

ב"ה  
כ"ב שבט-ש"פ משפטים  
ה'תשנ"ט

גליון יא [תשסט]

**תוכן הענינים**

**משיח וגאולה**

- 4 ..... מצות בטילות גם בימיה"מ  
7 ..... אילו זכינו - ה' שאול משיח ה' .....

**רשימות**

- 9 ..... ברכה על נס שאירע לרבו  
13 ..... נט"י לסעודה צריך ימין תחילה  
14 ..... ר"מ פאנדעלער  
15 ..... שהנחילנו אבותינו [גליון]

**לקוטי שיחות**

- 21 ..... בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית  
24 ..... בן יקטן .....

**שיחות**

- 27 ..... גם גוף קדוש בשר הוא  
28 ..... בחינת מרע"ה להיות רועה ישראל [גליון]

**נגלה**

- 30 ..... המביא גט בספינה  
33 ..... לא תחלוק במדה"י  
36 ..... שיטת הרמב"ם ב"עפר חו"ל הבא בספינה"

**חסידות**

- 42 ..... גלות "מצרים"

43	מעבר בנ"י בים סוף
44	הפיוט "יגדל אלקים"
44	הנפש אשר עשו בחרן - חניכי ביתו
45	איסור עריות קודם מ"ת
47	זה פונה לזיתו כו' - התורה ואוכלי המן
48	תורת אדה"ז בכתבי תלמידיו [ב]
51	בענין אוא"ס הבלי גבול
55	אהבה כמים [גליון]

## הלכה ומנהג

57	בדין ערבות לנשים
61	אמירה לעכו"ם שבות
65	אכילה והנאה בתערובות
67	"המזלזל בנט"י"
69	קנין בשבת

## פשוטו של מקרא

70	בפירש"י פ' בא "וגם צדה לא עשו להם"
72	הערות בפירש"י בספר בראשית
76	בענין הנ"ל

## שונות

77	הערות על אוה"ת [גליון]
80	עישון סיגריות [גליון]

### מודעה ובקשה

מבקשים אנו מכל הכותבים החשובים שיחיו למסור הערותיהם  
לא יאוחר מיום ד' אחה"צ, וכל המקדים ה"ז משובח  
המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות  
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

HAOROS@YAHOO.COM

# משיח וגאולה

## מצות בטילות גם בימזוה"מ

הת' מנחם מענדל חיטריק

תות"ל – 770

בתוס' בבא בתרא עד, א (ד"ה פסקי חדא קרנתא) כתב: "אבל קשה על המנהג שנוהגין להסיר ציצית מטליתות של מתים .. ורבינו חיים כהן צדק פירש דאנן קיימא לן כרבי יוחנן דאמר (נדה סא, ב) מצות בטילות לעת"ל והוא דמנחות [דאמר שמואל כלי קופסא חייבין בציצית (מנחות מא, א) וכן שאר המקומות שאיתא דמתים חייבין בציצית] איירי אליבא דשמואל דאמר אין בטילות ולכן צריך שיהא לו ציצית שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן ואם יסירו לו הציצית נמצא שלע"ד יעמוד בלא ציצית".

ויש להעיר, שהרי אדה"ז בתניא אגה"ק סי' כו (קמה, א) כתב "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחה"מ, אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים", ואילו שמואל מדבר רק בימזוה"מ (ש"אין בין העוה"ז לימזוה"מ) ולא בתחה"מ, ובתחה"מ אה"נ שמודה שמואל שמצות בטילות, וכמו שמודה שאז יהיה שינוי במנהגו של עולם, כמבואר בכמה מקומות בלקו"ש בתיווך דברי הרמב"ם ועוד.

וזה אינו כדעת התוס', שהרי לפי מש"כ אדה"ז הא דמצות בטילות היינו בתחה"מ, והא דאמר שמואל הוא בימזוה"מ ולא פליגי. ולפי תוס' שמואל כן חולק על הא שמצוות בטילות אף בתחה"מ. או שיי"ל שתוס' גם מדבר בזמן של ימזוה"מ ושע"ז חולק שמואל, ואז לא יובן לפי מש"כ אדה"ז שמצוות בטילות לתחה"מ דוקא.

ולכאורה יש לומר שבמה שכתב אדה"ז שבימוה"מ לא יהיו המצות בטילות הוא תלוי במחלוקת הראשונים אם ייתכן שמצות יהיו בטילות בימות המשיח או שאינם בטילות לימות המשיח, וכדלקמן:

איתא בשבת (קנא, ב): "והגיעו שנים אשר אין בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם זכות ולא חובה ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

ופרש"י: "לא זכות – לא דבר לזכות בו שכולם עשירים. ולא חובה – לאמץ לב ולקפוץ יד". דהיינו שהמדובר שאז יהיה שינוי מנהגו של עולם בזה שיהיה שפע גשמי. וראה בהגהות יעב"ץ שכתב: "יפה פירש רש"י ומוכרח הוא כי אי אפשר לומר שיתבטל חיוב קיום התורה בכללה בימי המשיח, עמ"ש רפ"ג דר"ה בס"ד".

אבל הריטב"א בנדה (סא, ב) כתב: "והא דאמרינן זאת אומרת מצות בטילות לעתיד לבא, פירשו הראשונים לעתיד לבא לזמן תחית המתים. והיינו דאמרינן בפרק שואל במסכת שבת אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. ומה שאמרו ופליגא דשמואל, דאמרו אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות, לא מפני שסובר שמואל דאין מצות בטילות לעתיד לבא, וליפלוג אהא מתניתא ומתניתין דתנן תכריכי המת אין בהם משום כלאים, אלא דשמואל סובר שאין תחית המתים כלל לימות המשיח אלא לאחר מכן בסוף הכל..".

והיינו דס"ל להריטב"א, דעכ"פ גם בתחה"מ דימוה"מ (והוא הרי המקור הראשון לחילוק שבין תחה"מ דצדיקים שזה בימוה"מ לתחה"מ הכללית שהיא בעוה"ב וכמובא בשו"ת הרידב"ז ח"ב סי' תרלז וח"ג סי' תרמד) לא יהיה חיוב מצות.

וא"כ י"ל שכמו"כ מה שכתב תוס' דאנן קיי"ל כר' יוחנן מדובר ג"כ בימוה"מ של קמים אז (צדיקים) יהיו המצוות בטילות, וכמאמר הגמ' בשבת, וע"ז חולק שמואל שס"ל שבימוה"מ אין שינוי במנהגו של עולם, ולכן או שאז אין תחה"מ כלל לצדיקים, או שאלו שיהי' נס פרטי של תחה"מ

עדיין יהיה חיוב מצוות. ואה"נ שלזמן תחה"מ גם לשמואל מצוות בטילות.

אבל לשיטת רש"י, גם לקמים בתחה"מ יהי חיוב מצוות.

ומחלוקת זו היא לכאורה יסוד החקירה בקו"ש ח"ב סי' כט, מהי סיבת ביטול המצוות לעת"ל, דלדעת שמואל סיבת הביטול של המצוות הוא כיון שהזמן של תחה"מ גורם שלא יהיו חייבים במצוות, ואילו לדעת ר' יוחנן המיתה היא גורמת הפטור מהמצוות, ולכן אף אם יקום אדם בזמן של חיוב מצוות (לחיים אז) יהא פטור מקיום המצוות.

אף שעל סברא זו יוקשה מהא שמתים שהחיה יחזקאל וכו' שהיו חייבים בתפילין ועוד, וכבר כתבנו בקובץ הערות וביאורים דמנצ'סטר חוברת א, ב וד (תשנ"ה), שאין הכוונה שרק המיתה בלבד היא הגורמת הפטור, אלא המיתה והקימה על מנת להשאר קיים ולקבל שכר היא גורמת הפטור).

וכן יש לומר בנוגע למחלוקת רש"י והריטב"א, שלרש"י אף לקמים אז יהי חיוב מצוות אף לפי ר' יוחנן, משא"כ לפי הרשב"א והתוס', לקמים אז לא יהיה חיוב מצוות לפי ר' יוחנן. וכבר נתבאר שמש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 28, (שמקשה מר"י שמדבר בימוה"נ לר"י שמדבר בתחה"מ ה"ז לפי הריטב"א, ואכ"מ.

ולהוסיף עוד, שמש"כ בתוס' "שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן נמצא שלעתיד יעמוד בלא ציצית", גם הפירוש בזה תלוי במחלוקת הנ"ל.

דלפי שמואל הפירוש בזה הוא שיעמדו בתכריכין שבהם נקברו, ולכן צריך לקברם בציצית, ואילו לפי ר' יוחנן הפירוש בזה הוא שיעמדו בלבושיהן שלבשו מחיים ואזי ילבשו מצוות. וכמ"ש כ"ז בקובץ 'פרחי השלוחים' (אה"ק תובכ"א, ה'תשנ"ח) עיי"ש בארוכה. ויש עוד להאריך בכ"ז, ויה"ר שתומ"י כבר יאמר הקב"ה לצרותינו די, בביאת משיח צדקנו בקרוב, וכ"ק אדמו"ר בראשנו.



## אילו זכינו – הי' שאול משיח ה'

### הת' מנחם מענדל רייצס מגדל העמק

בלקו"ש חט"ו שיחה א לפ' וישב, מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י בפירושו על התורה – ר"פ וישב, שהטעם שמנה הכתוב תולדות עשו קודם תולדות יעקב, הוא כמשל מרגלית שנפלה בתוך החול, שכדי להגיע אל המרגלית יש לפני כן לברר את החול ורק כך אפשר לקבל לשימוש את המרגלית, וכך 'עשו' הוא כמשל החול, ו'יעקב' הוא כמשל המרגלית, והקדים הכתוב תולדות עשו (בירור החול) לתולדות יעקב (מציאת המרגלית).

ומקשה כ"ק אדמו"ר, הניחא במשל המרגלית, המרגלית באמת תלוי' בחול, ולכן מוכרחים להקדים ברירת החול למציאת מרגלית; אבל בנמשל, מדוע תלוי יעקב בעשו, עד כדי כך שמוכרחים להקדים את תולדות עשו לתולדות יעקב?

ותוכן הביאור, שגאולת יעקב ושלימותה תלוי' בכך ש"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, היינו, בבירור הניצוצות דקדושה הטמונים בתוך עשו ותולדותיו. ונמצא, שאכן השלימות של יעקב תלוי' בעשו, ולכן מקדים הכתוב תולדות עשו.

ובתוך השיחה אומר כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "דא רעדט זיך (בעיקר) ניט וועגן די ישובי יעקב כשלעצמם (וואס אויף זיי איז ניט מתאים צו זאגן אז זיי זיינען באהאלטן אין ישובי עשו ותולדותיו, נאר וועגן דער שלימות ותכלית צו וועלכער יעקב דארף צוקומען – אבוא גו' שעירה; און וויבאלד דאס ווערט דערגרייכט דוקא דורך דער עבודה אין (און מיט) ישובי עשו ותולדותו (כדלקמן), הייסט עס, אז דער תכלית ושלימות פון יעקב איז באהאלטן אין עשו'ן.

און דערמיט וועט ווערן פארשטאנדיק פארוואס תורה רעכנט אויס די ישובי עשו ותולדותיו, די מלכי אדום, ביז מלך הדר וואס איז געווען בימי שאול – ווייל שאול איז געווען משיח ה', ואילו זכו, וואלט דורך אים געווען דער קיום פון "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו'".

ולכאורה דרושה הבנה בהסבר כ"ק אדמו"ר (בטעם שנמנו מלכי אדום עד תקופת שאול דוקא), ובאופן דממה נפשך:

אם מדברים על הגאולה בפועל, הרי יש למנות את מלכי אדום עד הגאולה בפועל; ואם מדברים על זמן שבו היתה ראו' הגאולה לבוא, - שאז יוצא שהגאולה בעצם תלוי' בבירור מלכי אדום שעד אליה, כביכול - הרי מדוע נבחרה דוקא תקופת שאול, שאילו זכינו הי' הוא מתגלה כמשיח ה', הרי מצינו עוד רבים שאילו זכינו כו', וכמו משה רבינו, שאילו זכינו הי' הוא מכניס את עם ישראל לארץ באופן דגאולה נצחית (ראה עירובין נד, א. שמו"ר רפ"ב); חזקי' המלך (סנהדרין צד, א); ועוד ועוד. [אדרבה: לא מצינו שום מקור מפורש ששאול הי' מתגלה כמשיח - אילו זכינו].

ואולי י"ל בזה, שאף כי הגאולה היתה ראו' לבוא כבר ע"י משה רבינו, הרי היתה זו גאולה מסוג שונה לגמרי מהגאולה שעלי' מדבר בשיחה שם; ולגבי אותו סוג גאולה, הי' שאול הראשון שאילו זכינו הי' מביא גאולה זו, ולכן נמנו מלכי אדום שעד שאול, שהם הכי פחות שנצרך לגאולה זו.

דהנה, בהשיחה שם מדבר על גאולה שתבוא בכח עבודת הביירוים וכו', שמתעם זה תלוי' היא בעשו, היינו, בניצוצות הקדושה הטמונים בעשו. משא"כ אילו משה רבינו הי' מביא את הגאולה, הי' זה "מצד הגילוי מלמעלה (מכח משה), ולא מצד מציאות העולם עצמו... ולכן לא הכניסם משה לארץ ישראל, שזה איפשר שתהי' אח"כ גלות, ובנ"י יכניעו ויבררו הכחות דלעו"ז"... (כלשון שיחת ש"פ דברים תשמ"ח, עיי"ש בארוכה, ובהנסמן שם).

ושאול המלך, הוא הראשון ששייך לגאולה כזו שבאה בכח עבודת הביירוים: עיין שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סעיף יו"ד), שמבאר החילוק בין משה למשיח, שמשה ענינו הוא חכמה - מלמעלה למטה; משא"כ משיח שהוא מלך, ספירת המלכות שענינו ברור המקבל, מלמטה למעלה.

ואף שגם משה רבינו הי' מלך (ראה לקו"ש חכ"ג שיחה ב' לפ' פינחס, וש"נ), הרי (כמבואר בהערה 60 שם) עיקר ענינו הוא

חכמת התורה, ומלכות שבו היא ע"ד "מלכות שבחכמה", משא"כ שאר המלכים שלאחריו שענינים מלכות כמו שהיא במקומה.

ועפ"ז מובן, ששאול – שהי' הראשון שהי' מלך בישראל, ובאופן דמלכות כמ"ש בפ"ע (ולא כמו משה, "מלכות שבחכמה", ראה לקו"ש חכ"ג שם סעיף יו"ד), הוא הראשון ששייך לגאולה באופן של ("מלכות"-) בירור מלמטה למעלה, ואילו זכינו הי' הוא מתגלה כמשיח ומביא את הגאולה באופן של בירור מציאות העולם עצמו, ולכן, שלימות גאולת ישראל תלוי' כאילו ב(עיקר ב)מלכי אדום שעד תקופת שאול.

ועדיין צ"ע בכ"ז.



## רשימות

### ברכה על נס שאירע לרבו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בתורת מנחם על סדר ברכת הנהנין פי"ג אות כ"ד [על מ"ש אדה"ז שם בנוגע לברכה על נס שכל יוצאי יריכו של אותו האדם חייבים לברך] כתב הרבי וזלה"ק: בלוח: גם על נס רבו, וכן הוא שו"ע רי"ח ס"ו. וצ"ע למה השמיטו כאן עכלה"ק, (ובשוה"ג שכ"ה בבדי השלחן סס"ו סק"ד).

ויש להעיר בענין זה, שגם הרמב"ם בהל' ברכות פ"י ה"ט הביא החיוב ברכה בנוגע לבניו ולא הזכיר חיוב בנוגע לרבו, וכן הוא בסמ"ג מ"ע כ"ז (ברכת הודאה ובקשה) וסמ"ק קנ"א, ובאשכול הל' ברכות הודאה סי' כ"ג ועוד, ודייקו מזה הפוסקים דלשיטתם ליכא חיוב כ"א ביוצאי יריכו ולא בתלמיד לרבו, (וראה בס' בני ציון או"ח סי' רי"ח ס"ק ח' ועוד).

ומקור הדבר הוא, דבירושלמי ר"פ הרוואה איבעיא להו מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו (ויש חילופי גירסאות שם, ראה ב"י או"ח שם ובשטמ"ק על ירושלמי ברכות שם) ולהרבה ראשונים לא איפשטא איבעיא זו.

וכתב ע"ז הרמב"ן (בס' תורת האדם ענין הרפואה ע' מ"ז) וז"ל: ובירושלמי בעו מהו שיברך אדם על נס אביו ועל נס רבו וכיון דאיפשט בגמרינ לברוכי הוא ובריה ובר בריה, תלמיד נמי מברך. ומיהו ברכת רפואה עליה דידיה רמיא חובה ולא על עליהו כלל, הילכך כי חביב עליהו ורצו לברך לא צריכי למידק במלכות וכו' עכ"ל, (פירוש לדבריו: דאף דבירושלמי לא איפשטא בעיא זו, אבל כיון דבגמ' דילן (ברכות נד, א) איתא אניסא דיחיד איהו ובריה ובר בריה חייב לברוכי (כגירסת הגאונים והרי"ף) ממילא יש לפשוט מזה גם בנוגע לתלמיד שמברך על נס רבו, ואינו דומה לברכת הרפואה ~ ברכת הגומל, דשם ליכא חיוב על תלמיד לרבו דשם רק עליה דידיה רמיא חובה ולא על עליהו כלל, אלא כי חביב עליהו מברכים בלי שם ומלכות, משא"כ בברכת הנס).

ובחי' הרשב"א ברכות שם כתב וז"ל: אבל בנס דידיה איהו ובריה ובר בריה חייב לברך, ומסתברא דלאו דוקא בריה ובר בריה ותו לא, אלא כל יוצאי יריכו ואין להם הפסק מפני שכולם כשותפין באותו נס, ועל נס רבו מברך כרב חנא דברוך אדרב יהודא רביה. (שם נד, ב, לגבי ברכת הגומל) ואע"ג דבעיא היא בירושלמי מהו לברך אניסא דרביה ולא פשטוה איכא למיפשטה מהא דרב חנא דאיתא בגמ' לקמן. וה"נ בעו בנס דאביו ולא אפשיטא ואפשיטא בגמרינ עכ"ל.

הרי דהרמב"ן והרשב"א סב"ל שיש חיוב לברך על נס דרבו, אלא שיש חילוק ביניהם מאיפה הם מוכיחים דין זה, דהרמב"ן הביא ראיה מהך דבן על אביו מברך כמבואר בתלמודא דילן וסב"ל דמברכת הגומל ליכא ראיה, והרשב"א הביא הראיה מברכת הגומל, ומשמע דסב"ל דמבן על אביו ליכא ראיה, וכיון דמוכח מזה שהרשב"א סב"ל דמבן על אביו ליכא ראיה, והרמב"ן סב"ל דמברכת הגומל ליכא ראיה, א"כ י"ל דהרמב"ם וכו' סב"ל דאין להוכיח הדין דרבו לא מהא ולא מהא, וכיון

שבירושלמי לא איפשטא האיבעיא לכן לא פסק שיברך דספק ברכות להקל.

ובביאור דעת הרשב"א אפ"ל דשיטתו דהא דיוצאי יריכו מברכים על הנס משום שהם שותפים בהנס וכמבואר בלשונו לעיל, ולפי"ז כתב בעולת שבת (או"ח שם סעי' ו') נראה דיוצאי יריכו שהיו נולדים קודם שאירע הנס אין מברכים, עיי"ש. כי רק אלו שנולדו לאחר הנס הם שותפים בהנס דלולי הנס לא היו נולדים אבל לא אלו שנולדו קודם הנס, ונראה דסב"ל דעיקרו של ברכת הנס הוא ההצלה שבא ע"י הנס, וכן משמע מהא דאיתא בברכות שם דיליף ברכה זו ממה שאמר יתרו ברוך ה' אשרי הציל אתכם וגו', וזהו מ"ש הרשב"א שגם יוצאי יריכו הם שותפין בנס זה כיון שגם קיומם הוא ע"י נס זה, ולפי"ז יש לבאר למה סב"ל להרשב"א דאי אפשר להוכיח מזה גם לתלמיד על נס רבו שחייב לברך, כיון שיש לדחות דתלמיד שאני שאינו שותף בנס זה, וכמ"ש הב"ח סברא זו (או"ח שם בד"ה ועל נס) וז"ל: דאע"ג דקיימ"ל דרבו עדיף מאביו לגבי אבידה וטעינת משא ולפדותו מבית השבי כו' איכא למימר דלענין ניסא שאני דשמא דוקא אביו דשותף עמו באותו נס משא"כ רבו דאינו שותף עמו וכו' עכ"ל. ולכן הוצרך הרשב"א להוכיח דין זה מברכת הגומל מהך דרב חנא שבירך ברכת הגומל על רבו דברכה זו היא גם ברכת הודאה על ההצלה, ושם מצינו שתלמיד בירך על הצלת רבו כדאמר "ברוך רחמנא דיהבך ניהלן וכו'" א"כ ה"ה שתלמיד יברך ברכת הנס, ועי' באל"י רבה שם ס"ק ד' שכתב עד"ז בדברי הרשב"א.

אבל בדעת הרמב"ן י"ל דסב"ל שאין עיקרו של הברכה על ההצלה, אלא על הנס שע"י היתה ההצלה אבל אין עיקרו על ההצלה, ולכן אין זה דומה כלל לברכת הגומל שהוא הודאה על ההצלה, וכמ"ש הרמב"ן דברכה זו דהגומל עליה דידיה בלבד רמיא ולא עלייהו כלל, (וביאר דבריו בביאור הלכה סי' רי"ט סעי' ד' דברכה זו הוה כמו שאר צרכי בני אדם שמברך האדם בבוקר בכל יום כמו מלביש ערומים וכו' היתכן שתלמידו או בנו יצטרך לברך על שיש מלבוש לאביו וכו' ואף דאם רצו לברך רשאים, היינו שמכניסים עצמם נמי בהודאה זו להחסד שעשה להם הקב"ה וסיפק צרכיהם במה שלא בטל תורתו מינייהו, מיהו

אין זה עליהם חוב עיי"ש), והא דיוצאי יריכו מברכים על נס של אביהם לדעת הרמב"ן ה"ז משום כיבוד אב שמשבחים הנס שנעשה לאביהם, וסב"ל להרמב"ן שזו שאלת הירושלמי אם לברך על נס אביו או רבו משום כיבוד אב וכיבוד רבו, וכמ"ש במחצית השקל שם ס"ק ו' דזהו בכלל כיבוד ומורא רבו וה"ה באביו עיי"ש. ולכן שפיר למד הרמב"ן דכיון דבתלמודא דידן איתא דיוצאי יריכו מברכים א"כ ה"ה לרבו. (וראה ברכי יוסף שם ושו"ת בנין של שמחה סי' ח).

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם שלא הביא הדין שחייב לברך על נס רבו סב"ל דעיקרו של ברכת הנס הוא ההצלה וכדעת הרשב"א, (ולא משום כיבוד אב) ובמילא אין לפשוט מהא דאיתא בתלמודא דילן דיוצאי יריכו מברכים דגם על רבו יברך די"ל דשאני התם שהם שותפין באותו הנס כנ"ל, גם סבירא ליה דאי אפשר ללמדו מברכת הגומל דסב"ל דשם באמת ליכא חיוב לתלמיד לברך וכמ"ש הרמב"ן דברכה זו עליה דידיה רמיא וכו' אלא דכי חביב עליהו ורצו לברך לא צריכי למידק במלכות, (והרמב"ם לא הביא זה כלל) לכן לא פסק דיברך על נס רבו.

ועי' מג"א סק"ח דעל מ"ש המחבר וכל יוצאי יריכו ג"כ מברכין כתב המג"א וז"ל: אפילו אותן שנולדו קודם לכן וכמ"ש ס"ו כנ"ל עכ"ל.

וביארנו במחצית השקל ובאלי' רבה כוונת המג"א דכיון שכתב המחבר דגם על נס רבו צריך לברך ובזה לא שייך שותפות אלא שהוא משום כיבוד רבו (וכפי שנת' ה"ז לשיטת הרמב"ן) א"כ גם בניו שנולדו מקודם יברכו אף שלא שייך בהם שותפות מ"מ יברכו משום כיבוד אב וכו'.

ולפי"ז יתבאר יותר הצ"ע בסדר ברכת הנהנין שלא הביא הדין בנס רבו, כי מכיון דאדה"ז שם כתב בהדיא דיוצאי יריכו מברכים שכולם שותפין באותו הנס והוסיף: "ואפילו הבנים שנולדו קודם לכן שאינם שותפין בנס זה חייבים לברך על נס אביהם" ומשמע דסב"ל שיוצאי יריכו מברכים הן מפני שהם שותפין והן משום כיבוד אב, א"כ ודאי הי' צריך להביא הדין גם ברבו משום כיבוד רבו? (ובהלוח כשהביא דין זה דרבו כתב

אע"פ שכבר למדו חכמה קודם לכן מברך עיי"ש, ומשמע דזהו מדין כיבוד רבו) וא"כ למה השמיטו בסדר ברכת הנהנין?

### נט"י לסעודה צריך ימין תחילה

(ב) בסדר נט"י לסעודה במ"ש אדה"ז שיש לשפוך על יד ימין תחילה וציין למג"א ר"ס קנ"ח מקשה הרבי דלמה מביא המג"א דין זה מספרי קבלה: "וצ"ע שהוא בשבת ס"א ע"א".

ויל"ע בצ"ע זה, דהרי בב"י לעיל סי' ד' הביא שיש סתירה בזהר בענין זה דבזהר פ' מקץ כתב דיטול ימין תחילה ובפ' תרומה כתב להיפוך, ובתירוץ הראשון שם כתב הב"י לחלק בין נט"י שחרית לנט"י דאכילה, דבנט"י שחרית צריך ליטול תחילה יד ימין משא"כ בנט"י דאכילה עיי"ש הטעם.

ואח"כ תירץ הסתירה באופן אחר ולפי תירוץ השני גם בנט"י לסעודה צריך ימין תחילה, ועי' בס' מאסף לכל המחנות (סי' ד' ס"ק נ"ג) שהביא בזה שקו"ט מכמה מקומות, ומביא דבאליה רבה שם כתב שבמגדל דוד הסכים לתירוץ הראשון של הב"י דלענין נט"י לאכילה ישפוך על שמאל תחילה ומקשה עליו דבשו"ע האר"י ז"ל כתב להיפך, וכ"כ בזהר חדש רות דגם בנט"י לסעודה צריך ימין תחילה עיי"ש.

ועי' גם בנמוקי או"ח סי' קנ"ח שמביא מ"ש בס' קב ישר פרק י"ג דבנט"י לסעודה צריך ליטול יד שמאל תחילה כמ"ש בכתבי האריז"ל, ומקשה עליו דלא נמצא כן בכתבי אריז"ל ואדרבה בכוונת סידור האריז"ל כתב להיפך עיי"ש ואכמ"ל.

וזהו מה שהביא המג"א בשם הרקאנטי פ' עקב להוכיח דגם נט"י לסעודה הוא כנט"י שחרית דלעולם צריך ימין תחילה ולא נימא לחלק ביניהם כתירוץ הראשון של הב"י, וא"כ מהו הצ"ע על המג"א?



## הערות וביאורים ר"מ פאנדעלער\*

### הרב שלמה וייץ רמת גן, אה"ק

ברשימות חוברת קמה נדפסו רשימת הערות בנושא קידושין ללא עדים והמסתעף, ובכותרת כותב כ"ק אדמו"ר: "לר"מ פאנדעלער". ובהמשך שההערות הם על "קונטרסו". בהערה 1 כותבים המוציאים-לאור: "לע"ע לא נתברר מיהו ר"מ פאנדעלער, ומהו הקונטרס שלו".

והנה מצאתי ב'התמים' חוברת חמישית עמ' קז בטור א' תיאור (שנכתב ע"י רא"ח אלטהויז הי"ד) על התוועדויות י"ט כסלו תרצ"ז בריגה ובין שמות הרבנים שהשתתפו הוא מציין את "ר"מ שי' מפאנדאלע"! הרי לנו ש"ר"מ פאנדאלע" הוא תושב ריגה מחסידי חב"ד. ומהו שמו המדויק? הנה על-זה ציטט רי"מ שי' בגליון הערות וביאורים של ש"פ מקץ קטע מספר זכרון ליהודי לטביה עמ' 386: "הרב הדיין ר' מרדכי זלבוויץ, יליד העיירה פונדיל, פלך קובנה. ידוע בריגה בשם מאטע פונידילר". (כמו"כ שוחתתי עם ר' אברהם שיחי' גודין וזוכר אותו היטיב).

א"כ ידוע לנו מיהו אותו ר"מ פאנדלע, אלא שנשאר לנו לחפש מהו קונטרסו:

הנה ר' מרדכי זלבוויץ נמצאו ממנו חדו"ת ב'התמים' (באותה חוברת עמ' פ ואילך ושוב באותו ענין בחוברת שלאחריה עמ' סט ואילך). כמו"כ נדפס ממנו הספר 'עטרת מרדכי' (ריגה תרח"צ?), ושם חיפשתי בכל הספר ולא מצאתי אפילו רמז לנושא עליו מעיר לו הרבי. אמנם בתוך הספר מציין המחבר כמה פעמים לחיבורים נוספים שלו. לדוגמא: בעמ' סז: "ובתש' עולת מרדכי שלי על מצות חינוך לקטן בכלאים בציצית ענף יב", וכן בכ"מ מציין "ראה בחידושי על הש"ס" וכיו"ב. כמו"כ בהסכמת הרב מנחם מענדל ז"ק (רבה הראשי של ריגה) לספר נאמר: "מאז ומכבר הסכמתי על חבורי טהרה של כ' ידידי ..

---

\* ראה גם בגליון הקודם עמ' 10 מש"כ בזה הר"י מונדשיין. המערכת

ר' מרדכי שליט"א .. זעלבאוויטץ מפה ריגה, אולם עתה .. הנני לא רק להסכים על אשר הסכמתי כי אם גם להוסיף על דברי מאז כי מצאתי בחיבורו זה הרבה יותר לשבח ממה שחזיתי אז" וא"כ ברור שלמחבר היו ספרים וקונטרסים מוכנים, אלא שלא ברור אם אכן נדפסו בפועל או לא, בכל הספריות שחיפשתי עדיין לא מצאתי תחת השם של ר' מרדכי זלבוויץ ספר או מאמר נוסף. [רמז לדבר שספרים אלו לא נדפסו בפועל נמצא בעותק מהספר 'עטרת מרדכי' עם הגהות של המחבר (דבר שכיח בימים ההם) וכשמוזכר "ובתש' עולת מרדכי שלי" הוא מוחק את השם ומשנה את המיקום של המאמר (שם עמ' 102)].

אבל יתכן ודבריו נמצאו בקובץ תורני מהימים ההם ויגעת ומצאת.



### שהנחילנו אבותינו [גליון]

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בגליון תשסח (ע' 15 ואילך) מצדיק הרב י. ש. קלמנסון להכניס בגוף התניא את כל התיקונים שציין כ"ק אדמו"ר ב"לוח התיקון" ו"בהערות ותיקונים בדרך אפשר", ומסיק: "ועפ"ז מובן בפשטות שכאשר מסדרים מחדש את הטקסט של ספר התניא כדי להדפיסו יחד עם ה"מ"מ הגהות והערות קצרות" בתוספות "ליקוט פירושים" מכ"ק אדמו"ר - בודאי ובודאי צריכים לתקן את התיקונים בפנים התניא (ולפלא הקס"ד כו.). ואילו ה"קנאות" שלא להעזיז לתקן בפנים התניא, הוא לא לקדושתו של ספר התניא כפי שנכתב ע"י רבינו הזקן, אלא ל"קידוש" הטעויות של המעתיק או המדפיס ("בחור - הזעזער")! "... עכ"ל.

ונראה דאינו צודק כלל; דאית שגיאות ואית שגיאות, אית שגיאות שה"קנאות" הם באמת "קידוש" הטעויות של המדפיס, כמו הדוגמא שהביא מ"שער היחוד והאמונה" פ"א, "ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו'" - איתא בלוח התיקון שנדפס "השמים", וצריך להיות "המים" וכו' עכ"ל.

והנה השגיאה של "השמים" התחיל רק בדפוס הל"א של ספר התניא משנת תרס"ט (וכ"ה בדפוס הל"ב משנת תרע"ב שתח"י), ברם בשלשים הדפוסים שלפניו! היה כתוב "המים", וכמ"ש ידידי הר"י מונדשיין ב"ספר התניא - ביבליוגרפיה" (ע' 114) אודות התניא דווילנא תרס"ט: "בתחלת שער היחוד והאמונה" (דף ע"ב, עיוותו וכתבו יהי רקיע בתוך השמים [!]" עכ"ל. והנה בדפוס (הל"ט) דמונקאטש תש"ג (שתח"י), כבר תוקן ל"מים", (יתכן שעוד לפניו תוקן, אבל אינם תח"י). [ב"תניא המבואר" לא ציין אפילו שיש כאן תיקון].

וכן הוא בהדוגמא שהביא מ"לוח התיקון לאגה"ק סכ"ו (קמ"ב), שוה"מ המאמר, נדפס "לחסידי", וצריך להיות "לחסירי".. והמסתכל בפנים יראה צורת התיקון - שגירדו את היו"ד שמאחורי הדל"ת, ונעשה רי"ש! " עכ"ל.

הנה בתניא דפוס למברג תרכ"ד (שתח"י) נדפס (טז"ב, "לחסידי", ופשוט שכך היה בדפוסים שלפניו (שאינם תח"י). ובדפוס ווילנא תרל"ח, תרנ"ו נדפס ג"כ (נח, א) "לחסידי". [אבל ה"ריש" לא יצא ברור (אבל רואים ברור שלא היה כאן "דל"ת"), וזה כנראה גרם לאחד המדפיסים להפכו "לחסידי". ברם בדפוס ווילנא תרע"ב זה כבר תוקן (ואולי גם לפניו (אלא שאינם תח"י). בדפוס מונקאטש כתוב "לחסידי". גם כאן ב"תניא המבואר" לא ציין כל שיש כאן תיקון].

והנה בענין תיקוני טעויות, נראה שיש בזה ו' דרגות וסוגים:

(א) "לוח התיקון... ערכתי על פי השוואה להוצאות הראשונות, ולאילו שנדפסו בסמיכות מקום לרבנו הזקן, אשר קרוב לודאי שהיו שם כתי" התניא מוגהים, ואולי גם מגיהים שקבלו הוצאות מדבנו הזקן" עכ"ל כ"ק אדמו"ר בפתח דבר לס' התניא. ואמנם תיקונים כאלו ניתן להכניס בגוף הטקסט של התניא בלי שום בעיות כמובן, כי ברור הוא שכאן הטעות בהמדפיס, ולא בהכותב. [כמו הדוגמאות שהביא הנ"ל].

"התיקון גו' וגו' במקום כו' וכו' - באגרת התשובה- הם ע"פ הוצאה הראשונה של אגה"ת מהדורא בתרא (שקלאב תקס"ו). תיקוני הביטוי "עו"ג" כעו"ג" וכיו"ב הם ע"פ הוצאה

הראשונה וציוני הנ"ל" עכ"ל כ"ק אדמו"ר שם. - גם תיקונים אלו צריכים בהחלט להכניס בגוף הטקסט של התניא כמובן.

באג"ק משנת תשמ"א להר"י מונדשיין שי' כותב כ"ק אדמו"ר (באות ה): "הוצאת שקלאב תקס"ו, היינו בזמן אדה"ז ונדפסה במקום הסמוך לו, ואגה"ת שבה היא לא מהד"ק שלה כ"א מהד"ת, שכ"ז מראה שאדה"ז שם עיניו עלי"ז עכ"ל. נדפס "בס' התניא - ביבליוגרפיה", (ע' 13) וע"ש גם בע' 26.

(ב) "כך נכנסו בו התיקונים המיוחסים להצ"צ. וגם מה שתיקן הרה"ח וכ' הר"ר אשר ז"ל גראצמאן, הוא שעסק בהגהת והו"ל של התניא הוצאת ווילנא תר"ס, על גליון התניא שלו, וכ"ק מו"ח אדמו"ר אמר לי, אשר, בכלל, יש לסמוך עליו בזה" עכ"ל שם.

בהערה שם (וכן בפתח דבר להוצאה דשנת תשי"ד) כותב כ"ק אדמו"ר: "בהוצאה זו נתקנו כמה מטעויות הדפוס שבהוצאות הקודמות, בחלקם נכנסו בפנים ובחלקם - בלוח התיקון ובהערות ותיקונים", עכ"ל.

ונראה, דכוונת החלוקה, שחלקם נכנסו בפנים, וחלקם בלוח התיקון ובהערות ותיקונים; כי יש תיקונים שהם כ"כ החלטיים, כמו אלו שמופיעים בהוצאות הראשונות וכו', והם גם טעות דמוכח בודאי [כמו ב' דוגמאות הנ"ל שהביא הרב קלמנסון], לכן שייכים בפשטות לתיקון בגוף התניא, [וכמו גם מ"כו" ל"גו" ש באגה"ת הנ"ל]. אבל תיקונים שרק "מיוחסים להצ"צ", ומה שתיקן ר' אשר הנ"ל שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע אמר אשר בכלל יש לסמוך עליו, והם דברים שאינם מוכרחים בודאי, הם שייכים ללוח התיקון וכו', ולא בגוף התניא.

והנה הרב קלמנסון בהערותו השמיט בהעתקת ההערה שם, 5 מילים האחרונות: "ובחלקם - בלוח התיקון ובהערות ותיקונים", כי זה סותר את כל ההנחה שלו, אשר כל התיקונים ממש צריכים להכניס בגוף התניא, ורק מסיבה "טכנית" בלבד נמנעו להכניס את כולם, ברם 5 מילים הללו מבהירים באופן ברור שיש כאן חלוקה מכוונת, שישנם, כאלו שצריכים לתקן בגוף התניא, וישנם כאלו שנכנסים בלוח התיקון וכו' בלבד.

בתניא פ"ז (יא, ב) נאמר: "רובו ככולו כו' בתוכה שממנה". והעיר כ"ק אדמו"ר ברשימות שם (ע' סב) צ"ע מ"ש "בתוכה" "שממנה" בלשון נקבה, שלכאורה צ"ל בלשון זכר: (א) "בתוכו" – בתוך הרע שבעולם, "עולם הזה ... רובו ככולו רע רק מעט טוב מעורב בתוכו", (ב) "שממנו כו'" – מהטוב שבנוגה "עכ"ל (ההדגשות הם הכ"ק אדמו"ר, והשאר פענוח המו"ל).

והנה לפי דברי הרב קלמנסון למה לא תקנו בפנים התניא ל"בתוכו שממנו", והשאירו את ה"בתוכה שממנה"? והלא לפי הדקדוק זה טעות מוחלטת! אבל מפני שכ"ק אדמו"ר בלוח התיקון שם כתב בהערה שהוסיף אח"כ (כמו שמביאים המו"ל בשוה"ג להערה 9 שם): "שוב ראיתי שבלוח הטעות שם נתקן שצ"ל בתוכה", ולכן נרתעו לתקן זאת, הגם שבהגיון זהו טעות בדקדוק! וא"כ לפי"ז כיון שכ"ק אדמו"ר הכניס את התיקון בפ' לג [מ"הנחילנו" ל"הנחילוננו"], ומ"אינה" ל"אינם", ללוח התיקון ובהערות בדא"פ, מנין העוז להכניס התיקון בגוף התניא, ובלי שום סימן כלל, אולי בכל זאת כתב כ"ק אדה"ז בכי"ק "הנחילנו" ו"אינה" כמו הכא בפ"ז "בתוכה"? הגם שאינם עפ"י כללי הדקדוק. התיקון שעשו ל"הנחילנו" ול"אינה" הוא ממש כמו לתקן אות בס"ת.

ומה שטוען הרב קלמנסון "שהתיקונים שציין כ"ק אדמו"ר ב"לוח התיקון" וב"הערות ותיקונים בדרך אפשר" – נכנסו כאן בגוף התניא, על יסוד הוראת כ"ק אדמו"ר בקשר להדפסת הספר 'שיעורים בספר התניא', (וכמו שכתבו בפתח דבר לקונטרס השני (פרקים ד – יב)).

והנה פתחתי את השיעורים בס' התניא ח"א (ע' 394) וראיתי שלא כך פני הדברים, ומה שנאמר ב'הערות ותיקונים בדרך אפשר' שצ"ל "אינם" במקום "אינה", לא תוקן שם בפנים, אלא שמופיע "אינה"! וא"כ מנין העוז לתקן בתושב"כ שבחסידות - מ"אינה" ל"אינם"?!

וגם לפי האמת מהספר 'שיעורים בס' התניא' לא ניתן כלל להקיש לספר התניא לבד, וזהו ע"ד שמפרשי התורה מצטטים תיבות (בד"ה) לא בדיוק כמו שהם כתובים בתנ"ך; וכמו שרש"י בפ' בשלח (טז, ב) מצטט מהפסוק בד"ה "וילוננו" [וכ"ה

באה"ע], הגם שבפסוק כתיב "וילינו" [ובחזקוני אמנם מצטט "וילינו"], והאם יבא משהו ויאמר שהגירסא אצל רש"י והאב"ע הוא "וילונו", ושצריך לתקן עפ"י בגוף החומש ל"וילונו"?! רש"י כתב לפי "הקרי", כדי להקל על רהיטות הקריאה בלבד, אבל גם אצל רש"י בס"ת שלו היה כתוב "וילינו", ועד"ז בנדוד, ההוראה להכניס את הלוח התיקון ל'שיעורים בס' התניא' הוא כדי להקל על רהיטות הקריאה בלבד, אבל לשנות מפני זה בעצם גוף התניא - החומש של תורת החסידות, מאן דכר שמה?!

[ועי' במדבר (א, טז) שהכתיב "קריאי העדה", ורש"י אה"ע ומהר"ם מרוטנבורג מצטטים "קרואי העדה" (הגם שבחזקוני נאמר "קריאי"). ועייג"כ ברס"ג חוקת (כא, לב), וברס"ג ורש"י במטות (לב, ז), ובחזקוני תבא (כח, כז), ובאה"ע שם. ובויקרא (כא, ה) בספורנו, ובספורנו בהאזינו (לב, יג). ובאה"ע בראשית (ח, יז). חזקוני וישלח (לו, יד) ועוד ועוד, ועד"ז אי אפשר להקיש כלל מ'שיעורים בס' התניא'. לעצם גוף התניא, וז"פ].

גם אם הרבי היה מורה לנקד ולפסק את ה'שיעורים בס' התניא', לא הי' זה בסתירה כלל להסיפור שבקיצורים והערות דס' התניא (ע' קכה), שהצ"צ ביקש לנקד ולפסק את התניא, ואמר לו אדה"ז: "ס'ת שנקדוה וחילקוה לפסוקים פסול, - כי זה שייך רק לעצם ספר התניא בלבד, אבל עם "השיעורים", זה כמו חומש עם מפרשים, ששפיר מנקדים.

ומסיים שם אדה"ז: "ספר תורה שנקדוה וחלקוה לפסוקים פסולה, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שעולים לצירופים שונים" עכ"ל. והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע נזהר עשרות בשנים לא להכניס את כל התיקונים לגוף ספר התניא, לפיכך אינני מבין כלל האיך מעיזים המו"ל לתקן בגוף התניא, ש"כל התניא כולה שמותיו של הקב"ה שעולים לצירופים שונים".

ועי' בלקו"ש חלק ד' (ע' 1212 הערה 3) שמביא מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (כח תמוז תרצ"ב): "ובקבלה במשפחת בית רבי, אשר פעם מצא מהרי"ל מיאנוביטש את אחיו רבנו הזקן יושב אצל שלחן הכתיבה והוא בהתעמקות גדולה. כשעה עברה ונתעורר אדה"ז, וירא את אחיו עומד אצלו ויאמר לו:

"הנה זה שבוע השלישי שהנני מתבונן בכתיבה זו – והראה על הגליון הכתוב, מספר התניא, שהיה מונח לפניו – אם לכתבה בוא"ו החיבור (כמו תיבת ועיקרה ושרשה בפרק מא בתחלתו, שהיה יכול לכתוב ראשית העבודה עיקרה, וכתב ועיקרה). אמר בזה"ל: "אויף א וא"ו אין בינונים מאג מען אוועקגעבן זעכס וואכען און אויף דער זיבעטער וואך וועט ווערן ליכטיג ממש מיט א אור עצמו. אויף יעדער אות החיבור וואס עס איז אין ספר בינונים, האב איך איבערגעטראכט דעם גאנצן ספר". עכ"ל. ועי' לקו"ש ח"כ (עמ' 182-183).

באגה"ק סי' כה (קלח, א) נאמר: "שלא לשוח שיחה בטילה ... עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה וכו'". ובהערות ותיקונים (ע' ר) נאמר במקום "ערבית ומנחה", "מנחה וערבית", ותיקון זה הופיע ככה משנת תשי"ד עד י"א ניסן תשמ"ד (הוצאת האלף של התניא).

והנה אליבא דהרב קלמנסון צריך היה לתקן זאת בפנים גוף התניא במשך 30 שנה.

ברם בהוצאה הנ"ל הופיע שם "הוספה לאחר זמן: "נ"ל בדא"פ לתרץ הסדר: שחרית ערבית ו(אפילו) מנחה, היינו ... " עכ"ל ע"ש.

מה היה עושה הרב קלמנסון לאחר הוספה זו, האם היה משנה שוב בפנים התניא מ"מנחה וערבית" ל"ערבית ומנחה"?

אלא ע"כ כ"ז מוכיח בעליל שכ"ק אדמו"ר התכוון להעיר בתיקונים כאלו (שיש בהם סברות, כמו לשון יחיד ורבים, זכר ונקבה, מעריב ומנחה), רק בשולי הגליון בלבד, ולא ח"ו בגוף הטקסט "שהם שמותיו של הקב"ה שעולים לצירופים שונים", כנ"ל.

בפתח דבר למפתחות התניא כותב כ"ק אדמו"ר: "בהוצאת התניא השלימה שמכינים לדפוס – התניא – באמצע העמוד .. ובואו ג"כ ציוני מקור תיקונים הנ"ל בפרטיות", עכ"ל.

המו"ל של הרשימות היו צריכים לעשות מדור וטור מיוחד להסביר כל תיקון (כמו "השמים" – "מים" שבשעהיוה"א הנ"ל),

ולבדוק איך תואם כל תיקון עם כל דפוסי התניא וכו', אבל לא כל תיקון שייך לשנות בגוף התניא כמובן.

(ג) "תיקונים על פי השוואה להוצאות אחרות.

(ד) "תיקונים במקום שנראה לי טעות המדפיס דמוכח".

(ה) "או על כל פנים קרוב לודאי".

(ו) תיקונים ב"דרך אפשר" [יתכן ש"מנחה וערבית" הנ"ל בכלל זה], ולא כל התיקונים שייכים לתקן בגוף התניא, רובם שייכים ל"שוה"ג.



## לקוטי שיחות

### בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניא

בלקו"ש חכ"ו בפרשתנו ע' 160 מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הא דבזה"ז הוה גר גמור אף שאין עתה קרבן, ולכאורה יש להעיר בזה דמבואר בלקו"ש חל"ג שיחה לחג השבועות ע' 26 דשונה הגרות דמ"ת להגרות דזמה"ז, דבזמן מ"ת לא הי' חלות גרות ע"י מילה טבילה והרצאת קרבן כי לא הי' עדיין קבלת המצות שהוא הגרות עצמה, והגם דהיו צריכים למילה טבילה וקרבן, מ"מ היו כמו תנאי גרות אבל לא פעלו החלות גרות ולכן הטבילה הי' יכול להיות בשבת כי הטבילה לא הי' עליו גדר "משפט", ולא הי' "תיקוני גברא", משא"כ בזמן הזה דיש כבר קבלת המצות וכלשון הרמב"ם בפ"ג מאיסו"ב כשירצה לביכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה, אז המילה וטבילה הם המעשה גרות שעל ידם יש חלות גרות, עיי"ש בארוכה.

ולפי זה י"ל דילפינן מ"ככם כגר" שהשלשה דברים [מילה טבילה וקרבן] מהווים "כניסה" לברית ושלכן בעינן גם בזה"ז להמעשה גרות דמילה וטבילה, והיינו אף שבאמת במ"ת לא היו חלק מהמעשה גרות [שהי' רק בשעת מ"ת], מ"מ חשיבי "מכניסין" דברים שעל ידם נכנסין לברית.

ולהעיר מהלשון בהשיחה בחל"ג [ע' 29], שהם היו "תנאי גרות", והיו "צריכים" להם, ואח"כ [בע' 30 בסוס"ג] אומר רק שע"י הטבילה לא היתה חלות הגרות ולכן לא הוה בגדר תיקון גברא ו"משפט", ולכאורה הול"ל בלשון יותר אלימתא דלא הוה בכלל מעשה גרות, רק "תנאי" כנ"ל, אלא דלפי הנ"ל יובן דאף שבעצם היו רק "צריכים" לזה והיו "תנאי", מ"מ ילפינן מככם כגר שחשיבי בגדר "כניסה" [וע"ד מעשה גרות] שלכן בזה"ז דהם מעשה גרות ממש ילפינן ממה שהי' במ"ת.

ולפי זה יובן ג"כ למה בעינן ילפותות להג' דברים שהיו במ"ת, כי כונת הגמ' הוא לא רק ללמד שהיו בשביל מ"ת - גרות [דמאן יימר לן שהמילה במצרים הי' קשור למ"ת וע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ח בשיחה לערב חה"ש ע' 17 דתמיד הנעשה בסיני חשיב כמו אחרי מ"ת שיכולין ללמוד הימנו להתמידין הנקרבין, וזה גופא מגלה לן הקרא ד"עולת תמיד העשוי' בהר סיני], אלא דחשיבי "מכניסין" כנ"ל.

[ולהעיר מהמחלוקת הראשונים בא' שמל לשם מצוה ולא לשם גרות אי מהני לגרותו (יבמות מו ע"ב בפ"י דברי הגמ' "מי לא טבל לקריו" עיי"ש ברש"י ותוס' וראשונים, וברמב"ם פ"ג מאיסו"ב ה"ט)].

והשתא י"ל דילפינן מ"לדורותיכם" שהיכא דאין ביהמ"ק אמרינן דהקרבן אז נחשב רק כמו תנאי ואינו חשיב דבר הכונס לגרות [וראה בהערה 8 לפי הצפעה"נ דהילפותא מגלה לן בשעת הכית ג"כ] ולכן עתה כשעושים הדברים בגדר מעשה גרות לא צריכים בכלל קרבן.

ולפי זה י"ל החילוק בין מי שאי אפשר למולו דנפסק ביו"ד סי' רסח דיכול להתגייר בלי מילה כיון דלא שייך אצלו מילה, לקרבן דלא שייך בזמן הזה, דלגבי קרבן בעינן ילפותא משא"כ

במילה, דהילפותא בקרבן הוא שבכלל דחשיב רק בגדר תנאי, משא"כ במילה מכיון דרואים דבשעת מ"ת נכנסו הנשים לברית ונעשו גרים בלי מילה, עד"ז מי שאי אפשר למולו יכול להתגייר [עיינן תוס' יבמות מו ע"ב], וא"צ ילפותא מיוחדת כמו קרבן דלא נחשב כ"מכניס".

ובהאי ענינא דמילה וטבילה הם מעשה גרות, יש להעיר שאולי הוא ע"ד הכניסה דנפש אלקית כמבואר בסוס"ד במהדו"ת בשו"ע אדה"ז דתחילת הכניסה הוא במילה, והגמר בברמ"צ, ומובן דאין זה סותר מהמובא בהשיחה מהרדב"ז וגהש"ס [ע' 164 ובהערה 36] דהמילה הוא הסרת הטומאה והטבילה הוא הכניסה לקדושה, דאף הסרת הטומאה לכניסה יחשב, וע"ד מהמבואר בהשיחה גופא החילוק בין מילה וטבילה לקרבן שאף שקרבן הוא רק מסיר דבר המונע מ"מ בשלשה דברים "נכנסו" ישראל לברית, אלא דיש לחלק, דבישראל גמור הרי בשעת מילתו עומד הנה"א לגמור כניסתו בהגיעו לשנת יג, משא"כ בגר הרי אף אי מל לשם גרות יכול להיות שלעולם לא יטבול להשלים גרותו ותלוי בדעתו.

וע"ד הדרוש י"ל דהג' לשונות בהרמב"ם "ליכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה" הם מכוונים כנגד מילה [ליכנס לברית] טבילה [להסתופף תחת כנפי השכינה, שענין להסתופף הוא ע"ד הטבילה במי הדעת, וקרבן [לקבל עליו עול תורה - עיינן לקו"ש חל"ד ע' 210 הערה 38], וגם י"ל שהוא כנגד אברהם [ענינו מילה] יצחק [ענינו תפילה] ויעקב [ענינו תורה].



## בן יקטן

**הת' לוי יצחק הכהן זרחי**  
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ה ע' 287 סעיף יו"ד איתא: עפ"י הנ"ל [פירוש רש"י שחצרמות בן יקטן על שם מקומו נקרא - המעתיק] וועט ווערן פארענטפערט א רש"י אין די פריערדיקע סדרה. אויף כוש און אשור זאגט רש"י "עדיין לא היו וכתב המקרא על שם

העתיד", פרעגט דער מהרש"א פארוואס זאגט עס ניט רש"י אויך אויף חוילה – וואס דאס שטייט מיט א פסוק פריער, פאר כוש און אשור – ובפרט נאך, אז אין מדרש זאגט ער עס טאקע אויך אויף חולה?

וע"פ הנ"ל יתורץ: וויבאלד אז מיר געפינען ביי איין זון פון יקטן'ען – חצרמות – אז זיין נאמען איז געווען ניט דאס וואס יקטן האט אים געגעבן נאר על שם מקומו, קען דאך זיין אז די זעלבע זאך איז אויך בנוגע חוילה (בנו של יקטן), אז ס'איז ניט א נאמען וואס יקטן האט אים געגעבן נאר על שם מקומו. במילא, קען דאך זיין אז דאס וואס דער ארט האט געהייסן חולה – איז עס פון ששת ימי בראשית אן, און בשעת בנו של יקטן האט זיך דארט באזעצט, האט מען אים גערופן על שם מקומו. איז דאך ניטא קיין הכרח אז דאס איז על שם העתיד. משא"כ בנוגע כוש ואשור, איז וויבאלד אז מען געפינט ניט ביי קיינעם פון זייערע ברידער אז על שם מקומם נקראו, און פשוטו של מקרא איז אז דאס איז א נאמען וואס זייערע עלטערן האבן זיי געגעבן, דעריבער איז פון זיי מוכרח אז כתב המקרא על שם העתיד. עכלה"ק.

יש להקדים ב' הקדמות בקצרה עכ"פ:

(א) מה שאומרים ש(בתורה) דבר "נקרא על שם העתיד", י"ל בא' מב' אופנים:

(א) גם כש"כותבין" סיפור ומזכירין את השם של המקום שקורין לו עכשיו, אבל בזמן שקרה הסיפור לא נקרא ככה – יכולים לומר ש"נקרא על שם העתיד", או

(ב) רק אם בזמן שנכתב עדיין לא נקרא ככה יכולים לומר ש"נקרא על שם העתיד".

– על כל פנים מה שנוגע לפשוטו של מקרא, יש להביא מ"ש רש"י על הפסוק (שמות ג, א) "אל הר האלקים" – "על שם העתיד", מוכח, דלפי פשוטו של מקרא, אם לא נקרא כן שמו

בשעת שקרה הסיפור – אף שנקרא כן בשעת הכתיבה<sup>1</sup> – יכולים לומר ש"נקרא על שם העתיד".

(ב) האם שייך שיהי' שם לאיזה דבר מבלי שיקרא לו אדם (הראשון) שמו, או רק אם נקרא<sup>2</sup> שמו כן יהי'<sup>3</sup>.

ועם הקדמה זו יש לבאר מ"ש בשיחה הנ"ל. דיש לעיין בגופו של דבר:

(א) הראי' שחווילה נקרא על שם מקומו הוא מחצרמות. ובודאי בנוגע לחצרמות עצמו נקרא המקום "חצרמות" על שם אנשים שהיו שם ולא מששת ימי בראשית (וכמבואר בהשיחה בארוכה). וא"כ, דיו בזה שנאמר שגם חווילה נקרא על שם מקומו – על שם אנשים שהיו שם, אבל מ"מ הוא ע"ש העתיד.

(ב) יש סברה גדולה לומר (שלא נקרא כן מששת ימי בראשית כ"א) שנקרא חווילה ע"ש אדם אחר – והיינו חווילה בן כוש<sup>4</sup> שהי' ג' דורות קודם לחווילה בן יקטן. שחווילה בן כוש הוא דור שלישי מנח (חס, כוש וחווילה) וחווילה בן יקטן הוא דור ו' לנח (שם, ארפכשד, שלח, עבר, יקטן וחווילה). ואדרבה – לפ"ז (אם נאמר ש"ארץ החווילה" נקרא על שם חווילה בן כוש), יוצא שכוש

<sup>1</sup> ויש לדחות ע"פ פירוש רש"י עה"פ (שמות כד, ד) "ויכתוב משה" – "מבראשית ועד מתן תורה כו", א"כ, יכולים לומר שהפסוק "אל הר האלקים" נכתב ג"כ לפני הגילוי דמתן תורה (ש"ויכתוב משה" הי' בד' בסיון (ראה פרש"י על פסוק א' ופסוק ד'), ומתן תורה הי' בו' (או ז') בסיון) [ולכן לא נקרא "הר האלקים" כשנכתב הפסוק שבפ' שמות]. אבל, א"כ הפסוקים של הד' נהרות לא נכתבו עד לפני מ"ת, וכוש ואשור כבר היו וק"ל.

<sup>2</sup> ולהעיר שדוקא בפסוקי ד' נהרות רש"י מחפש למה נקרא כ"א שמו. (ומגופו) – פישון – פשו פרשיו, מגדל פשתן. גיחון – המייתו גדולה ע"ד מנגת והולך. חדקל – מימיו חדין וקלין.

<sup>3</sup> בנוגע חי – נאמר (ב, כ) "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה". ופרש"י בפסוק לפני"ז "הוא שמו – לעולם". בנוגע לברואי הים ורמש האדמה צומח ודומם – לא נאמר כן. אבל לכאורה ע"פ פש"מ לא הי' שם לדבר מסויים עד שנקרא לו ככה – ראה להלן בפנים קושיא ד'.

<sup>4</sup> ופשוט שאין להקשות לפ"ז למה נקרא שם האחד גו' הסובב ארץ החווילה (הנקרא על בן כוש) ושם השני סובב ארץ כוש – דלפועל כשמתפרד לד' ראשים – האחד הוא בגבול שנתיישב הבן וק"ל.

ואשור היו הדור הראשון לאחר המבול, ואילו חוילה הוא דור שני לאחר המבול, והדרא קושייתו של המהרש"א לדוכתינן: דגם בחוילה הו"ל לרש"י לפרש שנקרא כך על שם העתיד.

ולוא דמסתפינא, הייתי אומר שכן הוא לפי האמת, כדפי' בתיב"ע על חוילה<sup>1</sup> (בן כוש) "ושום אפרכיתהום (שם מדינותיהן. פי' יונתן) . . הינדקי" – וידוע ששם יש זהב ואבנים טובות. וזהו באמת מה שכתוב כאן (ב, יב) "וזהב הארץ ההיא טוב שם הבדלח<sup>2</sup> ואבן השהם".

(ג) לפי התירוץ שמובא בשיחה הנ"ל יוצא, שהבן חמש ילמד "במה מצינו" מחצרמות שנקרא כן על שם מקומו – וה"ה בנוגע חוילה. אבל, עדיין לא למד הבן חמש בתחילת פ' בראשית דבסוף פ' נח יהי' מי שייקרא חצרמות – על שם מקומו. ולכן יש לומר שגם אחיו נקרא ע"ש מקומו – חוילה). ולכן לא קשה מה שנקרא מקום "ארץ החוילה" דמעולם הי' שמו כן. ולכאורה הי' חלק יותר (גלייכער) שנאמר שכולם נקרא ע"ש העתיד?

(ד) אפילו אם נדחק לומר דכשם שחצרמות נקרא ע"ש מקומו – כך קרה לחוילה. ולהסיר הקושיא "למה לא פרש"י שחוילה נקרא ע"ש העתיד" נאמר שחוילה הי' שמו מקודם – וכמ"ש בהשיחה "קעץ דאך זיין אז דאס וואס דער ארט האט געהייסן חוילה – איז עס פון ששת ימי בראשית אן" –

מי יקרא שמו חוילה? אפילו אם נקרא חוילה ע"י אדה"ר (ע"ד ארץ אשר גזר אדה"ר לשבת (וקרא גם שמות להארצות) – מ"מ הוא על העתיד, מכיון דנקרא חוילה בתיאור הנהרות ולא קרא האדם שמות עד לאח"ז.

(ה) א"כ (שנקרא "ארץ החוילה" מששת ימי בראשית, וחוילה (בן יקטן) נקרא על שם מקומו) – מנ"ל לחלק דדוקא חוילה בן

<sup>1</sup> (ולהעיר, דבחווילה בן כוש פי' "חוילה" יקטן פי' "חוליא" וצ"ע אם הוא טעות הדפוס.

(2) ולהעיר דכאן לא פירש רש"י מהו "בדולח", כ"א בפ' בהעלותך (יא, ז) כתב שהוא "קריסטל" (ואולי מפני דכאן אינו נוגע כ"כ, משא"כ התם שהפסוק משבח המן שהי' "כעין הבדולח", צריכים לידע שהי' לבן.

יקטן נקרא כן על מקומו ולא חוילה בן כוש? ואם נאמר שאכן הוא (שגם חוילה בן כוש נקרא על שם מקומו) – מנ"ל לחלק בין אח ואב, לומר שדוקא חוילה (בן יקטן) נקרא ע"ש מקומו כמו אחיו חצרמות וכן הי', אבל כוש לא נקרא ע"ש מקומו כמו חוילה בנו.

ולכאוי' היינו יכולים לתרץ (רש"י) דכיון שכתוב "ארץ החוילה אשר שם הזהב" – יכול להיות שנקרא חוילה ע"ש הזהב, והסיבה להיותו נקרא "חוילה" – זהב – כבר הי'. משא"כ הר האלקים שהסיבה עדיין לא היתה (דסנה לחוד והר סיני לחוד).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## שיחות

### גם גוף קדוש בשר הוא

**הרב פסח צבי שמערלינג**  
תושב השכונה

בהשיחה דש"פ בשלח, י"ג שבט, ה'תשט"ו (שי"ל לאחרונה ע"י ועד הנחות בלה"ק), מביא כ"ק אדמו"ר הסיפור אודות תלמידי הבעש"ט שהצטערו על שהרהרו כו', עד שהראו להם בהיכלות דג"ע שמשה רבינו לומד עם תינוקות של בית רבן את הפסוק "ותצחק שרה גו'", ומסביר להם שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו איך אפשר שיהי' אצלה ספק במאמר השם, "תדעו אשר זהו מצד הגוף, ואשר גם גוף קדוש, בשר הוא."

וממשיך לבאר בהשיחה למה ענין זה נאמר אפילו בנוגע לשרה שגדלה מעלתה וכו' וכו', עיי"ש.

ויש להעיר שבמקור הסיפור המצויין (אג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, ח"ג ע' תנד) כתוב: "...כל התינוקות אשר בהיכל

ההוא למדו פרשת לך, ואחד התינוקות אמר בקול רם הכתוב ויפול אברהם על פניו ויצחק, ויאמר בלבו ... ומשה רבינו מסביר להם להילדים כי כל הפירושים אמת הם, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא". וצ"ע.

עוד יש להעיר בהמשך השיחה שם: "בכלל בתורת החסידות לא מתפעלים כ"כ ממעלתו של אדה"ר – ביחס למעלתו של רבי חסידי ("א חסידישן רבי'ן"), שבודאי גדלה מעלתו ממעלת אדה"ר".

ויש לציין לזה משיחת ליל שמח"ת תרצ"א (לקוטי דיבורים ח"ד ע' תשה): "דער חטא עץ הדעת איז גיווען וואס אדם הראשון הסתכל במקום הקליפות ... וואס מיט דעם קוק האט אדם הראשון גיוואלט פאריכטין דאס וואס חוה האט מקלקל געווען, און דאס איז געווען דער חטא פון אדם הראשון וואיילע אדם הראשון איז ניט געווען קיין רבי". ועיי"ש.



## בחינת מרע"ה להיות רועה ישראל [גליון]

**הת' צבי אלימלך רבקין**  
תלמיד בישיבה

בגליון תשסח העיר הרב על א.ל. מ"ש בשיחת מוצש"ק י"א שבט תשכ"ד (בלתי מוגה), הדיוק למה הי' הנסיון לראות אם מרע"ה ראוי להיות רועה ישראל עי"ז שהנהיג את צאן יתרו וכו'. ומסביר שכדי להיות רועה ישראל צריך לשאת "טרחכם ומשאכם אפילו פון די וואס זיינען פושע ומורד בו (ב"ה)", ולכן צריכים לבחננו במין כזה שעשה כנגד טבעו ומרד בה', והיינו יתרו שעבד כל ע"ז שבעולם שזהו א' מז' מצוות ב"נ. ואעפ"כ דאג לענייני יתרו וגם לנכסי יתרו, אף שהם שייכים "צו אזא מין וואס האט עובר געווען אויף שבע מצוות שלו, דאס איז דער בחינה אז ער קאן זיין א רועה נאמן, אויך בהנוגע צו חוטב עיצין ושואב מימך, וואס דאס איז דאך די דרגא הכי תחתונה".

והקשה הרב א.ל. שם דהרי יתרו הי' בעל תשובה, וא"כ מהיכן נראה שראוי הוא להיות רועה ישראל, לכאן' לא קשה. דהרי עד "ויספר משה לחותנו", שע"ז מביא רש"י אתת המכילתא ("למשוך את לכו לקרבו לתורה"), עשה תשובה כדבעי - דהיינו גיור וקיום המצות כמ"ש רש"י לעיל (יח, א), וזה גופא שמשה סיפר וקירב את יתרו הוא הבחינה שראוי הוא להיות רועה ישראל אף שיתרו רצה לעשות תשובה. ומה שהשיב שם שכוונתו סוג שעובר על טבע נפשו, הרי הן דברי כ"ק אדמו"ר שם "אזא מין וכו'".

ובמילא קושייתו שם דחידוש לומר על בעל תשובה יתוש קדמך לא קשה, דהרי גדרו של בעל תשובה זה לא ניתן להיקבע במסמרות.

וליתר ביאור על כללות הענין נכון לציין תשובת כ"ק אדמו"ר לשואלים שאלה בלי תשובה, מובא בפרדס חב"ד: "[העירותי כמה פעמים וכנראה שאינו מספיק, ואע"פ שבלא הערתי - ג"כ פשוט] שבמילתא שבסברא שאומרים ונמצא כתוב ההיפך - אינו מספיק לשלול ה"מילתא" כ"א צריך להפריך היסוד - הסברא (ע"י סברא אחרת)".

דהיינו שהרי היה במדריגה פחותה - עובר על טבע נפשו וזהו היסוד ולכן היא בחינה סו"ס להיות רועה ישראל.



## נגלה

### המביא גט בספינה

**הרב יהודא לייב שפירא**

ראש הישיבה, ישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בגיטין (ז,ב) א"י: תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י [ואין צ"ל בפ"נ ובפ"נ]. ותניא אידך כמביא בחו"ל [וצ"ל בפ"נ ובפ"נ]. א"ר ירמיי' לא קשיא הא ר"י הא רבנן, דתנן עפר חו"ל

הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית. א"ר יהודה אימת בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת פטור. אבי אמר הא והא ר"י היא, ול"ק, כאן בזמן שאין הספינה גוששת, כאן בזמן שהספינה גוששת.

ובתוס' שם (ד"ה אמר ר"י) כ' וז"ל: משמע דאימתי דר"י בא לחלוק, וא"ת בפרק חלון (עירובין פא, ב) ובזה בורר (סנה' כד, ב) אמר ריב"ל כ"מ שאמר ר"י אימתי ובמה אינו אלא לפרש, ור' יוחנן אמר אימתי לפרש ובמה לחלוק, אלמא לכו"ע אימתי לפרש. וי"ל דר' ירמי' דהכא סבר כרמי בר חמא ואית לי' בפ' זה בורר (שם כה, א) דאפי' אימתי לחלוק וכו'. ועוד י"ל דנראה כספרים דגרסי' בס"פ חלון (שם) כ"מ שאמר ר"י במשנתנו אימתי ובמה וכו', דדוקא במשנה אימתי לפרש, אבל בברייתא לא וכו'. והכא ברייתא היא, דהא במשנה במסכת חלה (פ"ב מ"ב) לא מסיים בה אבל אין הספינה גוששת פטורה כדמסיים הכא, ונהי דבמתני' דחלה בא לפרש, בברייתא בא לחלוק. עכ"ל.

ולכאו' צ"ע, לתירוץ הראשון בתוס', שאין מחלקין בין משנה לברייתא (ובשניהם ס"ל לריב"ל ור"י שאימתי דר"י לפרש, אלא שר' ירמי' כאן ס"ל כרמי בר חמא שאימתי לחלוק), למה באמת הביאה הגמרא כאן את הברייתא ולא המשנה, והרי מובן בפשטות שאם אפשר להביא ראיה (וכיו"ב) מהמשנה מביאה הגמ' מהמשנה ולא הברייתא.

וצ"ל בפשטות שתי' הא' של התוס' ס"ל כהרמב"ן והריטב"א שס"ל שבאמת מובא כאן המשנה ולא הברייתא, ומה שמסיים "אבל אין הספינה גוששת פטור" [שלא נמצא בהמשנה, כ"א בהברייתא], אי"ז אלא הוספת הגמ' על המשנה.

ועפ"ז י"ל שזהו א' מסיבות המחלוקת בין ב' התירוצים: תי' הא' ס"ל שאכן אפ"ל כן, שהגמ' מביאה מהמשנה, ומוסיפה אח"כ ביאור (מהברייתא) על המשנה, מבלי להדגיש שזוהי הוספה [והוא ע"ד מ"ש המפרשים (לעיל ו, ב) על הא דא' "מעשה באדם א' שהביא גט לפני רבי ישמעאל, א"ל צריך אני לומר בפ"נ ובפ"נ או איני צריך וכו' לאחר שיצא נכנס לפניו ר' אלעאי, א"ל רבי והלא כבר סיסאי וכו' ותנן ר"מ אומר וכו' ואפי' רבנן לא פליגי עלי' דר"מ וכו'"]. והקשו, דאיך הקשה ר"א

לר' ישמעאל מהא דתנן במשנה, הרי ר"י ה"י לפני סידור המשניות, וגם ר"י עצמו תנא הוא, וגברא אגברא קא רמית, ותירצו דמהתיבות "ותנן רמ"א וכו'" ה"ז הוספת הגמ' על דברי ר' אלעאי, וכמצוין על הגליון ד"מכאן עד כפר סיסאי דמקרבא ליתא בתוספתא"; ותי' הב' ס"ל שאין זה דרך הגמ', וא"כ קשה למה שבקה הגמ' את המשנה והביאה הברייתא, ומוכרח לומר שיש חילוק בין המשנה והברייתא, ובהברייתא הוה אימתי לחלק, ולכן הוכרחה הגמ' להביא הברייתא (משא"כ לתי' הא') שאין הכרח זה נוחא לי' לומר "דר' ירמי' דהכא סבר כרמי בר חמא דאית לי' דאפי' אימתי לחלוק".

[ולהעיר - שאין לומר שיסוד מחלוקתם הוא הגירסא בגמ', דהתי' הראשון אזיל להגירסא "דתנן עפר וכו'", וא"כ ה"ז משנה, ולכן מוכרח שאין לחלק בין משנה וברייתא, שהרי כאן ה"ז משנה, משא"כ התי' הב' אזלא להגירסא "דתניא עפר וכו'" - אין לומר כן, כי א"כ למה הכריחו התוס' שכאן ה"ז ברייתא ממה דמסיים "אבל אין הספינה גוששת פטור", ולא ממ"ש "דתניא", ומוכרח לומר שהסדר הוא להיפך: לאחר שהכריחו התוס' שכאן ה"ז ברייתא מדמסיים "אבל אין הספינה גוששת פטור", הוכרחו לשנות הגירסא ל"דתניא", ולא שגירסא זו הכריחם לפרש כפי שפירשו].

אבל באמת י"ל שיש עוד סיבה להמחלוקת בין תי' הא' והב', ובהקדים מ"ש המפרשים לתרץ קושיא הנ"ל, למה באמת הביאה הגמ' הברייתא ולא המשנה, לפי תי' הא', וזהו תוכן דבריהם: היות ובהמשנה לא נזכר "אבל אין הספינה גוששת פטור", הרי י"ל דגם ר' יהודה אינו חולק אלא לגבי חיוב דאורייתא, אבל מדרבנן מודה הוא שחייב במעשר ובשביעית, ולפיכך כבר אין שייך לומר שלר"י יצטרכו לומר שם בפ"נ ובפ"נ, כי כל סיבת חיוב אמירת בפ"נ ובפ"נ בספינה שבנהרות א"י לר"י (כשאינה גוששת) ה"ז מטעם "שלא תחלוק במדה"י" (כי בלא"ה אין שום סיבה להתחייב בזה, שהרי שכיחי וגמירי שם), וכמ"ש התוס' לקמן (בד"ה עציץ בסופו), אבל באם גם לר"י חייבים בספינה זו במעשר ושביעית מדרבנן, כבר יש לחלק בין מקום זה לשאר מדה"י, דהרי עכ"פ חייב מדרבנן, ולכן הביאה הגמ' הברייתא, שבה מפורש "אבל אין הספינה גוששת פטור", דמשמע דאפי'

מדרבנן פטור, ובמילא מתאים לומר על מקום זה "שלא תחלוק במדה"י".

ועפ"ז י"ל שבזה הוא דנחלקו תי' הא' והב': תי' הא' ס"ל שאפ"ל כן, משא"כ תי' הב' ס"ל שגם אם הי' מחויב במעשר ושביעית מדרבנן, מ"מ, היות שפטור מה"ת, אפ"ל בזה "שלא תחלוק במדה"י", ובמילא הדרא קושיא לדוכתא, למה הביאה הגמ' הברייתא ולא המשנה, ומוכרח לומר שיש חילוק בין המשנה להברייתא.

ולבאר הא גופא, מהו סברת המחלוקת האם אפ"ל "שלא תחלוק במדה"י" בנדון שפטור מה"ת ממעשר ושביעית וחייב מדרבנן, י"ל בהקדם מה שכתבנו בגליון ז [תשסה] שיש לבאר הגדר של "שלא תחלוק" ("לא פלוג") בב' אופנים:

(א) ה"ז מטעם גזירה, שהחכמים חששו שאם התקנה לא תהי' בכל האופנים אנשים או מצבים וכו' (שבסוג אחד), לא תתקיים התקנה גם במקום שאכן הותקנה. ז.א. שבאם יתקנו תקנה רק לאופנים אנשים או מצבים וכו' מסוימים (כי רק באופנים אלו ישנו הטעם לתקן התקנה), ועל אופנים אחרים לא תחול התקנה, הנה חוששים שבנ"א יאמרו שבאם באופנים אלו אין תקנה זו, גם באופנים אחרים (שאכן ישנו הטעם להתקנה) אין כאן התקנה.

(ב) אי"ז מטעם גזירה, כ"א זהו גדר וכלל באופן תקנת חכמים - החכמים לא רצו (או שלא יכלו?) לעשות תקנה באופן שתחול רק על אופנים - מצבים או אנשים וכו' מסוימים, ועל שאר אופנים או מצבים וכו' (שבאותו סוג) לא תחול התקנה.

וע"י ב' אופנים אלו יש לבאר המחלוקת הנ"ל: לאופן הא' מובן שבספינה, אף שפטור ממעשר ומשביעית מה"ת, מ"מ היות וחייבים מדרבנן, כבר אין מקום זה דומה לשאר מקומות במדה"י, ובמילא אין לחשוש שבנ"א לא יבינו שיש הפרש בין ב' המקומות, ולא יקיימו התקנה גם במדה"י, כי ההפרש בולט - במדה"י פטורים ממעשר ושביעית לגמרי, ובהספינה חייבים מדרבנן. וזהו סברת תי' הראשון בתוס' (ולכן הוכרחה הגמ')

להביא הברייתא, ששם ברור שגם מדרבנן פטור ממעשר ושייעך בזה "שלא תחלוק במדה"י).

אבל לאופן ה'ב', לא איכפת לן מה שחייבים מדרבנן, סוכ"ס היות ופטורים מה"ת, ה"ז בעצם מדה"י. וכבר אין החכמים מחלקים בין מקום למקום במדה"י, (אף בנדון שאין מקום לחשוש שבנ"א לא ידעו לחלק ביניהם). וזהו סברת תי' ה'ב', ולכן לשיטה זו היתה הגמ' יכולה להביא המשנה, (אף שלא מסיים בה "אבל אין הספינה גוששת פטור"), ומוכרח לומר שהטעם שלא הביאה הגמ' המשנה, ה"ז לפי שבמשנה הוה אימתי לפרש ובברייתא הוה אימתי לחלוק.



### לא תחלוק במדה"י

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגמ' גיטין ו, א "עשינו עצמינו בבבל כא"י לגיטין מכי אתא רב לבבל", ומק' ע"ז ר' ירמי' ממשנתנו דקתני בה דעכו היא גבול צפונית של א"י ועכו עצמה נדון כחור"ל, ואפי' ר"מ דסב"ל דעכו נחשבת כא"י לגיטין, הר"ז רק עכו דמקרבא אבל לא בבל דמרחקא? ומתרץ ע"ז "לבר מבבל". ורש"י פי' "מכי אתא רב לבבל", דרק אז נהי' על בבל דין "כא"י לגיטין". ומק' ע"ז התוס' דא"כ מאי פריך הגמ' ממתניתין "שנישנית קודם שבא רב לבבל"?

ובחידושי הר"ן תי' שיטת רש"י, דקושיית ר' ירמי' היתה מצד דינא ד"לא תחלוק במדה"י" היוצא ממשנתנו, "דודאי ר"מ ורבנן דפליגי בעכו, לא פליגי אי שכיחי וגמירי או לא, אלא שטעמייהו כדי שלא תחלוק במדה"י, ואפי' ר"מ לא אמר אלא בעכו דמקרבא אבל בבל דמרחקא ודאי מודה דלא מפלגינן בינה למדה"י [וע"ז מתרץ ר' ירמי'] לבר מבבל לפי ששמה עליה וכולן בקיאיין ולא אתי למטעי".

[ולכאו' ילה"ק, דמנ"ל להר"ן דרבנן דפליגי אר"מ בעכו, מודו דשכיחי ובקיאיי שם, ורק שסב"ל דינא דלא תחלוק; דמדוע

אאפ"ל דפליגי באם שכיחי ובקיא שם (וכפלוגתת ת"ק ור"ג בריש המשנה) ? וי"ל דהוכחתו הוא מל' ר"מ כשחולק על רבנן "עכו כא"י לגיטין" (ולא כ' דאף המביא מעכו אצ"ל בפנ"כ, וכיו"ב, כמו ברישא דמתני'), דמזה משמע דמחלוקתם היא באם אפשר להחשיב עכו – שבד"כ אינה כא"י – כא"י לגיטין, או לא. והיינו שהשאלה אינה בפרטי וטעמי הדין דבפנ"כ, אלא שאלה כללית יותר, באם החשיבו חכמים מקום שאינו מכלל א"י כחלק מא"י לענין תקנה מסוימת].

והנה לפי פירושו של הר"ן נמצא, דבהתירוץ "לבר מבבל" חידש הגמ' סברא, דאף דבכללות ודאי אמרינן דלא תחלוק, מ"מ בבבל לא אמרינן האי סברא, משום הטעם הנזכר "ששמה עליה וכו'". ולכאן צ"ע באם נוכל לומר דכן הוא פירוש תירוץ הגמ' לשיטת רש"י – שלא הזכיר כלל האי סברא, לבאר מדוע בבבל אין אומרים הכלל דלא תחלוק! (דלכאן, באם כל עיקר הקושיא דר"י הוא מהאי סברא, אז בהתי' חסר (בפירש"י) העיקר מן הספר).

והנה ז"ל רש"י בד"ה לבר מבבל: "דאיכא טעמא להתירה". ובפשטות הרי הכוונה הוא להטעם המבואר בגמ' "כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיחי". אלא דלכאן צ"ע מה מוסיף רש"י במילים אלו; הרי כל המשך הגמ' מדבר ע"ז דבבל שונה משאר חו"ל, מהטעם הנזכר, וקושיית ר"י היתה רק מלשון משנתנו, וע"ז תי' שמשנתנו אינה שוללת בבל, ומה חסר כאן שרש"י צריך להזכיר הטעם בזה "דאיכא טעמא להתירה" !

[ומצד קושיא זו הי' אפ"ל, ע"ד החידוד, שכוונת רש"י ב"טעמא להתירה" אינה להטעם המוזכר בגמ' כנ"ל, אלא להטעם של הר"ן הנ"ל "ששמה עליו וכו'" (ועפ"ז מתורצין ב' השאלות ששאלנו), אלא דלכאן א"א לפרש כן ע"ד הפשט, שרש"י מרמז בדבריו לטעם שלא הוזכר בכל הגמ', בלי לפרשו].

והנראה לומר בזה, דלרש"י בתי' הגמ' "לבר מבבל", מת' הגמ' הקושיא מהא ד"לא תחלוק", באו"א קצת (היינו בלי הסברא דבבל שונה משום ששמה עליו וכו'), ולהדגיש ולבאר סברא זו הוצרך רש"י לפרש ד"איכא טעמא להתירה", וכדלקמן:

דהנה לכאו' י"ל דהסברא לומר דעכו כא"י לגיטין, שונה מהסברא לומר דבבל כא"י לגיטין: דבעכו הרי הפירוש דלענין גיטין (כאילו) מתפשט גבולות א"י עד חוץ לעכו, משא"כ בבבל הרי הפירוש, דבבל יש לו אותו הדין כא"י, מכיון שיש לו אותם הטעמים והתנאים של א"י.

ובביאור יותר: עכו איננה מקום שיש בו הטעמים דשכיחי ובקיא מצ"ע, אלא דמשום שהוא קרוב לא"י לכן יש בו השכיחי ובקיא דא"י, (ובכלל אינו מסתבר שעכו נחשב למקום חשוב שיעשו בשבילה תקנה ודין בפ"ע), ולכן סברא לומר, דלענין תקנה זו דבפנ"כ, נחשבת (ובטילה) לחלק מא"י. משא"כ בבל הוא מקום חשוב לעצמו, ויש בו אותם הטעמים וסיבות כמו שיש בא"י לפטור אמירת בפנ"כ, ולכן סברא לומר דמאותו הטעם דבא"י אצ"ל, עד"ז בבל אין צריכים.

ועפ"ז מובן דהסברא ד"לא תחלוק" ג"כ אינה אותה הסברא בב' המקומות: דבעכו הרי השאלה הוא, באם כשתיקנו חכמים דין א"י לענין בפנ"כ רצו לתקן שיהיו מקומות בחו"ל שיהיו נחשבות כחלק מא"י לענין גיטין, או דבכדי שלא לחלוק במדה"י, יש לא"י אותן הגבולות כמו לשאר דיני א"י. משא"כ לענין בבל הרי השאלה אחרת: האם כשתיקנו חכמים דין א"י לענין בפנ"כ, תיקנוהו רק לא"י, או שבאם יש אותן הטעמים במקום אחר, יכול להיות אותו הדין שם, או לא.

בס"א: השאלה בעכו הוא באופן התקנה שעל א"י (היינו, איך הסתכלו על א"י בתקנתם – במובנו הרגיל לענין תחומותיה, או על א"י כפי שתלוי' בהטעמים דשכיחי ובקיא, דאז "עכו כא"י לגיטין"); משא"כ השאלה בבבל הוא מה היתה גדר תקנתם בא"י לענין בפנ"כ (היינו, האם בכל מקום שיש טעמא להתירה אז גם התקנה הוא באופן כך – דהוה כא"י וא"צ לומר בפ"נ – או דהתקנה היתה באופן דהטעם לא ישנה עצם התקנה, דהוא רק על א"י).

ועפ"ז יוצא, דמחד גיסא יש מקום לומר דעכו יהי' לו דין א"י לגיטין, ובבל לא יהי' לו דין א"י לגיטין – דהתקנה היתה רק על א"י ולא מקום אחר (כבבל), אבל מ"מ עכו נחשבת כחלק מא"י לענין זה (וזה היתה סברת ר"י בקושייתו); ולאידך גיסא יש

מקום לומר דעכו לא יהי' לו דין א"י לגיטין ולבבל כן יהי' דין כא"י – דהתקנה היתה רק על א"י במוכנו הרגיל, ומ"מ לא שללו חכמים שיהי' עוד מקום שיהי' לו אותו הדין באם יהי' שם אותם הטעמים להתירה.

וי"ל דזהו ביאור דברי רש"י בתירוצו של ר"י, דבמקום ד"איכא טעמא להתירה", אפשר שיהי' לו אותו הדין כא"י, ואין זה סתירה להא דלא תחלוק בא"י לענין עכו – דשם הר"ז שאלה אחרת וכנ"ל. [ועכו אינה נק' מקום דאיכא ביה טעמא להתירה מצ"ע, וכנ"ל].



### שיטת הרמב"ם ב"עפר חו"ל הבא בספינה"

**הת' ישעיהו גערליצקי**  
תלמיד בישיבה

ברמב"ם פ"ח מהל' שבת הי"ד כותב וז"ל: גבשושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה ע"ג יתירות חייב משום תולש" עכ"ל, והוא בגמ' שבת פא, ב. ועי' רש"י ותוס' שם שכתבו דהאי חייב לאו דווקא ובאמת לא הוי תולש אלא מדרבנן וראייתם מהמשך הגמ': "צרוור שעלו בו עשבים מותר להגביהו מן הקרקע ולקנח בו", וזהו משום דגם ע"ג יתירות חשבינן ליה כמחובר לקרקע, וע"ש בתוס' שהביאו לזה הך דקיי"ל דעציץ נקוב ע"ג יתירות חייב בתרו"מ (ועיין בחי' הגר"ח דלקמן שמוכיח דכוונת הרמב"ם שחייב מדאורייתא מפ"א בהל' שבת), ונתקשו בזה רבים דהרמב"ם עצמו פוסק ג"כ דבמפסיק אורא – חייב בתרו"מ, ואמאי פסק שהמניח הגבשושית ע"ג יתירות דינו כתולש מדאורייתא? – והרי עדיין כמחובר לקרקע?

ותירץ הגר"ח מבריסק בחידושיו (סימן יג), דתרי דיני הם בעציץ נקוב, דין א' שהזרעים ינקי מארעא ועוד דין שהזרעים הווין מחובר, ולדין מצוות התלויות בארץ, אין צריכים למחובר רק מספיק שיונק מקרקע א"י, ואז הינם גידולי א"י אבל לענין חיבור ותולש בשבת הרי צ"ל ממש חיבור, ולכן לענין תרו"מ

הרי העציץ המונח ע"ג יתידות יונק (דרך אויר) מאדמת א"י, ולענין שבת הוא תלוש.

וכך פי' גם לענין הכשר לקבלת טומאה, שלזה צריכים חיבור ממש לאדמת א"י, ולכן פסק בהל' טומאת אוכלין (פ"ה הל"ט) וז"ל: "קישות שנטעה בעציץ והגדילה, אע"פ שיוצאת לחוץ – טהורה" ועיי"ש מה שהשיג עליו הראב"ד, ומבאר הגר"ח מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד בביאור מח' רבנן ור"ש במס' עוקצין, דהראב"ד מפ' המשנה כרש"י ותוס' שם וכו' עיי"ש, ולכן סובר דמה שמאוריא דקרקע קא רבו – מטהרו מלקבל טומאה.

אבל לרמב"ם דווקא מה שבתוך עציץ נקוב ומחובר טהור ומה שיוצא לחוץ טהור מצד חיבורו לעפר אבל מצד האוריא לא היה צריך להיטהר, ועכ"פ חזינן מדברי הגר"ח דלענין תרו"מ א"צ לדעת הרמב"ם חיבור לקרקע ומספיק היניקה.

ויש להקשות על דברי הגר"ח ממ"ש הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א הכ"ג) וז"ל: "עפר חו"ל שבא בספינה לארץ, בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח בה חייב בתרו"מ ושביעית כצומח בא"י עצמה". דחזינן בפירוש דהרמב"ם מצריך בדווקא שיהיה חיבור לארץ כדי להתחייב בתרו"מ ואינו מסתפק ביניקה בעלמא? ואין לומר שהמים מפסיקים היניקה דחזינן מסברת הגמ' בגיטין (ח, א) דיותר סברא לומר שאוריא מפסיק היניקה מלומר שמים מפסיקים.

ולבאר זה בדא"פ צלהב"ת בגופא דסוגיא בגיטין ז, ב: "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י ותנא אידך כמביא בחו"ל, א"ר ירמיה לא קשיא, הא ר' יהודה והא רבנן, דתנן עפר חו"ל הבא בספינה חייב בתרו"מ א"ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת כו' א"ר זירא עציץ נקוב ע"ג יתידות באנו למח' ר"י ורבנן" כו'. דלפירש"י מחלוקתם – לר' ירמיה – היא אם הנהר יש לו תורת יבשה ולר' זירא מחלוקתם אם אוריא או מיא כמנחא דמי, אמנם הרמב"ם פוסק (כפי שפי' נו"כ בהל' תרומות שם) דר' יהודה בא לפרש דברי רבנן אך יש להבין איך יפרש הסוגיא לפי ר' זירא דקאי בשי' רמב"ח, שר' יהודה בא לחלוק, שהרי לענין תרו"מ צ"ל רק יניקה מקרקע א"י וזה ישנו בע"נ המונח

ע"ג יתידות, ואמאי לר' יהודה "לא מיחייב במעשר דאורייתא עד דמנחא אארעא", ועוד צ"ל דלשי' הרמב"ם מה ענין גט לכאן, שבוודאי אינו תלוי לא ביניקה ולא בחיבור לקרקע ומהי סברת ר' ירמיה' "הא ר' יהודה הא רבנן"?

אלא דנלענ"ד לבאר סברות מחלוקתם באופן שונה, והוא ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז (ע' 26) לבאר שיטתייהו דמח' רבי ורבנן בכל הש"ס וזלה"ק: "א לשון אין דער תורה אדער אין דחז"ל (ועד"ז בל' בנ"א כדלקמן) צי דאס ווערט געטייטש דווקא א' – כפשוטו ממש, ב' – ובכל הפרטים, אדער דאס קען מיינען נאר א טייל אדער איין פרט" עכלה"ק, ועיי"ש שמאריך להביא דוגמאות מכל שישה סדרי משנה ומהם – לגבי סוכה דלרבי צ"ל ד' על ד' ולרבנן מספיק שמחזקת ראשו ורובו, והטעם, דלרבי צ"ל "תשבו כעין תדורו" בכל הפרטים שבו, ולרבנן מספיק שבפרט א' – מחזקת ראשו ורובו – הוא כעין תדורו, וכך גם מחלוקתם לגבי אוהל זרוק, דלרבי לאו שמיה אהל משום שצ"ל אוהל בכל הפרטים שהוא בשפת בנ"א וזה כולל שאינו מיטלטל, משא"כ לרבנן כו'.

וי"ל שכן הוא גם בסברות ר' יהודה ורבנן בסוגיין, דע"מ להתחייב בתרו"מ צריך שיצמח מאדמת א"י, ור' יהודה ס"ל שצ"ל בכל הפרטים שבזה, שגם היניקה תהי' מאדמת א"י וג"כ יהיה מחובר לקרקע א"י ויתבטל העפר ויהיה ממש חלק בלתי נפרד מאדמת א"י, ודוקא כך יתחייב בתרו"מ, ולכן ס"ל שהספינה צ"ל גוששת בקרקע וכדמפ' המשנה במס' חלה (פ"ב) גוששת - "דבקה בארץ וגוש – כמו עפר", משא"כ לרבנן מספיק דחשיב כא"י בפרט א' – שיונק מקרקע א"י ובזה הוא דומה לעפר א"י, ואתי ר' ירמיה למימר שכן הוא לענין גיטין, דלר' יהודה צ"ל הספינה מחובר לקרקע א"י ואינו מסתפק בכך שנמצאת על נהר שעל קרקעית א"י, דא"כ לא חשיב אדמת א"י ו"תחלוק במדינת הים", ולרבנן מספיק שנמצא במקום א"י ומעל קרקע א"י שבפרט זה הוא כא"י, ומזה יתורץ בפשטות קושיית תוס' ד"ה "הא ר"י הא רבנן" – מה ענין גט אצל מעשר וכו' – עיי"ש, שאכן אינם דומים אלא שסברות המחלוקת דומות, ואתי ר' זירא להוסיף שבאותן הסברות יחלקו גם לגבי עציץ נקוב דלר' יהודה צ"ל ג"כ מחובר לקרקע ממש דאל"כ אינו מתבטל

לקרקע א"י ליחשב עפר א"י (וגם אין מתבטל הכלי כדלקמן בדברי רבא), ורבנן ס"ל דמספיק בפרט זה דיונק מקרקע א"י, וזה איתא, או נימא דבא ר' זירא לחלוק ולהדגיש דדוקא בענין יניקה או חיבור שייך מחלוקתם, אבל לענין גיטין - לכו"ע מיקרי מקום א"י, כדלקמן בדברי ר"ן בר יצחק.

ולהבין ההמשך דסוגיין - קושיית רבא "דילמא עד כאן לא קאמרי וכו'", ילה"ק מ"ש ה'אפיקי-ים' במחלוקת דרבנן ור"ש בשבת (צה, א) אם ע"נ ע"ג קרקע דינו כמחובר או כתלוש שמחדש דאף לרבנן צריך שיתבטל הכלי כדי שיחשב כמחובר אלא שר' שמעון סבר דבשביל שיתבטל הכלי צריך שינקב כדי טהרות או למטה מרביעית ולרבנן ס"ל שמספיק שינקב כדי שורש קטן, וכבר מתבטל הכלי - ובמילא העפר שבתוכו - לקרקע, ועפ"ז נוכל לפרש דברי רבא דמקשה אר' זירא שהן אמת הוא שלכו"ע מתבטל הכלי ע"י היניקה בכשורש קטן או יניקת הספינה ש'אינה צריכה לינקב', ודילמא עד כאן לא קאמר ר' יהודה אלא בספינה שמאחר ועשויה לברוח הרי אינה יונקת מאותו קרקע דא"י דרך קבע, אלא כשם שיונקת כאן תינק מקרקע אחרת, ולכן לא יבטל עפרה לקרקע שתחתיו ואינו עפר א"י בכל הפרטים ויפטר מתרו"מ, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח ויונק מקרקע שתחתיו תמיד מתבטל לקרקע שתחתיו ואינו כלי לעצמו ויתחייב בתרו"מ - ולא יצריך ר' יהודה שיהיה מחובר ממש לארעא, או נימא דלכו"ע אינו בטל ביניקה כשו"ק אלא צ"ל חיבור ממש כדי שיתבטל, ועד כאן לא קאמרי רבנן אלא בספינה, דמאחר וזוהי יניקה שאינה מספקת לבטל הכלי הרי גם לשיטתם לא קרי ליה גידולי א"י להתחייב בתרו"מ, וצ"ל גם מחובר לאדמת א"י ובספינה זה ישנו שאפ"ל שנהר כ'ארעא סמיכתא' וכדמפרש"י בשבת (ק, ב) שהוא קרקע "עבה", ובוה ישנו ממש כחיבור לאדמת א"י, אף שאין נתבטל הכלי ודומה בפרט א' לא"י, משא"כ ר' יהודה יסבור שצ"ל ממש מחובר לקרקע א"י ויתבטל הכלי. אבל עציץ דמפסיק אורא את החיבור לקרקע - אפ"ל שגם לרבנן פטור מתרו"מ - כנ"ל שאינה יניקה מספקת לבטל הכלי ואין גם פרט א' שהוא כא"י.

ולכאור' י"ל שעפ"ז יוסרו כמה תמיהות בל' הגמ' בסוגיין ע"פ שיטת רש"י: (א) במה שמק' רבא "או דילמא ... אבל עציץ

דמפסיק אורא לא", והרי פירש"י בשי' ר"ז "דלרבנן אורא כמאן דמנחא דמי", וא"כ הו"ל להקשות "דילמא לא כדברין, דהוי אורא כמאן דמנחא דמי" ואמאי מקשה בלשון דמשמע דפשיטא לן דאורא מפסיק? (ב) לכאן' לישנא יתירא יש כאן דהול"ל או דבספינה לא מפסיק אורא ובעציץ מפסיק, או דבספינה מיא כארעא ואורא לאו כארעא, אלא כופל הוא בלשונו "בספינה דלא מפסיק אורא דמיא כארעא סמיכתא" ולכאן' הוא פשוט שמאחר ומיא כארעא (ואפי' אם לאו כארעא אבל עכ"פ) לא מפסיק אורא. ג) במה שחולק רנב"י בהמשך הגמ' "דכו"ע לא פליגי בנהרות דא"י, כי פליגי ביים הגדול", ולכאן' לשיטתו כלל לא מיירי במח' ר"י ורבנן שהביא ר' ירמיה אלא בענין אחר לגמרי, והו"ל למימר "הא ר' יהודה והא רבנן במקום אחר", או כה"ג. אבל מלשונו משמע שהוא אותו מח' שהביא ר' ירמיה אלא שאינה בהנהרות דא"י כ"א ביים הגדול.

אלא דלדברינו דלעיל א"ש - דאף ר"ז ידע שאויר מפסיק החיבור וסבר דס"ל שמספיק היניקה, אלא אתי רבא להסתפק שאולי אין מספיק לרבנן יניקה כשו"ק מפני שאין מתבטל הכלי ונצריכם לחיבור, והא דכופל בלשונו י"ל שאינו מספיק דלא מפסיק אורא היניקה כנ"ל אלא דצ"ל כמחובר לארעא ומשא"כ בעציץ הרי אורא מפסיק החיבור, ויומתק לשון רנב"י דלכו"ע בנהרות א"י לגבי גט לא שנא נהר כיוון שבל' בנ"א קרי ליה מקום ארץ א"י ולא יחלקו במדינת הים, ודווקא בתרו"מ יחלקו מאחר שלעפר חו"ל הבא בספינה קרי עפר חו"ל - כ"ז שלא בטל לקרקע א"י, ובזה מחלוקתם אי בטל או לאו, אלא פליגי באותם הסברות לגבי גט ביים הגדול, ובהקדים: דבהמשך הגמ' שם מוקמינן יסוד מחלוקתם דלרבנן מיבעי ליתורא דקרא "והיה לכם גבול ים" לנסין - איים שבים, ולכן דורשים הפסוק כפשוטו "הנסין שבים רואים אותם כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון" כו' ולר' יהודה לא מיבעי היתור ליה לנסין, והוא ממש בסברות דלעיל (שמביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש לגבי מח' רבי ורבנן) דלר"י ממ"ש "וגבול ים והיה לכם היים הגדול" לומדים כפשוטו היים הגדול שייך לא"י בכל הפרטים כולל האיים שבו, ולרבנן יתכן שהוא רק בחלק ממנו ולא באיים וצריך לימוד ע"ז.

וע"פ הנ"ל יומתק גם סדר המשך הגמ' בדף ח דעד עתה סברנו בפשטות דמאחר ובא לדון בדברי ר"מ "עכו כארץ ישראל" הביא ספק דבעו מרחב"א לגבי המוכר עבדו לסוריא, דפשיט להו מדברי ר"מ הנ"ל, ואידי דאיירי בסוריא מביא כל דיניה דסוריא ודן בהם ורק אח"כ חוזר להנ"ל ודן בענין עבד שהביא גיטו בהמשך לספק דרחב"א, ואינו חלק כ"כ.

ולמ"ש בשי' הרמב"ם אפ"ל בדא"פ שיהיה מדויק יותר דמאחר ודן בסברות ר' יהודה ורבנן כאן שהם כסברות רבי ורבנן בכל הש"ס הביא ספק דרמב"ח כדי לבוא לענין דיניה דסוריא שבהא חולקים רבי ורבנן בסברות הנ"ל אם אוהל זרוק שמיה אוהל או לאו (עיין בלקו"ש שם ע' 33), ולאחמ"כ מתחיל לדון בסוגיא דעבד, אידי דאייתנן הספק לעיל.

ועפ"הנ"ל נבוא לבאר בדא"פ שי' הרמב"ם שפוסק בסוגיא דגיטין דר' יהודה בא לפרש דברי רבנן, ועושה דברי דיחויא קמא דרבא עיקר, שעציץ נקוב ע"ג יתידות בטל גם לשיטת ר' יהודה אגב קרקע, וחשיב עפר א"י וחייב בתרו"מ, ומשא"כ בספינה אינו בטל.

ולכן דווקא בגוששת בטל אגב קרקע וחייב בתרו"מ מפני שהוא בכל הפרטים "כצומח בא"י עצמה" (כלשונו) (ויומתק ביותר דס"ל דדיחויא בתרא דיחויא בעלמא - כתוס' שם ד"ה 'דילמא לא היא' - דהא רבא גופיה הוא דס"ל בשבת צה, ב, שביניקה בנקב כשו"ק בטל הכלי ואיך יסתפק כאן שאולי לכו"ע אינו בטל ע"י הנקב לא בעציץ ולא בספינה אף דינקי?

אלא ודאי דיחויא בעלמא הוא) ולגבי שבת דצ"ל חיבור ממש לקרקע אינו מספיק שבטל הכלי ע"י היניקה וכשמגביה הגבשושית (וכן העציץ) מהקרקע הריהו תולש מהקרקע דאורייתא, ולגבי טומאה ג"כ אינו מספיק שבטל הכלי והעפר שבו אגב קרקע כי צ"ל מחובר ומושרש בקרקע ממש כדי ליטהר.



# חסידות

## גלות "מצרים"

יהושע מונדשיין  
ירושלים עיה"ק

בתו"א ר"פ בשלח: הנה על ישראל בגלות מצרים כתיב [הושע ב, כה] וזרעתיה לי בארץ, ואמרז"ל [בפסחים פז, ב] זורע כור מוציא כמה כורים וכו'. עכ"ל.

והמעייין בנוסח כה"י ובמאמרים המקבילים (כפי הנרשם במ"מ וציונים) יווכח דמיירי בזמן הגלות בכלל, ולא דוקא בגלות מצרים. וכן נשמט מכאן הענין המפורש במארז"ל שם, שלא גלו ישראל לבין אוה"ע אלא כדי שיתוספו עליהם גרים.

ופשוט שהשינויים הללו הם מיראת הצנזור, ולא דוקא הצנזור של ההדפסה (שהרי לא בכל המקומות נשמטו דברים כעין אלו), אלא בשעת העתקת המאמרים, ולא כל העתים שוות.

ובאוה"ת פ' בשלח (עמ' שנג): והנה על ישראל בגלות מצרים ובבל כתיב וזרעתיה לי בארץ.. ואמרו רז"ל.. לא הגלה הקדב"ה את ישראל לבבל אלא כדי שיתוספו עליהם כו'. עכ"ל. הרי שגם כאן ניתוספו מצרים ובבל מאותו טעם, ואף שמארז"ל הנ"ל הובא בשלימות יותר, אך גם ממנו נשמטה המלה "גרים".

וידוע ששני העניינים הללו הם מן הדברים שהיו לצנינים בעיני הגוים, הן הדיבורים על קושי השעבוד בגלות בזה"ז, והן ענין הגרים (שנאסר אז לגייר ולהתגייר).

וראה באגה"ק סי' כה (קמ, ב): ולהשליטם בזמן הגלות.. ולכן העו"ג היו שולטין על ישראל. עכ"ל.

ואילו הנוסח המקורי היה: ולהשליטם עתה בזמן הגלות.. ולכן האומות שולטין עתה על ישראל (וכמ"ש בלוח התיקון).

וראה ברשימת שינויי הצנזורה בפלח-הרמון שמות (עמ' תמו), ובפרט התיקון לעמ' קכה (שהוא במאמר המקביל למאמר

דידן), ששינו מן המשמעות של גלות בכלל, למשמעות של גלות מצרים דוקא.

וראה בהוספות לתורת-חיים (בראשית), תצלומי עמוד מצונזר לעומת עמוד שלם, ועיי"ש.

וראה בס' ספרי ההלכה של אדה"ז (תורת-חב"ד – ביבליוגרפיה) עמ' לח, את השינויים שהטילו הצנזורים השונים בשו"ע אדמו"ר או"ח (לט, ב; מו, ד; קצט, ד) במקומות שנזכרים בהם הגרים.

ויודעני שבדרך הדרוש אפשר לתרץ את כל הנ"ל ע"פ מארז"ל שכל הגליות נקראו על שם מצרים, אבל אני לא באתי לדון אלא בפשוטם של דברים.



### מעבר בנ"י בים סוף

#### הנ"ל

בתו"א פ' בשלח (סב, ב): וגם לא עברו את הים מעבר לעבר, אלא באותו צד שירדו באותו צד עצמו עלו. עכ"ל. ולא צויין מקור הדברים. וכך מפורש בתוספות ערכין (טו, א ד"ה כשם שאנו), יעו"ש.



### הפיוט "יגדל אלקים"

#### הנ"ל

בגל' תשמג-תשמו דנו אודות הפיוט "יגדל", מחד גיסא הובאו דברי הרח"ו בפע"ח (שער א פ"א) על האריז"ל ש"לא היה חפץ בשום פזמון או פיוט מאותן שחיברו האחרונים .. שלא ידעו דרך קבלה, אינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דיבורם בלא ידיעה כלל.. ובפרט יגדל אלקים", ומאידך גיסא הובאו ציטוטים מס' התניא ומכ"מ בדא"ח שציטטו לשונות שמקורם בפיוט זה.

והנה בתו"א פ' בשלח (סב, ג) מביא את הלשון "לא נערוך אליו קדושתו" שגם הוא מהפיוט "יגדל", ומדייק בו טובא: לא

נערוך אליו קדושתו, פי' שאפילו קדושתו שהוא קדוש ומובדל כו' לא נערוך אליו לפי שאינו בגדר עלמין כלל.



### הנפש אשר עשו בחרן – חניכי ביתו

#### הנ"ל

בתו"א פ' יתרו (סח, ד): ואת הנפש אשר עשה בחרן שי"ח כו' ליטע אמונה בלבם כו' עכ"ל.

"הנפש אשר עשו בחרן" הם הגרים שהכניסן תחת כנפי השכינה (כדפרש"י עה"פ לך יב, ה), וה' שי"ח הם "חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלוש מאות" (שם יד, יד).

ולכאור' אינו מובן לשם מה נזכרו כאן שי"ח החניכים הללו. ובגמ' נדרים (לב, א) נאמר עליהם שהם היו תלמידי חכמים, ובזוהר פ' לך (סתרי-תורה פ, ב): אלין צדיקיא דלעאן באורייתא (וצ"ע אם כוונת הזוהר שהם היו צדיקים, או שמפרש זאת רק כמשל יעו"ש).

וא"כ י"ל שהחניכים הללו הם הם הגרים שהכניסן תחת כנפי השכינה, ועשה מהם צדיקים ות"ח. אבל עדיין אין מובן לשם מה נזכר כאן ענין זה. ובתו"א לעיל מיניה (סח, א): וגם הנפש אשר עשו בחרן ונטע אמונת ה' בלבם, עכ"ל, ולא נזכרו שי"ח החניכים.



### איסור עריות קודם מ"ת

#### הנ"ל

בתו"א פ' יתרו, בד"ה וכל העם רואים, נתבאר הענין שקודם מ"ת לא היו המצוות יכולות לפעול בגשמיות העולם, גם לא המצוות שקיימו האבות, וכח זה נפעל בישראל ובעולם רק אחרי שנודעו ישראל בכור הברזל של שעבוד מצרים. ונאמר שם (בדף עד, ב): ועם כל הנ"ל יובנו כמה קושיות המבוארים בספרים, כגון למה נשא יעקב ב' אחיות, ועמרם נשא דודתו. עכ"ל.

ולא נתבאר שם כיצד מתורצות הקושיות, שהרי עד כאן מדובר רק מענין זיכוך הגשמיות, שאף שקיימו האבות את התורה אבל לא יכלו לזכך את הגשמיות. וכיצד מתבאר בזה הענין שהם נשאו נשים שיהיו אסורות עליהן אחר מ"ת, אע"פ שקיימו את התורה כולה?

ודברי תורה עשירים במקו"א, ע"פ המצויין במ"מ לשני מאמרים מקבילים, הראשון במאמרי אדה"ז דשנת תקס"ה (עמ' תרמא), וגם הקושיה מבוארת שם יותר, שהרי האבות קיימו את התורה ברוחניות, וענין הרוחניות היינו כמו שהתורה היא למעלה בבחי' האצילות, וגם שם שתי אחיות אסורות ע"פ התורה דאצילות.

אך ע"פ הטעם הנ"ל מתורץ, דהגם שלמעלה היו שתי אחיות אסורות, אבל למטה בזה העולם לא הי' מיוסד עדיין כמו שהוא למעלה, להיות כי לא הוכנה עדיין לקבלת התורה מפני יניקת הרע דנוגה כנ"ל [עד שנפרד הרע ע"י שעבוד מצרים], ולא הי' העולם שלמטה שוה לעולם שלמעלה בהכנת קבלת מעשה המצות, ולכך נשא יעקב כאן בזה העולם שתי אחיות ולא הי' בזה איסור כלל, אע"פ שבעולם העליון יש בהן איסור. ומזה הטעם ג"כ יתורץ מה שנשא עמרם דודתו אע"פ שדודתו למעלה אסורה, אבל להיות כי העוה"ז גשמי עדיין, לא היתה דודתו ערוה כלל למטה להיות הפגם עי"ז כמו שהוא למעלה. וגם בזה הטעם מיושב עוד מה שנשא עמרם דודתו קודם קושי השעבוד דוקא וכו'. עכ"ל (בשינויים קלים).

ועד"ז במאמרי אדמו"ר האמצעי (במדבר ח"ב עמ' תשפב-תשפג): ואע"פ שלא ניתנה עדיין התומ"צ להם גם בכל איסורי לאווין דסס"ה ל"ת וממילא גם בעריות לכל פרטיהן לא נצטוו, מ"מ הרי קיימו האבות כל התומ"צ ברוחניות עכ"פ, היינו כמו שהתומ"צ הן למעלה באצילות וכה"ג, הרי ודאי גם שם יש משפט התומ"צ כמו בנגלית למטה, וגם באצילות ענין נישואין לשתי אחיות אסור. וכמו"כ מה שעמרם אבי משה נשא את דודתו יוכבד בת לוי, שע"פ התורה דודתו אסורה גם למעלה ברוחניות.

אך יתורץ לפי טעם הנ"ל בשורש גלות מצרים, שהי' כדי לברר לניצוצות דתוהו ע"י עבודה קשה בחומר ולבנים שיהי' עי"ז בירור דחלקי דצ"ח גם במצות שלהם לעלות למעלה, א"כ קודם גלות מצרים לא יכול להיות בירור כזה בזה העולם, כי לא הי' עוה"ז החומרי עדיין מוכן לקבל קיום המצות בדצ"ח, ולכך לא הי' עדיין הכנה בגשמיות העולם לקבלת התומ"צ להיות כמו למעלה ממש, כי לא הי' העולם שלמטה בדומה לעולם שלמעלה בהכנת קבלת המצות בגשמיות. ולכך נשא יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו, כי בזה העולם לא הי' איסור בזה כלל עדיין, אע"פ שבעולם העליון הרוחני יש איסור בזה, כי לא הי' עריות דאחותו ודודתו פוגמות למטה כ"כ כמו שפוגמים למעלה, מטעם הנ"ל. ע"כ תורף דבריו (בשינויי לשון קלים).

ועוד מביא שם אדמו"ר האמצעי את המבואר במקו"א בדא"ח "בהיפוך מענין הנ"ל", שקודם מ"ת עשו האבות למטה עבודות נעלות באופן של הייחודים דאצי' שהם ע"ד עריות, והאבות היו מרכבה לאצי', ורק אחר מ"ת נאסרו הייחודים האלו נראה במ"מ למאמרי דא"ח שנסמנו שם בהע'. וראה הלשון בדרמ"צ (דף ל, ב): שיעקב לפי שהי' לפני מ"ת והי' טהור וקדוש, עשה כן דוגמת היחוד באצי', כי לו יאתה לעשות כן להיות מרכבה למדות דאצי', וגם לאה ורחל הם מרכבה כנ"ל ועדיין לא ניתנה תורה בבי"ע לאסור לעשות כן למטה].

ולכא' הענין ההפכי הוא גם בזה שכאן נתבאר שהעריות אסורות גם בתורה שבעולם האצילות, ואילו שם נתבאר שזה מותר באצילות, ונאסר רק בעולם הבריאה.

וראה עוד בלקו"ש ח"ה פ' ויצא (שיחה ב), פ' וישב (שיחה ב), פ' ויגש (שיחה א) ופ' ויחי (שיחה ב).



## זה פונה לזיתו כו' – התורה ואוכלי המן

**הנ"ל**

בתו"א פ' וישב (כח, ג): להיות כל היום טרוד במו"מ איש לבצעו מקצהו, זה פונה לזיתו כו'. ועו"ש בסוף ההוספות לפ' כי

תשא (קיג, א): ששת ימים תעבוד כו' זה פונה לזיתו וזה פונה לכרמו כו'. עכ"ל. ולא צויינו המקורות ללשונות אלו.

והנה הל' "איש לבצעו מקצהו" הוא בישעי' נו, יא. אך שאר הלשונות של "זה פונה" יש לעיין היכן מקורם (ולשון זה מצוי גם בספרי חסידות שאינם חב"ד).

ובקהלת רבה (סדרא תניינא, פרשה ז אות ד) נאמר: לפי שנתחלקה א"י והיה חלוקה חביב עליהם יותר מדאי, זה עוסק בשדהו, וזה עוסק בכרמו, וזה עוסק בזיתו, וזה עוסק בפחמו, כולן עוסקין במלאכתן וכו' [ועד"ז במדרשים המקבילים].

ובילקוט שמעוני פ' בשלח (רמז רכו): למה לא הביאן הקב"ה בפשוטה, אלא אמר הקב"ה אם מכניס אני את ישראל בפשוטה מיד הם מחזיקין איש בשדהו ובכרמו ובטלין מן התורה .. מכאן היה ר"ש בן יוחאי אומר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן [וכ"ה במכילתא בשלח].

ועוד בילקוט שופטים (יא רמז סח): יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולם כולו .. הם לא עשו כן אלא כיון שנכנסו ישראל לארצם כל אחד ואחד רץ לכרמו ולזיתו ואומר שלום עלי נפשי שלא להרבות הטורח וכו'.

הרי לנו שהענין כשלעצמו מצוי בכו"כ מדרשים, אבל עדיין לא מצאנו את הלשון "זה פונה" החוזר ונשנה.

ואגב דאתי לידן מארז"ל לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, אודיע ברבים צערי שאני מצטער שנים רבות, במשנ"ת בסה"מ תקס"ה (עמ' קע) בדיוק להיפך, שלא ניתנה תורה לאוכלי המן. ויעו"ש שהוא בדווקא. וצ"ע.



## תורת אדה"ז בכתבי תלמידיו [ב]

**הרב נחום גרינוואלד**

ניו דזשערזי

בגליון שעבר הבאתי תורת אדה"ז המובאת בספרי תלמידיו והבאתי אז בעיקר ענינים הקשורים בפירושי עץ חיים ומהות

הקבלה וענין זה המובא ב'פלח הרימון נשמט מן המאמר בפרשת תולדות (שם ע' 158): "ועל בחינה זאת נאמ' בפע"ח ולא ידעתי הטעם וא' אדמור הזקן נ"ע שאין כוונתו שלא ידע הטעם רק שבחי' זאת הוא למעלה מגדר דעת כו". ומעניין שאינו מציין ממי שמע את הדברים כדרכו כאשר מביא שמועה מאדה"ז. ואולי הדבר מבואר במאמר מסויים.

על עובדי השם בעקבתא דמשיחא

בגליון העבר הבאתי הגדרות בעניני קבלה וכיוצא בזה, להלן נביא ענינים על הבדלי הדורות בין עובד השמש של היום לעובד השם של פעם. דברים בענין זה פזורים הם הרבה במשנת אדה"ז ומהווה אף יסוד איתן במשנתו כפי שאני מקווה לבאר במקום אחר, כעת אביא רק אלו הנמצאים בספרי חסידים ושהושמטו ממאמרו של הרממ"ל בכר"ח.

בהקדמתו לספרו 'שערי היחוד ואמונה' מביא רבי אהרן: "וכמו ששמעתי ממור"נ"ע שקיבל מרבו ורבו מרבו שדורות האלו שהם בחי' עקביים הם משונים מדורות הראשונים כי בדורות הראשונים הי' כ"א מכיר בחינתו בעבודתו כי הי' בחי' חילוק והבדל גמור נגלה בבחינתם מצד שורש נשמותיהם אשר נשמות שהם מבחי' בריאה היו מובדלים בבחינתם בבחי' הבדל גמור מנשמות הנמשכים מבחי' יצי' ונשמות שהיו מבחי' בריאה הם היו רבנן ותלמידיהם ונשמות שהיו מבחי' היצי' היו עוסקים במשא ומתן והם היו תמכין דאורייתא ונשמות הבאים מעשי' היו ע"ה גמורי' אבל בדורות האלו באים הנשמות מעורבים בבחינותיהם אשר בכל בחי' נשמות יכול להיות כל בחי' האלו בערבוביא ולכן עבודתם ג"כ הוא שלא בבחי' סדר פעם יכול ופעם אינו יכול וכו' אשר ע"כ מוכרח האדם לבחון בנפשו בכל האופנים ואם לא תגיע אליו הבחי' הזאת יעבוד עבודתו באופן השני".

ומעניין שדבר זה מקורו מהבעש"ט! ובכל האסופות של תורתו שראיתי לא הכלילו תורה זו (בספר הבעש"ט עה"ת אינו מביא ספריו של הר"א וכן לא הביאה בכתר שם טוב שי"ל ז"ע). ויש לציין נקודה מעין זו - אך יש הבדל ביניהם - בתורה אור מקץ (מא א): "והנה בדורות הראשונים כמו בנביאים ושופטים

מצינו דור שכולו זכאי או כולו חייב ומי שהי' זכאי הי' זכאי במדרגת צדיק גדול או נביא ומי שהי' חייב הי' רשע גמור ועי"ז לא היו ממוצעים". ולציין למאדה"ז (מארז"ל ע' של"ח) "שהי בימי הנביאים או צדיק גמור או להיפוך ולא הי' בינוני כלל".

דברים דומים, אך המדגישים יותר את סדר השתלשלות מאשר נשמת העובד, מביא רבי אייזיק האמלער במאמר השפלות והשמחה ע' ק"כ "אמנם שמעתי בפירוש מ"ש וזאת לפנים בישראל שסדר העליות דאבי"ע הוא הנקרא זאת דכד איהו סלקא כולהו סלקין וכו'. הוא בסדר הזה דוקא מעשיה ליצירה וכו' לפנים, קודם הזמן האחרון דדרין בתראין דעקבות משיחא אבל עכשיו יכול שלא כסדר הזה כלל עד שיכול להיות בתחילת התפילה הנקראת תפילת העשיה עליה גדולה יותר מבק"ש וש"ע".

בהקדמת ספרו שערי עבודה מביא: "וכל צדיק יש לו מלחמה וכאשר כתבתי בחיבור זה משמו של אדמור הק' ע"פ והסירותי מחלה בקרבך שלגמרי אין מי שיסיר אותה רק הקב"ה מסיר אותה ולכן מוכרח האדם למות בכדי להסיר היש לגמרי ע"ש".

ענין זה הביא הרבי בהזדמנויות רבות בשם רבי הלל, בשמו של אדה"ז (פלא הרימון שמות ז): "לכן גם אחר החורבן לא הסתיר להם החורבן כמ"ש מהמנוח מוהרי"א בשם אדמו"ר נ"ע שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל כו' וד"ל". ובאמת כפי שמבואר כאן להדיא שמע רבי הלל דבר זה מרבי אייזיק האמלער ששמעו מאדה"ז (וראה במפתחות שם ערך "י"א"- מסתפק הרבי אם הכוונה לרבי אייזיק: "כי כתב עליו המנוח והוא נפטר כ"ו אייר תרי"ז היינו כמה חדשים לאחרי אמירת המאמר (המתוארך פ' שמות תרטוב), ואולי נתאחרה כתיבת המאמר כ"כ". עכל"ק).

אך הדבר מופיע בספרי רבי אייזיק (שאוילי לא היו תח"י הרבי בשעה שכתב ההערה) עצמו בשם אדה"ז (חנא אריאל בראשית עמ' נח ובעוד מקומות): "שמעתי ביחוד מאדמו"ר נ"ע שחורבן ביהמ"ק אינו אלא לכללות עמב"י, אבל במדרי' תנאים ואמוראים וצדיקים הגדולים בחי' ביהמ"ק שלהם לעולם קיים".

בהקדמת שערי עבודה כותב רבי אהרן: "הי' מרגלא בפומי' בעת אשר הי' מבאר איזה ביאור מתורתו הק' להקדים כמה הקדמות ולהעיר כמה הערות שכל דבריו הק' שמבאר הי' באופן שיתעורר הלב בהתלהבות בחפץ ותשוקה לה' בכלות הנפש ואם לא יתעורר הלב מזה אזי לחנם הם הדברים שמדבר כי כל עיקר ההשכלה...". וכידוע שדרכו בענין התפעלות נבדלה בדקות הדברים מדרכו של אדמו"ר האמצעי ועל כך כתב את הדברים ובענין זה חיבר קונטרס ההתפעלות כידוע. אך להעיר מלשון אדהאמ"צ (מאדהאמ"צ קונטרסים ע' נב): "ד"ח אשר הנחלוני והאיר לנו אאמו"ר ז"ל נ"ע באור תורתו מה שכל עיקר מגמתו הי' מתחילת עבודתו בקדש, אשר לא פעם ושתים שמעתי מפי רוח קדשו ז"ל שכל עיקר מגמתו ויגעתו במס"נ ממש על אנ"ש רק שיוקבע בנפשם גילוי אלקות דהיינו שיהיה התפעלות נפשם". ועיי"ש ביאור הדבר והדברים עתיקים.

בענין התפעלות ידוע המובא בשני המאורות (ע' 60) שם כותב רבי אייזיק "הנה שמעת פא"פ מאדמו"ר נ"ע בזה"ל כך קיבלתי מהה"מ דמעזריטש וכך קיבל הוא ז"ל מהבעש"ט שמצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו (ובל"א אמר זה"ל מע זאל זיך אריין טאן) בדברים המעוררים את האהבה ומה שיבוא מזה אין זה מעיקר המצוה". הדברים די ידועים, אך הבאתים כדי להשוות סגנונו "כך קיבלתי מהה"מ... וכך קיבל ..מהבעש"ט" לסגנון של רבי אהרן לעיל (הערה ט) "שמעתי ממור"ר נ"ע שקיבל מרבו ורבו מרבו". סגנון מצוי הרבה בשיחות אדמו"ר הרייץ"ן נ"ע מרבי לרבי, ומכאן שגם התלמידים שמעו בסגנון זה. (ועיין בכרם חב"ד א ע' 79, מאוהלי יוסף לר' יוסף אלי' ריבלין "שמעתי בשם הגאון אדמו"ר נ"ע שאמר שבפסוק זה מצא מפורש למה ששמע בשם הבעש"ט").

בספר 'שארית ישראל לרבי ישראל מדאבראוונא (קלאזש תרפ"ד ע' נ"ט): "וכאשר שמעתי מאדמו"ר הזקן נ"ע כי תגבורת תאוה זו הוא בחינת שריפה ברוחניות וזונה הוא מדין אבות נזיקין וההבער וכמבואר במ"א והוא בבחינת רוחניות עונש על שהוא להוט בעצמו מאד אחר תאוות לבו בבחי' חמימות יתירה ובזה הוא נק' זונה וסר מהוא יתברך ואפילו בהיתר כאשר

שמעתי כ"ז". ועיין עוד שמביא בשם אדה"ז בענין עונשים שם ע' נ"ה (הובא בכרם חב"ד שם ע' 82).

וכשם שיש דברים כאלה בספרי תלמידיו כך מצויים הרבה אימרות כאלה בספרי אדהמ"צ והצ"צ שלא ידועים כל כך, ועל כך בהזדמנות הבאה, אי"ה.



## בענין אוא"ס הבלי גבול

הת' זלמן שמעון הכהן גוטניק  
תלמיד בישיבה

בסה"מ מלוקט ג' ד"ה קומי אורי גו' תשל"ג (קונט' ח"י אלול תשמ"ט)<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר: "הנה ידוע באוא"ס שלפני הצמצום יש (בכללות) ב' מדריגות. עצם האור והתפשטות האור. ובהתפשטות האור גופא ישנן ב' מדריגות בכללות. גילוי לעצמו והוא השרש דאור הסובב, והגילוי השייך לעולמות (דעם היות שכללות האור שלפני הצמצום הוא כלול בעצמותו כנ"ל, הנה בעצמותו גופא הוא גילוי השייך לעולמות), והוא השרש דאור הממלא". עכלה"ק.

והנה בסה"מ מלוקט ח"ב ד"ה ונחה עליו רוח ה' גו' (אחרון של פסח ה'תשכ"ה), מבאר (בס"ד וס"ה) שצמצום הראשון פועל הן על אוא"ס הבלי גבול (דרגא הא' בהתפשטות האור), והן על האור שבבחינת גבול (האור שלהאיר העולמות). אבל פעולת הצמצום באור הבלי גבול הוא רק שלא יאיר בגילוי במקום החלל. היינו הצמצום לא פעל בהאור גופא משא"כ פעולת הצמצום בהאור שלהאיר עולמות הוא בהאור גופא, ובכמה ענינים ע"ש בהמאמר. וממשיך שם (בס"ה) שעד"ז הוא גם בהעלם דגלות שיש בו דוגמת שני ענינים אלו. א. שבזמן הגלות לא ישנם הגילויים דביהמ"ק היינו שאין ראי' באלקות (בדוגמת מה שאוא"ס הבלי גבול נתעלם במקום החלל). וב. שגם ההשגה שבזמן הגלות אינה השגה אמיתית (לא רק מפני

<sup>1</sup> ויש"נ. וראה סה"מ מלוקט א' ע' ג'. וראה ג"כ מלוקט ג', ע' רנו ורכב ובכ"מ.

שלא ישנם הגילויים דביהמ"ק אלא גם) שההעלם וההסתר דגלות מעלים ומסתיר על השגת אלקות (בדוגמת מה שפעולת הצמצום בהאור שלהאיר העולמות הוא בהאור גופא), ע"ש.

ובהערה 48 כותב וזל"ה: "להעיר, דענין הראי' (ובפרט דביהמ"ק) הוא מצד גילוי עצמות אוא"ס כדלקמן ס"ו-ז. משא"כ ענין ההשגה (שיש בה התחלקות והיא באופן דחידוש) הוא מצד אור הקו", עכל"ה.

והנה בהכרח לומר שהכוונה בהמילים "מצד גילוי עצמות אוא"ס" קאי לא על עצם האור ממש אלא הכוונה הוא על דרגא הא' בהתפשטות האור – אוא"ס הבלי גבול. כמובן מזה שכל כוונת ההערה הוא להמתיק מה שמבואר בפנים, שכשם שיש ב' הענינים הנ"ל בצמצום הראשון, עד"ז הוא בגלות וכן"ל. ולא רק זה, אלא שראי' הוא מצד גילוי אוא"ס הבלי גבול והשגה הוא מצד אור הקו. (שזהו האור שלהאיר העולמות, שע"י הצמצום נבדל בפ"ע (עיין בס"ד)). [וכמובן וגם פשוט שבפנים בנוגע לענין הא' בצמצום, מדבר לגבי דרגא הא' בהתפשטות האור – אוא"ס הבלי גבול – ולא עצם האור כמבואר בכ"מ, שהצמצום אפי' לא נגע בעצם האור (היינו שלא פועל אפי' ענין של העלם, כמו שהוא באוא"ס הבלי גבול כנ"ל)].

ובפרט שבהערה כותב "כדלקמן ס"ו-ז" ושם איתא בפירושו, הלשון אוא"ס שקודם הצמצום ולא הלשון עצמות אוא"ס כבהערה. וזלה"ק בס"ו: "משא"כ לע"ל שאז יהי' הגילוי דאוא"ס שקודם הצמצום תהי' הנבואה כמו דבר טבעי ממש" ע"כ. ובס"ז: "הוא מפני שבביהמ"ק האיר גילוי אוא"ס שקודם הצמצום" ע"כ ע"ש.

ולהעיר מהערה 61 (שם) וזלה"ק: "ויש לומר דזה שלעתיד יהי' הראי' באלקות ... כמו דבר טבעי ממש" – הו"ע מה שלעתיד יהי' הגילוי דאוא"ס (שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום) גם בעולמות; והענינים שלמעלה מראי' (למעלה מבחינת גילוי)

<sup>1</sup> בסה"מ מלוקט ח"ה ע' שכב כותב וזלה"ק: "אבל בעצם האור לא היה הצמצום כלל, היינו שהצמצום גם לא נגע בו" ע"כ.

שמשיח יגלה אותם מצד זה שהוא מלך – הוא דוגמת הגילוי דפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום". עכל"ה. דהיינו שהכוונה בס"ו (ו'ז) הוא לא על עצם האור אלא על אוא"ס שלפה"צ "שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום". ולהעיר מההוספה פנימיות ועצמות אוא"ס (המובא מהמשך תרס"ו – עיין בתחילת הערה 61). ולא רק עצמות אוא"ס כבהערה 48. ואולי בזה בא להדגיש שהכוונה שם הוא על עצם האור ממש, (ולא כבהערה 48 שהכוונה הוא על אוא"ס הבלי גבול ולא עצם האור ממש, וכנ"ל).

ומכל הנ"ל מובן שהכוונה בהערה 48 בהמילים "עצמות אוא"ס" קאי על אוא"ס הבל"ג. (דרגא הא' בהתפשטות האור). ולא על עצם האור ממש.

ואולי אפשר לומר בזה ע"פ מש"כ אדה"ז בתניא פ"ג ופי"ב, שהעשר בחינות של הנפש (שכל ומדות) נקראים "מהות ועצמות הנפש". וכידוע הביאור בזה שאע"פ שהכוחות אינם עצם הנפש ממש נקראים עצם הנפש לגבי הלבושים (מחשבה דיבור ומעשה). וזלה"ק בפ"ג: "וכך בנפש האדם שנחלקת לשתיים שכל ומדות", ע"כ. ובהערות הרבי לשם<sup>1</sup> (עם פענוחים): (רק) "לגבי מחשבה דיבור ומעשה (הם לבושים נפרדים ממש) נקראים שכל ומדות עצמות הנפש, (אבל לגבי עצמות הנפש ממש, נקראים השכל ומדות לבושים -) תו"א רד"ה פתח אלי". (וזל"ה שם: "ולכן נקראים בשם עצמיות הנפש ולא עצמיות ממש ע"ש"). ועייג"כ קו"א סי' ד': "והשכל הוא הארה ולבוש כו" (למהות הנפש). ובתניא פי"ב כותב: "אך מהות ועצמות נפש האלקית שהן עשר בחינותי". ובהערות הרבי לשם: "לגבי (הלבשוים) מחשבה דיבור ומעשה – נקראים (עשר בחינותי)" מהות ועצמות (נפש האלקית) "אדנ"ע. עיין לעיל פ"ג, ע"כ.

ועד"ז אפשר לומר בעניינינו. דמה שנקרא אוא"ס הבלי גבול (שלפני הצמצום) עצמות אוא"ס הוא רק לגבי אור הקו (שאחר הצמצום, התחלקות ובאופן דחידוש), (שבזה מדובר בהערה

<sup>1</sup> נדפס ב"מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים וכו'", ע"ש.

כמובא לעיל). דהיינו לגבי לפני הצמצום גופא, נקרא אוא"ס הבלי גבול (דרגא הא' בהתפשטות האור). ולא עצמות אוא"ס. אבל לגבי אור הקו (שאחר הצמצום – התחלקות ובאופן דחידוש) – נקרא עצמות אוא"ס. כבההערה, וכנ"ל.

ונראה לומר עוד יותר בזה (למה מדגיש כאן עצמות אוא"ס). דכמו שבסוף ההערה שאמר שענין ההשגה הוא מצד אור הקו, מוסיף בהחצאי עיגול שבהשגה יש בה התחלקות והיא באופן דחידוש כמו שהוא בהקו, כן הוא בענין הא' – ראוי (ובפרט דביהמ"ק<sup>1</sup>) שהוא מצד גילוי עצמות אוא"ס. שבהלשון עצמות אוא"ס (אע"פ שהוא אוא"ס הבלי גבול כנ"ל). מרמוז הדמיון לענין הראוי שהוא כמו הענין של עצם (עכ"פ בענין זה) – שעצם בלתי משתנה ובלתי מתחלק וכו'. עד"ז בראי' כמו שמבואר בכ"מ המעלה של ראי' על שמיעה, שכשרואה דבר לא שייך שיהי' שום ספק בזה ושינוי וכו'. משא"כ בשמיעה<sup>2</sup>. בסה"מ ח"א ע' רצט (ד"ה יהודה אתה גו' תשל"ח) וזלה"ק: "... בחי' ראובן הוא שעבודתו לקונו היא לא בבחי' השגה לבד כ"א בבחי' ראי'. והיינו שההתאמתות שלו באלקות היא בוודאות הכי גדולה בדוגמת אדם שרואה איזה דבר שאין שייך שיהי' אצלו שום ספק בזה, מכיון שהוא עצמו ראה את הדבר" ע"כ ע"ש. ובסה"מ תשי"ג בד"ה פדה בשלום גו' ע' 327 [בלתי מוגה] "משא"כ בראי' כאשר רואה את הדבר הנה בראי האט דאס אים גענומען אינגאנצן בכל מהות הנפש דבראי' הוא שרואה את מהות הדבר דלכן הנה זה גם במהות הנפש דמשו"ז הנה אינו דומה שמיעה לראי' עיי"ש. (ולהעיר מהמבואר בסה"מ מלוקט ח"ו ע' קל

<sup>1</sup> עיין לקמן בהמאמר. ולהעיר מהערה 55 וזלה"ק: "ראה ד"ה ויהי הענן שם (ע' תתקלו) "שבבשיהמ"ק הי' גילוי אוא"ס .. וביותר מזה יהי' לעתיד". שבפשטות הכוונה בזה (בהמילים "וביותר מזה") הוא שלע"ל יהי' בכל מקום (ולא רק בביה"מ). ומצד התכונות של עיני בשר יראה אלקות (דלא כבביהמ"ק). וכמבואר בפנים המאמר. ולא שהכוונה בהמשך תער"ב שם הוא שיהי' דרגא נעלית יותר לע"ל לענין זה כמפורש בהערה 61 שהענין שיהי' דבר טבעי וכו' "הו"ע מה שלעתיד יהי' הגילוי דאוא"ס (שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום) גם בעולמות", ע"ש.

<sup>2</sup> ראה לקו"ש ח"ו ע' 121.

(ד"ה ואתה תצוה, תשמ"א, קונט' פורים קטן תשנ"ב) ס"ה, ע"ש<sup>1</sup>.



## אהבה כמים [גליון]

הת' מאיר קפלן

תות"ל - 770

בגליון יו"ד (עמ' 58) הקשה הרי"מ בהבנת ל' התו"א דפ' בא, "יש אהבה שנמשלה למים כדכתיב מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", דמנין ראי' מפ' זה שיש אהבה שנמשלה למים.

ובהדגשה, דבתו"א פר' נח מבאר "הנה מים רבים הם כל טרדות הפרנסה והמחשבות שבעניני עוה"ז כו' ועכ"ז לא יוכלו לכבות אה האהבה שהוא יחי' אהבה המסותרת שיש בכל נפש משיראל בטבע מבחי' נפש האלקית שטבעה לעלות וליכלל תמיד למעלה כשלהבת העולה מאליה כמ"ש לעיל מיניה רשפיה רשפי אש".

שמדברי התו"א מובן להדיא שהאהבה המדוברת כאן בפ' "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", היא אהבה כרשפי אש, שמביא הכ' "רשפי' רשפי אש" שבתו"א דפ' בא (לאחר שמביא האהבה כמים), "ויש אהבה שנמשלה לאש כדכתיב רשפי' רשפי אש".

ונראה לבאר דראיה זו מבוססת על ביאור נוסף המובא בתו"א פ' תולדות על פ' זה, וז"ל (יט, ג-ד): "הנה יש ב' בחי' מדות, הא' המדות הנולדים מהשכל (...) והב' הם המדות שלמעלה מהשכל ונק' אהבה רבה שבכל נפש (...) וזהו מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה והיינו להיות שאהבה זו היא בחי' אה"ר ששרשה למעלה מהשכל ע"כ לא ישקיטו המים רבים

<sup>1</sup> ומה שבס"ו וז' לא הזכיר עצמות או"א"ס. ורק או"א"ס שקודם הצמצום, י"ל מפני שבהפנים, המאמר דיבר אודות או"א"ס הבלי גבול (דוקא - ס"ד), לכן המשיך בלשון זה ורק בההערה מרמז להנתבאר.

והנהרות שהן השגת אלקות הנמשכים מחו"ב דאצי' את האהבה זו כיון ששרשה למעלה מכל ההשגות".

שעפ"ז נמצאנו למדים ביאור נוסף בפ' זה שה"מים רבים" שעליהם נאמר ש"לא יוכלו לכבות את האהבה" – הכוונה היא לאהבה שבאה כתוצאה מהתבוננות באלקות שאינה משקיטה ומכבה את האה"ר שלמעלה מהשכל.

ונראה לומר שאהבה הבאה מהשגת אלקות היא האהבה הנקראת בתו"א דפר' בא "אהבה שנמשלה למים".

וזהו כוונת אדה"ז בהסברת ענין האהבה כמים "והנה כתיב בנים אתה לה' אלקיכם שהוא ית' אוהב אותנו כאב את בנו וממילא נמשך לדעת אותו כמים הפנים כו' והיא כמים דייקא שהולך בתמידות שוה בלי שום שינוי". שזהו גם האהבה הבאה מהתבוננות והשגת אלקות.

וכמודגש בל' התו"א "וממילא נמשך לדעת אותו" – שמשמע שזהו אהבה הבאה מצד השגת אלקות, וק"ל.

[ויובן ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו (ד"ה ומקנה רב ע' שח-ט): "וענין בחי' בן יובן עד"מ כמו הבן אל אביו.. דמה שהוא רצון האב מחייב שכל הבן שכן צריך להיות ובד"כ מתאים שכל הבן אל שכל האב (... ) וכמו"כ בהשגת אלקות כמו עד"מ שמתאים שכל הבן לשכל האב"].



## הלכה ומנהג

### בדין ערבות לנשים

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ בישיבה

במ"א ריש סרע"א מבואר דחייב קידוש מה"ת יוצאים במה שהזכיר מקדש השבת בתפלה, והא דצריך לקדש על היין הוא רק

מדרבנן. ובדגול מרבבה שם מביא שהוא מסתפק "באיש המקדש ומוציא אשתו וב"ב, אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית, וא"כ האיש אינו מחוייב בקידוש מה"ת והנשים כו' חייבות מה"ת, אם יוצאים מן האיש, ואף שכל הברכות אם יצא מוציא כמ"ש בגמ' ר"ה כט, היינו מטעם ערבות כו' והרי כתב הרא"ש במס' ברכות פ"ג דאשה אינה בכלל ערבות, ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות כו', אבל האנשים כו' נתערבו גם בעד הנשים כו'. או"ד שכשם שהנשים כו' לא נכנסו בכלל ערבות כו'".

והיינו, שלשיתת הנו"ב זה פשוט שמפורש ברא"ש שנשים אינם ערבים לאנשים, וגם לעצמם (וכמפורש בצל"ח (ברכות כ,ב) לענין ברכת המזון דאשה דלא אכלה כזית אינה יכולה להוציא אשה דאכלה כדי שביעה, דאינם בכלל ערבות) ומה שהוא מסתפק בו הוא, האם אנשים ערבים לנשים, ומשו"ה היכא דכבר יצא האיש קידוש מה"ת ע"י תפלה, והאשה חייבת בקידוש מה"ת, דלא התפללה, האם יכול האיש להוציאה, דאם אין ערבות לנשים א"כ כיון דכבר יצא טוב אינו מוציא וע"ד ברה"נ.

והנה הא דמביא הנו"ב בפשיטות בשם הרא"ש דאין ערבות לנשים, כבר חלק עליו רע"א בגליון השו"ע שם ובתשובותיו ס"ז, דאין כוונת הרא"ש כמו שהבין הנו"ב.

דהנה בגמ' ברכות כ,ב מבואר, דיש ספק אם נשים חייבות בבהמ"ז מה"ת, ומסיק בגמ' דנפ"מ אם יכולות להוציא אנשים ידי חובתן, והיינו כדמסיק שם דאם אנשים אכלו כדי שביעה אף שהנשים ג"כ אכלו כדי שביעה, הנה אם חיוב הנשים הוא רק מדרבנן, אינן מוציאות האנשים יד"ח.

והקשה הרא"ש שם דמ"ש מהא דאיתא (מח,א) דאם איש אכל כזית ואינו חייב אלא מדרבנן, יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה אף שחייב מה"ת, וא"כ ה"נ, אף שהנשים חייבות עכ"פ מדרבנן, יוציאו האנשים החייבים מה"ת. וע"ז תי' הרא"ש: "י"ל דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום, דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זב"ז, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברה"נ בלא הנאה כו'. אבל אשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן". עכ"ל.

והנה הנו"ב הבין כוונת הרא"ש דנשים אינן בכלל ערבות כלל, אבל רע"א חולק עליו וס"ל דהכוונה רק דאי נקטינן דאשה אינה חייבת בבהמ"ז, אזי אין לה דין ערבות למי שמחוייב בברהמ"ז מה"ת, אבל אין הכוונה דאין לה דין ערבות כלל.

והפמ"ג (בפתיחה לאו"ח ח"ב (טז)) ג"כ נסתפק בזה אם נשים בכלל ערבות, והביא הרא"ש וכןראה נסתפק בפי' הרא"ש בב' אופנים הנ"ל של הנו"ב ורע"א. ועי' בפמ"ג סתפ"ט מ"ז סק"ב שס"ל שהפי' בהרא"ש הוא כפי שהבין רע"א, דרך משום דנשים אינן מחוייבות בברהמ"ז, משו"ה אינן בכלל ערבות, וה"ה במצות שאין אנשים מחוייבים אפילו מצד סיבה טכנית, ג"כ אינם ערבים בשביל איש אחר, ומשו"ה מסכים עם פסק הפר"ח, דמי ששכח לספור ספה"ע - וממילא יש ספק אם מחוייב בשאר הלילות דאינו יכול לברך עצמו - דיש שאלה האם יכול להוציא אחרים יד"ח בברכתם (ועי"ז יצא ידי ברכתו בממנ"פ), ופסק הפר"ח דאינו יכול לברך, דכיון דאינו מחוייב בספה"ע, אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, ולזה הסכים הפמ"ג שם, וכמקור לזה הביא דברי הרא"ש הנ"ל עיי"ש.

והנה בדעת אדה"ז לכאורה מפורש דלא נקט כהנו"ב בפי' דברי הרא"ש, דהא בסקצ"ז ס"ו כשמביא ההלכה דמי שאכל כזית יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה (לדעה א'), כותב: "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן כו", והיינו לכאורה ברור דהא דנשים אינם יכולות להוציא אחרים, זהו רק במצוות שהם אינם מחוייבות בה, אבל כשהן מחוייבות יכולות להוציא, והיינו שהן בכלל ערבות.

והנה ביסוד מחל' הנ"ל בהבנת הרא"ש, דהנו"ב נקט בפשיטות דכוונת הרא"ש הוא שאין בכלל ערבות לנשים. וכנראה אדה"ז וגם רע"א נקטו שכוונת הרא"ש הוא רק שאין ערבות לברהמ"ז כיון שאינן חייבות בה, אבל בשאר דברים שהיא מחוייבת בהן יש לה דין ערבות, לכאורה י"ל שתלוי בהבנת ענין הערבות.

דהנה ערבות י"ל בשני אופנים, או שהוא ענין כללי, או שהוא ענין פרטי. והיינו האם הפי' הוא דיש חיוב כללי להבטיח שכל

ישראל יקיימו המצוות שלהם, או שהפי' הוא דזהו המשך מהחיוב פרטי שלו, והיינו דכיון דמחוייב במצוה זה, מוסיף ענין הערבות שצריך להבטיח שגם אחרים יקיימו מצוה זו.

ונפ"מ אם שייך ערבות במצוה שאינו מחוייב בה, דאם הוא ענין כללי, אינו שייך כלל לחיובו הפרטי, וא"כ אף שאינו מחוייב בה מ"מ יכול להיות ערב בשביל אחרים, אבל אם הוא ענין פרטי ששייך להחיוב שלו, פשוט דאם אינו מחוייב בדבר אינו שייך ע"ז ענין דערבות.

ובזה נחלקו אדה"ז ורע"א עם הנו"ב, דהנו"ב נקט בפשיטות דיסוד הדין דערבות הוא ענין כללי, וא"כ אין מקום לומר דבגלל דאשה אינה מחוייבת בברהמ"ז אין לה דין ערבות ע"ז, דמה ענין ערבות להמצוות שיש לה, ומשו"ה נקט בפשיטות דכוונת הרא"ש דאין ערבות לנשים.

משא"כ אדה"ז וכן רע"א נקטו בפשיטות דערבות הוא ענין פרטי, וממילא כיון דנשים אינן מחוייבות בברהמ"ז, מובן בפשטות שאין להם ערבות ע"ז לאנשים.

(וצ"ב מה הי' ההו"א והמסקנא של הרא"ש, היינו האם נתחדש זה גופא דערבות הוא ענין פרטי, או שהי' הו"א דאף דאין ערבות מ"מ מוציא, דלכאורה פשוט דהא דיצא מוציא הוא מדין ערבות).

והנה בספר לקוטי ביאורים ח"ב (קארף) ע' פג מביא ביאור מהרבי באגה"ת פ"ב בהא דמביא אדה"ז הא ד"ראב"ע שהיה מתיר שתהא פרה יוצאה ברצועה שבין קרני' בשבת וחכ' אוסרים, ופ"א יצאה פרתו של שכנתו ולא מיחה בה והושחרו שיניו מפני הצומות על שלא קיים דברי חביריו".

וע"ז שואל הרבי מהו הדיוק שהצומות הי' "על שלא קיים דברי חביריו" ולא בפשטות משום שלא מיחה.

וע"ז מביא שם החקירה הידועה בנוגע כמה ענינים חצי שיעור, ולפני עור, האם זה ענין כללי או אם זה ענין פרטי.

וממשיך "בנוגע הוכח תוכיח את עמיתך איז משמע אז דאס איז ניט קיין ענין בפני עצמו נאר אז בכל ענין וענין גייט אריין אין איסור פרטי דער ציווי הוכח תוכיח כו'".

וזהו ההסבר מה שאדה"ז כותב "על שלא קיים דברי חביריו" ולא על שלא מיחה, דהכוונה בהפרק להדגיש שאפילו על איסור קל היו צמים, וא"כ אם התעניתים הי' משום שלא מיחה לא הי' זה נק' דבר קל דהא הוי ענין של שבת - דהמומר לשבת הוי כמומר לכה"ת, ומשו"ה הדגיש דהצומות הי' משום שלא קיים דברי חביריו.

והנה לכאורה הוכח תוכיח שייך לענין הערבות, וא"כ לכאורה מבואר בהשיחה בפשיטות, דענין הערבות הוא ענין פרטי, וזה לכאורה מתאים עם פי' אדה"ז בהרא"ש הנ"ל דהא דנשים אינן בכלל ערבות הוא במצוות השייכות להן כנ"ל.

והנה נוסף על המח' בין הנו"ב והגרע"א הנ"ל אם נשים בכלל ערבות, נחלקו ג"כ לכאורה, אם אנשים חייבים בערבות על מצוות שפטורים עלי', דבפשטות לפי הנו"ב שהביאור בהרא"ש הוא שנשים אינן בכלל ערבות, א"כ יוצא דאם הי' בכלל ערבות - היו ערבות לברהמ"ז, אף שאינן מחוייבות בבהמ"ז. משא"כ לאדה"ז אין הבדל בין אנשים לנשים, אלא כל שאין מחויב בדבר אינו ערב עליה (וכמו בעובדא דהפר"ח הנ"ל דשכח לספור ספה"ע).

והנה ישנו ג"כ מח' בדין לפני עור, אם עובר לפני עור על עבירה שאינו מחוייב בה.

דבתי אמונת שמואל (סוד) ס"ל דאין לפני"ע שייך, אלא במצוה שהוא מחוייב בה, הובא בפ"ת יו"ד ס"ב. ורע"א בפסחים נקט בפשטות דלפני"ע עובר אפילו במצוה שאינו מחוייב בה.

והיינו דאף דרע"א נקט בפשיטות בדין ערבות דרק מי שמחוייב בדבר אזי שייכי לדין ערבות, מ"מ בלפני עור נקט בפשיטות דאף דאינו מחוייב בדבר ג"כ שייך ע"ז לפני עור. וזהו כמו שמבואר בשיחה הנ"ל, דאף דבלפני עור יש שאלה אם זהו דין כללי או פרטי, מ"מ בדין הוכח תוכיח פשוט שזהו דין פרטי.

היינו שאין שני הענינים שייכים זל"ז. ועד"ז בשיטת רע"א רואים שאף שס"ל שדין ערבות הוא דין פרטי, מ"מ לפנ"ע הוי דין כללי ומשו"ה שייך אפילו בדבר שאינו מחוייב בה.

[ועי' רע"א שבת ג, א דמבואר שם, דבציור דפשט בעה"ב את ידו ונתן לתוך ידו של עני דהעני פטור, דבגמ' שם מבואר דזהו פטור ומותר, וע"ז שואל התוס' דהא עובר על לפנ"ע ומתריך בר"ן שם דמצד שבת עכ"פ פטור ומותר, אף דמצד לפנ"ע אסור. ומבאר הרע"א דהנפ"מ מזה דפטור ומותר לגבי שבת הוא, דאינו נק' מומר לשבת, ומבואר ברע"א ג"כ דאין לפנ"ע איסור פרטי. וזהו לשיטתו בפסחים הנ"ל דלפנ"ע שייך אפילו בדבר שאינו מחוייב בו].



## אמירה לעכו"ם שבות

**הרב אברהם הרץ**  
ר"מ בישיבה

[א] באיסור אמירה לעכו"ם בשבת יש כמה טעמים (ראה בשו"ע אדה"ז סי' רמג סעי' א ובסי' שו סעי' ה).

(א) שלא תהא שבת קלה בעיניו ויבאו לעשות בעצמן (ב) דכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישרא', ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישרא'... מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא. (ג) משום ממצא חפצך ודבר דבר שאסור לדבר בשבת דברים שאסור לישרא' לעשותם בשבת.

והנה לטעם דהעכו"ם הוי שלוחו של ישרא' אסור לומר לעכו"ם אפי' בע"ש לעשות מלאכה בשבת דאע"פ דהאמירה היא בע"ש ואין כאן האיסור דודבר דבר שהרי בע"ש מותר לדבר ממלאכות, מ"מ המלאכה שנעשית בשבת הוי בשליחות הישרא' ואסור.

ולטעם דאסור משום ודבר דבר אסור לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה אחר השבת, דאע"פ שמעשה המלאכה נעשה בזמן המותר, מ"מ עצם האמירה אסור משום ודבר דבר.

והנה כשאומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה בשבת יש כאן ב' האיסורים עצם האמידה שאסור משום ודבר דבר וגם המלאכה נעשית בשליחות הישראל.

וראה בשיחת חג השבועות תשכ"ד שמבאר בארוכה הטעם שהביא אדה"ז כל הג' טעמים בשו"ע.

והנה לטעם הב' דהוי בשליחותו של ישראל אסור אמירה לעכו"ם גם בשאר איסורי תורה, משא"כ משום ודבר דבר שייך רק בשבת וראה בשו"ע אדה"ז סי' רמג סעי' א שכתב הטעם משום דהוי שלוחו של ישרא' דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, ואח"כ כתב וכן בשאר כל איסורין שבתורה כמבואר בשיחה הנ"ל. (וראה בספר לאור ההלכה [לר"י זיין ע"ה] ערך שבת.)

ב] והנה הרעק"א עירובין סח, א הקשה על שיטת הר"ן דסבר ביצה יז, א ריבוי בשיעורים אסור מה"ת, דמדוע אמר רבא התם דניחום (מים) אגב אימי' לצורך המילה של התינוק, ולא יבשל המים רק לצורך התינוק.

דהרי גם בניחום אגב אימי' התירו אמירה לעכו"ם באיסור דאורייתא הריבוי בשיעורים (המים שמוסיף בשביל בתינוק) לצורך מצוה של מילה, וא"כ מדוע לא נתיר אמירה לעכו"ם שיבשל רק לצורך התינוק.

(דבשלמא אם ריבוי שיעורים הוי דרבנן כדעת הרשב"א שם א"כ יש לומר דרק שבות דשבות התירו לצורך מצוה ולא איסור מה"ת).

ג] ובקובץ שיעורים ביצה יז, א כתב לתרץ דאע"פ דלצורך מצוה התירו אמירה לעכו"ם,

מ"מ כל מה דאפשר למעט בחומרת האיסור של אמירה לעכו"ם צריך למעט.

ולכן אם מבשל מים רק בשביל התינוק יש כאן שני איסורים דאמירה לעכו"ם (א) ודבר דבר (ב) שהבישול נעשה בשליחותו של ישרא'.

משא"כ אם ניחום אגב אימי', אע"פ דריבוי בשיעורים שנתבשל נעשה בשליחותו של ישרא', מ"מ לא ניתוסף שום

איסור ודבר דבר מחמת המים שהוסיף לתינוק שהרי צריך האמירה (להעמיד הקדירה עם מים) לצורך האם. והריבוי בשיעורים שיש בקדירה אינו מוסיף שום דיבור במלאכה ולכן כל מה דאפשר למעט בהאיסור צריך למעט (דמאכלין אותו הקל).

ד] והנה יסוד הנ"ל מבואר בשו"ע אדה"ז הל' שבת בסי' רנב בקו"א סק"ה בא"ד "שהרי אף מהר"ם המחמיר לקנות החלב מתיר אפי' לומר לכתחילה כמבואר בהדיא במרדכי ס"ס כד ע"ש אלא משום שאמירה זו דחוי' היא ולא הותרה שצער בע"ח דוחה שבות דרבנן הלכך כל מאי דאפשר עבדינן דהיינו שיקנה החלב כדי שיהי' טורח בשביל עצמו שאף שהותרה אפי' האמירה מ"מ כיון שאפשר שיעשה בשביל עצמו למה יעשה בשביל ישרא' יעשה בשביל עצמו כדי להקל איסור האמירה שנעשה כא"ל עשה מלאכתך, כמ"ש בהגמ"ר ספ"ד לענין לקצוץ לגוי בשבת לדבר מצוה שיעשה בו ביום דשרי לדעתו ובלא קציצה אסור דקעביד אדעתא דישרא' ע"ש....

והטעם בזה דכשעושה לדעת הישרא' הוי כשלוחו משא"כ לדעתו שאינו אסור רק משום ודבר דבר (ראה בסי' רס"ג קו"א ה).

ומבואר מדבריו דבאיסור אמירה לעכו"ם לדבר מצוה וצער בע"ח צריך למעט באיכות האיסור כמה דאפשר.

ה] והנה אע"פ שמבואר בסי' שו סעי' ה דלצורך מצוה אין כן איסור ודבר דבר דכתיב ממצא חפצך ודבר דבר חפצך אסור חפצי שמים מותרים,

ולכן מותר לומר בשבת לנכרי לעשות מלאכה אחר השבת לצורך מצוה דאין כאן איסור ודבר דבר.

אין הפירוש שבעצם אין איסור ודבר דבר לצורך מצוה, שהרי באדה"ז סי' שז סעי' א' מבואר דלא התירו אמירה לעכו"ם לצורך מצוה אלא היכא שיש צורך בדיבורו. (ולהעיר מאל"י רבה שם).

ומבואר דבעצם יש איסור ודבר דבר גם היכא שמדבר לצורך מצוה אלא שנדחה משום הצורך מצוה. ולכן היכא שאין צורך

בדיבורו אסור לדבר ממלאכת שבת אפי' אם מדבר בחפצי שמים.

ועפ"ז שפיר כתב אדה"ז וכן בקוב"ש שהיכא שנדחה איסור אמירה לעכו"ם לצורך מצוה צריך להקל באיסורו כנ"ל.

ו] ולהעיר שבהתוועדיות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הי' מתבטא כשהי' מספר סיפור בתורה מזכיר דברים שבשבת עצמו אסור לעשותו כגון הוא נסע וכיו"ב הי' אומר "ניט אין שבת גירעדט".

ושמעתי הביאור לביטוי הנ"ל שאע"פ דמותר לדבר גם מנסיעה וכיו"ב בשביל חפצי שמים וסיפור בתורה.

מ"מ אין הפירוש שבעצם מותר לדבר אלא שנדחה בשביל החפצי שמים ולכן התבטא "ניט אין שבת גירעדט".



## אכילה והנאה בתערובות

### הרב דוב טברדוביץ

ר"מ בישיבת תות"ל – כפר חב"ד

בשו"ע יו"ד סי' קי בש"ך ס"ק נב מביא תירוץ מוהר"ר מרדכי אשכנזי שתערובת הב' מותרת בהנאה ותערובות הג' מותרת אף באכילה. והנה לכאורה הטעם לחילוק הזה הוא שמחמירים באכילה יותר מבהנאה, ולכך צריך עוד תערובות להתירה באכילה. ועפ"ז מקשה בשפתי דעת כאן דא"כ מה ראייה ממי שמתיר בהנאה שסובר שגם איסורי אכילה מתבטלין בתערובות, שמא רק בהנאה התירו מטעם הנ"ל.

ואולי יש לבאר בהסבר החילוק שבין הנאה ואכילה, ומדוע התירו באכילה רק בתערובות אחת נוספת.

דהנה להמחבר כאן תערובת הג' מותרת ותערובת השניה אסורה, והרמ"א כאן כותב שבספק איסור מותר בתערובת השניה. וההסבר לכאורה כי בנמצא ודאי איסור בתערובת הרי כל אחד מהם נחשב כאיסור עצמו שכיון שהוחזק איסור

בתערובת ואינו בטל הרי כל אחד כגופו של איסור. משא"כ בספק איסור הרי ודאי שאין התערובת חמורה מהאיסור בעצמו שהוא רק ספק, וע"כ בתערובת נוספת ה"ז נעשה ספק ספיקא ומותר.

ועפ"ז יש לבאר שבאיסורי הנאה כיון שיש דרך למכור לנכרי חוץ מדמי איסור שבה, ובע"ז ג"כ יכול להשליך דמיה לים המלח, וממילא להתיר כל הנותר, ולדעת הלבוש ג"כ בשאר איסורי הנאה יש תקנה של הולכת דמים לים, וכמ"ש בזה הש"ך בסימן קי סק"ב. א"כ דבאיסורי הנאה שנתערבו ברוב היתר ודאי אין שייך לומר שנחשב איסור וכאילו הכל איסור, שהרי כנ"ל יש תקנה ליהנות מהתערובות, וא"כ ע"כ נחשב שהיתר ואיסור מעורבים ולא רק איסור נמצא שם, ולכן מספיק תערובת שניה כדי שיחשב לספק ספיקא.

משא"כ גבי איסורי אכילה כיון שנעשה שם איסור על כל התערובת ואין דרך להתיר אכילתם, א"כ נחשב כל אחד כודאי איסור, ולכן בתערובת השניה נחשב ספק אחד ובתערובת השלישי נחשב לספק ספיקא. ולפי"ז מיושב תמיהת השפתי דעת הנ"ל ששואל מנ"ל שמי שסובר שמועיל תערובות להתיר הנאה יתיר ג"כ באכילה דשמא איסורי אכילה חמורים יותר כנ"ל. אבל לביאור הנ"ל מובן כי כל החומרא באכילה היא רק שצריך עוד תערובות כדי שיחשב לספק ספיקא שכיון שכל אחד מתערובת הראשונה הוא איסור מוחלט שאין לו היתר ה"ז נחשב כודאי איסור כנ"ל, אבל לפי"ז ודאי שיותר בתערובת הג' ורק מצד אחר יש מקום לאסור, מצד השיטה שאפילו הרבה תערובות אין מועילין שכמו שאין דבר חשוב מתבטל ברבוא, כך אין מתבטל בהרבה תערובות משום שנחשב כאילו התערב ביחד בכולם.

ובאמת שיטה זו נאמרה בפירוש גבי כוס של ע"ז שהוא איסורי הנאה, וממילא יוצא שהמחמירים מחמירים בזה בין באיסורי הנאה ובין באיסורי אכילה, והמתירים מכיון שע"י תערובת נוספת נחשב לספק נוסף ולא חשבינן כאילו נתערבו בבת אחת לא מצאנו בסברתם לחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה, ורק שמוהר"ר מרדכי אשכנזי סובר מסברא שבאכילה אפשר שצריך ג' תערובות אבל בהנאה אין שום סברא להצריך ג'

תערובות, וכן"ל. וממילא מובן שהמ"ד שמתיר באיסורי הנאה בתערובות ודאי יתיר גם באיסורי אכילה ורק גבי מספר התערובות יש סברא להוסיף עוד תערובות באיסורי אכילה, כנ"ל.

והנה בשפתי דעת סקנ"ב משמע שאם מחלקים בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה הרי שאם נתערב שני תערובות יהיה מותר בהנאה ואסור באכילה. ולפי"ז המובא בגמרא זבחים עד, שבפירות חשובים אסור תערובת השניה ומותר רק תערובת השלישית היינו שאסור באכילה, אבל בהנאה מותר. ולפי"ז אם היה פירות ערלה שנתערבו שני פעמים יאסרו באכילה ויותרו בהנאה.

אך לביאור הנ"ל אפשר שדבר שאסור באכילה ובהנאה כמו ערלה אין לחלק בין איסור אכילה והנאה כלומר שכיון שיש ע"ז שם איסור גמור בתערובת הראשונה ה"ז כודאי איסור ורק תערובת הג' מותר ורק בכלי של עבודה זרה שאין שייך בזה אכילה כלל אז מתירין בשני תערובות.

ולפי זה יומתק הלשון בגמרא בזבחים עד, שגבי פירות צריך שלש תערובות דוקא, וברש"י שם מבאר שהאיסור או ערלה או תרומה. והרי ערלה אסורה גם בהנאה ומ"מ לא הוזכר כלל שיש צד היתר אחר תערובת השניה גבי הנאה ואפשר שהיינו כנ"ל שכיון שפירות ראויים לאכילה א"כ תערובת הראשונה נחשבת כאיסור ודאי כיון שאין דרך כלל להתירם באכילה כנ"ל וממילא נחשבים גם כודאי איסור גבי איסור הנאה [שהוא מסתעף מאיסור אכילה] ולכן בתערובת השניה אסור גם בהנאה, ורק בתערובת השלישית מותר גם באכילה וגם בהנאה. ולכן סתמה הברייתא שתערובת השניה אסורה, דהיינו שאסורה לגמרי גם בהנאה כנ"ל.

אבל לשפתי דעת החומרא באכילה היא מצד שנראה כגנאי שיזדמן אכילת איסור לפיו, משא"כ בהנאה שאין גנאי מותר.



## "המזלזל בנט"י"

### הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ז"ל אדה"ז בתחילת סדר נט"י לסעודה, "גרסי' בגמרא המזלזל בנט"י בא לידי עניות ופרש"י שאינו רוחץ ומשפשף יפה אלא מעט מים כגון רביעית בצמצום. אמר רב חסדא אנא משאי מלא חפנאי מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא, וע"כ אין ליטול ברביעית מים בצמצום אלא יטיל בשפע" עכ"ל.

ולכאו' צ"ע מה שכפל עוה"פ "וע"כ אין ליטול ברביעית מים בצמצום" הרי לכאו' הביא כבר כן מפרש"י.

והנראה לומר בזה, דהנה מדברי אדה"ז מבואר דהנוטל ברביעית מים מצומצם הוה בכלל מזלזל בנט"י, ובא לידי עניות, וכ"ה גם בשו"ע רבינו (סי' קנח, בעי' טו) "ואפי' הנוטל ידיו ברביעית מצומצם מביאו לידי עניות" עי"ש.

אולם המחבר בשו"ע חילקן לשנים, דתחילה בסעי' ט כתב, צריך לזוהר בנט"י שכל המזלזל בנט"י חייב נידוי ובא לידי עניות וכו' ואח"כ בסעי' י' כתב, אע"פ ששיעורם ברביעית יוסיף ליטול בשפע, הרי דאין הנוטל ברביעית מצומצם בכלל אלו שבאים לידי עניות, ואי"ז חשיב מזלזל כלל, (אלא שמ"מ עדיף ליטול בשפע).

וז"ל בגמ' שבת (סב, ב, והוא מקור להנ"ל), ג' דברים מביאין את האדם לידי עניות וכו' ומזלזל בנט"י אמר רבא לא אמרן אלא דלא משא ידיה כלל, אבל משא ולא משא, (-פרש"י רביעית בצמצום) לית לן בה, ולא מילתא היא דאר"ח אנא משאי מלא חפני מים וכו'.

ולכאו' הביאור הוא, שרבא ס"ל דרביעית בצמצום אינו בכלל המזלזל ("משא ולא משא לית לן בה"), וע"ז קאמר הגמ' ד"לאו מילתא היא" ורביעית מצומצם שפיר הוה בכלל המזלזל בנט"י ומביא לידי עניות, והוא כמבואר בדברי אדה"ז שהנוטל ברביעית מצומצם הוה בכלל המזלזל בנט"י, ומביא לידי עניות, ודברי השו"ע צ"ע שלא כלל הנוטל ברביעית מצומצם בכלל המזלזל.

ואוא"ל, (דס"ל להשו"ע בביאור דברי הגמ') שרבא ס"ל דרביעית בצמצום לא הוה בכלל המזלזל כלל, וע"ז קאמר הגמ' "ולאו מילתא היא" דאכן אינו בכלל המזלזל, אבל מ"מ עדיף ליטול בשפע כדאר"ח אנא משאי מלא חפני מיא וכו', היינו שלכתחילה יטול בשפע, הגם שרביעית מצומצם אינו מביא לעניות.

ובאמת משמע כן מדברי ר"ח (- שמשם הוכחת הגמ'), שהרי ר"ח רק אמר שהוא נוטל מלא חפני מיא, ויהבו לו מלא חפני טיבותא, היינו שטוב ליטול בשפע, אך עדיין אינו מוכרח כאן שהנוטל ברביעית מצומצם מביא לידי עניות והוה בכלל המזלזל.

וי"ל דזהו מה שמאריך רבינו בתחילת הסדור, ואחרי הביאור דברי ר"ח כ' עוה"פ "וע"כ אין ליטול ברביעית מצומצם", - הגם שכבר הביא כן לפנינו מפרש"י - דאכן מר"ח נלמד דאם אינו נוטל בשפע אלא בצמצום מביא לעניות. שהרי מהא דר"ח נוטל בשפע, ויהבו לו טיבותא, מובן דאם נוטל בצמצום אדרבא ויבא לידי עניות.



## קנין בשבת

### הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל - חובבי תורה

הל' בשו"ע (סי' שו סי"א) "מותר לקנות בית בא"י מן העכו"ם בשבת. . .", והיינו שעצם מעשה הקנין עצמה מותרת היא. אבל המג"א שם (ס"ק יט) כ' שהמ"ץ בשם הריב"ש והרא"ש דאסור לקנות אא"כ קנה מע"ש (דאז מותר לו לומר לעכו"ם לכתוב). וכן כ' אדה"ז "הלוקח בית או שדה מן הנכרי מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר מכירה בשבת. . .". דנראה כהמג"א דהיתר הוא רק לומר לו לכתוב ולא עצם הקניה.

כמה שקו"ט בדברי הירו' מ"ק פ"ב ה"ד שמותר לקנות בשבת. ויש שלומדים שהכוונה שם שמראה להגוי איפה הם המעות אבל אין ליתן לו המעות דהוא מקח גמור במעשה

וטלטול וזה לא התירו (האליהו רבה). ויש מי שאומר שהכוונה בירושלמי הוא שעשו הקנין לפני השבת וגם עצם הקנין אסור לעשות בשבת.

וראה גם בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כז שמביא דין זה והפוסקים שאסור לעשות קנין בשבת גם לענין ישוב א"י שעליה התירו יותר מבשאר מצות.

ויש להבין הטעם שהחמירו יותר בשבות דמו"מ מבשאר שבותים.

יש הלומדים חילוק בין שבות דעשיה (קנין) בין שבות דאין בו מעשה (אמירה לעכו"ם) ע"ד חילוק הגמ' בעירובין סח.

וזה מתאים להאליהו רבה המתיר שבות דקנין כשאינ עושה מעשה אלא מראה להגוי המעות. אבל לפי אלו שאין מחלקים בזה (ומשמע שכן הוא דעת אדה"ז שכ' ההיתר רק לכתוב שטר מכירה (לראיה) אבל לא לעצם הלקיחה והקנין), צריך ביאור מה שמחמירים בזה.

ונראה לומר שהוא מבואר בדברי אדה"ז בסי' רסא, דמבאר הא דאין לעשות עירובי תחומין בביה"ש משום שהוא קנין (קונה שביתה) ואין עושין קנין גם בביה"ש. ואע"פ שהתירו כמה שבותים בביה"ש לצורך מצוה והפסד מרובה לא התירו עירוב תחומין לפי "(ששבות זה לקנות קנין הוא חמור משאר כל השבותים) (שאיסורו מפורש בדברי קבלה בנחמיה סימן יג)". ולכן לא התירו שבות זה גם בנוגע לישוב א"י (אע"פ שהתירו שם במיוחד אמירה לעכו"ם למלאכה דאורייתא, לא התירו לעשות קנין).



# פשוטו של מקרא

בפירש"י פ' בא "וגם צדה לא עשו להם"

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפירש"י פרשת בא ד"ה וגם צדה לא עשו להם (יס,לט):  
לדרך, מגיד שבחן של ישראל שלא אמרו האיך נצא למדבר בלא  
צדה אלא האמינו והלכנו הוא שמפורש בקבלה זכרתי לך חסד  
נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה מה  
שכר מפורש אחריו קודש ישראל לה' וגו', עכ"ל.

א) והנה יש עוד פירש"י קרוב לפירש"י זה, והוא בפרשת  
האזינו (לב,י), וז"ל שם בד"ה ובתהו ילל ישמן: ארץ צי' ושממה  
מקום יללת תנינים ובנות יענה אף שם נמשכו אחר האמונה ולא  
אמרו משה היאך נצא למדברות מקום צי' ושממה כענין שנאמר  
לכתך אחרי במדבר, עכ"ל.

וצריך להבין למה אומר רש"י שמפורש בקבלה, והלא מפורש  
גם בתורה. וגם הוא דבר בלתי רגיל בפירש"י לציין ראי'  
לפירושו באופן כזה.

וגם צריך להבין כמה שינויים בין שני פירושי רש"י אלו:

בפרשת בא אומר: "הוא שמפורש בקבלה", משא"כ בפרשת  
האזינו אומר: "כענין שנאמר", ואינו אומר היכן נאמר כמו  
בפרשת בא.

בפרשת בא מביא רש"י גם סיום הכתוב "בארץ לא זרועה",  
משא"כ בפרשת האזינו.

בפרשת בא מסיים רש"י "מה שכר מפרש אחריו וכו'",  
משא"כ בפרשת האזינו.

ונוסף לזה איני מבין מה נוגע לפשוטו של מקרא לפרש מה  
הי' שכרם של בני ישראל.

ואולי הי' אפשר לומר שמה שמפרש רש"י בפרשת האזינו הוא ענין אחר מזה שמפרש בפרשת בא. בפרשת בא מפרש רש"י בנוגע למסירת נפש של בני"י שיצאו בלא צידה.

משא"כ בפרשת האזינו לא נזכר הענין של צידה כלל, רק שם מזכיר רש"י מסירת נפשם של בני"י שיצאו "לארץ צי' ושממה, מקום יללת תנינים ובנות יענה".

ואולי בזה נוכל לתרץ כל הדיוקים דלעיל.

מה שרש"י אומר בפרשת בא שהוא מפורש בקבלה בזה בא לשלול הפסוק שבפרשת האזינו, שכנ"ל הפסוק בהאזינו אינו מדבר בנוגע לצידה. ולכן בכדי להדגיש זה אינו אומר (סתם) כמו שנאמר, כמו שרגיל בכמה מקומות.

ובזה מובן ג"כ למה לא אמר רש"י בפרשת האזינו "שמפורש" רק "כענין". כי באמת ענין מסירת נפש זה שיצאו בני"י לארץ צי' ושממה אינו מפורש בקבלה, ולכן אמר רש"י שם (רק) "כענין".

ועיין בפירש"י (ירמי' ב,ב) ד"ה זכרתי לך: ... ומה הוא חסד נעוריק לכתך אחרי שלוחי משה ואהרן מארץ נושבת יצאתם ואין צידה לדרך כי האמנתם בי, עכ"ל. ורש"י אינו מזכיר שם שיצאו לארץ צי' ושממה.

ואולי אפשר לתרץ בכל הנ"ל למה דוקא בפרשת בא מסיים רש"י "מה שכר מפורש אחריו קודש ישראל לה' וגו'" שבתוכה "וגו'" מרמז רש"י להמשך הכתוב שם "ראשית תבואתה".

דהיינו שהשכר הי' מדה כנגד מדה, כמו שבנ"י היו להם מסירת נפש בנוגע לתבואתם (מזונותם) כן הי' שכרם שנקראן ראשית תבואתה.

במלים אחרים, כוונת רש"י בזה שאומר "מה שכר וכו'" (הוא לא להודיע לנו כאן שכרם של בני"י), אלא להביא ראיה גם מזה שפסוק זה מדבר בעיקר בנוגע למסירת נפשם של בני"י שיצאו לארץ מדבר בלא צידה, והשכר הי' מדה כנגד מדה.

ב) עיין בפירש"י בפרשת בשלח (טז,א) ד"ה בחמשה עשר יום, וז"ל: נתפרש היום של חני' זו לפי שבו ביום כלתה החררה שהוציאו ממצרים והוצרכו למן למדנו שאכלו משירי הבצק או

משירי המצה ששים ואחת סעודות וכו', עכ"ל. הרי לא הלכו ממצרים בלא צידה כלל. ונוסף לזה הי' להם הרבה בהמות.



### הערות בפירש"י בספר בראשית

הת' לוי יצחק הכהן זרחי  
תות"ל - 770

#### נח ט, כ

"ויחל נח איש האדמה ויטע כרם". ופרש"י "ויחל – עשה עצמו חולין שהי' לו לעסוק תחילה בנטיעה אחרת.

ואף דיכולים לומר שכן הי' לפי האמת – אבל זה הי' לפחות ה' שנים לאחר המבול, דכנען ראה והגיד לאביו (ט, כב וברש"י) והוא הי' בן ד' לחם. א"כ, הי' ב' שנים לפחות עד שנולד כנען וכמה שנים עד שיכול לילך ולהגיד לאביו, וא"כ מגלן דלא עסק בנטיעה אחרת? (ע"פ רש"י לעיל (ז, ב) שנח למד תורה, יש לדחוק דקיים ג' שנות ערלה ונטע רבעי<sup>1</sup>, א"כ הי' צריך להמתין ד' שנים לאכול מאכלי אילן ודו"ק).

#### נח ט, כז

"ויהי כנען עבד" ופרש"י "אף משיגלו בני שם ימכרו להם עבדים מבני כנען".

הנה לעיל פסוק כה כתוב עבד עבדים יהי' לאחיו. ובפסוק כז כתוב "ברוך ה' אלקי שם ויהי כנען עבד למו", משמע דבפסוק כז דכתיב "יפת אלקים ליפת גו' ויהי כנען עבד למו" הולך על יפת. ובשפתי חכמים כתב דכיון דלא כתיב "יפת אלקים ליפת ויהי כנען עבד למו" אלא הפסיק בשם – א"כ חוזר עוה"פ לשם.

אבל באמת רש"י עצמו כתב בפסוק כז על תיבת "ויהי" – "להם כנען עבד למו" – דכנען אכן עבד ליפת.

<sup>1</sup> להעיר, דרק באברהם נאמר (כו, ה וברש"י) ששמר התורה.

## נח יא, ב

"בנסעם מקדם" ופרש"י "שהיו יושבים שם כדכתיב למעלה ויהי מושבם וגו' הר הקדם ונסעו משם לתור להם מקום להחזיק את כולם ולא מצאו אלא שנער" ע"כ.

ויל"ע<sup>1</sup>, דהפסוק "ויהי מושבם", ע"פ פשוטו קאי רק אבני שם, ואילו גבולות בני חם (כנעני) נתפרשו לעיל (י, כ) "באכה סדומה גו'". וכתוב "בארצותם בגויהם".

ואין לומר דקשה ל' לרש"י למה לא נתפרשו איפה ישבו בני נח ולכן הפסוק ("ויהי מושבם") שהוא בסוף (י, ל) פירש דקאי אכל בני נח – דא"כ (א) הו"ל לפרש זה על הפסוק "ויהי מושבם" דזה קאי אכל בני נח ולא להמתין עד "בנסעם מקדם" (ואולי משום שזה מובן מעצמו?).

(ב) ועיקר – קשה לפרש דקאי אכולם, דלאחר פסוק "ויהי מושבם" כתיב "אלה בני שם גו' בארצותם לגויהם", ואילו לפי רש"י הנ"ל זה קאי אכל בני נח. א"כ, "ויהי מושבם" הו"ל ליכתב לאחר "אלה בני שם".

ובלא פרש"י זה, בפשטות היינו לומדים דבני חם לבדם ישבו בשנער כדכתיב בנמרוד (לעיל י, י) "ותהי ראשית ממלכתו בבל גו' בארץ שנער"<sup>2</sup>, ובני שם הלכו מהר הקדם לשנער, ו"מארץ ההיא יצא אשור".

<sup>1</sup> שוב מצאתי דברמב"ן הקשה כן "ואין זה נכון כי תולדות שם לבדו הם שנאמר עליהם [ויהי מושבם גו']". והוסיף דכל מושבם הי' רק לאחר ההפלגה ד"כי לא באו בני יפת מאי הים אל הבקעה".

אבל יש להעיר על מה שכתב בהמשך לקושיא הא' "ולמה ייחס ההפלגה עליהם כי בני יפת ובני חם רבים מהם". דאינו מובן: אדרבה, רש"י זה עתה ייחס כולם להר הקדם וברש"י שלאח"ז אמר שמצרים לכוש וכו' היינו בני חם. משא"כ להרמב"ן דהר הקדם הוא רק על בני שם יש קויה וק"ל.

ולהרמב"ן (ואב"ע), "קדם" קאי על הרי אררט שהיו במזרח.

<sup>2</sup> שוב מצאתי ב"רא"ם" שהביא מ"ש הרמב"ן שבהערה שלפנ"ז, ופי', דגם לפי רש"י, מ"ש כל המקומות שנתיישבו בני שם חם ויפת – הכוונה שכך הי' לאחר ההפלגה (וכמו שהזכיר מ"ש 'ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ') – שלאחר ההפלגה נפוצו, והי' בהאופן שפירש הכתוב לפני זה.

אבל, באמת יש קושיא באיזה אופן שנלמד: לשיטתנו (שרק בני שם היו בהר הקדם, ורק בני חם היו בשנער (ואולי בני יפת בהאיים הקרובים להם), וגם לשיטת רש"י (שכל בני נח נתיישבו אצל הר הקדם), והיא, דלכאורה הפסוק שלאח"ז "ויאמרו איש אל אחיו" הוא המשך ל"בנסעם מקדם" (שנסעו) (מקדם), מצאו (בקעה) ואמרו (איש אל אחיו));

א"כ, אם "בנסעם מקדם" מוסב רק אבני שם – (לכאורה) כצ"ל ב"ויאמרו איש אל אחיו", שרק בני שם היו בעצת ההפלגה. ואם "בנסעם מקדם" מוסב אכל בני נח – גם "ויאמרו איש אל אחיו" קאי אכל בני נח, שכולם היו בהעצה.

וצ"ע.

### נח יא, ג

"ויאמרו איש אל אחיו" ופרש"י "אומה לאומה מצרים לכוש לכוש לפוט ופוט לכנען".

ויש בזה ג' קושיות:

(א) מנלן דדוקא בני חם היו ב(עצת) ההפלגה (ע"ד סוף הערה שלפנ"ז) – ובפרט (א) בד"ה שלפנ"ז כתב דכל בני נח היו יושבים ביחד (ומפני זה מהארץ ההיא יצא אשור (לעיל י, יא) – מזרע שם (י, כב)) (ב) מההפלגה נשתלשל הע' אומות ללשונותם וגם שם בכלל (כו אומות) (ואשור שיצא – י"ל דבניו היו האומה)

(ב) מנלן דלא הי' כסדר – כוש למצרים ומצרים לפוט וכו'?

(ג) ועיקר – בפשטות כוש הי' המתחיל, דרש"י עצמו פירש לעיל (י, ח) "הוא החל) להיות גבור – להמריד כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור ההפלגה", א"כ נמרוד בן כוש הי' המתחיל ולא מצרים.

### וישלח לד, ח

"וידבר חמור אתם גו' חשקה נפשו בבתכם" – וצ"ע, דדינה הי' אחותם?

וקצת י"ל דעל שם יעקב קראה בתם.

## וישלח לד, ט

"בנתיכם תתנו לנו ואת בנתינו תקחו לכם" – לכאורה איפכא הול"ל – "בנתינו תקחו לכם ואת בנתיכם תתנו לנו"; דזה שהוכיח רש"י "אתה מוצא בתנאי שאמר חמור ליעקב ובתשובת בני יעקב לחמור שתלו החשיבות בבני יעקב ליקח בנות שכם את אשר יבחרו להם ובנותיהם יתנו להם לפי דעתם כו'" – דיוקו הוא מזה שבני יעקב יתנו מה שרוצים ויקחו מה שרוצים. אבל איך היו יכולים לקיים "בנתיכם תתנו לנו" לפני "בנותינו תקחו לכם" – דעדיין לא נשאו ומנין להם בנות? ואפילו אם נאמר דקאי על התאומות (וראה פסוק ח' שהקשינו למה קראו דינה "בתכם" כשדבר אל השבטים) – עדיין לא השמיענו רש"י (עד לה, יז), וגם זה רק למ"ד אחד.

ואי"ל דקאי על ההתחלה עם דינה – דזה לא הי' מהתנאי. דבפסוק ח אמר "שכם בני חשקה נפשו בבתכם תנו נא אותה לו לאשה", ובפסוק ט המשיך "והתחתנו אותנו בנתיכם תתנו לנו ואת בנתינו תקחו לכם".

ויש ליישב דבאמת קאי אדינה וחזר על דבריו.



## בענין הנ"ל

## הרב אפרים פיקרסקי

מנהל – ביהמ"ד

בשאלתו ע"פ "ויחל נח" י"ח בפשטות דהלשון "ויחל" התחיל (ועי' ת"א "ושרי" שפי' התחיל) וא"כ מהכתוב עצמו מוכרח שהתחיל בנטיעת כרם, ורק שרש"י מפרש מדוע כתוב ויחל ולא ויתחיל וכדו' לשון המתאים יותר, לזאת פירש"י שכוונת הכתוב שעשה עצמו חולין וכו'. (ומה שמקשה מגיל כנען י"ל שאולי לקח כמה שנים עד שהכרם גדל עראוי ועד שעשה ממנו יין המשכר וכו').

ומה שהק' עה"פ "ויהי עבד כנען" י"ל ממ"ש רש"י (ט, כו) ד"ה ויהי: "להם כנען למס עובד" אינו ראי' דקאי גם על יפת די"ל דרש"י קאי אמ"ש לעיל ד"ה ב"ה "שעתיד לשמור הבטחתו

לזרעו וכו'" ועל זה אומר "להם", אבל יש להביא ראי' דכנען יהי' עבד גם לבני יפת ממ"ש רש"י (ט, כה) ד"ה ארור כנען "ארור בנך הרביעי להיות משמש את זרעם של אלו הגדולים וכו'". אבל מ"מ הוכחת רש"י "אף משיגלו בני שם ימכרו להם עבדים מבני כנען", הוא ממה שהפסוק כופל בפ"י אצל בני שם "ויהי כנען עבד למו" (בפסוק כו ובפסוק כז).

ומה שתמה עה"פ "בנסעם בקדם", הנה בכללות צ"ע דמכמה פסוקים (יח, י, לב) מוכח שבני יפת וחם ושם נפרדו ונפוצו אחר המבול, ומסיפור דור ההפלגה משמע שעד אז חיו ביחד, ורק לאחר מעשה המגדל נפוצו ע"פ כל הארץ (יא, ט). ובפשטות י"ל שמ"ש (בפרק י') שבני שם חם ויפת נפוצו הכוונה לאחר דור ההפלגה משא"כ קודם לזה, היו כולם ביחד. והנה ממ"ש גבי פלג (י, כה) כי בימיו נפלגה הארץ, ז"א שקרה (גם) בסמיכות לאיפה שהוא גר ופלג (כמו שאר בני שם גרו [י, ל] "הר הקדם", וזה כוונת רש"י "שהיו יושבים שם". וכד דייקת תראה שאצל בני יפת כתיב [י, ה] מאלה נפרדו ואצל כנען מבני חם כתוב [י, יח] "ואחר נפוצו" [וזה הי' אחר דור ההפלגה כנ"ל], משא"כ בבני שם כתיב [י, ל] ויהי מושבם וגו', ז"א ששם היו גרים (כולם) קודם ההפרדה והנפיצה, ודו"ק.



## שונות

הערות על אוה"ת [גליון]

**הרב אהרן חיטריק**

תושב השכונה

בגליון תשסח כתב הרה"ח אלי' מטוסוב שי' מאמר מצויין על רשימות כ"ק הצ"צ שנמצאים באוה"ת, אבל על כמה ביטויים שכתב יש להעיר ולהוסיף כמה פרטים, לדוגמא הוא כתב כותרת בשם: "מדרשים שלא הביא הצ"צ", ושואל: "לכאורה יש

להקשות טובא: על פסוק זה יש עוד כמה מד"ר שלא הובאו כאן" – והכוונה למה לא הביא עוד מדרשים על פסוק זה.

וכתב עוד כותרת: "ציונים על פי הבית אהרן", וכתב שהצ"צ מצטט רק את תחילת מדרש הנ"ל, ואינו מעתיק יותר רק מרמזם בתיבת כו'.

תחת כותרת "חלוקת הסעיפים" כתב "כאמור רשימה זו רק באה להשלים את ציוני הבית אהרן (בתוס' איזה הגהות), ועל כן לא חש הצ"צ לציין אותיות גם על קטעים קצרים ביותר וכיו"ב".

הנני עומד ומתפלא האם כל כוונת הצ"צ היתה להעתיק המדרשים והזהר שמציין בבית אהרן, אם זאת היתה כוונתו, אז יש מקום להקושיות וההסברים של הרב אלי' מטוסוב, אלא שיש להוסיף עוד קושיא למה העתיק הלשון, היה לו רק לציין "עייין" וכו', ולמה העתיק כמה וכמה פעמים לשונות מגמרא ומדרשים וכו' בלי להוסיף אף תי' אחת, כנראה מהרבה רשימות שנדפסו באוה"ת.

אך שגה ברואה, - מה ענין ה"עייין" שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ על תורת כ"ק אדמו"ר הזקן. האם דברי רבינו הזקן צריכים חיזוק.

אלא כשמעיינים בכתבי ומאמרי הצ"צ, רואים שהיה לו כמה תקופות בעניני לימוד תורת אדה"ז.

התקופה הא' לימוד הנחות כ"ק אדה"א, במקום אחד, כיון שדברי תורה עניים כו' ועשירים במקום אחר, צירף להמאמר זה ממקום אחר ששם נתבאר ענין זה עוד הפעם עם תוספת הסברה או פרטים, לדוגמא כמו שנדפס באוה"ת בראשית כרך ו, המאמרים הם רובם מאמרי תו"א, רק שהם הנחות כ"ק אדמו"ר האמצעי, וצירף להם עוד ביאורים ממאמרים אחרים שגם הם היו הנחות כ"ק אדה"א, רובם בלי מראה מקומות.

עד עתה הגיע לידינו רק מפ' וישב – ויחי בגוכתי"ק. ועוד כמה מאמרים.

התקופה הב' הם המאמרים כמו שנדפסו בספר המצות – דרך מצותיך, שהם מסודרים לפי ענינים – מצות. רובם הם מהנחות

כ"ק אדה"א עם הוספות ביאורים של הצ"צ, אבל גם כן בלי "עייין".

ראה במ"מ לדרך מצותיך באותיות מרובעות שמצויין שם המקור למאמרי אדה"ז – הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי לכל סעיף וסעיף.

יש עוד לעיין מה קדם, דרך מצותיך או מה שנדפס באוה"ת בראשית כרך ו, ואכמ"ל.

התקופה הג' שהתחיל בתקצ"ב או שנה קודם או שנת תקצ"ג בערך, אז התחיל הצ"צ לומר ברבים מאמרי אדה"ז – אבל בעיקר הנחות מהרי"ל, עם ביאורים עם "עייין" למאמרים אחרים, ויש להאריך בענין זה ויש כמה וכמה דוגמאות ממאמרים שנדפסו.

התקופה הד' הם הרשימות. מה הם המבנה של הרשימות, ומה היה מטרתם?

מטרתם לא היה כמו שכתב הרב א"מ שי' לפענח הציונים של הבית אהרן, ולשנות הדפים של המד"ר והזהר להספרים שהיו מצויים בסביבו ובמדינת רוסיא. שאם כן למה לא כתב כסדר הבית אהרן, ולמה כתב רק על פסוקים אחדים כמו שנראה מאוה"ת נ"ך כרך א. ולמה דוקא על פסוקים אלו ולא על כל הפסוקים או לכתוב כסדר הנ"ך.

ואולי אפשר לומר בפשיטות, שהתחלת כתיבת הרשימות התחיל אחר אסיפת הרבנים, ובשעה שנסע הצ"צ על המדינה, ופגש גדולי הרבנים בזמן שהוא כמו הרב דוד לוריא ועוד גדולי ישראל ממחנה המתנגדים, והפשרה הידועה של הצ"צ להשקיט המחלוקת בעיירות ובכפרים, שהרב יהיה מהמתנגדים, והשוחט יהי' חסיד. ואז התחילו כמה וכמה רבנים להתעניין בחסידות, ורצו לדעת מקור או אסמכתא בפרד"ס התורה, על דברי דא"ח.

אז התחיל כ"ק הצ"צ לציין על דברי אדה"ז, מקורות בנגלה ובספרי הקבלה. לגשת לעבודה זו התחיל לסדר מקורות במד"ר, דשם רוב סודות התורה.

הצ"צ חיבב ספרי מפתחות כמו שנראה מכתביו, לדוגמא: בית אהרן, מאורי אור, ערכי הכינויים לבעל סה"ד ועוד. [וכן

בנגלה. בשו"ת או"ח מצייין לספר עצי אלמוגים, ובאה"ע לשו"ת עצי ארזים, שהם ממחבר אחד שעל כל סעיף בשו"ע כמו שכתוב בהשער על הספרים הנ"ל "כל המאמרים והלכות הבאים בש"ס בבלי וירושלמי, ופפולא בלשונות הפוסקים ראשונים ואחרונים איש מהם לא נעדר". ואכמ"ל, ואי"ה אביא דוגמאות בהזדמנות אחרת].

ראשית כל העתיק הצ"צ הציונים מספר בית אהרן כמו שנדפסו בהספר. ואח"כ העתיק רק המדרשים ששייכים להענין לאותו מאמר. וכשסידר הלקו"ת, הכניס בפנים רק המ"מ וציין "עיין". אבל הרשימות הם הממלאים לספר הלקו"ת.

[במ"מ להלקו"ת הוצאה חדשה באותיות מרובעות ציינו כמה פעמים לרשימות אלו].

וזו היתה הכוונה האמיתית של הרשימות, וע"י זה מתורץ כל הקושיות של הרא"מ. וכן יובן למה כתב רק על פסוקים אלו, ולא לפי סדר התנ"ך. וכן יובן שהצ"צ לא השתמש במד"ר דפוס אמשטרדם, רק בדפוס רוסיא או הסמוכות, רק העתיק מבית אהרן שהוא רשם לפי דפוס הנ"ל, ולכן יש שינויים בהגירסא בין מה שהצ"צ העתיק הלשון, להדפוס הנ"ל. וכן אפשר לומר גם על התיקוני זהר, שהדפים הם לפי דפוס אמשטרדם, אבל הצ"צ השתמש בדפוס אחר.

כל הנ"ל הוא בקיצור נמרץ, ואפשר לפרט זה לקונטרס גדול עם פרטים מעניינים מאוד, ועוד חזון למועד.



### עישון סיגריות [גליון]

**הרב שמואל זייאנץ**

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

בגליון י [תשסח] כתב הרב ברוך שי' אבערלאנדער בענין עישון סיגריות, וההדגשה בעיקר לאלו הנוהגים בכל דבריהם כפסקי רבותינו נשיאינו (ובעקבות אגרת כ"ק אדמו"ר בזה).

הנה הוא דן בדברי הצ"צ בשו"ת אהע"ז סי' פט הדין באשה שיש לה סכנה אם תתעבר ותלד, האם מותרת לשמש במוך,

ומתיר, גם להחכמים שבג' נשים סמכינן א"שומר פתאים ד"מ",  
 מ"מ". . י"ל הטעם מפני שכן שם הבורא ית' בטבע הבריאה  
 אשר ג' הנשים הנ"ל ע"פ רוב אינן מתעברות. ומ"ש מן השמים  
 ירחמו שנאמר שומר פתאים ד' היינו שלא יקרה כן אפי' על צד  
 המיעוט, אבל באשה שראויה להתעבר כגון שאינה מג' נשים  
 הנ"ל, וא"כ ע"פ רוב תתעבר. . ודאי בכה"ג מודו חכמים לר"מ  
 דמותרות לשמש במוך. ולא שייך ע"ז לסמוך לכתחילה על שומר  
 פתאים ד' דהא אמרינן אסור לסמוך על הנס, ובענין קטן מחשש  
 זה אמרו בשבת פרק ב"מ. . ר' ינאי בדק ועבר דאמר לעולם אל  
 יעמוד אדם במקום סכנה כו' ומצות מעקה יוכיח. .".

ומפ' הרב הנ"ל: "כלומר שומר פתאים אומרים במקום שמצד  
 הרוב והטבע אין סכנה, וכדי שלא לחשוש למיעוט אומרים  
 שומר פתאים. אבל במקום שהטבע והרבה מהמקרים מביאים  
 לידי סכנה - לא אמרינן שומר פתאים. וא"כ לכאורה נפל כל ענין  
 היתר עישון לבירא עמיקתא, וא"א לסמוך על מאה איש שעברו  
 במקום סכנה מפני שומר פתאים".

אבל לבסוף מסיק דכיון שאין העישון מזיק לרוב המעשנים  
 ב"אחוזים אבסולוטיים", לכן גם להצ"צ נכלל במה שכ' ב"שכן  
 שם הבורא ית' בטבע הבריאה אשר...ע"פ רוב אינן... [מגיעות  
 לידי סכנה]. ומ"ש ומן השמים ירחמו שנאמר שומר פתאים ד'  
 היינו שלא יקרה כן אפי' על צד המיעוט". (ועיי"ש עוד בהערה  
 (21).

והיינו שהרב הנ"ל מפרש הצ"צ הנ"ל שכוונתו: שאם אין רוב  
 המעשנים באים לידי סכנה, א"כ שייך בזה "שומר פתאים ד"מ".

ולפענ"ד זה אינו בדברי הצ"צ: הרי כללות התשובה שם  
 מדגיש במיוחד שהאיסור גם כשאין חשש סכנה כ"כ כמו  
 במניקה שאפשר להשכיר מיניקת אחרת או למסמס בביצים  
 ובחלב ואעפ"כ סובר ר"מ שמותר לשמש במוך. וגם החכמים  
 החולקים במניקה הוא רק משום הסבירות דלא תתעבר, אבל  
 באשה אחרת, שע"פ רוב תתעבר ותילד הרי גם לחכמים חייב  
 לעשות כמו לר"מ ("דוודאי הרוב לרבנן חמור יותר ממיעוטא  
 לר"מ...").

והיינו שגם לחכמים כשתתעבר ותלד ע"פ רוב יש לחשוש ואין לסמוך בזה א"שומר פתאים ד"ג גם בחשש סכנה כערך החשש דמניקה. ולכאורה: הרי כדברי הצ"צ החשש דמניקה אינו חשש כ"כ, ואפשר לומר שהוא חשש הקלוש מ"רוב" (דע"פ רוב תמציא מניקה אחרת או ביצים וחלב וכיוצא) ואעפ"כ חוששין בזה ואין אומרים בזה שומר פתאים ד'. (ועוד: דבמניקה הוא תרי שמא (ע"ד ס"ס דחשיב כמיעוט כו'): שמא לא תתעבר ושמא לא יזיק ואעפ"כ חוששים בחשש כערך זה גם לחכמים כמו שמסיים התשובה שם).

וכוונת הצ"צ בתשובה בחילוק במניקה לחכמים: אינו משום שרוב אינם ניזוקים, ובמילא אין חוששים במיעוטא בסכנה וסומכים אשומר פתאים, אלא כל' "שכן שם הבורא יתברך בטבע הבריאה אשר ג' הנשים הנ"ל אינן מתעברות, ומ"ש ומן השמים ירחמו שנ' שומר פתאים ד' היינו שלא יקרה כן אצד המיעוט. ".: יש דבר שעניינו הוא טבע הבריאה (מאת הבורא ית') שמצדה לא יביא למצב סכנה, והיינו כיון שע"פ רוב עניינה ע"פ טבע הבריאה לא יקרה כן (שע"פ טבע אין קטנות ומניקות מתעברות כו') אי"ז נחשב למצב של סכנה ובמילא מן השמים ירחמו שלא יבוא לזה, אבל בדבר שע"פ טבע אפשרי לבוא לידי סכנה, ואפי' על צד חשש רחוק (אפי' על צד המיעוטא) הרי"ז מצב שע"פ טבע הבריאה הרי זה מזיק ומסכן, ולכן אפי' בדבר שאינו חשש כ"כ יש לחשוש ואין סומכין על הנס ואין לסמוך בזה אשומר פתאים ד'.

וזה בדבר ששייך בו איסור (לשמש במוך כו') עאכו"כ כשאין שום איסור בהעדר העישון.

(ויש להאריך בכ"ז: וראה אחיעזר 123, בנין ציון 137, תורת חסד אהע"ז מ"ד, אגר"מ ח"א ס"ג, חילוקים שונים ודומים קצת בזה אבל אכמ"ל בזה.)

ובנוגע למכתב כ"ק אדמו"ר: הנה פשטות עיקר המכתב (כפי שהיא מתורגמת ונדפסה) הוא להסביר למה א) לא נקטו סמכויות הרבניות ב) עמדה ברורה (לקבוע שעישון סכנה ולאסרו, "להכריז איסור" "יוציאו איסור"). ומביא כמה נימוקים לזה.

אין בנימוקים אלו אלא הסבר למה לא נקטו עמדה, אבל אין מזה משמעות שהעישון מותר, ואין מזה משמעות שיש לחפש דרכים שלא לאסרו. ואדרבה ממה שכ' שם שבענין של ונשמרתם מאד לנפשתיכם אין כל צורך שינקטו פעולה מיוחדת כיון שהוא דין יסודי בשו"ע, ובהנימוקים שבהם מסביר אדמו"ר, נוטים יותר שבפועל יכול להיות אסור: הטעם הב' וג' (הם הטעמים שבאים במכתב בתור הסבר לשאלה הנ"ל): ב' שזהו ענין למומחים בתחום הרפואה, והם במומחיותם קובעים האם זהו סכנה. ולפי"ז אם אכן יקבעו שהוא סכנה יהיה אסור ע"פ דין יסודי בשו"ע. ג' הוא נימוק שלא להוציא איסור ע"פ תורה ע"י שהם פוסקים שמציאות עישון הוא סכנה, ובניתיים ימצאו דרכים לסילוק אותם חומרים מזיקים, אבל לכאורה כ"ז שלא מצאו חומרים אלו הרי אם הרופאים יקבעו שהוא סכנה אין להתירו בניתיים.

שאר הנימוקים לא כתבו אדמו"ר בתור תשובה לשאלת השואל אלא לנצל ההזדמנות להביא רעיון מעשי בחובת העסק בהטבת בריאות הרוחנית דאחב"י, וע"ז משתמש בנימוקים אלו בתור ק"ו שבדברים (הטבה רוחנית) שאין עליו שום חילוקי דעות ואין אופנים שבהם העדר קיום התורה מועילה ח"ו, בוודאי שצריך להתעסק בזה.

(ולכאורה מובן שאין זה נימוק והסבר לשאלת השואל שינקטו עמדה: א) באם יש זמן שכל הרופאים מסכימים וברור להם שהסכנה ברורה ד) לאסור לאלו שאין זה מועיל, ה) מי שכבר התחיל יש בזה צד דתועלת (שלכאורה גם אצלו יצטרכו לשאול המומחה בענין זה אם זה מזיק ומסכן יותר משהו מועיל), אבל אי"ז שייך למי שעדיין לא התחיל לעשן).

ועוד: רואים שכ"ק אדמו"ר אינו מתייחס להנימוק ד"שומר פתאים ד" אלא הכל תלוי אם המציאות קובעת שהיא דבר של סכנה או לא. ובאם הוא מזיק ומסכן הרי"ז דין יסודי בשו"ע.

המורם מהנ"ל: דלכאורה משמעות מכתב אדמו"ר הוא רק הסבר על מה שמכיות הרבניות אין נוקטים עמדה ברורה לאסור באופן החלטי, אבל לאיך הרי מהנימוקים גופא נראה שהנטייה היא שלא להתיר (ולחפש טעמים שלא לאסור) ע"ז

אלא שאין לרבנים לקבוע מסמרות בבירור שזה מהווה סכנה, אלא זה שיך לתחום הרפואה והמומחים בזה ואם הם יקבעו שזה סכנה (בהווה ובמציאות ההווה) הרי"ז דין יסודי בשו"ע שיהיה אסור.