

ב"ה  
ש"פ תזריע-מצורע  
ה'תשנ"ח  
גליון טו [תנשא]  
תוכן הענינים

## משיח וגאולה

5 ..... קול צמח כו' הוא דוד בעצמו.

## רשימות

9 ..... כהן שעבר במנחת חינוך  
11 ..... משוח מלחמה מתי מתמנה  
14 ..... אם הכהנים באו במקום הבכורות מצד העגל  
15 ..... בענין מה שפוטרים המלאכים באמירת "צאתכם לשלום"  
19 ..... בין אדה"ז לאדמו"ר האמצעי  
19 ..... צירופי שם הוי'  
20 ..... עולם הדיבור ועולם המחשבה

## לקוטי שיחות

21 ..... כרפס בחרוסת לשיטת הרמב"ם  
23 ..... שיטת הרשב"י בהזאת הדם בפסח מצרים  
26 ..... התבודדותו של דוד בעיצומה של "תהלוכה"  
27 ..... חיובן התמידי של המצוות הזמניות  
28 ..... חסרון בשינוי הטבע

## שיחות

30 ..... "הגדה שאומרים שהיא של המהר"ל מפראג"  
31 ..... אמירת הלל בליל פסח  
35 ..... אמירת הלל מדין סיפור יצי"מ

## נגלה

37 ..... בענין שיעור המלאכות דאורג ותופר וכותב וכו' [גליון]....

39 ..... ידיעה המחלקת לרש"י ותוס'.

## חסידות

41 ..... "עם קשה עורף" למעליותא.

42 ..... בפלוגתת רז"ל אם מצוות צריכות כוונה.

43 ..... השגחה פרטית.

## הלכה ומנהג

45 ..... מצות צריכות כוונה.

47 ..... שיטת אדה"ז בענין חיוב תוכחה.

52 ..... שיעור צירוף לכביצה.

53 ..... "טעמו פגמו".

54 ..... פרשיות ק"ש מן התורה.

54 ..... "חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז?

56 ..... הערות בספר 'נטעי גבריא' בענין מכירת חמץ.

57 ..... "ולא יפחתו לו מארבע כוסות".

62 ..... בסיס לדבר המותר והאסור.

64 ..... שומע כעונה [גליון].

65 ..... עשיית נקב בשבת [גליון].

## שונות

66 ..... הכוונות במזמור "הודו" ("הלל הגדול").

67 ..... אריסטו היה ניצוץ מאבטליון [גליון].

71 ..... כמה תיקונים באגרות-קודש חלק כד.

# משיח וגאולה

קול צמח כו' הוא דוד בעצמו\*

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

איתא בלקו"ש חל"ה (עמ' 206 הע' 6): "ולכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהי' "נשיא להם לעולם", שהרי תחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים (גם צדיקים הקמים מיד, כמחז"ל יומא (ה, ב) משה ואהרן עמנו).

"אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכה רבה (פ"א נא) דמלכא משיחא "אין מי חייא הוא דוד שמי", אין מי דכייא הוא דוד שמי" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו, פני משה), ובפיוט אומץ ישעך (דהושענא רבה) "קול צמח כו' הוא דוד בעצמו", – וביפה ענף לאיכ"ר שם פי' דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחיית המתים ע"ש, וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ז בירמי') שם "או רמז לתחיית המתים".

"ויש לומר הכוונה בזה שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח, ע"ד הענין ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי) אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אור החיים ויחי מט, יא). עכל"ק.

ועי' בגליון תשמא (עמ' 10) שכתבתי לבאר, שיתכן לומר דמ"ש בירושלמי דברכות ואיכ"ר דאם מן המתים הוא יהי' דוד

---

(\* הערה זו נדפסה בגליון הקודם, אלא שמפני סיבות טכניות נשמטו בשוגג כמה קטעים. והננו חוזרים ומדפיסים אותה בשלימותה, וטעות לעולם חוזרת.

בעצמו, דהכוונה כפשוטו דדוד המלך בעצמו יהי' מלך המשיח, ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם שתחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה וקודם תחיית המתים, כי זה מדובר במצב של "לא זכו" דאז עולם כמנהגו נוהג, אבל אם יהי' המצב של "זכו" כבר בתחלה (בזמן הגלות), שאז כבר יהי' הנהגה ניסית, ביטול מנהגו של עולם, אזי יהי' תחיית המתים ג"כ בתחלה, ויהי' דוד המלך בעצמו מלך המשיח. ועייג"כ מש"כ בגליון תרסב.

וכעת נראה לבאר באופן אחר (דלא תלוי כלל במצב של "זכו" או "לא זכו"), ובהקדם מ"ש בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב (עמ' 559 ואילך) בקונטרס "והחי יתן אל לבו" (ס"ה), שמתווך בין הדעות אם הבהמ"ק השלישי יבוא משמים או יבנה ע"י משיח, וכתב:

"דיש לומר, ע"פ המבואר במארז"ל שיש "ביהמ"ק של מעלה" ו"ביהמ"ק של מטה" (תנחומא משפטים יח, ויקהל ז, ועוד), וכן "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה" (ועד ש"אמר לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" [תענית ה, א]), ועפ"ז, המקדש שבנוי ומשוכלל למעלה, "מקדש אדני-כוננו ידיך", יגלה ויבוא מן השמים, ויתלבש במקדש של מטה שיבנה ע"י משיח צדקנו.

"וההסברה בזה – שרצונו של הקב"ה שביהמ"ק דלעתיד לא יהי' "נהמא דכיסופא" [ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקוטי תורה צו, ז, רע"ד. ובכ"מ] לגמרי (מעשה ידי הקב"ה בלבד), אלא גם באופן ד"קב שלו", שהרי "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו" [ב"מ לח, א], ולכן צ"ל גם באופן ד"ועשו לי מקדש", מעשה ידי אדם, כאמור, שמקדש של מעלה יורד ומתגלה ומתלבש במקדש של מטה.

". . . תווך זה (דהעמדת השערים) מיוסד על מ"ש [איכה ב, ט. וראה במדב"ר פט"ו, יג] "טבעו בארץ שעריה", ששערי ביהמ"ק "טבעו בארץ", ולעתיד לבא יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, וע"פ המבואר במס' ב"ב (נג, ב) "הבונה פלטרין גדולים . . . ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה", נמצא, שהעמדת הדלתות (שנעשה בידי אדם) נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו.

"אמנם, עפ"ז נמצא חידוש גדול באופן עשיית המקדש ("ועשו לי מקדש") – שדוקא ביהמ"ק השלישי (תכלית השלימות) תהי' (התחלת) עשייתו מהשערים, דלא כהמשכן ומקדש שתחלת עשייתו מהארון וכו'.

"ולכן מסתבר יותר להוסיף גם האמור לעיל – שהמקדש של מעלה יורד ומתלבש במקדש של מטה (שנעשה כולו בידי אדם), ונוסף לזה, יעמידו גם השערים (דבית ראשון) שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה". עכ"ל.

ומעתה י"ל דקודם יהי' "בחזקת משיח" מן החיים שיכוף כל ישראל וילחום מלחמת השם, ויבנה ביהמ"ק (דלמטה), ואז יקומו הצדיקים לתחי' ובתוכם דוד המלך, כמ"ש בגמ' דיומא הנ"ל, [ועי' סה"ש תשנ"ב ח"א (עמ' 274) ובהע' 66 שם]. והנה ברמב"ם שם כתב: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים והשלמים שמתו" עכ"ל.

נמצא שיתכן מציאות ש"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שבטיחה עליו תורה", אפילו שבנה כבר את ביהמ"ק (שלמטה), דאם "לא הצליח עד כה [לקבץ נדחי ישראל, ונשאר אפילו בחיים] או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה".

ולפ"ז בהחלט יתכן שאז יבחר הקב"ה את דוד המלך בעצמו שקם כבר מקודם לתחי', שהוא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה" ויהי' "משיח ודאי", ואז ירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ולפי הירושלמי והאיכ"ר הנ"ל דוד המלך בעצמו יעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה", ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו", וא"ש.

וע"פ הנ"ל יבואר איך שזה מתאים עם פסק הרמב"ם דמשיח דוקא בונה מקדש, והוא ע"פ ויקרא רבה (ט, ו), במדבר רבה (יג, ב), שיר השירים רבה (ד, לא) ד"מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום". ועי' רמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד).

ועי' לקו"ש חכ"ז (עמ' 204 הע' 96) שכתב דדעת הרמב"ם שמש"ח בונה מקדש "הוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם – משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי רבי יהושע בן חנניא רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח – כי זה שמש"ח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק – ר' אליעזר שהי' לאחר זמן ריב"ח".  
עכל"ק. ועי' בזה גם ב"היכל מנחם" ח"ג (סי' קלג).

ולכאורה איך יתכן דדוד המלך בעצמו יהי' משיח והלא לדעת הרמב"ם הוא לא יכול להיות "בחזקת משיח", "שהרי תחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה ובודאי קודם תחיית המתים (גם דצדיקים הקמים מיד)" והרי "בחזקת משיח" בונה מקדש?

ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, דאה"נ דדוד המלך לא יהי' "בחזקת משיח", אבל "משיח בודאי" יכול להיות בהחלט כנ"ל, והוא יבנה את הביהמ"ק ע"י שיעמיד את השערים לאחר שירד המקדש שלמעלה ויתלבש על המקדש שלמטה (שבנה "בחזקת משיח" קודם), ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו", וא"ש.

הנה בהערה הנ"ל מצטט: "כמחז"ל (יומא ה, ב) משה ואהרן עמנו".

להעיר שבגמ' שם הלשון "עמהם" (לא "עמנו"). ואמנם בתוס' פסחים (קיד, ב) ד"ה אחד הלשון הוא "עמנו".

ועי' לקו"ש חט"ו (עמ' 142) שמביא הלשון "עמנו", ובהע' 40 שם מציין: "תוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד). וראה גם יומא ה, ב. שד"ח שם".

וכ"ה בלקו"ש חט"ז (עמ' 68) שמביא "עמנו", ומציין לתוס' דפסחים, ומוסיף "ולהעיר מיומא ה, ב".

ולכאורה ע"פ הנ"ל גם אצלנו שמביא "עמנו" היה צריך לציין בעיקר לתוס' דפסחים, ולהעיר ג"כ לגמ' דיומא. ועי' בספר השיחות תשמ"ט ח"ב (עמ' 754) שכותב: כדברי הגמרא בריש יומא . . "עמהם" – ובהערה 166 שם כ': "ה, ב. וראה גם תוד"ה אחד – פסחים קיד, סע"ב.

ועי' סה"ש תשנ"ב ח"א (עמ' 274) שמביא "עמהם" ומציין רק ליומא בלבד, וכ"ה שם ח"ב (עמ' 456), מבלי לציין לתוס' דפסחים.



## רשימות

### כהן שעבר במנחת חינוך

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קלט) כותב הרבי זולה"ק: ופשיטא דלא קשה מכהן שעבר דאף שהביא מנ"ח פעמיים בכל זה אינו בחביתין וא"כ ה"ז לכאורה סוג חדש עכלה"ק, ושם בע' 9 פירשו דכהן שעבר הוא שנתמנה תחת כהן גדול שאירע בו פסול ביוהכ"פ, (ובלשון רש"י) ו"עבר פסולו וחזר לעבודתו והעבירו הבא תחתיו, הראשון קרוי משמש והשני עבר".

והנה רש"י הנ"ל במגילה ט, ב, ד"ה כהן המשמש לא הזכיר דאיירי ביוהכ"פ דוקא, וכן במכות יא, א, ד"ה ואחד כתב: שאירע פסול בכ"ג ושימש אחר תחתיו וכשנתרפא כהן חזר לעבודתו ועבר זה ממשיחותו, וכ"כ בהוריות יא, ב, ד"ה וזה, וראה גם ברש"י נזיר מז, ב, בד"ה ומשוח, דמשמע דמינוי זה שייך גם בכל ימות השנה, דאם אירע פסול בכה"ג ממנין כה"ג אחר, ואם הראשון נתרפא חוזר לעבודתו, וא"כ גם בהרשימה אין הכרח לפרש דאיירי שנתמנה דוקא ביוהכ"פ אלא בכל ימות השנה.

דהנה בכה"ג המתמנה ביוהכ"פ תחת כה"ג הראשון פסק הרמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג) דאי"צ חינוך אלא עבודתו מחנכתו, וכבר העירו המפרשים דצריך טעמא במה דמקילינן בכהן זה המתמנה יותר משארי כה"ג ולא הצריכו בו חינוך אפילו שעה אחת ללבוש בגדים כו', כמ"ש הרמב"ם בהל'

כלי המקדש פ"ד הי"ג, וביארו בזה המפרשים (ראה זבח תודה יומא פ"א ע' 7 ד"ה ודוקא, ועוד בכ"מ) שהוא מברייטא דתניא בספרא פ' אחרי, דכהן זה המתמנה ביוהכ"פ נתרבה מקרא בפ"ע דכשר לעבודת יוהכ"פ, ומשמע שם דאפילו לא נתרבה ולא נמשח כלל כשר, דהכי איתא שם וכפר הכהן אשר ימשח אותו מה ת"ל [ר"ל דפשיטא דכה"ג צריך משיחה וריבוי כדכתיב (שמות כט) שבעת ימים וגו'] לפי שכל הפרשה אמורה באהרן אין לי אלא אהרן עצמו מנין לרבות כהן אחר ת"ל אשר ימשח אותו [דהיינו לכל מי שימשח] אין לי אלא משוח בשמן המשחה מרובה בבגדים מנין ת"ל ואשר ימלא את ידו, מנין לרבות כהן אחר המתמנה ת"ל וכפר הכהן, הרי משמע דבא לרבות דאף דאין לו שום מעלה ורק שהוא כהן שנתמנה תחת כה"ג ביוהכ"פ מ"מ יוכל לכפר, וכן פי' הראב"ד והר"ש משנן שם, הרי מבואר בזה חידוש מיוחד בכהן זה המתמנה ביוהכ"פ שאי"צ משיחה וריבוי בגדים וכו' וכדעת רב פפא ביומא יב, א דעבודתו מחנכתו עיי"ש עוד, ועי' גם בס' טל תורה יומא שם שכ"כ, ולפי"ז תירץ קושיית המנ"ח (מ"ע קפ"ה) דכיון דפסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש דריבוי בגדים שעה אחת מעכב, איך פסק בעבודת יוהכ"פ דעבודתו מחנכתו עיי"ש, דלהנ"ל א"ש דהא דאמרינן דריבוי מעכב זהו כשמתקינים כה"ג באמצע השנה, משא"כ לגבי יוהכ"פ יש לימוד מיוחד דבו אי"ז מעכב ועבודתו מחנכתו עיי"ש.

ולפ"ז כתב בס' חקרי לב (או"ח ח"ב סי' קטז בתחילתו, וראה גם בס' חונן דעה יומא שם אות ב ועוד) י"ל דכהן זה המתמנה ביוהכ"פ אי"צ גם למנחת חינוך, דכשם שהופקע מדין ריבוי ומשיחה כן הופקע גם מדין מנ"ח, וא"ש שלא הזכיר הרמב"ם שם בהל' עבודת יוהכ"פ דצריך מנ"ח וכתב רק ד"השני עובר וכל מצות כהונה גדולה עליו", די"ל דבהך כהן יש חידוש מיוחד שאי"צ לזה עיי"ש.

וכיון שבהרשימה נקט בפשיטות דגם כהן שעבר נתחייב במנחת חינוך, הרי אפ"ל דאיירי שנתמנה באמצע השנה מחמת שאירע פסול בהראשון כנ"ל, ושם לכו"ע חל עליו החיוב דמנ"ח, ואם חזר הראשון ה"ה "כהן שעבר" ואינו חייב במנחת חביתין.

## משוח מלחמה מתי מתמנה

ב) בהרשימה שם כתב וזלה"ק: דנראה לא הי' משוח מלחמה מתמנה אלא כשהיתה מלחמה. י"ד מלכים פ"ז ה"א "אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן לדבר אל העם" וביומא עג, א, "עיקר משיחתו למלחמה" ובוזה אפ"ל אולי תהי' מלחמה, ונשאר בגדולתו ורק שאינו מוריש לבנו עיין יומא עב, ב, עכלה"ק.

ויש להעיר בהא דתניא בסדר עולם פ"ז בנוגע ליום השמיני למילואים, בו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתרה על ישראל ארבע שמחות ואבל אחד, יבמה מלך, ובעלה כהן גדול, אחיה נשיא, ובניה סגני כהונה, ואבלה בשני בניה נדב ואביהוא, ויש אומרים אף בן בנה משוח מלחמה זה פינחס, ובזבחים קב, א, מובא כהי"א דחמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל כו' בן בנה משוח מלחמה, וברש"י שם ד"ה בן בנה פי' דפנחס הי' משוח מלחמה כדאשכחן במדין אותם ואת פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן עי"ש, וכן הוא בויק"ר פ"כ פ"ב פ"ב ומדרש ובשהש"ר פ"ג פ"ו, ולאידך גיסא איתא בקה"ר פ"ב פ"ב ומדרש תנחומא סדר שמיני סי' ב' וסדר אחרי סי' א ועוד דחשיב רק ארבע שמחות וכדעת ת"ק בסדר עולם.

ולכאורה י"ל דפלוגתא זו תלוי בספיקת הרבי הנ"ל, דהדעות שמנו חמשה שמחות וסב"ל שכבר ביום שמיני למילואים נתמנה פינחס למשוח מלחמה אף שלא הי' אז מלחמה, סב"ל דממנין משוח מלחמה לעולם אולי תהי' מלחמה, משא"כ הדעות שמנו רק ארבע שמחות ולא מנו פנחס סב"ל דמינוי זה הוא רק בעת מלחמה, ולכן לא סב"ל שנתמנה פנחס אז ביום השמיני למשוח מלחמה.

ואף דלכאורה אפ"ל דדיעה זו דחשיב רק ארבע שמחות ולא סב"ל שנתמנה למשוח מלחמה ביום שמיני, סב"ל כהדעה שלא נתמנה לכהונה כלל עד שהרגו לזמרי או עד שעשה שלום בין השבטים בזמן יהושע כמבואר כ"ז בזבחים קא, ב, (וראה רשימות חוברת נ) ולא מטעם הנ"ל משום שלא הי' אז זמן מלחמה.

הנה ב"רבותינו בעלי התוס" על התורה ר"פ פינחס, הקשה הר"ר שמואל דמה נתחדש אז בפ' פינחס כשהרג זמרי ע"י נתינת הכהונה אליו, הרי מבואר בזבחים כנ"ל שעוד לפני זה ביום שהוקם המשכן נתמנה לכהן משוח מלחמה? וכתב וז"ל: ושמא משם נתן לו להיות משוח מלחמה אבל לעבודה ולדרורה לא, וכאן ניתנה לו הכהונה לכל מילי ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם עכ"ל. (והוא חידוש גדול שיש לחלק בכהונה עצמה), הרי דסב"ל דאפילו אי נימא כהדעות שנתכהן אח"כ לעבודה ולשאר מילי, אכתי שייך לומר שנתמנה לכהן משוח מלחמה ביום השמיני, וא"כ שוב י"ל כנ"ל דטעמם שלא נתמנה אז למשוח מלחמה הוא משום שלא הי' אז זמן מלחמה, ועי' בס' בגדי כהונה ע' תכא שביאר פלוגת המדרשים באופן אחר.

ובהרשימה הביא לשון הרמב"ם רפ"ז דהל' מלכים דמשמע דממנים אותו בשעת מלחמה דוקא ולא לפני זה, ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ד הי"ט שמנה משוח מלחמה בכלל מעלות הכהונה ומסיים: "נמצאו הכהנים תמיד שמונה מעלות זו למעלה מזו" דממ"ש "תמיד" לכאורה משמע דמינוי זה של משוח מלחמה הוא תמיד גם שלא בעת מלחמה, וכן מוכח מהכס"מ שם שהקשה דהרי טפי מח' מעלות מנה כאן? וי"ל דעובר מחמת מום ומחמת קרי לא הוה בכלל המנין דהא לא הוה תמיד, ומקשה דאכתי ט' מעלות הוה, וי"ל דכהן הדיוט לא הוה בכלל המנין שהוא הצד התחתון שבכולן ולא יקרא בשם מעלה. ועי"ל דמשוח מלחמה אינו בכלל הח' מעלות מפני שאין ענין המלחמה ענין לעבודה בביהמ"ק עיי"ש, ולכאורה למה לא תירץ הכס"מ בפשטות דמשוח מלחמה אינו נמנה לאחד המעלות כיון שהוא רק בשעת מלחמה כדמשמע מהרמב"ם הנ"ל בהל' מלכים וא"כ אין זה תמיד, וכמו שתירץ לגבי עובר מחמת מום או מחמת קרי? ובמרכבת המשנה שם באמת תירץ כן דכיון דמשוח מלחמה מתמנה רק בזמן המלחמה ואינו תמיד לכן אינו נמנה בח' המעלות עיי"ש, ועי' גם בהר המריה שם (אות מד) שמנה השמונה מעלות וכתב דמשוח מלחמה אינו נמנה כיון שלא בכל זמן הי' רק בזמן מלחמה ופשוט, ומסיים שצ"ע על הכס"מ שנתלבט בזה.

ועי' בס' דבר אברהם ח"ב סו"ס כב, שהקשה בהך דיומא ז, ב, ציץ בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש, רבי יהודא אומר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה, אמר לו ר"ש כהן גדול ביוהכ"פ יוכיח שאין עודהו על מצחו ומרצה, אמר לו רבי יהודא הנח לו לכה"ג ביוהכ"פ שטומאה הותרה בציבור וכו' עיי"ש, והקשה בדבר אברהם לפי רב דימי (שם עב, ב) דקאמר דבגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן שנאמר ובגדי הקודש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למי שבא בגדולה אחריו, א"כ מאי פריך ר"ש לרבי יהודא כהן גדול ביוהכ"פ יוכיח דאין עודהו על מצחו ומרצה, הרי אפשר שבשעה שהכה"ג עובד בבגדי לבן ילבש משוח מלחמה ח' בגדים וירצה עיי"ש בארוכה, ולפי מה שמבואר בהרשימה דמשוח מלחמה לא הי' מתמנה אלא בשעת מלחמה לא קשה מידי, דראיית ר"ש הוא מכל הזמנים דליכא מלחמה וליכא משוח מלחמה, דמזה מוכח דגם כשאינו על מצחו מרצה, ועיי"ש בסוף הסי' שכ"כ.

ויל"ע מיומא לט, א, דאיתא שם בגמ' למה סגן ממונה שאם יארע פסול בכהן גדול נכנס סגן תחתיו, והקשו שם בתו"י (בד"ה למה) ובתוס' הרא"ש ובחי' הריטב"א בשם הר' אלחנן ז"ל, בבית ראשון שהי' שם כהן גדול משוח מלחמה למה הי' סגן ממונה, דאם יארע פסול בכה"ג ישמש משוח מלחמה תחתיו שהרי משמש בח' בגדים ככהן גדול ומצווה על הבתולה וכו' ככה"ג? ותירץ הר"י דבמשוח מלחמה הי' צד איבה כיון שיש עליו דיני כה"ג במקצת מעשיו הוה ליה כצרה, משא"כ בסגן שהוא כאילו ממונה תחתיו לעבודתו עיי"ש.

ולכאורה בשלמא אי נימא דסבירא להו דלעולם יש מינוי כהן משוח מלחמה מוכן היטב קושייתם, אבל אי סב"ל שמתמנה רק בשעת מלחמה בלבד מהו קושייתם, הרי צריך סגן בדליכא כהן משוח מלחמה, אם לא דנימא בקושייתם דבמתניתין משמע דלעולם בענין לסגן כה"ג, וע"ז הקשו שהרי ישנם זמנים שיש משוח מלחמה ואז אי"צ לסגן? אבל מפשטות לשונם לא משמע שזהו קושייתם, אלא דסב"ל דבבית ראשון הי' תמיד משוח מלחמה, ואולי אפ"ל שמקורם הוא כנ"ל כהדעות דבו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתירה בחמש שמחות וכו' ופינחס

נתמנה ביום השמיני למילואים למשוח מלחמה אף שלא הי' זמן מלחמה וכו"ל.

### אם הכהנים באו במקום הבכורות מצד העגל

ג) בגליון הקודם (ע' 25) נתבאר ע"י הרה"ת הנעלה והנפלא וכו' ר"י שי' מונדשיין הפירוש במ"ש הרבי ברשימות (חוברת קלז ע' 47): "צ"ע אם גם הכהנים באו במקום הבכורות ע"י חטא העגל כמו הלויים. לעיין בכורות ד. עפ"י המבואר באור התורה דבגמ' (זבחים קטו, ב) משמע שמסיני נצטוו על הכהנים עוד לפני חטא העגל, וכן במאמר אדהאמ"צ מבואר דמפשט הכתוב מהא דבפ' תצוה נצטווה משה בבגדי אהרן חשן ואפוד וכו' משמע דעבודת הכהנים הי' לפני חטא העגל ורק הלויים באו במקום הבכורים עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש הרא"ם (במדבר ג, יב) שהקשה על מ"ש רש"י שם בנוגע לבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו, דהרי בזבחים שם ישנם ב' דעות בענין זה, או כדעת רבי דמסיני נפסלו הבכורות ונצטוו על הכהונה עוד לפני מעשה העגל, או כדעת רבי יהושע בן קרחה דלא פסקה עבודתן עד שהוקם המשכן, וא"כ למה כתב רש"י דלא כמאן אלא שנפסלו מזמן העגל? ותירץ די"ל דקאי לפי דעת רבי, דכיון דגלוי וידוע לפניו ית' שיחטאו בעגל לכן גזר חכמתו שלא יהיו הקרבנות שנעשו בהר סיני לקבלת התורה ע"י הבכורות, מפני שגנאי הוא אצלו שתהי' עבודת הקרבנות שנעשו לקבלת התורה ע"י אנשים שאחר זמן מועט יעבדו עכו"ם, ודברי רש"י הם אליבא דרבי שאעפ"י שנפסלו קודם מעשה העגל, כיון שפסולן לא הי' אלא בשביל העגל ראוי לומר וכשחטאו בעגל נפסלו, או אפ"ל דקאי גם לפי רבי יהושע בן קרחה שנפסלו משום העגל אלא שהמתין להם עד שהוקם המשכן עיי"ש, וראה גם ברא"ם שמות לב, כז, ובגור ארי' שם בענין זה, דלפי דבריו לכאורה אפ"ל דבאמת ליכא חילוק בין כהנים ולויים ושניהם באו בשביל הבכורים שנפסלו בעגל והא שנתמנו כהנים בסיני (להך מ"ד) וכן נצטווה בפ' תצוה בבגדי אהרן וכו' ה"ז על שם העתיד.



## בענין מה שפוטרים את המלאכים באמירת "צאתכם לשלום"

הרב משה אריאל הכהן רוט

חבר בכולל "צמח צדק", ירושלים העתיקה ת"ו

ב"רשימות" כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, לפ' תזריע ומצורע (חוברת קמג), רשימה מ"ש"ק פ' קדושים, ר"ח אייר, תרצ"ה".  
הרשימה נפתחת בקטע דלהלן: "סעד ג"כ רחמ"א נ"י חאדאקאו.

מה שפוטרים המלאכים תומ"י (באמירת ש"ע) כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא".

וברשימות עם פענוחים שם: בש"ק זה סעד ג"כ ר' חיים מרדכי אייזיק חאדאקאו על שולחנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א.

לאחר אמירת "שלום עליכם", אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א: מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד (שבאמירת "שלום עליכם" אומרים תיכף ומיד "צאתכם לשלום") – כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא.

והנה משמעות הלשון, אינו ברור כל צרכו, אם הוא בדרך שאלה ותשובה, והיינו מה טעם פוטרים את המלאכים תיכף ומיד, שבאמירת "שלום עליכם", אומרים תומ"י "צאתכם לשלום", והמענה על כך, הוא דהרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא, ואינו נראה, א) מה הוא משמעות הענין שאצלם כל אות ואות ענין שלם הוא, שמשו"ה ברור כבר מדוע פוטרים אותם תומ"י, ב) מהו הל' "כי הרי בשבילם כו", שמשמע שהוא המשך ל' השאלה והתמיהה.

ואם נאמר דכוונת הדברים היא, לא בדרך שאלה ותשובה, כי אם המשך אחד, "מה שפוטרים המלאכים תומ"י – כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא", שוב אינו מובן, לאיזה "אות ואות" הדברים מכוונים, והיינו דהשאלה היא מה טעם פוטרים את המלאכים באמירת "צאתכם לשלום", ולא מעכבים אותם יותר, "כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלם", איזה "כל אות ואות" ענין שלם הוא, אצל המלאכים. והדברים מופלאים, ונקודת השאלה היא, מהי כוונת הדברים, "כי הרי

בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא", ובכללות מהי השאלה בדבר "מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד", ומהי כוונת הדברים.

והנה ענין זה, שהובא ב"רשימה" זו, רשימת "ש"ק פ' קדושים ר"ח אייר תרצ"ה" בה סעד ג"כ על שולחנו הק' של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע – הרה"ח ר' חמ"א חאדאקאו ע"ה, כבר הובא ונתפרסם בשעתו ע"י הרחמ"א ע"ה, ופורסמו הדברים משמו בשבועון "כפר חב"ד", גליון 569, הגליון יצא לאור בשבוע של פטירתו (ג' אייר תשנ"ג) ורובו הוקדש לזכרו הטהור, ושם עמ' 29 פורסם הקטע דלהלן: בשנת תרצ"ה (1935), כשהרבי הרי"צ כבר התגורר בוורשה והבחור הריגאי לשעבר כבר היה הנציב הבכיר לעניני יהדות במשרד החינוך הלטבי, ומקורב ביותר אל החסיד ר' מרדכי דובין ז"ל – הגיע הרב חודקוב לביקור בוורשה, בשליחות המשרד, לשבת הוזמן לשולחנו של הרבי הרי"צ, ובאותה שבת הי' בוורשה גם החתן, הרבי שליט"א. על שולחנו של הרבי הרי"צ נ"ע סעדו באותה שבת רק ארבעה אורחים, בהם החתן – הרבי שליט"א – והרב חודקוב. הרב חודקוב נזכר, בין היתר, כי כאשר אחד המסובים האריך בליל שבת באמירת "שלום עליכם", העיר לו הרבי שליט"א, בבדיחותא, שלא יעכב את המלאכים יותר מדי. ואילו הרבי הרי"צ נ"ע הגיב על כך שלמלאכים יש תענוג גדול כשהם יכולים לשהות עוד רגע בבית יהודי".

והנה ע"פ מה שמובא כאן, מזכרונות הרחמ"א ע"ה, נראה הביאור ב"רשימה", כאילו נאמרו הדברים בתגובה לדבריו של הרבי. והיינו לדבריו של הרבי, צריך לא להאריך באמירת "שלום עליכם" ולא לעכב את המלאכים יותר מדי, על כך הגיב הרבי הרי"צ נ"ע: מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד, הנה אדרבא, מסתברא שלא למהר בזה ויש להאריך באמירת "שלום עליכם", "כי בשבילם כל אות ואות ענין שלם הוא", אלא שהל' ברשימה אינו מורה כן, דמשמע שבא לבאר בטעם זה "שפוטרין המלאכים תיכף ומיד", וא"כ עדיין אין הענין ברור כל צרכו.

והביאור בזה: עובדה זו שמובאת ברשימה, הובאה וסופרה בתוספת ביאור ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה הזדמנויות.

בספר המלך במסיבו ע' ל-לא, מובא בשם כ"ק אדמו"ר, שאמר (בסעודת ליל א' דחג הסוכות ה'תש"ל): בסידור מהרי"ד מקשה על הפיסקא האחרונה ("צאתכם לשלום") "וצריך להבין למה ישלח המלאכים הלא טוב שיתעכבו יותר".

[וכעין קושיא זו ראיתי בסידור "בית יעקב" (לר' יעקב מעמדין), ושם בסדר הנהגת ליל שבת כתב וז"ל: "גם יש להפליא עוד על מה זה שלח המלאכים ופטרם לשלום, הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה אם היא כתקנה וכראוי לה, בודאי תרבה שמחתם ויוסיפו לו ברכתם, ולמה ימהר לשלחם מזה (הלואי ישארו אצלנו לעולם כי אז נשמר בכל דרכנו, כי לכך באו עמנו ככתוב) אולי נתיירא שלא יראו דבר שאינו כהוגן ודואג שלא יפרשו מעצמם מתוך כעס, לפיכך נתחכם לפטרם בפיוס".]

ואמר כ"ק אדמו"ר: "ולעצם שאלת המהרי"ד שם – הנה פעם שאל אחד את כ"ק מו"ח אדמו"ר (בהיותו בריגא או במקום אחר) מדוע מיד אחרי "שלום עליכם" אומרים כבר "צאתכם לשלום"? ומו"ח השיב משום שאצל מלאכים יקר כל רגע ("ווייל ביי מלאכים איז טייער א מינוט"), וגם רגע אחד הוא זמן ארוך, וממילא העובדה שהם מתעכבים אפילו רגע אחד הוא גם ענין גדול, ונמצא ששהו שיעור זמן גדול, ואין כאן שום זלזול בכבודם!".

וכן הוא בשיחות קודש ה'תשל"א, ש"פ בראשית, (התוועדות ב' ס"ב, ע' 118, וז"ל: "און ווי מ'האט אמאל גערעדט (ליל ב' דחגה"ס ה'תש"ל – בסעודה) וואס מ'האט געפרעגט ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר אויף דעם וואס מ'זאגט בליל שבת, שלום עליכם מלאכי השרת וכו', און גלייך נאך דעם זאגט מען צאתכם לשלום וכו', ולכאורה – אט ערשט האט מען זיי געזאגט שלום עליכם וכו' און בואכם לשלום וכו' און ברכוני לשלום וכו', איז פארוואס שיקט מען זיי גלייך אוועק – עס נעמט דאך ניט קיין לאנגע צייט פון ווען מ'זאגט שלום עליכם וכו' ביז צאתכם לשלום וכו', ווארום מ'איז דאך ניט מאריך אין זאגן שלום עליכם וכו', ווייל ע"פ דין דארף דאך זיין סעודת שבת בהקדם (שו"ע אדה"ז סי' רעא ס"ב), דארף מען אין דעם ניט מאריך זיין

און ווי מ'זעט בפועל אז קיינער איז ניט מאריך אין די כוונות פון שלום עליכם נעמט עס דאך ניט קיין לאנגע צייט – איז פארוואס זאגט מען זיי גלייך צאתכם לשלום וכו'?

האט כ"ק מו"ח אדמו"ר גענטפערט, אז ביי מלאכים איז אפילו איין רגע אויך א לאנגע צייט, ובמילא איז דאס וואס זיי פארהאלטן זיך אפילו איין רגע אויך א גרויסע ענין, און דאס איז ניט קיין זלזול בכבוד המלאכים, נאר אדרבא, וויבאלד ביי זיי איז טייער אפילו איין רגע, הייסט דאס אויך א זמן רב".

ועפ"ז נראה בפשטות הכוונה במש"כ ברשימות: "מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד (באמירת ש"ע) – כי הרי בשבילם כל אות ואת ענין שלם הוא", כמו שהובא ונתבאר ב"המלך במסיבו", ובשיחות קודש שם, "שאצל מלאך אפי' רגע אחד יקר ונחשב לזמן רב, וממילא, כאשר מלאך מתעכב אפילו רגע אחד, גם זה ענין גדול הוא".

אלא שסיפורו של הרחמ"א חאדאקאו ע"ה, אינו עולה בקנה אחד, עם המובא ב"רשימות", "שיחות קודש" ו"המלך במסיבו", דמהדברים המובאים בשמו של הרב חאדאקאו ע"ה, נראה שהתייחסות הרבי הריי"צ נ"ע היתה על דברי כ"ק אדמו"ר, לא להאריך מדי באמירת "שלום עליכם", שלא לעכב את המלאכים יותר מדי, וע"ז היתה תגובתו של הרבי הריי"צ נ"ע, שתענוג גדול יש למלאכים כשהם יכולים לשהות עוד רגע בבית יהודי, לעומת זאת תוכן הדברים ב"רשימות" וכו' הוא, כי תשובת הרבי הריי"צ נ"ע היא לשאלת השואל, ששאל בטעם אמירת "צאתכם לשלום" מיד ובסמיכות לאמירת "שלום עליכם", היינו ב"מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד", וע"ז בא המענה, שמבאר ומסביר איך אין בזה ח"ו זלזול בכבודם של המלאכים, "כי הרי בשבילם כל אות ואת ענין שלם הוא", דאצל מלאך אפילו רגע אחד יקר ונחשב לזמן רב, וממילא, כאשר מלאך מתעכב אפילו רגע אחד גם זה ענין גדול הוא.



## בין אדה"ז לאדמו"ר האמצעי

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

ב'רשימות' חוברת קמ עמ' 7 רושם כ"ק אדמו"ר זי"ע מה שאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ ש"צוישען דעם יונגען און דעם אלטען [כלומר, בין הצעיר שיהי' בעתיד הרבי שימלא את מקומו של הרבי הזקן] איז אלעמאל עפעס דא. כמעט אי אפשר להיות אחרת". ובהמשך מפורט רק בקשר לאדהאמ"צ והצ"צ.

על היחס שבין "אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי" יש להעיר מאגרת אדהאמ"צ שבס' "מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי" עמ' יד: "הבטחה זו לדאוג... לתועלת משפחת אביו זלמן שניאור הנזכר, עוד יותר מאשר לעצמו, כדי להסיר מעליו קפידא שהיתה לאביו עליו כמ"פ במשך ימי חייו בגלל הצער שנגרם לו בנסיבות נסתרות...". והוא פלא.



## צירופי שם הוי'

### הת' צבי הירש נאוואק

תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קמא (אודות צירופי שם הוי') כתבו המו"ל בתיבות הקישור: דבאמת ישנם כ"ד צירופי שם הוי' וכ"ד צירופי שם אד', אלא רק י"ב מכ"ד צירופי שם הוי' מאירים בי"ב שעות היום, וי"ב מכ"ד צירופי שם אד' מאירים בי"ב שעות הלילה (ושאר הצירופים לא שייכים בכלל לענין השעות).

ולכאורה, המקור לזה ששאר הצירופים לא שייכים בכלל לענין השעות הוא מהערת רבינו על התניא (נדפס בשיעורים לספר התניא עמ' 547) וזלה"ק: לא ברור כלל שכל הצירופים מאירים כו', כ"א שמי"ב צירופים כו' מאיר אחד בכל שעה, ועד"ז באד' – וישנם צירופים שלהם – שלא שייכים בכלל לענין השעות. עכלה"ק.

אבל בשיחת אחש"פ תשמ"ז (התוועדות כרך ג עמ' 127) מקשר הרבי את כ"ד צירופי הוי' (בצירוף רוחני) עם היום (שכולל הלילה). כלומר, יש י"ב שעות ביום שמקבלים השפעתם מי"ב צירופי שם הוי', ויש י"ב שעות בלילה שמקבלים השפעתם משאר צירופי שם הוי'. [וזלה"ק: ועפ"ז, כ"ד צירופים דשם הוי' (בצירוף רוחני) כוללים גם עבודת הלילה – לפעול את העילוי דלילה כיום יאיר]. מסתברא, שיש איזה יחס בין שאר צירופי שם הוי' ובין זמן הלילה.

[ולא ניחא לתרץ שיש חילוק בהתייחסות של צירופי שם הוי' ששייכים להיום לבין ההתייחסות של צירופי הלילה להלילה, דאיך יובן לפ"ז הלשון בשיעורים בספה"ת "ושאר הצירופים . . . שלא שייכים בכלל [ההדגשות שלי] לענין השעות"].

ואולי יש לומר, שי"ב צירופי שם הוי' שייכים לי"ב שעות היום, ושאר הצירופים אינם שייכים לזמן הלילה (השעות בפרטיות – שעה א' לא' וכו') אלא לעבודת הלילה, שהם כמו "נתינת מקום" לעבודה זו. (וכדמוכח גם מלשון השיחה " . . . כוללים עבודת הלילה, לפעול את העילוי דלילה כיום יאיר"). ועצ"ע.



## עולם הדיבור ועולם המחשבה

**הת' משה יצחק ווייס**  
תות"ל - 770

ברשימות קודש חוברת פג (רשימת מנורה יד) מבאר כ"ק אדמו"ר אשר החלוקה שישנה בעולם (בכללותו) ובעולמו של האדם שנחלקים לג' חלקים ["עולם המעשה" מקביל ל"עולם השפל", "עולם הדיבור" מקביל ל"עולם הגלגלים" ו"עולם המחשבה" מקביל ל"עולם המלאכים"], קיימת ג"כ בזמן, אשר ששת ימי המעשה מקבילים ל"עולם השפל", שבת מקבילה ל"עולם הגלגלים" ["ומדאורייתא דיבור מותר בשבת. וצ"ע באור ע"ד הדרוש ויהכ"פ מח" – לשון כ"ק אדמו"ר שם [בסוגריים]] ויהכ"פ מקביל ל"עולם המלאכים".

ולכא' כוונת כ"ק אדמו"ר במש"כ בסוגריים היא, אשר כיון ששבת מקבילה (ל"עולם הגלגלים" ו) ל"עולם הדיבור" מובן למה הותר הדיבור בשבת (מדאורייתא). וכיון שיוהכ"פ מקביל (ל"עולם המלאכים" ו) ל"עולם המחשבה" צ"ע למה הותר הדיבור ביוהכ"פ [שאז צ"ל דומים למלאכים – צורה בלא גולם – כמחשבה]. ולא כמ"ש בפענוחים.

(אלא שלפי הנ"ל צע"ק למה הביא כ"ק אדמו"ר קושיא זו קודם שביאר אשר יוהכ"פ מקביל ל"עולם המחשבה", וצ"ל אשר נכתב אגב הביאור בהיתר הדיבור בשבת וסמך אלקמן).



## לקוטי שיחות

### כרפס בחרוסת לשיטת הרמב"ם

**הרב שמואל זייאנץ**

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה להרמב"ם (פ"ח ה"ב מה' חו"מ) טובלים הכרפס בחרוסת (וכן מובא בתוס' קיד, א לכמה ראשונים). ובטור ובב"י – וכן בהגה"מ ברמב"ם שם – דנים בזה בסי' תע"ג (האם צריך, יכול או אין לו לטבול הכרפס בחרוסת. ובב"ח שם מסביר דכי היכי דבחזרת (אע"פ שעיקר עניינו הוא רק להתמיה התינוקות) יש קפא עד"ז בשאר ירקות נמי איכא משום קפא. (ובב"ח עצמו מכריע: דאם טיבולו הא' הוא בחזרת צריך חרוסת משום קפא משא"כ בשאר ירקות).

אבל לכאורה דורש ביאור, שברמב"ם עצמו מבואר בענין החרוסת (שהוא לא (רק) משום קפא, אלא) משום "זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים" (פ"ז חו"מ הי"א) כשיטת ראב"צ (ובפשטות משמעות טבול בחרוסת כולל בו אותו ענין דזכר לטיט המבואר לעיל ברמב"ם).

אלא נראה לבאר שיטתו, ע"ד שסובר דגם אכילה המצה לחודה צריך להיות בטבול החרוסת (פ"ח ה"ח והראב"ד משיגו שם: "זה הבל" ובכס"מ "לא היה לו לההביל כי לא דבר רק הוא"), וכביאור דברי הב"ח בסי' תעה בישוב קושית המנהיג "דאיך יתחברו יחד" ענין החרות (דמצה) וענין ד"עבדות" (דחרוסת), דהוא להורות בטבול זה שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו, לחרות שהמצה זכר לו, וכהמתקת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ב ע' 48 " . . יש להמתיק דברי הב"ח . . (שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט והיאך יתחברו זע"ז) . . כלומר, שענין החירות וענין השעבוד קשורים זע"ז, כי ע"י זכר השעבוד (הטיט) נתוסף בזכר החירות, שהקב"ה הוציאנו משעבוד לגאולה" (ועיי"ש).

ובמיוחד כפי ההסבר הרבי שם דכמו במצוה דספור צ"ל מתחיל בגנות כדי להביא גודל ההפלאה בסיום השבח, עד"ז במצות מעשיות שיש לעשות מעשים זכר לעבדות דמביא גודל ההפלאה דהציאה לגאולה.

והיינו ש"המצוה" דחרוסת לא היתה מוגבלת למרור אלא גם למצה, דצריך לקיים כל מצות הלילה באופן שמרמז. עד"ז אואפ"ל בכרפס: (בנוסף לטעם הא' דפרמ"ג מש"ז תע"ג ס"ק ז' לענין הטבול דכרפס – ועיין שם ד' טעמים בדבר – דהוא משום "דרך חרות" דבודאי שייך הענין הנ"ל ע"ד טבול המצה בחרוסת, אלא אפי' נאמר דהטעם היחידי הוא המוזכר בגמ' "כדי להתמיה התינוקות" (ליתן היכר לתינוקות) י"ל):

דהרמב"ם סובר דבכל קיומים מעשיים דבלילה זה יש לו להזכיר את ענין החרות, והוא גם ע"י הזכרת גודל ענין העבדות והשעבוד דהיתה אז, להדגיש גודל הגאולה שהיתה לאח"ז.



## שיטת הרשב"י בהזאת הדם בפסח מצרים

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט הונגריה

בלקו"ש חכ"ו ע' 77 ואילך נתבאר החידוש דפסח מצרים: דזריקת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, למרות היותו במה ולא מזבח – היה לו "דעם גדר פון זריקת הדם על המזבח", וזה פעל גם דין "מקום" על הבית שבו הקריבו הפסח (זרקו הדם), עד ש"פסח מצרים מקום האכילה שם היתה לינה" (תוספתא פסחים פ"ח, ס).

ובהערה 40 מובא ממכילתא דרשב"י (ע' 26 שורה 2. מועתק במדרש הגדול ע' 172ג. תורה שלמה ח"ב אות תמב) "שירי הדם היה שופך על יסוד האסקופה". ובפשטות זה ראייה שהמשקוף וכו' היה לו דין מזבח, ועד שיסוד האסקופה שימש כיסוד המזבח לשפיכת שירי הדם. [וראה תו"ש הערות לאות תמו].

והנה אם נבדוק את המכילתא דרשב"י נגלה הרבה דרשות המבוארים על יסוד ביאור זה, ורשב"י לשיטתיה אזיל.

### "מקום אכילה שם היתה לינה"

בלקו"ש שם ס"ב מבאר את ד' התוספתא הנ"ל: "פסח מצרים נאמר בו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר משא"כ בפסח דורות. . פסח מצרים מקום אכילה שם היתה לינה. .". שמזה מובן דהדין ד'לא תצאו' אינו רק מפני המשחית וכו', אלא "דערפון איז פארשטאנדיק אז דער 'לא תצאו' איז פארבונדן מיטן דין הקרבן. . אז מ'זאל במשך הלילה בלייבן אין דעם בית וואו מ'האט דעם קרבן געבראכט". והרי כאן חידוש שהמשקוף פעל דין מקום וכו'.

אמנם לפי המכילתא (תו"ש ח"י-יא אות קסח, וראה שם אות רעא) שגם על "בתים שהיו ישנים בהם" צריך להזות דם, הרי מוכח שבאמת אין כאן דין מקום אלא העיקר הוא שמירה ממזיקין. וגם בזה רואים שיטת המכילתא דרשב"י מתאים להנ"ל (ע' 16 שורה 15. מועתק במדה"ג ע' קפט"ז/17. תו"ש שם אות

רעב), שהוא סובר כהתוספתא: "אמור מעתה מק[ום] אכילה שם היתה לינה".

### בית שאין לו משקוף

עפ"ז יש לבאר גם הנאמר במכילתא דרשב"י ע' 26 שורה 7 (מועתק במדה"ג ע' רד"ב/12. תו"ש ח"ב אות תנד): "על המש[קוף] ועל שתי המזוזות פרט לבית שאין לו שקף ואין לו מזוזה". ובתו"ש מביא פי' הר"ד הופמן "שאינ עושין בו את הפסח, שהמשקוף והמזוזות היו במקום מזבחות". וממשיך הרב כשר: "לדעתי לא בא למעט עשיית פסח בבית כזה. אלא בא ללמד שאין חיוב לתת דם רק בפתח שיש לו מזוזות ומשקוף". ומביא דמיון לזה מהל' מזוזה.

והנה אפילו אם נגיד שחיוב הזאת הדם על המשקוף הוא רק מטעם שמירה מסתבר יותר כפי' הרד"ה, שהרי באם יהיה מישהו בבית שאין לו משקוף, ואין לו דם על הפתח מאיפה יהיה לו השמירה שיהיה ופסח ה' וכו'? ומה' מזוזה ודאי שאין להביא רא' לזה, שהרי למרות שגם מזוזה הוא משום שמירה והוא חלק עיקרי מהמצוה (ראה שו"ע יו"ד סי' רפה ס"א. לקו"ש ח"ט ע' 121 ואילך), אבל הרי שם אין זה שמירה מסכנה ספציפית, ושם אין הלכה שאסור לצאת מבית שיש בו מזוזה (ולמעט משו"ת רעק"א ס"ס ט', מובא בפתחי תשובה יו"ד סי' רצא סק"ד דההולך מביתו לכמה ימים יש סברא לומר דכשחוזר לביתו יברך על מצות מזוזה דהוי חיוב חדש), וע"כ מובן גם שמותר לגור בבית שהפתח אין לו משקוף וכו' ופטור ממזוזה. אבל במצרים שבשביל להישמר מהסכנה של מכת בכורות אמר ה' להזות מהדם על המשקוף וכו' ודאי שאסור היה להיות בבית בלי משקוף, כיון שאז לא יהיה להם שמירה. [כשר שם מציינ "ראה לעיל אות קכו, ומ"ש בביאור", ולא מצאתי שם כלום. ואיני יודע למה הכוונה].

ויומתק יותר ע"פ הביאור בשיתה ס"ג שבפסח מצרים היה מצוה של "והגעתם על המשקוף" נוסף על מצות הזאה, וכדברי הרגצ'ובר "כאן הוא עיקר המצוה לא הזאה רק שיהיה על המשקוף" ועפ"ז מובן הנ"ל ביותר שבאם אין לבית משקוף א"א לעשות שמה פסח כי חסר דין עיקרי שבקרבן.

## הרבה פתחים והרבה חבורות בבית אחד

ויבואר גם הנאמר במכילתא דרשב"י שם ע' 12 שורה 10 (מועתק שם ממדה"ג ע' קפג2./ תו"ש שם אות קסו): "יכול עשרה בתים זה לפנים מזה וחבורה אוכלת בפנימי, יכול היא צריך ליתן על כולם? ת"ל על הבתים אשר יאכלו אתו בהם. . חבורה אוכלת בבית אחד ולו חמשה פתחים צריך ליתן מדם על כל משקוף ומשקוף ומדם על כל מזוזה ומזוזה. . חמש חבורות אוכלות בבית אחד ולו חמשה פתחים שיהיו צריכין ליתן מכל דם ודם על כל משקוף ומשקוף ומכל דם ודם על כל מזוזה ומזוזה. . " ובתו"ש מתקשה למה צריך לתת על כל פתח ופתח, ואפילו הוא ע"ד זריקת דם על המזבח היה מספיק לתת רק על פתח אחד? ומבאר דהוא משום פרסום הנס. ולכן אם היו חמש חבורות בבית אחד חייבים כולם בפרסום הנס על כל חמש הפתחים. ועפ"ז מתקשה דאי משום פרסום הנס למה אומר הרשב"י דבעשרה בתים זה לפנים מזה שיתנו רק על הפנימי שאוכלים בהם (והביא שם שיש בזה מחלוקת במכילתא, שם אות קסג)? ומבאר דבפסח מצרים הוי חיוב פרסום הנס לעצמם.

ואינו מובן דבפרסום הנס לעצמם למה לא יספיק פתח אחד? הרי לגבי חנוכה (שבת כג, א. מובא בתו"ש שם) מבואר הטעם שבחצר שיש לו פתחים דצריכה שתי נרות, משום חשדא שהרואה יהא סבור שלא הדליק וכו', אבל בפרסום לעצמם הרי יספיק גם פתח אחד?

וי"ל גם כאן דכיון שההזאה הוי משום סכנה ודאי שצריך על כל פתח ופתח של "מקום" ההקרבה. ועאכו"כ מדין מזוזה שג"כ הוי משום שמירה שצריך לקבוע מזוזות על כל הפתחים. (אלא שחלוקים הם, דהרי במזוזה החיוב הוא על בית וע"כ חייבים בכל עשרה בתים זה לפנים מזה, משא"כ בפסח מצרים שהחיוב הוא על "מקום" ההקרבה, וע"כ אין חיוב רק בפתח הפנימי. ועצ"ב למה חייבים כל החבורות להזות על כל הבתים?

ויומתק ע"פ דברי הרגצ'ובר הנ"ל ד"כאן הוי עיקר המצוה לא הזאה רק שיהי' על המשקוף. . ולא כמו בשאר דם דרק הנחה לא מה שמונח. . כיון דצריך להגן מן המזיק, ומצוה רק בעידנא דעסיק בו מגנא", ולפי זה מובן דמדין הזאה ע"ג המזבח ודאי

שהיה מספיק על פתח אחד (וכקושיית הרב כשר), כיון שאז החיוב הוא להזות מהקרבתן וזה מתקיים בפתח אחד, משא"כ באם המצוה הוא שיהיה מונח על המשקוף מסתבר שפתח אחד אינו פוטר את של חבירו, וכן עשיית המצוה ע"י חבורה אחת אינו יכול לפטור עשיית המצוה של החבורה השניה. וע"כ אומר הרשב"י דחמש החבורות חייבים להזות על כל חמש הפתחים הפנימיים.

### מקום ההזאה בפתח

ותמוה למה לא העיר הרב כשר ראייה לפירושו מדברי המכילתא דרשב"י (ע' 16 שורה 17. מדה"ג ע' קצ"ד). תו"ש שם אות רעד): "וראיתי [את הדם] והלא הכל גלוי לפניו? אלא שלא יתן אלא על מקום הניראה לכל עובר", ופשטות הכוונה היא לכאורה שיש חיוב ש"כל עובר" יראה את הדם, והיינו פרסומי ניסא. אבל יש לפרש הכוונה באופן אחר: שבא ללמדנו מקום ההזאה שצריך להיות "מקום הניראה לכל עובר" (וע"ד שנקבע בהלכה שמקום המזוזה צריך להיות בשליש העליון). ויומנת ביותר לפי גרסת 'מדרש הגדול' המשמיט המלים "לכל עובר".



### התבודדותו של דוד בעיצומה של "תהלוכה"

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן  
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"א פ' שמיני (ע' 228 ואילך) מבאר רבינו הסיבה לשינויי הלשונות בפסוקי ההפטורה דפ' שמיני (שמואל ב פרק ו) שבהם מסופר אודות הבאת הארון מבית עובד אדום הגתי אל ירושלים ע"י דוד המלך – שבהיות דוד מחוץ לעיר ירושלים, עיר דוד, נאמר "ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה'", ודוד חגור אפוד בד", ואילו לאחרי ביאתו לעיר דוד נאמר רק ש"דוד מפזז ומכרכר לפני ה'", ולא הזכיר ש"דוד חגור אפוד בד".

ומבאר רבינו, שאפוד בד הוא לבושם של בני הנביאים (כמבואר ברמב"ם סוף הלכות כלי המקדש), וא' מההכנות לנבואה היא התבודדות, שענין זה נעשה, בדרך כלל מחוץ לעיר,

ולכן, בהיות דוד מחוץ לעיר ירושלים הכין את עצמו לנבואה. ומטעם זה הדגיש הפסוק דוקא שם ש"דוד חגור אפוד בד".

ולכאורה צע"ק, שהרי התבודדות היא מלשון "בדד", ולכן הוי התבודדות הכנה לנבואה, כי, כדי שהאדם יהי' כלי לגילוי השכינה צריך להתבודד ולהפריש עצמו מהסביבה הרגילה כו', וכמבואר בכ"מ. ומטעם זה, התבודדות נעשית בדרך כלל מחוץ לעיר.

אבל במקרה זה, הרי אף שפיזית הי' דוד נמצא מחוץ לשטח הגיאוגרפי של עיר דוד, מ"מ, הרי הי' זה בעיצומה של תהלוכה רבתי של אלפי רבבות מבנ"י, שצעדו אל ירושלים בקול רעש גדול, מתוך שמחה, שירה וזמרה כו', וכמובן מפשטות הכתובים כאן: "ויהי כי צעדו נושאי ארון ה' . . ויזבח שור ומריא . . ודוד וכל בית ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר", אשר כל פסוקים אלו מדברים אודות הזמן שבו הי' דוד עדיין מחוץ לעיר.

ולכאורה מובן בפשטות, שזהו ההיפך ממש מכל ענין ההתבודדות.



## חיובן התמידי של המצוות הזמניות

**הת' ראובן קורבסקי**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ב פר' אמור (ב) מבאר הרבי (בעמ' 131) בענין מצוות התלויות בזמנים ידועים, כמו שבת ומועדות, ש"לא תימא שכל כולן של חיובים אלה אינו אלא תוצאה מהזמנים, אלא גם הן חיובים תמידיים . . גדרם של המצוות דזמנים אלה הוא באופן תמידי על הגברא, שהאזהרה דשבת ויו"ט "משעבדת" את הגברא לעולם, באופן שאצל הגברא ישנו השעבוד של ענין השביתה באופן תמידי". עכ"ל, ועיי"ש בהמשך הענינים.

וראה גם הערה 33 (עמ' 130) על אתר: "שלכן כאו"א מצווה ועומד לקיים כל מצוה ומצוה בזמנה, עי"ז שיכין מבעוד מועד

את כל הדרוש לקיום המצוה בזמן חיובה". ומביא גם השקו"ט דס' לקח טוב בענין זה, ואת דבריו של הצפע"נ, עיי"ש. וע"ע בלקו"ש חל"ה פר' וירא (א).

ואולי ע"פ הנ"ל יש לבאר דברי השטמ"ק על כריתות (טז, א) שכתב הטעם לשיטת התוס' (שבת טז, ב בד"ה כלל גדול) דימים שבינתיים הוו ידיעה לחלק משום גזירת הכתוב, דלמה מחלקין רק בשגגת שבת וזדון מלאכות ולא בזדון שבת ושגגת מלאכות, וז"ל:

"ולכן דוקא בשגגת שבת וזדון מלאכות (מביא קרבן על כל שבת ושבת) אבל לא בזדון שבת דליכא ימי היתר בינתיים ותמיד מוזהר הוא על השבת (ומביא קרבן על כל השבתות ביחד). עכ"ל.

ולפי המבואר בלקו"ש יש לבאר דשגגת שבת וזדון מלאכות הוא טעות בהלכה. דלימוד ההלכות – ולידע איך לשמור את השבת הוא חיוב תמיד. במילא אין כאן ימי היתר כלל, וכלשון השטמ"ק "תמיד מוזהר הוא". משא"כ בשגגת שבת, שהוא טעות במציאות הימים – בזה לא שייך חיוב תמיד, ולכן יש כאן ימי היתר. ולכן רק הכא שייך לומר דימים שבינתיים מחלקים.



## חסרון בשינוי הטבע

**הת' חיים אליעזר זלמנוב**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חיי"ג פ' שלח עמ' 39, בהמשך לביאור בחטא המרגלים, מבואר ש"לא עבד קוב"ה ניסא למגנא", וחטאם הי' שלא רצו לעלות וללחום ע"פ דרך הטבע, עיי"ש באריכות הדברים. ובהערה 6 מובא: ראה דרשות הר"ן ד"ח: "ההקדמה הא' שחפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי". וראה שבת נג, ב. ועוד. עכ"ל.

ובפשטות הכוונה בזה למה שכתוב שם בגמ' "מעשה באדם . . ולא הי' לו שכר מניקה . . נפתחו לו דדים כשני דדי אשה והניק את בנו . . כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית". והסיבה לזה היא מפני שהקב"ה רוצה דווקא שהעולם יתנהג ע"פ טבע, ובהערה 7 כת': כי כל האפשרי למעט – ה"ז "למגנא". עכ"ל. היוצא מזה, שהיות ש"אדם" זה לאו דווקא הי' צריך לבוא לנס, שהי' יכול לחפש איזה אמצעים של שכר מניקה וכיו"ב.

ועד"ז כתבו בתו"י שם: "ובב"ר ע"פ ויהי אומן את הדסה שנפתחו למרדכי שני דדים כדדי אשה ליכא למיפרך הכי דהכי קאמר נשתנו דלא ה"ל שכר מניקה ומרדכי ה"ל שכר אך לא הי' מוצא מניקה" עכ"ל. ולכן אצל מרדכי לא הי' גרוע שעשה כל מה שהי' ביכולתו למצוא מניקה ולא מצא, משא"כ הכא. מובן איפוא, שהכוונה בהערה 6 היה מתאימה לשיטת התו"י כאן.

והנה בחידושי הרמ"מ הורביץ על אתר: "עי' בתו"י. ול"נ דבמרדכי לא מצינו כלל שנעשו הדדים כדדי אשה, אלא שנתרבה להם חלב, וזה נמצא בזכרים מעט חלב כדאמר בב"ר שם, ואין זה שינוי לגריעותא. אבל הכא בזיון הוא". עכ"ל. ז.א. שכוונת הגמ' ב"כמה גרוע כו", היא שהי' צריך לבוא לידי בזיון בכדי להניק את בנו, משא"כ אצל מרדכי לאו דווקא נעשו הדדים וכו', והי' פחות פלא.

ועפ"ז לאו דוקא היתה הנהגתו שלא כדין.

אלא שפירוש זה דורש ביאור, איך מתאים הלשון בדברי הגמ' "שנשתנו לו מעשה בראשית". ולכאור' כוונתו דכיון שאי"ז ע"פ הטבע, במילא ה"ז אצלו בזיון.

[ועי' מש"כ הר"י מונדשיין בגליון תשמח].



## שיחות

### "הגדה שאומרים שהיא של המהר"ל מפראג"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט הונגריה

בהתוועדות ליל ב' דחג הפסח תשכ"ג (שזכינו ויצא לאור עכשיו ע"י ועד הנחות בלה"ק) בסופו ע' 31 מזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר לכוס של אליהו הנביא "כמבואר בהגדה של פסח למהר"ל [ב'דברי נגידים] . . .".

ולהעיר שברשימה פרטית מהשיחה שנתפרסמה ב'שיחות קודש' תשכ"ג ע' 260 נרשם "וראיתי בהגדה שאומרים שהיא של המהר"ל מפראג". ולכאורה רואים כאן שהרבי מדייק בלשונו, ונראה מסופק האם זה אכן פירוש הגדה שנכתב ע"י המהר"ל.

ואכן לפני כמה שנים נתפרסם מאמרו של הרב אברהם בנדיקט ב'מוריה', סיון תשמ"ה עמ' קב-קיג בו הוא מוכיח שאין זה פירוש שנכתב ע"י המהר"ל, אלא שהמו"ל רוזנברג המציא את זה וכו' על יסוד הנמצא בספרי מהר"ל וכו' (כי המהר"ל הוציא לאור בחייו, כבר בשנת שמ"ב, ספר מקיף ומפורט על הגדת פסח בשם "גבורות ה'") ובקיצורים והוספת נופך משלו . . . הכת"י שממנו כביכול הדפיס את פירוש ההגדה לא היה!

ואעתיק משם כמה קטעים הנוגעים לקטע שהובא ע"י הרבי.

סוף ע' קט כותב הרב בנדיקט: במנהג פתיחת הדלת כתב בדברי נגידים טעם חדש, לא כמו שפירשו המפרשים, שהוא להודיע שהלילה ליל שימורים, וגם כאן צריך לציין שלא מובא כל ענין פתיחת הדלת ובוודאי לא ביאורים לענין זה בספר גבורות ה' [סוף פרק סד].

ובקשר לביאורים בנוגע לכוס חמישי כותב בנדיקט שם בע' קח: ואילו בגבורות ה' מביא סמך אחר לגמרי ואינו מביא כלל את והבאתי אלא כך הם דבריו בהלכות פסח בקצרה, המובא בסוף ספרו (עמ' שלא): "ולפיכך כוס חמישי יש לומר עליו הלל הגדול שבו נותן לחם לכל בשר וגו' ויראה כי הוא נגד והייתי

לכם לאלקים שנאמר אחר ד' לשונות של גאולה, כי הפרנסה הוא מן האלקים בעצמו דכתיב האלקים הרועה אותי מעודי".

המהר"ל בספרו מבאר וחוזר ומבאר [ראה פרק סה בארוכה] שכוס חמישי ענינו הודאה להקב"ה על הפרנסה ואין לו שייכות עם הגאולה. . וא"כ אין יתכן שהמהר"ל בהגדתו לא הזכיר כלל טעם כוס ה' שלו, וכתב טעם אחר. . הנה גם בזה נזדייפה הגדה זו.

[איתמחי גברא ואיתמחי קמיע, אין זה הזיוף היחיד של רוזנברג, בין שאר הזיופים שלו (ראה 'מוריה' שם) נמצא גם הספר "נפלאות מהרא"ל" שלו, סיפורים על הסבא משפולי. ראה גם עיתון 'כפר חב"ד' גליון 310 ע' 34. וגליון 385 ע' 36-37. ושם צוין למש"כ הרה"ק ממונקאטש בספרו "דברי תורה" ח"ב סי' עח. צד. ועוד].

הרי מבואר שמשה אמת ותורתו אמת, והרבי זי"ע אכן הדגיש והרגיש את הספק בדבר יחוס הדברים למהר"ל.



## אמירת הלל בליל פסח

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**  
ברוקלין נ.י.

בשיחת ליל ב' דחגה"פ ה'תשכ"ג שי"ל לקראת חה"פ דש.ז. מסעיף יט ואילך ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע הטעם שהסימן "הלל" מופיע בהגדה רק על הפרקים האחרונים של ההלל שאומרים אחר ברהמ"ז, דלכאו' מתאים ביותר הסימן לפרקים ראשונים של ההלל שמדברים מיצי"מ וקרי"ס וכו', משא"כ הפרקים האחרונים מדברים בגאולה העתידה.

ובסעיף כ' ממשיך דא' הטעמים שאין מברכין על אמירת הלל בהגדה — לפי שאי"ז אלא כקורא בתורה (או"ז סי' מג) . . אבל מדברי אדה"ז בשלחנו משמע, דס"ל שזוהי אמירת הלל ממש ולא רק כקורא בתורה, שהרי כתב בסי' תעג סעיף מח "אע"פ

שקריאת הלל מעומד מ"מ הלל שבלילה זה קורין אותו מיושב לפי שכל מעשי לילה זה הוא דרך חירות, ולפיכך אין מטריחין אותו לעמוד. וא"נ דס"ל כהאו"ז דאינו אלא כקורא בתורה, אמאי הוצרך להטעם שקורין אותו מיושב לפי שצ"ל דרך חירות וכו', תיפוק לי' משום דאינו אלא כקורא בתורה, ול"ה בגדר אמירת הלל ולהכי א"צ לעמוד.

וע"כ דאדה"ז סב"ל דהוי אמירת הלל ממש וחל ע"ז כל דיני הלל, ולהכי הוצרך לומר דהא דקורין אותו מיושב הוא משום דרך חירות כו'.

וילה"ע דלכאו' יש להוכיח כן בדעת אדה"ז מסעיף מז שכתב "דאין מברכין על ההלל שקורין בלילה זה, לפי שאין קורין אותה בפעם א', אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברהמ"ז".

והמקור לטעם זה הוא מהרי"ץ גיאיות והראבי"ה (מובא בשלטי גבורים בערבי פסחים, ובטור סי' תעג). אבל הר"ן שם מביא מר"ה גאון ז"ל בתשובה דלהכי אין מברכים על הלל של ליל פסח משום שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה.

ואם נאמר דאדה"ז ס"ל דההלל שבליל פסח הוי רק בגדר קריאה ולא בתורת הלל ממש, אמאי הוצרך לומר דהא דאין מברכין ע"ז הוא מפני שמחלקים את ההלל לשנים, ותיפוק ליה דהוא משום דאין קורין אותו בתורת קריאת הלל אלא בתורת אומר שירה, ולהכי לא חל ע"ז חיוב ברכה מעיקרא דינא. דלכאו' הם שני טעמים נפרדים אהא דאין מברכין על הלל בליל פסח. דלטעם הא' ההלל של ליל פסח הוי חפצא של הלל כשאר הלל דכל השנה, והא דאין מברכין ע"ז הוא רק משום דחולקין אותו לשנים. ואילו לטעם הב' הוי חפצא אחרת של הלל מדין שירה, והוי רק כקורא בתורה ואינו מחויב ברכה. ומדנקט אדה"ז טעם הא', הרי מוכח להדיא דס"ל דהלל של ליל פסח הוי חפצא של הלל ממש. ולפי זה צע"ק אמאי לא הוכיח רבינו בהשיחה שם מסעיף מז. ובפרט דהנדון שם באור זרוע הוא אודות הברכה, וע"ז מביא שני טעמים. א) לפי שמפסיקין בו בסעודה

(ר' צמח גאון). ו-ב) שאינו אלא כקורא בתורה (ר"ה גאון).  
ואמאי הוצרך להוכיח מהדין שמותר לישב בהלל זה?

והנראה לומר בזה ע"פ דברי המרדכי בפסחים שצירף ב' הטעמים וז"ל: על קריאת הלל שבליילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברך עליו לגמור לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתו ואינו אלא כקורא בעלמא, וכן פי' ר' צמח ור' האי שאין אלא כקורא בעלמא. עכ"ל. ולכאור' הם שני טעמים שונים, ואמאי כלל המרדכי הני תרי טעמי בהדדי?

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם בהל' חנוכה מבאר בזה ע"פ מש"כ שם בארוכה דיש הלל בתורת קריאה ובוה צריכים לקרוא כל ההלל כמבואר בתוספתא בפ"ו דמנחות, דהלל ושבח ותפילה מעכבין זא"ז, ובעינן דוקא הלל שלם ולא חצי הלל. משא"כ בהלל דהוא מתורת שירה שאומרים על הנס יכולים לקרוא גם מקצת הלל וא"צ הלל שלם, וכמו בהלל שהיו אומרים בשעת שחיטת הפסח, דאיתא בפסחים דף סד דלא הגיעו לאהבתי מפני שעמה מועטין, הרי דבהלל שאומרים בתורת שירה, גם מקצת הלל דינו כהלל שלם.

ולפי זה מבוארים דברי המרדכי, דמדמפסיקים בו, ש"מ דאינו בתורת קריאה (שצ"ל הלל שלם דוקא) רק בתורת אומר שירה, וזהו שסיים דאינו אלא כקורא בעלמא. ונמצא דשני הטעמים תלויים זב"ז.

ולפ"ז מיישב שם קושיית הרמב"ן בפסחים שהקשה אטעמו של ר' צמח גאון דלהכי אין מברכין אהלל לפי שמפסיקין בסעודה, הא אינו נחשב להפסק דבמצווה אחת אם הפסיק וסח בינתיים, אינו חוזר ומברך, כמו בהלל שאע"פ שמברכין עליו, מ"מ מותר להפסיק בין פרק לפרק, וא"צ לחזור ולברך? ולדברי המרדכי ל"ק, דהא דמפסיקין בו, אינו טעם על עצם הברכה, שנאמר דחשיב הפסק באמצע הברכה ולהכי אין מברכין ע"ז, אלא דהוי הוכחה על עצם גדרו של ההלל דליל פסח, דכיון דמפסיקין בו, ע"כ דההלל הוי חפצא של שירה ולא בתורת קריאה, עיי"ש.

ולפ"ז י"ל דמזה דחולקין ההלל ולהכי אין מברכין עליו, דזהו טעמו של הר"צ גאון, ליכא הוכחה דס"ל דההלל של לילי

פסחים הוי גדר של אמירת הלל ממש כשאר הלל, דאדרבה, י"ל דזהו הוכחה דההלל הוי הלל של שירה כיון דמפסיקים בו, ובשאר הלל צריך לומר הלל שלם, וע"כ דהלל זה הוא מתורת שירה על הנס.

ומובן לפי זה אמאי לא הוכיח בהשיחה מדין זה, דמזה ליכא ראי', וכנ"ל די"ל כמשנ"ת בהמדרכי. ורק כיון שאדה"ז כתב דהא דקורין אותו מיושב הוא משום דרך חירות, ואי ס"ל שההלל הוא בתורת שירה א"צ לטעם זה, דפשוט דמותר לישב דהוי רק כקורא בתורה, וע"כ דההלל יש לו דין הלל ממש.

אך עדיין צ"ב, דכ"ז יתכן לומר בדעת המרדכי שצירף הני תרי טעמי דאין מברכין אהלל שבלייל פסח וכו'. אבל בהשיחה שם הרי מציין להאור זרוע, ובאו"ז מפורש להדיא שהם ב' טעמים אהא דאין מברכים אהלל זה. (א) לפי שמפסיקין בו (בסעודה. ו-ב) שאינו אלא כקורא בתורה. — ועד"ז בשו"ע אדה"ז מביא רק הטעם שמפסיקין בסעודה, ולא הביא כלל הטעם דל"ה אלא כקורא בתורה, ול"ל כנ"ל, והדק"ל אמאי לא הוכיח רבינו מהא דאין מברכים אהלל זה לפי שמפסיקין בסעודה, דמזה מוכח דאינו בתורת שירה.

להכי נראה לומר דכו"ע מודי דההלל שבלייל פסח הוא מדין שירה על הנס, רק דבזה גופא נחלקו, אם "מברכין" אהלל שבתורת שירה. דר' צמח גאון ס"ל דגם אהלל שבתורת שירה מברכין, ולהכי כתב דהא דאין מברכין אהלל שבשעת הסדר הוא מפני שמפסיקין באמצע, אבל בלא"ה היו מברכין. משא"כ ר"ה גאון ס"ל, דאהלל שבתורת שירה אין מברכין כלל (וראה במשנת יעבץ סי' יט מש"כ בזה).

ולפי זה א"ש דאין להוכיח מטעמו של ר"צ גאון דס"ל דההלל הוא מדין קריאה ולא מדין שירה, די"ל דאדרבה דס"ל דגם אהלל שבתורת שירה מברכין, ולהכי הוכרח לטעם אחר אהא דאין מברכין אהלל שבלייל פסח, וא"ש הא שלא הוכיח רבינו מדין זה דאדה"ז ס"ל דההלל הוא מדין קריאה, וכנ"ל. אך עדיין צ"ב, דלפ"ז אין הכרח מהא דקורין אותו מיושב משום דרך חירות, ואי ס"ל דהוא מדין שירה א"צ לטעם זה (כמבואר בהשיחה). דלפי זה י"ל דכמו שמברכין אהלל שבתורת שירה,

דחל עליו כל דיני הלל, כמו"כ י"ל דצריך עמידה ג"כ, ואמאי פשיטא ליה דאי"צ לטעם זה. ועדיין צ"ע בזה<sup>1</sup>.

### אמירת הלל מדין סיפור יצי"מ

בסעיף כא בהשיחה שם, מסיק הטעם שהסימן הלל מופיע בהגדה רק בפרקים אחרונים של הלל, דבאמירת הלל שבליל פסח, נוסף על הקיום של להודות ולהלל כו' יש בה קיום של והגדת לבנך. דכיון שצריך לספר כל הענינים של יצי"מ, צריך לספר גם אודות ההלל שאמרו בשעת יצי"מ. ולפי זה י"ל דזה נכלל במגיד דוהגדת לבנך וכו' עיי"ש.

ובכללות הענין מבואר ברש"י פסחים דף לו, א, לחם עוני שעונין עליו דברים שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. ומשמעות דבריו היא דההלל הוא מכלל ההגדה. וראה בתוס' סוכה דף לח, א ד"ה מי שהיה עבד ואשה וכו', דנשים חייבות בהלל של ליל פסח אע"פ דבשאר הלל פטורות כמו הלל דסוכות ועצרת, דהלל דליל פסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס. ומשמע מזה דהלל דליל פסח הוי חלק ממצוות סיפור יצי"מ<sup>2</sup>, ולהכי גם נשים חייבות (ועי' בטורי אבן מגילה דף יד בזה, נסמן באנציקלופדיה ערך הלל).

והמאירי במגילה דף כ, א כתב דיש שלמדים מהמשנה שם דלא חשיב הלל שבליל פסח עם הדברים שמצוותן בלילה, דהלל שבלילי פסחים אינו חובה "ואגב גררא של הגדה הוא נאמר". ומשמעות דבריו הוא, דההלל נכלל במצוות הגדה, דבמצוות סיפור יצי"מ נכלל גם הלל והודאה. וכן משמע ברמב"ם

(1) ויש לחלק בקל, דעמידה בהלל למדים מהפסוק הללו עבדי ד' "שעומדים" (ב"י סוס"י תכב). וא"נ דההלל של ליל פסח הוא מדין שירה, מהיכי תיתי שצריך לעמוד, דהפסוק לא איירי רק מעיקר ההלל שבדין קריאה. משא"כ ברכה שייך גם אהלל שבתורת שירה, דאינו מטעם איזה ילפותא. רק דכך תקנו חכמים דעל מצוה מברכים, ואין נפק"מ אם ההלל מדין קריאה או מדין שירה. ושפיר י"ל כמוש"כ בפנים.

(2) וראה בספר רשימות שיעורים להגר"ד"ס לסוכה שם, שדייק כן מדברי התוס'. ולפי זה יוצא דנשים חייבות בסיפור יצי"מ כמו שמחוייבות בהלל דהוי חלק ממצות סיפור יצי"מ, עיי"ש. וראה ברכי יוסף סי' תעג אות טו שהאריך בזה. – ובשוע"ר סי' תעב סעיף כה דנשים אינן חייבות מה"ת בסיפור יצי"מ והיא רק "מדרבנן". – וראה גם בשד"ח אסיפת דינים סי' טו אות ט, עיי"ש. ואכ"מ.

בסהמ"צ (מ"ע קנז) שכ' להודות לד' אשר גמלנו, ומשמע דג"ז נכלל בסיפור יצי"מ.

וראה בספר שיעורים לזכר אבא מרי עמוד ג' בשם הגר"ח, דא' החילוקים ממצוות סיפור יצי"מ למצוות זכירה היא, דמצד זכירה ליכא חיוב של שבח והודאה, מצוות סיפור מחייבת גם לשבח ולהודות<sup>3</sup>, ובלייל פסח יש שני חיובים של הלל. א) מצוות הלל של יו"ט דילפינן "מהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (עי' ערכין דדף יו"ד, ב), ועל הלל זה מברכין בביהכ"נ בציבור כדעת המחבר בסי' תפז. ו-ב) מצוות הלל של סיפור יצי"מ, שנכלל בזה שבח והודאה על פי גזה"כ של והגדת לבנך, ועל הלל זה ליכא ברכה – דכמו דלא תקנו ברכה על סיפור יצי"מ, גם ההלל שבו אינו טעון ברכה, ועיי"ש עוד.

הרי מבואר מכ"ז דההלל שאומרים בהגדה הוי חלק ממצוות סיפור יצי"מ. – ולפי זה יובן מש"כ בהשיחה "דיש בו משום קיום של והגדת לבנך, דכיון שצריך לספר כל הענינים של סיפור יצי"מ, צריך לספר גם אודות ההלל שאמרו בשעת יצי"מ".

דלכאו' מהיכי תיתי שצריך לספר להבן אודות ההלל, הא ההלל הוא ענין צדדי לכאורה, ואינו שייך לעצם סיפור יצי"מ דאינו חלק מהמאורע של יצי"מ?

אמנם ע"פ הנ"ל מובן, דכיון דהוי חלק מסיפור יצי"מ, א"כ כמו שצריך לספר להבן הסיפור של יצי"מ וכמש"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ עיי"ש, צריך לספר גם אודות ההלל.

3) ולפי זה יש לבאר דברי הר"י מיגאש בשו"ת סי' מד שכ' דהא דאין מברכין אהלל של ליל פסח אין לו טעם, אלא שכך תקנו חז"ל. ומבאר דהטעם הוא שאין מברכין אהלל אלא ביום, משום דמצווה לקרוא ביום שהיו קורין הלל בשעת הקרבת הקרבן. אבל "בלילי הפסחים קריאת ההלל לאו מצוה" וכו', אלא כעין שמחת בעלים ושבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה. ובברכי יוסף בסי' תפז הקשה ע"ז דלא הזכיר כלום ממס' סופרים דמברך אהלל בליל פסח. ובשירוי ברכה תירץ דל"ק, דהמס' סופרים איירי לקרוא הלל "בביהכ"נ" ולא עבדי כמס' סופרים. ורבינו נשאל אמאי אין מברכין בקריאת הלל "בהגדה", וע"ז השיב תשובה נצחת.

וע"פ המבואר בפנים יומתק החילוק של הלל בביהכ"נ להלל של הגדה, דבביהכ"נ דההלל היא משום היו"ט, בזה שפיר חייב בברכה. משא"כ ההלל של הגדה "דהוי שבח והודאה", הוי חלק ממצוות סיפור יצי"מ, וע"ז ליכא ברכה כמו דלא מברכין אסיפור יצי"מ.



## נגלה

**בענין שיעור המלאכות דאורג ותופר וכותב וכו'**  
[גליון]

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

בגליון תשמו כתב הרב י.ק. בענין מש"כ המגן אבות דכל המלאכות ששיעורן מוזכרין בהמשנה בפרק כלל גדול, הם מעצם המלאכה ואינו חייב משום ח"ש כשעושה חצי מלאכה, כגון הכותב אות א' או אורג חוט א'. ומוכיח דיש בהם גם דין שיעור משום חשיבות, ובאופן דיש כבר אות אחד נכתב וכתב אות שני אצלו, ועד"ז בארג חוט אחד אצל בגד, ועפ"ז מתורץ קושיית האבנ"ז מהא דכתב אות א' והשלים הספר דחייב, ומפרש הפיה"מ להרמב"ם בר"פ האורג. ויש להעיר גם מפיה"מ להרמב"ם בסוף פרק הבונה דכתב דהכותב ב' אותיות ויש ידיעה בינתיים, דפטור אבל אסור ובמיד לוקה מכת מרדות משום ח"ש, וצ"ל לפי הנ"ל דקאי על אות השני'.

ויש להעיר מהתוס' חדשים בגליון המשניות שמביא מהרה"ק מבארדיטשוב דהא דהמשנה מביא השיעורים בכתובה ואריגה וכו', הוא, משום דבשאר המלאכות מצטרפין בשיעורן אי עשאן בב' מקומות, וכגון הוציא חצי גרוגרת במקום זה וחצי גרוגרת במקום אחר, משא"כ בכותב ב' אותיות ואורג ב' חוטי' צ"ל ב' אותיות ביחד וב' חוטי' ביחד, עיי"ש. ויש להמתיק הדברים לפי המג"א הנ"ל דזה גופא הטעם למה צ"ל ביחד כי השיעור הוא מעצם המלאכה, ועד"ז י"ל לאידך גיסא, דלפי דברי הרה"ק מבארדיטשוב [דכתובת ב' אותיות ביחד הוא בהצטרפות שיעור גרוגרת בהוצאה וכו'"], יש לומר דאף לפי המג"א אם יש כבר ב' חוטי' או ב' אותיות ביחד, ונפעל כבר המלאכה ע"י שהוא כתב האות השני', יהא חייב מחמת ח"ש כנ"ל.

איברא די"ל ביאור אחר בדברי הרה"ק מבארדיטשוב דהנה בכללות י"ל דבשיעורין ישנן ג' אופנים: א. השיעור הוא רק ענין חיצוני לידע כמה יעשה ויתחייב, ב. אין השיעור ענין חיצוני בהלכות חיובין אלא שהוא מהלכות שיעור המלאכה, ואי עשה חצי המלאכה הפירוש הוא שעשה "חלק" מהמלאכה, ג. השיעור הוא עצם המלאכה, והיינו דאם אינו עושה השיעור פירושו שלא עשה אפי" חלק מהמלאכה ולא עשה כלום וכמו עקירה בלי הנחה דלא עשה איסור [מלאכה מה"ת] כלל [וע"ד מש"כ המג"א באורג וכותב].

וי"ל דבכל המלאכות השיעור הוא ע"ד אות א' הנ"ל, ולכן מצטרף אפי" בב' מקומות. [וי"ל עוד דבכלל לא אתינן עלה מתורת "צירוף", דזה שייך רק אם השיעור הוא מהל' המלאכה גופא]. משא"כ בכותב אורג השיעור הוא ע"ד אות ב' הנ"ל, ולכן הדין צירוף הוא רק כשכותב או אורג במק"א דגם זה הוא מהלכות המלאכה, ולפי זה לא צריכים לומר דכותב ואורג השיעור הוא כאות ג' הנ"ל [כהמג"א].

וי"ל דפליגי בזה הרמב"ם והרשב"ם. דידועים דברי הרשב"ם בב"ב דנ"ה דכל שיעורי שבת הם משום מלאכת מחשבת, וידועים דברי התוצ"ח בס"ח לחקור בפירוש מלאכת מחשבת, ואי נקטינן צד החקירה דבכלל אינה מלאכה אז הוי כעקר ולא הניח, א"כ השיעורים (דכל המלאכות, ולא דוקא כותב ואורג) הם בגדר אות ג' הנ"ל, אמנם אי נקטינן דמחשבת הוא בדין חיוב המלאכות, אז י"ל דהרשב"ם ס"ל דכל השיעורים הם כאות ב' הנ"ל דאם עשה כ"ש דהמלאכה עדיין נקרא שעשה חלק מהמלאכה וע"ד מלאכת מחשבת כנ"ל. [ואז צ"ל טעם אחר למה כותב ואורג כתוב שיעורייהו במתניתין, וכקושיית התוס', ולא תי' כהמג"א או כהרה"ק מבארדיטשוב].

אמנם מטין משמי' דהגרי"ז דהרמב"ם לא ס"ל כהרשב"ם, דפסק בהל' מעילה פ"א ה"ז "כל קדשי מזבח וכו' אסורים בגיזה וכו' ויראה לי שאינו לוקה עד שיגזוז כדי רוחב הסיט הכפול לא יהא זה חמור משבת", ואם נקטינן כאות ב' הנ"ל כהרשב"ם ולכן השיעורים הם משום מלאכת מחשבת, א"כ מהו הדמיון מהל' מעילה להל' שבת, וע"כ דהרמב"ם ס"ל דאף במלאכת שבת

השיעור הוא כאות א' הנ"ל, ולכן יש לדמות להל' מעילה, ודו"ק. ועוד יש להאריך בזה בשיטות הראשונים בזורע וחורש וכו', וקצרתי.



## ידיעה המחלקת לרש"י ותוס'

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער**  
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בר"פ כלל גדול מחולקים רש"י ותוס' בדין "ידיעה המחלקת", דרש"י סב"ל דגם כשלא נודע לו שחטא ורק שנודע לו האיסור, נק' ידיעה, משא"כ התוס' סב"ל דצ"ל שנודע לו שחטא. והתוס' מקשי ארש"י מסוגיית הגמרא דקצר וטחן בשגגת שבת וזרזין מלאכות וחזר וקצר וכו' בזרזין שבת ושגגת מלאכות, דמהגמ' שם משמע דנחשב העלם אחד "אע"פ שנודע לו קודם קצירה אחרונה שאותו היום שבת הוא כו' אפ"ה לא היא ידיעה וחשיב העלם אחד כיון שלא נודע שחטא כו' וטעמא משום דכתיב או הודע אליו חטאתו שיהי' לו ידיעת חטא וכו'".

וצע"ק, דבאם התוס' למדו מהכתוב דצריכים ידיעת חטא, אז הו"ל להקשות ארש"י מהפסוק; ובאם באמת אין ראי' מהפסוק, (דאפשר ללמדו באו"א), וצריכים להכריח דין זה מהגמ' דקצר וטחן וכו', אז מה מוסיפים בזה שמביאים הפסוק?

והנה בעצם יש כאן ב' חילוקים בין רש"י לתוס': א. (אפי' אי נימא דא"צ ידיעה שחטא דוקא –) באם יש מקום לחלק בין הידיעה בהגמ' דקצר וטחן וכו' להידיעה דמשנתנו (שנודע לו שאותו היום שבת הי' אבל לא זכר שחטא) ב. (ומזה מסתעף החילוק השני –) באם בעינן ידיעה שחטא או לא.

ונראה, דב' החילוקים נובעים מנקודה אחת: דהנה הראשונים והאחרונים (רמב"ן, מהרש"א ועוד) מתרצים קושיית התוס' על רש"י, דיש חילוק פשוט בין הידיעה דקצר וטחן וכו' – להידיעה דמשנתנו – דשם הרי בשעה שנודע לו ששבת היום נשכח ממנו איסור מלאכות, משא"כ במשנתנו דכשנודע לו שאותו היום שבת הי', ה"ה יודע אז הן יום השבת והן איסור מלאכות (אע"פ

שאינו זוכר שחטא). ולכאורה הר"ז חילוק פשוט, וצ"ב למה לא סב"ל להתוס' לחלק בכך.

ומבארים בזה, דתלוי בגדר הידיעה המחלקת, דפעולת הידיעה אפשר ללמוד בב' אופנים: א. שהידיעה מסיימת את ההעלם הראשון. ב. שפעולת הידיעה היא שהעלם הבא לאחרי' יחשב העלם חדש. [ולכאורה שאלה זו תלוי' בטעם הדבר שמביאים חטאת אחת על כמה איסורים שבהעלם אחד, ואכ"מ].

דהנה באם נקטינן כאופן הא' מובנת שיטת התוס' דאין לחלק בין הידיעה דמשנתנו להידיעה במקרה דקצר וטחן וכו', דהיות שבב' הידיעות הרי נודע לו עכשיו מה שנעלם ממנו בעת שחטא, א"כ נסתיים ההעלם הראשון (וא"כ אין נפק"מ באם עכשיו בעת הידיעה שכח על פרט אחר מהעבירה). משא"כ לאופן הב' מובן דכן יש לחלק כנ"ל – דהרי מכיון שפעולת הידיעה היא שההעלם שלאחרי' יהי' העלם חדש, אז צריכים שהידיעה תהי' ידיעה בשלימות בכל פרטי האיסור, דאז כשישגוג אח"כ הר"ז העלם חדש.

והנה, לכאורה השאלה באם בעינן גם שיזכור שחטא או לא, תלוי' ג"כ בהנ"ל; דבאם פעולת הידיעה היא על להבא (להתחיל העלם חדש לאחרי'), אז למאי נפק"מ באם זוכר החטא הראשון או לא; משא"כ באם פעולת הידיעה היא לסיים השגגה הראשונה, אז יש מקום לומר דלא נסתיימה השגגה הראשונה עד ידיעת החטא, דאז נתחייב בקרבן על חטאתו.

ועכ"פ נמצא מכ"ז, דשיטת התוס' (בב' החילוקים הנ"ל) היא, דפעולת הידיעה המחלקת היא לסיים ההעלם הראשון. אלא דבזה גופא יש ב' אופנים מה צריכים בהידיעה בכדי לסיים ההעלם הראשון: א. שיודע לו השגגה (גם אם אינו זוכר שחטא); ב. שיזכור שחטא (שעי"ז מחוייב בחטאת).

[ואוי"ל דזה שסב"ל להתוס' דהידיעה היא דין בסיום השגגה הראשונה, מקורו מהפסוק או הודע אליו חטאתו אשר חטא, דמזה רואים שהידיעה היא דין בהחטא שחטא כבר. אלא דעדיין יש ללמוד בב' האופנים הנ"ל – איזה ידיעה צריכים לסיים החטא שחטא].

ולפ"ז יש לבאר דברי התוס' כך: דבעצם מהפסוק או הודע אליו וגו' א"א להכריח באם בעינן שיזכור שחטא דוקא, או דבעינן (רק) ידיעה שמסיימת את השגגה הראשונה; אלא דהיות ומהגמ' דקצר וטחן כו' רואים, דהידיעה המסיימת השגגה הראשונה אינה נקראת ידיעה לחלק (והרי לשיטת התוס' א"א לחלק בין ידיעה זו לידיעה גמורה דמשנתנו כנ"ל באורך), מוכרחין לפרש דהידיעה דבעינן היא ידיעת החטא המחייב אותו בקרבן (היינו, שיזכור שחטא). וא"כ זהו הפירוש בהכתוב דאו הודע אליו חטאתו אשר חטא.



## חסידות

### "עם קשה עורף" למעליותא

**יהושע מונדשיין**  
ירושלים עיה"ק

ידוע בדא"ח הפירוש לפס' "כי עם קשה עורף הוא – וסלחת" (תשא לד, ט), שבגלל מעלתם של ישראל שהם קשי עורף בבחי' אתכפיא וכבישת היצר, לפיכך ראויים הם לסליחה (תו"א סו"פ תצוה. דרמ"צ מצות זכירת עמלק פ"ד. ועוד).

וראה זה מצאתי בפירושו הארוך של בעל הטורים, שמביא כמה פירושים לפס' זה, והשלישי שבהם: ויש מפרשים "כי עם קשה עורף הוא", ואינם חסים על חיייהם ופושטים צווארם לסבול מצוותיך בעבור כבודך, על כן ראוי לך לסלוח. עכ"ל. והוא "קשה עורף" למעליותא, כנ"ל.

אך אין לשער "השפעה" מפירושו של בעל הטורים על מאמרי הדא"ח, שהרי הפירוש הארוך נדפס לראשונה בזאלקווי שבגאליציא בשנת תקס"ו, ואילו במאמרי אדמו"ר הזקן נמצא רעיון זה כבר בשנת תקס"ה (כמצויין במ"מ לתו"א שם. וראה בסה"מ תקס"ה עמ' שפה. שצג), ואולי אף לפני כן.



## בפלוגתת רז"ל אם מצוות צריכות כוונה

### הנ"ל

בד"ה כימי צאתך תשי"ח נאמר, שלד"ה העיקר הוא מעשה המצוה ולא הכוונה, שהרי כשמכוין ואינו מקיים בפועל לא יצא י"ח, ואילו כשמקיים בפועל ואינו מכוין הרי יצא י"ח. והפלוגתא היא, שלדיעה אחת המעלה היא כשבנוסף למעשה יש גם כוונה, ולדיעה השניה המעלה היא בקיום מעשה המצוה כשלעצמו. ע"כ.

וצע"ג אם כך יצאו הדברים מפי רבינו זי"ע, שהרי לדיעה שמצוות צריכות כוונה, פשיטא דלא יצא י"ח אם קיים את מעשה המצוה ללא כוונה.

ואם ידוע לידועים היכן נתבאר ענין זה במקו"א במאמרי רבינו בלשון שאינו מוקשה, אנא יודיעו לרבים.

### ויקרא הוי הוי

עוד איתא במאמר שם עה"פ ויקרא הוי הוי' (פ' תשא לז, ו), ד"ויקרא" קאי על משה. ולא העירו שם מאומה, אע"פ שלכאור' אין זה כלל פשוטם של כתובים (וכדמוכח מפירושיהם של גדולי מפרשי הפשט, הראב"ע, הרשב"ם והספורנו).

ובאוה"ת פ' תשא (עמ' ב'סז) מביא אדמו"ר הצ"צ מהריקאנטי ג' פירושים מיהו שקרא הוי' הוי', וא' מהם הוא שמרע"ה הוא הקורא. וכותב שם הצ"צ שבתו"א פ' בשלח משמע ש"ויקרא" קאי על משה, אך בלקו"ת (ובתו"א פ' תצוה) לא משמע כן (יעו"ש).

וראה בתורה שלימה על אתר (אותיות נא-נב), שבפרקי דר"א ובאחד מנוסחי תרגום ירושלמי, משמע ג"כ ד"ויקרא" קאי על משה.

וראיתי פעם (ושכחתי היכן) שכ"ה דעת הזוה"ק. ואולי הכוונה למ"ש באד"ר פ' נשא (קלח, א) כמה חילא דמשה דאחית

מכילין דרחמי לתתא (ראה אוה"ת פ' דברים עמ' ט. נעתק במ"מ לתו"א בשלח סב, ב).



## השגחה פרטית

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בהערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא, שער היחוד והאמונה פרק ב, כותב במענה להשאלה איך אפשר להוכיח להמינים הכופרים בהשגחה פרטית וכופרים במופתי התורה מהמופת דקריעת ים סוף שהם אינם מאמינים בו (לאחר שמתרץ השאלה):

"כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה, ודוקא אצל המאמינים, דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהוליד ה' מוכיחה שאינו".

ולכאורה פירוש הדברים:

בפרק ב' שם מבאר אדמו"ר הזקן, שמעשה ה' שהוא בריאה יש מאין אינו דומה למעשה אנוש (אומן העושה כלי) שהוא יש מיש, ולכן במעשה ה' צ"ל תמיד התלבשות כוח המהווה בדבר המתהווה, מכיון שהוא יש מאין. ומביא דוגמא לזה מזה שבקריעת ים סוף הי' צריך לרוח עזה כל הלילה, ולולא הרוח היו המים חוזרים וניגרים.

ועל זה כותב כ"ק אדמו"ר, שבזה בא רבינו הזקן ליישב קושיא עצומה: איך אפשר לדמות מעשה ה' למעשה אנוש, דאין הכי נמי שבמעשה אנוש הרי דוקא יש מיש אינו צריך לכח היוצר בכל רגע אבל אילו יצויר שהי' יכול להוות יש מאין הי' צריך לכח היוצר בכל רגע, אבל הרי מעשה ה' הוא נעלה מזה, ואפשר שמעשיו "עצמאים" ואינם צריכים להתהוות בכל רגע. ועל זה מביא דוגמא מקריעת ים סוף, שהרוח היתה צריכה להיות כל הלילה כו', ללמדך, שאילולא כח המהווה בכל רגע הרי גם במעשה השם יחזור הדבר לקדמותו.

אך לכאורה דבר זה דורש ביאור, ומכמה פנים:

זה שדבר המתהווה יש מאין צריך לכח המהווה אותו בכל רגע אינו גדר ב"מעשה אנוש" אלא גדר בדבר המתהווה, ואם כן מהו הפירוש שהמעשים הם "עצמאיים". אמנם כבר ביאר כ"ק אדמו"ר במקום אחר, שבאמת מצד "כל יכול" הי' אפשר להוות דבר שהוא "עצמאי". אך לכאורה זה פשוט שבשביל נס כזה הדרגא ד"כל יכול" היא למעלה הרבה יותר מכל נס אחר, ואם כן מהי הראי' מהנס דקריעת ים סוף? והרי אפשר שבנס דקריעת ים סוף אכן לא הי' נס עצום כזה, אבל בריאת העולם יש מאין היא באופן כזה?

וגם בגוף הראי' מנס קריעת ים סוף לענין זה צריך ביאור, מנא לן באמת שאחר שניצבו המים כמו חומה הרי אילו הי' נפסק הרוח היו חוזרים ונגרים? ולכאורה פשטות לשון המקרא הוא, שאחר שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה אז נהפך הים לחרבה, ולא הי' צורך ברוח עוד, ואדרבה, משה הי' צריך להחזיר את המים. (ובגופו של ענין כבר עמדו מפרשי המקרא מדוע הי' צריך נס זה לרוח חזקה כל הלילה וכו', דלא כנסים אחרים שארעו בין רגע כתוצאה מרצון השם).

ואולי פירוש הדברים הוא, דמכיון שהנס דקריעת ים סוף נתפס בחז"ל כנס הקשה ביותר, עד שאמרו על כמה דברים שהם קשים כקריעת ים סוף, משמע מזה, שאופן פעולת הקב"ה בעולם אפילו בגילוי נסי הגדול ביותר היא לא בדרך שהמעשים שלו נעשים "עצמאיים", ומזה ילפינן בבנין אב לגבי יש מאין. ואפשר שזה גופא שאותו נס גדול נעשה ע"י הרוח באופן שאילו היתה הרוח נפסקת באמצע הלילה היו המים חוזרים וניגרים, זה גופא בא ללמדנו, שהיחס דאלקות ועולמות הוא באופן כזה. וכמובן זהו דוחק גדול מאד. וצ"ע בזה.



# הלכה ומנהג

## מצות צריכות כוונה

**הרב אברהם הרץ**  
ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תפט סעי יב כתב שם במי ששומע ספירה מאחר בבין השמשות דבעי כוונה שלא לצאת דאם שמע לפי תומו לא יוכל לברך כשיספור בלילה, משום דאפשר דהוי לילה, ואפילו לא נתכוון לצאת וגם הוא לא נתכוון להוציאו מ"מ להאומרים שמצוות דרבנן אין צריכות כוונה וספירה בזמן הזה מד"ס יצא בלא כוונה כלל, אא"כ נתכוון שלא לצאת.

ומבואר כאן דדין כוונה בשומע מאחר הוא מדין מצוות צריכות כוונה.

וכן כתב בסי' ריג סעי' ד, אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן אא"כ שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה י"ח והמברך נתכוון ג"כ להוציאו ואז יוצא י"ח בדיעבד אפילו לא ענה אמן. ובחצאי עיגול כתב, ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה, יצא. . . ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה.

ולהעיר דבסי' תפט מביא דין זה בפשטות, ואילו בסי' ריג הביאו רק בחצאי עיגול, דמשמע דיש לדון בזה.

והנה המחבר בסי' ריג פסק, דאם יוצא חיוב ברכה בשמיעה מאחר צריך השומע להתכוין לצאת, והמברך צריך כוונה להוציאו. והקשה הרעק"א שם, דלפי מה שכתב הב"י שם דדין כוונה בשומע מאחר היא מטעם מצוות צריכות כוונה, לפי זה קשה על המג"א שפסק דמצוות דרבנן אין צריך כוונה, וה"נ ברכות הוי דרבנן, ומדוע בעי כוונה בשומע מאחרים. ומציין שם לאשל אברהם שדן בזה.

והפרי מגדים שם (באשל אברהם סק"ג) כתב דאין לחלק בין העושה בעצמו דברבנן א"צ כוונה, אבל השומע מאחרים אף

בדרבנן צריך כוונה. דלכאורה הוא בורכא, דבר"ה כח, ב מדייקת הגמ' דמצות א"צ כונה והתוקע לשיר יצא, ופריך מהעובר אחורי ביה"כ אם כיון לבו יצא. ומזה משמע דבעי כוונה לצאת.

ואם נחלק בין עושה לעצמו ליוצא מאחרים, מהי הקושיא שאני שומע מעושה, דשומע צריך כוונה ועושה בעצמו א"צ לכיון, ומהגמ' מוכח דגדר כוונה בשומע מאחרים היא מדין מצות צריכות כוונה כמו בעושה לעצמו.

אמנם יש לומר דשפיר יש לחלק בין עושה לעצמו לשומע מאחרים, והא דהקשה מר"ה שם, ראה בגנזי הגר"ח סי' י שעמד בקושיא זו על הראשונים שפסקו דמצות א"צ כונה, ואעפ"כ פסקו דבשומע מאחר צריך כוונה. ומיישב הגמ' לשיטתם עיי"ש.

ומבואר שם בסוגיא ב' שיטות בראשונים האם שומע מאחר צריך כוונה אף למ"ד מצוות א"צ כוונה. ראה בחידושי הריטב"א החדשים, ובחידושי הרשב"א ומלחמות שם.

ויש לומר הסברא בזה, דיש לחקור בגדר שומע כעונה בב' אופנים. (א) דבכדי לייחס המצוה או הברכה של המברך לשומע צריך כוונה.

ומבואר בשו"ע אדה"ז סי ריג סעי' ו דגדר שומע כעונה הוא דהמברך נעשה שליח . . וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם . . עיי"ש. (וכבר דנו בקובצים בזה).

ולפי זה שפיר מוכן דגם אם בעושה מעצמו לא בעי כוונה, מ"מ ביוצא מאחרים צריך כוונה כדי לייחס דיבורו של המברך לשומע. ולכן גם בדרבנן צריך כוונה בשומע מאחרים.

או ב' דמעשה המברך מתייחס לשומע ממילא מדין תורה, וזהו הגדר דשומע כעונה. אלא דמדין מצות צריכות כוונה צריך כוונה, דלא עדיף שומע מאחר מעושה בעצמו. ובדרבנן דלא בעי כוונה, יוצא בלא כוונה אף בשומע מאחר.

ולפי זה יש לומר דזהו הטעם שכתב אדה"ז בסי' ריג בחצאי עיגול דבמצוות דרבנן לא בעי כוונה אף בשומע מאחרים, דבאמת יש לחלק דגם אם בעושה מעצמו לא בעי כוונה, מ"מ, ביוצא מאחרים צריך כוונה.

והנה הא דהמברך צריך כוונה להוציא לכאורה תלוי בחקירה הנ"ל. דאי נימא דדין כוונה בעי ביוצא המצוה מאחר כדי לייחס מעשה המברך לשומע, לפי זה שפיר צריך גם כוונת המברך להוציא, דעי"ז מתייחס דיבורו לשומע.

אבל אי נימא דמדין שומע כעונה נעשה ההתייחסות ממילא מדין תורה, ורק מדין מצוות צריכות כוונה בעי דין כוונה, צ"ב, דבשלמא כוונת השומע צריך דלא עדיף מעושה מעצמו, אבל מדוע צריך כוונת המברך להוציא כדי שיצא השומע, הרי השומע יוצא בכוונתו, ומדוע צריך השומע לכוונת המברך.

וראה בגר"ח שם שמבאר בזה סברת מחלוקתם דת"ק ור"י ר"ה כט, א, אם בשומע מאחר צריך כוונת שומע לצאת ומשמיע להוציא, או דצריך רק כוונת שומע, עיי"ש. – ואע"פ שהמברך צריך כוונה לצאת לעצמו, דבלא"ה לא חשיב הברכה מעשה מצוה. ראה מלחמות שם. אבל מדוע צריך המברך לכוון להוציא גם השומע.

ולפי זה צריך ביאור בשיטת אדה"ז ועוד דסברי לכאורה דגדר שומע כעונה נעשה ההתייחסות ממילא בלא כוונה, דלכך דברבנן לא בעי כוונה כמבואר לעיל, ואעפ"כ פסקו דבדאורייתא דמצות צריכות כוונה צריך גם המברך לכוין להוציא השומע, דמהו הטעם דצריך כוונת המברך מדין מצות צריכות כוונה.



### שיטת אדה"ז בענין חיוב תוכחה

**הרב יוסף יצחק קלמנסון**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה דניו הייווען**

בשו"ע אדה"ז הל' יוה"כ סי' תרח ס"ד כתב "נשים שאוכלות ושותות עד בין השמשות ממש והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש אין ממחין בידן אם הוא ידוע שבודאי לא ישמעו לנו ויעשו בזדון דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן הדין בכל דבר איסור שאינו מפורש בתורה אלא שחכמים למדוהו ממדרש הפוסקים או שהוא קבלה בידם הלמ"מ או שהן בעצמן אסרו דבר זה ואדם א' עובר על דבריהם בשגגה שאינו

יודע האיסור ואף אם יודיע לו האיסור לא יקבל ממנו אינו צריך למחות בידו דמוטב שיהי' שוגג ולא יהי' מזיד". ובס"ה שם "אבל דבר שאיסורו מפורש בתורה אע"פ שידוע לנו שהחוטא לא יקבל ממנו אף אם נודיע לו האיסור אע"כ צריך למחות בידו לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות" וכו' יעו"ש.

ומבואר בדברי אדה"ז, דטעמא דצריך למחות כשעובר איסור המפורש בתורה [דכתבו הראשונים דלא אמרינן בזה הא דמוטב וכו', דמ"מ צריך למחות בו], הוא כדי להוציא א"ע מהערבות<sup>1</sup>. אלא דצ"ב מאי נפק"מ בזה אי הוא איסור המפורש בתורה או לא.

ב) והנראה בזה לפמ"ש בפרמ"ג או"ח סי' קסז במ"ז או"ק יז להסתפק בהא דקיי"ל כל ישראל ערבים זב"ז, ומש"ה אע"פ

(1) וראה מש"כ בקובץ יד [תשנ] לבאר מקור לדברי אדה"ז בזה מהסוגיא דסנהדרין דף כ"ז ושבועות דף ל"ט, וכתבנו לבאר עפ"י דברי הריטב"א בכיצה דף ל' שכתב לחלק בין מזידין לשוגגין יעו"ש באריכות.

והנה מדברי אדה"ז מתבאר דגם בשוגג אם הוא איסור המפורש בתורה צריך למחות בו, דעיקר החילוק הוא אם הוא איסור המפורש בתורה או לא, ובריטב"א מבואר דהחילוק הוא אם עובר בשוגג או במזיד. וביארנו לעיל שם דס"ל להריטב"א דבשוגג דאיכא משום הא דמוטב וכו', אם לא ימחה לא יהי' נתפס וכו', אכן מדברי אדה"ז מתבאר דבאיסור המפורש בתורה צריך למחות גם בשוגג כדי להוציא א"ע מהערבות.

והנראה בזה ע"פ מה דיש לחקור בהמתבאר מהסוגיא דסנהדרין דצריך למחות כדי שלא יהא נכשל בעון חבירו משום ערבות, אי הוא משום דכשאינו מוחה נראה דמסכים והו"ל ערב בעדו, דלפ"ז הא דנכשל וכו' הוא משום אי מחאתו, או דנימא דנכשל וכו' משום עצם הענין דערבות, ורק דבמוחה אינו נכשל דע"י המחאה הוציא א"ע מהערבות [והיינו דלצד הא' הוי אי מחאתו הסיבה דנכשל וכו', דע"י אי מחאתו הו"ל כערב, דנראה דנעשה ברצונו דמסכים לזה, משא"כ לצד הב' הו"ל כערב מצ"ע, ורק דע"י המחאה נפטר הוא הענין דערבות]. וי"ל דבזה מחולקים הריטב"א ואדה"ז [שכ"כ בשיטת הראשונים דמחלקי בין איסור המפורש וכו'], דהריטב"א מפרש כצד הא' דאי מחאתו פועל שיהא נכשל וכו', דע"י אי מחאתו נראה דמסכים והו"ל ערב, דלכן ס"ל דבשוגג דאיכא טעמא שלא ימחה משום הא דמוטב וכו' אינו נכשל משום הערבות דהרי אי"כ הוכחה מאי מחאתו דניח"ל, דהא דאינו מוחה הוא מטעמא דמוטב וכו', אכן אדה"ז מפרש כצד הב', דהא דנכשל וכו' הוא משום דין הערבות בעצם ורק במוחה נפטר הוא מהערבות דע"י המחאה מוציא א"ע מהערבות [וכן מתבאר מלשון אדה"ז בזה] דלכן ס"ל דגם בשוגג דאיכא שלא ימחה משום דמוטב וכו' מ"מ צריך למחות כדי להוציא א"ע מהערבות, דאי לא ימחה יהא נתפס משום הערבות, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו וכו', ומבואר לפ"ז חילוק דברי הריטב"א ודברי אדה"ז דתליא אי הא דנכשל וכו' הוא משום אי המחאה, או דהוא משום עצם הענין דערבות וכמוש"נ.

שיצא מוציא אם הוא דוקא בתורה שבכתב המפורש, אבל תורה שבע"פ, הלמ"מ או דרשא או אחד מי"ג מדות י"ל ע"ז לא נכנסו בערבות, וכה"ג לא אמרינן אע"פ שיצא מוציא. וכתב להוכיח כן מדברי הלבוש שם, שכתב כיון שאין מצוה בפ"י לאכול פת לא מקרי חובה, ובא"ר שם או"ק כח כתב דרשא דג' היום אסמכתא וע"ת הקשה י"ן דקידוש ג"כ דרבנן יעו"ש. והנה י"ל אדרבה חובה לאכול פת מ"ה או לאו, ולמ"ד מ"ה מ"מ אין מפורש בקרא, רק תורה שבע"פ לית בכלל ערבות, משא"כ מידי דרבנן חמור טפי, והוה מ"ע או לאו גמור מ"מ במידי דרבנן. ומהא אמינא לה בי"ד רל"ט בש"ך אות כ', דח"ש שבועה חיילא עלי' כמו"ש הרלב"ח סי' ק"ג יעו"ש, ה"ה כאן דכוותה, וא"כ פת אין מפורש מ"ה בכתב ולית ערבות וז"ש הלבוש שאין בפירושו, ומ"ה מ"מ הוא. משא"כ י"ן קידוש דרבנן יש בו מ"ע ע"פ התורה אשר יורוך, וחמור מתורה שבע"פ ויש בו ערבות יעו"ש הפרמ"ג ובמ"ש בפתיחה כוללת החלק הא' או"ק יז יעו"ש.

וזה נראה ביאור דברי אדה"ז דכתב לחלק בזה בין איסור המפורש בתורה וכו', והיינו משום דבאיסור המפורש בתורה איכא דינא דערבות, וממילא איכא בזה חיוב תוכחה מחודש כדי להוציא א"ע מהערבות, משא"כ באיסור שאינו מפורש בתורה, אלא שחכמים למדוהו ממדרש הפסוקים, או שהוא קבלה בידם הלמ"מ וכו' דאין בזה דינא דערבות, ליכא בזה הך חיוב תוכחה דלהוציא א"ע מהערבות, אלא דהי' צריך להוכיחו משום המצוה דהוכח וכו' להדריכו בדרך הישרה<sup>2</sup>, וזה הוי רק כשישמע לו, משא"כ היכא דבלא"ה לא יקבל ממנו, אמרינן דלא יוכיחו דמוטב וכו', ומבואר לפ"ז היטב דברי אדה"ז לפמ"ש הפרמ"ג דדינא דערבות הוא רק במפורש בתורה וכמוש"נ<sup>3</sup>.

(2) וכמ"ש בקובץ יד [תשנ] להוכיח מדברי הסמ"ק דגם בשוגג איכא משום המצוה דהוכח וכו' [המצוה דהוכחה לטובת הנוכח להדריכו בדרך הישרה] יעו"ש, וראה במנ"ח מצוה רלט דאיכא חיוב דהוכחה להצילו מעבירה משום הלאו דלא תעמוד על דם ריעך, דלא גרע מטובע בנהר דעובר על לא תעמוד וגם והשבות לרבות אבדת גופו, עאכ"כ דאם יכול להצילו מן העבירה, דהוא אבדת נפשו וגופו ר"ל, בודאי דחייב להתזירו למוטב ולהצילו יעו"ש, וזה הוי גם כשהוא בשוגג דמצוה להצילו וכו' וכמו"ש המנ"ח.

(3) והא דגם באיסור דרבנן אמרינן הא דמוטב וכו' וכמבואר בדברי אדה"ז שם אעפ"י דבאיסור דרבנן ישנו הדין דערבות וכמו"ש הפרמ"ג [ומוכח כן מהא דבמצוות

ג) והנה בשו"ע אדה"ז שם בס"ה כתב ". . ומ"מ לא יוכיחו ברבים אלא פעם א' אבל לא ירבה בתוכחות ברבים מאחר שברור לו שלא יקבל ממנו ועל זה אמרו כשם שמצוה לאמר דבר הנשמע כך מצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע אבל חייב להוכיחו ביחיד אפי' מאה פעמים עד שינזוף בו החוטא שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כאו"א מישראל להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים" וכו' יעו"ש.

ומקור דברי אדה"ז לחלק בין ביחיד ובין ברבים הוא מדברי הרמ"א שם שכתב "ואם יודע שאין דבריו נשמעין לא יאמר ברבים להוכיחו רק פ"א אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיודע

דרבנן, וברכות דמדרבנן אמרינן ג"כ דאם יצא מוציא], וא"כ הי' צריך לכאורה להוכיחו כדי להוציא א"ע מהערבות, וכמו"ש אדה"ז לגבי איסור המפורש בתורה. נראה שהוא משום דשאני באיסור דרבנן דדינא דערבות בזה הוא משום המצוה דלא תסור, וכמו"ש הפרמ"ג, וזה מהני רק לגבי חיוב הגברא דמקרי בר חיובא בזה משום המצוה דל"ת וממילא דחבירו יכול להוציאו, דגם הוא מקרי ב"ח משום דינא דערבות על הלאו דל"ת, משא"כ לענין מעשה האיסור מצ"ע לא מקרי מה"ת חפצא דאיסורא, דמה"ת איכא רק חיוב לשמוע לחכמים. [ואיסור החפצא באיסורי דרבנן להשיטות דגם איסורי דרבנן הו' איסור חפצא, וראה בלקו"ש חכ"ט ע' 106 הערה 21 וש"נ, הוי רק מדרבנן]. דלכן בעובר בשוגג ליכא בזה משום עובר על האיסור דלא תסור [וכמו"ש המפרשים דהוא רק באינו מקבל דברי החכמים, וכמו"ש בלקו"ש שם או"ק ג', וראה בהספרים שצויינו שם בהערה 15], דלכן ליכא בזה חיוב תוכחה משום להוציא א"ע מהערבות, דכיון דחבירו שוגג אין הוא עובר על איסורא משום לתא דהערבות ודו"ק. [באו"א הי' א"ל בזה, דבמצוות דרבנן הוי דין הערבות ג"כ מדרבנן, דכשחייבו חז"ל בהמצוות דרבנן, חייבו עליהם ג"כ בדין ערבות מדרבנן, ובשוגג דאיכא משום הא דמוטב וכו' אמרו חז"ל דלא לימחו בהו דהם אמרו והם אמרו, משא"כ בהמפורש בתורה דהחיוב דאורייתא, אינו נפטר משום הא דמוטב וכו', דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו].

ועי' בשו"ת אבנ"ז חיו"ד סי' תסא או"ק ז' דהביא דברי אדה"ז בזה ותמה עליהם ד"אטו דרבנן ליכא ערבות הלא כל הברכות אעפ"י שיצא מוציא ורוב ברכות דרבנן, ועוד כיון שאף אם יוכיחו יעבור מה חיוב ערבות איכא יעו"ש באבנ"ז.

והנה מה שתמה האבנ"ז דגם מדרבנן איכא חיוב ערבות כדמוכח מהא דגם מדרבנן אם יצא מוציא [וכן תמהו האחרונים ז"ל על הצל"ת ברכות דף מ"ח שר"ל דברבנן ליכא ערבות, עי' בשו"ת כת"ס חאו"ה ר"ס כ"ט ובאמרי בינה הל' שבת סי' י"א בד"ה ודע ועוד] מיושב לפימ"ש הפרמ"ג דהחיוב ערבות דרבנן הוי משום הלאו דל"ת וכנ"ל [וראה בפרמ"ג בפתיחה כוללת החלק הב' או"ק ט"ז מש"כ בזה באו"א יעו"ש ולפי"ז מיושב ג"כ].

ומה שהקשה דכיון דגם אם יוכיחו יעבור א"כ מה חיוב ערבות איכא, לא קשיא, דדינא דערבות הוא דין עצמי דכל ישראל ערביין ול"ז, דלכן צריך להוכיחו להוציא א"ע מהערבות, וכשלא הוכיחו הו"ל בדינא דהערבות ואעפ"י שלא הי' יכול לעכבו מלעשות האיסור, וכמו שהארנבו בקובץ יד [תשנ] לבאר המקור לזה מהסוגיא דסנהדרין יעו"ש.

שלא ישמעו אליו אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו" וכו', יעו"ש, וכ"כ בד"מ שם וז"ל "וכתב בנמוקי יוסף בסוף פ' הבא על יבמתו הא דמצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע ה"מ ברבים אבל ביחיד צריך להוכיחו עד שיכנו וכו' כדאיתא במס' ערכין (ט"ז:): והא דאמרינן בשבת (נ"ה.) לוכיחוהו מר להני דבי ריש גלותא ואמר לא מקבלי מינאי ואמרינן אפ"ה לוכיחוהו מר התם דלא הוכיחם כלל אלא שהי' מכיר בהן [שלא ישמעו] ומשום דאולי ישמעו או משום שלא יהי' להם פתחון פה<sup>4</sup> היה חייב להוכיחם פ"א לפחות עכ"ל" יעוי"ש בד"מ.

וכפה"נ מפרש אדה"ז בדברי הרמ"א והנ"י, דהחילוק הוא באופן התוכחה אם מוכיחו ברבים או ביחיד, דלהוכיחו ברבים אי"צ אלא פ"א, ואח"כ צריך להוכיחו ביחיד אפי' ק' פעמים וכו' וכמבואר בדברי אדה"ז, וכן תפס בפשיטות בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ש"ג דהחילוק הוא אם מוכיחו ברבים או ביחיד [וכמו"ש אדה"ז בסי' תר"ח] וכתב דטה"ד הוא בהנ"י שם דכתוב "התם ביחיד אבל לרבים" וכו' דצ"ל "ברבים" ולא "לרבים" [וכ"ה בהד"מ בהעתיקו דברי הנ"י] יעו"ש.

ד) ובביאור החילוק דברבים לא יוכיחו אלא פ"א, וביחיד צריך להוכיחו אפי' ק' פעמים וכו', נראה ע"פ המתבאר מדברי אדה"ז דהחיוב דלהוכיחו באיסור המפורש בתורה אעפ"י דלא יקבל ממנו הוא כדי להוציא א"ע מהערבות וכנ"ל, דכשהוא שוגג ולא ישמע לו ליכא חיוב תוכחה מכח המצוה דהוכח [וכמו"ש באבנ"ז יו"ד סי' תס"א יעוי"ש וכמו"ש בזה במקו"א באריכות], וכל חיוב התוכחה בזה הוא כדי להוציא א"ע מהערבות, וכמבואר בדברי אדה"ז כנ"ל, והך חיוב תוכחה סגי בפ"א, דע"י שהוכיחו פ"א כבר הפקיע א"ע מהערבות, וכן בהך חיוב דתוכחה ליכא הדין דצריך להוכיחו ביחיד קודם [וכמו שהוא בהחיוב תוכחה דמכח המצוה דהוכח], דהך דין תוכחה אדרבה עדיפא כשמוכיחו ברבים, דענינה מגדר מחאה דאין הוא

---

(4) אולי י"ל דהכונה שלא יהי' להם פתחון פה, דמדלא מיחו בהם ש"מ דניה"ל וכו', ולזה צריך למחות להודיע שהוא נגד רצונו וכו', דע"י מוציא א"ע מהערבות, והן הן דברי אדה"ז בביאור הטעם דחייבין למחות באיסור המפורש בתורה אעפ"י שברור דלא יקבל ממנו.

ערב על חבירו בזה, דעשיית העבירה הוי' נגד רצונו וכו', ולכן מותר להוכיחו ברבים, אכן הוא רק פ"א דבמוחה בו פ"א יצא הך דין מחאה, דהוציא א"ע מהערבות וכו"ל.

אכן לאחר שממשיך ועובר במזיד, חייב להוכיחו אפי' ק' פעמים וכו', מכח המצוה דהוכח, דהוי אפי' כשאינו מקבל ממנו דחייב להוכיחו עד נזיפה וכו', ובהך חיוב תוכחה ישנו הדין דלא יוכיחו ברבים שלא להלבין פניו וכו', וכמבואר בערכין דף ט"ז שם [וצויין בגליון שם בשו"ע אדה"ז] דבהך חיוב תוכחה ליכא עדיפות שיוכיחו ברבים, דאדרבה, עדיפא שיוכיחו ביחיד דישמע לו יותר וכו', וממילא דאסור להוכיחו ברבים כשלא מועיל לענין התוכחה דאיכא האיסור דלהלבין וכו' וכמבואר בערכין שם דלכן חייב להוכיחו ביחיד דוקא.

משא"כ בחיוב התוכחה הראשונה כשהי' שוגג עדיין, דלא הוי מכח המצוה דהוכח וכו', אלא מהדין דלהוציא א"ע מהערבות, בזה ליכא הדין דחייב להוכיחו ביחיד קודם, דאדרבה מגדר התוכחה דעדיפא ברבים דמגלה לרבים דעשיית העבירה הוי נגד רצונו דאין ערב עלה וכו"ל.

ומבואר לפ"ז היטב יסוד החילוק בין להוכיחו ברבים ובין ביחיד, דברבים צריך להוכיחו רק פ"א, דהדין תוכחה בזה הוי' משום להוציא א"ע מהערבות, משא"כ לאחר הפ"א דנעשה מזיד, חיילה כאן החיוב דהוכחה מכח המצוה דהוכח וכו', דבזה איכא הדין דצריך להוכיחו ביחיד וכמוש"נ. ועוד יתבאר בזה בעז"ה.



## שיעור עירוף לכביצה

**הרב מאיר צירקינד**  
תושב השכונה

כתב כ"ק אדה"ז בסידורו בסדר נט"י לסעודה באות יח, וז"ל: ואפי' הנוטל ידיו לסעודה אם אינו אוכל פת כביצה לא יברך ענט"י וכו' והשיעור לצרף לכביצה הוא שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס". עכ"ל.

וב"מטעמי השלחן" (על שו"ע הב"י) ס"ק ה כתב בשם ה"שנות חיים" (סרל"ט) שהשיעור להצטרף הוא שיאכל כל (שיעור) הביצה בתוך כדי אכילת פרס.

ויש להביא ראי' מוכחת לשיטת אדה"ז ממה דאיתא ביומא (פ, ב) מתקיף לה רבא כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס? (ומפרש רש"י בא"ד, והא כיון דשיעורו) – כותבת ביוהכ"פ) גדול בעי שהיי' טפי לצירוף אכילתו).

ונראה להדיא משם דאם השיעור גדול מכזית צריך שיעור גדול לצירוף זמן, אלא ששם ביוהכ"פ (מתרץ הגמ') צריך מיתבא דעתו, וביותר משיעור אכילת פרס לא מיתבא דעתו, אבל בעניננו אינו צריך למיתבא דעתו להצטרף.

ויש לדייק עמ"ש כ"ק "שיאכל כל כזית" דאין אומרים "כל" בפחות מג' דברים, דבב' דברים אומרים "שניהם", ורמז בזה להפלוגתא שבס"י תפו ס"א בשיעור כזית, דיש אומרים שהוא כחצי ביצה, וי"א שהוא פחות מעט משליש. דלפי שיעור חצי ביצה, צריך לאכול ב' זיתים בתוך שיעור של ב' פרסים, ולפי השיעור פחות מעט משליש, צריך לאכול יותר מג' זיתים ובתוך שיעור של יותר מג' פרסים.

והיינו דלא כמ"ש בשו"ע הקצר פרק ס"ט ס"ב שלפי שיטת אדה"ז צריך שיאכל כל הביצה בכדי אכילת פרס.



### "טעמו פגמו"

#### הנ"ל

בערוך השלחן סי' קפב ס"ו כותב וז"ל: ופלא שהרי"ף לא הזכיר כלל דין פגום לא בפ"ח דברכות לענין כוס של ברכה ולא בע"פ לענין דקידוש והבדלה וצ"ע. עכ"ל.

וצ"ע דבע"פ (כב, ב) כתב הרי"ף, וז"ל: וכסא דטעם לי' בפומי' לא מיבעי לי' לברוכי עלי' ברהמ"ז ולא למימר עלי' קידושא ואבדלתא דאמר מר טעמו פגמו. עכ"ל.



## פרשיות ק"ש מן התורה

### הנ"ל

בערוך השלחן הלכות ק"ש סנ"ח סט"ו כתב דמשמע מתוס' בריש ברכות דכל פרשיות של ק"ש הם מן התורה.

וצ"ע, דהא התוס' במנחות (מג, ב) ד"ה ואיזו, כתבו דק"ש מדרבנן, וכן בסוכה (יא, א) בד"ה דר' עמרם כתבו וקיימא לן דק"ש מדרבנן.

ובריש ברכות לא נחית תוס' לפרש אם הוא מן התורה או מדרבנן, אלא כתבו לחלוק על פירוש רש"י שכתב שק"ש שעל המיטה הוא העיקר, ותוס' ס"ל שק"ש של ביהכ"נ הוא העיקר. ואדרבא, שגם מהך תוס' יש להביא ראיה דס"ל דק"ש מדרבנן, דאם ס"ל דהוא מדאורייתא הי' צריך להמתין עד דהוי לילה ממש לקרות ק"ש, כמ"ש התוס' בדף כז, ב בד"ה צלי, לענין מלאכה במוצ"ש. (וכן הוא ממש לדידן דקיי"ל דק"ש מדאורייתא כמ"ש אדה"ז בסי' רצג ס"ב "וכשתחשך לו בדרך יקרא ק"ש").

(ומ"ש התוס' בריש ברכות "ואם כן שלש פרשיות הי' לו לקרוא" – היינו מדרבנן).



## "חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז?

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט הונגריה

אדמו"ר הזקן כתב את "סדר מכירת חמץ" ובו תקנת מכירת החמץ בערב קבלן נגד אלו ה"חדשים מקרוב באו לתקן ולכתוב והמותר זקפתי עליו במלוה כו', וגם זה אינו מועיל לפי דעת גדולי הראשונים".

ב"סדר מכירת חמץ לפי תקנת רבותינו" (יו"ל ע"י ועד רבני ליובאוויטש, נערך ע"י רשד"ב לויז) ע' ה הערה א קובע המחבר

שלפי הנראה כתב אדה"ז את סדר מכירת חמץ בין השנים תק"נ-תק"ס. והדפיסו לראשונה בסידורו בשנת תקס"ג.

ושם בהערה ב הוא דן בזהותו של ה"חדשים מקרוב באו". והוא כותב שתקנה זו (לזקוף עליו במלוה) מובאת בספרי הדור ההוא גם בספר מקור חיים לבעל החוות דעת ובחיי אדם. אבל שני אלו היו צעירים מרבינו הזקן וספריהם נדפסו אחרי זמן כתיבת סדר מכירת חמץ ע"י רבינו הזקן (מקור חיים נדפס לראשונה בשנת תקס"ז וחיי אדם בשנת תק"ע), ובודאי שלא אליהם כיון בכתיבתו זו.

אבל בספר שיבת ציון של רבי שמואל לנדא, בנו של בעל הנודע ביהודה כותב כן בסי' י ב"העתק מכתבת יד אאמ"ו הגאון זצ"ל אות באות סדר מכירת חמץ, ונתייסד פה פראג עפ"י הוראת אב"ד ובהסכמת בית דינו הגדול . . .". הספר שיבת ציון נדפס לראשונה בפראג בשנת תקפ"ז, אבל את הנוסח והתקנה הזו מביא מאביו הגאון, שנפטר כבר בשנת תקנ"ג. וע"כ מסתבר שכוונת אדה"ז בזה אל הנודע ביהודה. ראה שם.

אין בידי לברר מי צעיר או מבוגר ממי, אבל בפשטות אין זו סברא מחייבת כלל שבאם הם צעירים מאדה"ז לא אליהם התכוון? אבל הסברא השניה לכאורה משכנעת, שבאם ספריהם נדפסו לאחרי כתיבת והדפסת סדר מכירת חמץ של אדה"ז ודאי שלא אליהם הכוונה, אבל שני ספרים אלו (מקור חיים וחיי אדם) נדפסו לפחות בחיי אדה"ז בעוד שהספר שיבת ציון נדפס כ- 15 שנה לאחרי הסתלקות אדה"ז, וא"כ איך יכול להיות הכוונה אליו?

ומה שהרשדב"ל מנסה לתרץ "והתקנה הזו מביא מאביו הגאון, שנפטר כבר בשנת תקנ"ג", אינו מובן, שהרי הקושיא במקומה עומדת איך הגיע השטר מכירת חמץ של הבית דין בפראג לידי אדה"ז שהיה גר רחוק-רחוק משם? ובאם נתרץ שהשמועה עשתה לה כנפיים, הרי זה יכול להיות גם בנוגע למקור חיים וחיי אדם, שודאי שלפני הדפסת ספריהם הנהיגו כן במקומתם. ואדרבה, יותר מסתבר שהתקנה של החיי אדם מווילנה יגיע אל אדה"ז מאשר זו של פראג.

ועצ"ע בכל זה.



## הערות בספר 'נטעי גבריא'ל' בענין מכירת חמץ

### הנ"ל

אציין בזה כמה הערות בספר 'נטעי גבריא'ל' לחג הפסח ח"א, להגאון הרב גבריא'ל ציננער שליט"א, בענין מכירת חמץ, בעיקר בקשר לדברי אדמו"ר הזקן בנושא.

1. בפרק מ סעיף ט שבאם ישתמש היהודי בחמץ שמכר 'מתבטל מכירתו' – לפלא שהרי בהערה י ציין למש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בתשובות וביאורים (=שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סי' קצה) ושם הביא דדעת אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' תמח סעיף יגיד דלא בטלה המכירה?!

2. בפרק מב סעיף ג ש'ברוב המקומות לא נהגו' למכור החמץ בערב קבלן. צריך עיון אם זה ככה. ראה בהערה ג שתקנה זו נתקבלה בכל מדינת פולין וליטא. וכן ראה בהסכמת הרב פיקארסקי לספר 'מכירת חמץ בערב קבלן' וב'אוצר מנהגי חב"ד' עמ' עה ס"ט. ונדמה לי שבעיקר אצל הרבנים ההונגרים זה לא נהוג. ואם כן: וכי זה רוב המקומות?! ולא נעלם ממני מה שציין בהערה ד.

3. בפרק מג סעיף א תקנו 'שימכרו החמץ עם המקום שמונח שם'. ובהערה ב ציין גם לשטר מכירת חמץ של אדה"ז. ולהעיר שאדה"ז כותב בפירוש בסדר מכירת חמץ שלו ש'אין תקנה אלא בשכירות'. ובסעיף ב כאן כבר דייק לכתוב 'להשכיר'.

4. בפרק מג סעיף ד שבמקרים מסויימים יש להחמיר למסור המפתחות. יש לציין למש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בשערי הלכה ומנהג ח"ב סי' קצב דאפילו המדקדקים אין מוסרים מפתחות. והרי לפי מנהג חב"ד מוכרים גם חמץ בעין.

ואולי זה רק לפי מנהג חב"ד שמעמידים ערב קבלן, וראה בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' מה אות ג המצויין בהערה ו) דאז יש להקל ולא צריך לתת המפתחות. אבל הרי הרבנים ההונגרים לא נהגו להעמיד ערב קבלן, וא"כ למה לא חיישינן לפסק אדה"ז (סי' תמח סי"ג) להחמיר בדיעבד באם לא מסר המפתחות?

5. בפרק מו סעיף ב שצריך להסביר להגוי את 'דרכי הקנינים'. ראה גם בסדר מכירת חמץ לאדה"ז שכותב: 'ויקרא לפניו השטר מכירה . . ויסביר לו הכל באר היטב'. וראה שו"ת ויען יוסף או"ח ח"ב סי' רעא די"ל דכיון שהוא בכתב מיחשב כאמירה. ראה שם.

6. בפרק מו סעיף ד כותב שעושים עם הגוי גם קנין חליפין. ובהערה ד מציין 'וכן השתמש הרב התניא בנוסח שטר מכירה שלו אות ה''. אינני יודע למה הכוונה ב'אות ה'' הרי אצל אדה"ז בשטר מכירה אין אותיות בכלל. והעיקר: אדה"ז אינו מזכיר בכלל קנין חליפין. וכנראה דחייש לדעת הש"ך בזה. אלא שה'שער הכולל' בהערות על סדר המכירה מביא משו"ת שערי יהודה (לאחיו של אדה"ז) שהיה עושה גם קניין חליפין. אבל אין זו שיטת אדה"ז.

ולקמן בסעיף ח והערה י שכותב שכדאי ליתן תקיעת כף, מטעם קניין סיטומתא, בזה היה אפשר לציין לשטרו של אדה"ז שכותב 'וגם נתתי לו ע"י מכירה הנ"ל כדרך התגרים', ובהערה כא ב'שער הכולל'.



### "ולא יפחתו לו מארבע כוסות"

**הרב שמואל זייאנץ**

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

איתא במשנה בערכי פסחים ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפי' מן התמחוי. והרשב"ם מפרש שהכוונה היא דקאי על גבאי צדקה המפרנסין את העניים . . לישנא דלא יפחתו אגבאי צדקה קאי. והוא הדין אם לא יתנו לו שצריך שיחזר בכל כחו אחריו, אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו ד' כוסות . . ובנוגע לפי' ואפי' מן התמחוי (שבפשטות אין התמחוי נותנת ד' כוסות יין): הרשב"ם מפרש דהכונה היא דאפי' עני מן העניים שלוקח סעודות מן התמחוי אפ"ה אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור מלבשו או ילוה או ישכור א"ע בשביל יין לד' כוסות.

(ובתוס' הביא ע"ד פי' הרשב"ם בפי' ולא יפחתו. אבל בנוגע "ואפי' מן התמחוי" פי' "והא דקאמר מן התמחוי לא ימנע מלקבל כדי לקיים ד' כוסות . . ." וכוונתם (לפי' המהרש"א): והיינו שאע"פ שע"י שיקנה בדמיו לד' כוסות יצטרך לקחת מן התמחוי (ולהתבייש כו') אעפ"כ חייב הוא לקנות ד' כוסות).

ונמצא שהרשב"ם מפ' שיש כאן ב' דינים: (א) על הגבאי צדקה שיתן לעני ד' כוסות. (ב) על העני ואפי' עני שבעניים: שגם עליו החיוב להשתדל לעצמו, והיינו שיש חיוב השתדלות בכל כחו על האדם עצמו.

(ולתוס' הדין ב' על העני הוא שמחוייב לקנות ד' כוסות, ואע"פ שע"ז יגרום שיצטרך לקבל מן התמחוי).

והנה יש להבין: (א) למה נקט המשנה ב' דינים א' אגבאי צדקה וא' אעני, ולמה לא מספיק לומר דין כללי שגם עניים ועני שבעניים חייבים בד' כוסות? (ועיין במאירי שאכן מפרש בב' הפי' שם, שכל המשנה הוא דין א', או על הגבאי צדקה או על העני).

(ב) ישלה"ב, דהנה בגמ' להלן דף קיב הקשה ואפי' מן התמחוי "פשיטא ל"צ אפי' לרע"ק דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה". ולכאורה למה לא הקשה הגמ' מרישא דמתני' דאומר "דלא יפחתו לו . . .", פשיטא?

(ג) למה לא מצינו מק"א שהמשנה ידגיש שהגבאי צדקה מחוייב ליתן לעני כדי לקיים מצות. ובסגנון אחר: האם הוא חלק מדיני צדקה וקופת צדקה שיהיו לעניים האפשריות לקיים מצות? (ותיריה מזו, הרי גם במצות חנוכה שעניינו הוא פרסומי ניסא, לא מוצאים שנפסק בשו"ע שהגבאי צדקה לא יפחות לו משמן וכו', ואע"פ שמוצאים דין ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) ושו"ע (תרע"א א), דאפי' עני המתפרנס מן הצדקה שואל

או מוכר כסותו. אבל לא נזכר שהצדקה עצמה (שממנה מתפרנס) יתן לו שמן לנר חנוכה?<sup>1</sup>

ד) עוד יש להקשות מגמ' הנ"ל: בשלמא לפי' התוס' מובן תי' הגמ' שהחידוש הוא שצריך אפי' לגרום שיקבל מן התמחוי ולהצטרך לבריות לענין ד' כוסות. אבל לפי' הרשב"ם שהכוונה שהעני עצמו יצטרך בכל כוחו, מהו הכוונה "שלא יצטרך לבריות". (הן לאופן הב' קשה דלמה לא פי' הגמ' שהחידוש הוא שחייב אפי' במכירת כסותו, ולאופן הג' קשה עוד יותר, שהגמ' אומרת שחייב אפי' ל"הצטרך לבריות" ולא רק למכור כסותו (כו').

ואולי אפשר לפרש בכל הנ"ל, דהנה בענין "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" יש לפרש בב' אופנים: א) מצד הבריות והצבור: דאין לו לאדם להטיל על הבריות והצבור עבור הוצאות השבת שלו. והיינו שהמניעה הוא, שאין להטיל על הציבור שהם יתנו עבור כבוד השבת שלו. (ובזה גופא אפשר לפרש שאין זה כבוד של השבת כשצריך לבקש ולהצטרך על הבריות עבורו). ב) מצד העני: שאין לנו לחייבו להחזיר ולהשתדל אצל הבריות והצבור באופן שיצטרך להתבייש ולהתבזות כדי לקבל מהם עבור כבוד השבת.

והנה אדה"ז בסי' רמ"ב ס"ו כ' " . . אבל אם אין לו כלום משלו אין צריך לבקש מאחרים שיתנו לו כדי לכבד את השבת שכבר אמרו עשה שבת חול כו", והיינו שכוונת רע"ק היתה גם מצד העני שאין צריך להשתדל באופן שיטיל עצמו על הבריות. אבל לאידך נראה מאדה"ז שם, שכוונת המימרא היא גם מהבחינה של הבריות ש" . . אם רוצה ליטול כדי להתענג קצת יותר מימות החול שאסור לו ליטול מן הקופה בשבוע זו, שכך אמרו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (ס"ד שם), "

1) אבל ראה בביאור הלכה תרע"א שמביא מחמד משה ע"פ דברי הרה"מ שלמדים נ"ח מד"כ, (כיון שעניינה הוא פרסומי ניסא) דלפי"ז נראה דהגבאים מחוייבים ליתן נרות להדליק כמו שהוא הדין בד"כ. אבל (בנוסף להנ"ל דלכאורה הו"ל להזכיר בפ"י בפוסקים דין זה) האם זה מתאים לדעת הבאר היטב דאינו חייב להשכיר עצמו לנר חנוכה אע"פ דמחוייב להשכיר עצמו עבור ד"כ. ורואים דאין להם כל הדינים (ואע"פ שלומדים א' מהשני לענין הפרט ד"פרסומי ניסא" של המצוה).

.. ובלבד שלא יוציא כ"כ . . ויצטרכו להוסיף לו מן הצדקה מחמת הוצאותיו לשבתות, שנמצא מטיל כבוד שבתותיו על הבריות וכבר אמרו עשה שבתך חול" (ס"ה), והיינו דכ' דאסור להטיל כבוד השבת על הבריות, וכדמבואר שם בהג"ה "אבל דרך דורון וכבוד שרי, ולכן כתב אח"כ וא"צ לבקש כו' ולא אסור לבקש משום דלא מיירי מדרך צדקה".

וכן מבואר בהדיא בקו"א ג' שם שיש ב' עניינים: א) אסור ליקח מן הקופה (ולא רק עצה טובה שלא יצטרך לבריות), ב) עצה טובה לעני שאין לו חיוב להצר ע"ע (עבור רבוי הסעודה של שבת יותר מבחול) שיצטרך לבריות. (ועיין שם שעיקרא דמילתא דרע"ק היא עצה טובה (ומדת חסידות), שאינו חייב להצר עצמו לבקש מתנות מאחרים (להרבות במאכלי שבת יותר מבחול).

והיינו דישנם ב' העניינים: א) הא דאין להטיל כבוד השבת על הבריות. ב) דאין לחייב העני לבקש מהבריות.

ויש לבאר בזה הא דמשנתנו מבאר דיני ד' כוסות מצד הגבאי צדקה, וגם מצד העני. ומבאר שאין איסור להשתמש עם דמי קופת צדקה עבור ד' כוסות דעני. ומסיים ואפי' מן התמחוי, דקאי על העני שמקבל מן התמחוי שגם הוא מחוייב בד' כוסות.

ולפ"ז י"ל שגם בדין שהעני יש לו למכור כסותו כו' יש ב' דינים: א) מצד הבריות: שע"ז שיצטרך למכור כסותו הרי יגרמו שהוא יטיל על הבריות על כסותו, ועד"ז על הלואה דאולי לא יפרע ויהיה "לוה רשע ולא ישלם" — ועיין ב"ח סי' רמב —, ועד"ז דמטילין עליו חיוב להשכיר עצמו עבור ד' כוסות, הרי אפשר דלא יוכל להרויח עבור הסעודה (דהוא "עני שבעניים") ויצטרך לגבות מן הבריות והתמחוי עבור סעודה שלו.

ב) מצד העני: שע"י שמחייבים אותו ליקח מן הבריות עבור ד' כוסות, בזה הרי "מיצר" העני דמתבזה ומתבייש שנצרך לבריות.

וזהו כוונת המשנה לפי הרשב"ם. הרישא מלמדנו שהגבאי צדקה מחוייב ליתן לו ושאין איסור וחסרון מצד ש"הבריות" עושין שיהיה לו ד' כוסות כו'. (ובזה נכלל שה"ה נמי דחייב

העני להחזיר ולהשתדל גם ע"י מכירת כסותו כו' ואע"פ שיגרום שיצטרך לבריות). והסיפא מלמדנו דגם העני אין לו לפטור עצמו מפאת שאינו רוצה להיות "מצטרך" לבריות כו'.

וממילא מתורץ קושיא הד'. דהרשב"ם יפרש שהכוונה בהחידוש דגם רע"ק שסובר שאין לו לאדם לעשות דבר שיגרום שיצטרך לבריות מודה שחייב הוא לענין ד' כוסות (משום שבד' כוסות ישנו גם הענין דפרסומי ניסא).

ומובן הא דהגמ' לא הקשה פשיטא ארישא. כיון שמצד "הגבאי צדקה" אינו פשוט כלל שנוכל ליקח ממון צדקה עבור קיום מצות ד' כוסות דעני. וכנ"ל בקושיא ג' שלא מצינו בהדיא שיש לחייב שהצדקה יתן לעניים לקיום המצות שלהם (וכנ"ל אפי' בחנוכה, שהוא גם משום פרסומי ניסא, לא נמצא בהדיא כתוב כן בפוסקים – אבל ראה ביאור הלכה דלעיל –). וכל הקושיא היתה, דכיון שכבר אמרנו שאין חסרון ליקח מן הצדקה לד' כוסות א"כ מהו החידוש שיכול ליקח אפי' מי שמקבל מן התמחוי (שהרי מהו החילוק בין עני ועניי שבעניים לענין קיום המצות).

וע"ז מפ', דרע"ק הרי מפ' שישנו גם הענין שאין לחייב העני להצטרך לבריות, א"כ הו"א שאין לחייב אדם שיצטרך להתבזות לבריות (ויש להוסיף שכיון שהוא כבר עניי שבעניים אין להוסיף שיתבזה ויתבייש עוד עבור ד' כוסות).

והתוס' סוברים שאין עליו חיוב עכ"כ שמצריכו להתבייש להצטרך עבור הד' כוסות, בנוסף על מה שמתבייש עבור לקיחת התמחוי.

ואם כנים הדברים, עדיין דרוש ביאור למה באמת אין גבאי צדקה מחוייב ליתן עבור שאר המצות, אבל מחוייב ש"לא יפחות" ד' כוסות? וי"ל (בנוסף להאפשריות לומר שמה שמחוייב בד' כוסות נעשה חלק מסעודתו ולכן מחוייב גבאי צדקה להשלים סעודתו בשלימות, אבל גם אם לא נאמר כן י"ל) דכיון דענין ד' כוסות הוא בעיקר תקנה "דרך חירות", ושיראה עצמו כאילו יצא משעבוד מצרים, אפ"ל שתוכן וענין מצוה ותקנה זו מחייבת שאלו שאין להם האפשריות עצמית ל"הראות דרך חרות" (שנמצאים במצב היפך חרות), שניתן להם

האפשרויות לקיים דרך חרות. (ואפשר יתירה, שאצלם הרי מוכרח יותר מבשאר אנשים ענין זה כיון שהם נמצאים במצב של היפך החירות לגמרי).

ולהעיר מהמאירי בנוגע להסיבה של שמשים (ועבדים העבריים): " . . . שלילה זה כעין קריאת דרור הוא לכל".



### בסיס לדבר המותר והאסור

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

עיין בספר דרך החיים ונתיב החיים סימן סד אות ז, וז"ל הדרך החיים:

השלחן והמפה שהמנורה והנרות עומדין עליו אם הי' מונח על השלחן ביה"ש ג"כ ככרות ושאר דברים שצריך להן ג"כ שיהיו מונחין על השלחן בשבת פשיטא שהן חשובין יותר מהנר ונעשה בסיס לאיסור ולהיתר והדין כמש"ל אות ד. ואם לא הי' מונח ביה"ש רק הנרות הוי השלחן והמפה בסיס לאיסור לחוד, עכ"ל בנוגע לעניננו.

ובאות ד כתב הדרך החיים, וז"ל:

אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שמונח על היתר דבר איסור ודבר היתר מותר. ודוקא שהדבר ההיתר חשוב לו עכשיו יותר מן האיסור אבל אם אין ההיתר חשוב יותר מן האיסור לא מיקרי בסיס להיתר ולאיסור רק לאיסור לחוד.

ועיין בנתיב החיים שם סעיף קטן ט, וז"ל:

ואדמו"ר בסי' רע"ז סעיף ו וסימן ש"ט סעיף ט כתב דהמפה לא הוי בסיס לאיסור וא"כ הוה השולחן בסיס לאיסור ולהיתר עי' לעיל אות כ"ט ס"ק כ.

ועיין בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בסי' רע"ז סעיף ו באמצע הסעיף וז"ל:

.. מ"מ אם הי' מונח על השלחן בכניסת השבת דהיינו בביה"ש גם לחם (שלצורך השבת) הרי נעשה בסיס לאיסור ולהיתר בכניסת השבת. . . וכן אם היו מונחים עליו ביה"ש שאר דברים שאינם מוקצים והוא שיהיו (הלחם או) שאר הדברים חשובים יותר מן דליקת הנר דהיינו מן השלהבת שהנר נעשה בסיס אלי', עכ"ל בנוגע לענינו.

(א) ויש להעיר, שלפי דברי הנתיב החיים שעל ידי המפה נעשה השלחן בסיס לאיסור ולהיתר, מה שכתב אדמו"ר הזקן אם הי' מונח על השלחן. . . גם לחם, צריכים שאדמו"ר הזקן מיירי באופן שאין מפה על השלחן.

שאם יש מפה על השלחן למה צריכים ללחם, הלא גם בלי הלחם נעשה השלחן בסיס לאיסור ולהיתר.

ואם כן לפי מנהגינו שפורסין מפה על השלחן לכבוד שבת, אין צריכין להשים הלחם על השלחן בכדי שלא יהי' השלחן בסיס לאיסור לבד מעיקר הדין.

(ב) עיין בדרך החיים שם אות ח, וז"ל:

לא מיקרי בסיס רק המקום שמונח עליו המוקצה אבל שאר המפה לא מיקרי בסיס ומותר לכפול שאר המפה שהוא חוץ למקום עמידת הנרות. עכ"ל בנוגע לענינו.

ואם כן גם לדרך החיים נעשה השלחן בסיס לאיסור ולהיתר על ידי שאר המפה שאין מונח עליו המוקצה, ולא רק לדעת אדמו"ר הזקן כדברי הנתיב החיים.

ואם כן, למה אמר באות ז שצריכין להיות גם ככרות על השולחן.

(ג) זה שכתב הדרך החיים באות ד: "ודוקא שהדבר ההיתר חשוב לו עכשיו יותר מן האיסור", וכן מה שכתב באות ז " . . ושאר דברים שצריך להן ג"כ שיהיו מונחין על השלחן בשבת".

הנה דבר זה לא נזכר לכאורה בשולחן ערוך אדה"ז, והנתיב החיים לא העיר על זה.

ד) מה שסיים הנתיב החיים בס"ק ט עי' לעיל אות כט ס"ק כ, צריך עיון לאיזה מקום כיוון, שהרי באות כט אינו מדבר בענין זה כלל ואין שם בכלל ס"ק כ.

שוב ראיתי אחרי שכתבתי הערה זו שהקצות השולחן בדיני בסיס לדבר האסור סי' קיב בבדי השולחן ס"ק יא עמד על שתי שאלות הראשונות ששאלתי, עיי"ש באריכות.



### שומע כעונה [גליון]

**הת' משה זלמן סלבטיצקי**  
שליח בישיבת תורת אמת ירושלים עיה"ק

בגליון יב [תשמח] הביא הרב א.ה. – על המנהג שהשומעים את המגילה קוראים בעצמם את עשרת בני המן – ביאור הצפנת פענח דכיון שצריך לאומרם בנשימה אחת וזה אי אפשר לצאת ידי חובתו על ידי הדין דשומע כעונה, לכן צריכים השומעים לקרוא בעצמם את עשרת בני המן.

והקשה הנ"ל דהנה ידועה חקירת האחרונים בגדר שומע כעונה אי פירושו דהתורה חידשה דשמיעה ג"כ נחשבת ויש לה דין אמירה, או פירושו דהתורה חידשה שאם שומע נחשבת אמירת השני כאילו הוא בעצמו אמרו. במילים אחרות, האם נחשב כשומע (רק ששמיעה מועילה כמו אמירה), או דנחשב כאומר (כי אמירת חבירו נחשב שהוא אמרו), והביא משו"ע אדה"ז (סרי"ג ס"ו) שלומד הפירוש שאמירת ודיבור חברו נחשב כאילו הוא בעצמו אמרו.

והקשה שלכאורה דברי הצפ"נ הנ"ל מובנים רק להצד ששמיעתו נחשבת כאמירה, שלפ"ז מובן שאי"ז מועיל לגבי נשימה אחת, אבל להצד שדיבור חברו נחשב כאילו הוא בעצמו אמר זאת – שכך לומד אדה"ז – אינו מובן, דהרי חברו אמר את עשרת בני המן בנשימה אחת ואמירה זו נחשבת כאילו הוא בעצמו אמרו, וא"כ יש לו לכאורה גם את הפרט של נשימה אחת.

ורצה לתרץ דאפי' לפי ביאור אדה"ז בשומע כעונה אפשר לפרש דרק עצם הדיבור מתייחס גם אל השומע אבל לא אופן הדיבור, ולכן אינו יוצא בנשימה אחת של חבירו, אבל הוכיח שם שאין זה שיטת אדה"ז, עיי"ש.

ויש להעיר מספר "אישים ושיטות" להגרש"י זוין עמ' 98 ששם מפרש דברי הרוגאצובי עצמו כמו שרצה הנ"ל לחדש לפי אדה"ז, וז"ל שם: החיי אדם קורא תגר על מנהג זה, וכותב בספרו שאינו מנהג. והגאון הרוגאצובי מוכיח שעל פי דין אין יוצאים בעשרת בני המן בשמיעה מהקורא כי מבואר בגמרא שעשרת בני המן צריך לקרותם בנשימה אחת, ובדוגמאות וראיות שונות (מתוספתא דמאי ועוד) הוא מוכיח שרק עצם הדיבורים אפשר לצאת בשמיעה מאחר, אבל אופני הדיבורים והתנאים המיוחדים שצריכים להדיבורים אי אפשר לייחס להשומע, אין הדברים אמורים בספרו בהלכות מגילה אלא בהשמטה להלכות גירושין.



### עשיית נקב בשבת [גליון]

**הת' מנחם מענדל פינסון**  
תות"ל - 770

בגליון יד [תשנ] הביא הר' מ.צ. שיחי' דברי אדה"ז מסי' תעז סי"א "הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה אין בזה איסור משום נוקב ביו"ט, לפי שאיסור עשיית נקב אפי' בשבת אינו שייך באוכלין אלא בעצים ואבנים ומתכות וכיוצא בהם". ומזה הביא ראי' שנקב העשוי שלא להתקיים שמי' נקב ואסור בשבת שא"ל הול"ל שההיתר הוא משום שאינו מתקיים.

וזה אינו, שהרי אדה"ז כ' שעצם האיסור של עשיית נקב אינו שייך באוכלין, ולכן לא צריך להגיע להיתר של אינו מתקיים. ומה שכ' הרב הנ"ל "שאיין לומר דנקרא מתקיים כל זמן שהיא תלוי", דא"כ גם ב"קענס" וכיוצא בהם הם מתקיימים כל זמן שהאוכל יוצא מהם". ולע"ד לא דמי זה לזה, שב"קענס"

השימוש בהנקב (פתח) הוא רק לזמן מוגבל (כל זמן שהאוכל יוצא מהם), משא"כ כשנוקבין האפיקומן לתלותה זה יכול להיות לעולם.



## שונות

### הכוונות במזמור "הודו" ("הלל הגדול")

יהושע מונדשיין  
ירושלים עיה"ק

כתב רבינו זי"ע בהגש"פ, שמכך שרבינו הזקן הכניס בסידורו את האותיות יו"ד ה"א כו' מול הפסוקים ד"הודו" (אף שבכלל לא כתב כוונות בסידורו, כיון שהוא שווה לכל נפש), נראה שכוונה זו שייכת לרבים.

ובס' אוצר מנהגי חב"ד לפסח (עמ' קצט) מובא, שי"א כי בא' משיחותיו אמר רבינו זי"ע שזה לאו דוקא, כי אפשר שרבינו הזקן רשם את הגהותיו לנוסח התפילה על סידור שבדפוס שבו היו הכוונות הללו, ולא מחקן, ואין הכרח שהיה בדעתו לרושםם לכתחילה באופן השווה לכל נפש.

והרה"ח ר' יעקב שוויקא שי' הסב את תשומת לבי לאג"ק רבינו (ח"ב עמ' קכד), ושם נאמר בזה"ל: אחרי שנדפסה [ההגש"פ הנ"ל] נולד לי ספק במה שכתבתי שם ע"ד כוונת אותיות השם באמירת הלל הגדול, שהוא שייך לרבים... שהרי בוודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסידור את הקאפיטל, אלא הורה שכאן בתפלת שבת צריך להדפיסו, וא"כ הרי אפשר (אף שדחוק קצת) שאותיות השם העמיד המדפיס מדעת עצמו (בהעתיקו הקאפיטל עם האותיות מסידור האריז"ל)? וע"ד מה ששמעתי מספרים כגון דא בנוגע לניקוד השמות בשמו"ע. עכ"ל.

והדרך האמורה בשם השיחה הנ"ל (שזכורני ששמעתי בעצמי לפני כעשרים שנה ויותר) לכאורה היא מרווחת יותר, מפני שאין צריכים לדחוק שהמדפיס עשה זאת מדעת עצמו. ואם ידועה שיחה זו למעיינים, אנא יודיעוה לרבים.

ומ"ש באג"ק שם "מה ששמעתי מספרים כגון דא בנוגע לניקוד השמות בשמו"ע", ראה בשער-הכולל (ו, ט): זה מקרוב הדפיסו סדורים בנוסח אדמו"ר, והעמידו שם באשרי ובכל התפלות את האזכרות בנקודות שונות עפ"י הסוד. ושמעתי שאדמו"ר רמ"מ מליובאוויטש בעל צ"צ ז"ל התרעם ע"ז ששינו מאשר יסד אדמו"ר הזקן באופן שהסדור יוכשר גם למי שאין לו יד בחכמת הקבלה וגם לנערים, לכן השמטתי אותם מן הסדורים הללו. עכ"ל.



### אריסטו היה ניצוץ מאבטליון [גליון]

#### הרב שלמה מטוסוב

#### תושב השכונה

בגליונות תשמח ותשמט באו הערות תחת הכותרת "אריסטו היה ניצוץ מאבטליון". וזה בנוגע למה שכתוב בספר חסד לאברהם – ודע כי אריסטו היה ניצוץ מאבטליון בשביל שלמד לתלמידים שאינם מהוגנים שנעשו צדוקים, ולכן היה אריסטו מכחיש התורה ולבסוף חזר בתשובה אם לא כדברי רו"ל וכו'. ושואל ע"ז הת' י.י.י. הרי אריסטו קדם הרבה לאבטליון, ואיך היה ניצוץ ממנו.

בגליון שאחר זה מפליא הת' מ.מ.ג. על הנ"ל שנעלם ממנו מש"כ באג"ק ח"ג אג' תקלח ותקמז (וג"כ בלקו"ש ח"ז ע' 463). ומש"כ בכל הנ"ל כדבר ידוע, שאבטליון למד לתלמידים שאינם מהוגנים ונעשו צדוקים – צע"ג איפה מסופר זה. ומסיק (כנראה בדרך אפשר) דבכת"י הראשון היה כתוב אנט', והכוונה אנטיגנוס איש סוכו, והמעתיק נתחלף לו בין נו"ן לבי"ת, ופי' הר"ת אבטליון. אבל קשה לשבש דפוס כל הספרים וכו' ע"כ.

ואחרי שבגליון שאח"כ לא באה כל תגובה ע"ז ראיתי לנכון, אולי להעלות קצת מילין על הכתב. והוא: כי הרי בעצם אלו שתי שאלות נפרדות זו מזו, ואין כל קשר בין אחת לחברתה. ה' הנ"ל שואל לענין תאריכים, ובאג"ק – מה לאבטליון עם תלמידים שאינם מהוגנים, זה שייך לאנטיגנוס (צדוק ובייתוס).

ועל יישוב שתי השאלות הי' נראה בזה בדרך אפשר. א) לשאלת התאריכים, הרי מצינו שכזה לענין פנחס זה אליהו, בלקו"ש ח"ב שואל ע"ז, הרי פנחס הי' קודם אליהו, ומתרץ זה ע"פ הזהר (בראשית מו, ב) ע"פ ועוף יעופף זה אליהו, שבתחלת הבריאה הי' מלאך, וא"כ פנחס זה אלי' בשרשו הקדום. ומעין זה הוא בענין הגלגולים, והרי אבטליון הי' גר, וגם אריסטו הי' גר צדק, כפי שהביא בסדר הדורות (בערכו ג"א תמ"ב) סברות בזה, וא"כ שרש אחד להם. ועיי' ג"כ בסה"ד ח"ב (ערך אבטולמוס – אבטליון) שהביא ג"כ משם ג"נ חס"ל, ענין הזה שאריסטו הי' ניצוץ אבטליון וכו' ולכן לבסוף חזרו בתשובה וכו'. ובסמיכות לפני זה הביא – אדרמלך ושראצר בניו של סנחריב על שהרגו אביהם באו מגלגול שמעי' ואבטליון, והרי שהם ודאי קדמו לשמע' ואבטליון, אם לא שנאמר שזה ט"ס וצ"ל בגלגול. (ויש לעיין בס' ג"נ שממנו הביא סדה"ד). ואם הגרסא נכונה – מגלגול, היינו שבאו משרש טוב וקדוש, ועשו דבר טוב שהרגו את סנחריב אביהם בעת שעבד ע"ז (נטרוך) וחשב ג"כ להקריב אותם לפניו. ואולי שמעי' ואבטליון מצאצאיהם של אדרמלך ושראצר, כי הרי הם מבני בניו של סנחריב (גיטין נו, ב).

ובאשר לשאלה שבאג"ק – איפה מסופר שאבטליון לימד תורה לתלמידים שאינם הגונים. הרי גם הסיק לבסוף – אבל קשה לשבש דפוס כל הספרים הנ"ל וגם במדרש תלפיות מע' גלגולים שבכולם כתוב אבטליון. ולולא דמסתפינא הי' אפשר לומר שכל הבנין הזה לענין אבטליון הוא ע"פ מאמרו בפ"א: חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וכו'. ומה פתאום עמד להוכיח בנקודה הזאת.

ויש להקדים לזה מ"ש הרצ"ה חיות בהגהות לפי' הרמב"ם במס' אבות במשנת אנטיגנוס, וז"ל: בענין הקראים כ' רבנו שמאז יצאו אלו כתות הרעות ויקרא באלו ארצות קראים. ושמותם אצל חכמים צדוקים ובייתוסים. ע' כוזרי שכ' כי בימי שמעון בן שטח נתחדש דת הקראים וכו'. ובמאור עינים שכ' שהקראים והצדוקים שתי כתות נפרדות הם, כי בדברי חז"ל לא נזכר שם קראים רק צדוקים. ואלו כפרו בתחיית המתים ובשכר ועונש (ובהשארת הנפש). ואלו הקראים מאמינים בגמול, רק מכחישים בקבלת חז"ל, והתחילו להתנוצץ בזמן הגאונים וכו', ע"כ. וא"כ יוצא שששאלתו היא, למה מערב הרמב"ם את הצדוקים והקראים דהיינו הך. ואת זה מתרץ ברמב"ם לעם (אבות) שכך אנו מוצאים אצל הספרדיים, כגון הראב"ד והראב"ע שקוראים לקראים בשם מין או צדוק.

יש להקדים עוד כי בענין הנוצרי יש סיבוך ובלבול רב מתי נולד, בסדר הדורות כתב ע"ז שלשה תאריכים, ג'תרע"א, ג'תשכ"ד, ג'תשס"א. הביא סברות שהיו שניים. אבל אם כל התאריכים יש להם יסוד, הרי היו שלשה, ואולי עוד יותר. והיינו כי מימי עזרא התחילו כתות המינים למיניהם, וע"י צדוק ובייתוס התחזקו, כי כתלמידי אנטיגנוס היו בזמן אחד עם אריסטו, ונהרו אחריו ודעותיו בכפירה. ואח"כ כנראה התחילה ענין הנצרות בכתות שונות לחילופין. ומנהיג הנוצרים הראשון הי' בימי ר' יהושע בן פרחי', כי הרי הי' תלמידו. ור' יהושע ב"פ קיבל הנשיאות בתק"ס, והאריך ימים הרבה. ומאיזה סיבה שהיא (אולי מטעם זקנה) עזב הנשיאות, וקיבלו ממנו יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח בתרכ"א. ואח"כ בתר"ע הוכרח לברוח למצרים, וחזר לירושלים בתש"ד. ובתש"ז הי' מעשה ישוע הנוצרי (הראשון) שיצא לתרבות רעה, והי' בן ל"ו, כי נולד תרע"א. א"כ אף שהי' בימי כהונתם של ר' יהודה ב"ט ור"ש בן שטח, אבל הי' תלמדיו של ר"י בן פרחי', או אחר שחזר לירושלים, או גם קודם כשהי' במצרים. אח"כ נתמנו שמעי' ואבטליון בתשכ"ב (והרי שגם ריב"ט ורשב"ש האריכו ימים הרבה). ובתשכ"ד נולד הנוצרי השני. ושמעי' ואבטליון לא האריכו ימים רק שש שנים. ובתשכ"ח כבר קיבלו ונתמנו הלל

ושמאי. ואח"כ בתשס"א נולד הנוצרי השלישי שהי' כשבעים שנה לפני חורבן ב"ש.

וא"כ איפוא יוצא שבימי כהונתו של אבטליון לא הי' אף אחד מהם, אבל הרי כבר בא בימים גם לפני זה, וודאי הרביץ תורה ברבים, וזה הי' בסמיכות ובזמן אחד עם מעשה הנוצרי הראשון, שבאותו הזמן הי' גם ר' יהושע ב"פ בירושלים. והרי מסתבר שגם מתלמידיו של אבטליון נמשכו אחרי אותו הרשע, או אפילו גם הוא בעצמו הי' גם תלמידו, אם כי באופן עיקרי הי' תלמידו של ריב"פ. ומסתבר שהעם התחילו לרנן אחריו (ובפרט שהי' גר) שהעמיד תלמידים שאינם מהוגנים. אשר ע"כ כמתגונן ומתנצל, אמר המאמר – חכמים הזהרו בדבריכם, שמכוון כנגד קודמיו, אפילו אנטיגנוס ובעיקר ר"י בן פרחי, בהזכירו – שמא תחובו חובת גלות, שהוכרח לברוח למצרים, מקום המים הרעים, מקדמת דנא, ובפרט באותם הזמנים, שהתפשטה שם הכפירה מכל הסוגים והמינים של מלכות יון הרשעה, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וכו'. ואין כל האשמה תלויה בו, כי בעיקר גם בארזים הראשונים שקדמו לו נפלה השלהבת.

ואין לתמוה שבהזדמנות כל השלשה הנ"ל נקרא כולם בשם אחד, ואם כי גם אולי שיטותיהם היו נפרדות זו מזו, בענין הנצרות. וזה כי חז"ל כינו את כולם בשם הזה – יש"ו, לרמז על הר"ת – ימח שמו וזכרו (שמם וזכרם). וחכמים לא נכנסו לדקדק בעניניהם ושמותיהם, וכינו אותם פעם צדוקים או נוצרים או קראים וכו'. והצד השווה שבהם שכולם מינים ואפיקורסים מסיתים ומדיחים, והיו לדראון ולחרפת עולם, ואחריתם עדי אובד.

והרי הנראה כיוצא מן הכלל הוא אריסטו, מצד שרשו ושייכותו לאבטליון באוצר נפשות הגרים, הרי זכה ונשתמשו בו חכמי ישראל, באופן של תוכו אכל ואת קליפתו זרק, עד שבא על תיקונו באנטיגנוס ע"י רבינו הקדוש מחבר המשנה שהן אותיות נשמה, שמתקנת גם נפשות הגרים, וכמו עשו שנתקן באנטונינוס, עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים.



## כמה תיקונים באגרות-קודש חלק כד

הרב אליעזר זאקליקובסקי

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקשר עם הופעת הכרך החדש (כרך כד) של "אגרות-קודש" לקראת יום הבהיר י"א ניסן שנה זו, הנה נפלו בו כמה טעויות הדפוס ובאתי בזה להעיר עליהם:

(א) פתח דבר בהערה שו"ה כרך כ – צ"ל: כרך כ בשנת ה'תשנ"ב. כרך כא בשנת ה'תשנ"ג.

(ב) פקסימיליות בסופן (ע' 27-28): נתחלפו ה"כיתובים" מתחת לצילום כתי"ק, בין העמוד שבו נדפס המברק (צ"ל: לקמן אגרת ט'רסז) לבין העמוד שבו נדפס המכתב (צ"ל: לקמן אגרת ט'רצא).

(ג) ע' קג בהערה שו"ה בקשר – נדפס אגרת ט'קכא, וצ"ל: ט'קמו.

(ד) ע' שכה בהערה שו"ה שלוחי צ"ל: הרחמ"א חדקוב, הרש"א קזרנובסקי, ועוד.

והנדפס בהערה שם הי' בביקור דשנת תשל"ג.

(ה) ע' שמח בהערה שו"ה באַקטיוו – נשמט בטעות: קטע זה למו"ה דובער בוימגארטען ב.א.



לעיינ

הרה"ת ר' שלום ישעי' ע"ה  
בן הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה  
דייטש



נפטר ביום ה' אייר ה'תשכ"ט  
נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעיינ

הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה  
בן הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה  
דוכמאן



נפטר ביום ו' אייר ה'תשמ"ט  
נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התי' שניאור זלמן משה שי'

פינסון

והכלה המהוללה מרת חנה תחי'

מדלי'

לרגל בואם בקשרי השידוכין

בשעה טובה ומוצלחת

שיזכו לבנות בית בישראל – בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם שיחיו

לזכות  
החתן התי **מנחם מענדל שי**  
**שפירא**  
והכלה המהוללה מרת **דבורה תחי**  
**דיימאנט**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין  
וה"ווארט"  
בשעה טובה ומוצלחת  
ביום ה', ד' אייר  
**היי תהא שנת נפלאות חרותנו**

שיזכו לבנות בית בישראל - בנין עדי עד  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
**הרה"ח הרה"ת ר' יהודא לייב**  
וזוגתו מרת **תרצה שיחיו שפירא**  
**הרה"ח הרה"ת ר' אברהם חיים**  
וזוגתו מרת **חי' זלאטע שיחיו דיימאנט**