

ב"ה  
ש"פ תולדות  
ה'תשס"א  
גליון ה [תתנ]



## ברכת מזל טוב

בשם כל חברי המערכת שיחיו  
מביעים אנו בזה את ברכתנו מזל טוב  
לידידנו היקר, חבר המערכת מלפנים  
החתן הת' הנעלה והמצויין  
בעל מדות תרומיות  
רוח המקום והבריות נוחה הימנו  
מבחירי התמימים בישיבת תו"ת, ומלפנים בישיבת אהלי תורה

הת' לוי יצחק הכהן שי' זרחי

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
עם ב"ג תחי'

יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
לנח"ר רבינו נשיאינו  
מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כה"י

המערכת



## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5..... הוגה בתורה - וילחם מלחמות ה'  
8..... עולם כמנהגו נוהג לע"ל [גליון]  
13..... זמנה של תחית המתים [גליון]

### לקוטי שיחות

- 15..... 'פסיק ריש"י' - בהאיסור עצמו  
17..... קיימו האבות כל התורה קודם שניתנה  
21..... מעלת הבע"ת - עבודה מיראה ?  
22..... אי החזרת שלום למי שאינו ראוי  
23..... סיום פרש"י על התורה  
25..... עיקר עבודת הכהנים - העלאת התחוננים

### רשימות

- 26..... בדין כבוד מלך

### אגרות קודש

- 30..... העונש מן השמים על אמונה באתחלתא דגאולה  
31..... ברכת המוציא בש"ק [גליון]

### נגלה

- 33..... בדין מצא בה תינוק מושלך - מחצה על מחצה ישראל  
38..... נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה  
43..... בכללא ד"אין אדם משים עצמו רשע" בדברי הצ"צ  
48..... נתינת מים חיים אל האפר נק' קידוש  
49..... בענין התראת ספק  
51..... ב' אופנים בגזירה שוה

### חסידות

- 52..... עצבות ממילי דעלמא  
53..... "אמונה הוא לשון רגילות"  
53..... "אין קטגור נעשה סניגור" באומר 'אחטא ואשוב' [גליון]  
54..... הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

### הלכה ומנהג

58.....	אכילת לחם בכפפות בלי נט"י
61.....	בדין ביטול בשישים
63.....	אמירת "והוא רחום" בערב יוהכ"פ
63.....	בדין הטיית התפילין ממקומם
65.....	בנוסח "יהלוך" שבסיום ה'הלל'
66.....	המלוה לעני בשעת דחקו
67.....	טעמי המקרא בסידור אדמו"ר הזקן
68.....	ג' הטבות בברכה רביעית דבהמ"ז
70.....	הפסק בתקיעת שופר

### פשוטו של מקרא

71.....	בפירש"י וירא יח, ג בא: "והי' אומר להקב"ה להמתין..."
72.....	"ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה"
74.....	אבי יושב אהל ומקנה
76.....	ואת הנפש אשר עשו בחרן
78.....	וילך למסעיו
79.....	בפסוקי "כי עם קדוש אתה וגו'"
81.....	בפירש"י ד"ה 'יקטן' [גליון]

### שונות

82.....	מים שלנו בכלי מתכות
82.....	מקור לפתגם על "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת"
83.....	מעט אור דוחה הרבה חושך
83.....	גדרו של מי שקם בתחיית המתים
84.....	"עם שאתך בתורה והמצוות"
85.....	זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון]

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**  
**ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:**  
**WWW.KOVETZ.COM**

**הערות לקובץ הבא יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' ט"ו כסלו**

# גאולה ומשיח

## הוגה בתורה – וילחם מלחמות ה'

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

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח" וכו' עכ"ל.

והנה בלקו"ש חלק ח (ע' 358, 362) כתב בהערה ד"ה הוגה בתורה: "ראה ע"ז יט, א. [לעולם ילמד אדם תורה (מרב, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י), ואחר כך יהגה" (יעיין בתלמודו לדמנת מילתא למילתא, להקשות ולתרץ - רש"י)] פרקי דרבי אליעזר ספ"ב, שקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשו) היינו "הגיון תורה". "עכ"ל (מלבד החצ"ר).

ויש להבין למה כתב הרמב"ם "הוגה בתורה" דוקא, ולא כתב בפשטות ובקיצור: "עוסק בתורה ובמצות כדוד אביו" וכו', כי הלשון הרגיל הוא "עוסק" (או לומד וכו'). - ועי' בקרית ספר להמב"ט על הל' מלכים שם שכותב גם כן "הוגה בתורה" דוקא.

והנה בס' 'עץ חיים' לרבי יעקב חזק מלונדרץ (הלכות פסקים ומנהגים)

- [ספר קדמון מתקופת בעלי התוספות. נזכר בשלטי גבורים, הגהות מרדכי וים של שלמה. והוא בעיקר קיצור של ספר היד החזקה להרמב"ם ושל הסמ"ג. הספר מעתיק באופן חלקי (תוך השמטת מלים ומשפטים, ואף קטעים גדולים) את דברי הרמב"ם, ולעתים קרובות משנה בלשונו גם בקטעים שאותם הוא מעתיק, וניתן להבין מתוך ניסוחו את הדרך שבה הבין את דברי הרמב"ם] -

- כתב: "וכן הדבר, אם יעמד מלך מבית דוד פוסק בתורה ובמצות כדוד אביו..." עכ"ל [הובא ב'פרדס חב"ד' גליון א' (ע' 37) - אדר א' תשנ"ז] - הרי דכתב בקיצור וכלל ביחד "תורה ומצוות", אבל מ"ש "פוסק" יתכן שיש כאן טעות וכו', וצ"ל "עוסק", [הגם שבדוחק י"ל גם "פוסק"].

והנראה בזה לבאר, בהקדם מ"ש בשיחת ש"פ ראה, מבה"ח אלול תשל"ה, [שיחת קודש תשל"ה ח"ב (ע' 435)] בנוגע למ"ש הרמב"ם "וילחם מלחמות ה'", דהנה "מלחמה" סתם הכוונה הוא למלחמת הארץ, וכאן אומר "מלחמות ה'", דלכאור' אינו מובן, למה אומר "מלחמות ה'" בשעה שגבי מלחמת גוג ומגוג אומר רק "מלחמה" סתם [בפיי"ב ה"ב] - אלא שכאן אינו נוגע לו שטח זה או שטח אחר, אלא שנוגע לו "מלחמות ה'", מה שהקב"ה הבטיח בברית בין הבתרים "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", וזה יהי' ל"אחוזת עולם..."

"משיח יהי' בשר ודם, ויהי' מבית דוד, וילמד תורה כמו דוד המלך שלמד תורה ושלח את יואב בן צרוי' - שר הצבא - למלחמה, דלכאור' הרי דוד הי' מלך, א"כ הי' צריך להיות מקומו במטה הכללי, ולתכנן תוכניות וכו'?

"אעפ"כ רואים דמתי שיואב הי' בחזית התעסק דוד בלימוד התורה, לטהר אשה לבעלה (ברכות ד, א) וכו' וע"י שדוד עסק בלימוד התורה, זה נתן כח ליואב שינצח במלחמות [ע"י סנהדרין מט, א. ב"ק יז, א]". ע"ש.

וראה גם בשיחת ו' תשרי תשכ"ח [שיחות קודש תשכ"ח ח"א (ע' 39 ואילך)]: דלולי לימוד התורה של דוד לא הי' יכול יואב לנצח במלחמה. ע"ש, - ובשיחת י"ב תמוז תשכ"ז [שיחות קודש תשכ"ז ח"ב (ע' 285)] מבואר: איך נצח דוד במלחמה, אמרו חז"ל שיואב בן צרוי' הי' על הצבא, ולמה הוא ניצח? היינו מפני שדוד ישב ולמד ... וזה מורה לנו הדרך דוד מלך ישראל, שאותו מתארים למנצח המלחמה - "לוחם מלחמות ה'", ואומרים עליו "דם רב שפכת", והיינו דזה שנשפך הדם ע"י יואב בן צרוי', הי' זה דוקא ע"י לימוד התורה ע"י דוד מלך ישראל, וה"נ יאמר על השאלה: "אפשר איז

דאס משיח?“, הסימן הראשון הוא, שצריכים להתבונן אחריו, האם הוגה בתורה כדוד אביו וכו“, ע”ש.

ומעתה יבואר היטב למה הרמב”ם והמבי”ט משתמשים דוקא בהגדרה של “הוגה בתורה” (ולא עוסק), דכיון שדוקא “הגיון תורה” (עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא, “להקשות ולתרץ” - רש”י) הוא הקול תורה שמבטל ידי עשיו (כמ”ש בפדר”א הנ”ל), א”כ זהו העיקר של “ילחם מלחמות ה’”, שגדרו הוא שלומד באופן של “הגיון תורה” (ולא נמצא כלל ב’מטה הכללי“), וזהו דוקא שגורם לנצחון המלחמה ע”י אנשי הצבא ומפקדיו, ועל “הגיון תורה” שלו אומרים “דם רב שפכת” (ולא על אנשי הצבא), כי לולי ה”הגיון תורה” שלו, לא יכולים כלל אנשי הצבא בחזית לנצח, וא”כ א”ש למה הרמב”ם כותב “הוגה בתורה” דוקא. וההגדרה של “ילחם מלחמות ה’” הוא ש”בחזקת משיח” יושב ו”הוגה בתורה“, כמו דוד המלך כנ”ל. ומטרת ה”מלחמות ה’” הוא “כדי שיהיו פנויין בתוה ובחכמתה ולא יהי’ להם נוגש ומבטל” (לשון הרמב”ם שם פ”ב ה”ד) - “ועיקרה של מלחמה זו אינה בשביל כיבוש ארץ ישראל“, כמ”ש בלקו”ש חלק כד (ע’ 19 הערה 58).

ולפי”ז יבואר מה שכ”ק אדמו”ר זי”ע היה מעורר ומעודד מאד לחדש חידושי תורה ולפרסמם, - כיון דחידושי תורה הוא “הגיון תורה” - “לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ“, שזה הקול תורה שמבטל ידי עשיו (כמ”ש בפדר”א הנ”ל), שזה ענין “ילחם מלחמות ה’” כנ”ל, - ומבואר במאור עינים (סוף פ’ פנחס), שצריך כל א’ מישראל לתקן ולהכין “חלק קומת משיח השייך לנשמתו” וא”ש\*.




---

\* ראה לקוטי שיחות חל”ה ע’ 205. המערכת.

## עולם כמנהגו נוהג לע"ל [גליון]

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

בגליון תתד (ע' 7) הקשה הת' ממ"ג שי' ברמב"ם הל' מלכים ריש פי"ב וז"ל: אל יעלה על הדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג, ומביא שם קראי דכתיב בישעי' וגר זאב עם כבש וגו' וכתב דדרך משל וחיידה הם עיי"ש, והראב"ד שם השיג וז"ל: א"א והלא כתיב בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ עכ"ל, והקשה הנ"ל שהרי הרמב"ם רק פסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וא"כ למה מקשה הראב"ד הקושיא על הרמב"ם, הלא יש להקשות קושיא זו על שמואל עצמו?

### אין בין עוה"ז וכו' – דוקא או לאו דוקא

ולכאורה הי' אפשר לתרץ עפ"י מ"ש התוס' בשבת סג, א, בד"ה אין בין שהקשו דאיך אומר שמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, הלא השתא אין ירושלים ואין ביהמ"ק ובימות המשיח יהי' הכל בנוי? ותירצו: "צ"ל דהאי אין בין לאו דוקא", דמבואר בזה דלשמואל י"ל שישנם עוד דברים מסויימים בין עוה"ז לימות המשיח, ולפי"ז הי' אפ"ל דלפי שמואל אין להקשות ממ"ש והשבתי חי' רעה וגו', דאפ"ל דבזה באמת יהי' חילוק בין עוה"ז לימות המשיח, וכל הקושיא הוא רק לפי הרמב"ם שכתב בהדיא דלא יתבטל דבר ממנהגו של עולם ועולם כמנהגו נוהג.

אבל בחי' הריטב"א שבת שם כתב וז"ל: אין בין עוה"ז לימות המשיח וכו' פי' לומר שלא יתבטל כלום מסדרו של עולם אבל ודאי שיבנה ביהמ"ק ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והדעת עכ"ל, וכן תירץ בחי' היעב"ץ שם, ועי' גם שפ"א שם שתירץ עד"ז די"ל פשוט דזה נכלל בדרך ממילא בהא דקאמר שעבוד מלכיות, דכיון שלא יהי' שעבוד מלכיות נוכל לקיים כל המצוות גם בנין ביהמ"ק וישיבת ירושלים כו', וכן תירץ בס' חפץ ה' להאזה"ח הק' שם, דלפי"ז נמצא דגם לפי שמואל "אין בין" הוא דוקא, ולפי"ז אכתי יוקשה קושיית הראב"ד לפי שמואל.

### לפי שמואל האם יוחזר מצב העולם בקודם החטא

ונראה לתרץ קושייתו עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקות א' (ובס' שערי גאולה ימות המשיח סי' ל"א ועוד) דלכאורה יש לתרץ שיטת הרמב"ם עפ"י מ"ש בס' עבודת הקודש (ח"ב פל"ח) דעולם כמנהגו נוהג היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע, דכל הענינים שבבריאה יהיו על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחילת היותם ובריאתם, ומבאר עפ"ז בהשיחה דלפי"ז יש לתרץ גם מ"ש והשבתי חיה רעה וגו' דאין בזה ביטול דבר ממנהגו של עולם שהרי כך הי' המצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד, וכמבואר בפ"י הרמב"ן על התורה (פ' בחוקותי כו,ו) שלא היו מזיקין כמאמר חז"ל (ברכות לג,א): "לא הערוד ממית אלא החטא ממית", נמצא דוהשבתי חיה רעה וגו' אינו אלא שיבה למצבן שהי' בתחילת הבריאה, ובהערה 37 כתב דמ"מ הוצרך הרמב"ם לפרש דהפסוק וגר זאב עם כבש הוא משל, [ולא פירש שהוא שיבה למצבן הראשון] די"ל דסב"ל להרמב"ם בזה לא כהרמב"ן, אלא שזהו ביטול מנהגו של עולם כי גם קודם החטא כשלא היו חיות רעות בעולם היו בע"ח טורפים זה את זה בשביל מזונם אבל לא להזיק ולא הי' מצב דוגר זאב עם כבש.

אבל אח"כ הקשה ע"ז דקשה לפרש כן בדעת הרמב"ם, כי מדבריו מוכח ששולל לא רק חידוש במעשה בראשית היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית, אלא שולל גם שיהי' איזה שינוי "ממנהגו של עולם" וכתב ש"עולם כמנהגו נוהג", דלשון זה משמע שיהי' כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ מתי נקבעה הנהגה זו בתחילת הבריאה ממש או לאחר זה, וממשיך אח"כ לתרץ שיטת הרמב"ם בארוכה באופן אחר עיי"ש.

ולפי"ז אפשר לומר בפשטות דעל שמואל עצמו ודאי לא קשה כלום, שהרי בלשון שמואל ד"אין בין עוה"ז לימות המשיח וכו'" ולא קאמר שעולם כמנהגו נוהג וכו' שפיר יש לפרש דכוונתו שלא יהי' חידוש במעשה בראשית, אבל שיבה למצב של קודם החטא אינו שינוי, וכן פ"י המהר"ל בס' נצח ישראל (פרק נ') דכוונת שמואל הוא שלא יהי' חידוש במעשה בראשית אבל שפיר יוחזר המצב כפי שהי' קודם החטא עיי"ש.

וא"כ לפי שמואל שפיר יש לפרש הפסוק דוהשבתי חי' רעה וגו' וכן הפסוקים דוגר זאב עם כבש וגו' כפשוטם, כי סב"ל כהרמב"ן דגם זה חי' קודם החטא, וכל קושיית הראב"ד הוא רק על הרמב"ם, שפי' המימרא דשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח וכו' דעולם כמנהגו נוהג וכו' ונתפרש בהשיחה שלא יהי' שינוי כלל ולא יוחזר מצב העולם אפילו כפי שהי' קודם החטא, ובפשטות לכן פירש דוגר זאב וגו' הוא משל, לכן שפיר הקשה הראב"ד על הרמב"ם שהרי כתוב בתורה והשבתי חיה רעה וכו'.

ונמצא מזה די"ל דבאמת גם הראב"ד פוסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד אלא דסב"ל דזהו רק שלא יהי' חידוש במעשה בראשית שלא הי' בעולם כלל, אבל ודאי אפ"ל שיוחזר המצב בעולם כפי שהי' קודם החטא.

### ב"תורה" האם שייך לפרש שהוא משל וחידה

ויש להוסיף ביאור בקושיית הראב"ד שהרי הרדב"ז והמגדל עזו שם הקשו על השגת הראב"ד דכשם שפי' הרמב"ם דוגר זאב וגו' הוא משל וחידה כן יפרש גם הפסוק דוהשבתי וגו' ומהו קושייתו?

וביאר הגר"ר מרגליות ז"ל בס' "המקרא והמסורה" ע' נ"ז הערה 1 דקושיית הראב"ד היא דכיון שפסוק זה דוהשבתי וגו' הוא "בתורה" ולא בנביאים או כתובים, ובתורה אין לפרש שזהו בדרך משל, כדאיתא בזהר (פ' פקודי רמח, א) דכל הנביאים אית משל במילייהו דלא צחצחא נבואתהון כדקא יאות כמה דהוה ביה במשה, וכן ביאר השגת הראב"ד הגרי"ד סאלאוויטשיק ז"ל, עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ז ה"ו דהחילוק בין נבואת משה לשאר הנביאים, דשאר הנביאים רואים במשל וחידה משא"כ משה הוי נבואתו פה אל פה ופנים אל פנים, וזהו קושיית הראב"ד דבשלמא הקרא דוגר זאב וגו' האמור בישע"י שייך לפרש שהוא בדרך משל וחידה אבל איך יפרש מ"ש בתורה והשבתי חי' רעה מן הארץ.

### פלוגתת הרמב"ם והראב"ד הוא פלוגתת ר"י ור"ש

אבל לכאורה אכתי יל"ע, דהנה הרמב"ן שם הביא מהתו"כ פ' בחוקותי שם דפליגי רבי יהודא ורבי שמעון בפ"י הך קרא דוהשבתי

וכו' דרבי יהודא אומר מעבירם מן העולם, ור' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו, וכתב הרמב"ן שרבי יהודא מפרש שזהו בדרך הטבע שלא יבואו חיות רעות בארצכם במקום הישוב כי בהיות השובע וברכות הטובה והיות הערים מלאים אדם ממילא לא תבאנה חיות בישוב, אבל ר"ש דאמר משביתן שלא יזיקו סב"ל שבאמת יהיו חיות בארצם במקום הישוב אלא שיפקיע חלק המזיק שבהן ויהיו חיות שלא יזיקו בני אדם ושלא יזיקו זה את זה כמו שהי' בתחילת הבריאה לפני חטא אדם הראשון שלא היו אז החיות מזיקות כדכתיב (בראשית א, ל) "ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חי' את כל ירק עשב לאכלה" ואמר הכתוב ויהי כן כו', וזהו דעת רבי שמעון עיי"ש.

ולכאורה קשה דלפי"ז איך יפרש רבי יהודא מ"ש וגר זאב עם כבש וגו' כיון דלשיטתו מ"ש והשבתי וגו' הוא בדרך הטבע כנ"ל, ולא סב"ל שישתנו טבע החיות? ועכצ"ל דלפי רבי יהודא מפרשינן קראי אלו שהם בדרך משל וכדעת הרמב"ם, ונמצא לפי"ז די"ל דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא היא פלוגתת רבי יהודא ור' שמעון, שהרמב"ם פסק כרבי יהודא והראב"ד כר"ש, ולפי הרמב"ן י"ל דהן לפי רבי יהודא והן לפי ר' שמעון לא יהי' שום חידוש ממש בהעולם, ופליגי אם יהי' עולם כמנהגו נוהג לאחר חטא עה"ד, או שיוחזר מצב העולם כפי שהי' קודם החטא.

וא"כ אכתי צ"ע דמהו קושיית הראב"ד על הרמב"ם הרי רבי יהודא בתו"כ מפרש פסוק זה דוהשבתי וגו' שהו בדרך הטבע כנ"ל? ובלקו"ש פ' בחוקותי שם בהערה 4 ובחלק ז' פ' בחוקותי א' הערה 5 בשוה"ג ביאר דזה גופא טעמו של הרמב"ם שפירש רק הפסוק דוגר זאב וגו' שהוא בדרך משל, אבל הפסוק דוהשבתי וגו' לא הזכיר שזהו ג"כ משל כי יש לפרש שהוא בדרך הטבע וכדברי הרמב"ן הנ"ל, וא"כ קשה דמהו קושיית הראב"ד על הרמב"ם והרי ר' יהודא מפרש בתו"כ שהוא בדרך הטבע? (ועי' גם ברד"ק ישעי' שם (יא,ו)).

### קושיית הרבי על פירוש הרמב"ן

ויש לתרץ עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"ז שם דמפשטות לשון רבי יהודא "מעבירן מן העולם" משמע שהחיות רעות יושבתו מכל

העולם לגמרי ולא כפי' הרמב"ן שלא יבואו למקום הישוב וכו', וזהו ודאי "ביטול מנהגו של עולם", ומבאר שם בארוכה מהצפעה"נ דרבי יהודא סב"ל ד"השבתה" הוא ביטול גם ה"חומר", ולכן סב"ל דמעבירן מן העולם לגמרי, משא"כ ר"ש סב"ל ד"השבתה" הוא ביטול ה"צורה" וזה מתקיים עי"ז שיופקע המזיק שלהם עיי"ש בארוכה דלשיטתייהו אזלי, דלפי"ז יוצא דרבי יהודא ודאי לא סב"ל כשמואל דאין בין עוה"ז וכו', כיון דלשיטתו יהי' חידוש ממש במע"ב אפילו לגבי קודם החטא, ורק בר"ש י"ל דסב"ל כשמואל וכנ"ל דסב"ל דיוחזר המצב כפי שהי' קודם החטא.

ולפי"ז י"ל שכן פי' גם הראב"ד כוונת רבי יהודא, שמעבירן מן העולם לגמרי והוא ביטול מנהגו של עולם (ולא כהרמב"ן), ולפי"ז שפיר הקשה על הרמב"ם והלא כתוב בתורה והשבתי וגו' דכוונתו להקשות דהרמב"ם אינו כרבי יהודא ולא כר"ש, (וכמ"ש בשוה"ג בח"ז שם), וגם לפי"ז מובן דלפי שמואל לא קשה כיון ששמואל יכול לפרש כר"ש שיחזור כפי שהי' קודם החטא, אבל על הרמב"ם שכתב שלא יהי' ביטול מנהגו של עולם כלל קשה, גם לא ניחא ליה להראב"ד לפרש והשבתי וגו' כמ"ש הרמב"ן שהוא בדרך הטבע שלא יצטרכו לבוא למקום ישוב וכו', ולכן הקשה על הרמב"ם, ומ"ש הראב"ד "בתורה" י"ל גם לפי"ז דכוונתו להוסיף ולהקשות כנ"ל דבתורה לא שייך לומר שהוא בדרך משל.

אבל בדעת הרמב"ם עצמו שפיר י"ל דלא קשה עליו קושיית הראב"ד, די"ל שפירש פלוגתת ר"י ור"ש כהרמב"ן, ושלפי דעת רבי יהודא מ"ש והשבתי וגו' היינו בדרך הטבע שלא יבואו למקום ישוב, ולכן בזה לא כתב הרמב"ם שהוא בדרך משל כנ"ל, והגר"ר מרגליות שם כתב שמצינו שהרמב"ם והראב"ד פליגי בכ"מ אם שייך לפרש בתורה שהוא בדרך משל וחידה, (לדוגמא ראה רמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ח), ועפי"ז ביאר דגם הכא הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי עיי"ש, אבל לפי"ז קשה דלמה לא הזכיר הרמב"ם גם פסוק זה דוהשבתי וגו' שהוא בדרך משל וחידה, אבל לפי הנ"ל בדעת הרמב"ם לא קשה.

וזה שנתבאר לתרץ הרמב"ם הוא רק בדרך שקו"ט בעלמא, כי לפועל אין לנו אלא תירוץ הרבי בהשיחה בפ' בחוקותי שם,

שהרמב"ם מפרש הפסוק דוהשבתי וכו' שהוא ביטול מנהגו של עולם, אלא דקאי על תקופה הב' שבימות המשיח (כמ"ש בסוף סעי' י"ב), ועפ"ז מתורץ ג"כ למה לא הזכיר הרמב"ם פסוק זה, כיון שהרמב"ם לא איירי בס' היד אודות תקופה הב' כמבואר שם בהשיחה.



## זמנה של תחית המתים [גליון]

**הת' יוסף דוד חאנאוויטש**

**תלמיד בישיבה**

בקובץ הערות וביאורים גליון ג' (תתה) מביא הרב ש.ב.וו. שי' מ"ש בשיחת יום ב' דחג השבועות (התוועדות ד') תשמ"ט וזלה"ק:

"ויש להוסיף שע"ז נעשה גם הענין דתחיית המתים בנקל יותר (כיון שכבר הי' מעין זה בשעת מ"ת), ובפשטות - שתיכף ומיד ממש "הקיצו ורננו שוכני עפר" וכל בני מכל הדורות שלפנ"ז, והשאלה מדבר הזהר שתחה"מ דכל ישראל (מלבד הצדיקים כו') תהי' ארבעים שנה לאחרי ביאת משיח צדקנו - הלואי שתשאר רק ה"דאגה" משאלה זו, וכשיבוא אליהו הנביא, יתרוץ גם שאלה זו".

עכלה"ק בנוגע לענינינו.

וכותב דחזינן דדעת רבינו הוא שלא צריך הפסק של מ' שנה בין ימות המשיח ותחית המתים, ועפ"ז מת' הרב הנ"ל איך מתאים זה שלדעת הרמ"ק והרמב"ן תחיית המתים צריך להיות מאתיים שנה קודם כלות אלף השישי (-ת"ת), ולדעת הזהר צריך משיח לבוא מ' שנה קודם לכן, וא"כ הי' משיח צריך לבוא בשנת תש"ס, אבל לפי שיטת כ"ק שלא צריך להיות הפסק מ' שנה. יובן איך משיח עדיין לא בא - ר"ל, זאת אומרת שהרב הנ"ל רוצה להוכיח שדעת כ"ק היא שמשוח יכול לבוא (-לדעת הרמב"ן) מיד לפני ת"ת.

ולפי עניות דעתי אין נראה שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא לומר שאי"צ ארבעים שנה בין ימות המשיח לתחיית המתים, אלא שתחיית המתים יכול להיות מיד אחר ימוהמ"ש (ולא צריכים לחכות ארבעים שנה).

שהרי כל הסגנון של כ"ק אדמו"ר הוא בל' ברכה, שמשיח יבוא עכשיו, ויהי' תחיית המשיח עכשיו - ו"בפשטות שתיכף ומיד ממש" הקיצו ורננו שוכני עפר... הלואי שתהי' רק ה"דאגה" משאלה זו וכשיבוא אליהו הנביא... - ברור שרוצה כ"ק למצוא אפשריות שמשיח יבוא מיד ותחה"מ יהי' מיד אח"כ, ואומר הגם שיש דעה של הזהר, עכ"ז אליהו יבוא ויתרץ שאלה זו. ואם הכוונה כפי שכתב הנ"ל ???, הי' כ"ק צריך לומר בפירוש, דל"צ לדברי הזהר, ומזה שמחפש "היתר" שמשיח יבוא, ואליהו יתרץ, מוכח שבאמת צריכים לחכות מ' שנה עד תחה"מ, אלא מכיון שא"א להישאר יותר בגלות ובמעמד ומצב שישנם עדיין "שוכני עפר", בודאי הקב"ה יגאל אותנו מיד, ותשב"י יתרץ.

כך מובא גם (ויותר ברור) בשיחות קודש י' שבט תש"כ (עמ' 188):

"און דעמולט וועט דאס פורץ זיין די אלע גדרים ומדידות והגבלות אז אע"פ וואס עס שטייט אין זהר (ח"א קלט, א) אז ס'דארף גאבויערן פערציג יאר פון איין ענין ביז דעם צווייטן, איז ד' פערציג יאר קאנען זיין "כימים אחדים באהבתו אותה" און מצד דערוף קען דאס דאס אויך זיין אין א רגע קטן, ובשעתא חדא וברגעא חדא".

חזינן מהא דאין כוונת כ"ק שאין סוברים כדעת הזהר, אלא שאפשר למצוא היתר לסיים המ' שנה מיד, וא"כ א"א לומר - שהרמב"ן למד כדעת הזהר.



# לקוטי שיחות

'פסיק רישי' – בהאיסור עצמו

**הרב יהודה ליב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

בלקו"ש ח"ד (ע' 1125) מקשה כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע על מ"ש אדמוה"ז (בסוף כל השו"ע), וז"ל: פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להן הדרך אינו עובר על לא תחסום, אם חסמן, אע"פ שהתבואה נידושה מעלי' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן בשביל כך, וכן כל כיו"ב. עכ"ל. ומקשה הרבי, דלכא' פסיק רישי' הוא (דהרי כשמהלכות הפרות על התבואה מוכרח שהתבואה נידושת), והרי בנידון דפס"ר לא אמרי' שאין מתכוין, ואיך מותר להוליך הפרות על התבואה.

ומחדש כ"ק אדמו"ר וז"ל: הכלל ד"פס"ר" אסור ה"ה דוקא כשפעולתו מוכרחת האיסור גופא, ולדוגמא: כשגורר ע"ג קרקע חפצים גדולים שבודאי יעשו חריץ בהקרקע הזה הגם שאינו מתכוין לעשות החריץ, אעפ"כ היות שע"י פעולתו מוכרח להעשות חריץ, שזה גופא (עשית החריץ) הוי איסור, והפס"ר ה"ה בהאיסור עצמו, אי"ז נקרא אינו מתכוין, וכ"ה בנוגע שאר איסורים (ממלאכת שבת) שהפס"ר ה"ה בהאיסור גופא, ולדוגמא, כשמצורע נושא מקל על כתיפו שיש עלי' צרעת, שע"י בודאי יקצץ הנגע, הנה היות והפס"ר ה"ה בקציצת הנגע, שבזה גופא הוא האיסור, אינו נקרא אינו מתכוין, ולכן צריכים לימוד מיוחד להתיר את זה.

משא"כ בנדו"ד, שהפס"ר" אינו בהחסימה (שאינן הוא מוכרח לחסמה), כ"א בהדישה, ודישה עצמה ה"ה דבר המותר, אלא שבשעת הדישה אסור לחסום, אבל בהדישה גופא אין איסור - אין כאן דין "פסיק רישי'", ונשאר אינו מתכוין, ולכן אינו עובר על החסימה בשעת הדישה. עכ"ל. ועיי"ש עוד פרטים בזה. ועיינן בהערה 34 שם, הטעם על כלל זה.

והנה ע"פ כלל הנ"ל יש לבאר מ"ש הר"ן בחולין פרק גיד הנשה (בדף לב מדפי הרי"ף הנדפסים) בנוגע להדין ד"בת תיהא" שאביי אוסר לישראל להניח פיו על נקב החבית של יין עכו"ם לשאוף ריח היין כדי לדעת מה טיבו, ומפרש הר"ן שאי"ז מטעם שנהנה מן היין [כ"א לפי דכשמניח פיו עלי' ושואף הריח ה"ה כאילו שתה ממנו], וא' מראיותיו הוא מהא "דקיי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ולדידי' הנאה דלא מכוין לי' שריא כדמוכח בפרק כל שעה (פסחים כה, ב), והכא ודאי בבת תיהא אינו מתכוין ליהנות מיין נסך, דלאו ברשיעי עסקינן".

ואח"כ מוסיף הר"ן וז"ל: וכ"ת פס"ר הוא וקיי"ל (שבת עה, א) דמודה ר"ש בפסיק רישי' ולא ימות - ליתא, דלעין הנאה, ודאי אע"ג דהוי פס"ר, שריא, דהא אמרי' התם (פסחים כו, א) מוכרי רשות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והא התם ודאי מטי לי' הנאה, אלא דכיון דלא מיכוין לה, לא חשבינן לה מידי. עכ"ל.

זאת אומרת שהר"ן ס"ל שבנוגע להנאה לא אמרי' שפס"ר אסור, אבל לא ביאר דבריו, למה שאני פס"ר דהנאה לפס"ר דמעשה?  
וכמה ביאורים נאמרו בדבר, אבל עפהנ"ל בלקו"ש יש להוסיף עוד ביאור:

הנאה הוא גדר בהרגש האדם. ואפ"ל שיש דבר המכריח ההרגש, כי הרגש הוא כל כולו דבר הבא מצד האדם המרגיש, ומה שכן אפ"ל הוא רק שאיזה פעולה מוכרחת להיות, וכשיש הפעולה ההיא בד"מ מתעורר הרגש האדם והנאה שלו, ולכן בנדון שהאיסור הוא ההנאה, אין לומר בזה פס"ר, כי מה שמוכרח הוא הפעולה [הגורמת האיסור], ופעולה זו אינה אסורה, וכנ"ל מלקו"ש.

וכן הוא בנדון דבת תיהא, שאין לומר שמה שמניח פיו על הנקב לידע מה טיבו של היין, מכריח הנאתו, כ"א מכריח שהריח נכנס לתוך גופו, וכשנכנס ריח לגוף האדם ה"ז מעורר הנאתו, הרי שאין הפס"ר על הדבר האסור, כי בדבר האסור הוא ההנאה, והפס"ר הוא על המעשה, הכנסת היין לגוף, ואף שכשנכנס היין לגוף, במילא מתעוררת ההנאה, מ"מ ע"פ מ"ש בלקו"ש הנ"ל לא חל ע"ז דין

דפס"ר, כי גם בנדון דלקו"ש הרי הפס"ר שעל הדישה, בד"מ גורם דישה בחסימה, מ"מ היות והפס"ר הוא לא על האיסור גופא, כ"א על פרט אחר, אי"ז פס"ר, עד"ז בנדו"ד שהפס"ר הוא על הפעולה הממשית שהיא אינה אסורה, אף שבד"מ יעשה כאן דבר האסור, כי בכ"מ תתעורר הנאתו, אי"ז פס"ר.

וכ"ה בנוגע לכלאים, שהפס"ר הוא מה שמוכרח להגן בחמה מפני החמה ובצינה מפני הצינה, אבל אין הפס"ר מכריח שיהנה האדם מזה, ואף שבד"מ כשמגין מפני החמה והצינה ה"ז גורם הנאה, מ"מ היות והאיסור הוא ההנאה, והפס"ר אינה על ההנאה, כ"א על הפעולה של הגנה, אי"ז בדין פס"ר.

ויש להוסיף, שאף שתוס' פליגי על הר"ן, שהרי כתבו (שבת כט, ב ד"ה ובלבד) וז"ל: ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה וכו' - ובענין דלא הוי פס"ר, כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגן עליו מפני החמה ומפני הצינה עכ"ל, ולא כתבו כהר"ן שעל ענין של הנאה לא אמרי' פס"ר, מ"מ אין מוכרח לומר שפליגי על הסברא הנ"ל, כ"א י"ל שס"ל שבכלאים האיסור הוא הלבישה [ז.א. ההגנה מן החמה והצינה] ולא ההנאה, ולכן הוה זה פס"ר רגיל, כי אף שאין מתכוין להתלבש, מ"מ בפועל מתלבש הוא, כי סו"ס, ה"ז מגינו מן החמה והצינה, לכן הוכרחו לכתוב שאירי כאן באופן שאינו מגין עליו, אבל גם הם מודים לסברא הנ"ל.



## קיימו האבות כל התורה קודם שניתנה

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

בלקוטי שיחות חלק ה' (ע' 146) מיישב כ"ק אדמו"ר זי"ע הקושיא, למה לא מל אברהם אבינו א"ע לפני שנצטווה ע"י הקב"ה, הלא קיימו האבות כל התורה גם טרם שניתנה? - ומבאר דהא דקיימו האבות כל התורה עד שלא נתנה, היה זה מצדם רק חומרא והוספה בלבד, ולפי"ז מובן דבשעה שהמצוה שלא נצטוו עליה היא בסתירה למצוה שכן נצטוו עליה, כיון שפשוט דענין של חומרא והידור אינו דוחה דבר של ציווי וחיוב - דבנידון כזה קיום התורה

הוא דוקא שלא לעשות ההידור והחומרא, כיון שהוא בסתירה להציווי שכבר נצטווה עליה. - ולפי"ז א"ש למה לא קיים א"א מצות מילה לפני שנצטווה ע"ז, דכיון דכתיב (נח, ט, ה) ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ופרש"י ד"דמכם" הכוונה השופך דם עצמו, ולפי דרך הפשט היינו דאסור לאדם לשפוך דם עצמו אפי' שלא ימות עי"ז, ואפילו שלא יבוא לידי חולי. - ומהאי טעמא היה אסור לאברהם לימול עד שנצטווה ע"ז. והציווי המפורש של מילה דוחה האיסור דשפיכת דמים. עכתו"ד ועיי"ש.

והנה עפי"ז נראה ליישב קושיא ידועה, דאיתא בתוס' ר"ה (יא, א) ד"ה אל, דמוכח מהסוגיא שם דבתשרי נמול אברהם וכו' ע"ש, והביאו גם מ"ש בפרקי דר' אליעזר (פכ"ט) דביהכ"פ נמול אברהם אבינו ע"ש - ומקשים ע"ז דאיך נמול א"א ביוה"כ, הא מילה שזלא בזמנה אינה דוחה שבת ויוה"כ?

[ועי' בס' אבן יעקב על ר"ה (אות נט) שכ' ליישב "דכיון דהיה עפ"י הדיבור של הקב"ה בו ביום הוה מילה בזמנה וז"פ" עכ"ל. - ולענ"ד אינו פשוט כלל, דעי' בשדי חמד כללים מערכת ז כלל ב שהביא מס' ראה חיים שכ' בפשיטות דמילת א"א הוי מילה שבלא בזמנה. - והרי מסתבר ג"כ דמילה בזמנה הוא רק לח' ימים בלבד שכן גילתה התורה דרך מילה כזו תדחה שבת - ועי' שם בשד"ח שמדמה מילת א"א למילה שלא בזמנה - וגם לא מצינו שהקב"ה ציוהו שימול א"ע ביום ההוא דוקא, ואכמ"ל בזה.

אמנם לפי המבואר בהשיחה יש ליישב, ובהקדם הא דאיתא בתרומה הדשן סי' לה דזריזין מקדימים למצות נאמר אף במקום שאם יאחר את המצוה יוכל לקיימה יותר מן המוכחר. ועי' בהגהות ח"ס על מגילה (ו, ב) שהביא מהרדב"ז ותשו' חכם צבי (סי' קו) דזריזין מקדימים דוחה לעשיית מצוה מן המוכחר, דלעולם מצוה לזרו ולהקדים (וע"ש מה שהקשה עפי"ז) - והגם דמבואר בתרה"ד שם דהיכא שאין לחשוש שתפסיד המצוה לגמרי ע"י שישהו אותה, יש להשהות את המצוה כדי לעשותה יותר מן המוכחר (ועי' שו"ת שבות יעקב ח"א סי' לד, ותשו' דברי מלכיאל ח"א סי' יב). - מבואר אמנם בשד"ח כללים מערת פ' כלל לט "דהיינו דוקא כדי לעשות גוף המצוה מהודרת אבל כל שאין ההידור בגוף המצוה רק משום

ברוב עם הדרת מלך לא דחינן המצוה ואמרינן זריזין מקדימין למצות כמתבאר בסוגי' דר"ה עכ"ל - ועי' מ"ש עוד בכללים מערכת ז כלל ג, ושו"ת חכם צבי הנ"ל - ועי' שו"ת עבודת הגרשוני סי' יב שכ' דלדעת אלו דס"ל שבמקום שאין לחשוש להפסד מצוה יש להשהותה כדי לעשות יותר מן המובחר - דאין סתירה מהא (מנחות ע"ב) דחביבה מצוה בשעתה, שאין ממתנינים, שכאן אפי' ימתין למוצ"ש לא תהיה המצוה מצד עצמה יותר משובחת אף שנראה קצת כחילול שבת כשמקטיר בשבת.

ומעתה א"ש, דהנה לא"א היה לפנינו שני ענינים הפכיים לקיים: (א) שלא למול א"ע ביוהכ"פ כיון דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יוהכ"פ. (ב) למול א"ע ביוהכ"פ משום זריזין מקדימין (והרי ממנו אנו למידין זאת) - ולפי המבואר בהשיחה נמצא דיוהכ"פ היה אצלו רק הידור וחומרא בלבד, כיון דעדיין לא נצטווה עליה, ולפי"ז שפיר היה צריך למול א"ע ביוהכ"פ כיון דזריזין מקדימין עדיף טפי מלקיים ההידור דלא לימול ביוהכ"פ - והגם שהיה יכול למול א"ע תיכף לאחר יוהכ"פ, ובמקום שלא יפסיד המצוה שפיר אמרינן שעדיף לחכות - אבל כ"ז דוקא היכא שגוף המצוה יהיה יותר מהודרת, אבל בנדו"ד שלא יתוסף שום דבר בהמצוה עצמה ע"י שישהה אותה, שפיר אמרינן דזריזין מקדימין עדיף טפי, וכמבואר בשו"ת עבודת הגרשוני הנ"ל ולק"מ.

והנה עפ"י המבואר בהשיחה יש להסיר גם קושיא מעל ס' החיים להג"ר שלמה קלוגר ז"ל: דהנה הט"ז בריש הל' חנוכה כ' ליישב קושיית הב"י למה קבעו ח' ימים חנוכה הלא על לילה ראשונה לא היה נס, וכתב עפ"י מ"ש בזה"ק דאין הברכה שורה אלא במה שיש כבר בעולם ולהכי היה נס גם בלילה הראשונה דנשתיר, ועל אותו השיור באה הברכה.

והקשה הגר"ש קלוגר ז"ל בס' החיים שלו אדרבא היה להש"י לברוא יש מאין והיה הנס גדול יותר, וכ' לתרץ דמזה ראייה דצריך להיות בכל התורה מן המותר בפיך אף בדרבנן (דהוא העלה שם דהא דאין נהנין ממעשה נסים היינו רק מדרבנן ע"ש), וא"כ היה אסור להדליק מהשמן שנעשה ע"י הנס כיון דאסור לישראל דאסור

להנות ממעשה נסים ולכך הוצרך שיהיה נשתייר מעט דקמא קמא בטיל ליה עכתו"ד. ע"ש.

[להעיר שבבטאון חב"ד, תמוז תשל"ג (41) ע' 34, כ' מעצמו ההסבר דקמא קמא בטיל, וכבר הקדים בזה בס' החיים הנ"ל ובס' עמודי אש בחי' על ירושלמי יומא פ"א דף יא ע"ד בשם ס' שנות חיים, - הובא בשד"ח כללים מערכת א פאת השדה סי' פז, וע"ש גם מה שמקשים ע"ז].

ותמה ע"ז בשד"ח שם בשם הג"מ יוסף יוסקאוויץ, דע"כ צ"ל דהא לא הוה בכלל אינו מותר בפ"ך, וראיה לזה, דא"כ האיך הקריב אאע"ה האיל תחת יצחק בנו דהאיל בא בדרך נס והקב"ה ברא אותו מששת ימי בראשית, והאבות קיימו כל התורה, וא"כ לה היה האיל מן המותר בפ"ך, אלא ודאי דזה אינו בכלל מותר בפ"ך עכ"ל.

אולם לפי המבואר בהשיחה ליכא שום ראייה משם, כיון דהא דצריך להיות בכל התורה מן המותר בפ"ך, אצל האבות היה זה רק חומרא והידור, ובנדו"ד האיל שהקריב א"א תחת יצחק בנו נברא במיוחד בשבילו, כדאי' בפסחים (נד, א) - עשרה דברים נבראו בע"ש ביה"ש וכו', ר' יאשיה אומר משום אביו אף האיל (של אברהם - רש"י) א"כ הקיום התורה בנדו"ד הוא דוקא שלא לעשות ההידור, דלא יתכן שהידור ידחה החיוב.

ועי' לקו"ש ח"ה (ע' 80) הערה 27 דאף שאין נהנים ממעשה נסים היינו מלבד בדאי אפשר, או שנעשה הנס במיוחד בשביל זה, וכמו נס השמן דחנוכה וכמו שאכלו את המן, ע"ש. [ופלא שבבטאון חב"ד, ניסן תשל"ג (40) ע' 31 שהאריך בענין אין נהנים ממעשה נסים, שלא הזכיר כלל משיחה הנ"ל, ובזה היה א"ש כמה קושיות שם ואכ"מ].

- ולפי"ז מעיקרא ליתא לדברי הס' החיים, כמובן - ולפי"ז גם דהאיל דא"א ל"ש אין נהנין ממעשה נסים כיון שנעשה הנס במיוחד בשביל זה.



## מעלת הבע"ת – עבודה מיראה?

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת, אה"ק

בלקו"ש ח"י בשיחה ב' לפרשת תולדות בס"ה מבאר רבינו דשתי המדריגות ד"בור סוד שאינו מאבד טיפה" ו"כמעין המתגבר" בעבודת האדם הם עבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת ומבאר בנוגע להבע"ת דעבודתו "שמהפך את הזדונות לזכיות (ומציין בהע' 24 ליומא פו, ב ולתנא פ"ז) דהיינו שהוא עובד את הוי' באופן דאתהפכא להפוך הענינים שיהיו לא כפי שנתנו מלמעלה ... ע"י העבודה בכח עצמו דתשובה מברר ומעלה גם את הזדונות עד שנעשו זכיות".

ובהערה 27 "ויומתק עפ"י מרז"ל (ברכות לג, ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - ועבודת בע"ת היא בעיקר בקו היראה".

ולא זכיתי להבין איך מציין על החידוש של הבע"ת שמהפך את הזדונות וזכיות, מזה שהבע"ת עבודתו היא בעיקר בקו היראה - שזה אינו ביד"ש - והוא בכח עצמו יכול להפוך את הזדונות לזכיות, והרי בפירוש אמרו ביומא שם ונת' בתניא שם שזה אינו אלא בתשובה מאהבת ה', ולא בתשובה מיראה שבזה אין הזדונות נהפכים לזכיות.

ולכא' היה אפשר ליישב בדוחק עפ"י מ"ש בקונטרס י"ג אייר תנש"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' רנ"ז ואילך) בסעיף ז' ובהע' 55 די"ל שבכללות, הענין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה, אלא שעיקר הענין הוא בתשובה מאהבה רבה ע"ש בארוכה.

אבל לענ"ד זה אינו מספיק (א') דגם לפי המבואר שם שבכללות הוא בכל תשובה, עדיין תמוה להדגיש בנוגע להענין בהפיכת הזדונות לזכות דוקא את קו היראה. (ב) ענין זה שבמאמר שם הוא חידוש - ואפי' חידוש גדול - וכדמוכח גם ממה שמאריך שם לבאר שלא יקשה ע"ז מהמבואר בתניא פ"ז וגם לאחרי כל הביאור שבהערה עדיין בשוה"ג הב' אומר שעל הסתירה מהגמ' ביומא הנ"ל "בדוחק אולי י"ל" ומסיים ב"ועצ"ע".

ובד"כ בתורתו של רבינו מדגיש איך שדוקא בתשובה מאהבה נהפכים הזדונות וזכיות ובכמה ביאורים ועד שבלקו"ש ח"י"ז שיחה

ב' לפרשת אחרי מחלק אפי' בתשובה מאהבה דישנו אופן שרק "נעקר עונו מתחילתו" אבל לא שנהפכים לזכיות ורק בתשובה מאהבה בשלימות נהפכים הזדונות לזכיות ע"ש בארוכה.

וא"כ איך זה שכאן כותב בפשיטות (ועוד לאחרי שציין בהע' 24 לגמ' ביומא ולתניא פ"ז וכנ"ל) שדענין זה שבבע"ת שבכחו להעלות את הזדונות שיעשו זכיות יומתק ממארוז"ל בנוגע ליראה? ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



### אי החזרת שלום למי שאינו ראוי

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש חט"ו עמ' 125 ואילך מבאר הסיפור בגמרא (תענית כ, סוף עמוד א' ואילך): "מעשה שבא ר' אלעזר ברבי שמעון וכו' נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר כו' א"ל ריקה כמה מכוער אותו האיש כו' א"ל כו' לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית כו'."

"גם ה"יתרון" היחיד שבאלה הנקראים "בריות בעלמא", כדלעיל, לא היה ניכר בו. ר' אלעזר ראה שבמצב הרוחני שבו שרוי האיש אי אפשר להחזיר לו שלום, אי אפשר להשפיע עליו אלא בדרך של הכנעה וביטול, "ריקה כמה מכוער..." השוברה את חומריותו וגסותו כו'", עכת"ד הק'.

ויל"ע: מה הפירוש ד"אי אפשר להחזיר לו שלום"? והרי זוהי הרי הנהגה אנושית - עפ"י תורה - כמפורש בגמרא (ברכות ?, ב) "ואם נתן לו (שלום) ולא החזיר (לו שלום) נקרא גזלן שנאמר 'ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם'" ?!

והנה בעיון יעקב (המצויין בהערה 22 בהשיחה) מפרש (בין השאר): "גם הרגיש בו שאין בו דרך ארץ כי זעירא לא שאל בשלמא דרבה לכך לא השיב לו שלום וקרא לו ריקה כו'".

וגם דברים אלו צריכים עיון לכאורה: הרי "זעירא לא שאיל בשלמא דרבה" הוא הנהגה של בניי בכל, ואילו מעשה זה התרחש בארץ ישראל ("מגדל גדור"),

ובדוחק יש לומר שבעל העיון יעקב נקט בהגדרה של "זעירא ... דרבה" בשם המושאל ולא במובן ההלכתי הפשוט, וכוננתו עיקר למה שנאמר בגמרא (ברכות כז, ב) "הנותן שלום לרבו כו' גורם לשכינה שתסתלק מישראל" וברש"י שם שהכוונה היא כדרך שנותן לשאר בני אדם כו' ולכן מקדים "הרגיש בו שאין בו דרך ארץ".

ובהכרח לומר שגם בהשיחה הפירוש ב"אי אפשר להחזיר לו שלום" הכוונה היא שבמובן הרוחני החזרת השלום מטרתה לפעול עליו בדרך של גילוי יחודי והשראה עליו, ובנידון-דין פעולה זו לא יכולה היתה לפעול פעולתה כו' והיה צורך בפעולה של דחי' דוקא.



### סיום פרש"י על התורה

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

בלקו"ש חל"ד ע' 219 הק': ידוע הכלל ש"מסיימין בטוב" - וכיצד יתכן שסיום וחזרתם התורה כולה ... יהי' ע"ד שבירת הלוחות, ענין בלתי רצוי בתכלית?

ושאלה זו היא גם בנוגע ללשון רש"י עצמו, שמסיים פירושו על התורה בתיבת "ששברת" - דלכאורה, אפילו אם ישנו הכרח לפרש ש"לעיני כל ישראל" קאי על שבירת הלוחות, הו"ל לרש"י לסדר את דבריו באופן שסיומם לא יהי' בתיבת "ששברת", ענין בלתי רצוי, כ"א בתיבות "יישר כחך" או הסכימה דעת הקב"ה לדעתו וכיו"ב.

ועכצ"ל, כנ"ל ... ולכן רש"י מסיים פירושו על התורה דוקא בתיבת "ששברת". עכלה"ק.

ובהערה 20 כותב: ולהעיר מגירסת דפוס א' "אשריך ... " [ובשוה"ג: בצילום דפוס א' מטושטש וצריך בירור], ובכמה כת"י רש"י (שתח"י) "אשרי תלמיד שרבו מודה לו". אבל בדפוס שני ודפוסי רש"י הנפוצים ליתא. עכלה"ק.

הנה מש"כ בדפוס שני ליתא - מסתברא דלא ידעו מה הי' במקום המטושטש; אבל יש לנו להקשות, דמכיון שידוע שהי' שם איזה דבר - איך שייך לפרש למה סיים רש"י בתיבת "ששברת" אם אמנם לא סיים כן?

- בשלמא כאשר מדובר בשני גירסאות ברש"י ויש גירסא יותר נכונה אבל אינה גירסא הנפוצה, משתדל הרבי לפרש גירסתנו; אבל לכאורה כאן מדובר בידוע שיש תיבה (או כמה תיבות) מטושטשת לאחר תיבת "ששברת" ולא ידעין מה הי' כתוב, ואיך אומרים מעתה יובן למה רש"י סיים בתיבת "ששברת"? ומה גם אם נסיק עתה כיון דלא ידעין מה כתוב שם דסיים בתיבת אשריך!

ואולי י"ל דגם דפוס ראשון אינו ראי' (אפילו אם נדע מה שכתוב, שם, כיון די'ש כת"י דכתוב אחרת, ומקום הטשטוש הוא פחות מן התיבות "תלמיד שרבו מודה לו", גם מתחיל עם תי' "אשרי" ולא "אשריך", גם מוכח ודאי שהוא "אשריך ב..." (כדלקמן));

ועיקר: הנוגע כאן אינו מה שהי' כתוב בדפוס ראשון, כ"א מה שהגיע אלינו. ומה שהגיע אלינו הוא "ששברת".

ב. בנוגע לביורור הדבר, הנה ראיתי בסו"ס משנת יעקב (להר" יעקב שאל הלוי וינפלד [ז"ל], אשכול, ירושלים תשד"מ) ח"ב בהשמטות ע' תרעא ואילך - ושם צילום דפוס הא' - בשם ר' מאיר קנובעל מברוקלין דלכאורה צ"ל "אשריך בן עמרם", כאשר נשוא דברי רש"י אצל ויהס כלב דשם כתוב ג"כ "בן עמרם".

ומוסיף לומר שלאחר עיון נוסף ברש"י מדפוס הראשון וכן בכל הסוגיא נוכחתי ללא כל צל של ספק שחברי הנ"ל צדק מאד בדבריו כו'.

[ומתחלה מביא מ"ש בספר "פירושי רש"י על התורה" להרב שעוועל דכתיב "אשריך ה'". [השאר מטושטש], וכנראה הוא "אשריך במיתתך". - ואומר דהרב שעוועל סותר א"ע, דמתחיל ב"אשריך ה'", ומסיים באשריך ב"י. וכתב שם אומר אני שלא הר' שעוועל כתב כל הקטע הזה, כי הוא הי' שקדן ודייקן בעמקות רבה וכו' גם לא זכה לראות את ספרו "פירושי רש"י על התורה" ובטח עזרו לו בסוף בלתי מוסמכים וכו'].



## עיקר עבודת הכהנים – העלאת התחתונים

הת' שלום דובער בורגן

תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ד שיחה א' לפ' וילך, מביא מ"ש התוספתא בענין הקהל, ד"אותו היום כהנים עומדים בגדרים ופרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין להקהיל את העם לביהמ"ק, כל כהן שאין בידו חצוצרה דומה זה שאין כהן הוא". ומקשה דלכאורה ענין הכהנים הוא לשרת בביהמ"ק וכמבואר ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד) שהכהנים הובדלו לעבודת הקרבנות, וא"כ אי"מ מדוע תקיעה בחצוצרה מהוה הוכחה על עצם הכהונה ועד שמי שאין בידו חצוצרה דומה שאין כהן הוא?

ונקודת הביאור דמבאר שם עפ"י מ"ש "שימו קטורה באפיך וכליל על מזבחיך", דמזה שמפרט ענין הקטורת בפ"ע משמע שיש חשיבות מיוחדת בקטורת שבזה מתבטא תוכן עבודת הכהנים, ומביא שם דברי הרמב"ם במו"נ שמבאר טעם הקטורת שהוא להטבת הריח בביהמ"ק, ומסביר הרבי דודאי אין כוונתו כפשוטה שזהו כל עבודת הקטורת, אלא שרמז בזה על הטעם המבואר בזהר שעבודת הקטורת היא להעביר הזוהמא וטינופת דהיצה"ר, דהרי הקטורת הי' מסמנים שאינם ראויים למאכל אדם וכו', ובפרט החלבנה וכו' (דלא כשאר הקרבנות שתנאי בהקרבתם שיהיו ראויים למאכל אדם), וכל ענין הקטורת הוא להעלות גם ענינים התחתונים וכו'.

ועפ"י מבאר שם שזהו כל עיקר עבודת הכהנים לפעול עליית ענינים תחתונים, ולכן כשמגיע זמן הקהל שכל ישראל נקהלים בביהמ"ק הנה עבודת הכהנים אז היא לעוררם ולסייעם להתעלות מדרגתם הנמוכה להתקרב לה' ולעבודתו, ולכן זוהי הבחינה אם כהן הוא אם לאו, דכשיוצא להקהיל את העם הרי מוכיח שעבודתו כדבעי, ואם לאו דומה שאין הוא כהן. ובהערה 39 שם כ' "ומ"ש הרמב"ם .. שענינם להיבדל, לעמוד כו' ולשרתו, ובהל' כלי המקדש

שהכהנים הובדלו מכלל הלויים כו' זוהי הכנה, ו"ישימו קטורה וגו'" - העבודה בפועל" עכלה"ק.

והיוצא מדבריו שעבודת הכהנים היא העבודה עם הענינים התחתונים להעלותם וכו', (קרבות ובפרט קטורת וכן שאר ענינים תחתונים כמובא בשיחה שם). וראה בפנים השיחה מה שמדגיש שזהו כל תוכן כללות ענין הכהונה.

והנה בלקו"ש חי"ט בשיחת ר"ה - ו' תשרי, בביאור טענת עלי על תפילת חנה מביא בהערה 46, וזלה"ק ו"י"ל דזה שעלי לא הרגיש בזה הוא מפני שענינו של כהן הוא להבדל מדרכי העולם ולעמוד ולשרת לפני ה' [ובפרט להדעה שעלי הי' כה"ג שיושב במקדש כל היום] ולכן מצד בחי' זו שאילת צרכיו ולעמוד לפני ה' הם מצבים הפכים", עכלה"ק.

ולכאורה עפ"י המבואר לעיל צ"ע - דהרי ענין זה של להיבדל הוא רק הכנה לענין הכהונה ועיקר ענין הכהונה הוא לעלות את התחתון ולבררו, ויש לעיין בזה, וודאי יבארו בזה הקוראים.



## רשימות

### בדין כבוד מלך

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

כתובות יז, א: "ת"ר מעבירין את המת מלפני הכלה וזה וזה מלפני מלך ישראל, אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ושבחוהו חכמים, שבחוהו מכלל דשפיר עבד והא א"ר אשי אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול דאמר מר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, פרשת דרכים הואי (רש"י): ולא ניכר שעבר מלפניה אלא כאילו הוא צריך לפנות לאותו דרך)".

הנה יש מחלוקת ההפלאה! והח"ס באופן שיש לפני המלך ב' דרכים ובא' מהן יש כלה או מת, אם רשאי לילך דוקא בדרך שיש כלה, או שהא דמעבירין המלך מלפני הכלה הוא דוקא אם צריך לילך דוקא בדרך זו, משא"כ אם יש לו ברירה לילך בדרך אחרת אינו רשאי לילך בדרך הכלה ולגרום ביטול הכלה ע"ז.

וכתב ההפלאה שהא שאי' בגמרא ש"פרשת דרכים שאני", הוא רק שרשאי לילך בדרך אחרת אבל אינו צריך, והגם שהכלל בעדל"ת הוא, שעשה דוחה ל"ת רק אם א"א לקיים שניהם, וא"כ עד"ז כאן הרי אפשר לקיים שניהם (כבוד כלה וכבוד מלך), ע"י שילך המלך בדרך אחרת, מ"מ כאן אינו גדר דחי', ומביא ראי' שהרי כלה דוחה מת, ולכאו' הרי אפשר לה למחול על כבודה וא"כ אי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל (ע"ד לקמן מ, א), ועד"ז מלך הרי יכול למחול לכבוד תורה וא"כ למה במקום מצוה רשאי שלא למחול, וע"כ שכאן "אין זה דחי' כלל כיון דכבודו עדיף" ולכן בפרשת דרכים אינו מחוייב לסלק מן הדרך. ע"ש.

והח"ס<sup>2</sup> חולק ע"ז, ומקשה שמרש"י לא משמע כן שהרי בפשטות כאן הי' צריך לילך באותו דרך של הכלה, ולכן הי' רשאי לילך שם לכתחלה, ומ"מ כיון שהי' אפשר לו להראות כאילו צריך לילך דרך אחרת אין כאן חסרון במחילת כבודו, אבל אם באמת אינו צריך לילך דוקא בדרך זה (שיכול לילך בדרך אחרת) מהכ"ת שמותר לילך. ושוב מביא עד"ז מטו"א מגילה כט, א שמחלק בין כבוד הבא מאליו לכבוד שבא מחמת ציווי כו' ע"ש<sup>3</sup>.

ולכאו' י"ל שתלוי בגדר של דחיית הכלה מלפני המלך, דהנה בתוס' כאן (ד"ה פרשת דרכים) הלשון "אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד כלה". ולכאו' יש להבין דברי התוס' בב' אופנים; א) שבעצם יש מצוה של כלה במקום המלך, אלא שמ"מ כבוד המלך עדיף, ומש"כ דליכא מצוה לאו דוקא שאין מצוה כלל,

(1) ד"ה פרשת דרכים.

(2) תקס"ב ד"ה פרשת דרכים.

(3) וראה חתם סופר עה"ת שופטים ע' עו ובהע' המו"ל שם.

אלא שלפועל כיון שכבוד המלך עדיף ליכא מצוה של כבוד כלה - והיינו ביחס לעדיפות של כבוד מלך. [או בסגנון אחר: בנוגע לפועל ליכא מצוה]. (ב) או שבמקום כבוד מלך אין מצוה כלל של כבוד כלה, והיינו משום שמלך עדיף לכן ליכא מצוה כלל.

[ולהעיר מלשון תוס' הרא"ש ור"ש כאן שכתבו בקיצור שכבוד המלך עדיף מכבוד כלה (ולא הוסיפו כלשון התוס' שליכא מצוה)].

ולכא' הוא ע"ד האופנים בגדרי עדל"ת, האם הפי' שהוא דחוי' או הותרה, שסו"ס יש כאן עשה ול"ת, אלא שמ"מ העשה דוחה הל"ת או מתיר אותו, ומצינו אופן (על יסוד דברי ר"נ גאון שבת קלג, א) שיש תנאי בהל"ת שבמקום עשה אין ל"ת כלל, והיינו שאין הפי' שהעשה דוחה או מתיר הלאו, אלא שאין ל"ת מלכתחלה במקום עשה. - ראה לקו"ש חט"ז יתרו (ה) ס"ח ובהערות. חלק כג נשא (א). ועוד.

ולכא' ער"ז בנדו"ד, שלדעת ההפלאה אינו בגדר דחי' אלא שכבודו עדיף (כלשונו), והיינו שס"ל שבמקום כבודו אין מקום כלל לכבוד כלה, וממילא לא איכפת לן במה שיש לו דרך אחרת לילך, כיון שב"עולם" של המלך אין מציאות של כבוד כלה כלל. וזהו הפי' "עדיף", היינו שמצד העדיפות של כבוד מלך "ליכא מצוה" כלל, היינו כאילו אין מציאות של כבוד כלה [וכאילו נאמר - בהתאם לסברא הנ"ל - שיש תנאי בכבוד כלה שהוא דוקא במקום שאין מלך, אבל במקום מלך לא חל כלל הגדר של כבוד כלה].

משא"כ לדעת הח"ס הרי הוא בגדר דחי', שכבוד מלך דוחה לכבוד כלה, אבל סו"ס יש כאן מציאות של כבוד כלה, וא"כ הרי זו נכנס לכל הגדרים של דחי', ואם יש לו האפשריות לילך בדרך אחרת ולא לדחות כבוד כלה ("אפשר לקיים שניהם") צריך לילך דוקא שם (והעדיפות הוא רק בנוגע לפועל, שמלך דוחה לכלה).

ואולי יש לתלות כ"ז, ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ברשימה שמחת ביה"ש תרצ"ב (חוברת ז) שמבאר שם שעיקר ענינו של מלך הוא שע"י יהי' בנ"י בטלים להקב"ה, ומבאר "וכיון שעיקר טעם היראה מפני המלך ושם מחל על כבודו אין כבודו מחול הוא בכדי שע"ז יומשך יר"ש בכל ישראל", הרי לפ"ז

יתורן הסתירה בדין מלך שמחל על כבודו, שבסוטה שבחוהו לאגריפס על שקרא בעמידה, וכתובות שבחוהו משום פרשת דרכים, וכן בקידושין אמר שאין כבודו מחול הגם שהיה סעודת מצוה, והתוס' מחלקים שיכולים לבטל כבודו מפני כבוד שכינה, אבל אם ביטלו מפני כבוד כלה או ת"ח גזה"כ שאינו מבטל, וגם מצוה ליכא כיון דהכלה והת"ח מחוייבים ג"כ בכבוד המלך, וחיוכם גדול (מגזה"כ), וא"כ ליכא מצוה במה שמכבדם כיון שכבודו עדיף. עכת"ד התוס'.

וע"ז הוסיף רבינו בחצע"ג "ולכאו" מנ"ל דכבודו עדיף. גם - כמו דאמרינן שגם על הכלה ות"ח נאמר שום תשים, נאמר - שגם על המלך נאמר חיוב כבוד הכלה ות"ח. אתמהה! ואולי אפ"ל - עפ"י שיטת התוס' - דתכלית כל המצות הוא כמש"נ ויצונו ה"א לעשות א"כ החוקים האלה ליראה וגו', ומצות מורא המלך - היא גופא ממשכת יר"ש, ולכן היא עדיפא ממצות אחרות, דהוי כמו מצוה כללית. אלא שבזה עוד לא סרה הקושיא מסנה' דלקמן".

ואח"כ הוסיף רבינו ביאור דילי' "ולפי הנ"ל - יובן ויומתק, דכיון דעיקר מצות המלך, הוא שע"י יומשך יר"ש, אין לו לכבד את הכלה, כיון דע"ז, אף דהוי בזה מצוה - וכנ"ל במוסגר, דמנ"ל דהא עדיף וכו' - מ"מ זה סותר לביטול הכלה לפניו, וע"י - להמשכת יר"ש עלי', שזהו כל ענין המלך. משא"כ בהא דקרא בעמידה, שאין זה סתירה להמשכת יר"ש למי שהוא, כיון דאין בזה כבוד לכו"ד - שיבחוהו חכמים. ולא הוי סתירה להמשכת יר"ש גם בקרא כמו ע"י ראיתו ערום וכו' שגם בזה אין כבוד לכו"ד, דקרא שאני, כיון דמצוה הוא, וא"כ אדרבה בזה מראה, שלבו חלל בקרבן שזה אדרבה מועיל בהמשכת היראה". וע"ש באורך דברים נפלאים.

[ומדברי רבינו ברור, שלומד פי' דברי התוס' שכבוד מלך הוא רק עדיף ויותר מכבוד כלה, אבל מ"מ איכא למצות כבוד כלה גם במקום כבוד מלך, וע"ז מבאר רבינו שהוא עדיף מצד שהוא כמו מצוה כללית יותר כו'].

ואולי י"ל שיסוד החילוק בין ביאור רבינו בדברי התוס', וביאור רבינו עצמו, הוא ע"ד ב' האופנים שנת"ל:

לביאור רבינו בתוס', הרי גם במקום כבוד המלך יש לכבוד הכלה, אלא שמ"מ כבוד המלך עדיף, היינו שכיון שהוא כעין מצוה כללית שכל ענינו יר"ש כו', וממילא דוחה כבוד מלך לכבוד כלה (מצד היותו מצוה כללית), אבל סו"ס הרי איכא לכבוד כלה. ולפ"ז י"ל שזהו כיסוד סברת הח"ס הנ"ל שאם יש לו דרך אחר עליו לילך דרך שם שמהכ"ת ידחה כבוד כלה חנם (וככל גדרי עדל"ת).

אבל לביאור רבינו הרי במקום כבוד מלך אין כלל מקום לכבוד כלה, שהרי כל הענין של כבוד כלה הוא בסתירה לענינו של מלך, שמצד המלך אין מקום לכבוד של שום אחר, וממילא הרי ב"עולמו" של המלך אין כלל מציאות של כבוד לכלה, וזה מתאים לשיטת ההפלאה הנ"ל שכבוד מלך עדיף וממילא אין צריך להתחשב כלל עם כבודו של כלה (וממילא יכול לילך דרך שם אפי' אם יש לו דרך אחר לילך).



## אגרות קודש

**העונש מן השמים על אמונה באתחלתא דגאולה**

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

במכתב כ"ק אדמו"ר שנדפס בהוספות ללקו"ש חלק טו ע' 492: "על דרך בכל פעם שקם משיח שקר והסית ומשך את מישהו אחריו - נסתיים הדבר בקרבנות ר"ל. על דרך זה הוא בנוגע להרעיון שהגאולה כבר התחילה .. ועונש המר הוא - דנפל עוד חלל בישראל ועוד קרבן באה"ק ת"ו ועוד. הי"ד".

ויש לעיין מהי הכוונה במ"ש "שקם משיח שקר והסית ומשך את מישהו אחריו", דפשוט שאין הכוונה לבר-כוכבא, שהרי הוא לא הי' משיח שקר ח"ו אלא משיח שהעיד עליו ר' עקיבא וכו', אלא שלבסוף נתברר שלא זהו שהעידה עליו תורה (ולא שייך לומר

שמגיע ע"ז עונש ח"ו). ואילו במשיחי "שקר" כגון ש"צ וכיו"ב הרי עיקר הטעות בהם הי' לא בזה שהיו משיחי שקר אלא בזה שהסיתו את ישראל לעשות דברים היפך התורה והיפך ההלכה, ואם כן מנא לן שכאשר יש אמונה של טעות "שהגאולה כבר התחילה" הרי דבר זה עצמו יכול להביא לעונש גדול כל כך מן השמים.

ועל כרחק צ"ל שהכוונה בזה היא לא לעצם האמונה שמדינת ישראל היא אתחלתא דגאולה, אלא משום שברעיון המדינה יש גם התנגדות להכרח קיום התורה. אבל בכל זאת משמע מדברי רבינו, שהאמונה בגאולה שאינה אמיתית היא הגוררת את העונש (אלא שזהו תנאי צדדי שכרוך בזה ענין של היפך התורה). ויש לעיין כיצד ניתן ללמוד זאת ממה שהי' במשך תולדות עם ישראל. ועצ"ע.



### ברכת המוציא בש"ק [גליון]

**הת' אפרים פישל אסטער**

תות"ל - 770

בנוגע למה ששקו"ט בגליונות תתא-תתב במה שכ' כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש ח"ד ע' כט) שאין יוצאין לחם משנה בברכת המוציא אלא כ"א מברך לעצמו, עיי"ש. והקשו דבשו"ע אדה"ז סתע"ג סכ"ד מפורש "צריך לבצוע על לח"מ ... שהם יוצאין בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלח"מ של בעה"ב", ולכ' כן משמע גם ממ"ש אדה"ז בסי' רד"ע ס"ד "והם יוצאים י"ח במה ששומעין ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה".

ובגליון תתב תי' הרב שטיינמעץ דלא קשה ממ"ש אדה"ז בסי' רד"ע, אבל נשאר בצ"ע ממש"כ בסי' תעג, עיי"ש.

: ואולי אפשר לומר בזה (בקיצור עכ"פ):

בלקו"ש חל"ו ע' 78 ואילך חקר בגדרו של חיוב לח"מ: אם הוא דין בסעודת שבת שקביעות הסעודה צ"ל על לח"מ, או שהוא דין בבציעת הפת, דמהל' בציעת הפת שבשבת צריך לבצוע על לח"מ, ועיי"ש שמיסד הדברים על זה שההלכה דלח"מ הובא בש"ס ב'

פעמים - ברכות לט, ב ושבת קיז, ב; וברמב"ם בהל' ברכות (פ"ז ה"ב) ובהל' שבת (פ"ל ה"ט).

ועפ"ז י"ל, דבזה תלוי שאלה הנ"ל, דאם לח"מ הוא דין בקביעות הסעודה סגי במה שאוכל בהסעודה ממנה, ואי"צ לצאת בברכת המוציא;

אבל א"נ דהוא דין בבציעת הפת, דזהו דין בהברכה שצ"ל אשלימה, צריך לצאת בברכת המוציא שמברך עליהם.

ולכ' יש להוכיח דאדה"ז ס"ל דלח"מ הוא דין בקביעות הסעודה, דבסי' רד"ע שכ' שם הל' לח"מ הקדים בס"א (דלא כבטור והמחבר) הדין דסעודות שבת "שלש סעודת חייב כל אדם לאכול בשבת וכו'" ורק אח"כ בס"ד כתב הל' לח"מ, עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דס"ל אדה"ז דבכל שויו"ט אי"ז לצאת בברכת המוציא, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר, מכיון שהוא דין בקביעות הסעודה וכנ"ל;

אבל פסח שאני דהיות דמחויב לאכול מצה, וצריך לאכול מצה פרוסה כדרכו של עני (וכמ"ש אדה"ז בריש סתע"ה), לכן ס"ל דקביעת הסעודה בליל פסח (אינו על לח"מ אלא) הוא על מצה פרוסה, והלח"מ בליל פסח הוא דין בבציעת הפת. ולכן כתב אדה"ז דיוצאין מעל"ד בברכת המוציא דוקא בסתע"ג בהל' פסח.

אמנם ע"י בקובץ מגדל אור ח"ח (אור אלהנן חב"ד ל.א.) ע' שכא שמבאר דברי כ"ק אדמו"ר באופן אחר, עיי"ש בארוכה שמ"ש כ"ק אדמו"ר מיוסד על מ"ש בסידורו.



# נגלה

## בדין מצא בה תינוק מושלך - מחצה על מחצה ישראל

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ בישיבה

כתובות טו, ב: "מצא בה תינוק מושלך כו' מע"מ ישראל כו' מע"מ ישראל למאי הילכתא אר"ל לנזקין, ה"ד א"נ דנגחי תורא דידן לתורא דידי' לימא לי' אייתי ראי' דישראל את ושקול ל"צ דנגחי תורא דידי' לתורא דידן פלגא משלם ואידך פלגא א"ל אייתי ראי' דלאו ישראל אנא ואתן לכון".

והנה צ"ב מאי קמ"ל דמע"מ ישראל הא לכאורה זהו מיוסד על הכלל דהמע"ה, ומשו"ה כמע"מ - דאין הוכחה דהוא ישראל וא"א לחייבו.

ובס"א מהו הפי' ד"מע"מ ישראל", דלכאורה הוא ספק ישראל וספק עכו"ם ומשו"ה א"א לחייבו כעכו"ם, וא"א לו לתבוע כישראלי. וזהו אולי כוונת התוד"ה 'לא' 'תימה דהכי נמי הו"א למימר מע"מ עכו"ם ומנגח תורא דידן לתורא דידי'", והיינו דכיון דאפשר לומר באופן הפוך נמצא דלא אמר מידי.

ובתוס' הראש תי' קושית התוס' "ונ"ל דלרבותא קאמר דממון ישראל אנו מפקיעין מספיקא" והיינו דיש חידוש דבמע"מ אין הגוי חייב לשלם אידך פלגא לישראל, ואף שהישראל מפסיד.

ובביאור דבריו כבר הביאו במפרשים הא דהקשה הכס"מ על הרמב"ם דס"ל דמע"מ ג"כ חייבים להחיותו, דא"כ מ"ט נקט מע"מ ישראל לענין נזיקין ולא לענין דלהחיותו.

וביאר הט"ז (אה"ע ס"ד) דלהחיותו אינו חידוש כ"כ דהא מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל, אבל הא דלענין לנזקין אינו חייב לשלם שפיר הוי חידוש, דהא מבואר במ"מ (איסו"ב פט"ו) דברוב עכו"ם צריך לשלם נז"ש כשנגח תורא דידי' לתורא דידן. והטעם הוא דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב - זהו דוקא להוציא

מישראל, אבל להוציא מעכו"ם שפיר הולכין אחר הרוב, דאין לעכו"ם חזקת ממון, וכן מבואר בתוס' הרא"ש הנ"ל.

וא"כ במע"מ יש ספק האם חייב נז"ש כעכו"ם או חצ"נ כישראל, וא"כ יש מקום לומר דמחצה חייב לשלם ממ"נ, ואידך פלגא אולי צ"ל יחלוקו - דאף דלרבנן דסומכוס לא אמרינן דחולקין בממון המוטל בספק והולכין אחר המוחזק, זהו דוקא בישראל, אבל להצד שהוא כעכו"ם אין לו דין חזקת ממון, וא"כ הי' צ"ל הדין יחלוקו, ואף שספק שהוא ישראל אבל אולי אין בכח של ספק ישראל להחזיק ממון המוטל בספק (ואולי שייך להשאלה ב"ספק מוחזק").

וזהו החידוש דמע"מ ישראל, והיינו דאף שהוא רק ספק ישראל מ"מ נותנין לו דין ישראל לגבי זה דא"א להוציא ממנו בלי ראי', והיינו דהא דאין דין ישראל עליו מתבטא בזה שהוא ספק ישראל אלא שאומרים שהוא כישראל ודאי לענין זה שאין מוציאים ממנו אלא בראי' ברורה.

ואולי מדוייק זה בל' רש"י ד"ה 'לא צריכא' 'וקא תבע לי' ישראל נז"ש כו' ואשמעינן תנא דכישאל דיינינן לי' ולא משלם אלא חצי נזק דא"ל אייתי ראי'". ולכאורה חסר הסיום בדברי רש"י "אייתי ראי' דלאו ישראל אנא" דהיינו שהוא ספק ישראל ומשו"ה אינו משלם, אבל לפי הנ"ל מאד מדוייק דברי רש"י, דהא דמע"מ כישראל מתבטא בזה שיכול לומר אייתי ראי', והיינו דמצד העכו"ם שבו אין בו הכח לבקש ראי' וכיון דהוי מחוייב מספק יש לו לשלם מחצה, אבל מכיון שדינו כישראל יכול לומר אייתי ראי'.

ובביאור הדבר למה באמת יכול לתבוע ראי', ולמה לא אמרינן כיון דספק עכו"ם אין לו הזכות לתבוע ראי', - י"ל דמצד הצד ישראל שבו יש לו הזכות לבקש ראי' ולא איכפת לן בזה דמצד צד העכו"ם שבו אין לו הזכות.

והנה לפי הנ"ל למדין דהא דפליגי סומכוס ורבנן בממון המוטל בספק האם אמרינן חולקין או המע"ה, זהו דוקא כשהישראל הוא המוחזק אבל כשהעכו"ם מוחזק אזי גם לרבנן יהי' הדין דיחלוקו.

והנה התוס' דהקשה קושיא הנ"ל ולא תירץ כהרא"ש או כדיוק רש"י הנ"ל אפשר דפליג על הנ"ל, וסב"ל דאפילו בגוי ג"כ אמרינן המע"ה ולא ממון המוטל בספק חולקין. וצ"ב מהו יסוד מחלוקתם.

ואולי י"ל דהנה בהא דפליגי סומכוס אחכמים וס"ל דממון המוטל בספק חולקין ומוציאין מן המוחזק, מצינו בתוס' שני הסברים, דבתוד"ה 'ר"ה ור"י' (לעיל יב, ב) מבואר דמחלוקת סומכוס ורבנן הוא בכח המוחזק דלרבנן אלים כח המוחזק ואין ספק יכול להוציא ממנו, אבל לסומכוס לא אלים כח המוחזק כ"כ ומשו"ה ה' הו"א לתוס' דמנה לי בידך והלה אומר אינו יודע חייב - היינו שמוציאין ממוחזק - זהו דוקא אליבא דסומכוס דלא מאלים כח המוחזק.

אבל בתוד"ה 'לימא' (ב"מ צז, ב) מבואר דיסוד הדין דיחלוקו אליבא דסומכוס אינו משום דיש בדררא דממונא כח להוציא עכ"פ חצי מהמוחזק, אלא דכיון דיש כאן דררא דממונא משו"ה חשבינן לי' כאילו הוא מוחזק בחצי'.

והנה, יש לחקור מהו שיטת סומכוס כשיש רוב - לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב - האם מוציאין ע"י רוב. ולכאורה זה תלוי מהו יסוד מח' סומכוס ורבנן, דאי נקטינן דיסוד מחלוקתם הוא בכח המוחזק - א"כ י"ל דס"ל לסומכוס דכמו דע"י דררא דממונא יכולים להוציא ממוחזק (חצי), כמו"כ ע"י רוב יכולים להוציא ממון ממוחזק.

אבל אי נקטינן שיסוד דינו של סומכוס הוא כמבואר בתוס' בב"מ שע"י דררא דממונא נעשו שניהם מוחזקין בו, א"כ י"ל דאף ע"י רוב אין מוציאין דסו"ס הוי המחזיק מוחזק.

והנה בתוס' בכתובות הנ"ל נקט בפשטות דשמואל ס"ל כרבנן במוכר שור לחברו ונמצא נגחן כו', והיינו לכאורה ע"כ דלא ס"ל לשמואל כסומכוס, ולכאורה כן הוא פשטות משמעות הגמ' (ב"ק מו, א) דהא דאמר שמואל אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראי' מאי כלל גדול כו' א"נ כדשמואל כו', והיינו שאפילו במקום רוב לא אזלינן בתר חזקה דממונא, אלא שהמע"ה, והיינו שהא דלא אזלינן בתר רובא זהו "כלל גדול" בדין

המע"ה, ואי גם לסומכוס לא אזלינן בתר רובא - א"כ מה שייכי לומר ע"ז כלל גדול בדין של רבנן.

אבל עי' רשב"ם ב"ב (צב, א) דס"ל דאפילו לסומכוס ס"ל לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב היכא דליכא דררא דממונא עיי"ש. (ועי' במהרש"א וקרני ראם על התוס' בכתובות לעיל י"ב, ב.).

היוצא לנו שאולי שישנה מח' הראשונים האם שייכי לומר לסומכוס הולכין בממון אחר הרוב. ואולי זה תלוי בפלוגתא הנ"ל בביאור מח' סומכוס ורבנן, וכנ"ל דאי אמרינן דיסוד שיטת סומכוס הוא משום דלא סמיך כ"כ אחזקת ממונא, א"כ ה"ה בהא דלא אזלינן בתר רובא שפיר י"ל דאזלינן. וכמבואר בתוס' (ד"ה 'ומאי' ב"ב לה, א. ובכ"מ) דהיכא דליכא מוחזק ס"ל לכו"ע דאזלינן בתר רובא.

אבל אי נקטינן דיסוד שיטת סומכוס הוא משום דהיכא דאיכא ספיקא דדררא דממונא מקרי שניהם מוחזקים בו, איכא למימר דהיכא דליכא דררא דממונא אף דאיכא רוב דמסייע להמוציא אין מוציאין ממון ע"י רוב דאזלינן בתר חזקא דממונא.

והנה הא דביאר הט"ז (הנ"ל) דכמו דבעכו"ם לא אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב כמו"כ בעכו"ם הי' צ"ל הדין דממון המוטל בספק חולקין אפילו לרבנן דסומכוס, וזהו החידוש דמע"מ ישראל היינו שנותנים לו דין ישראל שיכול לומר אייתי רא' (כדיוק ל' רש"י כנ"ל), - זהו דוקא אי נקטינן כהתוס' בכתובות הנ"ל דהדין דאין הולכין בממון אחר הרוב מישך שייכי לדינו של סומכוס דממון המוטל בספק חולקין.

אבל אי נקטינן כהרשב"ם בב"ב הנ"ל דאפילו לסומכוס י"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, וכנ"ל דיסוד דינו של סומכוס אינו שע"י דררא דממונא אפשר להוציא ממון אלא שע"י דררא דממונא נעשה מוחזק א"כ י"ל דלכו"ע אין כח בספק דדררא דממונא להוציא ממון, ורק מחלוקתם היא האם הוי שניהם מוחזק.

וא"כ י"ל דאפילו בגוי שהוא מוחזק ויש כאן דררא דממונא שהוא חייב לישראל לא יוציאו ממנו - לרבנן דסומכוס דס"ל דהמע"ה.

וליתר ביאור: הא דבעכו"ם אמרינן דאין לו דין חזקת ממון ומשו"ה הולכין אצלו אחר הרוב, אין הפי' דאין לו חזקת ממון כלל אלא דאין לו המדרגה של חזקת ממון שמשו"ז אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב.

[ויש שביארו שיש ב' דינים בחזקת ממון: המע"ה, ואוקי ממונא בחזקת מרי', שהמע"ה פי' - דכיון דממון מונח אצלו והוא המוחזק א"א להוציאו אלא בראי', אבל הא דאוקי ממונא בחזקת מרי' אין הפי' שאין בכח על המוציא להוציאו אלא דחזקת ממון "אומר" (ע"ד חזקת הגוף) שהממון ישאר בחזקתו.

והנהגה בהא דלא אזלינן בממונא בתר רובא יש לחקור האם הפי' שאין בכח רוב להוציא מחזקת ממון, או ד"אוקי ממונא בחזקת מרי'" אומר שזה שייך להמוחזק, וכבר הביאו באחרונים ל' התוד"ה אביי (ב"ב קלה, א) בביאור הא דלא אזלינן בממון בתר רוב "דאזלינן בתר חזקה אפילו כנגד רוב" והיינו דיסוד הדין דלא אזלינן בתר רובא הוא משום דאזלינן בתר חזקה.

ואי נקטינן כנ"ל שיסוד הדין דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא מדין אוקי ממונא בחזקת מרי' ולא מדין המע"ה, א"כ י"ל דהא דלעכו"ם אין חזקת ממון היינו שאצלו לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מרי' אבל לא שאין אצלו הדין דהמע"ה].

ועפ"ז יש לחקור האם החזקת ממון שיש לו מספיק כדי שלא להוציא ממון מחזקתו ע"י ספיקא דדררא דממונא.

והנהגה אם אמרינן דלסומכוס יש כח לדררא דממונא להוציא מיד המוחזק ורק דרבנן דמאלימים כח המוחזק ס"ל דאין לזה כח להוציא, א"כ י"ל דרבנן יודו דאצל עכו"ם אין בכח חזקת ממון שלו למנוע הדררא דממונא מלהוציא ממנו. דהרי לסומכוס יש כח לספק זה להוציא מישראל, ואף שרבנן פליגי בישראל י"ל דזהו דוקא בישראל דאליים כח המוחזק שלו אבל בגוי יודה לחכמים.

אבל אי נקטינן שבאמת לכו"ע אין בכח של ספקא דדררא דממונא להוציא מיד המוחזק, ורק דסומכוס סב"ל דע"י דררא דממונא חשיב מוחזק ורבנן פליגי וס"ל דלא חשיב מוחזק ע"י דררא דממונא - א"כ י"ל דאפילו אצל גוי אין כח להוציא ממנו דהמע"ה ואין דררא דממונא ראי' להוציא (אפילו) ממוחזק.

דכיון דלא מצינו שיש כח בספיקא דדררא דממונא להוציא מאיזה שהוא מוחזק, דהא לסומכוס הא דיחלוקו הוא משום דחשיב שניהם מוחזקים מהיכי תיתי לחדש דלרבנן (דלא ס"ל דחשיב שניהם מוחזקים) יודה דמהני דררא דממונא להוציא מגוי דהא אפילו סומכוס לא ס"ל דיש בכוחו להוציא ורק דס"ל דשניהם מוחזקים, וע"ז הרי פליגי רבנן דסומכוס.

[והנה פשוט שאינו מוכרח, דהא אפשר דיסוד מחלוקתם הוא האם יש לספק גוי הזכות לבקש ראי', והינו דלכו"ע אמרינן אצל גוי ממון המוטל בספק חולקין, ורק בספק גוי פליגי הראשונים].



## נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בנישואי יצחק ורבקה רבו הדקדוקים, ומהם :

א. ישנה מחלוקת בגדר השליחות דאליעזר עבד אברהם, דהנה בתוס' כתובות דף ז, ב ד"ה 'שנאמר' כתבו וז"ל "ויש ללמוד משם [ממס' כלה דמייתי קרא דויברכו את רבקה] שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח שהרי אליעזר שליח הי"י, ע"כ. ומבואר מדבריהם דאליעזר הי' שליח לקדש אשה עבור יצחק, וקידשה בארם נהריים (כפי המבואר שם בתוס' ד"ה ר"י דמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין, היינו בשעת הקידושין או אחריו).

וכן פירשו בהרבה מדרשים ומפרשים, וראה המצויין בס' השיחות תשנ"ב ח"א שיחת ש"פ ח"ש הערה 17 להרבה מהם.

אבל בכמה מדרשים ומפרשים משמע שלא קידשה אלא הביאה ליצחק ורק אח"כ נתקדשה לו (שיחת ש"פ ח"ש שם הערה 17 ומציין ללקו"ש חט"ו עמ' 163 הע' 22 ועמ' 168 הע' 33).

והנה ידועה קושיית המהרש"א בחדא"ג (ב"ב טז, א ד"ה 'עפרא') בנוגע לאברהם אבינו ע"ה ד"האיך לא הי' מסתכל אברהם בשרה מעולם כדקאמר הכא מדכתיב הנה נא ידעתי וגו' הרי אמרו (קידושין ד' מא) אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ואברהם קיים מילי דרבנן ואפי' עירובי תחומין", ותי' דודאי ראה אותה ע"כ ועי"ש, ובלקו"ש ח"ה עמ' 60 הערה 29 דמתרץ עיי"ש.

וא"כ לשיטת התוס' (ועוד) דאליעזר קידש רבקה עבור יצחק, קשה הלא אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, והלא לא ראה יצחק את רבקה?

וראה בדעת זקנים מבעה"ת פכ"ד, ח, דיצחק לא הי' מעולם במקומה של רבקה כדי לראותה, וכמובן מפשטות ל' הכתוב "ותאמר אל העבד מי האיש הלזה", הרי דמעולם לא ראתה רבקה את יצחק ודו"ק. [ובפרט לפי המבואר בשיחות הרבי (ראה לקו"ש ח"א ע' 49, וש"נ) דיצחק הי' בג"ע אחרי העקדה כו' - ופי' "ויצחק בא מבוא" פי' שבא אז מג"ע].

ועוד קשה הרי מבואר בגמ' קידושין שם דמצוה בו יותר מבשלוחו, ואיך לא קיים יצחק מארז"ל זה ושלח אליעזר כשלוחו?

והנה הטעם דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה הוא כמבואר בגמ' קידושין שם, משום שמא יראה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך.

וי"ל דאיסור זה לקדש אשה קודם שיראנה אינו שייך ואינו חל במי שמשוה שליח לקדש לו אשה, דהנה הטור באבהע"ז סי' לה מוסיף על לשון הגמ' הנ"ל דאסור לקדשה וז"ל "אלא א"כ מכירה", ע"כ. ולשון מכירה על כרחך אינו ראי' - דא"כ מה רבותא בא לאשמיענו הא כבר ראה אותה! אלא ע"כ מכירה פי' ששמע עלי' או יודע ממנה וכיו"ב, וע"כ מי ששולח שליח לקדש לו אשה - שעדיין לא ראה - והשליח יודע תכונותיו ורצונותיו של המשלח, ופועל בהתאם לזה, מותר לו לקדש אשה זו אפי' קודם שרואה אותה

בפועל. ואדרבה, מכיון שעושה שליח מראה בעצמו שלא איכפת לו וסומך על השליח (וכדלקמן סברא זו בדברי ה"דברי ירמיה"), ומובן שאצל אאע"ה א"א לתרץ כן, שלא מצינו שקידש שרה ע"י שליח.

ועוד ראי' שאין צריך ראי' ממש בכל מקרה דהרי לא מצינו בשום מקום שסומא אסור לקדש אשה, והרי אינו רואה! סברא זו מצאתי בס' דרכי שלום סי' מב, אבל לכאור' אין זו ראי' דזיל בתר טעמא, דכל הסיבה דאסור לקדש אשה עד שיראנה הוא כי שמא ימצא בה דבר מגונה וסומא הרי לא יבא לראות בה דבר מגונה, כי בין כך אינו בעל ראי' ר"ל.

ועכ"פ הרווחנו דלפי מ"ש הטור "אא"כ מכירה" יכול לכאורה לקדש אשה ע"י שליח אפי' קודם שיראנה.

וראיתי בס' 'דברי ירמיהו' עמ"ס קידושין שם דמחלק בין היכא דהבעל אפשר ללכת בעצמו ואינו הולך, דנראה שדעתו מסכים לכל אופן שתהי', וכמו שכתבנו לעיל.

ועוד יש לתרץ הנהגת יצחק לקדש רבקה בלי שיראנה עפ"י מ"ש"כ הב"י שם באבהע"ז סי' לד עמ"ש הטור "אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור" וכ' הב"י שם דאם אי אפשר כגון שהוא במקום רחוק ממנה וא"א לו לילך למקומה לראותה או שהיא כבודה בת מלך פנימה ואין אדם יכול לראותה לא יניח מלקדש בשביל זה דלא אמרו אסור אלא היכא דאפשר.

ועפ"י דברי הב"י אלו יתורץ כמין חומר הנהגת יצחק וכן אברהם, דיצחק בהיותו עולה תמימה הי' אסור לו לצאת מא"י (רש"י לקמן כו, ב ד"ה 'אל תרד'), והי' בגדר "אי אפשר" ולכן הי' מותר לו לקדש את רבקה בלי שיראנה. ושרה הרי היתה כבודה בת מלך פנימה - עי' רש"י ית, ט ד"ה 'הנה באוהל' 'צנועה היא" לכן היה מותר לאברהם לקדשה בלי שיראנה ודלא כמהרש"א הנ"ל.

ויתורץ ג"כ הא דיצחק קידשה ע"י שליח הלא מצוה בו יותר מבשלוחו - שבנדוד הי' אי אפשר ומותר כנ"ל מהב"י.

ויש עוד אופן שלישי לתרץ כל הנ"ל, עפ"י מ"ש הב"ש באבהע"ז סי' לה ס"ק ב בסופו לתרץ מה שאין אנו נוהרין בזה ועושין שידוכין

ואין החתן רואה הכלה, שאנו סומכין עמ"ש התוס' ריש פ' האיש מקדש על מה שאנו משיאיין הקטנה (אע"ג דאמר רב אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה כו') - דאנו מתי מעט ואין מוציין תמיד זווג הגון, ומוסיף בדרישה שם וז"ל "וא"כ ג"כ אם הי' מחויב להמתין עד שיראנה דלמא בתוך זמן יגרע איזה סיבה שאינו יכול לקדשה והוי כמו אי אפשר שכתב ב"י דמותר לקדשה", ע"כ. וה"ה כאן ברבקה, דיחידה היתה ו"כשושנה בין החוחים" ועוד יותר מיעוט ממתי מעט, וע"כ הי' מותר ליצחק לקדש אותה קודם שיראנה.

ויש לתרץ עוד וכדלקמן.

ב. ויש לדקדק עוד בענין זה דנישואי יצחק ורבקה, דהאיך עשה אברהם אבינו את אליעזר שליח לקדש אשה סתם עבור יצחק הלא גרסינן בגמ' נזיר י', ב "האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם חזקה שליח עושה שליחותו וכיון דלא פירש לי' הא לא ידע הי' ניהו קדיש להו". ואף שכתבו התוס' שם יב, א ד"ה 'אסור' דמדאורייתא מותר ואינו אלא קנסא, הא נפסק להלכה דלכתחילה אסור לעשות כן, ועי' ב"ש אבהע"ז סי' לה סק"א - ומדרבנן אסור, והרי קיימו האבות אפי' מילי דרבנן?

ויש לתרץ ובהקדם:

דהנה בשיחת ש"פ ח"ש הנ"ל - והוא בס' השיחות תשנ"ב הנ"ל עמ' 99 ואילך חוקר כ"ק אדמו"ר בגדר ודין (שליחות) אליעזר בקיום דברי אברהם אליו, די"ל בשני אופנים: או שהי' זה גדר שליחות ממש וכמ"ש התוס' הנ"ל, או שהי' בגדר שדכן ולא בתור שליח לקידושין, או אפי' שדכן לקדש (וכמבואר בשו"ע אבהע"ז סי' לה סעי' ד שגילה דעתו שהוא חפץ באשה פלונית וא"ל לשדכה והלך השדכן וקדשה לו בלא מינוי שליחים הרי זו מקודשת),

ומביא שם ראיות לכאן ולכאן - אף שכנראה מההמשך שמצדד שמסתבר שהי' שליח.

והנה אי נימא דאליעזר הי' רק שדכן - א"כ ליתא להאיסור לעשות שליח לקדש אשה סתם דאף דמצינו חזקה דשליח עושה שליחותו, אבל לא מצינו חזקה דשדכן עושה שליחותו.

[ואף אם נימא שהי' בגדר שליח הרי מבואר שם בהערה 16 שאליעזר הי' לא רק שליח אלא עבדו של אברהם שהוא כגופו (ולא כמו שליח) משמע שהי' יותר משליח ואולי הדין הנ"ל לא שייך בכה"ג, ועצ"ע בזה].

ועפי"ז מתורץ באו"א גם מה שהקשינו לעיל בנוגע לראי' דלכאורה קידשה קודם שיצחק ראתה, וי"ל בשני אופנים:

(א) שמכיון שהי' שדכן לא קידשה בפועל רק אירסה ליצחק, ויצחק לקחה בעצמו ע"י נישואין וכמ"ש שם פ' סז "ויקה את רבקה ותהי' לו לאשה" וקחה לשון קידושין הוא, וע"כ ראתה קודם הנישואין, וקושי' מעיקרא ליתא.

(ב) שמהות השדכן כנ"ל הוא שמכיר היטב את תכונות הבעל - דלכן לוקחין דוקא אותו לשדכן ובענין זה הוא יותר משליח סתם וע"כ הי' מכיר היטב תכונות יצחק ורצונותיו שלא שייך שמא תתגנה וכנ"ל באריכות.

ואם נקטינן, כחקירת כ"ק אדמו"ר, שאליעזר הי' שדכן יש לתרץ עוד דיוק.

דהנה גרסינן בקידושין דף מה, ב דלא חציף איניש לשויי' אבוה שליח לקדש לו אשה, ומבואר בפנים יפות וס' המקנה (המובא בשיחה הנ"ל הע' 18) שאברהם שלח את אליעזר בתור שליחו של יצחק שהי' גדול - היינו שיצחק עשה אברהם שליח לקדש לו אשה ואברהם עשה אליעזר שליח שני (ולדעת הפוסקים דאין שליח קידושין עושה שליח - עיי"ש בהערה מה שמתרץ). וקשה, הא מבואר לעיל בגמ' דלא חציף איניש לשוי' אבוה שליח וא"כ איך עשה יצחק את אברהם אביו שליח לקידושין?

אלא אי נימא שאליעזר הי' שדכן - הרי בזה לא מצינו דלא חציף איניש לשויי' לאבוה שדכן, ואדרבה. ואין זה חציף ודו"ק.

ומענין לענין באותו הענין - יש לדקדק האיך נשא יעקב את לאה בלי ידיעתו, הא אצלו הי' הענין יותר משמא תתגנה? וכמבואר בפסוקים "ועיני לאה רכות וגו'" "וירא ד' כי שנואה לאה" ועבר על

ואהבת לרעך כמוך? - כמבואר בקידושין שם -, והרי "לא יאונה לצדיק כל און", וצ"ע.

נמצא דבר פלא - שאצל כל א' מהאבות הי' מעין הענין שקידשו אשה בלי שיראנה, והלא דבר הוא!



עוד יש להעיר בענין קידושי יצחק ורבקה ע"ד ההלכה. דבבראשית פכ"ד פ' כג-כד "ותאמר אליו בת בתואל וגו' גם תבן גם מספוא גם מקום ללון", ובפירש"י "בת בתואל - השיבתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון".

ויל"ע - דאיזה מעלה היא זו, ואילו לא היתה משיבתו על ראשון ראשון הי' איזה חסרון ברבקה עצמה?

וי"ל דאליעזר שבא לקדש את רבקה רצה לברר אם יש בה דעת לקבל הקידושין כי הלא קטנה היא, וע"י שהשיבתו על ראשון ראשון וכו' ראה שיש בה דעת ודו"ק, וע"ד המבואר בלקו"ש ח"י ע' 70, ואכמ"ל.



### בכללא ד"אין אדם משים עצמו רשע" בדברי הצ"צ

**הרב שמואל זאיאנץ**

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

הנה הרעק"א יבמות ד' כה כ' על מה דמבאר הרע"ב ד"אין הלכה כר"י דקיי"ל א"א מע"ר" היינו דכיון דאינו נאמן דהרג - במילא אינו רשע ויכול להעיד לומר שמת בעלה. אבל עדיין לא היה לנו להאמינו כיון דאם מאמינים לעדותו הרי נעשה פסול דהרי ספורו אומר שהוא הרג פלוני, וע"ז אומרים "פלגינן דיבוריה" שנאמן להעיד שנהרג פלוני גם אם הוא עצמו נשאר כשר.

וממשיך: דמשמעות הגמ' שם דאם גזלן דאו' כשר לעדות אשה א"כ גם לר"י דאינו סובר פלג"ד נאמן, דגם אם מקבלים דבריו שהוא

הרג נפש והוא רשע הרי נאמן לעדות אשה, ואין אומרים דלא מקבלים דבריו כיון דבאותו עדות עושה עצמו רשע.

ולפי"ז מקשה אסוגיין דכתובות דף יח: דהנה הוא אומר שאינו נאמן לומר "מחמת ממון" משום דא"א מע"ר. והרי למ"ל האי טעמא ולמה לא אמר שאינו נאמן ממנ"פ - דאם מה שאומר אמת הרי הוא פסול לעדות ולכן אינו נאמן לפסול השטר (והרי כאן לא פלג"ד כמבואר בראשונים טעם הדבר). ומוכח מזה, דגם אם היו פסולים להעיד היו נאמנים משום מיגו דאין זה כת"י הוא, לכן מוכרח הוא לטעם דא"א מע"ר.

וא"כ קשה לאידך גיסא: מה גורע א"א מע"ר דלא להאמינו משום מיגו, הרי מטעם דא"א מע"ר לא דחינן דבריו כשאומר "הרגתיו" אם גזלן דאו' כשר לעדות, א"כ כמ"כ כאן לא נדחה דבריו "אנוסים מחמת ממון" על ידי מיגו דהיו יכולין לומר "אין זה כתב ידינו" בזה דא"א מע"ר, כיון דטעם זה לא מועיל לענין מיגו.

וברעק"א בסוגיין הקשה עד"ז באו"א קצת: בתחילה הקשה למה אין נאמנים (דהגם שאין נאמנים על עצמם לפסול עצמם להשים ע"ר, מ"מ) יהיו נאמנים לפסול השטר בעצמותו שלא נעשה מדעת הלוה וראוי להאמינם במיגו (כמו דמאמינים שפלוגי רבע לגבי האחר אף דלפי"ז פוסל עצמו ואינו ראוי להעיד, אין מאמינים לו שהוא פסול לעדות). והכריח מזה: דאמע"ר אינו רק לגבי שאינו פוסל עצמו לעדות אלא שאין אנו שומעים כלל דבריהם שעשו מעשה רשע.

ומקשה ע"ז מגמ' דיבמות הנ"ל, דאם סוברים דגזלן דאו' כשר לעדות אשה דמהימן לומר "הרגתיו" ומשיאין אשה ע"פ, הרי לכאו' לפי הנ"ל - נימא שא"א מע"ר ולא מהימנינן ליה דעשה מעשה זאת שהרג".

והנה הש"ש גם הוא דן בענין זה באו"א קצת: בשמעתתא ז פ"ה דבתחילה כתב שם כמו שכתב בקצות לה סק"ד שאינו משים עצמו רשע גם בדבר שאינו מיפסיל לעדות ורצה להביא ראיה מסוגייתינו להלן י"ט, א דר"מ סובר דאינו משים עצמו "רשע שאינו חסיד" הגם

שבוודאי לא מיפסיל לעדות אם חתם בשקר ולא הרג עצמו ואפי' אינו עושה דבר "שלא כהוגן", אלא שאינו נוהג במדת חסידות.

אבל לבסוף כותב להוכיח להיפך: מהגמ' יבמות ד' כה דאם גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה מהימן לומר הרגתיו, ואע"ג דמשים עצמו רשע, "ומבואר דדוקא היכא דפסול לעדות הוא דאינו משים עצמו רשע". ומסיק שם דאם מדובר מדין עדות ממש לא מיפסיל אא"כ משים עצמו "רשע הפסול לעדות", אבל בגמ' דידן מדובר מצד מיגו ובזה סובר ר"מ דאינו נאמן משום מיגו "כיון דשלא כדין עבדי הוי ליה מיגו במקום חזקה דאמרי' מסתמא וכשורא עבדי, והיינו במיגו הוא דלא מהימני בכך".

ועד"ז כתב הח"ס (תקסב) בסוגיין גם הוא בהטעם שאינו נאמן לפסול השטר מפאת מיגו (דהרי נאמן בתורת מיגו גם על עצמו אף שהוי קרוב) ואפי' אם משוי נפשיה רשיעא - משום "דלאו כל כמיניה להוציא א"ע מחזקת כשרות".

הגרש"ש בסוגיין סי' כ אות ב הביא הש"ש והקשה עליו: (א) דלמה יקרא מיגו נגד חזקה, דרק חזקה כמו "א"א פורע בתוך זמנו" נחשב כמו "אנן סהדי" משא"כ חזקת כשרות אינו אלא כחזקת א"א. (ב) לפי דבריהם: א"כ גם אם יעידו על חבריהם כן, לא יהיו נאמנים משום מיגו כיון דהוי במקום חזקה. (ג) איך שייך חזקת כשרות בכה"ג - דאם משקרים בעדותם הרי עוברים א"לא תענה" שמעידים אשקר<sup>1</sup>. (ד) דהרי נאמן אדם במיגו בתפיסתו נגד חברו גם אם הלה

---

(1) וראה ברעק"א בסוגיין להלן ד"ה עו"ל דמקשה קושיא כעין זה (מצד אחר) "...דאם לא נאמין להם דאנוסים היו ממילא במה שמעידים עתה דאנוסים היו הוי עדות שקר, ומפסילי עתה בזה שמעידים בשקר" וכ' בת"י ע"ז: "...ולוה צ"ל כיון דאין שייכות עדות להיות חוזר ומגי, במה דמשקרי לא מיקרי עדות שקר כיון דאין שם עדות עליו, והוי פטומי מילי בעלמא כאילו מספרים ענין בעלמא בשקר...".

ויש לברר עד"ז לענין קושיית הגרש"ש כאן דאם לא נאמינם משום דאמע"ר הרי בזה גופא הם יוצאים מחזקת כשרות דעוברים על "לא תענה" - דאין הם מוציאים מחזקת כשרות, כיון דלא עברו א"לא תענה" כיון דהוי פטומי מילי בעלמא. והגם דיש לחלק בין "חוזר ומגיד" דלא שייך עדות כלל גם לענין זה, ובין מה שפסול עדותו משום דאמע"ר דשייך עליו בכללות להעיד בענין זה אלא עדות זה פסולה משום שמתף עצמו באופן דמשים ע"ר, מ"מ נראה יותר דיש לומר דכיון דעדו זה פסולה

נשבע ואין אומרים דמיגו שלו קלוש מחזקת כשרות של חבירו (דמחזיק שנשבע הלה על שקר). ה) עוד הקשה: דאינו מבואר יפה לפי ביאורו הגמ' דיבמות: דהרי שם ע"י עדות פוסל עצמו לכל עדויות שבתורה ואעפ"כ למ"ד גזלן דאורי' נאמן בעדות אשה נאמן לומר "הרגתיו".

והנה הצ"צ במשניות הקשה קושייא 'סתמית': למה מועיל הטעם ד"א"א מע"ר" לענין נאמנות דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, שבזה נאמן גם ב"טענה שאינו נאמן עליה" "שהרי זהו פעולת המיגו" "ואפי' בע"ד עצמו דקרוב הוא אצל עצמו נאמן כשיש לו מיגו, ומדוע יגרע ענין זה דמשים עצמו רשע שאין נאמנים עליה...".<sup>2</sup>

ומת' שם דענין דמשים ע"ר "טענה גרועה היא יותר מדאי דאפי' במקום מיגו לא מהני ומוכיח שיש כמה טענות גרועות דאינו נאמן ע"י מיגו (כמו הטוען תמורת המנהג דאפי' שיש לו מנהג אינו נאמן)". עכת"ד.<sup>3</sup>

נראה שאין על זה שם עדות כלל ושייך לומר הוי פטומי מילי בעלמא ואינו עובר משום עדות שקר.

(2) ראה עוד בענין זה בראשונים ובאחרונים כאן ובד' יט, א, בסוגיא דחב לאחריים בנוגע לקושיית הראשונים שיהיה נאמן במיגו דאיבעי מחיל, מה שמתרצים בכ"מ שאין אומרים מיגו כשמע"ר, אבל כמה ראשונים אין אומרים תי' זה דנראה מהם דחולקים בנקודה זו אם אומרים אאמע"ר כלפי מיגו.

(3) ובאמת נמצא עד"ז ברמב"ן בשם הראב"ד להלן יט, ובבירור יתר בלשון הרשב"א שם. בקושיית הראשונים למה לא יהיה המלוה נאמן "אמנה" מיגו דאיבעי מחיל - הרמב"ן בשם הראב"ד כותב בתחילה תי' דגם בההו"א דלא ידענו דשייך לומר על העדים "דלא חתימי על העולה", מ"מ הא דרב כהנא דאסור לאדם להשהות בביתו שטר אמנה ידענו לה, לכן לא מהימן משום מיגו לשוויי נפשיה רשיעי (ולחאי טעמא אם אמר "שטר פרוע הוא" נאמן משום מיגו דאינו כאן משווי נפשיה רשיעא).

ולכאור' מהו כוונתו דגם אם לא ידוע מהסברא לגבי העדים דאינו משימים עצמם רשעים לגבי לומר "אמנה הוא" מ"מ זה ידענו דלגבי עצמו אין הוא טוען טענה כזו להשים עצמו רשע גם לגבי הטענה דשטר אמנה.

והביאור כנ"ל בצ"צ, ובביאור יותר מבואר ברשב"א כשמביא תי' הראב"ד: "...יש מתרצים דכיון דמשוי להו לעדים ברשיעי דעולה הוא ואעולה לא חתימי ואי נמי דמשוי נפשיה רשיעא דאסור לאדם לשהות שטר אמנה בתוך ביתו, ריעא טענתיה ולא מהימן ליה במיגו".

והנה לפי דבריו אולי אפשר שאין להקשות מגמ' דיבמות דאומר דאם גזלן דאורייתא כשר לעדות אשה נאמן עד לומר הרגתיו אף דמע"ר, ולא אמרי' שאין מקבלין דבריו כלל כשמישים עצמו רשע, והרי כאן אומרים דמשום דאין מע"ר אין מקבליים דברין כלל ד"אנוסים היינו מחמת ממונן" אף דאין באים להאמינו משום עדות אלא משום מיגו;

דיש לתרץ ולחלק בין מיגו לעד א': ענין המיגו בנוי על היותו יפוי הטענה בהא דהיה יכול לטעון טענה מעולה יותר, זה גופא מוכיח ונותן כח על הטענה שהוא טוען. ולכן מסתבר יותר לומר דבטענה כזה שהיא "גרועה ביותר" (דמישים עצמו רשע) אינו מועיל לו המיגו לייפות כח טענתו. אבל ביבמות שאנו באים מכח ההלכה דעד א' שהתורה או החכמים האמינו עד א' לכמה דברים, מסתבר לומר שכיון שאין נאמנותו מיוסד אכח טענתו, אלא אעצם עדותו, וכיון דלעדות אשה דאורייתא סובר מ"ד דגזלן דאורייתא כשר, לכן לענין עדות אשה יכולים לקבל דבריו שאכן הרגו ואין מה שהרג הנפש פוסלו מלהיות נאמן בתור עד א' למ"ד זה<sup>4</sup>.

ולפי דבריו דיש חסרון בעצם ענין המיגו משום חסרון טענתו, ולא משום שהוי מיגו נגד חזקה, מובן שמתורץ קושיית הגרש"ש המובא לעיל דכל קושייתו הוא רק משום דרואים דמיגו מועיל נגד חזקת כשרות וכיוצא, אבל המדובר בדברי הצ"צ הוא שיש חסרון במיגו עצמו כשהוא "טענה גרועה ביותר" והענין ד"מישים עצמו רשע" הוא טענה גרועה ביותר לכן הרי זה חסרון בענין המיגו דווקא

---

והיינו ברור כדברי הצ"צ (דבנוסף לחסרון לגבי העדים דאמע"ר, יש חסרון בטענתיה אם מע"ר ואינו נאמן גם במיגו לשיטתו אלו.

4) היינו דהגם דלענין דיני עדות ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר" אינו נאמן כיון דמעיד באופן שמישים עצמו רשע, כיון דהוה שנים שבאים לפסול. משא"כ בע"א: כיון שבין כך א"א לפסול אדם בע"א א"כ אפשר שאין עדותו נחשב ש"פוסל עצמו" ולכן אין עדות זו פסולה לגבי דין דע"א.

(וכן הא דאין אומרים ממנ"פ - דאם מאמינים לו, הרי הוא רשע ויפסול לעדות, נראה שאין קשה לגבי ע"א בעדות אשה למ"ד גזלן דאו' כשר כפשטות הראיה של הש"ש והרעק"א בזה, והא דאין אומרים כן בסוגיין הוא משום שזה חסרון במיגו עצמו כבפנים ולא משום שמוציא מ"חזקת כשרות").

שלא להאמינו (ולא משום שהוא נגד חזקת "כשרות") בטענה גרועה כזו.



## נתינת מים חיים אל האפר נק' קידוש

**הרב נחמן שאנאוויטש**

**תושב השכונה**

באגה"ק סי' כח המתחלת "למה נסמכה פ' מרים לפ' פרה" כותב וז"ל "ונתינת מים חיים אל האפר נקרא בשם קידוש מי חטאת במשנה", עכ"ל.

והנה ברמב"ם הלכות פרה אדומה רפ"ט ה"א כתב "כיצד מקדשין את המים באפר הפרה נותן את המים שנתמלאו לשם מי חטאת בכלי ונותן אפר על פני המים כדי שיראה על פני המים ... ואם נתן האפר תחילה ואח"כ נתן עליו המים פסל" עכ"ל.

והנה בדומה לזה מקשי תוס' על רש"י ביומא מג, א דאיתא "הכל כשרין לקדש" דפירש רש"י "המים על האפר ובמסכת פרה בכמה דוכתי משמע שהיו נותנים האפר על המים", עכ"ל. ועיין מהרש"א בסוטה טז, ב (בהמחלוקת דר"ש ורבנן דלר"ש הקדים אפר למים כשר) בד"ה 'ורבנן' בסו"ד - "גם פרש"י דהתם יש לקיים אליבא דר"ש ודו"ק", עכ"ל. וכן מפרש השיח יצחק ביומא מג, א בד"ה 'לקדש' בסו"ד - "מ"מ לא חשש ז"ל הכא לפרש כר"ש", עכ"ל.

ובשיח יצחק בד"ה 'בתוס' עד דשקיל' מתרץ באופן אחר וז"ל "שמה שפירש לעיל לקדש לתת מים על האפר היינו העירוב שזהו גמר פועל הקידוש ... כנלע"ד ודו"ק", עכ"ל.

וכן תירץ התפא"י בתמורה פ"א מ"ה וז"ל "נ"ל דרש"י ס"ל במ"ש לתת המים היינו לערב כמו שפירש רש"י בעצמו (בערכין ג, א ד"ה לקדש, וביבמות עב, ב ד"ה שקידש) ... עכ"ל. וזהו בהתאם לרבנן שחולקין על ר"ש, שצריך להקדים המים אל הכלי קודם להאפר, אבל כיון שכתוב "ונתן עליו מים חיים" הוא בא ללמד דצריך לערבן ("לאחר שנתן אפר אל המים צריך להפך המים עליו ולערבן", רש"י סוטה טז, ב). וכן פסק הרמב"ם.

וי"ל שבשביל הנ"ל דייק אדמה"ז באגה"ק "ונתינת מים חיים אל האפר" ולא כתב "על האפר", לשלול הס"ד דהתוכן דהאיגרת היא רק לר"ש ולא כהלכתא.

והנה לפני כמה שנים שאלתי הר"ר נחמן שי' שפירא את הקושיא הנ"ל, והוא גם אמר שכוונת אדמו"ר הזקן הוא לערבן, והערתי הוא רק להוספה.



### בענין התראת ספק

**הת' יעקב גרייזמאן**  
תלמיד בישיבה

בכתובות דף טו, א מובא בגמ' דבמקרה שא' זרק אבן לחבורת אנשים שמהם חמשה כנענים וחמשה ישראלים והרג ישראל - פטור, דכיון שיש כאן אותו סיכוי שיהרג גוי כמו שיהרג יהודי נמצא שאין כאן ודאי כוונת (או מעשה) רציחה, וספק נפשות להקל.

ומבאר בתוד"ה 'וספק' דהגמ' קאי גם למ"ד דהתראת ספק שמה התראה, משום שהתראת ספק בד"כ איירי כשברור שע"י מעשה זה יכול לבוא לודאי איסור, משא"כ כאן בזריקת האבן אינו וודאי שיבוא לאיסור כי אולי יפגע בגוי, נמצא דלתוס' כאן אם לא ודאי שהמעשה הזה יביא לאיסור אי"ז התראה לכו"ע.

וברעק"א כאן מעיר שדברי התוס' כאן סותרים לדבריהם בחולין דף י"א, ב ד"ה 'וכי תימא', שמהא דהורג נפש נהרג אע"פ שיתכן שהנרצח הוא ממיעוט טריפות וא"כ ההתראה היא ספק - אין מזה ראי' שאזלינן בתר רוב, כי אולי קסבר שהתראת ספק שמה התראה, שמדברי התו' שם יוצא שלמ"ד התראת ספק שמה התראה הוא גם כשאין ודאי שהמעשה יביא לאיסור.

והתו' דידן שס"ל דבכה"ג לאו שמה התראה יתריץ על שאלת התו' שם, שאין משם ראי' דאזלינן בתר רוב משום שדוקא לגבי ההתראה כיון שרוב כשרים, נחשבת להתראת ודאי ואין ראי' שאזלינן בתר רוב, עכת"ד הרעק"א.

וצלה"ב לשיטת התוס' בחולין - שמחשיבים ההתראה לספק ואעפ"כ חייב למ"ד שמה התראה - מה הסיבה שכאן הגמ' פוטרת, דכשם דהתם אע"פ שספק אם יבוא לאיסור סובר התו' שחייב, הי' צ"ל גם כאן חייב.

ויש לבאר בהקדים דהרשב"א בב"ק (מד, ב) (ששם תו' ד"ה הוה) כ' ג"כ כתו' דידן) - מביא את דברי התו' וכ': "ונ"ל דלא שייך בכי הא התראת ספק דכל היכא דאיכא תשעה כותים וישראל אחד לא שייך התראת ספק דכל רובא כודאי משוינן לי', וכדאמרינן אילימא תשעה כותים וישראל אחד ביניהם תיפוק ליה מהא דרובא כותים נינהו והיינו נמי דכי איכא תשעה ישראל וכותי אחד ביניהם היה לנו לחייבו כאילו נתכוון לישראל ממש אלא דפטריה רחמנא מוארב לו והלכך אף כשהוא מחצה על מחצה נידונין כרוב להקל משום ושפטו העדה והצילו העדה ואף על גב דאיכא נמי מחצה דישראל, להקל אמרינן, לחומרא לא אמרינן מחצה על מחצה כרוב עכ"ל.

היינו שלדברי הרשב"א כיון שספק נפשות להקל אז כשיש מחצה על מחצה מתייחסים לזה כרוב להקל ואי"ז אפילו התראת ספק. ואפשר לומר שתו' בחולין גם למד אצלנו בכתובות כהרשב"א שבמחצה על מחצה הוי ודאי להקל ולכן פטור. ואע"פ ששם הגם שיש רוב תו' קורא לזה התראת ספק - היינו כי שם תו' רוצה לומר דאע"ג דלא אזלינן בתר רובא הוי התראה מצד התראת ספק עכ"פ למ"ד שמה התראה. וכנ"ל שתו' שם לא חילק כהרעק"א דהוי התראת ודאי מצד רוב. משא"כ הכא לאחר שידעינן דאזלינן בתר רוב ורוב כודאי, ממילא כיון שספק נפשות להקל לא הוי התראת ספק כלל אלא ודאי להקל ופטור.



## ב' אופנים בגזירה שוה

הת' מנחם מענדל אשכנזי

תות"ל - 770

בר"ה דף לד, א מקשה בגמ' מנלן דבר"ה צריך לתקוע ג' פעמים תר"ת, ומתריך שג' פעמים נאמר בתורה "תרועה" בר"ה נאמר פעמיים תרועה "זכרון תרועה", "יום תרועה יהיה לכם" וביו"כ של יובל נאמר "והעברת שופר תרועה", ומנין ליתן את האמור של זה בזה, ת"ל שביעי שביעי לגז"ש.

והק' הפנ"י דלכאו' מהגז"ש הי' ללמוד שכמו שבר"ה יש פעמיים תרועה כך גם ביו"כ של יובל יהי' פעמיים תרועה, אבל מנין ללמוד שבכל אחד יהיה ג' תרועות ולא מצינו כך בשום ג"ש בש"ס?

ומתריך שאולי לומדים זאת מהיקש, עיי"ש.

אבל הלשון בראשונים כאן הוא כמו שמפורש בגמ' כאן "שהקישא לא צריך" ולומדים רק מהג"ש, וא"כ צ"ע שאלת הפנ"י.

ואולי אפ"ל שאדה"ז בשו"ע סי' תקצ סעיף א' מתריך שאלה זו בדרך אגב. דכותב שם "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בר"ה תשע תר"ת תר"ת תר"ת לפי שג' פעמים תרועה נאמר בתורה ב' בר"ה וא' ביו"כ של יובל ומפי השמועה למדו שהן למידין זה מזה ולכך הרי הוא כאילו כל הג' פעמים תרועה נאמרים בכל אחד מהן".

ז"א שאדה"ז לומד שהפי' בג"ש הוא לא רק שנותנים את הדינים שיש בכ"א לשני, אלא כאילו בפסוק הזה נכתב גם שם ובמילא מובן מדוע צריך לתקוע בר"ה ג' תרועות כי כאילו נכתבה המילה תרועה ג' פעמים בר"ה.



# חסידות

## עצבות ממילי דעלמא

הרב שלמה שמואל פליישמן  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק כ"ו מביא "עצה היעוצה" לעצבות במיני העולם גשמיים, ויש בזה ב' חלקים.

א. הביאור של הפסוק "אשרי הגבר אשר תייסרנו י-ה" שהיסורים הם מעולם יותר נעלה "עלמא דאתכסיא" שהיא באמת "קרבת ה' יותר מכל חיי עוה"ז" וכו'.

ב. "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" שהשמחים ביסורים בעוה"ז עתה, יזכו לעתיד לבא לגילוי עלמא דאיתכסיא ויזכו לגילוי רב ועצום, וכיון שאצלו אהבתו לקרבת ה' היא יותר מכל חיי עוה"ז הרי, זה כבר גורם לו לשמחה עתה. ובקיצור: כשמתבונן א. מאין באים היסורים. ב. ולאן הוא הולך עם היסורים הרי זה גורם לו שמחה.

והנה באגה"ק יא להשכילך בינה, מדבר ג"כ על יסורים גשמיים ושם הוא מסיים "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי ... הרי באמונה זו נכלל ומתגלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז".

היינו שגם בעוה"ז יכול האדם להגיע לטוב גשמי גלוי מעלמא דאתכסיא, והביאור הוא כי היסורים הם נסיון כדלעיל בפרק, ועי"ז שהאדם עומד בנסיון הוא מתנסה ומתעלה (נס להתנוסס) וכשהוא מתנשא הוא כבר כלי לגילוי עלמא דאיתכסיא גם עתה בעוה"ז.

ואינו מובן, פרט זה בפרק יא הוא נושא רב משקל שיכול לגרום שמחה לאדם מיסורים, ובאופן שאינו צריך לנחם עצמו על עתיד לבא, אלא גם בעוה"ז, ומדוע לא מביאו בפרק כו, כהמשך לעצה היעוצה, והרי מה שמביא בתחילה ש"גם זו לטובה" פירושו הוא גם בעוה"ז [כידוע מעשה דנחום איש גמזו וכו'].



## "אמונה הוא לשון רגילות"

**הרב משה מרקוביץ**

ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק מב: "העיקר הוא ההרגל להרגיל דעתו ומחשבתו תמיד וכו' וזה נכלל ג"כ בלשון אמונה שהוא לשון רגילות כמו אומן המאמן את ידיו".

ולכאורה יש לעיין אמאי נקט "אומן המאמן את ידיו", ולא כל אדם המאמן ומרגיל את עצמו להיות מומחה לאיזו מלאכה, כגון הסופר שמאמן את ידיו לכתוב כדבעי. ולכאורה בפשטות אין כוונתו לומר שאמונה היא גם מלשון "אומנות" אלא רק מלשון רגילות.

ואולי יש מקום לומר על פי המבואר בכ"מ בחסידות שענין האמונה אינו דבר "נוסף" בישראל אלא הוא טבוע בהם מעצם טבעם, שהם מאמינים בני מאמינים מטבעם, ולכן פי' ענין ההרגל שאינו סתם כמו אדם המאמן ומרגיל את עצמו להיות מומחה באומנות מסויימת, אלא זהו כמו מי שיש לו חוש של אומן מטבע לידתו, אלא שכדי לגלות את החושים הללו עליו להרגיל את עצמו. [יש להעיר ממ"ש בקונט' ההתפעלות (מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' קמג) "שהאמונה .. היא טבעית כידוע מלשון אומן וכו'", ובספר המאמרים שם ע' כח: "כי ענין אמונה הוא מלשון ויהי אומן כו' שנמשך לשרשו וכו'"]. ועצ"ע.



**"אין קטגור נעשה סניגור" באומר 'אחטא ואשוב'**

[גליון]

**הרב נחום וילהלם**

ירושלים עיה"ק

בגליון חג הסוכות (תת"ד - ע' 20) מביא הרב א. ש"ט מ"ש בלקו"ש ח"ד ע' 1153 הערה 16 בענין אחטא ואשוב שאם דחק ועשה תשובה היא נעלית מיום הכפורים שהרי אינו מכפר על אחטא ואשוב.

ומבאר הנ"ל פירוש הדברים איך נתיישב הצ"ע שהרי אין קטיגור נעשה סניגור.

ונראה לבאר פירוש הדברים באופן אחר ופשוט יותר שהרי מה שהתשובה היא קטגור הוא כי סמך על התשובה ולכן חטא, א"כ התשובה גרמה שיחטא.

משא"כ כשאינ מספיקין בידו וצריך לידחק וקשה לו התשובה הרי שלא על תשובה באופן כזה סמך בשעת החטא ואם היה יודע שיהיה כל כך קשה לא היה חוטא. הרי שהתשובה ע"י הדחק לא היה מעולם קטיגור ולכן הוא סניגור.



### הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת, אה"ק

א. בגליון תתב (ובגליונות שלאח"ז) שקו"ט בנוגע ללשון אדה"ז בלקו"ת ד"ה וידעת (ואתחנן ד, א) ד"דעת היא העמקת הלב, משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי" דלכאו' מהי השייכות דין הא דהרהור לאו כד"ד למה שמחלק שם במאמר דין העמקת הדעת להרהור בעלמא?

וי"ל הביאור בזה ובהקדים קושיית הפמ"ג בפתיחה כוללת שלו בחלק הג' אות ד "קשיא לי למ"ד הרהור כדבור ... אף לכתחילה, האם אמור יאמר דאין מברכין על מ"ע התלויות כדיבור, וזה לא מצאנו, ואמאי לא נימא הואיל ואפשר לקיים בהרהור אין מברכין על דברים שבלב כמו ביטול אף דמוציא בשפתיו".

ויש ליישב ע"פ מה שכתב בהגהות מלא הרועים (ברכות דף כא, א) הובא בספר בנין הלכה (על הרמב"ם בהלכות תפלה) - לחלק בין ברכות ק"ש אי נימא דהרהור כד"ד, לבין מה שכתבו הפוסקים דלכך אין מברכין על ביטול חמץ דאין מברכין על דברים שבלב - ד"יש לחלק בין ביטול שהוא בלב ממש ובין הרהור שהוא על ידי אותיות

המחשבה שמחשב כל אות ואות<sup>1</sup>. (צריך לשנות המספרים של כל ההערות)

והיינו דכל השקו"ט אי הרהור דמיא לדיבור הוא רק כאשר מציייר במחשבתו את האותיות כמו שהן בדיבור דזה נק' "הרהור" ששייך וקרוב לענין הדיבור וע"ז יש סברא לומר דהרהור כד"ד.

משא"כ מצוות שבלב כגון ביטול חמץ וכיו"ב - הכוונה בהם שהדברים יונחו במוחו ולבו ולא שיהרהר איזה תיבות במחשבתו, וע"ז כתבו הפוסקים דאין מברכים על מצוות שבלב ואינו ענין להרהור כדבור.

[ובזה א"ש גם מה שהקשה הר"ש זאיאנץ שי' (בגליון תשצו) עמ"ש אדה"ז בסמ"ז ס"ב דמהרהר בד"ת אינו צריך לברך ברה"ת משום דהרהור לאו כד"ד דלכאו' גם אי הרהור כד"ד אין לברך על הרהור בד"ת משום דאין מברכין על דברים שבלב וע"ד מה שכתב הישועות יעקב בסימן מז (ועיי"ש מה שנדחק הרב הנ"ל ליישב ואכמ"ל).

ולפהנ"ל א"ש דאדה"ז ר"ל דגם אם ילמוד בהרהור שממש יצייר במחשבתו את האותיות כמו שהן בדבור (בתושב"כ גם כשאינו מבין פי' המלות, ובתושבע"פ דוקא כשמבין את התיבות שמהרהר וכפשוט) - מ"מ אינו מברך, משום דאנן קיי"ל כהמ"ד דהרהור לאו כד"ד, ומשא"כ למ"ד דהרהור כד"ד אכן יש לברך ע"ז כשמהרהר באופן הנ"ל.

ונמצא לפי"ז דלדעת אדה"ז (שהוא דעת האגור שהובא בבית יוסף סמ"ז) דזה שאין מברכין ברה"ת בהרהור בעלמא הוא הי' חידוש יותר גדול מאשר כשלומד בעיון ומעמיק במחשבתו וכו' (ולא כפי שהבין הרא"נ סילבערבערג שי' גליון תתג) ואכמ"ל.

---

(1) ולהעיר דבזה יש ליישב מה שהקשה המלא הרועים עצמו בספרו מלה"ר מע' הרהור באות ד' על השאג"א בסכ"ד שהאריך להוכיח דרב יהודה ורבי יוחנן דס"ל ברכת התורה לפנים הוא מדאורייתא - ע"כ ס"ל דהרהור לאו כד"ד ע"ש. ובמלה"ר דוחה ראייתו ע"ש ולפי סברת המלה"ר בהגותיו לברכות הנ"ל בפנים דברי השאג"א א"ש, ע"ש בפרטיות ואכמ"ל.

ב. והנה פי' הנ"ל ד"הרהור" מתאים גם להמבואר בדא"ח בהחילוק בין "הרהור" ל"מחשבה" - מיוסד עמ"ש בלקו"ת מהאריז"ל דיש ד' מדריגות מחשבה הרהור דבור ומעשה שהם כנגד אבי"ע - ד"הרהור" הפי' שחושב צירופי אותיות הדבור ו"מחשבה" שמחשב ומתעמק כו' בכוונת הענין. וראה בבאורי הזהר לאדה"א (א, ד) שמביא דוגמא בתיבות "אדון עולם" איך הוא בהרהור ואיך הוא במחשבה, ע"ש.

ועפ"ז יש לפרש את הלשון הנ"ל בלקו"ת "דהרהור לא עביד מידי דהרהור לאו כד"ד", דבא להוכיח מעצם השקו"ט אי הרהור כדיבור דמי או לאו - דהרהור הוא ענין חיצוני הקרוב לענין הדיבור ואין בכחו לפעול פעולה פנימית באדם הלזה צריך דוקא העמקת הדעת וכו' שהאמונה תקבע בלבו בנוגע להנהגתו בפו"מ וכמבואר שם בארוכה<sup>2</sup>. והא דנקט דהרהור לאו כד"ד לא היינו אומרים דהרהור לא עביד מידי, ואדרבה, למ"ד דהרהור דמיא לדיבור הרי"ז ביתר שאת איך שהרהור שייך לדיבור אלא אפי' לפי מה דקיי"ל כהמ"ד דהרהור לאו כד"ד, הרי עצם זה שצריך לשלול דהרהור לאו כדבור, זהו מצד השייכות שביניהם ולכן הרהור לא עביד מידי.

וזהו מה שכותב שם בביאורי הזהר דרק על "הרהור" נחלקו אי דמיא לדיבור אך על "מחשבה" לא אמרו דלאו כדיבור דמי ע"ש. דע"ז אין שום סברא לומר דכדבור דמי שיצטרכו לשלול זאת.

ג. אמנם אף שביארנו בזה לשון אדה"ז בלקו"ת ע"פ המבואר בדא"ח ד"הרהור" הוא שמצייר במחשבתו את האותיות, ולענ"ד זהו

(2) ומה שכתב הרשד"ב ויינבערג שי' בגליון תתג ש"לפעמים מבואר בדא"ח בנוגע להרהור ש"הרהור" הוא יותר דק ורוחני מ"מחשבה" עי' בארוכה באג"ק מרכיני ח"ז כו"י הרי מסופקני אם הרב הנ"ל יוכל להראות אפי' פעם א' בחסידות שמבארים דהרהור הוא יותר דק ממחשבה, וכפי שמציין שם כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל דמה שמבואר בזהר דהרהור ומחשבה הם חו"ב - הוא להיפך מהמבואר בדא"ח בזה. וע"ש מה שמיישב ע"ז.

ומה שמבואר בד"ה מה רב טובך תרצ"ב ד"הרהור" קודם ל"מחשבה" שבדיבור הרי"ז ענין אחר לגמרי ד"מחשבה שבדיבור" הוא מה שחושב דעת שהוא מדבר בפו"מ וכמבואר שם, אך כשמדברים על מחשבה סתם הרי הביאור הוא להדיא דמחשבה היא למע' מהרהור.

הביאור האמיתי במאמר, עדיין יש לעיין קצת בשי' הפוסקים ע"פ נגלה מהו הפי' ב"הרהור" דאמנם הבאנו את הגהות המלה"ר שכתב כן להביא כפי המבואר בחסידות, הנה לכאור' מהפמ"ג שהבאנו בתחילת דברינו משמע דלא ס"ל כן ולכן הקשה מה שהקשה.

וכמו"כ יש להעיר מדברי הרשב"א ברכות דט"ו ד"בהרהור לא שייך לשון" ומזה דייק התהלה לדוד בסימן סב (נסמן באנצ"ת ע' הרהור כדיבור ציון 106) שהרהור אין עניינו הרהור המילים, אלא כוונת הלב, דאל"כ למה לא שייך לשון ע"ש אמנם באנצ"ת ציינו שהחזו"א פי' בע"א את דברי הרשב"א באופן שהרהור הוא במלים ולא ציורי המחשבה.

ואכן אף שמכו"כ טעמים המובנים היינו מצדדים כדעת התהלה לדוד, הנה באמת באגרת הנ"ל שבח"ז כותב רבינו - לאחרי שמבאר איך שאם נפרש דברי הרשב"א כפי הפשטות - דלא שייך לשון - תקשה סוגית הש"ס בברכות שם - "ואולי יש לדחוק ברשב"א שכוונתו דלא שייך קדושת לשון ומעלתה - ואז יתאים גם לדברי באורי הזהר - ומוכיח כן גם מהצל"ח שלא פירש ברשב"א כפשטות הדברים ע"ש.

ועפ"י ביאור של רבינו ברשב"א יש ליישב גם מה שהעיר על הרשב"א בבנין הלכה (שם) מדברי התוס' בשבת דף מ שכתבו "וכי תימא בלשון חול שאמר ליה אע"ג דאסור להרהר נימא דאין אסור להרהר אלא בלשון קודש והוא מהרהר בלשון חול" ומשמע מפורש דגם בהרהור שייך לה"ק, וכבר קדמו הרש"ש שם בשבת להוכיח מכאן דלא כהרשב"א דגם בהרהור שייך לשון.

אך לפי מה שרצינו לומר ברשב"א אין מזה כל תפיסה על הרשב"א, ע"ש במה שדברו התוס' דבקל יש לחלק הן הנושאים ודו"ק. וזה מלבד שהרשב"א אינו מוכרח ללמוד כהתוס' והקושיא שהכריח את התוס' לתרץ מה שתי' יש גם לתרצה באו"א, ראה שפ"א שם מה שתי' על קושייתם ואכמ"ל.

ובאמת גם דברי הפמ"ג יש ליישב שיתאימו לדברי באורי הזהר, ע"פ מה שחקר שם בבנין הלכה האם הרהור כדיבור הוא משום דלא בעינן דבור אלא העיקר הוא המחשבה שבלבו, או שהפי' דמחשבה

מועילה כמו מעשה דיבור דחפצא דדיבור הוי אף במחשבה, ע"ש בפרטיות.

והנה אם נאמר דהפמ"ג למד כהצד הראשון הרי אין מקום לחלק בין הרהור שמהרהר במחשבתו את האותיות, לבין ביטול חמץ שבלב, ולכן הקשה מה שהקשה משא"כ אם לומדים כהצד השני אז שפיר יש לחלק דמתי אפשר להחשיב את הרהור כדיבור דוקא באופן שמצייר האותיות במחשבתו, וממילא לק"מ מביטול חמץ שבלב ודו"ק היטב בכ"ז.



## הלכה ומנהג

### אכילת לחם בכפפות בלי נט"י

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' קסג ס"א: אסור לאכול בלא נטילה אפילו אם רוצה לכרוך ידיו במפה או אוכל בכף שאינו נוגע בפת גזירה שמא יגע. ואפילו המהלך בדרך והגיע עת האוכל ולא מצא מים אם יודע שיש לפניו מים ברחוק ד' מילין צריך להמתין עד שיגיע לשם ואם יש מים לאחוריו בפחות ממיל צריך לחזור לשם אע"פ שנחוקן לדרכו.

בסוף הקטע הזה מצויין על הגליון בדפוס הראשון: מרדכי והג"מ.

לפום ריהטא לא נמצא כלום בנושא הזה במרדכי והג"מ, וכיון שהלכה זו היא גמרא מפורשת בגמרא, לכן בדפוסים המאוחרים יותר הוסיפו והדפיסו: חולין קכב מרדכי והג"מ.

אמנם במ"מ וציונים השמיט לגמרי את הציונים האלו, שלא נמצא רמז אליהם, וע"כ נדפס שם רק: חולין קכב סע"ב וקכב רע"א, ופסחים מו, א ורש"י ותוס' שם.

חובה עלינו א"כ לברר מהו תוכן הציון האמור. ולולי דמסתפינא נראה לענ"ד אחרי העיון, שחסר כאן קטע בשוע"ר (או שהיתה כאן מהדורה נוספת שבה יש כאן קטע נוסף), אשר בו נכתבו עוד שתי דיעות בהלכה זו, ועל אחת מהן נמשך הציון שלפנינו.

דהנה בהמשך הסעיף כותב רבינו הזקן: אבל אם יש ברחוק מיל לאחרי ויותר מד' מילין לפניו יכרוך ידיו במפה ויאכל פתו או דבר שטיבולו במשקה או אוכל ע"י כף.

דיעה זו היא דעת הערוך (ערך גבל הא'), שנפסק כן בשו"ע ס"א, שאם אין מים בתוך מיל או ד' מילין מותר לאכול לחם בכפפות, ואם יש מים לנט"י בתוך מיל או ד' מילין אסור לאכול לחם בכפפות.

אמנם לעיל בסי' קנט סוף סי"ז כותב רבינו הזקן: ויכרוך ידיו במפה ויאכל שיש מי שמתיר על ידי מפה בכל מקום כמו שיתבאר בסי' קס"ג.

והפלא הוא, שבסי' קסג לא הובאה דיעה זו כלל. ואין לומר שהכוונה היא לשו"ע של הב"י, שהרי גם בשו"ע הב"י לא הובאה דיעה זו; אלא שבב"י שעל הטור הובאה דעת הרמב"ם הל' ברכות פ"ו הי"ח: לט אדם ידיו במפה ואוכל בהן פת או דבר שטיבולו במשקה אעפ"י שלא נטל ידיו.

ובאמת פוסק רבינו בסדר נט"י לסעודה סכ"ב שיש לסמוך על דיעה זו בשעת הדחק לענין טיבולו במשקה, וע"כ צ"ל שרבינו הביא דיעה זו (לענין שעת הדחק בטיבולו במשקה) גם כאן בשוע"ר (או שהיתה כאן עכ"פ עוד מהדורה נוספת שבה הובאה דיעה זו), ואלה נמשך הציון הזה בסי' קנח סי"ז.

עוד יש בזה דיעה שלישית, שאפילו אם אין מים בתוך מיל או ד' מילין אסור לאכול לחם בכפפות. דיעה זו לא הובאה לא בשוע"ר ולא בשו"ע של הב"י ולא בב"י שעל הטור, רק בסדר נט"י לסעודה סוף סכ"ב: ויש מקילים למהלך בדרך ואין לפניו מים עד יותר מד'

מילין לכרוך שתי ידיו במפה ולאכול ויש חולקים והמחמיר תבוא עליו ברכה.

המקילים האלו היא דעת הערוך והשו"ע, כמבואר לעיל, אמנם עדיין לא ידענו מי הם דעת החולקים, שלא נרמז להם כלל בטור ובשו"ע ובנו"כ בסימן זה.

וכדי לבאר זאת יש להקדים, כי בסימן קסד באה הלכה נוספת: נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לכל היום כולו אפילו שלא בשעת הדחק ... יש אומרים שאין תנאי מועיל אלא בשעת הדחק.

שתי דיעות אלו הן ב' הלשונות שבחולין קז, רע"א. אמנם לא נתבאר כאן מהו שיעור שעת הדחק.

ע"ז מביא הב"י שם, מ"ש בהגהות סמ"ק סי' קפא, ובמרדכי (ברכות פ"ח רמז קצה), בשם התשב"ץ (סי' רעו): אדם היוצא לדרך והתנה בנטילת שחרית בשביל כל היום מועיל התנאי לכל היום גם לאכילת פת, רק שישתמר מטינוף וממשמוש במקום טינוף, וגם על זה אין לסמוך רק כשאין לו מים בתוך ד' מילין דאם יש לו מים בתוך ד' מילין ימתין.

ובדרכי משה שם ס"ק ד כתב: וכן כתוב בהגהות מיימוניות פ"ו דברכות (דפוס קושטא שם הי"ז): נוטל אדם ידיו שחרית כו' ... אמנם אם יודעים שיש תוך פרסה מים יש להם להמתין לפי שיש מפרשים דהא דקאמר לנטילת ידים ארבע מילין איירי בזה.

ומזה למדנו לדעת פוסקים אלו, שגם אם אין מים תוך ד' מילין אסור לאכול בכפפות, שרק לענין נוטל אדם שחרית מועילים ד' מילין.

וזה שכותב רבינו בסדר נט"י לסעודה: ויש מקילים למהלך בדרך ואין לפניו מים עד יותר מד' מילין לכרוך שתי ידיו במפה ולאכול ויש חולקים והמחמיר תבוא עליו ברכה.

וזהו שמצויין בשוע"ר על הגליון: מרדכי והג"מ.

ומזה למדנו שבנוסח שוע"ר רס"י קסג היו מבוארות שלושת השיטות הנזכרות בדין הכפפות: א) שיותר בכל אופן (כפי שציינ רבינו בסי' קנח סי"ז). ב) שתלוי אם יש מים תוך ד' מילין (דיעה זו

מבוארת גם בנוסח שוע"ר שלפנינו). ג) שאסור בכל אופן (הובאה דיעה זו בסדר נט"י לסעודה, וצויינה על הגליון בשוע"ר).



## בדין ביטול בשישים

### הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - כפר חב"ד, אה"ק

כתב הש"ך בסימן צד ס"ק כג משם תשובת מהר"ם מלובלין שאם יש ס' נגד הבשר הבלוע בבצל אז גם הבצל מותר עם חלב.

כלומר שחתכו בצל בסכין בשרי הרי אע"פ שהבצל תיעשה בשרי מ"מ אם בשלוהו בס' הרי הבצל נעשה פרוה כי יצא ממנו בליעת הבשר, וכ"כ בט"ז בסימן צו ס"ק ה'.

ומחלקים בין בליעת איסור לבליעת היתר שאם בלע איסור כגון שחתך בסכין איסור בצל הרי נאסר הבצל ואף אם יבשלו בשישים מ"מ נשאר הבצל באיסורו, וטעם החילוק הוא כי באיסור קיי"ל לשיטת רמ"א חנ"נ דהיינו שנעשה גוף הבצל איסור וממילא אין שייך שיותר, משא"כ בבליעת היתר הרי גוף הדבר היתר וממילא אם נתבטל הטעם ה"ז מותר.

וגם לשיטת הב"י שאין חנ"נ בשאר איסורים חוץ מבשר בחלב, מ"מ כיון שנבלע בו איסור ונאסר הרי אע"פ שרוב הטעם נפלט, מ"מ כיון שכבר חל ע"ז שם איסור והרי נשאר לפחות משהו מהטעם, ע"כ זה נשאר באיסור כיון שכבר נקרא ע"ז שם איסור, ומשא"כ בהיתר.

והנה יש הסוברים שגם בבשר נאסר הבצל כי הם חוששים שמא לא יצא עיקר הטעם ממנו. וכמ"ש בפרי מגדים שלא מצינו הכשר באוכלין, כלומר שאין הכרח שהבלוע יוצא בהגעלה מאוכל כי רק בכלי נאמר כן ולא במאכל.

והנה יסוד שני השיטות הוא בטור בסימן קו, שכ' הטור בשם הרשב"א "חתיכת היתר שבלעה איסור וחזר ונתרבה הרוטב של היתר עד שהיה בו ס' מ"מ החתיכה אסורה" ותמה הטור, דכיון שס"ל שלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה א"כ יש להתיר החתיכה,

כלומר דהטור ס"ל שגם באוכלין אמרינן שהטעם נפלט משם וחוזר המאכל להתירו [אם לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה].

ובב"י מסביר טעם הרשב"א דאוסר משום שאין ודאות שהטעם נפלט מהחתיכה, ומקשה דא"כ יתנו לנכרי לטעום החתיכה ואם אין בה טעם יהיה מותר, ומביא עוד טעם שכיון שכבר קיבלה החתיכה שם איסור הרי אע"פ שעיקר הטעם נפלט ממנה מ"מ היא נשאת אסורה כיון שיש שם טעם משהו.

ולפי הטעם הראשון בב"י גם בבליעת היתר כגון בליעת בשר יש לאסור כי אין ודאות שהטעם יצא בס', ולפי"ז גם בבצלים שנחתכו בסכין בשרי ונתבשלו בס' הרי עדיין הם בשריים. אבל לפי הטעם הב' אפשר דיש להתיר גם בבצלים שהטעם יוצא מהם, והרי בהיתר אין שייך לומר שכבר נאסר הבצל.

אלא שיש לעיין מדוע לא ניתן לישראל לטעום אם יש בו טעם בשר או לאו, שהרי לכו"ע מאמינים לישראל וכמ"ש הש"ך בסימן צח ס"ק ה [וגם העט"ז שהחמיר שאין סומכין לסמוך על טעימת ישראל כי אין אנו בקיאים בטעמים מ"מ מסתבר שהוא רק לחומרא שלא נסמוך על טעימתו להתיר, אבל אם יאמר שיש בו טעם בשר ודאי יאסר לאוכלו עם חלב]. ואולי ע"ד סברת העט"ז הנ"ל שאין בקיאים בטעם ע"כ סמכו לגמרי על שיעור ס' וצ"ע.

ובגוף הענין של פליטת טעם ממאכל יש להעיר שבדרכי משה ס"ק א' בס"י קו מסביר את סברת הטור שמשמע מהגמרא שהטעם הבלוע בחתיכה יוצא ע"י בישול בס', ושם בס"ק ב' מביא שלדידן דקיי"ל חנ"נ בכל האיסורים, ודאי דחתיכה שמחוברת ובלועה מאיסור שנתבשלה בקדירת היתר יש להוציאה משם מיד שלא תתן טעם בתבשיל, עיי"ש.

נמצא שהרמ"א מסכים עם סברת הטור שהטעם הבלוע בחתיכה יוצא בבישול בס' וממילא הבצל שבלוע מבשר שנתבשל בס' יותר לאוכלו עם חלב כנ"ל.

ואפשר לכאורה לדייק שבעצם הדין מסכים רמ"א עם הטור שאם לא נאמר חנ"נ בשאר איסורים יש להתיר גם את החתיכה שבלעה איסור ונפלה לתבשיל שיש בו ס', כלומר דבארצות שנוהגים שאין

אומרים חנ"נ בשאר איסורים גם החתיכה תהיה מותרת כדעת הטור, ויש לעיין.



### אמירת "והוא רחום" בערב יוהכ"פ

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' ו'בנתיבות התפילה'

כתב בספר המנהגים עמ' 58: "למלקות בערב יוהכ"פ שלושים ותשע מלקות. המלקה והלוקה אומרים "והוא רחום" שלש פעמים".

וב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי (עמ' קפח אות סו) מוסיף: "ולהעיר משו"ע אדמו"ר (תרז, יב) שרק המלקה אומר "והוא רחום", ואילו הנלקה אומר וידויים בשעה שנלקה. ולא מצאתי חבר למנהגנו".

וכבר ידוע מאמר חכמינו ז"ל 'לא ראינו אינו ראינו', ושפיר מצינו חבר למנהגנו. וכך כתב רבי יעקב חזן מלונדרץ, בספרו "עץ חיים" (ירושלים תשכ"ב כרך א עמ' רח): "ונהגו ללקות, ויאמר המוכה קודם המלקות: אנא י-י חטאתי עויתי פשעתי, והוא רחום, ובדבור זה יתחיל ללקות בכל דבור, או' תיבה עד גומרו שלש פעמים והוא רחום. ולאחר גומרו יאמר: אל נא סלח [נא] [לי], מחל לי, כפר לי, כפר לעמך ישראל לכל פשעיהם ולכל חטאתם ונתתם לרחמים לפני שוביהם ורחמם. קבץ נדחינו כמה שכתוב, אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך י-י אלהיך ומשם יקחך". הרי דכותב להדיא שהנלקה אומר והוא רחום.



### בדין הטיית התפילין ממקומם

הנ"ל

כבר ידוע ומפורסם דכ"ק רבינו זי"ע לא הקפיד כלל באם תפיליו ירדו במקצתן ממקומן למצחו, וכמו כן הי' עוד צדיקים שלא הקפידו בזה כגון האדמו"ר מסקווירא זצ"ל והאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל, ועוד. וברצוני לצטט מש"כ הרב יחיאל בויס בגליון צאנז (שט עמ' 129): וכדאי לציין למש"כ בשו"ת דבר יהושע ח"ד סי' י"א וז"ל שם: "ראיתי גדולים וקדושים כהאדמו"רי"ם מבעלזא שתפילין של

ראש שלהם יצאו מעט מחוץ לעיקרי השערות, ושמעתי שהרה"ק מו"ה רבי יחזקאל שרגא משינאווא זצ"ל העיר על זה את הרה"ק מהר"י מבעלזא זצ"ל, וכן נהגו אחריו האדמו"רים מהר"ד זצ"ל וכ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זצ"ל, ותמהים שואלים מאי טעמא יש בזה אחרי שמצאתי בט"ז או"ח סימן כ"ז ס"ק י' ואחריו כל האחרונים שצריכים שיהיו מונחים כל התפילין למעלה מעיקרי השערות, אכן לפענ"ד אין דברי הט"ז מוכרחים כ"כ וכו' ובפרט אם רוב התפילין מונחים למעלה מעיקרי השערות רק מיעוטם בולטים לחוץ, דבכה"ג ודאי יש לומר דרובו ככולו וכו', ובאמת ראיתי בספר תורת חיים סי' כ"ז אות י' שכתב: ואדוני אבי ז"ל [ה"ה הגה"ק בעל מחנה חיים] היה מיקל באם רוב התפילין למעלה מעיקרי השערות, ולא ידעתי טעמו עכ"ל וכו', אלא דמכל מקום מי שלא בא בסוד ה' ליראיו הגה"ק הנ"ל שהקפידו דוקא להניח כן, אין לו לזוז מדברי הט"ז והאחרונים הנ"ל. ע"כ משו"ת דבר יהושע.

ואודות מה שכתב שהעיר הרה"ק משינאווא זצ"ל להרה"ק רבי יהושע מבעלזא זצ"ל, ראה העובדה באריכות בספר "פי צדיק" עמוד שה, שהיה זה פעם כשהתפללו יחדיו והבחין שהתפילה של ראש של הרה"ק מבעלזא מונחת למטה ממקום השיער, ופנה ואמר לו: "מחותן יקר, התפילה של ראש שלכם אינה מונחת על מקומה הראוי, ימחול נא כבודו להגביה אותה מעט כדי שתנוח על מקום השיער", ענה הרה"ק מבעלזא: "מחותני יקירי, להוי ידוע לכם שאבי מורי ז"ל הניח התפילין על ראשו ככה".

ובאמת בהך שאילתא אי מהני רובו ככולו כבר דשו רבים מהאחרונים והמחברים, ודעת בעל הדברי חיים בתשובותיו ח"ב או"ח סי' ו', והגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם סי' כ"ז, והשבילי דוד באו"ח שם סק"ד, והנחל אשכול (ע"ס האשכול) ח"ב דף צב, דלא מהני רובו ככולו, אך לעומתם כתבו בשו"ת תפארת זיו סי' א', והברכת הבית שער לח פתח יח, והמהרש"ג ח"א סי' ז, דיש ללמד זכות דמהני רובו ככולו ע"ש, וע"ע במחשבות ועצה סי' א, שולחן מלכים סי' י' סעי' א בהלכה למשה ס"ק ס"ה, ובשלום ואמת שם (דף סט, א') ובשו"ת חקל יצחק סי' א, ויעוין גם בשו"ת "דברי יציב" או"ח ח"א סי' כג מה שדן בנידונו בגדרי רובו ככולו, עיי"ש כמה יסודות.

וסו"ס אין גם להתעלם מהא דמשמע בשו"ת בית יעקב סי' קלא, שהבין בדעת הט"ז הנ"ל דלדידי' רק הקציצה צריכה להיות במקום שיער ולא התיתורא עיי"ש, אמנם בפרמ"ג במ"ז שם כתב דגם להט"ז בעינן שהתיתורא תהיה במקום שיער, אך בחינוך מצוה תכב, ובעולת תמיד באו"ח שם, ובפי' רבינו דוד ערמאה על הרמב"ם (והובא דבריו בארצות החיים שם), משמע שרק הקציצה צריכה שתהיה במקום שיער, ותו לא מידי.



## בנוסח "יהללוך" שבסיום ה'הלל'

**הרב אהרן ברקוביץ**  
ירושלים עיה"ק

בסידור אדמו"ר הזקן, בקטע "יהללוך" שבסוף ה'הלל', הנוסח הוא: יהללוך ה' אלקינו (על) כל מעשיך – תיבת 'על' מוקפת בסוגריים.

וכתב רבינו זי"ע בלוח הי"י (עמ' ז): הנוסח שאומרים הוא: יהללוך ה' אלקינו כל מעשיך, בהשמטת תיבת "על".

על כך תמה הרה"ח הגר"י לנדא ע"ה, וכתב לרבינו: שמענו בכל ליל הסדר וגם בשנה שכ"ק רבינו הקדוש [מוהרש"ב] אמר בסוכות הלל לפני התיבה, שאמר "על כל" (נעתקו דבריו בהע' לאג"ק רבינו, ב, עמ' קמו).

והשיב לו רבינו (שם): מה שהעיר בנוגע.. להשמטת תיבת "על" ביהללוך (הא') [ה"א]; הנה כל ההנהגות שהדפסתי ב"היום יום" הכנסתים ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, וקודם ההדפסה היו עוה"פ נגד עיניו.. ראינו ג"כ, זה כמה פעמים, את כ"ק מו"ח אד"ש.. משמיט תיבת "על". ואולי היו בזה שינוים, או שמילתא דלא רמי' עלי' דאינש כו'. עכ"ל.

ויש להעיר מדברי הרה"ח ר' זלמן אידל זיסלין ע"ה, שהתעסק בהדפסת הסידור ברוסטוב בשנת תרע"ח, וכשחפץ להדפיסו שוב בשנת תרצ"ו, פנה אל אדמו"ר הריי"צ בכמה שאלות, ובהן גם השאלה הבאה (קובץ 'גדיל תורה' נ"י. גל' לה עמ' רלג):

מה שיש בתורה אור, וכן בתהלת ה', בכמה מקומות מוסגרים יתרים דכנטול דמי.. והלא אומרים אותם.. וכן תיבת (על) בהלל, ושמעתי מהק' [מוהרש"ב] נ"ע בסדר ליל פסח שאמר גם תיבת "על". וחפצי למחוק אלו המוסגרים, אם יש לי רשות על-זה. עכ"ל.



## המלוה לעני בשעת דחקו

**הנ"ל**

אמרו רז"ל (יבמות סג, א): המלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה.

ומביא אדמו"ר הרי"צ בשם אדמו"ר הזקן, דהיינו בשעת דחקו של המלוה, שאין לו מה להלוות והוא עצמו צריך ללוות כדי שיהיה לו מה להלוות (אג"ק, ח, עמ' תרה. ויעו"ש שכך עשה מוהרי"צ מעשה בעצמו).

וכן מובא בשם הרה"ק רמ"מ מרימנוב, שהקשה במאמרז"ל הנ"ל מהו "בעת דחקו", הרי איתא במשלי (טו, טו) "כל ימי עני רעים", וכי יש לו לעני שעה שאינה שעת דחקו?! אלא הכוונה ל"שעת דחקו" של המלוה, שלו עצמו השעה דחוקה, ובכל זאת הוא מלוה לעני את פרוטותיו האחרונות (כ"ה בס' "ילקוט מנחם" עמ' רלד).

וקדם לכולם בעל ה"חק יעקב" (המובא לרוב בשו"ע אדמו"ר) בפירושו "עיון יעקב" ל'עין יעקב' (נדפס לראשונה בשנת תפ"ט), שכתב ביבמות שם בזה"ל:

עיינ בתוספות שמקשה מהאי דפ"ק דחגיגה [דף ה, א שאמרז"ל עה"פ "ומצאוהו רעות רבות וצרות" זה הממציא מעות לעני בשעת דוחקו]. ואפשר לומר, דהאי המלוה סלע לעני בשעת דחקו של המלוה קאמר, שהוא עצמו יש לו דוחק במעות, ואפילו הכי מלוה לעני. שזה ודאי מצוה. עכ"ל.



## טעמי המקרא בסידור אדמו"ר הזקן

### הנ"ל

המעייין בסידורים הנדפסים ע"פ אדמו"ר הזקן (דהיינו סידור תורה-אור, סידור עם דא"ח וכיו"ב), יבחין כי הקטעים שמקורם בתושב"כ – בחמישה חומשי תורה – באו כולם עם טעמי המקרא.

דהיינו: פרשת העקידה, פרשת תרומת הדשן וסידור המערכה, פרשת התמיד, פרשת הקטורת (בסי' תו"א ולא בסידורים האחרים שראיתי), פ' שירת הים (מ"ויושע"), שלוש הפרשיות של "שמע" (וכן ב'ק"ש קטנה' דקרבתות).

בסידור תו"א מוטעמים גם פסוקי ברכת כהנים הנאמרים אחרי ברכת התורה (אבל לא בסדר ברכת כהנים ולא בק"ש שעהמ"ט).

לענין שירת הים, נאמר בסי' האריז"ל: צריך לומר שירת הים בכוונה גדולה ומעומד.. ומכפרת על עוונות וזוכה לאומרה לעתיד, לכן יאמר בטעמים ובניגון מלה במלה ובנועם וכו'.

ובכה"ח (נא, אות מא) הביא מס' סולת כלולה בשם המדרש, שמי שאומר אותה בכל יום בשמחה רבה ובדקדוק התיבות ובטעמים כו' מוחלין לו עוונותיו.

ועד"ז איתא בס' חרדים (ב"חתימת הספר"): יכוין בשירת הים שאומרים בכל יום לאומרה בקול ובשמחה רבה כאילו אותה שעה יצא ממצרים, שהרי אמרו במדרש ויסע משה את ישראל מים סוף שהסיעם מעוונותיהם, שנמחלו ע"י השירה שאמרו וכו' (אך בדבריו לא נזכרה האמירה בטעמים. וכנראה שמדברי הס' חרדים נתגלגל לס' סולת כלולה בשם המדרש).

ולענין ק"ש הביא רבינו בשולחנו (סי' סא סכ"ג): יש מי שאומר שצריך לקרות ק"ש בטעמים כמו שהם בתורה, וראוי לחוש לדבריו. אבל לא נהגו כן במדינות אלו, וקשה לשנות המנהג בזה כי הקריאה בטעמים מפסדת הכוונה למי שלא הורגל בה מעודו לכוין בנגינה ובפירוש המלות כראוי. אבל הרוצה להחמיר על עצמו ויודע שיוכל לכוין בשתייהן יחמיר, ותבוא עליו ברכה. עכ"ל.



## ג' הטבות בברכה רביעית דבהמ"ז

## הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסי' קפט ס"א כתב אדה"ז "ברכה רביעית ... וצ"ל בה ג' מלכיות אחת שלה ושתים בשביל ברכת הארץ ובונה ירושלים ... ואלו הן ג' מלכיות מלך העולם אבינו מלכנו המלך הטוב ובמדרש אמרו שצ"ל בה ג' הטבות וג' גמולות ואלו הן ג' הטבות הטוב א' והמטיב ב' הוא הטיב מטיב יטיב לנו ג' שהן נחשבין כאחת זה מנהג העולם ויש שהיו נוהגים לומר הוא הטיב לנו הוא מטיב לנו הוא יטיב לנו כדרך שאומרים השלש גמולות שהן הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו". עכ"ל.

והנה בג' מלכיות כתב אדה"ז דצ"ל ג' מלכיות אף שחדא נצרך לגופא ולא כתב דצ"ל ב' מלכיות שהם ההוספה על מלך העולם דצריכים כדי שיהי' ברכה וכמודגש בדמ' גבי האי ברכה גופא [בברכות מט, א] דחדא מלכות בעינן כי כל ברכה בלי שם ומלכות לאו ברכה הוא ורק צריכים להוסיף עוד ב' מלכיות.

ולגבי ג' הטבות מביא ב' דעות אם מונין הטוב ובמטיב לב' הטבות, ובתחילה מביא דעה שמונין הטוב והמטיב לב' הטבות אף שהם מעיקר הברכה, ואח"כ מביא דעה השני' שהג' הטבות הם הוא מטיב לנו וכו' ולא הטוב והמטיב.

ומבואר בלבוש [עייג"כ בב"ח] שטעם שאין מונין הטוב והמטיב הוא כי הם מעיקר הברכה וזה שצריכים להזכיר ג' הטבות הוא ענין אחר, וצ"ב מאי שנא מהג' מלכיות כנ"ל, ובפרט שהלבוש מקשר הג' מלכיות עם ההטבות וכתב שכמו שהתקינו להזכיר בה ג' מלכיות מזכירים בה ג"כ ג' הטבות.

משא"כ אדה"ז אינו מקשר ביניהם, ואומר שמזכיר ג' מלכיות, ואח"כ מביא מדרש שצ"ל ג' הטבות וג' גמולות, אמנם מקצר בלשונו ואינו מבאר טעם הדעה הב' ורק אומר "כדרך שאומרים השלש גמולות", וצ"ב שהרי גם הדעה הא' ס"ל שאצל הג' גמולות אומרים ג"פ "הוא" ומ"מ אצל ההטבות אין אומרים ג"פ "הוא" כי רוצים להדגיש שג' לשונות הם כחדא כי כבר נמנה הטוב והמטיב,

משא"כ הדעה הב' ס"ל שאין מונים הטוב והמטיב כנ"ל וא"כ צ"ל שהג' לשונות אינם נחשבים כחדא ולכן צריכים לומר ג"פ "הוא" ואינו רק כמו שאומרים אצל הג' גמולות.

ואף שזהו לשון הטור, מ"מ עיי"ש שבדעה הא' אינו מביא ג' לשונות "הטיב מטיב יטיב" רק "יטיב" ועל כן כשמביא דעת אביו הרא"ש שהוא דעה הב' כתב שאומרים ג"פ "הוא" כמו בהג' גמולות, אמנם אדה"ז דכשמביא דעה הא' מביא כל הג' לשונות ומדגיש שהם כחדא כי כבר נמנה הטוב והמטיב [וכמש"כ המג"א סק"א] - א"כ לכאורה הי' לו להדגיש בהדעה הב' דלא ס"ל דמונים הטוב והמטיב ולכן אומרים ג"פ "הוא" דלא חשיב כחדא.

בס"ג כתב אדה"ז "אין לומר א-ל שבכל יום ויום אלא א-ל בכל יום ויום ויותר נכון שלא לומר כלל מלת א-ל שהרי כבר אמר הא-ל אבינו ועוד שאם בא ליחס הטבה לשם א-ל הי' לו לומר המלך הא-ל הטוב והמטיב". עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין אם הב' טעמים תלויים בהב' דעות במנין ג' הטבות, לדעה ב' שהוא מטיב לנו וכו' הם הג' הטבות, א"כ אדרבה לכאורה נכון לומר הא-ל בכל יום ויום הוא הטיב לנו וכו', דאז הג' הטבות שתיקנו בברכה רביעית מיחסים לשם א-ל, ומש"כ אדה"ז שאם רוצים ליחס הטבה לשם א-ל הי' לו לומר הא-ל המלך הטוב והמטיב הוא רק להדעה הא' שהג' הטבות מונים מהטוב והמטיב, אמנם להדעה הב' שפיר י"ל הא-ל בכל יום ויום דאז הא-ל אבינו יתיחס אל הטוב והמטיב שהוא עיקר הברכה וא-ל בכל יום ויום יתיחס להג' הטבות שהוסיפו בהברכה.

וע"ז כתב אדה"ז טעם הא' שכבר אמר הא-ל אבינו בתחילת הברכה וא"כ אם כבר יחס ההטבה שבעיקר הברכה לשם א-ל אין מקום ליחס ההטבה שהתקינו להוסיף לשם א-ל [עוה"פ]. אמנם כהנ"ל אינו מוכרח ורק להעיר באתי.

[עוד יש להעיר מש"כ על הגליון ש"כ"כ בסידור וגם נקוד אחרי בכל יום ויום" ששמע שיש לדייק מהנקודות פסיק בהסידור שכבם אדה"ז, ואכ"מ.]

וכתב הפמ"ג (א"א אות יד): ועכשיו נדפס בסידורים הנגינה.



## הפסק בתקיעת שופר

הת' מנחם מענדל אשכנזי

תות"ל - 770

יש להסתפק, לדעת אדה"ז בסי' תקצ ססי' יב שתקיעת שופר לשם התעסקות ושיר אינה הפסק - האם אפשר לתקוע בר"ה רק ג"פ תשר"ת ולהתנות שאם המצוה היא השברים אז התרועה היא לשם מתעסק ולשם שיר ואם המצוה היא התרועה אז להיפך ואם המצוה היא שתיהם אז כולם לשם מצוה, ויצא בתשר"ת י"ח כל הדיעות? - ואם אכן יוצא י"ח מדוע אדה"ז ציין דין של תנאי רק בתקיעה שבין תשר"ת לתש"ת?

ואולי אפ"ל שאפי' אם יתנה על השברים והתרועה הם יחשבו להפסק, והטעם לזה הוא שישנו חילוק בין הכונה הפרטית שהיא לשם מתעסק, ובין המטרה הכללית שלו במעשה התקיעה, שיצא ידי חובת המצוה. והרי כאן הוא הרי לא מטרתו כאן לשיר וכיו"ב, אלא הוא מחפש לצאת י"ח במצוה, וחושש שהדעה הזאת היא הנכונה ולכן הוא תוקע, ואם הוא היה יודע בבירור שהדעה הזאת לא נכונה - לא היה תוקע (גם לא לשם שיר). רק שמכוין שאם הדעה הזאת לא נכונה הוא תוקע לשם שיר אבל מה שהוא רוצה להרויח ע"י התרועה זה שיצא י"ח, ולא שמטרתו היא לשיר, ולכן תרועה כזאת ג"כ תחשב להפסק באמצע הסימן.

ואולי אפשר לדייק כך בלשון אדה"ז, דבסעיף ג כותב "שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל" אבל כשמגדיר מה נקרא הפסק כותב "בקול שופר שאינו פשוט שנתכוין בו התוקע לשם מצוה". ז"א שאפי' אם התקיעה היא לא לשם מצוה ורק נתכוין לשם מצוה כבר זה הפסק.



# פשוטו של מקרא

בפירש"י וירא יח, ג בא:  
 "והי' אומר להקב"ה להמתין..."

**יוסף וולדמאן**  
 תושב השכונה

בפירש"י וירא ד"ה ויאמר אד-ני אם נא וגו' (יח, ג): כותב רש"י בא"ד: "דבר אחר קודש, והי אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים..."

לכאורה חידוש גדול יש כאן בפירושו לאור הידוע לכל (וגם לבן חמש) על האימה וכו' שדרוש כשנמצאים "לפני ה'". וכלשון המחבר בהל' תפילה סי' צ"ה ס"ג "ועומד כעבד לפני רבו באימה ביראה ובפחד" וכן הוא בשו"ע רבינו ס"ד.

ובכל זאת דברי רש"י הנ"ל כתובים כאילו שיש להבינם כמות שהם בלי צורך לתוספת מילים בהדגשת החידוש שבהם.

כמו שמוצאים בגמרא שבת קכז. שמודגש בדבריהם החידוש שבדבר.

שהגמרא שם מכרזת אמר רב יהודה אמר רב "גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה דכתיב ויאמר, ה', אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'".

ומוסיף בהדגשת החידוש שבדבר: "א"ר אלעזר בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך, ואילו בהקב"ה כתיב ויאמר, ה', אם נא מצאתו וגו'".

הנה כמו שהראנו רבינו זי"ע מאות פעמים כנראה שגם בזה נמצא הפתח להבנת פירש"י הנ"ל בדברי רש"י הקודם, דכמדומה שדברי רש"י בפסוק הראשון שבפרשת וירא משמשים בסיס ויסוד לדברי רש"י הנ"ל.

בד"ה 'ישב' פירש"י ישב כתיב בקש לעמוד - כמו בהס"ד שבשאלה הנ"ל - (דהיינו הופעת ה' עורר אצל אברהם מורא וכבוד) א"ל הקב"ה שב ואני אעמוד.

כלומר הוראה שכאן כשהקב"ה בא לבקר אותו ולשאל בשלומו היחס שונה מזה שגבי תפלה וכו' כשהוא בא לעמוד לפני ה'. ושבזה הקב"ה מניח לו מקום למלא בקשת לבכו בהכנסת האורחים לפני שמקבל פניו ית'.

וכך בעדת הדיינים שהם יושבים כלומר שהקב"ה מניח להם מקום לפסוק ע"פ שכלם דעתם.



### "ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה"

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית א, א, רש"י ד"ה בראשית ברא "אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני כו'" שאעפ"י שבדרך כלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שלפי זה הי' צריך לפרש גם מקרא זה שבראשונה ברא ה' את השמים ואת הארץ, שזה בא להראות סדר הבריאה, אבל חוץ מהקושי שבתיבת בראשית, שאילו הי' בא להראות את הסדר הי' צ"ל כתוב בראשונה, שזה הי' אפשר לתרץ שזה מקרא חסר וזה כמו שכתוב בראשית הכל ברא את השמים ואת הארץ, אבל קשה איך אפשר לפרש שהכתוב בא להורות הסדר, הרי בעל כרחך אין זה לפי הדרך, שהרי המים בודאי קדמו, שכתוב ורוח אלקים מרחפת על פני המים, הרי שכבר היו מים, ואילו הי' בא להראות הסדר הי' אומר בראשית ברא את המים, את השמים ואת הארץ כו'.

ומסיים רש"י "ע"כ לא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום".

לכאורה תיבת "כלום" מיותרת. ולאידך אם היא כתובה, הרי זה בא לשלול שלילה מוחלטת ובפרט שיש לשאול שכבר אמר קטע זה פעמיים, ואעפ"כ חזר ע"ז והוסיף תיבת כלום.

וי"ל בדרך אפשר, שלכאורה הרי בהמשך הפרשה בודאי יש סדר בבריאה, שהרי התורה אומרת במפורש "ויהי ערב .. יום אחד", ואחרי זה יום שני, יום שלישי וכו'.

שלפי זה יש מקום לומר שהמקרא בא להורות סדר הבריאה, ומה שלא כתוב מתי נבראו המים, הנה בתורה מצאנו כו"כ פעמים שדברים שהיו לפני כן כתובים לאחרי, או להיפך, ולפעמים אינו כתוב כלל, כי הדברים מובנים מאליהם, ע"ד מקרא חסר, שאינו צריך להיות כתוב, כי מובן מאליו, וכמו שרש"י מאריך ב"ואם תאמר להורות בא כו' ויש לך מקראות שמקצרים לשונם כו'".

שלפי"ז יש לומר גם גבי מים שאף שלא נכתב, אבל מובן מאליו שנבראו לפני השמים, שהרי נאמר ורוח אלקים מרחפת על פני המים, הרי מוכרח שהמים נבראו לפני זה, וכן שהשמים עצמו נברא מאש ומים.

אבל במה דברים אמורים במאורעות וכיו"ב, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, אבל כשהתורה בעצמה כותבת במפורש בראשית ברא וגו', ואם נאמר כפשוטו, שבראשית הוא (כמו) בראשונה, הרי שכן אומרת התורה שבאה לסדר סדר הבריאה מה בראשונה ומה בשני' וכו', והרי לא יתכן שהתורה תעשה סדר, ותכתוב שלא לפי סדר שהרי המים נבראו תחילה, שזה מכריח לומר שבראשית אינו כמו בראשונה.

ולאידך הרי כתוב בראשית, וזה גורם לנסות לפרש שיש כאן סדר של בריאה, ואם כי יש בעי' עם המים, אבל י"ל שזאת באמת בעי', אבל איך שהוא יסתדרו עם זה, כמו שנתבאר לעיל שזה מקרא חסר וכיו"ב, ואז נמצא שחלק קטן אינו לפי סדר והוא ענין המים, ותיבת בראשית קאי על שאר כל ששת ימי בראשית, ובאה לסדר סדר הבריאה מכאן ואילך.

וזהו שמדגיג רש"י בתיבת "כלום", כלומר שאין כאן שום כוונה בתיבת בראשית להורות סדר הבריאה, אפילו לשאר ששת ימי בראשית.

שאף בודאי יש סדר בששת ימי בראשית, אבל לא לימד המקרא - כלומר בתיבת בראשית (שזה אמור ללמד, כאן לא לימד) - בסדר

המוקדמים והמאוחרים כלום שאין כאן שום כוונה לומר מה ראשון וכו'. שאם היתה איזה כוונה שהיא על לימוד סדר, לא יתכן שהתורה לא תכתוב שהמים קדמו.



## אבי יושב אהל ומקנה

### הנ"ל

בראשית ד, כ ברש"י ד"ה אבי יושב אהל ומקנה, הוא הי' הראשון לרועי בהמות במדברות ויושב אהלים חדש כאן וחדש כאן בשביל מראה צאנו וכשכלה המרעה... הולך ותוקע אהלו במקום אחר.

הנה תיבות יושב אהל ומקנה קשה להבינם בפשש"מ, שהרי תיבת יושב קאי בפשטות על אהל ומקנה, ובשלמא יושב אהל מובן, אבל מה שייך יושב למקנה.

ע"ז פירש"י שיושב לא קאי על מקנה, רק על אהל, ותיבת "ומקנה" מתפרשת (שיושב אהל) בגלל המקנה.

- ולהעיר שגם טעמי המקרא מראים כן, שעל יושב אהל יש מרכא טפחא, שטפחא הוא טעם מפסיק, ואח"כ באה תיבת "ומקנה" בפני עצמה (בסוף פסוק) -

ולכאורה נראה (מפירש"י) שלפני ימי יבל לא היו עושים כך אלא היו מביאים מרעה לבהמתם מהשדות והמדברות (והבהמות נשארות במקומם).

ומוסיף רש"י "ומ"א בונה בתים לעבודת כוכבים כמה דאת אמר סמל הקנאה המקנה וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר עבודת כוכבים".

לכאורה מה חסר הכתוב שרש"י היה צריך להביא את המדרש.

וי"ל בדרך אפשר, שלפי הפירוש שהביא רש"י אין מיושב כ"כ הלשון יושב אהל ומקנה, כנ"ל, שבפשטות משמע שתיבות אלו מחוברים שהרי יש ו' לפני תיבת מקנה, שמראה על ו' החיבור ליושב אהל, וזה אינו מובן כנ"ל שאין שייך תיבת "יושב" ל"ומקנה"

משא"כ לפי המדרש אגדה אין כאן מקנה (צאן) כלל. שיושב אהל הוא בונה בתים, "ומקנה" הוא לשון כעס, שע"ז מביא רש"י "כמה דאת אמר סמל הקנאה המקנה (ביחזקאל), שמקנה זה כמו מְקַנָּה (ביחזקאל) והיינו שמכעיס הוא להקב"ה. ועד"ז הוא כאן שבאהלים שעשה הכעיס להקב"ה,

ופירוש זה מיושב יותר, שאז אתי שפיר ה"ו" של ומקנה, שזה מחובר ליושב אהל, שע"י האהל הוא מכעיס (מקנה).

אבל כמובן שאין לפרש כך בתור פי' ראשון, שהרי כעס בא בכתוב בלשון מְקַנָּה ולא מְקַנָּה שבכל מקום שכתוב מְקַנָּה הכוונה על צאן, החל מבראשית יג, ב ואברם כבד מאד במקנה גו' ולהלן יג, י בין רועי מקנה אברם גו' ועוד, ולכן הפי' הראשון פירש שקאי על צאן ובקר,

אבל אי אפשר להשאיר פי' הראשון בלבד, כנ"ל, מפני ה"ו" של ומקנה.

יש להוסיף שלא רק ה"ו" אינו מיושב אלא שגם הקדימה של "יושב אהל" ל"ומקנה", אינו מיושב, שאם האהל הוא בגלל המקנה. הרי העיקר כאן הוא המקנה, והאהל הוא לצורך המקנה, ואיך מקדים את הטפל לעיקר, והיה מתאים יותר אבי מקנה ויושב אהל (וכיו"ב).

- אלא שלאידך אינו קשה כ"כ (שאם היה קשה מאד, אי אפשר היה להביאו כפי' ראשון), וזה מפני שיש לומר שאף שהאהל הוא טפל לגבי המקנה, אבל החידוש הוא באהל, שהרי בעלי מקנה היו לפניו, אלא שלעשות אהל עבור המקנה ממקום למקום, הוא היה הראשון, לכן מתאים להקדים יושב אהל -

יש להוסיף בדרך אפשר שיש כאן עוד דבר שמכריח להביא פי' שני, שאילו נאמר שאבי יושב אהל גו' היינו הראשון שהיה נוטה אהל עבור מרעה הצאן כו', היה צ"ל "הוא היה הראשון כו'", ולמה אומר אבי כו' שבטוי זה נאמר בדרך כלל על אב לבנים או לאומה כמו (י, כא)... אבי כל בני עבר גו', ולא מצוי שראשון יקרא אב.

אבל לפירוש המדרש שבונה בתים לעבודת כוכבים כו' י"ל שהדריך את האנשים לעשות כן והיה מנהיגם (שעפי"ז גם מובן ענין

ה"ומקנה" - לפי זה - שהוא ענין של כעס, שהכעיס להקב"ה. שזה שייך יותר למנהיג צבור נגד ה' ע"ד נמרוד), שעל זה שייך לשון אבי.

והאם י"ל שלכן פירש"י (ובתוך פסוק של יבל) "וכן ואחיו תופש כנור ועוגב לזמר לעבודת כוכבים", שלכאורה מן ההכרח לפרש כן (בכלל, ולמה הביאו בתוך פסוק של יבל).

- ולכאורה אין לומר שמפני שמפרש כן במדרש על שניהם, לכן הביא רש"י גם כך, שהרי לשיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אין רש"י מביא מדרש רק אם קשור לפשש"מ (אלא שאינו כ"כ פשוטו ומביאו בכל זאת כדי ליישב מה שקשה לפירוש ראשון וכו'), וא"כ בשלמא בפסוק הקודם של יבל נתבאר בדרך אפשר הקושיות לפי הא' ("הוא היה הראשון לרועי בהמות כו'") שלכן הביא את המדרש, אבל ב"אבי כל תפש כנור ועוגב אין לכאורה הכרח להביא את המדרש. -

ועפ"י הנ"ל שהביא את המדרש כדי לתרץ תיבת אבי י"ל שבא להוכיח ש"אבי (יושב אהל ומקנה)" היינו שהיה כמו אב להם בזה שלמדה, מהפסוק שלאחריו, שכיון שגם שם כתוב אבי (כל תופס כנור ועוגב, שמזה משמע שזה "לזמר לעבודת כוכבים", והיה מנהיג אנשים בדרך זו לכן כתוב אבי (כל תופש כנור ועוגב), וזה מוכיח גם על ה"אבי" יושב אהל ומקנה שזה לעבודה זרה, והיה מלמד לעשות כן, שלכן נקרא אבי.



## ואת הנפש אשר עשו בחרן

### הנ"ל

בראשית יב, ה. ברש"י ד"ה אשר עשו בחרן, "שהכניסן תחת כנפי השכינה כו' כאילו עשאם. ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה כו'".

הקדים את המדרש, ואולי כי לפי פשש"מ שאלו עבדים ושפחות שקנו כו', הרי זה נכנס בכלל "ואת כל רכושם אשר רכשו" (שכתוב לפני זה) שבפשטות זה כולל גם עבדים ושפחות, ולהלן לא, יח .. "ואת כל מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם גו'" ופירש"י מקנה קניינו "מה שקנה מצאנו עבדים ושפחות כו' ועל זה כתוב אשר רכש, הרי

שבכללות גם עבדים ושפחות נקראים רכוש, וכאן הוסיף על "רכושם אשר רכשו" את "והנפש אשר עשו בחרן" שכן יש ב' הוספות א. תיבת "נפש" וגם "עשו", וכל זה בנוסף על הרכוש, הרי שקשה לבאר בפשט "מ שהכוונה על עבדים ושפחות לכן הביא את המדרש, שלפי המדרש אינו מדבר כלל על עבדים ושפחות, וא"כ אינם נכנסים בכלל רכוש.

ולהעיר שרש"י העתיק תיבות אשר עשו בחרן ולא תיבות "ואת הנפש", שמזה משמע שעיקר הדיוק הוא מ"אשר עשו" (וכנ"ל שזה בא לאחר שכבר כתוב אשר רכשו), שמההוספה, והעיקר מהשינוי ("עשו" ולא "רכשו"), יש ללמוד שאין מדובר כאן על רכוש, אלא על הגרים.

והנה אם נפרש שהכוונה על רכוש, היה אפשר לבאר שמה שכתוב לשון רבים אשר עשו, הוא כמו הלשון רבים שכתוב אשר רכשו, שיש לפרש שקאי על אברהם ולוט, שהרי לא שייך לפרש רכשו על אברהם ושרה, שבדרך כלל לא עסקה שרה בענינים של רכוש, ואם כן, הרי זה נכנס בכלל רכושו של אברהם, ובע"כ שקאי על לוט, ועד"ז היה מתפרש "נפש אשר עשו", לשון רבים, על אברהם ולוט,

אבל אם מפרשים על גרים, ואין זה מסתבר שלוט היה מגייר גרים, או שלא נתבאר לנו מחז"ל, א"כ מה שייך לשון רבים "עשו",

על זה מפרש רש"י ש"אברהם מגייר את האנשים וש"י מגייר את הנשים", שבזה מבאר למה כתוב בל' רבים.

"ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו" - שבזה מבאר שאתי שפיר לשון הכתוב עשו, (ולא "רכשו" - כנ"ל)

וראתי ב"רש"י - פירושי התורה" הוצאת שעוועל (מוסד הרב קוק), שבמדרש כתוב כאילו בראם ורש"י נקט לשון הכתוב.

ועפ"י הנ"ל יומתק שנקט דוקא לשון זה (ועשאו), שהרי זה (הלשון "אשר עשו" ולא נכלל בכלל, "אשר רכשו") מה שהכריחו להביא את פירוש המדרש בתור פירוש ראשון.

אבל לא היה יכול להסתפק בפירוש המדרש בלבד, שהרי לא מסופר בכלל בתורה שאברהם היה מגייר אנשים וכו', ויש קושי בזה לומר שלזה התורה מתכוונת בפש"מ, שלכן מביא גם "עבדים ושפחות שקנו להם כו'", שגם לקנין קורים "עשו".

◆ ◆ ◆  
וילך למסעיו

### הנ"ל

בראשית יג, ג, רש"י ד"ה וילך למסעיו כשחזר ממצרים לארץ כנען היה הולך ולן באכסניות שלן בהם בהליכתו למצרים למדך דרך ארץ שלא ישנה אדם מאכסניא שלו, ד"א בחזרתו פרע הקפותיו.

בפשטות מדייק רש"י מתיבת "למסעיו" שהיא תיבה מיותרת, שהיה יכול להיות כתוב וילך (או ויסע) מנגב ועד בית אל וכמ"ש לעיל יב, ט. ויסע אברם הלך ונסוע גו', ומזה שהוסיפה התורה תיבת למסעיו, וגם שתיבת למסעיו מתייחסת אליו במיוחד מהסעות שלו, בע"כ שהן אותן מסעות הידועות, שהלך דרכם כשירד למצרים ולכן באותן אכסניות.

ומזה שהתורה ראתה לספר זאת, בודאי בא ללמד (דרך ארץ) שלא ישנה אדם מאכסניא שלו.

ורש"י מביא עוד פירוש "ד"א בחזרתו פרע הקפותיו" ואולי כי אם (רק) בשביל ללמד ד"א שלא ישנה האכסניא, אינו מתאים כ"כ תיבת למסעיו, שזה מראה על נסיעה ולא על חניה, לכן הביא "ד"א בחזרתו פרע הקפותיו" שאז מתקבל הפי' של (וילך) למסעיו, שהלך לפרוע את ההקפות שעשה במסעיו, ולפי' זה אינו נוגע כ"כ החניה, אף שבגלל החניה היו לו "הקפות", אבל לעצם הענין אינו נוגע כ"כ ענין חניה, שיחנה באותו מקום כמו לפירוש הראשון. שהרי לפירוש זה אינו נוגע לי אם יחנה או לא, העיקר שהלך לפרוע ההקפות שהיו בגלל ה"מסעיו".

לאידך א"א להכניס פירוש זה כראשון, כי בפש"מ לא מסופר שהקיף (למזונות וכו') באכסניות.



## בפסוקי "כי עם קדוש אתה וגו'"

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

ראיתי בספר בשם נחלת אברהם בפרשת ואתחנן שמביא הפסוק "כי עם קדוש... כך בחר ה' ... להיות לו לעם סגולה" (ז, ו), ומקשה, וז"ל: ועיין לקמן פרשה יד, ב ששם נכפל פסוק זה מילה במילה אך ששם יש הוספת אות אחת ששם כתיב ובך עם וא"ו החיבור וצריך להבין למה. עכ"ל.

(א) ויש להוסיף, ששם בפרשת ראה (יד, ב) מפרש רש"י בד"ה כי עם קדוש אתה: קדושת עצמך מאבותיך ועוד ובך באר ה'. עכ"ל.

ופירש הגור ארי', וז"ל: דאם לא כן, היינו מה שכתוב אחריו ובך בחר ה' דהיינו כי הם עם קדוש. אלא רוצה לומר כי הם קדושים מעצמם (ו) מאבותם, ועוד בחר בהם ה' נוסף על הקדושה מאבותם, עכ"ל.

אבל בפרשת ואתחנן (ז, ו) ששם נאמר פסוק זה לא פירש רש"י כלום, וצריך להבין הטעם לזה\*.

\* ואולי י"ל בכללות הענין שהפרש בין ב' פסוקים אלה היא לא בשינוי המלים רק בשינוי תוכן הפרשה והענין שבו הם נכתבים.

דהנה כפ' ואתחנן שם הפרשה מדברת אודות כריתות ז' עממים ואיסור חתנות עמהם ושבירת הלוחות. עיי"ש.

ולכן מובן בפשטות הפסוק כי עם קדוש וגו' שזה נתינת טעם על מ"ש לעיל שאסור להתחתן עם העכו"ם מפני שבנ"י הם שונים משאר האומות וא"א להם להיות עם א' עמהם וכו'. מאחר שהם עם קדוש וה' בחר בהם להיות עם סגולה ואין בזה צורך להדגיש האם זה ענין א' או ב' ענינים. ואין צריך לפרש כלום ע"ז.

משא"כ כפ' ראה שם התוכן הוא איסור גדידה וקרחה למת וע"ז נותן טעם מדוע אסור "כי עם קדוש אתה ושם הטעם אינו מובן כ"כ, וכמו שרואים שרש"י בפסוק [יד, א] דחק לפרש "לפי שאתם בניו של מקום ואתם ראויים להיות נאים וכו'" שבזה הכתוב מבאר מאחר שאתם עם קדוש לכן אינו ראוי שתהיו גדודים. בכ"ז יטעון האדם שהוא אינו מקפיד ע"ז ורוצה להיות גדוד וכו' לכן הפסוק מוסיף "ובך בחר ה'" שזה אינו תלוי כ"כ כך רק שה' בחר בכך להיות לעם סגולה ואינו רוצה שתהי' גדוד ומקורח. המערכת.

ואולי אפשר לתרץ, שהיות שדוקא בפסוק זה נאמר "ובך" בתוספת וא"ו, לכן דוקא כאן פירש רש"י שיש כאן שני ענינים, קדושת עצמם מאבותם ועוד ובך בחר ה'.

משא"כ בפרשת ואתחנן שלא נאמר וכך (בתוספת וא"ו) אין הכרח לפירש שיש כאן שני ענינים. ויכולים לפירש הכתוב "כי עם קדוש אתה" מפני ש"בך בחר ה'".

והגם שבאמת קדושתם היא מאבותם, אבל היות שכן אין הכרח לפירש זה, אין רש"י מפרש כלום.

אבל צריך עיון אם יכולים לתרץ כן, שהרי רש"י כבר פירש קודם פסוק זה שקדושתם היא דוקא מאבותם.

והוא בפרשת בשלח בד"ה אלקי אבי (טו, ב): ... לא אני תחלת הקדושה אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותי עלי מימי אבותי, עכ"ל.

ואם כן, כשנפרש להבין חמש למקרא בפרשת ואתחנן "כי עם קדוש אתה" מפני ש"בך בחר ה'" ישאל, הלא כבר פירש"י שהטעם שהם קדושים הוא מפני שמוחזקת להם הקדושה מימי אבותם.

ויש לדייק שרש"י אינו אומר בלשון חיוב שתחלת הקדושה מוחזקת ועומדת לי מימי אבותי, אלא בלשון שלילה שזה מדגיש הענין יותר.

ונוסף לזה עדיין אינו מתורץ למה בפסוק אחד נאמר "ובך" בתוספת וא"ו ובפסוק אחד בלא תוספת וא"ו.

(ב) ועוד צריך עיון:

מפירש"י משמע לכאורה שרק הקדושה תלוי באבותם משא"כ בהבחירה זהו ענין שבא מצד עצמם.

ואיך יתאים זה עם מה שכתוב בפרשת ואתחנן (ד, לז): "ותחת כי אהב את אבתך ויבחר בזרעו אחריו וגו'". ושם (ז, ז): לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם וגו'.

וממשיך (שם, ח) כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם וגו'.

ועיין גם בפירש"י פרשת שלח ד"ה ואוריחנו (יד, ב): "...וא"ת מה  
אעשה לשבועות אבות, עכ"ל.

ועוד הרי אומרים בתפלה: אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת  
באברהם וכו'. הרי שהבחירה התחיל כבר מאברהם.



### בפירש"י ד"ה 'יקטן' [גליון]

#### הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בגליון תתו לש"פ וירא (ע' 78) כתב הרב יוסף וולדמאן שי'  
פירוש יפה ונכון לפרש"י נח י, כה, למה מפרש השם "יקטן". ות"ח  
לו.

והנה בתורה יש כמה שמות לאנשים. שהתורה בעצמה נותנת  
טעם להשם הקרוי, כמו השמות של השבטים וכדומה, אבל בדרך  
כלל ברוב הפעמים אינה נותנת טעם לזה,

רש"י בפירושו ג"כ אינה מפרש טעם של השם רק לעיתים  
רחוקות, וכמו בפירש"י הנ"ל "יקטן", ובפרושו של הרב הנ"ל  
מתישבת הקושיא למה כאן מפרש רש"י.

אבל צריכים ביאור להמקומות שרש"י מפרש, לדוגמא בפרשה  
נח אינו מפרש טעם השמות של בני נח, כך שאר השמות, וכן  
השמות של בני יקטן אינו מפרש רק השם בפסוק י, כו "חצר מות  
ע"ש מקומו דברי אגדה".

וכן בתחלת הפרשה פסוק ב "ותירס זו פרס" ואינו מפרש שאר  
השמות שבפסוק זה והשמות שבפסוק א.



בפרשת חיי שרה כג, ט: בכסף מלא אשלם כל שווייה וכן אמר  
דוד לארונה בכסף מלא, צ"ע מה מוסיף בפירוש וכן דוד, אבל לפי  
הגירסא בכמה דפוסים אין תי' אלו.



## שזנזת

### מים שלנו בכלי מתכות

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר אוצר י"ד החיים (לבוב תרצ"ד, דפוס צילום אה"ק תשמ"א) מהרב ישכר דוב באב"ד כתב וז"ל (אות שיד):

"במים שלנו בכלי מתכות, הרב בעל התניא בשו"ע חושן משפט פוסק דיש סכנה לשתות ובהגהות עובר אורח על ספר אורחות חיים חולק ומתיר והביא ראיה (מסוכה פ"ד) שהי' מחזיקין מים בצלוחית של זהב כל הלילה אבל נעלם ממנו הראב"ד בתמיד שבבית המקדש לא היה להם רשות להזיק".

אמנם עיין אג"ק מכ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו ח"ב עמ' קמג-קמה שקו"ט בענין משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה (שו"ע אדה"ז הלכות שמירת גוף ונפש סוף סעיף ז'),

ושם בעמ' קמד: "מה שהקשה בשם ספר עובר אורח [=והוא קונטרס של הגאון האדר"ת ז"ל הנדפס בסוף ספר אורחות חיים].. (ובעמ' קמה) וע"י חילוק זה .. מתורץ ג"כ מה שהקשה מסוכה (מת, ב) דהיו מלינין המים של הניסוך בחבית של זהב .. ובתירוץ הרש"מ מברעזאן דאין רוח-רעה שורה בביהמ"ק יעויין בשו"ת בני ציון הנ"ל דשקו"ט בזה" עכלה"ק.

וראה עוד הנאסף ונסמן בנושא זה בספר שמירת הגוף והנפש כרך א' סימן מה (עמ' קלד-קלז) בהרחבה. אוצר מנהגי חב"ד פסח עמ' מה.



מקור לפתגם על "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת"

הנ"ל

כ"ק אדמו"ר הזכיר כמה פעמים את הפתגם "בשמים - ממעל" - בענינים רוחניים יש להביט על מי שבדרגא גבוהה ממנו, ואילו "ועל

הארץ" (בעניני ארץ) יש להביט על מי שטוב לו פחות ממנו - "מתחת". והוא מעין מ"ש ב'היום יום' כ"ד חשון.

למקורו של הפתגם צויין בס' 'התוועדויות' תשמ"ה כרך ב' עמ' 984 הערה 70 לספרו של הר"ח פלאג'י נפש חיים (מערכת הב' בסופה - סס"ב).

ויש להוסיף מקור (ולכאורה קדום יותר) לספר לב דוד להחיד"א פכ"ה.



## מעט אור דוחה הרבה חושך

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק יב כותב רבינו הזקן בביאור הכתוב "יתרון האור מן החושך", "שמעט אור גשמי דוחה הרבה מן החושך שנדחה מאליו וממילא". והנה לפי פשוטו יש לעיין בהבנת הדברים, והרי לכאורה בפשטות מדת החושך שנדחה היא כמדת האור שמאיר, דכשמאיר אור חזק יותר נדחה יותר חושך. ומהו הפירוש שמעט אור דוחה הרבה חושך. וכנראה הכוונה שכאשר יש נר קטן הרי הוא מאיר מקום גדול.

ואולי יש לציין לזה שהוא ע"ד מ"ש בגמרא סוכה (כב, ב) לענין "צילתה מרובה מחמתה", "אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת", "כשהנקב רחב כשיעור זוז חמתו מרובה למטה כשיעור סלע" (רש"י), ונמצא, שאור החמה דוחה הרבה מהחושך שע"י הסיכוך. ולא באתי אלא להעיר.



## גדרו של מי שקם בתחיית המתים

**הנ"ל**

בכתב-עת 'כפר חב"ד' גליון 926 נדפס ליקוט סיפורים אודות הרה"ק ר' נחום מטשרנוביל בעל מאור עינים, ובתוכם נדפס סיפור מתוך הספר "אדמור"י טשרנוביל", שבהיותו ילד קטן נפטר שמש

בית הכנסת, ור' נחום שהי' קורא בכתבי קבלה החי' אותו ע"י שם קדוש, אבל בני העיר לא יכלו לסבול זאת, וביקשו ממנו שישלב את השמש למנוחתו, אמר הילד שם קדוש נוסף והשמש חזר למנוחתו.

והנה בכלל הרי סיפור זה לאו מר בר רב אשי חתים עלי', אבל העירני חכם אחד, דיש מקום לעיין ע"פ דין אם יש היתר שימית אותו אח"כ ע"י שם, ואין בזה משום חשש שפ"ד.

ויש להביא סימוכין לזה ממ"ש ב'ברכי יוסף' הובא בפתחי תשובה אבן העזר ריש סימן יז, דמי שמת ואח"כ חזר לחיות ע"י נס ("ע"י נביא או חסיד") אין קידושי אשתו הראשונים נפקעים. ומביא שם דוגמא על זה מהא דקם רבה שחטי' לר' זירא ואח"כ החי' אותו ע"י תפילה, שר' זירא לא הי' צריך לחזר ולקדש את אשתו. ולכאורה לפי זה, שאחר שהחי' את המת ע"י מעשה נסים חוזר לקדמותו, אם כן יש חשש שפ"ד אם מחזיר את הנס.

אמנם לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר בשיחה הידועה אודות רבה ור' זירא משמע לכאורה, דמכיון שזה שר' זירא שחל"ח הי' ע"י שהגיע לכלות הנפש מחמת לימוד פנימיות התורה ע"י רבה, ליכא בזה ענין של שפ"ד ממש. ויש לעיין לפי זה ה"החזרה למנוחתו" ע"י שם קדוש מה דין יש לה.



### "עם שאתך בתורה והמצוות"

#### הנ"ל

בכמה מקומות בדברי חז"ל (כגון בבא מציעא נט, א. תניא פרק לב) נדרש הפסוק "את עמיתך (את עמיתו) - עם שאתך בתורה ובמצוות", ובפשטות מקובל לנקד תיבת "עם שאתך", עיין בחיריק, עם במשמעות "אצל". אך ראיתי שיש מנקדים את העיין בפתח, עם במשמעות אומה. ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



## זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון]

### הרב מרדכי מנחם האניג

מאנסי, ניו-יורק

הרב נחום גרינוואלד, במאמרו ב'הערות וביאורים' גליון תתה (עמ' 84), זיהה את הספר 'אור זרוע', שמצוטט קטע ממנו, ב'תולעת יעקב', לר' מאיר ן' גבאי, סוד פסוקי דזימרא, הוצאת שבילי ארחות החיים, ירושלים תשנ"ו, עמ' לב. ביחס למקורה של ברכת ברוך שאמר. שמחברו של ספר זה הוא רבנו דוד ב"ר יהודה החסיד, נכד הרמב"ן, (כבר העיר על-כך ג' שלום, קרית ספר ד (תרפ"ז-ח) עמ' 321, הערה 1: "האחרונים שמביאים אותו הם ר' מאיר ן' גבאי בס' תולעת יעקב (שתי פעמים בשמו והרבה פעמים בעילום שמו)..."). והוא מצא "קטע קצר מספר זה שנדפס מכת"י המוזיאון הבריטי 771, ושם אכן נמצאים הדברים בדף 16א". הוא מצטט שם קטע שאכן הקורא משתכנע שהוא דומה לכאורה למה שמצוטט בתולעת יעקב, (לא ידוע לי איפה פורסמו את הקטע הקצר הזה, אולי הוא ראה את הקטע, במאמרו של מרמורשטיין, ב- M.G.W.J. 1927, pp. 39-48 שמאמרו שם הוא מבוסס ומיוחד על כתב-יד זה. יהיה נכון, אם הוא יפרסם על במה זו, איפה בדיוק, הוא ראה קטע זה).

אתיחס כאן על ציטטתו, שהוא מדלג משום-מה, על משפט שהוא הפוך ממה שמצוטט בתולעת יעקב, רנ"ג מצטט שם כך: "ברוך שאמר הוא שבח גדול ומהודר ומעולה על כל התשבחות ... חכמי המחקר ובעלי התושיה קבלו כך ממסורת הברית שפתקא נפל מן השמים והוה כתיב ביה ברוך שאמר".

בספריית ששון נמצא כתב-יד, של ספר אור זרוע זה, ומתואר בקטלוג 'אהל דוד', כרך ב אוקספורד 1933 מספר 1064, והקטע הזה שנמצא בכתב-היד P.68, מועתק בעמ' 1007 טורים א-ב, וכמובן בלא דילוגים: "ואתה צריך לדעת כי ברוך שאמר הוא שבח גדול ומהודר ומעולה על כל התשבחות כי אנשי כנסת הגדולה לא תקנוה אלא חכמי המחקר ובעלי תושיה קיבלו כך ממסורת הברית שפתקא נפל מן השמים והיה כתוב בו ברוך שאמר...". המשווה את המילים המודגשות, לקטע שמצוטט בתולעת יעקב, יראה שהן הפוכות

בהחלט! ואולי היה לפני ר' מאיר ן' גבאי, נוסח מוטעה של ספר אור זרוע.

מספר אור זרוע זה קיימים בעולם עוד שלושה כתבי-יד, ומונה אותם שלום, שם עמ' 320 (כנראה לא ידע מכתב-יד ששון): "מספר זה ידועים לי ארבעה כתבי יד: כ"י בריטיש מוזיאום מרג. 771 (הוא כה"י שעליו יסד הח' מרמורשטיין את מאמרו, ואינו מזכיר אחרים); כ"י אוכספורד 1624 (שם איננו שלם), כ"י ניו יורק (בבית מדרש לרבנים) ס' 883; כ"י גסטר 196 (יחד עם שלשה פירושים אחרים על סדר התפלות, ונקרא רק בר"ת סא"ז, אבל אין ספק כי הוא זה). שטיינשניידר מזכיר ברשימת הבודליאנא 2415 עוד כ"י של המדקדק שלמה דובנא (35,9) ואיני יודע אנא בא...". וראה גם: אוצר הספרים בן-יעקב, עמ' 24, א מספר 479. יש לבדוק בכתבי-יד הללו הם נמצא באחד מהם, נוסחו של ר"מ ן' גבאי, או קרוב לנוסחו.

