרי

(1) מה כדאי להו"ל מהמצו"ב.

(2) להגי' עוד והעיקר להוסיף מ"מ וכו'

(3) להו"ל בפו"מ.

באותה שעה לא חשבתי עדיין להתעסק בעריכת אגרות-קודש של הרבי, כי אגרותיו נדפסו עד אז כהוספה לסדרת ספרי לקוטי שיחות. כשקבלתי את החבילה עדיין לא ידעתי מי הכין את החבילה הזו ולאיזה צורך.

התדברתי עם חברי ה"ועד להפצת שיחות" הרי"ל אלטיין והר"נ שפירא שיחיו, והם סיפרו לי שהמזכיר הרה"ת ר' שלום מענדל שי' סימפסון הכין חבילה זו על פי בקשת ה"ועד", ושאל אם אפשר למסור להם האגרות מהארכיון. התייעצתי אתם מה להשיב, ובהתאם לזה השבתי אז לרבי:

(ב) אחרי שיהיה כל החומר מוכן יש שני אופנים בהל"ל: (בסדרת אגרות-קודש, בכרכים מיוחדים, ~~ה"ב"ר הוספה לסדרת לקוטי שיחות~~)  
 באופן הראשון נראה יותר שאתעסק בזה אני ובאופן השני נראה יותר שיתעסקו בזה חברי ה"ועד להפצת שיחות". ואז אוכל להתעסק בהכנת החומר מתוך הארכיונים.

אחרי שיהיה כל החומר מוכן יש שני אופנים בהו"ל: בסדרת אגרות-קודש, בכרכים מיוחדים, או בתור הוספות לסדרת לקוטי שיחות.

באופן הראשון נראה יותר שאתעסק בזה אני ובאופן השני נראה יותר שיתעסקו בזה חברי ה"ועד להפצת שיחות". ואז אוכל להתעסק בהכנת החומר מתוך הארכיונים.

הרבי מחק את האפשרות השניה והדגיש את האפשרות הראשונה. ועוד הוסיף:

יברר אצל הררש"מ שי' סימפסון שהוא המציא חבילה זו ואצלו עוד כו"כ.

כמסופר כ"ז ב"עבודת הקודש" עמ' מז.

בהתאם להוראה זו, הפסיקו אז את הדפסת המכתבים בהוספה ללקוטי שיחות, ומסרו לידינו את כל אוסף המכתבים שבידיהם, שעל פיהם הגהנו את האגרות קודש.

אעפ"כ המשיכו להדפיס בהוספה ללקוטי שיחות מכתבים כלליים וכיו"ב השייכים לפרשיות השבוע ומועדים, ובכרך

כ"ה שיצא לאור באותה שעה (ניסן תשמ"ז) הודיעו על כך בפתח דבר. בכרך כ"ו הוסיפו לכתוב בפתח דבר:

כמה מהם נדפסו בספרי אגרות-קודש כו' וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן המכתבים השייכים לפרשיות השבוע.

כעין זה נכתב בפתח דבר לכל הכרכים הבאים, שנדפסו משנת תשמ"ח עד שנת תשנ"ד.

בכרך לד (ניסן תשנ"ה) הוסיפו:

כולל לקט מכתבים בעניני ת"ת ותפילין . . תפלה נוסחה ודיני', התקשרות וא"י . . צבא . . נישואין ושידוכים.

[כמו"כ נדפסו בכרך זה הרבה מכתבים מארכיון העתק המזכירות, חלק גדול מהם מהשנים תשכ"ד-ה, שהיו מיועדים לאגרות-קודש חכ"ג שנדפס באותה שעה. כל המכתבים האלו לא נדפסו בכרך הזה, והוא הכרך האחרון שנדפס לע"ע].

בחלק ל"ה:

כולל לקט מכתבים מבעניני ניחום אבלים; י"ט כסלו - בלימוד פנימיות התורה והפצתה . . בעניני פטירה אבילות וכו'.

ובחלק ל"ו:

כולל לקט מכתבים וביאורים בספר התניא; יו"ד שבט - מנהגי יארצייט . . עניני ביהכ"ס כו' לקט מכתבים בעניני רפואה . . (מפני ריבוי החומר נדפסו בפני עצמם בסיום הספר ונחלקו למדורים).

ובקשר לענינינו: צדק הרי"ל שי' אלטיין במ"ש אודות "טה"ד שנפלו בשני הספרים - הן לקו"ש והן אג"ק". אמנם במ"ש אודות העתק המזכירות וכו', האמת הוא שבהתאם להוראה הנזכרת הפסיקו להדפיס בלקו"ש את המכתבים, ומסרו את כל האוסף לידי מערכת אגרות קודש, וכל אגרת שהיתה בשני המקורות הגהנו על פי שתיהן. ובוה נפתרה שאלתו של הרשד"ב שי' ווינברג ותוקנו דבריו של הרי"ל שי' אלטיין.



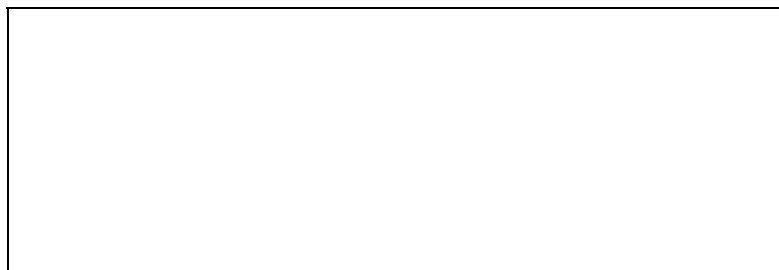
## מכתב רבינו אודות שערי ס' התניא

יהושע מונדשיין  
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תשכז (עמ' 64) חוזר הריל"א שוב על דבריו בגל' קודם, ומתעלם לחלוטין מהעובדה שבנוסח המוגה בכת"ק רבינו שנשלח אלי נכתב "אף" ולא "אך-".

ומה שהוא מתייחס אל דעתו כ"עובדה קיימת", זה אינו מעלה ואינו מוריד, כי דברים מעין אלו מתקיימים בראיות ולא דיבורים ובהצהרות; ובזאת אני מקיים את הנוסח "אף" בפרסום הנוסח המוגה בכת"ק רבינו, ויואיל הריל"א לקיים את הנוסח "אך" בראיות משלו (וההסתמכות על זכרונו אינה ראייה, כי כבר הראיתי שטעה באמרו שכבר בהגהה הראשונה שינה הרבי מ"אף" ל"אך", וכדמוכח מהתצלום המצו"ב).

ועד שיברר הריל"א את דעתו ויקיימנה כראוי, עצתי



לכללות אנ"ש שימתינו מעט קודם שיעשו כהוראתו, ולא יזדרזו לשלוח יד בספרים לתקנם.

והדבר השני שהוא כותב "לתועלת הרבים": שיש "ללמוד לקח" ולא להחליט "מדעת עצמו" שנפלה ח"ו טה"ד בלקו"ש אפי' כשיש "ראיות חזקות". ובמחכ"ת, דברים אלו אין להם שחר; כשיש לפנינו נוסח מוגה בכת"ק שהוא גם מובן, אל לנו להתיירא מלתקן על-פיו את נוסח הלקו"ש (שעלי-הגהה שלו לא הוגהו ע"י הרבי), ובפרט במקרה שנוסח זה אינו מובן

לענ"ד. וכפי שמודה בעצמו, שהטה"ד בלקו"ש הן מהמפורסמות שאינן צריכות לראיה.

ואף אם המצא ימצא שהרבי אכן שינה את מכתבו המוגה עובר להדפסתו, גם אז אין להאשים את מי שהלך אחר הנוסח המוגה בכתי"ק, ועאכו"כ שאין לומר עליו ששינה "מדעת עצמו" ועבר ח"ו על "אזהרת הקדמונים" (וכבר כתבתי עד"ז בהערתי הקודמת, ואיני מבין מדוע הריל"א אינו משיבני ממין הטענה).

ואיני מבין כלל את טענתו, שכאילו דבר זה הוא מן הדברים שהיו ניתנים לביורור אצל אנשי ה"ועד להפצת שיחות"! והרי מאז ומעולם שמרו אנשי ה"ועד" על חשאינות מוחלטת בכל אשר להם. ולכן לא היה שייך לברר אצלם פרטים מהנעשה אחורי הפרגוד. ואכמ"ל.

וגם בנדו"ד מנסה הריל"א (בגל' תשכג) להטיל את אשמת הטעות באחרים: "יתכן שהמעתיק במזכירות טעה בפענוח גכ"י"ק, כידוע ליודעים שלפעמים קשה להבחין בגכתי"ק בין 'ד' ל'ף'". עכ"ל. כלומר, רק את אנשי ה"מזכירות" מותר לחשוך בטעות (שעברה את הגהתו של הרבי), אך ח"ו מלחשוד לא את חברי ה"וועד", לא את "הבחור הזעזער" של הלקו"ש וגם לא את הבעל-מגיה!

בהערתי הקודמת כותב עלי הריל"א שראיתי את "ריבוי השינויים וההוספות" שבנוסח המכתב כפי שנדפס בלקו"ש, וגם בהערתי הנוכחית חוזר הוא על כך שראיתי "שרבו מאוד התיקונים וההוספות" בנוסח הנ"ל. אך אני כבר כתבתי שמצאתי בנוסח זה רק "הוספות", ולכן היה ברי לי שהן מרבינו, והוספתים בנוסח הנדפס בספרי. משא"כ "תיקונים ושינויים" לא ראיתי, ולכן הלכתי אחר הנוסח המוגה בכתי"ק.

ועדיין לא נתברר מה ששאלתי בהערתי בפעם הקודמת, האם מצינו בסגנונו של רבינו שיכתוב "אך" במקום "רק".

ומענין לענין (ומענינא דיומא), מי שיתירא לנפשו מלערב שיקולים של טעם ודעת ושכל אנושי, עלול ח"ו לייחס לאדמו"ר ז"ע ולאדמו"ר הרש"ב נ"ע התרת מצות-מכונה

בתנאים מסויימים, וזאת ע"פ מכתבו של רבינו הנדפס בלקו"ש (יח, עמ' 458) ובהוספות לכמה מהדורות של ההגש"פ שבעריכת ה"ועד" (ראה 'כרם חב"ד', 2, עמ' 35. אוצר מנהגי חב"ד, ניסן-סיון, עמ' ל, אות ג).



## עתיד חזיר ליטהר

### הנ"ל

איתא בסה"מ מים רבים תרל"ו (עמ' פז): דהנה ארו"ל עתיד חזיר ליטהר. ומציין שם רבינו זי"ע (בהע' שכח) לכמה ספרים שבהם מובא מארו"ל זה בלשון הנ"ל, או בלשון דומה לו, ומסיים: ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה - תמוה דעת היפה-תואה ויק"ר פי"ג ג' - הובא בס' ערכי-הכינויים לבעהמ"ס סדר-הדורות - שמאמר זה לא הי' ולא נברא! עכ"ל.

ונראה ללמד זכות על בעל היפ"ת (שהיה מחכמי קושטא, נפטר בשנת שנ"ה), שהרי הרואה בדבריו בפנים (ולא כפי שנתקצרו בדפוסים הנפוצים של המד"ר) יוכח שכוונתו לשמים, לסתום פיהם של הנוצרים הטוענים שזאת התורה תהא מוחלפת, וכבר הוחלפה ח"ו ונכרתה "ברית חדשה" כמ"ש בייעודי הנביאים.

וזה"ל על דברי המדרש "תורה חדשה מאתי תצא - חידוש תורה מאתי תצא": לכאורה מאמר זה קשה מאד, שנראה נותן פתחון-פה למינים האומרים בשינוי תורתנו ח"ו . . תדע לך, שהרי אחד מהמקומות אשר מצאו מקום לטעון כנגדו הוא מאותה שאמרו במס' נדה . . מצות בטלות לעתיד לבוא . . וכיוצא בפירושים פה פירש [האברבנאל] בעל 'ראש אמנה' בפי"ג על מאמר הזכירו הטועים כנגדן להוכיח ממנו אפשרות ביטול התורה בזמן העתיד, והוא אמרו למה נקרא שמו חזיר מפני שעתיד להחזירו לישראל, שמפני המלחמות להוראת שעה יתירוהו הקב"ה לישראל, כמו שהתירו להם בכבוש הארץ וכמ"ש ובתים מלאים כל טוב אפילו כותלי דחזרי, ועוד פירש שנא' על אדום שנקרא חזיר כמ"ש בפרקינן. והאמת שב'

הפירושים נכונים אילו נמצא המאמר הזה לרוז"ל, אבל לפי דעתי לא היה ולא נברא, כי לא מצאנוהו בשום מדרש. ואחשוב שאי זה מהאחרונים המציאו לדרך הלצה לפרש בו א' מהפירושים הנזכרים. ולפי דעתי שלהיות המדרשות קשה המציאות ביד כל אדם בימים הראשנים להעדר הדפוס, היה מי שהיה רוצה להתחכם ממציא איזה מאמר יפורש בו פירוש הלציי, והיה תולה אותו באיזה מהמדרשים הרחוקים להמצא ביד כל אדם, וכן היה ענין מאמר זה. ואחר שהיה שגור בפי הדרשנים, ובאו הטוענים עלינו ונתלו בו. והואיל ואתא לדין, ראיתי להביא פה כל המאמרים אשר נמצאו לרוז"ל שמצאו בהם פתחון-פה למינים לטעות זולת הנ"ל, והתשובות הראויות להשיב עליהם, כי יסכר פי דוברי שקר כו' כי מלאכת מצוה היא. עכ"ל.

ברור א"כ שהוא השתדל להכחיש את מציאותו של מארז"ל זה, כדי שלא ליתן פתחון-פה למינים. ועד"ז מצינו בוויכוח הרמב"ן עם המינים, שמיעט כמעט לחלוטין את ערכן של אגדות חז"ל, והכל מפני תשובת המינים, כידוע.

וזכר לדבר יש בדברי היפ"ת בויק"ר פרשה כ"ב סי' ז', וז"ל: ואע"פ שנמצא מי שאמר שעתיד להתיר חזיר לישראל, כבר פירשתי לעיל בפיי"ג שאין הדבר כמשמעו, או שלא אמרו רק בשעת חירום. עכ"ל. הרי שמקבל את דברי האברבנאל הנ"ל ללא שום הסתייגות, ואינו פוטרם בטענת "לא היה ולא נברא".

ובדברי רבינו בהע' הנ"ל יש לעיין טובא, מה טענה היא זו "אחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה", הרי רובם המכריע של "כל הנ"ל" הם מאחרוני המחברים, וחלקם בני זמנו של היפ"ת או אף מאוחרים לו. ותו, חלק ניכר מאותם מקורות אינם ברורים כלל, כגון אלו שמביאים בשם "מדרש תנחומא" או "בראשית רבה", שבעל היפ"ת ידע היטב שאין ממש בדברים אלו.

בין המקורות הללו מצויין גם לשל"ה פ' חיי שרה, ויש להעיר ששם אין מאמר זה מתייחס במפורש לרוז"ל.

ועוד יש להעיר מדברי רבינו באחת משיחותיו (ועפ"ז בלקו"ש כו עמ' 173 הע' 45), בענין דברים המובאים בדא"ח בשם רז"ל ולא מצאנום אלא בשל"ה ובראשית-חכמה וכד', וביאר שהלשון 'רז"ל' יכול להתייחס גם לרבותינו בעלי השל"ה והראשית-חכמה. ע"כ. ועד"ז ניתן לומר גם בנדו"ד, שבלקו"ת (דברים דף ל, ב) אכן מובא זאת בשם רז"ל, אך אפשר לפרש - כנ"ל - שכוונתו לשל"ה וכד'. וה"ה לשאר הספרים שמביאים מאמר זה בשם רז"ל, שכוונתם לספרי הקדמונים. ואילו בעל היפ"ת בא לשלול את המאמר מרבותינו בעלי המשנה והתלמוד, אך לא משאר החכמים הקדמונים.



## הערות בספר מקדש מלך

### הרב משה מרקוביץ תושב השכונה

ראיתי את הספר "מקדש מלך" שיצא לאור לאחרונה בארץ הקודש, והוא ליקוט מכתבים ושיחות וכו' מאת כ"ק אדמו"ר (שלא נדפסו במקום אחר) רציתי להעיר כמה הערות:

(א) בחלק ב' ע' 470 מוסיף המלקט "הערות ומראי מקומות" למכתב רבינו לחתנים וכלות לקראת החתונה, ושם כותב, אשר פיענוח הר"ת "הו"ח אי"א נו"נ" הוא: הרב-וותיק-וחסיד איש-ירא-אלקים נחמד-ונעים.

והנה מה שכתב אשר "הו"ח" פיענוחו "הרב וותיק וחסיד", ולא "הוותיק וחסיד" (בלי "הרב") אולי יש איזה מקור לדבר, אך מה שפיענוח "נו"נ" "נחמד ונעים" לפענ"ד אלה דברי תימה, כי לא מצינו בכתבי רבותינו התייחסות לאדם בתואר "נחמד ונעים", ובכלל אין זה תואר המתאים לאדם. ולכאורה ברור שפיענוח הר"ת הוא "נכבד ונעלה", שזהו תואר מקובל לאנשים, וגם רגיל בכתבי רבותינו.

(ב) שם ע' 389 (משיחות הסעודות דליל ב' דשבועות תשכ"ו):

"הרש"ג: בשו"ע אדמו"ר הזקן ובדרושי חסידות נזכר שאמירת 'נעשה ונשמע' היתה בה' סיון ואילו בגמרא מפורש שהי' זה בו' סיון? כ"ק אדמו"ר שליט"א: אין צורך לחטט בקושיא זו. הרש"ג: אולי יענה על כך כ"ק אדמו"ר שליט"א במאמר ד"ה בשעה שהקדימו שיאמר בהתוועדות דלמחר? כ"ק אדמו"ר שליט"א: ישנם הרבה מאמרי דא"ח דשבועות ואינם מתייחסים לענין זה".

לכאורה רשימה זו מוטעית, מכמה סיבות: קודם כל, היכן היא הגמרא שמפורש בה שהי' זה בו' סיון (והרי המו"ל לא ציין דבר). שנית, אם הדבר מפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן הרי זהו ענין של נגלה, ומה הקשר עם ביאורים בדא"ח. ועוד - מנא לי' לרש"ג שהמאמר שיאמר אדמו"ר למחר יתחיל "בשעה שהקדימו". ולכאורה מכיון שמוכח מתוך הרשימה שהיא מלאה טעויות, חל על זה איסור הדפסת ספר שאינו מוגה.

(ג) שם ע' 409 מתוך "יחידות":

"שאלה: בעבודתי בהפצת היהדות . . כיצד אוכל לדעת אם הפעולות נכונות או טובות? כ"ק אדמו"ר שליט"א: איתא בספרי מוסר שאבן הבוחן לבדוק את הדבר הוא: באם פעולה שאתה עושה יש לך הנאה ממנה - מהווה הדבר סימן שזהו דבר טוב".

(ויש לשאול: א) מהו המקור לדבר ב"ספרי מוסר"? (ב) לכאורה אין לזה הבנה, ויש לעיין היטב אם נרשם נכון.



### הבאמו"ח, ומקור ה"בינוני"

**הרב נחום גרינוואלד**

**באסטאן מאס.**

בגליון תשכב (עמ' 72) תהה הרב ברוך שי' אבערלאנדער, האם ה"באר מים חיים" מספר התניא? והאם יתכן שאת ההגדרה על "מהות מדריגת הבינוני" קיבל באופן בלתי תלוי מהרה"מ נ"ע?

ובגליון הקודם (עמ' 63) העיר הרב י' שי' מונדשיין שישנם הרבה ביטויים וניבי לשון מהתניא השקועים בספר הנ"ל.

על כך יש להעיר שבספר הנ"ל (פ' בראשית סי' ז') מביא באריכות יוצאת דופן: "ונודע מה שאמר הבעש"ט זי"ע ועכ"י על פסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים, כי הנה אומן בשר ודם העושה כלי, דרך משל, הצורף לוקח חתיכות כסף ועושה מהם כלי אחת יפה ונאה עד מאד הנה וודאי בעת עשיית הכלי הניח כח חכמתו ופעולת מעשה ידיו וכח הפועל בנפעל. . אבל אחר גמר פעולתה. . הכלי עומדת תמיד על מעמדה בלתי השגחת וראיית פני האומן. . ולא כן באומנת אלקינו. . חלילה אם יסתלק השגחת בוראן אף על רגע כמימרא היו כל העולמות כמו שהיו קודם בריאתן והיו לאפס ואין ממש. . ומסיים אחרי אריכות מופלגה, "ע"כ ודפח"ח".

הרי שהוא מכניס בתורת הבעש"ט הידועה, בלי משים, את המשל מ"אומן העושה כלי" שמקורו בוודאי מאדה"ז, ואיננו ככל שידוע ומקובל, מהבעש"ט. מה אפשר של שילוב זה? האם זה קו שמאפיינו, ל'מסוך' את הביאורים בתוך התורות עצמן? ומדוע לא מזכיר אף פעם את אדה"ז בשמו? כך או כך, ברור שהמשל מאדה"ז הוא, ומכיון שכך, וודאי הדבר שהבאמ"ח אכן לקחו מאדה"ז.

ראיה לדבר, שאין המשל מהבעש"ט, כי תורה זו של הבעש"ט מובאת רק בעוד מקור קדום, ב"עבודת ישראל" למגיד מקוזניץ, בש"ת: "מה שאמר הריב"ש ז"ל בפסוק לעולם ה' וגו' כי האותיות שאמר הקב"ה במעשה בראשית. . המה האותיות שמחיים ומהווים הדבר לעולם. . וזה לעולם ה' דברך נצב בשמים, וכן בכל הברואים". עכ"ל. הרי שגם במקור זה מופיעה התורה בלי שיתלווה אליה ה"משל" (אך יתכן שגם המגיד מקוזניץ שאב אותה מרבינו הזקן, עם זאת ניתן לראות מכאן מהו המקור ומהי ההוספה).

השאלה היסודית יותר האם ה'בינוני' מקורו אצל אדה"ז, או שמא שמעו בשם המגיד? יש לשער שאכן שורשה של דמות זו מהמגיד צמח. 'גרעין' הבינוני מצוי במקור המיוחס להמגיד, או לאחד מתלמידיו הראשונים.

תלמידו של בעל ה'אור המאיר' מביא בספרו 'וצוה הכהן' (פרק י"ג): "שמעתי מפי הרב החסיד המפורסם החכם האמיתי מו"ה זאף וואלף מזיטאמיר שאמר כמדומה בשם הרב החסיד המגיד מו"ה דובער וז"ל: היות שהאדם עובד לשני אדונים, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ס"א) בינונים זה וזה שופטן, פעם עובר ליוצרו ופעם ליצרו ואינו לדון בנפשו במה הוא דבוק יותר אם להימין ואם להשמאל, לזה שידע אדם בנפשו באיזה דרך קשורה נפשו יותר, זה ידע בהרהריו בעת הפנאי". עכ"ל.

בתורה קצרה זו, לענ"ד, מקופלות הגדרות המפתח של דמות הבינוני, יש כאן המאבק הפנימי, יש כאן הנקודה שמהות האדם לא ניכרת בעת עבודתו, ואם יש לדייק במסירת הדברים, ניתן אף לראות את הנסוחים, 'ימין' 'שמאל' (חלל הימני; חלל השמאלי).



### "פירוש הראב"ד למסכת תמיד"

**הת' מנחם מענדל מרגי**

תלמיד ישיבת תות"ל מוריסטאון - נ.ד.

בהערות וביאורים גליון תשכ"ה כתב הר' ב. אבערלאנדער על פירושי הראב"ד למסכת תמיד שאינם שייכים אליו, וכותב שמובן מזה שהרבי לא סמך על חקירתם של אחרוני החוקרים.

ודבריו נראים לי תמוהים שהרי יסוד חקירה זאת אינה לא' מאחרוני החוקרים כמו שציין שם הרב אברלאנדער את פרופ' אורבך בעל ספר בעלי התוספות ועוד, אלא כמו שכתבתי בהערות התמימים ואנ"ש מוריסטאון גליון ה'. מר' זכריה פראנקל שהיה בעל ספר "דרכי המשנה" וא' מראשוני החוקרים.

ולהעיר שכבר לפני זה כותב בעל "יד המלך" על הרמב"ם נכדו של הנודע ביהודה בהלכות ציצית הלכה ט', שפירוש הנ"ל למסכת תמיד אינו להראב"ד כמו שכבר אמרו גדולי זקנינו. וכך כותב שם "ואנכי תמיהני על קדושת גדולת תורתו של הראב"ד ז"ל חדא דלדעת עצמו דהשיג... אם לא דנאמר

דפירוש זה של מסכת תמיד אינו מאותו הראב"ד בעל ההשגות של רבינו (הרמב"ם). והרבה מרבתינו הסכימו על זה, דשם הכבוד הזה היה בכמה גדולי קדמונינו". עכ"ל.

ולפי זה לא נראה לומר שאי שייכותו של הפירוש זה להראב"ד הוא פרי חקירתם של אחרוני החוקרים, כמו שכתב הנ"ל, אלא מהראשונים שבהם.



יום הבהיר י"א ניסן  
ש"פ מצורע - שבת הגדול  
גליון טו [תשכח]

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט  
יום הולדת הצ"ה



לזכות

החתן התמים הושע אפרים שיחי'

והכלה ראשא ברכה שתחי'

**דייטש**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום א' ו' ניסן

הי' תהא זו שנת נפלאות



נדפס ע"י אחיו

הרה"ת אהרן לוי

ומשפחתו שיחיו

**דייטש**

לע"נ  
האשה החשובה  
מרת **מרים** בת ר' **אשר** ע"ה  
**קריצ'בסקי**  
נלב"ע כ"ה ניסן ה'תשנ"ה  
**ת'ניצ'ב'ה'**  
ולע"נ  
הרה"ח ר' **אליהו** ב"ר **משה** יהודה לייב ע"ה  
**קריצ'בסקי**  
נלב"ע ז"ך ניסן ה'תשמ"ה  
**ת'ניצ'ב'ה'**



לעילוי נשמת  
האשה מרת **חנה פייגא חי'** ע"ה  
**שייפער**  
נפטרה ביום י"א ניסן  
ה'תשמ"ב  
**ת'ניצ'ב'ה'**  
נדפס ע"י  
משפחתה שיחיו

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט  
יום הולדת הצ"ה



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' יוסף זוג' מרת מישל  
בניהם ובנותיהם  
נפתלי, לונה חי', יצחק, מנחם מענדל  
שיחיו

זאקאן



שיתברכו בכל טוב בטוב הנראה והנגלה בגו"ר  
ולחג הפסח כשר ושמח

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט  
יום הולדת הצ"ה



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת משה זוג' מרת **עלקא**

שיחיו

**מלמד**



שיתברכו בכל טוב בטוב הנראה והנגלה  
בגו"ר

ולחג הפסח כשר ושמח

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת רודף צדקה וחסד  
עוסק בצרכי ציבור רב פעלים וכו'  
הרב ר' **דובער** ז"ל  
ב"ר **חיים אליעזר** ע"ה  
**ליווי**



נלב"ע קרוב ליציאת השבת פ' ויקרא ה' ניסן  
ה'תשמ"ז  
ת'נ'צ'ב'ה'



נדפס ע"י בנו  
הרה"ח הרה"ת ר' **דן יואל**  
וזוגתו מרת **שיינדל מלכה**  
ומשפחתם שיחיו  
**ליווי**

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו  
כ"ק אדמו"ר זי"ע

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט  
יום הולדת הצ"ה



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת שטערנא מרים

בניהם ובנותיהם

שרה רבקה ובעלה הרה"ת שמעי'

ובנותיהם ריזל וחי' מושקא שיחיו קרינסקי

מרדכי זאב הכהן, זלמן שמעון הכהן,

חי' שצערא, איסר אשר הכהן, זהבה, חנה,

ישראל הכהן, רפאל הכהן וריזל

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

גוטניק