

ב"ה  
ר"ח כסלו – ש"פ תולדות  
ה'תשס"ב  
גליון ד [תתכה]



### **ברכת מזל טוב**

ברגשי גיל ושמחה,

מביעים אנו בזה ברכותינו הלבביים לידידנו היקר והנעלה  
השקדן העוסק בתורה ובצ"צ, כותב קבוע "הערות נחמדות"  
בקובצנו, הרה"ת הנעלה והחשוב שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,  
וחפ"ן ה' בידו מצליח לקרב בני  
לאביהם שבשמים ולהפיץ המעיינות

מוה"ר משה אהרן צבי וזוגתו החשובה והכבודה שיחיו

זוים

לרגל השמחה הגדולה במעונם בהולדת בניהם התאומים שיחיו  
בשעה טובה ומוצלחת

יהי רצון שתזכו להכניסם בכריתו של אאע"ה ולתורה ולחופה  
ולמעשים טובים ולרוות מהם רוב נחת חסידותי כגו"ר  
לתפארת משפחתם הכבודה שיחיו לאריכות ימים ושנים טובות  
המערכת



## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 6 ..... החזרת ה"קבלה" לתורה שבעל פה בימות המשיח  
11 ..... "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'"  
11 ..... - באיזו תקופה

### רשימות

- 14 ..... בעניין עשיית שלום בעולם ע"י התורה  
15 ..... ג' דרגות בערכות

### לקוטי שיחות

- 18 ..... דיני השוכר  
22 ..... מצות הקהל ומעמד הר סיני [גליון]

### שיחות

- 29 ..... "סעודת שלמה בשעתו"  
30 ..... הטעם בהלכה כבית שמאי לעת"ל  
36 ..... מי השילוח

### אגרות קודש

- 42 ..... תפקיד תלמידי הישיבות [גליון]

### נגלה

- 43 ..... מותרת משום טריפה ואסורה משום סכנת נפשות  
45 ..... בגדר "כחו" דאדם ודבהמה

### חסידות

- 48 ..... מעשה גדול - בעבודת חודש תשרי [גליון]

### הלכה ומנהג

- 49 ..... נכרי העושה מלאכה בשבת לישראל בטובת הנאה  
53 ..... ציצית בטלית חדשה  
54 ..... זמן ברכת הציצית  
54 ..... צביעה ע"י אוכלין בבגד אדום - בשבת  
56 ..... כסוי ראש הכלה [גליון]

### פשוטו של מקרא

- 59 ..... ונברכו בך

- 61..... ברש"י ד"ה הרימותי ידי
- 63..... ותצחק שרה
- 64..... ישב כתיב
- 65..... ברש"י ד"ה "קח ולך" (יב, יט)
- 65..... ברש"י ד"ה "העיר הזאת קרובה"
- 66..... ברש"י ד"ה "ותקם רבקה" (כד, סא)
- 67..... הקב"ה מתהא הצדיקים
- 68..... ברש"י ד"ה ויפול אברם על פניו (לך יז, ג)
- 69..... "ויצחק" [גליון]

## שונות

- 70..... הלכות ת"ת נתקבלו בין המתנגדים
- 70..... ספרי אדה"ז שהגיעו לתימן
- 71..... מקומו האמיתי של יהודי גם בזה"ז בא"י
- 72..... "היום יום" הערות לימים יז חשון -ב' כסלו
- 75..... כשרה שינקה מן הטמאה
- 76..... ניגון נאשי קראמקי - תקעו בחודש
- 77..... מאמר גנוז ?
- 77..... מנין ה"קדישים" בתפילה
- 78..... עסקנות ציבורית ולימוד התורה
- 79..... מקום אמירת הקרבנות עד "הודו" [גליון]
- 80..... בעניין הנ"ל
- 87..... מצות ידיעת פנימיות התורה [גליון]

## **ברכת מזל טוב**

לידידנו וחברנו היקר ברוך הכשרונות,  
איש מצליח, ראש המערכת מלפנים שניהל וערך את קובצינו  
בתבונה והשכל מתוך תחושת אחריות והתמסרות נפלאה,  
ובזכותו הולך ומתפתח ב"ה עד הנה.  
הת' הנעלה והחשוב המצויין  
חיים אליעזר שי' זלמנוב  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשמומ"צ  
עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'  
השראתך הברוכה שהכנסת ל"הערות וביאורים" בודאי  
תמושך גם בעתיד.  
ויה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד לנח"ר  
רבינו הק' מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י בגו"ר.

## **המערכת**

### **התנצלות**

מסיבות טכניות, נשמטו הערות של כמה מהכותבים החשובים, ועמם  
הסליחה – הערות יתפרסמו אי"ה בגליון הבא.  
הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת וישלח יש לשלוח לא  
יאוחר מיום ג' י"ב בכסלו בשעה עשר בלילה.

### **המערכת**

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

# גאולה ומשיח

## החזרת ה"קבלה" דתורה שבעל פה בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בדעת הרמב"ם שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך

הנה ידוע מ"ש הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים עיי"ש, (וראה לקו"ש חכ"ט ע' 110), ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג' הביא הוכחה לזה וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם, לפי שצריך שיהי' כל אחד מהם סמוך, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטיך כבראשונה, ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם סמוכים, זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [וכיון דהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים], [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק עכ"ל.

וכבר תמהו ע"ז (ראה רדב"ז שם, תויו"ט שם, לחם שמים שם, ומהרלב"ח בקונטרס הסמיכה ועוד) דאיזה הוכחה היא זו הרי אליהו הנביא יהי' אז והוא סמוך וקיים בגוף ונפש ויכול לסמוך לכל דיני ישראל?

ובתומים סי' א' ס"ק ב' תירץ שהרמב"ם לשיטתו קאי שכתב בסוף הל' מלכים וז"ל: יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לטמא הטהור וכו' אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו עכ"ל, נמצא שאין דבר ברור שאליהו יבוא קודם משיח, לכן נתקשה מאין יבוא בי"ד קודם ביאת הגואל ולכן חידש דין הנ"ל,

אבל מסיק דלפי מה דנקטינן דאליהו יבוא לפני משיח, באמת ליכא ראיית הרמב"ם כיון דאליהו יכול לסמוך עיי"ש. (דנמצא מזה שהפירוש בדברי הרמב"ם הוא, דבתחילה מוכיח שחכמי ישראל יכולים לסמוך כיון דבזמן ביאת המשיח ודאי יתקיים היעוד דהשיבה שופטיך וכו', ואז עדיין לא בא אליהו [לפי דעה הא' בהל' מלכים], וממשיך שאין לדחות שמישיח יסמוך כיון שמישיח אינו סמוך במילא לא יוכל לסמוך, וממשיך ועוד דבכלל נקטינן שחזרת הסנהדרין יהי לפני ביאת משיח, וא"כ ודאי לא יוכל משיח לסמוך, ומוכח מזה שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך, וכ"ז הוא לפי דעה הא' שבהל' מלכים).

ויש להוסיף בזה במ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 419 דלפי דעה הא' שברמב"ם מ"ש: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני יום הגדול והנורא וגו'" ה"ז קאי על מלחמת גוג ומגוג, (ולכן סב"ל לדעה זו שיבוא לאחר ביאת המשיח לפני מלחמת גוג ומגוג) משא"כ לדעה הב' ה"ז קאי על יום הגאולה, ולכן סב"ל שיבוא לפני ביאת המשיח, וממשיך דע"פ סברת ודעת הרמב"ם סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות פ"ד הי"א ע"כ. וזה מבואר יותר בס' שערי גאולה שם (סי' י"ג, משיחות תשמ"ג ועוד) שהרמב"ם פסק בהל' נזירות בהאומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא אסור לשתות יין מיד, והקשו בנו"כ שם שזה סותר להגמ' עירובין מג"ב, והא לא אתי אליהו מאתמול, אבל להנ"ל לא קשה שהרי לדעה הא' שברמב"ם בא אליהו לאחר ביאת משיח לפני מלחמת גוג ומגוג והרמב"ם בהלכות נזירות קאי לפי דיעה זו עיי"ש, וזהו ע"ד שכתב התומים דדבריו בפייהמ"ש קאי לפי דעה הראשונה שאליהו הנביא יבוא אחר ביאת משיח, לכן הכריח מזה לומר שהסמיכה לבי"ד הגדול יהי ע"י כל חכמי ישראל.

והנה כ"ז איירי לענין חידוש ה"סמיכה", ויש לדון כעין זה גם לענין "החזרת הקבלה של תושבע"פ שנתבטלה אחרי חתימת התלמוד ויוחזר לנו לע"ל, מתי ואיך תהי'.

### דעת היעירות דבש והגר"ח בענין חזרת ה"קבלה"

וראה בס' יערות דבש (יא, א דרוש א' בד"ה השיבה) שכתב וז"ל: ולכן כאשר יבא אליהו לפני משיח הוא יחזור סנהדרין על מכונם כי הוא סמוך מבי"ד של אחי' השלוני והוא יסמוך לזקני הדור ויהיו סמוכים ראויים לסנהדרין וימסור להם תושבע"פ כאשר קיבל מפי אחי' השלוני, כי לא בשמים היא, אבל הוא יכול למסור תושבע"פ כפי קבלתו וא"כ ישבות מחלוקת, ולכן אמרו שאליהו בא לעשות שלום

בעולם ואז יצמיח הגאולה וכו' עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דאליהו לא רק שיחדש הסמיכה אלא גם יחזיר הקבלה דתושבע"פ.

וראה גם בס' תורת חיים - תנ"ך, (מלוקט מדברי הגר"ח, ע' רל"ב) עה"פ (מלאכי ב, ה): "בריתי היתה אתו החיים והשלום וגו' כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו", שכתוב שהגר"ח שאל במה שהובטח שתחזור הקבלה לישראל לע"ל איך תחזור, הרי "קבלה" פי' שנמסר לאיש עד משה רבינו והרי הא נפסקה כבר מדורות ואיך שייך לתקן דבר זה? וביאר דאליהו הנביא שהוא הי' ממקבלי התורה, כמבואר בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה, הוא אשר יבוא וימסרנה לישראל, וזהו דמבואר כאן "בריתי הי' אתו החיים והשלום" והיינו פינחס שהיתה אתו ברית זו, וע"ז סיים "כי שפתי כהן ישמרו דעת" דפינחס זהו אליהו והוא שומר תורה לישראל ולכן ותורה יבקשו מפיהו דממנו יבוקש התורה לישראל, ועיי"ש ע' קל"ה שכ"כ, והוסיף דבשביל שהוא החזיר ההלכה דקנאין פוגעין בו וכו' לכן גם באחרית הימים הוא יחזיר ההלכה בישראל, (וראה גם חי' הגרי"ז על התורה ע' 71).

ובפרטיות יותר ביאר בס' חי' מהרי"ז הלוי עה"ת (פ' פינחס) דכיון דהקבלה של תושבע"פ נלקחה מאתנו אחרי חתימת התלמוד וא"א שתחזור למו ע"י מי שהוא כמבואר בתמורה דף ט"ז א"ל ליהושע שאל א"ל לא בשמים היא וכו' נמצא דאי אפשר שתחזור לנו קבלת התורה רק ע"י אחד שהי' ממקבלי התורה מתחילה שאצלו גנוזה הקבלה והמסורת וזהו אליהו הנביא דקחשיב ליה הרמב"ם בסדר הקבלה דקבל מאחי' השלוני ובית דינו והוא עודו חי וקיים ועל ידו תחזור לנו קבלת התורה כנתינתה מסיני, עכ"ד, ומפרש בזה קרא דמלאכי כנ"ל.

#### חידוש הסנהדרין בלי חזרת ה"קבלה"

והנה לפי מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש כנ"ל דכיון דחזרת סנהדרין יהי' לפני ביאת משיח עכצ"ל שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך, ולפי ביאורו של התומים הנ"ל משום דסב"ל שם דאליהו הנביא בא לאחר ביאת משיח, וכן קאי גם בס' היד בהל' סנהדרין פ"ד הנ"ל, יוצא לפי שיטה זו דחזרת ה"קבלה בתושבע"פ לא תהי' עדיין בהסנהדרין לפני ביאת המשיח, רק אח"כ בביאת אליהו, דהרי כל חכמי ישראל יכולים רק לסמוך, אבל לא להחזיר הקבלה, אבל לפי מה דמסיק התומים דקיימא לן שאליהו הנביא בא מקודם ובמילא הוא יסמוך, יוצא דגם

חזרת הקבלה יהי' ע"י אליהו הנביא מיד בחידוש הסנהדרין לפני ביאת המשיח.

אמנם מהר"י בי רב שם תירץ קושיית מהרלב"ח הנ"ל [על הרמב"ם דמהו ראייתו הרי אליהו הנביא יוכל לסמוך] וז"ל: דאליהו הרי הוא כשאר הצדיקים שמתו שכשיחיו לא יועיל הסמיכה שנעשה להם מקודם בזה העולם וכו' וכן נראה מאותה התשובה שהשיב רא"י בתרומת הדשן (סי' ק"ב) על אשת אליהו כשעלה למרום אם היא מותרת עכ"ל, וכוונתו דכיון שפסק שהיא מותרת אלמא שאינו חשוב כחי, ובמילא ה"ה לענין סמיכה, ובמילא א"ש ראיית הרמב"ם דעכצ"ל שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך עיי"ש.

דאי נימא כדבריו דסב"ל להרמב"ם דאליהו הנביא לא יוכל לסמוך, ולכן הוכרח לומר שתתחדש הסמיכה ע"י כל חכמי ישראל א"כ אכתי יל"ע בנוגע להחזרת הקבלה בכלל איך יהי'? כיון דזה אי אפשר ע"י חכמי ישראל וגם לא ע"י הצדיקים הקמים בתחיית המתים?

ולדבריו י"ל דחלוק דין סמיכה מהחזרת קבלה תושבע"פ, דסמיכה הו"ע שנפעל על אדם זה וחל על גופו של אדם זה שמותר לו להורות וכו', ולכן י"ל דכשמת נפקע כחו כי בתחי' יהי' גוף אחר, (ראה הערות וביאורים גליון תת"ו ע' 5 בענין זה בארוכה), משא"כ החזרת הקבלה הו"ע של מציאות שהוא יודע הקבלה איש מפי איש וכו' ובמילא גם לשיטתו שפיר יוכל להיות החזרת הקבלה ע"י אליהו הנביא, ולפי מה דנקטינן שאליהו הנביא בא לפני ביאת המשיח נמצא למהר"י בי רב שיוכל עכ"פ להחזיר הקבלה מיד בחידוש הסנהדרין ע"י חכמי ישראל, (אבל ראה הערות וביאורים גליון תת"א בארוכה דנקטינן בכ"מ שאליהו הנביא חי הוא ושיוכל לסמוך ושלא כמהר"י בי רב).

**יתכן שחידוש הסמיכה והקבלה יהי' ע"י משה רבינו**

וי"ל בזה עוד, דלפי דעת מהרלב"ח שם (באמצע ד"ה עוד כתב), דאפילו בשאר צדיקים שמתו, נוכל לומר דבני סמיכה לאחרים נינהו כיון שיקומו בכל חכמתם ובאותה המעלה עצמה שהי' להם כשמתו, ומה שאנו צריכים לאליהו הנביא לענין הסמיכה הוא מטעם שלא ידענו מתי תהי' תחיית המתים כי יש מי שאומר שתהי' זמן רב אחר ביאת המשיח ואנו צריכים לשופטים קודם עיי"ש, הנה כיון דבנוגע למשה ואהרן אמרינן שיקומו מיד בביאת המשיח, וכדאייתא ביומא ה,ב, ד"אהרן ובניו ומשה עמהם", נמצא דלפי דעה הראשונה ברמב"ם שאליהו הנביא בא לאחר ביאת המשיח, וכן לפי המבואר (ראה לקו"ש

ח"ח ע' 323 ובס' שערי גאולה ימות המשיח ע' נ' מהכו"פ) דכשיהי' באופן של "אחישנה" יוכל להיות ביאת המשיח לפני ביאת אליהו, נמצא שהן הסמיכה והן החזרת הקבלה יהי' ע"י משה רבינו עצמו, ולא כפי שפירשו קרא דמלאכי שחזרת הקבלה יהי' ע"י אליהו הנביא דוקא.

### לפירוש הרבי בדברי הרמב"ם דלכל הדעות יבוא אליהו מקודם

והנה כל הנ"ל הוא לפי מה דנקטינן דדעה הא' ברמב"ם סב"ל דאליהו הנביא יבוא אחרי ביאת משיח, (וכן נקט החת"ס בשו"ת ח"ו סי' צ"ח ועוד) אבל עי' בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס (הדרך ה') ובס' שערי גאולה (סי' י"א) שהביא הרבי דברי הרמב"ם הנ"ל בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) ומבאר שם בארוכה דלא פליגי במציאות, מתי הוא בא אלא דפליגי בפעולותיו שהוא פועל אם הם חלק מהגאולה או שהם פעולות בפ"ע שאינם שייכים להגאולה ע"ד פעולותיו שבזמן תנ"ך, ולפי המבואר שם וכן לפי הלשונות שם יוצא שהפירוש בהרמב"ם הוא, דלכו"ע בא לפני ביאת המשיח, אלא דלדיעה הראשונה בא לפני מלחמת גוג ומגוג שהוא משך זמן לפני ביאת משיח, משא"כ לפי דיעה הב' בא אחר מלחמת גוג ומגוג בסמיכות ממש לפני ביאת המשיח עיי"ש.

נמצא לפי"ז דלכו"ע כבר יהי' אליהו הנביא שם לפני ביאת המשיח, ושפיר י"ל לפי כו"ע שהוא יסמוך הסנהדרין לפני ביאת המשיח, וגם הוא יחזור הקבלה דתושבע"פ, (וראה בגליון תת"א דלפי"ז יוקשה על הוכחת הרמב"ם בפיהמ"ש שכל חכמי ישראל יוכלו לסמוך, הרי יוכל להיות ע"י אליהו הנביא כיון דא"א לתרץ כהתומים דראיתו הוא לפי דעה הא' שיבוא אח"כ עיי"ש).

### לבי"ד הגדול אתא

ובענין זה ראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74 שהביא פיהמ"ש הנ"ל דואשיבה שופטיך יהי' עוד לפני בוא המשיח ושקו"ט שם לענין סמיכה עיי"ש, ומש"ש דלפי הרדב"ז (דסב"ל דליכא סמיכה לפני ביאת המשיח) צ"ל דהא דמבואר בעירובין מג"ב, דאליהו הנביא "לבי"ד הגדול אתא" דלאו דוקא סמוכין, כ"א שיגרא דלישנא והכוונה לבי"ד הגדול שבדור עיי"ש - יש להוסיף בזה משו"ע חו"מ סי' י"ד ס"א, שכתב הרמ"א י"א שבי"ד חשוב שבכל דור ודור לפי מה שהוא מקרי בי"ד הגדול, והוא מדברי הרא"ש (סופ"ג דסנהדרין) שפירש בי"ד הגדול, הגדול שבדור עיי"ש. וזהו מתאים לתירוץ הרבי.

ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש "לבי"ד הגדול": ללשכת הגזית מקום בי"ד הגדול, דמשמע דמפרש דאי"צ שיהיו בפועל כבר בי"ד הגדול דהיינו סמוכין, אלא רק מקום בי"ד הגדול, וכ"כ החת"ס בשו"ת שם ח"ו בד"ה ועד"ז, ולפ"ז יש לתרץ כן גם לפי הרדב"ז, ולא כמ"ש המהר"ץ חיות שם שהביא ראי' מדברי הריטב"א לפיהמ"ש הנ"ל שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך עוד לפני ביאת המשיח כיון שיבוא ללשכת הגזית, וי"ל דזה אינו, כי מלשון הריטב"א משמע שיבוא להמקום דלשכת הגזית, דהמקום גורם, אבל לא שיהי' כבר סמוכין, ועי' גם רש"ש שם ואכמ"ל.



## "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'"

### – באיזו תקופה

הת' שניאור זלמן הלוי סגל  
שליח בישיבת תות"ל - קרית גת

בהדרן על הרמב"ם תנש"א אות ה', כותב הרבי, שבהלכה אחרונה, בפ"ב מהלכות מלכים, מרמז הרמב"ם על התקופה השניה של ימות המשיח, שבה יהיה שינוי ממנהגו של עולם, שהרי מצב זה של "ובאותו הזמן לא יהא שם ולא דעה ולא מלחמה . . . וכל המעדנים מצויין כעפר . . . עד למלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים", אינו רק שינוי וביטול מנהגו של עולם. אלא עוד זאת שינוי וביטול גדר העולם, שאינו שייך לתקופה הראשונה של ימות המשיח, שבו העולם נוהג כמנהגו, אלא לתקופה הב'.

ומעין זה נכתב ג"כ בהדרן על הרמב"ם ומסכת תענית (מהנחה בלתי מוגה בתחלת ספר ההדרנים על הרמב"ם והש"ס אות ג') שבהלכה האחרונה בפ"ב מרמז הרמב"ם אודות התקופה השניה של ימות המשיח.

ולפי"ז, צריך להבין את המבואר בסוף השיחה של ב' התקופות (לקו"ש חכ"ז עמ' 205), כלשונו שם "שההכרח לתקופה השניה לעסוק בתורה והמצות כהוגן", ואדרבה, יהיו פנוין בתורה וחכמתה, עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהיה לדעת את ה' בלבד". ולפיכך "יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים" - שזהו שלימות המצב דזכו - ה"ז יביא בהכרח את התקופה השניה, בימות המשיח גופא, שבה יהיה ביטול מנהגו של עולם, הנהגה ניסית. "עכ"ל.

היינו, שהענין ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - הלכה האחרונה שברמב"ם, מדובר אודות התקופה הראשונה של ימות המשיח שבה "עולם כמנהגו נוהג", שזה יגרום את התקופה השניה, שעליה הרמב"ם לא מדבר, כי אינה נוהגת לעבודת ישראל עתה בזמן הגלות.

ולא כמבואר בהדרן הנ"ל, שבהזכיר הרמב"ם את הענין "שלא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", מדבר הוא על התקופה השניה.

ניתן לומר, שאכן ישנם ב' באורים בפירוש הלכה זו של הרמב"ם - מתי יהיה שלב זה, שכל העולם יעסוק בדעה את ה', בתקופה ראשונה או בתקופה שניה. אך לפי שמשנתו של הרבי היא קב ונקי, מסתבר לומר שמעיקרא קושיא ליתא<sup>1</sup>.

והענין הוא: דהנה מבואר בשיחת ליל שמח"ת ה'תשנ"ב אות ב', שלפי ב' הגירסאות בפירוש המשנה "אני נבראתי לשמש את קוני", או "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", יש הבדל גדול בהסתכלות האדם על שימוש קונו.

דלגירסא הא' שגורסת אני נבראתי לשמש את קוני עדיין לא מודגש שזהו כל מציאותו ומהותו של האדם לשמש את קונו, שיתכן שעדיין למציאותו יש ענין משלו. אך לגירסא הב' שאני לא נבראתי מודגש שאין לאדם כל מציאות פרטית, אלא אך ורק לשמש את קונו.

1) ולכאורה יש לתרץ באופן פשוט, דבההדרן דתנש"א מדבר הרבי, אודות מצב העולם בתוך התקופה הראשונה עצמה, דהרי בלקו"ש חכ"ז אומר הרבי, שבתקופה א' לא יהיה שינוי מנהגו של עולם, והכוונה היא שלא יהיה דבר שהוא היפך הטבע, כגון שאילני שקד יוציאו פירות וחיות רעות לא יזיקו, אבל שינוי שהוא בתוך גדרו העולם יהיה. וכמו למשל, שלעת"ל לא יהיה רעב ומלחמה, שאי"ז היפך טבע העולם, שע"פ טבע העולם חייב להיות רעב ומלחמה, אלא רק בד"כ יש רעב ומלחמה, ולעת"ל לא יהיה רעב ומלחמה, וא"כ זה שינוי בהנהגת העולם אבל לא היפך טבע העולם. משא"כ בהדרן הנ"ל מקשה הרבי, שמשמע מהרמב"ם, שאפילו שינוי בהנהגה לא יהיה לעת"ל, אלא רק "מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישאל יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות, באין מונע ומעכב". ובעצם זה הפירוש בלשונו של הרבי "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה... שמצב זה הוא (בפשטות) שינוי מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע), שאין בו צורך בשביל קיום תומ"צ בשלימות. א"כ מהמילים אינו היפך הטבע משמע כדברינו. המערכת.

ועד"ז נותן לומר בד"א בביאור דברי הרמב"ם "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, כי מלאה הארץ ידעה את ה' כמים לים מכסים". א. תהיה אז התעוררות כללית בעולם כולו לדעת את ה'. אך סו"ס אי"ז העסק היחיד שמעסיקים כל היום כולו. ב. העסק בידיעת ה' תמלא ותכסה את כל מציאותם הפרטית. עד שזה כל ענינם. וכסיום הלשון לא אלא לדעת את ה', בלבד.

להתקופה הא' של ימות-המשיח שעדיין עולם כמנהגו נוהג, ורק אין שיעבוד מלכויות נרגש שבעולם כולו שרוצים לידע את ה'. באופן כללי כמבואר בהשיחה דב' תקופות.

אך כתוצאה ממצב זה שיהיה שקט ושלווה, ויחזירו כל המצות כפי שהיו קודם לכן תתבקש בדרך ממילא השלב השני בידיעת ה' בעולם כולו באופן שזה ימלא את כל מציאותם הפרטית במשך כל הזמן. "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

שלמצב כזה ודאי שקשור עם ענין של ביטול מנהגו של עולם, שיתקיים בתקופה השניה.

וכשתימצי לדייק, יוכח כן, מתוך לשון הרבי בהדרן דתנש"א שמדייק שם שהתקופה הזאת של לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. הוא מדגיש כמה פעמים את המילים לא אלא בלבד. ובהשיחה דב' תקופות אינו מדגיש כן. אלא רק מדבר על מצב זה באופן כללי, עיי"ש ודו"ק.

אך יש עדיין מקום לדון לראשית ההלכה שבה פסק הרמב"ם "ובאותו הזמן לא יהא שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות והטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר", וכו'.

ובפשטות ענין זה יהיה בתקופה הראשונה של יהמ"ש, שפי שכותב הרבי בהשיחה דב' תקופות. שהרמב"ם בספרו משנה תורה מדבר רק אודות התקופה הא' של יהמ"ש. שהיא תהיה בכל מקרא ללא קשר לעבודת עם ישראל זכו או לא זכו.

ומאיך כותב הרבי בהדרן דתנש"א שהרמב"ם בהלכה זו מדבר אודות התקופה השניה של יהמ"ש. כי מצב זה של שלילת כל הענינים הבלתי רצויים ומציאת כל המעדנים כעפר, בהכרח קשורים עם ביטול מנהגו של עולם. שמא ביאורים חלוקים המה ואין לשוותם כלל. אך עדיין צ"ע.



## רשימות

### בעניין עשיית שלום בעולם ע"י התורה

הת' אפרים פישל אסטער

תות"ל - 770

ב'רשימות' חוברת ב', מבאר השלום שנעשה בעולם, ע"י התורה, כותב וז"ל: "ואיך נעשה שלום בין הגו"ר ע"י התורה, הוא ע"י הקדמת השלום בין יצה"ר ויצ"ט, בשני יצריך, כאברהם שעשאו ליצה"ר טוב ולא כדוד שהרגו (ירוש' ברכות פ"ט ה"ה). ותנאי מוקדם לזה שביצ"ט גופא יהי' שלום בין הראש, מוח ושכל קר והלב רגש מדות. ובבנ"א בעלי מוחין כמה דרגות, ומתנשאים על האנשים פשוטים שאין שכלם מפותח, משא"כ מצד נקודת הלב...". ובקטע הבא "ובאדם גופא: אופן העבודה עם הגוף בשלום ושלא ע"י סגופים ותעניות, וכפי' הבעש"ט עה"פ כי תראה חמור גו"ם".

הנהגה אפ"ל דברי הרבי כאן בב' אופנים:

א. סדר הדברים הוא, שהשלום בין "גשמיות ורוחניות" נעשה באופן של מן הקל אל הכבד, שלום בין טוב והיפוכו ממש, ואח"כ שלום בטוב גופא וכו'. ולכן, תחלה צריך לעשות שלום בין יצ"ט ויצה"ר, ואח"כ שלום עמוק יותר, שלום בין המוח והלב. עד לשלום שבין בעלי מוחין לאנשים פשוטים, מצד נקודת הלב. וכנראה כן (או עד"ז) הבינו המפענחים, ראה בהע' 49, 59.

ב. אבל לכאור' מל' הרשימה נראה דאולי הכוונה באופן אחר: תחלה צריך לעשות שלום בין המוח והלב (השלום שביצ"ט גופא), ובזה גופא, השלום בין המוח והלב, הוא באופן שהשלום הוא מצד נקודת הלב, דזהו שלימות השלום מצד נקודת היהדות. ואח"ז, בכחו של אדם לעשות שלום בין יצ"ט ויצה"ר, להפוך הרע לטוב. דהנה, ל' הרשימה הוא, "ותנאי מוקדם לזה, שביצ"ט גופא יהי' שלום" היינו, שזהו תנאי מוקדם, שיהי' בכחו לעשות שלום בין יצ"ט ויצה"ר. ועיי"ש אח"כ "ובבנ"א בעלי מוחין כמה דרגות" הוא המשך ל"תנאי

מוקדם" שצריך לעשות שלום בין מוח ללב, שצ"ל שלום זה מצד נקודת הלב. ונמצא סדר הדברים היפך מאופן הא' הנ"ל.

ודרך אגב, יש להעיר על מה שבהערות (48, 50) כתבו המפענחים, לקשר ענין השלום בין מוח ללב, להענין שלום בין איש לאשה, כי איש ואשה הם ע"ד מוח ולב - שאף שלכאור' הענין מצ"ע נכון הוא, אבל מצד תוכן הדברים, בקטע זה דהרשימה משמע, שהכוונה בהשלום בין מוח ללב הוא, ע"ד השלום בין גשמיות ורוחניות, וכידוע המבואר בכ"מ, שהמוח הוא העליון שבאדם, והלב הוא התחתון שבאדם (ראה לקו"ש חל"ה עמ' 103). וכנראה שמה שפירשו, ששייך לענין השלום בין איש ואשה, הוא הלשון שמדגיש שהשלום הוא בין "מוח ושכל קר והלב רגש מדות", וכן אח"כ שבהלב הוא נקודת היהדות. ומשמע ביותר, שאין הכוונה למוח ולב, שהוא עליון ותחתון שבאדם, אלא הוא ע"ד איש ואשה, שדוקא באשה יש רגש הלב עד לנקודת הלב.

אלא שיש לעיין, איך יתאים זה להמבואר בסוף הרשימה, שהשלום בין איש ואשה, הוא ע"ד שלום בין גשמיות ורוחניות, דהאישה היא גשמיות, דאיך יתאים זה, שדוקא באשה נתגלה נקודת הלב. ולכאור' התי' לזה הוא, ע"ד המבואר בכ"מ, לתווך מה שהלב הוא התחתון שבאדם, ולאידך בו נתגלה נקודת היהדות.



### ג' דרגות בערבות

#### הת' שאול רייצס

שליח בישיבה גדולה - מיאמי רבתי

ברשימות חוברת מ"ד, נתבאר בארוכה מאחז"ל (שבת עז:): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, אינו לבטלה", ונת' שענין זה הוא לא רק בכל הנבראים שבעולם, אלא גם בכל המאורעות והמקרים שבעולם, ועאכ"ו בהמאורעות והמקרים המוצאים את האדם.

ואפי' דבר שרק שומע או רואה או שנתווסף לו להאדם איזה ידיעה - "והוא ע"י קיום מצוה, הכנה למצוה, הידור מצוה וכה"ג".

וממשיך שם (ס"ג), שהמובן מהנ"ל, דכיון שכל דבר הקורה עמו (ראי', שמיעה, הבנה וידיעה) הוא רק לסיוע במצוה או במניעת העבירה, הרי מובן, - שבעולמו שלו (עולמו של כאור') נמצאים רק

הקב"ה והוא, וכל שאר הדברים שבעולם, הם אמצעים בלבד שעל ידם ישתלם בעבודתו לקונו.

ומוסיף בזה, - שבאם כ"ה בעולמו שלו (שבעולמו נמצאים רק הקב"ה והוא), הרי כ"ה גם בעולמו של חברו, וא"כ מה שהוא יודע, שכ"ה הוא בעולמו של חברו (ובל' כ"ק אדמו"ר "והא שהוא יודע ע"ד ידיעתו של חברו"), נוגע ג"כ בעבודתו שלו. (דבאם אי"ז נוגע לא היה יודע מזה) כיון ש"גם זה מצוה היא או שע"ז יבוא לקיים מצוה, הכנה למצוה וכו' (ערבות, ת"ת לאחרים, צדקה וכו').

כלומר שהידיעה שלו ע"ד הידיעה של חברו (שבעולמו של חברו נמצאים רק הקב"ה והוא), מחזקת אצלו את רגש האחריות כלפי חברו מצד ענין הערבות, ד"כל ישראל ערביין זה לזה", וכמו"כ גורמת לו למצוה דת"ת לאחרים, וכן מצות צדקה.

הנהגה כשמקשה - מה נוגע לו מידיעתו של חברו - הכוונה בפשטות לעצם הידיעה שבעולמו של חברו קיימים רק השי"ת והוא, אמנם בד"א היה אפשר להוסיף, שמרמז כאן לידיעות נוספות ועמוקות יותר (אודות הידיעות שאצל חברו), וע"ז כותב שידיעות אלו הם לא לבטלה, כי מתחזק אצלו ענין הערבות, היינו דרגות עמוקות יותר בערבות. וכדלקמן;

דהנה בתחלה יש לו ידיעה כללית, שהכל נברא בשבילו, ע"מ לשמש את קונו. וא"כ חברו ממוצע שע"י הוא ישמש את קונו, ואח"כ מתבונן שגם חברו מחויב כמותו, וידיעה זו נתוספה לו (להמתבונן) ג"כ כדי לשמש את קונו. חיזוק רגש הערבות לחבירו. [וע"כ מדבר בהרשימה].

ואח"כ כשמתבונן שגם לחבירו -אפשר- שיש לו הידיעה הא' שהיתה לו, והיינו שכעת גם לחבירו רגש האחריות דערבות כו', ידיעה זו, לא זו בלבד שאינה סותרת לידיעה הקודמת (שהוא האחראי לעניני חברו, ולא שחבירו אחראי לעניניו הוא [של המתבונן]) אלא מתוסף לו כעת ברגש עד כמה הוא ערב (ומעורב) עם חברו, שחבירו ממש בשווה לו.

לאחר מכן, ככל שימשיך להתבונן בהידיעה של חברו - היינו, לשם מה נודע לו ידיעה זו על ידיעתו של חברו (שהם שוים באחריות זל"ז) הוא יוסיף לעצמו ברגש הערבות, כי ככל שיתבונן בהידיעה, יגיע להכרה עמוקה ביותר שהוא וחבירו חד ממש, וא"כ אי"ז ידיעה

שכביכול סותרת לידיעתו (שבעולמו קיימים רק "השי"ת והוא"), כי הרי עולמו כולל את עולמו של חברו.

והנה, המורם מהנ"ל דג' ידיעות אלו גורמים לו לג' דרגות, זו למעלה מזו, בענין הערכות (שהוא לשמש את קונו, מצוה). ובאמת מצינו שביאר כ"ק אדמו"ר, שבענין "ערכות" - ג' אופנים, (לקו"ש ח"ל ע' 218) וזה (בערך) לה"ק :

...הא דכל ישראל ערבים ומעורבים זב"ז, דנת"ל שהוא כמו האדם שיש לו ראש ורגל, כך כל ישראל ביחד נק' אדם אחד וקומה אחת - שכשם שה"אחדות" שבאברי הגוף יש בה כמה אופנים, כ"ה גם באחדות דישראל :

(א) שלימות הגוף תלויה בזה שישנם בו כל האברים, כי כשחסר אחד מהם, אף אם הוא האבר הפחות ותחתון ביותר, כל הגוף אינו גוף שלם. (וכמו"כ בישראל, כל הסוגים דבנ"י בשלימות).

(ב) כל אברי הגוף משלימים זא"ז, כי כולם צריכים זא"ז. . . דכל אבר הוא "ראש" מצד מעלתו הפרטית (כל סוג בישראל, משפיע ממעלתו לשאר כל ישראל, באופן שכולם צריכים זל"ז).

[כב' אופנים אלו עדיין יש התחלקות בין האברים, כי גם לפי האופן הב', שלא ניכרת כ"כ מעלתו של אבר אחד על זולתו, שהרי כולם הם "ראש", מ"מ מעלתו של כל אבר הוא רק בענינו הפרטי, במה שהוא מחולק מחבירו].

(ג) כל אבר מרגיש שעיקר מציאותו אינו תכונותיו הפרטיות, אלא בזה שהוא חלק מגוף האדם. . . שהם חלק מקומה זו בשווה, ומצד זה הרי הם בהתאחדות גמורה ("ובישראל, כל ישראל הם חלק מכלל ישראל. . . בשווה ממש. . . וזהו אמיתית הענין דכל ישראל ערביין ומעורבין זב"ז"). ע"כ.

וזהו ש"מה שהוא יודע בידיעתו של חברו נוגע בעבודתו, שגם זה מצוה היא - ערכות", היינו בג' ידיעות המביאים לג' אופני ערכות.



# לקוטי שיחות

## דיני השוכר

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ד, ב): תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין, שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר, נזק צער וריפוי שבת ובושת, וארבעה דמתני' הא תליסר. ע"כ.

ופרש"י (ד"ה שומר) וז"ל: שומר חנם חייב בפשיעה והשואל חייב אפילו באונסין ושוכר ונושא שכר חייבים בגניבה ואבידה, וכ"ש בפשיעה. עכ"ל.

וצלה"ב: הרי מחלוקת תנאים היא לקמן (מה, ב וש"נ) אם שוכר ה"ה כש"ח או כש"ש, וכמובא גם בתוס' כאן (ד"ה שלשה) וז"ל: שלשה עשר אבות נזיקין - ודיניהם י"ב, דשוכר כשומר שכר הוי או כשומר חנם הוי. עכ"ל. א"כ למה נחית רש"י לפסוק כאן כמ"ד שוכר כש"ש הוי? ואף אם נימא שרש"י פוסק כמ"ד שוכר כש"ש, מנ"ל שכן ס"ל ר' אושעיא. והרי לכאור' לסוגיית הגמ' כאן אין נפק"מ כלל אם הוי כש"ח או כש"ש.

וי"ל בזה, בהקדים מה שיש להקשות בסוגיא דידן. דלכאור' היות ושוכר אין דינו שונה מש"ח או מש"ש, איך מונה ר"א כאן י"ג אבות נזיקין, והרי ישנם רק י"ב דינים.

ואף שמובן ממה שכתבו בתוס' הנ"ל שאין שום חסרון בזה, והטעם ע"ז בפשטות לפי שהם מציאות נפרדות [וכפי שרואים שבהאבות דר' חייא לקמן ישנם כמה שדיניהם שוה, ואעפ"כ מונה אותם לאבות נפרדים, לפי שכל א' מהם הוא מציאות אחרת], מ"מ כאן אינו כן, שהרי מה שהם מציאות נפרדות אי"ז כ"א בחיצוניותם, אבל בעצם אינו כן, כי לפי המ"ד ששוכר כש"ח, אינו רק שדומה לשומר לש"ח כ"א ה"ה בפועל שומר חנם. ולמ"ד שהוא כש"ש ה"ה בפועל ש"ש, שהרי בפשטות הטעם ששוכר כש"ח, הוא לפי שהרשות להשתמש בהחפץ, (= במילא מרויח ע"י ששומר את החפץ), אינה שכר על שמירתו, כ"א לפי שמשלם בעד ההנאה, ונשאר שהשמירה שעושה ה"ה בחנם, א"כ הוא באמת ובפועל שומר חנם. ולמ"ד שהוא כש"ש, ה"ז לפי שנקטינן

שההנאה שיש לו (במה שמשתמש בהחפץ), אינו רק לפי משלם להמשכיר, כ"א גם מטעם שהוא שומר החפץ, א"כ ה"ה מקבל שכר על שמירתו, רשות השתמשות בהחפץ, וה"ה בפועל שומר שכר, וא"כ איך מונה אותם ל"ג אבות, כשבעצם יש כאן רק י"ב אבות, כי השוכר הוא אותה המציאות של ש"ח או ש"ש?

והביאור בזה יובן ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"א (ע' 112) וז"ל: תנן (ב"מ צג, א; שבועות מט, א): ארבעה שומרים הן שומר חנם והשוואל נושא שכר והשוכר, שומר חנם נשבע על הכל, והשוואל משלם את הכל, ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבוי ועל המתה, ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.

ובגמ': מאן תנא ארבעה שומרים אמר רב נחמן . . רבי מאיר היא. א"ל רבא לרב נחמן מי איכא דלית ל' ארבעה שומרינן (על כרחך ארבעה מיני שומרינן אשכחן. רש"י) א"ל הכי קאמינא לך מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא (דס"ל שהשוכר משלם כשומר שכר) . . אי הכי ארבעה שלשה ניהו אמר רב נחמן בר יצחק ד' שומרינן ודיניהם שלשה.

וצריך ביאור: מפשטות לשונו של רב נחמן "הכי קאמינא לך כו'" משמע, שבדבריו "מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא" לא חזר ממה שאמר לפניו "מאן תנא ארבעה שומרים כו'", אלא שבזה ביאר דבריו הראשונים - "הכי קאמינא לך"; כלומר, השאלה "מאן תנא שוכר כנושא שכר" (אינה שאלה אחרת וחדשה, אלא) היא ביאור והסברת השאלה הראשונה "מאן תנא ארבעה שומרים" (המתיישבת כדלעיל מיני' בתירוצו "רבי מאיר היא").

ולכאורה בשתי שאלות אלו - מזה ש"שוכר כנושא שכר" (דהיינו שאין לשוכר דין בפ"ע) יוצא שהם שלשה שומרים, דלא כ"תנא ארבעה שומרים" (וכהמשך הגמ' תיכף לאח"ז "אי הכי ארבעה שלשה ניהו").

ויש לומר בזה: ברש"י (ב"מ פ, ב ד"ה ר"י וד"ה ר"מ) מבואר טעם פלוגתת ר"מ ור"י אם השוכר דינו כשומר חנם או כשומר שכר: המ"ד דס"ל שדינו כשומר חנם הוא מפני "דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו".

כלומר, אע"פ שהשוכר יש לו הנאה מהחפץ (בזה שמשתמש בו), מ"מ לא נעשה עי"ז שומר שכר, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על

שמירתו, שהרי "יהיב אגר מלאכתו", ומכיון ש"אינו נוטל שכר על שמירתו" הרי הוא שומר חנם.

וטעמו של המ"ד דדינו כשומר שכר - הוא - "הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין, השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש". ומלשון רש"י משמע, דבעצם הי' צ"ל לשוכר דין שואל, אלא שמכיון ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש".

כלומר, אין הפירוש שמ"ד זה ס"ל שהתחייבותו של השוכר לשמור החפץ היא בגדר תשלום נוסף (לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ), ונמצא שהנאת החפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי שומר שכר - אלא כל חיובו של השוכר הוא מפני שהחפץ נמצא אצלו "להנאתו", דבזה נעשה כמו שואל (ורק מחמת ד"יהיב לי' אגרא לא הוי שואל (ממש) והוי (רק) ש"ש").

הסברת הענין: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא - שענינו, שקיבל על עצמו, והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות לבעליו (שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג ס"ח) [וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר - דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו, חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר, (ראה ב"ק מה, סע"א; ב"מ צג, ב. ועוד), לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו, דיו בשמירה פחותה, ופטור על גניבה ואבידה]; משא"כ חיובי השואל, אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא, דהוי (גם) כאילו קנה החפץ לגמרי, ובמילא חייב להתזירו (ע"ד הלואה), דמכיון ש"כל הנאה שלו", קנה את החפץ להתחייב גם באונסין (שאין שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם).

וזוהי כוונת רש"י בביאור דעת המ"ד דשוכר הוי כשומר שכר - "הואיל ולהנאתו הוא אצלו": יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה), הוא לא מחמת התחייבותו בשמירת החפץ, אלא משום שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור המפקיד, אלא להיפך -) "להנאתו", שיכול להשתמש בו - כמו השואל; אלא מכיון ד"יהיב לי' אגרא, לא הוי שואל והוי ש"ש", היינו, שמכיון שאין "כל הנאה שלו", שהרי משלם עבור הנאתו, הרי זה ממעט ומנכה מחיובו כשואל, ו"לא הוי שואל והוי ש"ש", כלומר שתשלום השכר מגרע מדין שואל שבו

להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גניבה ואבידה (כמו שומר ש"כר).

ונמצא שהשוכר ה"ה כעין "ממוצע" בין ש"ש ושואל - באיכות חיובו ומהותו הוא שואל, (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש).

ומעתה מובן שפיר המשך דברי הגמ' הנ"ל כוונת השאלה "מאן תנא ארבעה שומרים היא: מזה שהתנא נקט מנינים ("ארבעה שומרים הן") - דלכאורה מניינא למה לי? - למד רב נחמן, שחלוקתם ל"ארבעה שומרים" אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאות ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י (שבוטעות שם) "זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר"), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם.

ולכן אמר רב נחמן ("מאן תנא ארבעה שומרים . . .) רבי מאיר היא - כי דוקא לשיטתו דשוכר משלם כשומר שכר יתכן לומר שארבעת השומרים יש להם ד' גדרים מחולקים:

למ"ד שהשוכר משלם כשומר חנם, הרי אע"פ שהשוכר (בשכר) אינו דומה לשומר חנם, כנ"ל, מ"מ לענין גדר חיוב השמירה המוטל על השומר (ארבעה שומרים הם), הרי השוכר הוא ממש כשומר חנם (כי "אינו נוטל שכר על שמירתו"), ובמילא אין כאן אלא שלשה (מיני הגדרות של) שומרים ולא ארבעה.

משא"כ לדעת ר"מ דהשוכר משלם כשומר שכר - אין זה משום שגדר וסיבת חיובו של השוכר הוא גדר חיובו של הש"ש, אלא רק דינו כשומר שכר (היינו, שהוא דומה לש"ש רק בכמות חיובו, אבל באיכות החיוב ה"ה כשואל). ולכן הרי הוא שפיר סוג שומר מיוחד, והיינו ד' שומרים.

וזהו מה שביאר רב נחמן כששאלו רבא "מי איכא דלית לי' ארבעה שומריין" (בחשבו שהענין ד"ארבעה שומריין" הוא מפני חלוקתם במציאות, והרי "על כרחך ארבעה מיני שומריין אשכחין") - "הכי קאמינא לך" (דמה שאמר לפנ"ו "מאן תנא ארבעה שומרים . . . ר"מ היא", הכוונה בזה) כי היינו הך: הדגשת התנא במשנתנו "ארבעה שומרים הן" - שיש ד' גדרים חלוקים בשומרים, אתי שפיר רק לדעת ר"מ שס"ל דשוכר כשומר שכר, כנ"ל.

וזהו גם כוונת הגמ' במסקנא, "אי הכי ארבעה, שלשה נינהו . . ד' שומרין ודיניהם שלשה": לפי סברת המקשן ה"ה תרתי דסתרי - אם השוכר וש"ש חלוקים (לא רק במציאות, אלא) בעצם גדרם ומהותם, איך יתכן שיהיו שוים בחיוביהם? ומאחר שאין נפק"מ ביניהם בכמות חיוביהם, עכצ"ל ד"שלשה נינהו" גם בעצם גדרם. וע"ז מתרץ ד' שומרין ודיניהם שלשה", שאמנם חלוקים הם לארבעה שומרים, ובכ"ז אין זו סתירה שלעננין דינא נחלקים רק לשלשה, כנ"ל. עכ"ל בלקו"ש. ועיי"ש בפרטיות בההערות.

שמכ"ז נמצא שרש"י ס"ל שאה"נ למ"ד שוכר כש"ח, ה"ז לפי שבפועל ה"ה שומר חנם. אבל למ"ד שהוא כש"ש, אינו לפי שהוא בפועל ש"ש, כ"א שהוא מציאות נפרדת, ורק שחיוביו בפועל שווים לחיוב הש"ש. אבל הוא סוג בפ"ע.

עפ"ז מובן בטוב טעם למה כתב רש"י שהשוכר כש"ש, כי מוכרח שכן ס"ל רב אושעיא, כי באם הוא כש"ח אינו מובן איך מונה י"ג אבות, כשהשוכר הוא אותה המציאות של ש"ח, משא"כ אם הוא כש"ש, ה"ה מציאות נפרדת, ולכן מונה י"ג אבות.

וכ"ז רק לפי הביאור בלקו"ש בשיטת רש"י, משא"כ כפי שלומדים בפשטות, שטעם המ"ד שהוא כש"ש, ה"ה לפי שהוא ש"ש בפועל (כי מה שמותר לו להשתמש בהחפץ ה"ה (גם) כתשלום על שמירתו, כנ"ל), אין נפק"מ האם הוא כש"ח או כש"ש, לשתי הדעות אינה מציאות נפרדת.

וי"ל שכן ס"ל התוס', שלכן כתבו שאין נפק"מ בסוגיא כאן אם שוכר כש"ח או כש"ש (וצריכים למצוא תירוץ אחר לשיטת התוס' על הקושיא הנ"ל איך מונה כאן י"ג), משא"כ רש"י אזיל לשיטתי', כפי הביאור בלקו"ש, וכנ"ל.



### מיצות הקהל ומעמד הר סיני [גליון]

**הרב שמואל זאיאניץ**

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

הנה בגליון האחרון [תתכה] בעמ' 5 דן הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי בדעת הרבי בשיטת הרמב"ם בקריה"ת ובמצוות הקהל. ובהמשך אענה בזה חלקי.

הנה באג"ק ח"ח ע' רנ"ה במכתב להרה"ג אהרן חיים צימרמן ז"ל ביאר הרבי שיטת הרמב"ם בענין "דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם ע"פ", דישנם בזה כמה שיטות בראשונים, בחומר והגבלות איסור זה (וציין הרבי להשדי חמד כללים ד', מד, ובפאת השדה ד, ד וכב. וארחות חיים סי' מ"ט) ישנם ראשונים הסוברים, דהאיסור הוי מצוה מן המובחר, ישנם הסוברים, דהאיסור הוא רק כשבא להוציא אחרים ידי חובתם, ועוד שיטה המובאת בארחות חיים (שם) דהאיסור אינו בפסוקים "השגורים בפי כל".

הרב הנ"ל ביאר בדעת הרמב"ם שסובר דהאיסור הוא רק בת"ת דרבים בלי חילוק בין קרה"ת לת"ת דרבים סתם, אבל הרבי שלל זאת כי: א) לא הובאו דינים אלו בהל' ת"ת דרבים. ב) איך התירו איסור - ברמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"ח - בקריאת כה"ג דאך בעשור ביוה"כ. ג) מהו ההיתר דקריאת מגילה יושב, והרי לסברא היא, הרי כל ת"ת דרבים צ"ל בעמידה, וקריאת מגילה לא גרעה מתושבע"פ. והעיקר מנ"ל לחדש דלהרמב"ם ישנם איסורים אלו בת"ת דרבים.

וע"כ ביאר הרבי שלשיטת הרמב"ם האיסור הוא רק מה שכתב בפירוש, לקרות בקרה"ת שלא מן הכתב, וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב. והוא מיוסד על הירושלמי (ואפשר בב' אופנים א-הירושלמי מבאר שכן הוא דעת הבבלי. ב- דפוסק כהירושלמי).

ומבאר ע"פ המלחמות דא' המעלות דקרה"ת היא שהיא "חובת הציבור" ולא חובת היחיד, משא"כ מקרא מגילה הוי חובת היחיד ולכן הותרה בישיבה. וכן מתורץ ההיתר דקריאת הכה"ג (שחלק ממנו - בע"פ) משום דהוי "צורך עבודתו"<sup>1</sup>. (ובאג"ק ח"ט ע' 79 הוסיף הסבר

1) שו"ר שבשור"ת תורה לשמה סי' קצ"ז לומד גם הוא בשיטת הרמב"ם דהאיסור הוא רק בקריאה בס"ת. ומבואר שם דבזה יבואר מדוע במקרא פרשיות סוטה, כהנים, ביכורים, ופרשת משוח מלחמה אין איסור זה כיון שאין ציווי לקרות בס"ת דווקא.

אבל ביאורו שונה מביאור הרבי בהגדרתו היא דהאיסור הוא ב"קריאה של חיוב" ולא הקריאה של לימוד אבל לרבינו זאת לא הגדרת של הרמב"ם אלא מה דהוי חובת הציבור. ונראה שבהגדרת התורה לשמה לא מבואר א- קריאת הכה"ג דהוי תקנה שיקרא הכה"ג מתוך ס"ת ואעפ"כ התירו לו לומר על פה, ב- גם מקרא מגילה שחובה לקרות מתוך המגילה ואם קרא בעל פה - כמה פסוקים י"ת. (וראה שם דהביא המרדכי שבפ"ב דמגילה למד ממגילה לענין קריאת ס"ת כשנמצא חסר ועדיין לא קרא ג' פסוקים ויצטרך להביא עוד ס"ת אחר ולברך מחדש לפניו ולאחריו דבענין זה קורא בע"פ.

מיוסד על דברי הרדב"ז ח"ד סי' א' דצריך להיות כנתינת התורה, דכשנמסרה לכלל ישראל, נמסרה תשב"כ בכתב דווקא, כן הוא קריאה בתורה, דקריאה של ציבור צריך שתהיה "כנתינתה". עוד הוסיף הרבי לחדש, דבאמת יש חילוק יסודי בין קרה"ת דכל השנה לקרה"ת די"ט ור"ה ויה"כ (משום שהם ע"ד הקרבנות), אלא שלא רצו לחלק בדינם, משא"כ בקריאת כה"ג. ע"כ.

וישל"ע בדעת הרבי בשיטת הרמב"ם בנוגע לקריאת הקהל, האם היא קריאת התורה, או כקריאת כה"ג;

לכאורה נראה שהוצרך להיות קריאתה מתוך ספר תורה, דפסק בפ"ג דחגיגה ה"א "...באזניהם מן התורה פרשיות..." ובה"ג "...מהיכן הוא קורא מתחילת חומש ואלה הדברים" עד סוף פרשת "שמע" ומדלג ל"והיה אם שמוע" וגו' ומדלג ל"עשר תעשר" וקורא מ"עשר תעשר" על הסדר עד סוף הברכות וקללות עד "מלבד הברית..."

ובפשטות נראה, שכל קריאות אלו הוי מתוך ס"ת, ואינם כקריאת כה"ג שקורא "אך בעשור" דחומש הפקודים בעל פה - לפי שאין גוללין ס"ת בציבור (רמב"ם העיה"כ פ"ג ה"י), משא"כ בנוגע לקריאת המלך אע"פ ש"דילג" ב' פעמים, ובפשטות היו גוללין הס"ת בציבור, מ"מ לא קרא בעל פה (ולא חשו ל"אין גוללין . . בפני הציבור"). ומזה היה נראה, דקריאת הקהל הוי כשאר קריאות התורה דציבור, דאין לקרות בעל פה, דהוי חובת הציבור, (וראה קובץ "הקהל" ע' 34 הע' 20, דהרבי אומר דמלשון הרמב"ם משמע, דמצות הקהל אינה מצות המלך, וגם מצות קריאת הפרשיות ע"י המלך, אינה מעצם גדר המצוה") ולכן לא קרא המלך אפי' חלק מהפרשיות (ואפי' "שמע" או "והיה אם שמוע" השגורים בפי כל) בע"פ (ובפשטות גלל הס"ת בפני הציבור).

אבל באמת נראה, דגם לשיטות שאר הראשונים, הסוברים אחרת בגדר איסור זה, ולדוגמא אלו הסוברים ד(האיסור הוא בכל אמירה

---

אבל לדברי הרבי מובן הכל בפשטות דקריאת כה"ג אינה חובת הציבור ולכן אין איסור בזה. וכן קריאת המגילה אינה חובת הציבור ולכן אין בה איסור זה (וצריך לימוד מיוחד שלא יוצא ידי חובתו אם קרא רובה על פה).

וגם לפי דברי הרבי מובן גם גבי הפרשיות דמקרא ביכורים, כהנים, משוח מלחמה, ק"ש שכל אלו אין חובת הציבור.

דתשב"כ, אבל) בכל דבר השגור בפי כל אין איסור, מ"מ מובן שהמלך הוצרך לקרות מתוך הספר, דאפשר דזהו גדר המצוה "תקרא את התורה הזאת" היינו קריאה מתוך הכתב<sup>2</sup>. ונמצא מזה, שלקריאת התורה דהקהל יש דין ד"קריאה" מתוך התורה, ולפי הרמב"ם הוי חובת הציבור (עפ"י שיטת הרבי).

אבל אם נאמר כן, יש להבין, מדוע הותרה הישיבה בקריאת המלך (רמב"ם פ"ג חגיגה ה"ד), והרי קריאת התורה צ"ל בעמידה כדי שתהיה באימה ויראה. ולכאור' לא מסתבר לומר, דקריאת הקהל לא הוי בגדר קריה"ת, משום דקריה"ת עניינה לימוד התורה, משא"כ הקריאה דהקהל אינה באותו גדר, כיון שבאה "לחזק דת האמת" - לחזק קיום המצות, כיון דסו"ס הוי לה דיני קריאת התורה, ו"מברך עליה כדרך שמברך כל קורא בתורה בבית הכנסת" (ה"ד שם), משמע דהוי אותו הגדר. ועוד נראה דזהו קריאת התורה מה"ת ממש כמ"ש "תקרא את התורה הזאת..." (יותר מתקנת שאר הקריאות).

נוסף לזה, הרי גם לימוד התורה כדי לחזק קיום המצוות, הוי חלק מגדר לימוד התורה, ובמילא קריאתה כדי לחזק קיום המצות, אינו גורע מעניינה, דהוי "קריאה בתורה" (ובפרט דעניין העמידה, כפי שמוכא בדברי הרבי בשם הירושלמי, וא"כ בוודאי שייך ענין זה ביותר ב"הקהל", שיש צורך "לשמוע באימה ויראה" . כיום שניתנה בו תורה... (ה"ו שם)).

ואולי יש לומר בזה, דכיון דהאיסור לקרות התורה בציבור מיושב, הוא משום דחסר ב"אימה", הרי כיון דהמלך קורא הפרשיות, והרי המלך אינו עומד בפרהסיא בפני אדם, כדי שתהא יראתו בפני הכל, א"כ אין אי עמידתו מהווה חסרון בהעדר "אימה" לפני ה', כיון דבישיבתו מביא תנועה דיראת הלב לכל, א"כ גם בעצמו הוא בכחינה זו ומותר לו לקרות בישיבה, די ש בזה ענין האימה.<sup>3</sup>

ואולי יש להוסיף, כיון דכללות השמיעה, היא באופן שהכינו לבם להקשיב באימה ויראה כיום שניתנה תורה, א"כ הרי כל המעמד הוא

(2) או מהלשון "תקרא", או שמהמשך הלשון "תקרא את דברי התורה הזאת" מודגש שצריך שיקרא מתוך "התורה הזאת".

(3) ויש להעיר מדברי הרבי בהתוועדות שמחת בית השואבה באוטוואצק.

באימה, ובמילא גם הקריאה היא באופן כזה. (וא"צ שהמלך יעמוד בכדי שתהיה אימה). ויל"ע בזה.

והנה ע"פ הנ"ל דמצות הקהל עניינה לקרות מתוך הכתב דווקא, אולי יש לפרש כוונת רש"י בסוטה דף מ"א על זה שלפי שיטתו קורין "עשר" ו"כי תכלה" ואח"כ חוזר לפרשת המלך, ומקשה "....ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין . . ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שיפסיק המתורגמן אין למלך תורגמן ואין מתרגמן אחריו", דלכאור' אינו מובן, וכפי שהקשה התי"ט, הרי אם אין מתורגמן, הרי יש כאן יותר העדר כבוד הציבור בדילוגה, כיון שיש שהייה גדולה בלי קריאה באמצע.

ואולי י"ל לפי הנ"ל בכוונת רש"י, דכוונתו לומר דקריאת פרשיות הקהל צריך להיות לגמרי קריאה מתוך הספר, ולכן לא הנהיגו שיהיה מתורגמן (דהוי כמו תשבע"פ), כיון דבעי קריאה מתוך הכתב, לכן אין למלך לקרות בע"פ כשקורא פרשת המלך.

ויש להוסיף ביאור לפי דברי הרבי הנ"ל, בשינוי הלשונות בהרמב"ם בין ברכות ההפטרה דכה"ג ללשון ההפטרה דהמלך בהקהל, דכה"ג "בעת שקורא מברך לפניו ולאחריה כדרך שמברכין בבהכ"נ" (עיה"כ פ"ג הי"א), ובמלך "....ומברך כדרך שמברך כל קורא בתורה בבהכ"נ....", דבמלך מודגש דקריאתו הוא ד"קורא התורה" בבהכ"נ, ולכן מברך בתורה כמו "כל קורא בתורה....", משא"כ בכהן, אין הדגשה זו, אלא שמברך כדרך שמברכין בבהכ"נ.

ועד"ז בברכה הרביעית של הכה"ג, כתב הרמב"ם "....שיעמוד המקדש ושכינה בתוכו", אבל בברכת המלך כתב "מתפלל על המקדש שיעמוד" ואינו מוסיף "ושכינה בתוכו".

ואופ"ל שתלוי בדברי הרבי דהכהן כיון דעניין קריאתו הוא צורך וסדר העבודה, לכן בתור "עבודה" יש לפרט בפרטיות התפילות ותוכן ותכלית הבקשות, ולכן גם בברכותיו מפרט פרטי ענייני המקדש ופנימיותו ותכליתו.

---

(4) הגם דיש לומר לעצם הקושיא, דבמלך אין חוששין לכבוד הציבור, יש לו לקרות בתורה מצד סדר העניינים, מ"מ אין זה מתרץ כוונת רש"י בדבריו שאין למלך מתורגמן. ואולי אפשר לפרש כוונתו דהא דאין מתרגמים דבריו הוא משום דבזה חסר בכבוד המלך.

שכולל בו גם השראת השכינה, משא"כ המלך, אין תפילתו בתור "עבודת המקדש", לכן מתפלל על המקדש בכללותו. ובברכה החמישית של הכה"ג "שיושיע ה' את ישראל ולא יסור מהם מלך..." היינו פרט ותכלית א' מענייני המלוכה, שע"י המלך יהיה ענין "ישועת ישראל", משא"כ ברכת המלך היא בכללות "שתעמוד מלכותם".

ובברכה השישית של הכה"ג, "שירצה המקום מעשיהם ועבודתם ויברכם" (בנוסף לעבודה בכללות, מוסיף "מעשיהם" ועוד שיברכם) משא"כ ברכת המלך היא בכללות "...שירצה הקל עבודתם".

ובברכה השביעית של הכה"ג "...תפילה, תחינה, רינה ובקשה כפי מה שהוא רגיל", (ד' לשונות בתפילה, ומוסיף שהוא "רגיל", היינו רגילותו בעבודתו) משא"כ במלך "מתחנן ומתפלל בה, כפי מה שהוא יכול" (ב' לשונות, והוא רק לפי "היכולת", שאין הוא רגיל בעניין העבודה כמו כה"ג).

מענין לענין, בב"ק ג' ע"ב כתבו התוס' ד"ה כדמתרגם ר"י, דא"ל טעם דנקיט רב יוסף הוא משום שהיה אסור לומר תשב"כ בע"פ, (כיון דהיה סגי נהור) דהרי מותר משום "עת לעשות לה'" והרי "אין לך עת לעשות גדול מזה".

ולכא' יש להבין למה נחשב "עת לעשות", הרי היה יכול ללמוד תשב"כ בתרגום? (ראיתי מובא שכן העיר גם הרד"ל).

וי"ל, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ו, בביאור פעולת משרע"ה בביאור התורה בע' לשון דלולא זאת הו"א דלימוד התורה צ"ל בלשון הקדש דווקא, ומבאר שם שהו"א זו הוא אפי' לתשבע"פ, אבל בהדגשה יתירה לגבי תשב"כ, "ולא רק לתשב"כ, שגדרה הוא - כשמה - הכתב, דיוק האותיות לא חסר ולא יתיר, כפי שניתנה מפי הגבורה (ועד שהקריאה בתשב"כ (אע"פ שאינו מבין) נחשבת לימוד התורה)...".

ואואפ"ל, שגם לאחר שמרע"ה פעל, שגם כשלומד בשאר לשונות, נחשב שמוציא מפיו "דברי תורה", מ"מ, יש מעלה מיוחדת במאד, בהוצאתו בפיו בלשון שניתנה מפי הגבורה, שלכן סוברים התוס' שלגבי מעלה זו, נחשב העדר הלימוד תשב"כ בלה"ק, כ"עת לעשות"<sup>5</sup>.

(5) ואולי אפשר לומר, שהריטב"א וכמה ראשונים החולקים על התוס' בזה וסוברים טעם שר"י למד בתרגום הוא משום האיסור לומר תשב"כ בע"פ, הוא משום שסוברים שאין זה נחשב ל"עת לעשות לה'", כיון שיכול ללמוד בתרגום. ויל"ע בזה.



## שיחות

### "סעודת שלמה בשעתו"

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

במחז"ל (תענית כט, ב) "ת"ב [או ערב ת"ב] שחל להיות בשבת אוכל ושותה בסעודה ג' כסעודת שלמה בשעתו" (או 'בשעת מלכותו'), דייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במספר הזדמנויות (ש"פ דברים תש"כ (עמ' 309) מסעי תשי"ז (עמ' שעג)), שלכאורה לשם מה נזכר כאן "שלמה" - אלא, מכיון שביהמ"ק נבנה ע"י שלמה, ונקרא "מקדש שלמה", הרי מצד שכל אנושי, ביום שנחרב ביהמ"ק היה צריך להיות נרגש צער הכי גדול, ובמיוחד לשלמה (שביהמ"ק שלו ועל-שמו) - באה תורת אמת וקובעת שכאשר ת"ב או ערב ת"ב הוא בשבת הרי שבת נעלית כ"כ מכל צער והיפך השמחה ובפרט ענין של חורבן, וה"ז כאילו שלמה כאן בשעתו - שעת מלכותו ולא נחרב הבית כלל". עכת"ד הק'.

ולכאורה אינו מובן, הרי לדעת רוב הפוסקים (וכ"ה מנהג חב"ד) ישנן הגבלות בלימוד התורה מחצות היום דערב התענית גם כשחל בשבת, (וכידוע השקו"ט בלימוד פרקי אבות). וא"כ איך אפשר לומר דמכיון שבענין סעודה ג' יכול אדם לאכול "סעודת שלמה", הוי ראי' ששבת נעלית מענין החורבן (בעוד שישנה בשבת מגבלה) ולו הקטנה ביותר) בלימוד התורה).

ואולי י"ל הביאור בזה, מכיון שלרוב בנ"א (ותורה על הרוב תדבר - עיין מו"נ ח"א פל"ד) הרי דווקא תענית, כלומר מגבלה בעניני אכו"ש גשמיים, מפריעה ומדגישה את העינוי והצער וכו', הרי העובדה שעפ"י תורת אמת אין מגבלה (לרוב הפוסקים שפסקו כהפס"ד בגמ', ב"י וכו') באכו"ש, מכריח ששבת נעלית ממציאות של חורבן.

שוב מצאתי, ששקו"ט בארוכה בפוסקים, בטעמי מניעת הלימוד מערב ת"ב אחר חצות היום, וביניהם גם שמקשים ודנים בענין ה'סתירה' הקיימת לכאורה: הט"ז (תקנ"ג ס"ק ב') תמה על הרמ"א,

דכיון שאין איסור באכילת בשר ויין לפי שאין אבילות בשבת - מדוע יחמירו עליו שלא ילמד משום אבילות? (ואכן הט"ז סובר שמותר ללמוד).

כיו"ב הקשו אחרונים על דברי החת"ס (או"ח סקנ"ו) שנימק את טעם האיסור ללמוד בעת"ב אחר חצות "לפי שכל מה שלומד מחצות ואילך, עדיין מחשבתו עליו ומהרהר עליו בלילה, והרי הוא נכנס לט' באב כשהוא שמח" - שהרי מותר לשתות יין בסעודה גם בשבת ערב התענית, אף שמשמחו אח"כ?

[ולהעיר, שישנו טעם נוסף (בכור שור עמ"ס תענית דף ל') בשבת, שאין לכך קשר לחורבן ביהמ"ק, אלא לכבוד מיתת מרע"ה, כמו שאסור לקבוע מדרש זכרון למיתתו של משה, הרי בעת"ב שחל בשבת, אסור לגמרי להדגיש כי מרגישים אנו ביותר את חסרונו, שכן אילו הי' משה נכנס לא"י, לא היינו באים לידי גלות זו].

ואולי אפ"ל כדי לתרץ דברי החת"ס שהנאת היין שהיא גשמית סוכ"ס נגמרת מיד משא"כ ההנאה מד"ת.  
ועכ"פ הנכתב לעיל עדיין בעינו. ועצ"ע.



## הטעם דהלכה כבית שמאי לעת"ל

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתחי הקשיתי איך יתאים הביאור בשיחת יום ב' דחג השבועות התנש"א בענין "תורה חדשה מאתי תצא" דמצד שלע"ל יהיו כל ישראל חכמים גדולים וכו' וישיגו מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפ"י, ולכן תהי' הלכה כב"ש לעת"ל, משא"כ בזה"ז שרוב חכמי ישראל לא הגיעו למעלת ב"ש ולכן הכריעו כדעת ב"ה שדרגת חכמתם בלימוד התורה פחותה מדרגת ב"ש. וכמבואר שם בארוכה.

ולכאן זה סותר להמבואר בכ"מ בענין "נוחין ועלובין" דמצד הביטול של ב"ה זכו לכוון אל אמיתית ההלכה ואע"ג דב"ש היו "מחדדי טפ"י" הרי בזה לא הגיעו לבחי' "אמת לאמיתו" וכו' ודוקא ב"ה ע"י הביטול זכו לבחי' "אמת ואמיתו" והיינו שב"ה הגיעו לדרגא

יותר נעלית מב"ש ולכן נקבעה הלכה כמותם ודלא כמ"ש בשיחה הנ"ל? עיי"ש בגלין הנ"ל ליתר ביאור. ושם הנחתי בקושיא<sup>1</sup>.

ונלע"ד ליישב הדברים ובהקדים דלכאורה יש להתבונן בכללות הביאור שבשיחה הנ"ל - דהטעם להשינוי שלע"ל תהי' הלכה כב"ש, הוא משום שב"ש "מחדדי טפיי" ורק אז יגיעו שאר חכמי ישראל לדרגתם וכו' - דאינו לכאור' כפי המבואר בכ"מ בחסידות בנוגע להא דלע"ל תהי' הלכה כב"ש דהנה בלקו"ת (קרח נד, סע"ב ואילך; וראה בהנסמן שם בשיחה בהע' 50) מבואר דזה שייך לזה שלעתיד יהיו הלויים כהנים "כי אז יתעלה בחי' הגבורות . . דהיינו שהגבורות יהיו עיקרים והחסדים יהיו טפלים להם" (וכ"ה בכ"מ במאמרים ובשיחות), והיינו שמצד שלמעלה יהי' שינוי בענין הגבורות ביחס לחסדים לכן תשתנה ההלכה להיות כב"ש שנוטים בכ"מ להחמיר.

ואף ש"לא בשמים היא"? הנה ידוע הביאור בכ"מ בשיחות רבינו על המבואר בחסידות (ראה בהנסמן שם בהע' 55), שתנאים ואמוראים הגדולים היו מביטים בהלכות התורה כפי שהם למעלה, ולפי זה היו פוסקים ההלכה - שזוהו לאחרי שראייתם למעלה ירדה ונתלבשה בשכלם האנושי וכו', וא"כ לאחרי שלע"ל יראו שלמעלה נתעלו הגבורות להיות עיקרים זה יגרום לשינוי כאן למטה בהלכה בפועל.

ואילו בשיחה (בכל האריכות שם) לא נזכר מזה כלל [עד לסעיף ט"ז שבו מתחיל ביאור חדש "בעומק יותר" וגם שם הוא בשינוי קצת מהמבואר בלקו"ת, ודו"ק], והרי החילוק בין אם אנו מבארים את השינוי לע"ל מצד שהגבורות יתעלו אז, או משום שב"ש "מחדדי טפיי"

1) והעירוני דבספר לכבודו של מלך (ח"ו קרית גת - ס"א) הקשה הגה"ח רמ"ז אלפרוביץ שי' כקושייתו ותירצה באריכות, עיי"ש. אך באמת לא קרב זא"ו, משום דבספר הנ"ל מקשה בכלל איך אומרים שלע"ל תהי' הלכה כב"ש והרי מבואר בתרס"ו שב"ה כיוונו אל ההלכה האמיתית? וזה לענ"ד אינה קושיא, משום דישנם עוד דוגמאות להלכה שבהם יחולו שינויים בזמן מסויים וה"אמת ואמיתו" ה' באופן אחד ובהתאם להמצב אז ולאחרי שהמצב משתנה הרי שה"אמת לאמיתו" הוא באופן אחר.

וכל קושייתו מיוסדת על השיחה דתנש"א שמשם נראה לכאורה דגם בזמן הזה האמת היא כב"ש, וזה צ"ב איך להתאימו עם הביאור שבתרס"ו הנ"ל.

וממילא גם כל הביאור שבספר הנ"ל אינו עונה כלל על קושייתו, ומלבד זאת כל דבריו שם תמוהים מתחילתם ועד סופם הן מסברא והן מצד שמפורש בהמאמרים והשיחות להיפך מכל מהלך הדברים שם וכמבואר למעין. ואכ"מ.

הוא חילוק יסודי שנוגע לכאור' גם לנדו"ד, דכאשר אנו תולים זאת בזה שב"ש "מחדדי טפי" נמצא שגם בזה"ז בעצם האמת היא כב"ש (וכדברי הגרא"ו הי"ד בקונ' דברי סופרים שצינתי בגליון הנ"ל), אלא שבזה"ז אין אנו יכולים לירד לסוף דעתם וכו' ומשום כך אין הלכה כב"ש בזה"ז ואילו לפי הביאור שזהו מצד שאז הגבורות יתעלו הרי זה שבזה"ז אין הלכה כמותם הוא משום שלפי האמת בזה"ז "החסדים הם העיקר והגבורות אפילו בקדושה צ"ל טפלים לגבי החסדים ולכן הלכה כבית הלל דוקא" (לקו"ת שם) ! וצ"ב מדוע נטה רבינו (בהשיחה הנ"ל) מהמבואר בכ"מ בדא"ח<sup>2</sup> בביאור טעם השינוי לע"ל?

ונ"ל דבזה בא רבינו 'באווארענען' תמיהה גדולה על כללות הביאור הנ"ל שבלקו"ת. דאם נאמר דהיסוד לזה שלע"ל תהי' הלכה כב"ש הוא משום שהם נוטים בכ"מ לחומרא, והיות שלע"ל יתעלו הגבורות זהו סיבה להחמיר בכל ספק וכיו"ב, הרי לכאור' יקשה למה לא תשתנה ההלכה בכ"מ שבו נחלקו התנאים והאמוראים, ובזה"ה נפסקה הלכה כדעת המקיל, והרי גם על דעת המחמיר נאמר ש"אלו ואלו דא"ח" אך בזה"ז שהחסדים הם עיקר נפסקה ההלכה כדעת המקיל ולע"ל שהגבורות הם עיקר הי' צריך להיות שההלכה תשתנה כדעת המחמיר וכמבואר לגבי ב"ש !

וע"ז בא הביאור בהשיחה שאצל ב"ש ישנו ענין נוסף שהם "מחדדי טפי" ואין הפי' שזהו טעם אחר מהמבואר בלקו"ת, אלא זהו ביאור על כך שישנם ענינים של חומרות שאינם שייכים להזמן דלע"ל, וישנם חומרות שאדרבה שייכים דוקא להזמן דלע"ל.

זאת אומרת, דזה שלמעלה יתעלו הגבורות להיות עיקר לע"ל, אין זה מחייב כלל שזה יתבטא כאן למטה בעניני הלכה למעשה שיתחילו להחמיר בכל דבר, דהרי הזמן דלע"ת הוא זמן שבו "לא יהי' צורך באיסורים וחומרות ועאכו"כ שלא יהי' צורך לחדש איסורים וחומרות" (שיחה הנ"ל ס"ח) ויתכן לומר שאפי' הדעה המחמירה בזה"ז באותם פלוגתות שבהם נפסקה ההלכה כדעת המקיל - תסכים שבזמן דלע"ל אין צורך לחשוש ולהחמיר כ"כ ולכן אין סיבה שההלכה תשתנה לע"ל מקולא לחומרא, כאותם פלוגתות. משא"כ בפלוגתות דב"ש וב"ה כן תשתנה לע"ל ההלכה מקולא לחומרא, כיון שעליהם נאמר שהם

(2) וענין זה ד"מחדדי טפי" תמיד מוזכר בחסידות בקשר לזה – שאע"פ שהיו "מחדדי טפי" מ"מ נפסקה ההלכה כב"ה דוקא.

"מחדדי טפי" דהיינו שבחומרות ב"ש ישנו ענין מיוחד שבאים לדחות ולהרחיק (גם) מענינים ד"רע הנעלם" שזה מתאים דוקא להזמן דלע"ל (וכמבואר בהשיחה שם בארוכה בסי"ג ע"ש), ולכן זה שלמע' יהי' לע"ל שינוי בענין הגבורות הוא אכן סיבה להחמיר כאן למטה כב"ש, (וראה גם בסט"ז שם), ודו"ק.

[ונהגה, אף שלפועל יפסקו כב"ש רק לע"ל, כיון שאז יהיו כולם שייכים לעבודה דה"שם אורחותיו" לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם", כיון שאז יהי' לאחרי שכבר הושלם בירור הטוב מן הרע, אבל אצל ב"ש כבר הי' שייכות לעבודה זו גם בזה"ז, דמצד שהם אחזו בדרגא נעלית ביותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, ולכן פסקו כפי שפסקו גם בזה"ז, וכמבואר שם בהשיחה, ומשא"כ ב"ה שעליהם לא נאמר ש"מחדדי טפי" והם ראו את הענינים (בתורה ובעולם) כפי שהם לפועל ובגלוי ומצד דרגה זו אינן לנו עדיין עסק עם רע הנעלם].

ולפי"ז נוכל ליישב את הקושיא שבתחילת דברינו, דהנה כד דייקת לא תמצא בשיחה הנ"ל שום ביטוי (כפי שמופיע בקונ' דברי סופרים הנ"ל) שבמצד גם בזה"ז האמת היא כדברי ב"ש, דזה אינו אלא אם תופסים את הענין ד"מחדדי טפי" כיסוד בפ"ע לזה שלע"ל תשנה ההלכה כב"ש (וכדעת הקונ' הנ"ל) דאז בהכרח לומר שהם כיוונו אל האמת גם בזה"ז, אלא שהחסרון הוא אצלנו והחסרון הזה לא יהי' לע"ל, אבל הביאור שבשיחה הוא מיוסד (כנ"ל) על המבואר בכלל בחסידות דהשינוי יהי' מצד שלע"ל יחול שינוי במעמד הגבורות ביחס לחסידים ולכן בזה"ז האמת היא כב"ה<sup>3</sup>, שהחסידים עיקר (וזה שב"ש היו "מחדדי טפי" ומעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת ב"ה אינו סתירה לזה שה"אמת לאמיתו" שזהו ההלכה לפועל הוא דוקא כב"ה, וכדלקמן).

(3) ויש להוסיף דיתכן שיש גם נפק"מ לפועל בין הביאור שבשיחה (לפי משנת"ל) לבין הביאור שבקונ' הנ"ל דאם היסוד להשינוי הוא רק הענין ד"מחדדי טפי" הרי שאין לחלק בין חומרי ב"ש לקולי ב"ש דגם במקומות שבהם הקילו ב"ש ובוה"ז נפסקה ההלכה לחומרא כב"ש, הרי שלע"ל לכאור' תשתנה ההלכה לקולא כב"ש משא"כ לפי המבואר דיסוד השינוי הוא זה שהגבורות יתעלו על החסידים הרי יתכן דבחומרי ב"ה ימשיכו לנהוגם לע"ל, ולא יקילו כב"ש. ויל"ע.

דהנה זה שנת' במאמרים שב"ה זכו לכוין להלכה האמיתית מצד עוצם ביטולם, אינו גורע ממעלת ב"ש שדוקא עליהם אמרו שהיו "מחדדי טפי" שהרי אין הפי' שמעלה זו היתה אצל ב"ש רק עד שנפסקה ההלכה כב"ש, ולאחרי שב"ה זכו לכוין להלכה שזה מורה שהגיעו לדרגת התורה כפי שהיא "בהעלם העצמי דא"ס שמשם שרש ההלכה" (המשך ס"ו עמ' תמ), הרי שב"ה הם ה"מחדדי טפי" אלא פשוט (לענ"ד) שמה שנוגע להבנה והשגה שבתורה הרי שב"ש, מעלתם גדולה מב"ה.

וזה שב"ה ע"י הביטול הגיעו לדרגה היותר נעלית שבתורה אין הפי' שהם השיגו בשכלם את הדרגא דהעלם העצמי דא"ס, אלא שהם כיוונו (צוגעטראפן) למעשה, בהתאם לרצון העליון בדרגה הנ"ל.

וכמבואר בלקו"ש חל"ט (עמ' 107) שבכלל בלימוד התורה "אף שמגמת האדם הוא להבין חכמתו ית' שלמעלה משכל האדם. . . כיון שעיקרו הוא ענין של לימוד בהבנה והשגה (חכמה) לכן גילוי חכמתו ית' במוח האדם הוא מה שכלי שכלו של האדם תופסים ומשיגים חכמתו ית', משא"כ בהלכות התורה, להיותם גילוי רצון העליון שהכיוון להלכה תלוי (בעיקר) בענין הביטול - הרי גילוי רצונו ית' בהאדם בהסקת ההלכה, הוא באופן של "ואשים דברי בפוך ודברי אשר שמתו בפוך", היינו לא רק שהאדם משיג דבר ה' אלא שהקב"ה שם את "דבר ה' זו הלכה" בפי האדם".

דהיינו דאף שפשוט שצ"ל כאן היגיעה כפשוטה בשכל האדם והשקו"ט שבשכלו היא ככל שקו"ט שכלית עם סברות לכאן ולכאן אבל ע"י שנגש לכל הענין בביטול עצום (וכמבואר שם בארוכה בהמשך תרס"ו) הרי שזוכה לכוין שכביכול "נופל" בשכלו המסקנה מתאים להכוונה שברצון העליון, שהוא דרגא שבעצם לגמרי למעלה מהשגה, ועם שכל לבד לא היה ביכלתו כלל להגיע לשם (ויש להאריך בנקודה זו מכמה מאמרים המדברים במעלת ושורש ההלכות שבתורה, ותן לחכם ויחכם עוד).

ומבואר מכ"ז לענייננו דב"ש בחכמתם הגדולה השיגו דרגה נעלית יותר בחכמת התורה מאשר ההשגה דב"ה ומצד זה ראו את כל אותם ענינים "דקים" דרע הנעלם, והדרך והיכולת לבררם וכו', ולכן פסקו להחמיר (בדרך כלל), ואילו שאר חכמי הדור לא הגיעו למעלתם זו, ולכן הכריעו רוב חכמי ישראל כב"ה להקל, כיון שבהשגתם לא הונח כל הענינים העמוקים והדקים שבשי' ב"ש.

אמנם זה שב"ה זכו שיכריעו כמותם הוא (אליכא דאמת) משום שהם כיוונו ל"האמת לאמיתו" ושם הכוונה היתה דוקא כב"ה בנוגע לזה"ז, כיון שמבואר בשיחה, בזה"ז "מצד העולם הוא שרוב בנ"א אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק כו' גם מרע הנעלם ולבררו ע"י דרגא נעלית בתורה" (וזה מתאים גם לזה שבזה"ז החסדים צריכים להיות עיקר והגבורות טפילים להם וכן"ל מלקו"ת) ולכן הרצון העיון הי' להקל כב"ה, וזה שב"ה דוקא זכו לכיון לרצה"ע ולא ב"ש הוא מצד הבטול העצום שלהם וכן"ל.

ועפ"ז א"ש איך שאין כאן שום סתירה, בין השיחה הנ"ל להמבואר בכ"מ בנוגע להבחינה ד"אמת לאמיתו" שלזה זכו ב"ה דוקא, משום דמעלת ב"ש על ב"ה היא בהבנה והשגה ובלשון השיחה בס"ז "שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת ב"ה" (ההדרגה אינה במקור) ובלשון הגמ' "דמחדרי טפיי", אבל ע"י החידוד לכד אפשר להגיע רק עד לבחי' כח העלם דחכמה הוא בחי' הכח ההיולי העצמי דחכמה דהיינו בחי' החכמה שבא"ס" (המשך הנ"ל עמ' תיח) אבל לא לבחי' "ההעלם העצמי דא"ס" ששם הוא שרש ההלכה וזה כבר אינו שייך לתחום החכמה וההשגה והחידוד ודוקא ב"ה שמעלתם בחכמת התורה היתה פחותה מב"ש, זכו לכיון לזה ע"י הביטול שלהם, ולכן נקבעה ההלכה כמותם.

וממילא יתכן לומר מחד גיסא על דברי ב"ש שהם דברי אלוקים חיים ואמיתים באותה דרגא נעלית שהם השיגו, ורוב חכמי ישראל בזמן הזה לא ירדו לסוף דעתם ולע"ל ששישיגו גם שאר חכמי ישראל את מעלת ב"ש (וכמו"כ יתעלו אז הגבורות וכן"ל) יפסקו כב"ש, אבל בזה"ז ה"אמת לאמיתו" (שהוא דוקא באופן אחד) הוא כב"ה וכן"ל.

ובסגנון אחר קצת: בדרגת הגילויים ב"ש הם יותר נעלים מב"ה, אבל העצם הוא דוקא כב"ה.

וזה שבשיחה הנ"ל בסי"ג אומר דאופן הלימוד דב"ש הוא "הבכח" שבתורה פנימיות התורה" ואילו ב"ה אופן לימודם הוא כפי שהתורה היא "בפועל ובגלוי נגלה דתורה"? הנה בד"ה כימי צאתך תשי"ח מבואר ד"זהו מעלת הגליא דתורה על פנימיות התורה, דבפנימיות התורה הו"ע הגילויים משא"כ בגליא דתורה הוא העצמות" (סה"מ תשכ"י עמ' 934 ע"ש היטב).

ויש להאריך בזה ולהבהיר עוד כו"כ נקודות בהענין אבל כמדומני שדי בהנ"ל ליישב את עצם הסתירה ותן לחכם וכו'.



## מי השילוח

### הרב שמואל הלוי הבר תושב השכונה

בשיחת כ"ק אדמו"ר, שמחת בית השואבה תשט"ו (סכ"א) - הנחה בלתי מוגה - כ' (תרגום מאידית) "צריך להידחק לתוך מחיצות קדש הקדשים שזה ענינו של מי השילוח".

יש לעיין, היכן מצינו קשר בין מי השילוח לקדש הקדשים, וכבר העיר כן הרה"ח הרי"ש קלמנסון (בגליון תתיז) ומציין לגמרא ביומא (עח ע"א), "מעייין היוצא מבית קדה"ק", אלא שגם שם לא מוזכר בגמרא דקאי על מעיין השילוח. וראיתי לכן לברר וללכך אודות מי השילוח, היכן היו ומה ענינם (ומה נעשה איתם עכשיו), אלא שבמסגרת זו נתרכז בעיקר, אודות ענינם ומעלתם, ואי"ה עוד חזון למועד.

### מי השילוח

בתנ"ך מוזכרים מי השילוח רק במקום אחד בלבד, והוא בישעיה (ח, ו) "יען כי מאס העם הזה את מי השילוח ההולכים לאט ומשוש את רצין ובן רמליהו".

ובסנהדרין דף צד ע"ב: "אמר רב יוסף, אלמלא תרגומא דהאי קרא, לא הוה ידענא מאי קאמר, חלף דקץ עמא הדין במלכותא דבית דוד, דמדבר להון בנייח, כמי שילוחא, דנגדין בנייח, ואיתרעיאו ברצין ובר רמליהו". וכ"כ רש"י עה"פ (ישעיה, ח, ו), והוסיף "שילוח מעיין הוא ושמו גיחון ושילוח". היינו שיש לו שני שמות, ומקור הדברים שגיחון ושילוח הם מעיין אחד, הוא מתרגום יונתן עה"פ במלכים א' (א, לג), "והרכבתם את שלמה בני . . והורדתם אותו על גיחון" וכ' התרגום "ותחתון יתיה לשילוחא". וכ"כ שם רש"י.

### מי גיחון

הנה גיחון מוזכר גם בדברי הימים ב (לב, ל) "והוא יחזקיהו, סתם את מוצא מימי גיחון העליון", ואף שרש"י לא כתב שם עה"פ דזה מעיין השילוח, אך בגמרא ברכות דף י ע"ב דאמרינן "יחזקיהו סתם מי גיחון ולא הוודו לו חכמים" כ' שם רש"י דהוא מעיין השילוח, בדברי הימים (שם).

וצע"ק דבמקום אחר בדברי הימים ב' (לג, יד) על מה שכ' "ואחרי כן בנה חומה חיצונה לעיר דוד מערבה לגיחון בנחל" כ' רש"י "אצל נחל גיחון שם מקום" ולא כ' שהוא מעיין השילוח הידוע. עוד יש להעיר, דבתרגום על דברי הימים, שהוא תרגום רב יוסף, מתרגם גיחון "גיחונא" ולא מזכיר כלל שזה מעיין השילוח, ויבואר להלן.

### נהר גיחון

הנה, נהר גיחון מוזכר כבר בפ' בראשית, כאחד מארבעה הנהרות אשר נפרדו מהגן, וכמ"ש (ב, יג) "ושם הנהר השני גיחון, הוא הסובב את כל ארץ כוש".

אלא שרש"י על ברכות שם, בענין נחל גיחון דיחזקאל, כבר העיר וכ' "ולא זהו גיחון הנהר הגדול, דההוא לאו באר"י הוה, אלא מעיין קטן סמוך לירושלים". וכ"כ רש"י בכריתות ה"ע"ב ד"ה גיחון. וכתב הרא"ש שלא כולם מסכימים לדעת רש"י, ועיין אבן עזרא בפירושו עה"ת בראשית שם, "וידוע כי גיחון קרוב מארץ ישראל, כי כן כתיב, והורדתם אותו אל גיחון, והוא בא מפאת מזרחית דרומית". וכן דעת הרמ"ה על הוריות שם, מובא בעין יעקב ובבאר שבע. וכן נראה בזהר פרשת בא דף לה ע"א עי"ש. ועיין פירוש החיד"א על אבות דר"ג פ"ב.

והנה בפירוש השם "גיחון", כ' רש"י כאן בבראשית (לפי דפוסים שלנו) "שהיה הולך והומה והמייתו גדולה מאד, כמו כי יגח שמנגח והולך והומה", ויש אם כן לתמוה איך יקרא השילוח בשם גיחון, הרי על מי השילוח נאמר שם להיפך "ההולכים לאט". ואפילו לשיטתו שאין זה אותו גיחון דבראשית, עדיין יש לתמוה איך יקרא השילוח בשם גיחון בו בזמן שתכונתו להיפך מזה.

ונראה ליישב דגיחון יש בו ב' פרושים: א) מלשון כי יגח, לשון גונח והומה. ב) אדרבה מלשון גחון - היינו שזוחל לאט כזוחלים על גחון. וגיחון דבראשית מלשון כי יגח ואילו גיחון דמלכים מלשון זוחל על גחון. ובזה יומתק השינוי ב"כתיב", דגיחון דבראשית כתוב מלא "גיחון" ואילו גיחון דמלכים נכתב חסר "גחון".

### המעיין והנחל

עוד יש לתרץ באופן אחר, בהקדים דיש לתמוה: א) מדוע שונה מעיין זה להיקרא בשתי שמות, ב) מדוע שמות אלו דווקא, ג) מדוע בישעיה בחר לקראו בשם השילוח ובמלכים בחר יותר לקראו בשם גיחון.

לכן נראה לומר דהמעייין נקרא שילוח אך הנחל הנמשך ממנו נקרא בשם גיחון, ומעתה יש לומר דמהמעייין עצמו היו יוצאים מימיו לאט ובנחת, אך בנחל נמשך בקול רעש הומה וגונח, ונקרא הנחל "גיחון" על שם כי יגח, ונקרא המעייין "שילוח" מלשון גידול, כמ"ש "ופרע לא ישלחו" (יחזקאל מד, כ) שפירושו לא יגדלו. וכן כתיב (יחזקאל לא, ה) ממים רבים בשלחו, ופירש שם רש"י כלומר בגדלו.

ועיין שם הגדולים לחיד"א, בערך ר' חיים וויטאל אודות מי השילוח, וז"ל "והגם דכ' רש"י ז"ל, דהיה מעייין קטן, כ' הרב גט פשוט סימן קכ"ח סקל"ז, דהיה נחל שוטף בימי חזקיה".

ולפי דרכנו אין שום סתירה בין דברי רש"י לדברי הגט פשוט, דרש"י מדבר אדות המעייין שהיה קטן והגט פשוט מדבר על הנחל שהיה נחל שוטף.

ומעתה יומתק, מדוע במלכים מודגש גיחון דווקא, דהא אמרינן בכריתות (ה:): אין מושחין מלכים אלא על המעייין, כדי שתימשך מלכותו. היינו שעיקר ההדגשה, היא המשכת המים, וזהו הנחל שנמשך מן המעייין, לכן כשאמר למשוך את שלמה למלך, אמר להם ללכת לנחל גיחון.

ואילו בישעיה שבא להדגיש על מלכות בית דוד, שמנהיגים בנחת ובשלוה, לכן קוראו "מי השילוח" היינו המעייין עצמו, שהולך בנחת ולאט.

#### גחון וגיחון

ויש להוסיף עוד ולומר, דהנחל בתחילתו, היה הולך בנחת, ונקרא גחון מלשון זוחל על גחון, ואחר כך נמשך למרחוק, ונעשה שם נחל שוטף, ובמקום ההוא נקרא גיחון מלשון כי יגח.

ולכן, במלכים שאמר למשוך את שלמה בנחל גחון, שם שייך יותר נחל הנמשך בשלוה כי הרי זה סימנם של מלכות דוד כנ"ל, והנחל שסתם חזקיהו (בדבה"י), הוא בעיקר סתם את הנחל השוטף, כדי שלא ישתו חיל סנחרב ממימיו כדלהלן.

ובזה יומתק מדוע במלכים נכתב "גחון" חסר, ואילו בדברי הימים גיחון נכתב מלא, ואולי את הנחל השוטף שנמצא מרחוק למעייין עצמו, אין לקראו בשם שילוח, לכן אין התרגום שם מתרגם שילוחא, ולכן כ' שם רש"י "שם מקום" כי זה רחוק מהמעייין עצמו.

## מעייין השילוח למעלה מהטבע

ונראה לומר, דמשום סיבה מיוחדת מן השמים, יוצאים המים מהמעייין בנחת, כי עפ"י טבע, כדי שהנחל ישטוף, צריך גם המעייין לצאת בחוזק יותר.

ובזה יובן, הא דאיתא בגמרא ערכין (י ע"ב) "תני רשב"ג שילוח היה מקלח מים בכאיסר, ציוה המלך והרחיבוהו כדי שיתרבו מימיו, ונתמעטו, וחזרו ומיעטוהו והיה מקלח מים, לקיים מה שנאמר אל יתהלל חכם בחכמתו", היינו שעפ"י טבע ועפ"י חכמה, צדק המלך, אך אין מעייין זה עפ"י טבע. אלא למעלה מן הטבע. (דרך אגב, מלך זה, לא ברור מיהו, ובשיחה הנ"ל אמר אדמו"ר בפשטות שזה אגריפס המלך, עי"ש, וצ"ע המקור לזה).

ובזה יומתק, הא דאיתא באבות דר"נ פל"ה "עשרה נסים נעשו בבית המקדש . . ולא פיגלו הכהנים בקדשים מעולם. וכשהיו מרבים לאכול בשר הקדשים, היו שותים את מי השילוח, ומתעכל במיעיהן כדרך שהמזון מתעכל". ומתאים זה להנ"ל, דמעייין זה למעלה מגדרי הטבע.

והנה בזה יומתק, גם הא דאיתא במדרש איכה רבה (פתיחת ד"ה יט רבי אבין) "אמר ירמיה לישראל, אלו זכיתם הייתם יושבין בירושלים, ושותין מי השילוח שמימיו נקיים ומתוקים, עכשיו שלא זכיתם, הרי אתם גולים לבבל, ושותין מי פרת שמימיו עכורין וסרוחין".

ואף שיש לפרש כפשוטו שהיו מימיו של השילוח מתוקים, אך עפ"י הנ"ל יש לומר דכוונת ירמיהו גם למתיקות רוחנית, היינו שמי השילוח יש בהם מתיקות רוחנית, מחמת גודל מעלתם כנ"ל.

ובזה יובן, מדוע בישעיה מדמה מלכות דוד למי השילוח דווקא - להורות על מלכות דוד שהיא למעלה מהטבע, והובטחנו שלא יכבה נרו לעולם ועד, וממלכות זו דווקא יבוא המשיח.

## חזקיהו סתם מי גיחון

איתא בפסחים נו ע"א "ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלשה הודו לו, ועל שלשה לא הודו לו . . סתם מי גיחון (דהיי"ב לב, ל) ולא הודו לו חכמים". והטעם שסתם, כ' רש"י שם דמבואר בכתוב (שם, ד) לאמר, למה יבואו מלכי אשור, ומצאו מים רבים, והא דלא הודו לו

חכמים, שהיה לו לבטוח בהקב"ה, שאמר לו ע"י ישעיה הנביא (מ"ב יט, לד) "וגנותי על העיר הזאת להושיעה".

וצע"ק דהא נבואה זו נאמרה על ידי ישעיה לאחר תפלת חזקיהו בימי חליו, ואילו סתימת המעיין היה קודם, כמפורש בדה"ב שם "וירא חזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה" וגו' עי"ש.

עוד צ"ע מדוע הזכירו נחל גיחון בלבד, והרי הוא סתם כל המעינות, כמפורש בקרא שם "ויסתמו את כל המעינות".

וכ' בחדא"ג מהרש"א בברכות דף י. דיש לומר, דבשאר המעינות הודו לו, אך במי גיחון לא הודו לו ולכן דייק הכתוב לומר "והוא חזקיה סתם את מוצא מימי גיחון", שעשה כן מדעתו בלבד.

ומוכח אם כן מהמהרש"א, דאין הטעם משום דהיה לו לבטוח בהקב"ה, דאם כן מאי נפק"מ איזה מעיין, וצ"ע א"כ מה הטעם דלא הודו לו על מימי גיחון דווקא.

ועפ"י ביאור הנ"ל, אפשר לומר הטעם שלא הודו לו חכמים במי גיחון, כי זה מרמז למלכות בית דוד, וכמו ששמעו מהנביא ישעיה, שאמר עוד בימי אחז כי מאס העם הזה את מי השילוח גו', ולכן בדעתם היה, לא לסתום מעיין זה. שלא ירמוז ח"ו לסתימת מלכות בית דוד.

ונראה, דדעת חזקיה היה דאם הוא עצמו סותם, אין זה סימן לסתימת מלכות בית דוד, ועוד ועיקר שיש למנוע מסנחריב לשתות, וכ"ש למשוך מלכים ממעיין זה ולכן סתמו. ואולי לע"ל כשיחזרו מלכי בית דוד יפתח מי גיחון - מי השילוח, כדלהלן.

ואכן מן השמים, הסכימו לחזקיה, כמפורש באדר"נ פ"ב "סתם מי גיחון והסכימה דעתו לדעת המקום, שנאמר חזקיה סתם מי גיחון גו' ויצלח חזקיה בכל מעשיו", עי"ש.

וכן מרומז במד"ר בראשית פרשה לז, ד דחמשה "הוא" לטובה, ואחד מהם "הוא חזקיהו המלך", וכן במדרש שוח"ט תהלים פרק ק"ה ושם מביא סיום הכתוב "סתם את מי גיחון" ומוכח דהיה זה לטובה.

#### ניסוך המים מהשילוח

איתא במשנה סוכה פ"ד דף מח ע"א, "ניסוך המים כיצד . . . היה ממלא מן השילוח". היינו שניסוך המים היה ממי השילוח דווקא,

ומפורש כן ברש"י מעילה יג, וז"ל "שלא היו מנסכין אלא ממי השילוח שהיו מים חיים".

ובגמרא שם בסוכה מח ע"ב "מנא הני מילי, אמר רב עינא דאמר קרא ושאתם מים בששון". ורש"י פירש דהשאלה מנ"ל, הכוונה שמריעין ותוקעין.

אך תוס' שם פירש "מנ"ל דמי השילוח בעי, ומפרש מדכתיב ממעיני השועה", וכ"כ תוס' מעילה יב ע"ב ד"ה כל הראוי.

וצ"ע דמקרא ידעינן דבעי מעיין, אך מנ"ל דבעי מעיין השילוח דווקא. והרי היו עוד מעיינות כדלהלן, ועפ"י הנ"ל בגודל מעלת מעיין השילוח בשרשו, יש לומר דדוקא עליו אומרים "מעני השועה".

ובזה יומתק לשון הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) "האוחז שרץ בידו אפילו טובל במי שילוח או במי בראשית אין לו טהרה". ולכאורה מדוע נקט מי השילוח דווקא, ולא אמר אפילו טובל במעיין וכיו"ב, ועפ"י הנ"ל ניחא דמצד מעלת גדולתו של השילוח, היה מקום לומר דהטובל בו טהור, אפילו כאשר שרץ בידו, לכן צריך לשלול זאת.

### עין עיטם

עוד מעיין יש ליד ירושלים הנקרא עין עיטם, כדאיתא ביומא לא ע"א "ת"ר חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כ"ג ומקדש בו ביום, וכולן בקודש בבית הפרווה חוץ מראשונה שהיתה בחול ע"ג שער המים, אמר אב"י שמע מיניה עין עיטם גבוה מקרקע עזרה עשרים ושלוש אמות" (שאי אפשר למים לעלות להר שהוא גבוה ממקום שנובעין שם - רש"י), עי"ש. וכ' שם רש"י "עין עיטם ממנו באה אמת המים לבית טבילת שער המים שעל החומה. ולפי ענין המקראות, נראה לי, שהוא מעיין מי נפתוח האמור בספר יהושע" (טו, ט) שהיה בין גבול יהודה ובנימין עי"ש. וכ"כ רש"י עה"פ וכ"כ הרד"ק "מי נפתוח הוא הנקרא בדברי חז"ל עין עיטם".

עוד כ' רש"י דהיינו עין עיטם, דאמרינן בזבחים נד ע"ב דדוד ושמואל סבור למיבנייה (לבית המקדש) בעין עיטם דמידלי, אמרי נחתיה ביה קליל, כדכתיב ובין כתפיו שכן.

יש להעיר דבתנ"ך לא מוזכר עין עיטם, אך מוזכרת העיר עיטם, והוא בדה"ב יא, טו "ויבן את בית לחם ואת עיטם ואת תקוע", שהם עירות מסיביב לירושלים. והנה לא ברור בגמרא כאן, אם רק בית

הטבילה שעל שער המים היה ממי עין עיטם, ואילו בית הטבילה שבבית הפרווה ממעיין אחר, או שגם מי בית הפרווה מקורם ממי עין עיטם. ויבואר להלן.

עוד מצינו בירושלמי (יומא פ"ג ה"ח) דים שעשה שלמה (מ"א ז, יג) היתה אמת המים מושכת לו מעין עיטם, והיה בית טבילה לכהנים. עיי"ש. וכן הביא הרמב"ם במשנה תורה (הלכות ביאת המקדש פ"ה הט"ו).



## אגרות קודש

### תפקיד תלמידי הישיבות [גליון]

הת' שמואל לובעצקי  
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם בעמ' 18, העיר הרב משה מרקוביץ, על מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ט עמ' 241 בקשר לתלמידי הישיבה, שלא הי' מי שיקח ע"ע הוצאת קובצי חידו"ת: "כפשוט - משא הכספי אינו שייך לכתפיים שלהם כלל וכלל, וענינם - כחמור למשא דלימוד התורה הנגלה והחסידות ולמשא לה, ולא יקחו ע"ע משא דאחרים, שה"ז גורע במשא שלהם וק"ל ויקבלו שכר על הפרישה." עכ"ל.

ומקשה ע"ז, שלכאורה, מבטלין ת"ת ממצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים? ואם נאמר שאי"ז תפקידם, והרי כבר קבע רבינו בכ"מ, שבזמן הזה זה מדברים שת"ת נדחית מפניהם (ועיי"ש תירוצו הדחוק).

והנה, ראשית כל יש להעיר ד"מענה" כ"ק אדמו"ר "ולא יקחו ע"ע משא דאחרים", והיינו שאי"ז מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, שהרי כדברי כ"ק אדמו"ר, ה"ז "משא דאחרים", והיינו שישנם אחרים שזה שייך להם. (ודלא כמ"ש בהלקו"ש שם בהערת המו"ל שזהו "מצד שלא הי' מי שיקח ע"ע הוצאת קובצי חידו"ת" כ"א צ"ל "שלא הי' מי שירצה ליקח ע"ע") ועפ"ז סרה קושייתו.

וגם לא זכיתי להבין מ"ש "וכי נאמר שא"ז משאם, והרי כבר קבע רבינו, שבזמן הזה, מדברים שת"ת נדחית מפניהם", שהרי לתלמידי הישיבות כבר קבע רבינו מסמרות וכלשונו באג"ק חכ"ד עמ' ח' "מה ששמעתי מאז - אשר "בחורים מתו"ת" צריכים ללמוד בהתמדה ושקידה נגלה וחסידות, ולעסוק בעבודת התפילה וקיום המצוות וכו', ומה להם ולשאלות השייכים לקה"ת וכיו"ב?".

הרי בזה ברור שענין משא הכספי אינו שייך לבחורים מתו"ת, ועפ"ז סרה קושייתו בסוף הערתו, ד"האם מענה זה הוא הוראה לרבים", שהרי בזה קבע רבינו בשני מענות הנ"ל שאי"ז תפקידם של בחורים מתו"ת.



## נגלה

### מותרת משום טריפה ואסורה משום סכנת נפשות

**הרה"ג הרה"ח הרב יצחק דובאוו ז"ל\***  
עם ההערות מה'צפנת פענח'

חולין פרק ג משנה ה: "אכלה סם המות או שהכישה נחש, מותרת משום טריפה, ואסורה משום סכנת נפשות". עיין בתפארת ישראל שהקשה, דממ"נ אסורה משום סכנה, ומה נפקא מינה דמותרת משום טריפה, עיי"ש. והנה שמעתי בשם רב אחד שאמר דהנפקא מינה הוא, לענין מומרים ומוסרים שמורדין ולא מעלין (עיין במסכת עבודה זרה דף כו ע"ב<sup>1</sup> וביו"ד סי' קנח סעיף ב<sup>2</sup> ובחושן משפט סימן תכה<sup>3</sup>), ויהי

---

\* ההערה נעתקה מפנקסו של הרב יצחק דובאוו ז"ל. ונמסרה ע"י נכדו שיחאי, תודתינו נתנה לו על זיכוי הרבים בהערה זו.

(1) תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן . . המינין והמסורות והמומרים, מורדין ולא מעלין . . א"ל אני שונה "לכל אבידת אחיך" לרבות את המומר, ואת אמרת מורדין, סמי מכאן מומר, ולישני ליה כאן במומר אוכל נבילות לתיאבון, כאן במומר אוכל נבילות להכעיס, קסבר אוכל נבילות להכעיס מיין הוא. ובפירוש רבינו חננאל שם: "תני רבי אבהו קמי דר' יוחנן המינין והמסורות והמומרים והאפיקורסין . . סמי מכאן מומר ש"מ דאפיקורוס רע מן המומר הוא".

הנפקא מינה, דאם היה אסור מצד טריפה היה אסור ליתן לו לאכול, אבל כיון שמותרת משום טריפה, ולא אסור רק משום סכנה, הרי מותר ליתן לו, כיון שהוא מן המורידין. ולכאורה הוא נפקא מינה.

אבל כאשר שמעתי זאת דחיתי זאת, משום דעכ"פ אסור לנו ליתן לו שיאכל זאת, דהרי הוא בעצמו אסור לו לאכול זאת, משום שמצווה ג"כ על הציווי "רק את נפשך שמור", וא"כ אסור לנו ליתן לו שיאכל, משום ו"לפני עור לא תתן מכשול" וגו'. אבל ליתן זאת לתוך פיו מותר, כי הוא אינו עושה מאומה, ולנו מותר להורידו, ולפ"ז יכולים לומר, שהנפקא מינה הוא, שמותר ליתן לתוך פיו, שאם היה בזה משום טריפה, היה אסור, אבל כיון שמותרת משום טריפה, מותר ליתן לתוך פיו.

ויש לחקור, אם הוא בעצמו מותר להאכיד את נפשו, כי אפשר שדווקא אחר מוריד אותו, אבל הוא בעצמו אסור, שהרי הוא מחוייב בכל המצוות.

עיינן ברא"ש על מסכת עבודה זרה בפ"ב סימן ז' בענין שאסור ללוות ממנו בריבית, דאע"פ שחטא ישראל הוא, נמצא הנותן לו ריבית, עובר על "לפני עור לא תתן מכשול" ועל "לא תתן לו נשך" ועל "לא תשיך". ומסיק, דלהלוותו בריבית מותר, כיון דאינו שייך וחי אחיך עמך. עיי"ש<sup>4</sup>.

(2) המינים, והם שעובדים עבודה זרה, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, והאפיקורסים, והם שכופרים בתורה ובנבואה מישראל, הורגין אותם, אם יש בידו כח להרגם בסייף בפרהסיא הורג, ואם לאו, בא בעלילות עד שיסבב הריגתו, כיצד, ראה אחד מהם שנפל לבאר, והסולם בבאר, מקדים ומסלקו ואומר, הריני טרוד להוריד בני מן הגג ואחזירנו לך, וכיוצא בדברים אלו.

(3) אפיקורס מישראל, והם עובדי עבודה זרה, או עושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה אפיקורס, והכופרים בתורה ובנבואה מישראל, מצוה להעבירן, אם יש בידו להעבירן בפרהסיא מעבירן, ואם לאו, יסבב בסיבת העברתן.

(4) נראה דמומר שכפר בעיקר, מותר להלוותו בריבית, מדאמר באיזהו נשך וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחי בהדך, ובמומר לעבודת כוכבים לא שייך למימר הכי, כיון דאין אתה מצווה להחיותו. ומ"מ אסור ללוות ממנו בריבית, ולא אמרינן כיון דלא קרינן ביה לא תשוך, לא תשיך נמי לא קרינא ביה; דבלא תשיך איכא טעמא, דאין אתה מצווה להחיותו, ובהא תלה רחמנא, אבל ללוות הימנו, אע"פ שחטא ישראל הוא.

ושמעתי<sup>5</sup> מהרשכבה"ג הרא[גא]צאווער שליט"א, שהמומר בעצמו בוודאי אסור ליתן לתוך פיו דבר שהוא אסור משום סכנה, וגם אחרים אסורים ליתן לו דבר זה. והביא ראיה על זה, כדרכו בקודש. ועל קושיית התפארת ישראל על המשנה הנ"ל, אמר לי, שהוא מפורש ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פי"ב ה"א שכתב: "בהמה [חיה או עוף] שנשכן הנחש או שאכלו סם הממית האדם קודם שישתנה בגופו, אבל לאחר שנשתנה בגופו אז הרי הוא מותר. וזהו שאמרו במשנה: מותרת משום טריפה ואסורה משום סכנת נפשות בלבד, ולאחר שנשתנה בגופו אז היא מותרת לגמרי". והפלא, שהתפארת ישראל לא ראה את הרמב"ם הזה.

והכסף משנה כתב המקור ממשנה זאת וז"ל: "משנה סוף פרק אלו טרפות (דף נח ע"ב), ומה שכתב או שאכלו סם המות [הממית האדם הרי אלו אסורים, שם בגמרא]. וכתב רבינו, דהיינו דווקא קודם שישתנה בגופו, כלומר, שאם שהה עד שנשתנה בגופו, שוב אינו מזיק". ע"כ. ופתח עיני בע"ה היום יום ד' פרשת בהו"ב תרפ"ח שהיה אז בריגא בהאטעל קאמירן.



## בגדר "כחו" דאדם ודבהמה

**הת' ישראל מנחם שטערן**  
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ק דף ב ע"א: "תולדותיהן כיוצא בהן, או לאו כיוצא בהן". ושם ע"ב: "אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן", ובהמשך "...דאמר רב פפא אהייא אילימא . . . (ובדף ג' ע"ב) כי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה מאי ניהו . . . לרב דאמר מבעה זה אדם מאי אבות ומאי תולדות אית ביה? . . . כיתו וניעו, הכי דמי אי בהדי דאזלי [פי' באמצע הנפילה] קמזקי, כחו הוה וכו'".

---

נמצא הנותן לו ריבית עובר על "לפני עור לא תתן מכשול" ועל "אל תתן לו נשך ועל לא תשיך".

(5) מכאן עד הסוף נכתב ביום ד' פרשת בהר בחוקותי תרפ"ח, כשהתגורר הרב דובאו בריגא, וביום ההוא פגש את הראגאצ'אבער במלון קאמירן בריגא.

ונחלקו הראשונים בכונת הגמרא, רש"י לומד שכחו הוה אב, ופירכת הגמ' הוא, דלא מצינו תולדה דמבעה כלל. [ולכאו' יש לדייק כן גם מדבריו בד"ה כחו הוה: "והיינו אדם גופו וחייב". דאם סובר שכחו תולדה, הוה לי' למימר "כגופו דמי", וכיו"ב אבל יש מהאחרונים שלא דייקו כן, ואכ"מ].

אבל הרי"ף לומד שכחו הוי תולדה, ולפי זה פירכת הגמ' היא, שיש להתולדה דמבעה, אותו הדין כמו האב, ובמילא גם מבעה תולדותיו כיוצא בו.

ולכאורה קשה על שיטת רש"י, דהא בהגמ' לקמן, נחשב כחו דבהמה (צרורות) לתולדה, ומאי שנא מכחו באדם, שלרש"י הוה אב. וקשה גם על הרי"ף שנמצא תולדה דמבעה - כחו - חייב נזק שלם. ולמה לא יהא חייב רק חצי נזק, מצד ההלכה למשה מסיני דצרורות, שענינה "כל מה שהוא כחו ולא גופו" (כלשון רש"י דף יז ע"ב ד"ה "צרורות") ומאי שנא כחו באדם, מכחו בבהמה. [שהרי מצינו גם בשן שיש צרורות, במקרה של נזק באשפה]. ואין לחלק דכחו וניעו מגיע מתוך האדם עצמו, ולכן נחשב כמו שהאדם עצמו הזיק, משא"כ צרורות, הוא שזרק דבר שחוץ ממנו, ולכן נחשב רק שכחו הזיק, שהרי מלשון הגמ' "כחו הוה" משמע, דאפי' אם הי' האדם זורק דבר שחוץ ממנו, יהא חייב נ"ש, שכחו הוא. וכן מצינו בדף ו ע"א, במקרה של "פותקין ביבותיהן" שהגמ' שם שואלת באותו לשון - "כחו הוה".

ואולי יש לבאר זאת, בהקדים החקירה הידועה בסוגייתנו (ראה גם בלקו"ש ח"ו ע' 329), ביסוד החיוב דממונו שהזיק. דלכאו' הרי הוא בעצמו לא הזיק, ואיך מייחסים ההיזק אליו. שיש לומר בב' אופנים, או שחייב על זה שלא שמר ממונו, דנמצא שהחלק שלו בהנזק, הוא ה"אי שמירה" לבד. או שממונו הזיק, והתורה חידשה שזה כאילו הזיק בידו.

ומובן מאליו שאלו שני האופנים, שייכים רק כשממונו הזיק, אבל כשהוא עצמו הזיק, החיוב הוא, לא בגלל שלא שמר על עצמו, אלא שגופו הזיק. וזה דומה לסברא שממונו הזיק - ויותר מזה - שהוא עצמו הזיק.

ועפ"ז יובן בנדו"ד, כשכחו הזיק ולא הוא בעצמו, זה כמו בממונו, שהוא בעצמו לא הזיק, אעפ"כ מחשיבים את זה כמו שגופו הזיק. כפי צד ב' בחקירה, וכך נאמר גם בכחו (שיותר קרוב לומר שזה כמו שגופו הזיק), שזה ג"כ נחשב כמו שהוא עצמו הזיק, משא"כ "צרורות" דבהמה שזה לא הוא שמזיק אלא בהמתו, נוכל לומר כצד א' בחקירה,

שחייב על אי שמירת ממונו, שלפי"ז קיים הבדל בין גוף הבהמה שהזיק. לבין כח הבהמה, שאי"ז מתייחס כ"כ לשמירת הבעלים, ולכן זהו תולדה (שע"ז יש הלכה למשה מסיני).

ולפי הנ"ל מתורץ רש"י, שלומד שכחו באדם הוא אב. שהרי קיים הבדל בין כחו באדם לכחו בבהמה שכחו באדם הוא כמו שגופו הזיק - כמו שמצינו בממונו, שמייחסים את זה אליו כגופו שהזיק, משא"כ בכחו דבהמה, לומדים כהצד שהחיוב הוא "שמירה" ונשאר את ההנחה הפשוטה, שקיים הבדל בין גוף הבהמה לבין כוחה, ולכן צרורות (כוחה) הוא תולדה.

אבל לפי הרי"ף עדיין קשה, דבשלמא זה שהרי"ף לומד שכחו דאדם הוא תולדה, ל"ק מידי, כי הוא לא לומד כצד הזה שממונו שהזיק נחשב כגופו, אלא לומד שהמחייב בממונו, הוא אי השמירה. וממונו שהזיק נשאר בגדר ממונו ולא גופו. וממילא אדם שהזיק, דוקא כשזה גופו, נחשיב את זה אב. משא"כ כחו, הוא כמו כחו דבהמה, שהוא תולדה, כי מאי שנא. וא"כ קשה, למה לא אמריןן ההלכה למשה מסיני באדם, שיתחייב רק ח"נ, והרי זהו צרורות?

אלא שי"ל, שבכל אופן קיים הבדל בין כחו דאדם, לכחו דבהמה. שהרי בבהמה, קשה, למה חייב כשממונו הזיק, והרי הוא בעצמו לא עשה כלום. וע"ז ישנה החקירה, שמסבירה סיבת החיוב, אבל כשאדם הזיק ע"י כחו, לא קיים קושי זה, כי הוא הזיק. רק שזה ע"י כחו, ולכן אמנם זהו רק כחו ולא גופו, כמו שהסברנו לפי הרי"ף, אבל זהו כחו של המזיק, ולא כחו של הממון, שהזיק שזה כבר דרגא פחותה יותר. ולכן כחו דאדם הוא תולדה רגילה, שע"ז חייב כמו האב - נ"ש. משא"כ כחו דבהמה היא דרגא פחותה יותר, ולכן ע"ז חלה ההלכה למשה מסיני שחייב ח"נ. וק"ל.



## חסידות

## מעשה גדול – בעבודת חודש תשרי [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתכה בעמ' 48 כותב הרב יצחק אייזיק שי' פישער לתרץ הסתירה שהקשיתי בגליון תתכ"ד בין המבואר בהמשך תער"ב דבתשרי "מעשה גדול" שהוא (לכאורה) כדעת ב"ה ד"ארץ קדמה", לבין המבואר ב"יהל אור" להצ"צ דאדרבה דוקא בתשרי או ההלכה - בעבודת האדם - היא כב"ש וע"ז כותב הרב הנ"ל ד"יש לחלק בקל בין הנושאים" דזה שהלכה כב"ש הוא בנוגע לעבודה דהעלאה מלמטלמ"ע בניגוד לדעת ב"ה שהעבודה היא באופן דמלמעלמ"ט, אך בנוגע להפלוגתא האם "מעשה גדול" או "תלמוד גדול" ע"ז אמרו בכל השנה "תלמוד גדול" ובתשרי "מעשה גדול" ובלשון הרב הנ"ל "ובקיצור הא דמייחסים העבודה דר"ה לב"ש הוא בנוגע לאופן העבודה שהוא באופן של רצוא מלמטלמ"ע, והא דהלכה כב"ה היא בנוגע למעשה בניגוד לתלמוד ולא בנוגע לאופן העבודה דמלמעלמ"ט".

וכנראה שלא נודע להרב הנ"ל דבדא"ח מבואר דהא בהא תליא דזה שלע"ל יהי' "מעשה גדול" קשור עם זה שלע"ל יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו" שענינו גבורה והעלאה מלמטלמ"ע שע"י שהתחתון מזדכך ועולה למע' מתגלה מעלת התחתון שזהו "מעשה גדול" וכמבואר בד"ה למען יחלצון ה'תשי"ד ובכ"מ.

וא"כ מה שמחלק בין הנושאים כאילו הם ענינים נפרדים, ובזה הלכה כב"ה ובזה הלכה כב"ש - זה לא ניתן להאמר.

ובאמת הרי זה רק מחזק את הקושיא דלפי"ז נמצא דזה ש"מעשה גדול" זה שייך לעבודה דב"ש דהעלאה מלמטלמ"ע, והרי זהו בעצם שי' ב"ה ד"ארץ קדמה" ואילו לשי' ב"ש ש"שמים קדמו" אנו אומרים ש"תלמוד גדול" ? !

וכמו"כ יש להעיר על מה שכותב שם דזה שבתשרי העבודה היא בבחי' מעשה דוקא שהאדם כופה את עצמו ומניח רצונותיו וכו', וכמבואר בהמשך תער"ב שם - זה מתאים לשי' ב"ה דוקא, ולא ידעתי היכן מצא בשי' ב"ה הדגשה מיוחדת על לכפות א"ע, ולהניח רצונותיו יותר מבשי' ב"ש, ולכאו' איפכא מסתברא וכמבואר גם בדא"ח בענין

שמאי מלשון "השם אורחותיו" וכו' וכו' ובקיצור איני רואה בדבריו שום ביאור על קושייתי, ואדרבה, וכנ"ל.

ובנוגע למה שהעיר בהמשך דבריו - איך יתאימו שני הענינים לעת"ל, דמחד גיסא תהי' הלכה כב"ש שמדגיש את ענין התלמוד, ולאידך גיסא יהי' מעשה גדול? הנה כבר עוררתי ע"ז בארוכה אשתקד בגליונות תתיב ותתיד ע"ש בפרטיות ושם גם נת' איך שמוכח מכ"מ דמיירי בתקופות שונות. אבל עדיין אין זה 'גלאטיק' דגם אם על "ארץ קדמה" מפורש דקאי ואחרי תחה"מ, הנה על הענין ד"מעשה גדול" יש משמעות גדולה בכ"מ דשייך גם בתקופה הראשונה, ואכמ"ל ועוד חזון למועד.



## הלכה ומנהג

### נכרי העושה מלאכה בשבת לישראל בטובת הנאה

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר רס"י רמז מבואר שאין לשלוח אגרת ביד נכרי בערב שבת אלא כשקצץ לו דמים בשכר הולכתו, שאז אינו עושה בשביל הישראל אלא בשביל עצמו לקבל השכר שקצץ לו. ובס"ט: "במה דברים אמורים כשהוא מצפה וממתין לתשלום שכר ואין דעתו סמוכה עליו בודאי, אבל אם אינו מצפה כלל לתשלום שכר, אלא עושה בחנם, מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו כבר, והרי זה כעושה בשביל שכר, ויש חולקין על זה, אם לא שהנכרי מאליו מתחיל לומר להישראל שילך לו בחנם, שאז בודאי דעתו בשביל טובת הנאה שקיבל ממנו כבר וטוב להחמיר כדבריהם".

הדיעה הא', שמתרת נכרי העושה בחנם (בכל אופן) בטובת הנאה כמו בקצץ, היא דעת הב"י בשם מהרי"א בסוף הסימן. ובשו"ע ס"ד. ואף שמבואר במ"א סק"ז שאפשר לפרש דבריהם שמתירים רק כשהנכרי מתחיל מעצמו לומר לישראל שילך לו בחנם, מ"מ סיים המ"א שבב"י בסי' רנב ד"ה כתוב בשבלי הלקט, נראה דהכל שרי. וכן

פירש דבריו בדרכי משה שם סק"ב. והדיעה ה', שמתרת רק כשהנכרי מתחיל מעצמו, היא דעת הדרכי משה עצמו שחלק שם על ה"ב", והוכיח כן מדעת כמה פוסקים. וכן פסק הרמ"א בסי' זה ס"ד. ומסיים רבינו כאן "וטוב להחמיר כדבריהם".

אמנם ראה לקמן סי' רנב ס"ו וס"ח, שמתיר בחנם בסתם, ואינו מחלק אם הנכרי התחיל מעצמו או לאו (וראה סי' רנב קו"א ס"ק ה ד"ה והנה לפי (במוסגר) שאין חילוק בין טובת הנאה שיקבל או שקיבל). וצריך לומר שסמך על מ"ש כאן שטוב להחמיר כדיעה ה', ולפי דיעה זו השניה מיירי גם שם כשהנכרי מתחיל מעצמו.

באופן זה אפשר ליישב לכאורה רק מ"ש שם בס"ו, אמנם מ"ש שם בס"ח, הרי זוהי ההלכה המבוארת בירושלמי פ"א ה"ט: "נתן כליו לכובס נכרי . . . בטובת הנייה", ולא כשהנכרי בא מעצמו, ומ"מ מבואר לקמן שם שדינו קצץ לו שכר לענין ליתן לו אפילו בערב שבת. וצריך לומר (לפי דיעה ה' הנ"ל) שגם שם מיירי שהנכרי בא מעצמו ואמר לישראל שיכבס בגדיו בחנם בטובת הנאה, ואז "נתן כליו לכובס לנכרי". משא"כ אם הישראל ביקש מהנכרי שיכבס בגדיו בחנם בטובת הנאה, בזה טוב להחמיר כדעת האוסרים.

[ראה מהדורא בתרא לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם) דביאר שיטה שלישית בזה (אחד מהפירושים בדעת ס' התרומה), שצריך למחות בנכרי העושה מעצמו בשביל הישראל בחנם בשביל טובת הנאה: "משום דאע"ג דעשה מעצמו ואדעתא דנפשיה עביד שידע שלא יפסיד, מ"מ אינה רק טובת הנאה וטובת הנאה לא דמי לקצץ כדאיתא בירושלמי [דלעיל, לגבי רואה אותו עושה מלאכתו], א"כ אתי שפיר טובא מ"ש לעיל דלספר התרומה לא בעינן קצץ בנתינת כלים [שמתיר קבלנות אפילו בלא קצץ כלל, דהיינו כמבואר בסי' רמז ס"ח, שהישראל לא אמר לו בפירוש שיתן לו שכרו, ואין דעת הנכרי סמוכה בודאי על השכר ההוא], דמפורש הכי בירושלמי בהדיא". והיינו שאי אפשר לפרש הירושלמי שמותר לתת לו כיון שהוא בטובת הנאה, שהרי לדעתו טובת הנאה לא מהני כלל (וכן הקשה במנחת כהן משמרת השבת שער א פ"ה סד"ה ואמנם אף, ויישב שהירושלמי מיירי שנתן לו ביום ראשון), ועכצ"ל שהתירו בירושלמי למסור בקבלנות (כשאינו רואהו) אף בלא קצץ כלל (ראה מה שנדחקו בזה בהערות וביאורים ע' קצג, ובביאורי השלחן ע' תנו). ולפי דיעה זו אין שום היתר של טובת הנאה, אלא שלאידך גיסא א"צ קצץ ומותר קבלנות

בכל אופן. להלכה איננו פוסקים כשיטה זו, אבל מ"מ מבואר במהדורא בתרא (ד"ה ובה אתי שפיר) שמצרפים דיעה זו להתיר - במקום שיש עוד דיעה להתיר. ומבואר שם שמטעם זה מתירים בסי' רנב סוף ס"ו].

מכל האמור לעיל רואים אנו, מה שיש נוהגים לקרוא לנכרי בשבת ולומר לו "איני יכול לעשות זה וזה עד שיעשה זה וזה" (לדוגמה: איני יכול לפתוח המקרר חשמלי עד שייסגרו את המנורה הדלוקה בה וכיו"ב), ומזמינים אותו לסעוד משהו שיהיה זה בטובת הנאה, ולכאורה זה אסור לכל הדיעות הנזכרות:

לדיעה השניה הנ"ל שמותר רק כשהנכרי התחיל מעצמו לומר לישראל שילך בחנם בשביל טובת הנאה, אי אפשר להתיר כאן, שהרי הנכרי לא התחיל מאליו לומר שיעשה זאת בחנם בשביל טובת הנאה (והרי מסקנת רבינו היא ש"טוב להחמיר כדעת האוסרים").

מכ"ש שאסור לדיעה הג' הנ"ל, שאין שום היתר בטובת הנאה, רק כשיש קבלנות ממש (שאז מותר אפילו בלא טובת הנאה בחנם).

ואפילו לדיעה הא' הנ"ל, שמותר בטובת הנאה גם כאשר הישראל התחיל ולא הנכרי, הרי מבואר בסי' רנב ס"ז-ח, ש"אפילו עושה בטובת הנאה, שדינו כקצץ לו שכר, לענין ליתן לו אפילו בערב שבת, מכל מקום כשרואהו עושה בשבת צריך למחות בידו" (אא"כ קצץ לו שכר, שאז מותר אפילו רואהו). וכיון שכאן עושה את המלאכה בפני הישראל א"כ אסור בכל אופן.

והנה המקילים בהנ"ל לומדים היתר זה מהמבואר לקמן סי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז [שאם היה בזה רמז היה נאסר אף בקבלנות, כמבואר לעיל סי' רנב ס"ד "ומותר ליתן בגדיו לכובס נכרי . . . לא יאמר לו ראה שתיגמר המלאכה ביום א' או ביום ב' וידוע שאי אפשר לגמרה אז אא"כ שיעשה גם בשבת", משא"כ כאן שאומר לו "איני יכול לקרותה כ"ז שאינה פתוחה" אין זה נקרא אפילו רמז של ציווי, ולכן מותר], אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן (ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו, ולכך אין צריך למחות בידו)".

אמנם שם מיירי בקבלן ממש שקצצו לו שכר להולכת האגרת, שבזה מותר אפילו כשרואהו עושה המלאכה.

ולכן מסיים שם "ולדעת עצמו הוא עושה, להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו" שמה"ט יש לו דין קבלנות וקצין, ולכן מותר אפילו ברואהו; משא"כ כשקורא לנכרי ונותן לו טובת הנאה בטעימת איזה פרי, שאסור לדברי הכל ברואהו עושה מלאכה.

ואף שמבואר בארוכה במהדורא בתרא, שאם הנכרי עושה מעצמו, אין אנו חוששים למה שהישראל רואהו עושה המלאכה, הרי כאן אין הנכרי עושה מעצמו, כי אם ע"פ רמז מהישראל, וכמבואר במהדו"ב לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם): "דהתם נמי לאו דוקא נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו", ובודאי שכאן שקורא לנכרי שיבוא לביתו לעשות המלאכה אין זה כעושה מעצמו אלא שנטל מדעתו.

ויתירה מזו נראה, שאפילו לא היה עושה המלאכה בפניו היה אסור בנידון זה לדברי הכל, שהרי מבואר בשוע"ר רס"י רמג: "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר", ומיירי בגוי שאינו מכירו, שאין אומרים בו "מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו". והכי נמי הכא כשקורא לנכרי שאינו מכירו.

ואף שנותן לו טובת הנאה בטעימת פרי, הרי לא אמר לו כלל שזהו תמורת מלאכתו. ואם נאמר שבזה שאומר לו שיתן לו טובת הנאה נעשה בזה קבלנות, הרי זוהי קבלנות בשבת שאסור, כמבואר לעיל סי' רמג קו"א ס"ק א. סי' רמד ס"א (שלא יתן לו אא"כ בענין שיוכל הנכרי לעשות כל המלאכה בחול אם ירצה). סי' רמז ס"א (שלא יאמר לו שילך גם בשבת). סי' רנב ס"ד (ובלבד שהישראל לא יאמר לו שיעשה בשבת).

לכן נראה שאין מקום להתיר זאת, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשוע"ר סי' רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה - רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים.



## ציצית בטלית חדשה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' כ"ב סעיף א': "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים" ע"כ. ובמ"א סק"א הקשה, דכיון שצריך לברך על כלים חדשים בשעת קנין כמ"ש בסי' רכג ס"ד, א"כ למה כתוב כאן "ועשה בו ציצית"? ולכן צריכים לומר דמיירי שלא בירך בשעת הקנין, א"נ דוקא כשקונה בגד כמות שהוא ראוי ללבוש, אז מברך שהחיינו, אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבושים, אז מברך בשעת לבישה, וכמ"ש בסי' ת"ר סעיף ב', והכא כיון שעושה בו ציצית, מברך אגב, בשעת עשיית המצוה.

ועיין בחידושי רעק"א (על אתר) שמסביר דברי המ"א, שהכא כיון שאינו ראוי ללבישה בשעת הקנין דלא נעשו בו ציצית אינו מברך אז שהחיינו. וממשיך שם הגרעק"א לומר, דלפי זה יהיה לשיטת הרמב"ם חילוק בדיון, דאם קנה ביום, אינו מברך עד שעת עשיית ציצית, כיון דאין ראוי ללבוש, ואם קנה בלילה, מברך מיד, דהא ראוי ללבישה בלילה בלי ציצית, דכסות יום גם בלילה פטור (לשיטת הרמב"ם).

והנה בשו"ע אדה"ז סי' כב סעיף א' איתא "קנה טלית שהיא ראויה ללבוש כמו שהיא בשעת הקנייה, מברך שהחיינו בעת הקניה כמו שכתוב בסי' רכ"ג, ובשעת עשיית הציצית לא יברך כלום, אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבושים, אינו מברך שהחיינו בשעת הקניה, שהרי עדיין אין לו שמחה מהן, כיון שלא נעשו עדיין מלבושים", ע"כ.

והנה, רבינו כותב בפשטות שבשעת קניית הבגד, יברך שהחיינו קודם הטלת הציצית, ואינו מביא (אפילו ברמז) שום שיטה, שבגד שאין לו ציצית, לא נקרא בגד לברך עליו שהחיינו. ועל כרחק צריך לומר, שרבינו לומד בפשטות, שהמ"א מדבר באיש שקנה בגד גדול, ודעתו לעשות ממנו בגדים קטנים, וע"כ אינו מברך בשעת הקניה, כיון שדעתו לחתכו לעשות ממנו בגדים קטנים. וכל זה כשבדעתו לעשות ממנו בגדים קטנים, אבל בגד שלם שאין דעתו לחתכו, בזה אמרינן שיש לו שמחה בקנייתו, ובפרט בבגד שיש לו ד' כנפות, שיש לו שמחה שקנה בגד שעל ידו יכול לעשות המצוה של ציצית.

ומה שרבינו מפרש המ"א בדרך זה, היינו משום, שאם היה הפירוש בהמ"א כהגרעק"א, היה המ"א כותב זה בפירוש, כיון שהוא חידוש

גדול, לומר שאינו חייב בכרכת שהחיינו, בקניית בגד גמור אם עדיין לא הטיל ציצית, וע"כ סובר רבינו שצריך לפרש דברי המ"א כפשוטן, שכשקנה בגד שיש עליו תורת בגד, יש להאדם שמחה, וע"כ הוא צריך לברך שהחיינו, משא"כ אם קנה בגד, ודעתו לחתכו לבגדים קטנים, אין לו עדיין שמחה, שאין עליו תורת בגד כיון שבדעתו לחתכו.



### זמן ברכת הציצית

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

אדה"ז בשולחן ערוך ריש סי' ח' כתב "והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן תיכף ומיד, אחר נט"י שידיו נקיות ויכול לברך, יתעטף בציצית".

ועל פי זה צ"ע מנהגינו המובא בהיום יום יד סיון "אם אסור לברך, אזי קודם התפילה - אם אינו לובש טלית גדול - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז". ולכאורה למה לא מברכים מיד אחרי נט"י, כשידיו נקיות, ולמה ממתנים ל"קודם התפילה"?

וכן כתב שם בסעיף כ' "...ולכשינקה ידיו ימשמש בציציותיו ויברך". וא"כ מה המקור למנהגינו שהוא "קודם התפילה".



### עביעה ע"י אוכלין בבגד אדום - בשבת

**הרב ישכר שלמה ביסטריצקי**

כולל צמח צדק, ירושלים עיה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' שכ סעי' כז כתב "האוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך לזהר שלא יגע בידיו צבועות, בבגדיו או במפה, משום איסור עביעה, ואע"פ שמקלקל הוא, וכל המקלקלין פטורים, מ"מ אסור מד"ס, ויש מקילין, משום שאינו אלא דרך לכלוך, ואין בו משום צובע כלל, ויש להחמיר, וכ"ש בבגד אדום שאינו מתקלקל כלל". ומקור דבריו מהמ"א ס"ק כה "ונ"ל דבבגד אדום, כ"ש דאסור לקנחו דמתקן הוא".

וצ"ע בלשונו שכתב "וכ"ש בבגד אדום שאינו מתקלקל כלל", ולא כתב כבמ"א "דמתקן הוא". דהרי בסי' שכח סעי' נג, כתב כן בדין

חולה "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם מפני שהדם יצבע אותו, ואף על פי שמקלקל הוא, מ"מ אסור מד"ס, וכ"ש בבגד אדום שמתקנו". ומדוע בסי' שכ הנ"ל לא כתב כן.

ובד"א נראה לבאר, ובהקדים, שכשנגשים להלכה זו, אפשר לבארה בשני אופנים, א. שאין דרך לצבוע באלו הדברים, ולכן אם צבע את המפה זה כדרך לכלוך ומקלקל. ב. שהדרך לצבוע, ואם צביעה זו היתה נעשית שלא בדרך לכלוך, אלא לשם צביעה, היתה זו צביעה גמורה.

ולפי האופן הראשון כיון שכשמבארים את ההלכה באופן כזה, שהנוגע בידי צבועות במפה הוא מקלקל (כיון שאין דרך לצבוע), לכן, כשההלכה ממשיכה את הדין לגבי בגד אדום, כוונתה לומר ששם אין את הבעיה של מקלקל (כיון שהבגד כבר צבוע), אלא הוא מתקן - לשלול ממה שלמדנו עד עתה.

משא"כ אם נגשים להלכה באופן כזה שהנוגע בידי צבועות במפה, הוא באמת צובע (מתקן - כיון שהדרך לצבוע), אלא שכיון שכאן מדובר בדרך לכלוך, ולא לשם צביעה, לכן הוא נקרא מקלקל, אבל אם זה בגד אדום - יורדת לנו הבעיה של מקלקל (וממילא חוזרים למצב של מתקן).

והנה אדה"ז בקונטרס אחרון סי' שב סק"א כתב "והא דאסור ליגע בידי צבועות במפה היינו משום שהמפה דרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן כשלא כדרך לכלוך, היתה מלאכה גמורה, והיה מתקן, ועכשיו הוא ג"כ עושה המלאכה עצמה, באותה מפה עצמה, אלא שהוא מקלקל, ומ"מ מעין מלאכה הוא עושה, לכן אסור מד"ס". ודבריו כאופן השני הנ"ל, ולכן כתב "שאינו מתקלקל כלל".

אמנם, בסי' שכח ששם מלכתחילה מדובר בקלקול - דם על הבגד, שלדעת כולם אין זה דרך צביעה, לכן כשמדבר על בגד אדום כותב "וכ"ש בבגד אדום שמתקנו". וצ"ע.

ובאליה רבה כתב "כתב מ"א בבגד אדום כ"ש דאסור לקנחו דמתקן הוא ע"כ, וצ"ע דבסי' שכח סמ"ח ועוד הוא בשכ, ג כתב בשם רדב"ז סי' קלא, דעיקר דין זה הוא חומרא יתירה, כיון שהוא דרך לכלוך. גם תמה אני שלא ראה מ"ש האגור סי' תמד על זה, ז"ל "נראה דלא מבעי' על דעת הערוך דמותו, דהכא פסיק רישי' דלא ניחא ל' בהאי צביעה, אלא אפי' למ"ד אסור, נראה דהוי דרך לכלוך, דאין דרך לצבוע באלו

הדברים", עכ"ל, לכן נ"ל להקל עכ"פ באדום ואפי' בלבן שא"א בענין אחר".

ומשמע מדבריו שבכללות - אין דרך לצבוע באלו הדברים, אלא שלגבי בגד אדום פליגין, דלדעת המ"א אסור דמתקן הוא, ולדעתו מקילין דהוי דרך לכלוך. ועפ"ז נראה לבאר דהמ"א ס"ל כאופן הא' הנ"ל. ודוחק.



### כסוי ראש הכלה [גליון]

#### הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר וויניפעג, קנדה

בגליון הקודם שי"ל לש"פ וירא [תתכה] בעמ' 65, כותב הרב יהושע שי' מונדשיין מענה על הערתי בענין כסוי ראש הכלה, שדעתו היא (כפי מ"ש בקובץ 'אהלי שם' חלק ט') דכלה מותרת בגילוי שער ראשה גם אחרי חופתה, עד למחרת יום החתונה, כי לדעתו רק אשה שנבעלה חייבת לכסות ראשה. בהערתי שנדפסה בגליון תתכב (ע' 45 ואילך) כתבתי דאין כל יסוד להיתר זה, ואשר הוא היפך הדין. והרב מונדשיין הוסיף עכשיו לחזק דעתו להיתר.

אמנם, כפי שאוכיח עוד, טעה בזה הרב מונדשיין. ובהקדים, דבר פשוט הוא לכל בר בי רב, שהתוקף בקביעת "מנהג", הוא רק כאשר יש לזה סמכות הלכתית בשו"ע ובפוסקים. אבל מה שהוא נגד כל ספרי ההלכה, הרי"ז בכלל מה שכ"ק אדמו"ר הצ"צ (שו"ת אבה"ע סי' קל"ט - לענין גילוי שערות הראש!) מביא מהשל"ה דמנהג כזה הוא אותיות גהנם. עאכו"כ שבלתי אפשרי לכנות נוהג כזה בשם מנהג חב"ד. ופשיטא דח"ו וח"ו לעלות על הדעת כאילו הוא מנהג בית הרב - חול"כ! מובן ופשוט אשר כל מנהגי חב"ד בנויים המה על הידור מצוה, לא אפילו על היתר קלוש, ופשיטא לא על איסור ברור.

על כן, לכל לראש הרי עלינו לחפש ולברר הדין בפוסקים, ורק אחר כך, באם יש דעות להתיר, רק אז היה איזה מקום לחפש "פירושים" בהשם "שלייער ווארמעס", ולשאול אודות מה שפלוגי או פלוגי עשה.

הרב מונדשיין שי', נהג להיפך. הוא בנה את עיקר יסודו על "פירוש" שאמר חסיד מכובד (-אמנם לא פוסק) בתיבת "שלייער ווארמעס", ועל שמועות ששמע מאנשים חשובים, (על אף שכ"ק

אדמו"ר זי"ע כותב בכ"מ (לדוגמא אג"ק כרך כ' ז'תקיה, ז'תרמא, כרך כ"ב ח'תנב, ועוד) דאם השמועה לא מתאימה אל הנראה בהלכה "אין אנו אחראין לשמועות". כי יכול להיות או שהשומע טעה, או שמכללא איתמר, לא בפירושו, ואין הנדון דומה לראי). ורק בסוף דבריו, כיהודה ועוד לקרא, הוסיף ציטוט מפוסק שחשב שהוא "מסייע" להיתרו.

בקובץ 'אהלי שם' הביא כיסוד הלכתי הבלעדי להיתר, את מה שכתב ה'נודע ביהודה' ב'דגול מרבבה' לאבה"ע סימן כ"א ס"ב.

בהערתי הוכחתי ששגה בזה, כי אדרבה - שם על אתר ב'דגול מרבבה' מפורש ממש ההיפך מדבריו, דאשה נשואה - גם אם היא עדיין בתולה, חייבת בכיסוי שערותי'. ולא רק שהרב מונדשיין שי' העלים עין, ולא הודה שאחד מעיקר יסודותיו (המקור בפוסקים) נפל לבירא, אלא שעוד זאת הוסיף שבר על שבר בעוד שגיאה, כי בזאת הפעם, מביא כיסוד ההלכתי את מה שכתב בספר 'שלחן העזר' סימן ט' אות י' בשם שו"ת 'שבות יעקב' ח"א סי' ק"ג, שהוא מתיר לאשה בתולה לגלות שערותי'.

וציטוט זה הוא שגיאה, וכדלקמן. וכנראה לא קרא את מה שכתבתי בהערתי, משום ששם כבר העתקתי את דעת שו"ת 'שבות יעקב' - אבל ממש היפך ממ"ש בשמו! כי כל הפוסקים מסכימים פה אחד דאשה נשואה (גם אם היא בתולה) חייבת לכסות שערותי'. וכפי שהבאתי באורך בהערתי, ומה שיש מחלוקת בין הפוסקים, הוא בנידון אשה בתולה שרק נתארסה - קידושין בלי נישואין, וכמובא דעותיהם באוצר הפוסקים לאבה"ע סי' כ"א סעיף ב' אות כ"ז.

דיש שכתבו שרק בתולה שעוד לא נתקדשה, מותרת בפריעת הראש, אבל תיכף שנתארסה - גם בתולה - נאסרה בפריעת הראש. כן פוסקים מהר"י הלוי, רעק"א, הבית מאיר, ס' מים רבים, ערך שי, אפי זוטרי. גם החוות יאיר (סי' קצ"ו) מחמיר בזה עכ"פ בזה"ז, וטעמו ד"אע"פ שבעצם דעתו נוטה לחלק בין אירוסין לנישואין, מ"מ כעת שעושין האירוסין והנישואין יחדיו, ע"כ כל שנתקדשה ראוי שתתנהג כנשים בכסוי ראש". (וגם מזה מוכח דאשה שנישאה כבר, לא קיימא לשאלה, דאסורה).

ויש שחילקו בין נישואין לאירוסין, והתירו אשה דרק נתארסה ועדיין לא נישאה, לפרוע את שערותי'. והם: ס' משאת משה, שו"ת שבות יעקב, ס' יהושע, הישועות יעקב, ועוד.

הרב מונדשיין מצטט את דברי הספר שלחן העזר סי' ט' (והוא מהפירוש שמלה לצבי שם או"ק ו'), והוא מעתיק רק חצי דבר כאילו בעל שלחן העזר מכריע כדעת השבות יעקב לנגד החוות יאיר, אולם באמת מי שיעיין שם יראה שאחרי העתקתו את דברי השבו"י, מביא שם בפירוש שמלה לצבי, את דעת רעק"א, מהר"י הלוי, והפתחי עולם להחמיר, ובסוף אינו מכריע בזה.

אמנם המחלוקת היא שבין הפוסקים לא נוגעת לענינינו. דאשה שכבר נישאה, אין אף פוסק אחד שיתיר פריעת שערותי'. ופליאה עצומה בעיני איך הרב מונדשיין שי' מעתיק את דברי ס' שלחן העזר, והשבות יעקב כיסוד ההלכתי לדבריו, ולא חלי ולא מרגיש שבדבריהם עצמם מוכח ההיפך ממש, דרק ארוסה מותרת ולא נשואה. וזה"ל שו"ת שבות יעקב ח"א סי' ק"ג: "אכן בתולה שנתקדשה ועדיין לא נשאת מותרת להלוך פרועת ראש". עכ"ל. הרי שנפל יסוד ההלכתי של ההיתר לבירא, ופשוט לאיסור.

וכן מה שהביא הרב מונדשיין שי' סיוע להיתרו מזה שבקהילות חב"ד התירו לכלה לעמוד תחת החופה מבלי לכסות שערותי', הרי פשוט ומובן שאין לזה שייכות עם הנדון, כי עד שתכנס הכלה לחדר הייחוד עדיין לא נגמרו נישואי'. ומה שכותב הרב מונדשיין שי' "שאל אביך ויגדך" - כן הדבר, שאלתי וקיבלתי בשם גדולי רבני ליובאוויטש שמעולם לא התירו הרבנים הישנים גילוי ראש הכלה בסעודת החתונה. בשנים הראשונות תבע כ"ק אדמו"ר זי"ע גם מנשים נשואות כבר רבות בשנים לכסות שערותיהן, ודבריו היו מוסבים, לדאבוננו, גם לאלו ממשפחות חסידים של"ע הקלו בזה.

והסכים לסידור קידושין רק אם הכלה תבטיח לכסות ראשה. אבל שטות היא לשתף כ"ק אדמו"ר זי"ע כאחראי על מה שעשו לפעמים בסעודת החתונה בחדר הנשים.

דרך אגב, מה שהביא הרב מונדשיין ממילונו של א. הארקאווי בפירוש תיבת "שלייער" שהוא צעיף וצניף ויכולים להתפרש כצניף ששמים על הראש - כפי הנראה שהרב מונדשיין איננו בקי בלשון אנגלי, כי אילו היה מכיר, היה רואה שממקומו הוא מוכרע כי במלון של א. הארקאווי ע' 506 מתרגם "שלייער" - Veil צעיף צניף". התיבה האנגלית Veil, פירושו הוא דוקא כיסוי הפנים, כאותו ששמים הכלות על פניהם. גם (כהודאתו) אינו בקי באידיש, דבאידיש קוראים לכיסוי הראש "טיכעל" או "פאטשיילע" - לא "שלייער"!

אמנם, אף שיש להתווכח בזה, יראתי מאד שיסיע את הדיון לענינים צדדיים, לתרגומו של שלייער, או לשמועה ששמע מפלוני או פלוני, לכן הנני לחזור עוה"פ על נקודה העיקרית, שכל מנהג צריך להיות מתאים להלכה, ואין שום יסוד ומקום בהלכה, להתיר כלה אחרי היכנסה לחדר היחוד בגילוי שערות ראשה. הרב מונדשיין ציטט כיסוד ההלכתי שלו, את הנודע ביהודה - והראתי ששם על אתר, מפורש הדבר לאיסור, ההיפך ממש מדבריו.

הוא ציטט אח"כ את השבות יעקב וס' שלחן העזר, והראיתי שגם שם מפורש הדבר לאיסור, ההיפך ממש מדבריו. והרי זה ענין חמור מאד, לקחת את האחריות על הכלות ממשפחות אנ"ש שבוודאי רוצות לעשות דוקא כמנהג חב"ד, שלא יחשבו כהידור מצוה לעשות ההיפך מהמבואר בכל הפוסקים.



## פשוטו של מקרא

### ונברכו בך

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

בראשית (יב, ג) ברש"י ד"ה ונברכו בך: יש אגדות רבות, וזהו פשוטו, אדם אומר לבנו תהא כאברהם, וכו'. צ"ע, מה קשה בתיבות ונברכו בך שצריך "אגדות רבות" וגם לאחר שמביא פירוש "פשוטו" מוסיף וזה מוכיח, בך יברך וכו', שפירוש זה (פשוטו) צריך הוכחה.

ובפשטות י"ל, שלאחרי שכתוב (בפסוק ב') ואעשך לגוי גדול . . והיה ברכה, ואח"כ בפסוק ג' ואברכה מברכיך וגו', שמשמע, שבפסוק ב' נסתיימו הברכות שברך הקב"ה את אברהם. ובפסוק ג' יש הוספה, שלא רק שה' ברך את אברהם אלא שגם מי שיברך את אברהם ה' יברך אותו. ואחרי זה בא "ונברכו בך כל משפחות האדמה" וכאן צ"ע למי נאמר ענין זה, אם הכוונה שכל מי שירצה ברכה יבוא לקבל אצלך, הרי זה כבר נאמר בפסוק ב' "והי' ברכה", שפירש"י "הברכות נתונות בידך כו' ומעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ".

ואם הכוונה בזה לומר שכל משפחות האדמה יברכו את אברהם, הי' צ"ל ויברכו אותך כל משפחות האדמה. ואם הכוונה בזה לברך את אברהם, הנה: (א) לכאורה הי' מתאים להיות בהמשך לברכות שבפסוק ב', ולא אחרי שכבר נגמרו הברכות וכבר מדברים על (תוכן) הברכות של אלה שיברכו את אברהם. (ב) איך מתפרשת (תוכן) ברכה זו בקשר לאברהם, (שבפשטות משמע שהברכות קאי על משפחות האדמה, שהם יקבלו ברכה מאברהם ולא שאברהם מתברך).

וע"ז פירש"י "יש אגדות רבות" מה מוסיף ענין זה (של ונברכו בך), שלפי האגדות מתורצות השאלות, אבל אין זה לפי פשוטו. "וזהו פשוטו אדם אומר לבנו תהא כאברהם". שעפ"י מובן שאין הכוונה שיבואו לבקש ברכה מאברהם, אלא שאנשים יברכו את בניהם (או את עצמם) שיהיו כאברהם.

אבל עדיין לא ברור מהו התוכן של תיבות אלו, האם זה סיפור המדבר בשבחו של אברהם, או גם זה ברכה. על זה ממשיך רש"י ואומר (שגם זו ברכה), "וזה מוכיח בך יברך ישראל לאמר, ישימך אלוקים כאפרים וכמנשה", ששם (בראשית מח, כ) כתוב במפורש "ויברכם" שיעקב ברך את אפרים ומנשה, ומה היתה (תוכן) הברכה בך יברך ישראל לאמר, ישימך גו', שלכאורה אין זו ברכה לאפרים ומנשה, אלא זה נוסח שיאמר איש לבנו ישימך אלוקים כאפרים ומנשה.

אבל מובן שאם כתוב ויברכם ביום ההוא לאמר גו', הרי זו ברכה (לאפרים ומנשה), ומה שנאמר בך יברך ישראל (וכפירש"י הבא לברך את בניו כו'), הנה זה עצמו הברכה, שזה (שאדם מברך את בנו ישימך כו'), מראה שלא חסר לאפרים ומנשה כלום, ויש לו כל טוב עד בתכלית השלימות, שכשאדם רוצה לברך בניו, מברכו בברכה הכי טובה שיש בעולם, והברכה הכי טובה שתהי', היא ש"ישימך אלוקים כאפרים ומנשה", שלפ"י מובן שיהי' אצל אפרים ומנשה תכלית הטוב בכל המובנים.

ועד"ז הוא גם כאן ב"ונברכו בך כל משפחות האדמה" שזו היא ברכה לאברהם. ומה שנכתב זה בפסוק ג' (אחרי ואברכה מברכך גו') ולא בפסוק ב' ששם נמצאים הברכות שנתברך אברהם.

"ל בדא"פ שכיון שבפסוק ב' נמצאים הברכות המפורשות, מתאים להמשיך אחרי זה ואברכה מברכך שגם אם אנשים יברכו את אברהם הנה ואברכה את המברכים. ולסיום אומר ענין (ברכה) כללי, ש"ונברכו

בך כל משפחות האדמה", וכנ"ל באריכות בתוכן הברכה. וגם י"ל, שכיון שברכה זו כוללת בעצם הכל, לכן נכתבה לבסוף.

ולהעיר מלהלן (בראשית כו, ד) ברד"ה והתברכו בזרעך (גבי ברכות ליצחק) "אדם אומר לבנו יהא זרעך כזרעו של יצחק" שגם שם (הוא אותו תוכן של ונברכו בך, וגם שם) כתוב ברכה זו בסוף.

והנה ברש"י בפ' תולדות (כו, ד) "וכן בכל המקרא, וזה אב לכולן - בך יברך ישראל לאמר ישימך וגו'. וזה שרש"י אינו מביא מלעיל (אצלנו יב, ג) "ונברכו בך", מובן, שהרי פסוק שלנו גופא צריך לראי' מבך יברך ישראל, וכמו שנתבאר לעיל בארוכה הראי' מפסוק זה, שלכן נקרא בוודאי "אב לכולן".



ומה שאומר רש"י (ביב, ג) "וכן כל ונברכו בך שבמקרא", וכן להלן בפ' תולדות אומר רש"י "וכן בכל המקרא" - משמע שלשון בני אדם אינו כן, וזה כי בלשון בני אדם הכוונה ונברכו בך או והתברכו בזרעך על אלה שמתברכים, שבפשטות מדברים ("ונברכו בך") על משפחות האדמה, וכן (והתברכו בזרעך) קאי על כל גויי הארץ, שהם המתברכים ויקבלו ברכה מאברהם ויצחק.

אבל בלשון המקרא, אין הכוונה לדבר על המתברכים, שאין הכוונה והתברכו שיבואו לקבל מהם ברכות, אלא בא לדבר בשבח ובברכה, על אותו שנאמר עליו ונברכו בך או והתברכו בזרעך גו', שיהי' לו כל טוב עד שהבא לברך את בנו אומר תהא כפלוגי.



## ברש"י ד"ה הרימותי ידי

### הנ"ל

ברש"י ד"ה הרימותי ידי (בראשית יד, כב.): לשון שבועה מרים אני את ידי כו', שני דברים מפרש כאן רש"י; א. לשון שבועה. ב. מה שנאמר הרימותי בלשון עבר שפירושו שכבר נשבע, והרי עדיין לא נשבע אלא עכשיו הוא שנשבע, וע"ז מבאר רש"י שלשון הרימותי אין הכוונה בלשון עבר, אלא "מרים אני את ידי לא-ל עליון" - לשון הווה.

וע"ז מביא כמה ראיות: "וכן (בראשית כב) בי נשבעתי (שהפירושו) נשבע אני (עכשיו), וכן נתתי כסף השדה קח ממני (שהפירושו) נותן אני לך (עכשיו) כסף השדה וקחהו ממני".

ולעצם הענין למה כותבת התורה בלשון זה או למה אמר אברהם בלשון זה, ולא כראוי (בלשון הווה), הנה לכאורה זה ביטוי על ודאות והחלטיות שבדבר, עד כדי כך שזה כאילו כבר נעשה.

וכן פירש"י בפ' חיי שרה (כג, יג) בד"ה נתתי - דוני"ש בלע"ז מוכן הוא אצלי והלויאי נתתי לך כבר.

ואגב, לכאורה יש ראי' גם משני פסוקים לפני זה, מדברי עפרון "...השדה נתתי לך גו'" ומפרש רש"י "נתתי לך - הרי היא כמו שנתתי לך".

ובפשטות י"ל - ע"ד הצחות - שרש"י רצה להביא ראי' מדברי אברהם לעפרון (בפסוק יג) ולא מדברי עפרון לאברהם (בפסוק יא), ובפרט לפי מה שרש"י מפרש להלן בפסוק טז בד"ה וישקול אברהם לעפרון (עפרון) חסר וי"ו לפי שאמר הרבה ואפי' מעט לא עשה כו', שזה לכאורה מוכיח גם על הדברים שאמר נתתי לך "הרי היא כמו שנתתי לך" גם לא היו לגמרי באמת, וא"כ הרי זה לכאורה היפך לכל ביאור הענין, שאיפה שכתוב בנוסח זה, זה מראה על החלטיות לתת כו'.

והאם גם זאת הסיבה שרש"י לא נעמד לפרש (בפ' חיי שרה) בפסוק זה (של דברי עפרון) בד"ה נתתי לך כמו שמפרש בפסוק יג נתתי לך דוני"ש בלע"ז מוכן כו' והלויאי נתתי לך כבר, אלא אומר בקיצור (בד"ה נתתי לך) (בפסוק יא) "הרי היא כמו שנתתי לך".

ואולי כי עפרון דבר בענין שדה, ושדה ניתן להקנות בכמה אופנים ולאחרי שמקנה לו הרי זה נכנס לרשות הקונה מבלי שיצטרך להעבירם, ואין כאן כ"כ חידוש בתיבות "נתתי לך" בלשון עבר.

אבל בפשטות מובן למה מביא דוקא מפסוק זה (שאמר אברהם לעפרון "נתתי כסף השדה קח ממני", ולא מפסוק שאמר עפרון "נתתי כסף השדה") כי בפסוק זה כתוב מיד לאחר נתתי כסף השדה "קח ממני", הרי זו הוכחה יותר חזקה שאעפ"י שעדיין לא נתן, שהרי אומר קח ממני, ואעפ"כ אפשר לומר נתתי לשון עבר.

שעפ"י גם מובן בפשטות למה רש"י מביא ביחד עם תיבות נתתי כסף השדה את התיבות קח ממני, אע"פ שלא בא לפרש תיבות קח ממני, אלא זה בא בתור הוכחה שאע"פ שאומר לו קח ממני (דעדיין לא לקח) אומר הלושון נתתי בלי עבר.



## ותצחק שרה

### הנ"ל

בראשית (יז, יז) ברש"י ד"ה ויפול אברהם על פניו ויצחק "זה תרגם אונקלוס לשון שמחה וחד, ושל שרה לשון מחוך. (וחיכת שרה) למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה. וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם".

צ"ע מאין לקח התרגום אונקלוס לבאר צחוק של אברהם בלשון "וחד" - ל' שמחה, והצחוק של שרה לשון צחוק (ולגלוג) לשון מחוך (וחיכת). והרי תוכן הפסוקים של אברהם ושל שרה נראים שוים, שאצל אברהם נאמר ויצחק, ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד, ואם שרה, הבת תשעים שנה תלד. ואין כאן לכאורה תוכן ענין של שמחה, וכן הפסוק של שרה ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי כו' ואדוני זקן, הוא דומה ל"ויצחק ויאמר בלבו גו'".

ועפ"י הנ"ל - שמפשוטות לשון הפסוק, אין הבדל בין הצחוק של אברהם לצחוק של שרה - יומתק הסיפור (מובא ב'קובץ מכתבים' לספר תהלים), שסיפר כ"ק הה"מ נ"ע לכ"ק אדה"ז, ש"בהלכי חזרה בהיכלות כו' כל התינוקות . . למדו פרשת לך, ואחד התינוקות אמר בקול רם, הכתוב ויפול אברהם על פניו ויצחק, ויאמר בלבו הלבן מאה שנים (בתורה - שנה) יולד . . ומשה רבינו מסביר להם להילדים, כי כל הפירושים אמת הם, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם תאמרו, איך אפשר הדבר, אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם, תדעו אשר זהו מצד הגוף, ואשר גם גוף קדוש, בשר הוא".

וי"ל בדא"פ, שעצם ההקדמה של "ויפול אברהם על פניו" מראה על הבעת תודה, שלכן נפל על פניו (בהשתחויו), שעפ"י מובן שהמשך הדברים "ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה כו'" הם מדברי השבח שאמר בקשר עם הנפילה (וכמו שמבואר גבי וירנו ויפלו על פניהם (ויקרא ט, כד)), והיינו לומר שאינו ראוי לניסים כאלה שהלבן מאה שנה כו'.

והנה, עפ"י יומתק, מה שרש"י העתיק בדיבור המתחיל (יז, יז) את התיבות ויפול אברהם על פניו, שלכאורה כיון שרש"י בא לבאר תיבת ויצחק, שזה תרגם אונקלוס לשון שמחה וחד, וכו', ואינו מבאר כלום על ויפול כו', א"כ למה העתיק תיבות אלו בד"ה. ועפ"י הנ"ל הנה כל

הראי' שכאן "ויצחק" הוא לשון שמחה הוא מזה שמקודם הי' "ויפול אברהם על פניו" ולכן העתיקו רש"י בד"ה. ועפ"י הנ"ל יומתק לכאורה עוד ענין, שכאן מאריך רש"י בענין של שמחה וצחוק (אצל אברהם ושרה אף שלא מדובר כאן (בפ' לך לך) אודות שרה) ובפסוק (יח, יב) "ותצחק שרה" גוי' לא מבאר רש"י הצחוק דשרה שזה לשון צחוק.

שעפ"י הנ"ל י"ל, שבעצם מלשון ותצחק שרה לבד, אי אפשר לדייק שצחקה ולא שמחה, דלשון (ותוכן) זה אינו שונה מ"ויצחק" של אברהם, אבל שם בפ' לך לך (יז, יז) ששם יש את ההוכחה של ויפול אברהם על פניו, יש גם מקום לבאר את ההבדל.



### ישב כתיב

#### הנ"ל

בראשית (יח, א), ברש"י ד"ה ישב, ישב כתיב כו', פי' מזה שלהלן בפ' חיי שרה (כד, סב) כתוב "... (והוא) יושב (בארץ הנגב)", בוא"ו, הרי שכך הוא דרך הרגיל (בחולם מלא), שלא מצאנו שהוא"ו ב"יושב" נדרש, א"כ כשכתוב חסר, בודאי בא לדרוש, ומה בא לדרש ש"בקש לעמוד אמר לו הקב"ה שב כו'".

והמפרשים פירשו איך משמע ענין זה מ"ישב" חסר. ואולי יש להוסיף, שלפי מדרש זה, יהי' הניקוד ישב (היו"ד בצירה), שזה מלשון עתיד, ולשון עתיד כולל בתוכו גם לשון ציווי, ונמצא קריאת התיבה ישב, וכשנוריד את היו"ד, ישאר שב, כמו שמבאר רש"י שב ואני אעמוד כו'. והנה גם להלן גבי לוט, (בראשית יט, א) מפרש רש"י ישב כתיב, והיינו שאם כתוב יושב, זה מראה על דבר הרגיל תמיד, וכשכתוב ישב, זה מראה על שאותו היום ישב. וב'שפתי חכמים' - שעצם חסרון הוא"ו מראה על חסרון ה"שופט עליהם", כלומר שעד עכשיו לא הי' שופט.

ואולי גם כאן ניתן לפרש שזה כאילו הי' (כתוב ישב ו) נקרא בצירה, ואז מראה (רק) על העתיד, הרי שעד עתה לא הי' שופט. ולהלן גבי עפרון (כג, י) גם כתוב יושב חסר, ודרשינן גם "אותו היום מנוהו שוטר עליהם", שלכאורה ניתן לפרש כמו אצל לוט (בשני הביאורים).

וב'שפתי חכמים' באר (גבי עפרון) שישב לשון עבר משמע שעד עכשיו ישב ביחד עם כולם בשוה. אבל לפי זה יהיה תוכן הכתוב שמדבר על מה שהי' עד היום, ולכאורה עיקר הענין חסר מן הספר.



### ברש"י ד"ה "קח ולך" (יב, יט)

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפרשת לך לך רש"י ד"ה "קח ולך" (יב, יט): "לא כאבימלך שא"ל הנה ארצי לפניך וכו'". וכן על דרך זה פירש"י בד"ה "הנה ארצי לפניך" (וירא כ, טו): "אבל פרעה אמר לו הנה אשתך קח ולך וכו'".

וצריך להבין, למה לא פירש"י בנוגע לעוד חילוק שישנו בין המעשה באברהם ושרה אצל פרעה, להמעשה אצל אבימלך, כשאבימלך שאל את אברהם (שם, י) "... מה ראית כי עשית את הדבר הזה", ענה לו אברהם (שם, יא) "... כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום והרגוני על דבר אשתי". ועל דרך זה, כשיצחק ורבקה היו בגרר, ושאל אותו אבימלך (שם, כו, ט) "... אך הנה אשתך היא ואיך אמרת אחתי היא", ענה לו יצחק "כי אמרתי פן אמות עליה".

משא"כ בפרשת לך לך, כשפרעה שאל את אברהם (שם, יח-יט) "למה לא הגדת לי כי אשתך היא למה אמרת אחתי היא וגו'" לא מצינו שאברהם ענה לפרעה שום דבר על זה.

והנה ההבדל בפשטות בין אבימלך ופרעה הוא, שאבימלך התחרט על מה שעשה, וכמ"ש "כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה", ולכן הי' צריך אברהם להתנצל לפניו, משא"כ פרעה הי' לו טענות על שהביא מכות ותו לא, וע"כ אין צורך לענות לו מאומה.

ואולי אפשר לומר כמו שתירץ לי אחד, שפרעה בעצמו תירץ שאלתו, בזה שבסיום דבריו אמר "ועתה הנה אשתך קח ולך", ופירש"י שם שהמצריים שטופי זימה הם. ולכן לא ענה לו אברהם כלום. אבל לפי זה צריך להבין, מה הי' שאלתו לכתחילה.



### ברש"י ד"ה "העיר הזאת קרובה"

**הנ"ל**

בפרשת וירא (יט, כ) ברש"י ד"ה "העיר הזאת קרובה": "קרובה שיבתה נתיישרה מקרוב לפיכך לא נתמלאה סאתה עדיין וכו'", עכ"ל. וצריך להבין אם לא נתמלאה סאתה עדיין, הרי אפילו בלא בקשת לוט,

לא הי' לה ליחרב עדיין. וכמו שפירש"י גם כן בפרשת לך לך ד"ה "כי לא שלם עין האמורי" (טו, טז): "... שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתמלא סאתה וכו'", עכ"ל. ואם לא נתחייבה, מבלי בקשתו של לוט, אין להם רשות להשחיתה.

וראיתי באור החיים, וז"ל: "קשה ממה נפשך, אם נתחייבה העיר, מה יועיל בקשתו מהם. . . אכן יתבאר, שהגם שעדיין לא נשלמה סאתה אעפ"כ, כיון שניתן רשות למשחית, אין לה זכות להמלט מהדין, וכפי זה הדבר תלוי ביד המשחית, לזה נתחכם לוט ושאל הדבר ממנו, עכ"ל. אבל צריך עיון, אם יכולים לתרוץ כן גם לפירש"י דהרי רש"י פירש בפרשת בא בד"ה "ואתם לא תצאו וגו'" (יב, כב): "מגיד מאחר שננתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע וכו'". ולכאורה, אפשר ללמוד זאת כבר בפ' וירא.



### ברש"י ד"ה "ותקם רבקה" (כד, סא)

#### הנ"ל

בפרשת חיי שרה (כד, סא): "ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך". לכאורה, הסדר בפסוק זה הי' ויקח העבד את רבקה ותקם רבקה ונערתיה וגו'.<sup>1</sup> וכן על דרך זה (שם, סז): "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וגו'". ולכאורה גם כאן הי' צריך להיות הסדר בפסוק: ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה ויבאה יצחק האהלה שרה אמו.

ועיין בפירש"י בפרשת שמות ד"ה "וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה" (ד, כ): "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא". וכן בפירש"י בפרשת בשלח ד"ה "ויבאם" (טז, כ): "הרי זה מקרא הפוך שבתחלה הבאיש ולבסוף התליע וכו'", עכ"ל. וצריך עיון, למה לא פירש"י על דרך זה, בשני פסוקים דלעיל.



(1) אולי כן היה הסדר - שמתחילה כשהיו קרוב לביתם הלכו מעצמם. ורק לאח"כ לקח העבד אותם תחת רשותו (ושמירתו). המערכת.

## הקב"ה מתהא הצדיקים

### הרב משה לברטוב

ר"מ בכולל תפארת זקנים לוי יצחק

בפ' העקידה (בראשית פרק כב) מעיר רש"י על אותו ענין, ומשנה בכל פעם (וכדלקמן). וצריכים להבין החילוקין ביניהם והצריכותא בכל א' מהם: דבפסוק ב' בד"ה "את בנך" (אחר שמפרש המשך הפסוק, מקשה) "ולמה לא גילה לו מתחלה, (ועונה) שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותטרף, וכדי לחבב עליו את המצוה, וליתן לו שכר על כל דיבור ודבור". ואח"כ בד"ה "אחד ההרים" מפרש: "הקב"ה מתהא הצדיקים ואח"כ מגלה להם וכ"ז כדי להרבות את שכון, כו".

והביאור בזה בדא"פ הוא, דיש חילוק בין "את בנך" ובין "אחד ההרים". דב"את בנך" מסביר שגילה לו שזהו "יצחק" אחר המשך הדיבור. משא"כ ב"אחד ההרים" מסביר שגילה לו את ה"מקום" רק אחרי כמה ימים. ועפ"ז מובן החילוק בין זה לזה דמה שמביא בד"ה "אחד ההרים", שייך בענין שמתגלה אחר זמן, ובעת הדיבור נשאר הענין מכוסה. ומה שמסביר בד"ה "את בנך" זה שהשכר על כל דיבור ודיבור ולא על זמן ארוך משום ששם מסביר למה משך הדיבור כ"כ. משא"כ כאן כותב "כדי להרבות שכון" (כי זה משום שהם מחכים זמן רב).

עוד מובן שענין שלא תזוח דעתו, שייך, מתי שמצוהו לעקוד את בנו. משא"כ פה שאומר לו המקום. לאידך גיסא, פה יש שכר יותר מעל משיכת הדיבור, כי כאן השכר זה על משך הזמן שמחכה. אח"כ (בפסוק ד'), על "ביום השלישי" שואל רש"י למה איחר מלהראותו מיד, עונה כדי שלא יאמרו, הממו וערבבו פתאום וטרף דעתו, ואילו הי' לו שהות לימלך אל לבו, לא הי' עושה.

וצ"ע מהי קושייתו, דהרי סביר שלוקח ג' ימים מבאר שבע להר המוראי. וכן הקשה הראב"ע. וצ"ל מאחר שהי' הראי' מרחוק וע"י ענין, הי' יכול הקב"ה להראות לו בהתחלה - היינו שהי' יכול הענין להתקשר ולהראות תיכף ביצאו מבאר שבע.

והנה, מה שרש"י אינו מסתפק עם הסברו בפס' ב' - שאינו מגלה תיכף לצדיקים, לכאוי י"ל, שמאחר שלא גילה לו בדבור, כ"א על "אחד ההרים", הי' בזה תיהוי (ולכן כותב רש"י ולמה לא גילה לו

מיד), וחיכה עד יום השלישי. אך הסבר זה לא יונעם עם מה שכתבתם לעיל שב"אחד ההרים" ה' הסתר גם בזמן ולא רק בדיבור. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה ההוספה בהקושיא של ביום השלישי. וצ"ע.



### ברשי"י ד"ה ויפול אברם על פניו (לך יז, ג)

ר' יוסף וולדמאן  
תושב השכונה

בקובץ דש"פ וירא [תתכה] עמ' 76, בנוגע לפירש"י בפ' לך-לך ד"ה ויפול אברם על פניו (לך לך יז, ג): שלשון רש"י שם "ממורא השכינה, שעד שלא מל, לא ה' בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו, הבאתי שאלת המפרשים מן "וירא ה' אל אברם (ויאמר לזרעך אתן...) שבתחלת הסדרה, שלא נאמר שם ויפול על פניו. והבאתי תירוציהם כל אחד ע"פ דרכו. אבל לפי ביאורם נשאר בלתי מובן למה אין בפירש"י איזה זכר מהחידוש שבדבריהם.

וניסיתי ליישב שם, ע"פ הפרש ניכר בפשטות הכתובים בין "וירא ה' אל אברם" הנ"ל ובין "וירא ה' אל אברם" בתחלת הסדרה: ש"וירא ה' אל אברם" הראשון בא בקשר ותוצאה מן "וילך אברם כאשר דיבר אליו ה'", קיום מצוה הכללית של "לך לך מארצך וגו'", ובשביל זה כן ה' שם לאברם "כח לעמוד, ורוח הקודש נצבת עליו" למרות שעדיין לא מל. אבל הרגשתי, שגם על ביאור זה יש לערער - שבכל זאת אין זה כ"כ פשוט עד שנאמר שאין צורך שיוזכר מזה מאומה בפירש"י הנ"ל.

ואחרי שנדפסה הערתי בקובץ הנ"ל, עלה בדעתי שאפשר לבאר הנ"ל בפשטות, באופן שמלכתחילה אין שאלה מן "וירא ה' אל אברם" הראשון, עד כדי כך שאין צורך שיהיה בפ' רש"י הבהרה על זה. והוא, שרואים שב"וירא ה' אל אברם" השני, אינו נופל אברם על פניו תיכף אחריו, ואף לא אחרי המשך הדיבור של "אני א-ל שדי, התהלך לפני והי' תמים", למרות שלא מל, אלא ממשיך להחזיק מעמד עד סיום "ואתנה בריתי וגו'" (פסוק ב' שלאחריו).

מזה יש להסיק, שדברי פירש"י "שעד שלא מל לא ה' בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו", בע"כ כוונתו, שלא ה' בו כח להמשיך בהחזקת מעמד, להיות נשאר על עמדו, כמו שהי' עד אחרי הדיבור של פסוק ב' "ואתנה בריתי וגו'".

עפ"ז מובן שמלכתחילה אין שאלה מן "וירא ה' אל אברהם" הראשון בתחלת הסדרה על הנ"ל, שהרי "מורא השכינה" הי' עליו שם רק לזמן קצר ביותר. שההמשך של "וירא ה' אל אברהם" (הראשון) הם חמש מילים בלבד, "לזרעך אתן את הארץ הזאת".



### "ויצחק" [גליון]

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בגליון תתכה עמ' 77 מביא הרב וולדמן את דברי הרש"י לך יז, יז שמבאר - ע"פ התרגום אונקלוס - שהלשון ויצחק שנאמר אצל אברהם הוא לשון שמחה, ושהקשה ע"כ ה"משכיל לדוד" שלכאור' מנ"ל לאונקלוס שהוא לשון שמחה ומפרש דעיקר הראי'ה היא מכך שהקב"ה אמר "וקראת את שמו יצחק" ע"ש הצחוק (וכדפרש"י) ואם "ויצחק" פירושו צחוק פשיטא שלא הי'ה מצווה אותו כן. והקשה הנ"ל בגליון שם שלכאור' למ"ל לרש"י להעתיק בד"ה גם התיבות "ויפול אברהם".

ולכאורה י"ל בהקדים שע"פ פשט י"ל מקור אחר לדברי רש"י (ואנקלוס) שלשון ויצחק.

שאצל אברהם הוא לשון שמחה מדברי הקב"ה (וירא יח, יג) "למה זה צחקה שרה" ולא אמר בנוגע לאברהם - וכפי שרש"י מסיים כאן "וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם. ולכאור' לפ"ז י"ל ע"כ רש"י מעתיק גם גם תחילת הפסוק "ויפול אברהם" להדגיש שכיון שצחוק שנאמר כאן הוא הצחוק דאברהם ע"כ מוכח שהוא לשון שמחה.



## שונות

## הלכות ת"ת נתקבלו בין המתנגדים

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

בשיחת ש"פ צו תשמ"ו (הנחה בלה"ק סי"ח) "שהלכות תלמוד תורה נתקבל בכל חוגי בני", גם אצל המתנגדים".

כדאי לציין, מה שמפורסם בבית מדרשם של גדולי ליטא [מצוטט בספר 'שלום ירושלים' ליקוט על הלכות ת"ת (ירות"ו תשמ"ט) עמ' קכ, בשם הגאון ר' יעקב קמינצקי], "שהיות ושולחן ערוך הרב, הוא היחיד שזכה לחבר חיבור כה מפורט ומקיף על הלכות תלמוד תורה, לכן הלכה כמותו בכל מקום".

באותו ספר (שמחברו נמנה על חסידי קלויזנבורג) ערך שם (עמ' קכא-קכג) "סיכום והדרכה ע"פ שו"ע הרב".



## ספרי אדה"ז שהגיעו לתימן

הנ"ל

ב'ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן' על שו"ע (קה"ת תשד"מ) מהרה"ח ר"י שי' מונדשיין, הוקדש מבוא מיוחד (שכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו שיבחו במאד בשיחתו עם אחד בחודש תמוז תשד"מ), שבו התייחס העורך, להתפשטות השו"ע בתפוצות ישראל, ובמיוחד בקרב גדולי ישראל, ומחברים וכיו"ב. ושם עמ' פ-פא על הגעתו לתימן.

ראיתי באחד מבטאוני בית אהרן וישראל, אחרי שנת תשנ"ח, כתב איש ספר מבני (ומחוקרי תורות גדולי) תימן [הגליון עצמו אינו תח"י רק נסמן אצלי שהוא בעמ' קיב (תריח)]:

"... גם מספרי גדולי החסידות הופיעו לתימן, כגון תולדות יעקב יוסף, רל"י מבארדיטשוב. . . נועם אלימלך. . . ואין צריך לומר שלחן ערוך הגר"ז, שהוזכר בהרבה מספרי חכמי תימן העוסקים בהלכה ושו"ת. מהר"י קורח בחיבוריו הזכיר גם את סידורו (שהוא חיבור בקבלה), כגון בפירושו משכיל דורש פרשת חיי שרה דף נ"ד, האר"ש זלמן זלה"ה בסידור בשעת התפילה".



## מקומו האמיתי של יהודי גם בזה"ז בא"י

### הני"ל

ב'לקוטי שיחות' חלק כ' עמ' 309 (כאן ב'תרגום חופשי'): "מכיון ש"לזרעך נתתי את הארץ הזאת" הי' באופן של כריתת ברית, בה אין שייך שינוי - מובן שגם אחרי ש"מפני חטאינו גלינו מארצנו", הרי בעינה קיימת ההבטחה (בכל השלימות והתוקף) ד"לזרעך נתתי את הארץ הזאת", "וכמובן (גם) מהלשון "גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו" (גופא), שגם אחרי ש"גלינו" ו"נתרחקנו" הרי זו "ארצנו" ו"אדמתנו" (ארץ שלנו ואדמה שלנו) עד שהדין הוא (לכמה דעות), כל יהודי (גם שבחוץ לארץ) יש לו חלק (ד' אמות) בארץ ישראל (גם בשעת הגלות, שכן "קרקע אינה נגזלת"...) עד-כאן.

ויש לציין לשו"ת אבני נזר יו"ד ח"א סי' קכ"ו: "והנה פשוט הוא דאף עכשיו כשישראל בגלות נשאר הערבות, והטעם ברור דאף שגלו, מכל מקום, מקומם של ישראל בארץ ישראל, וכשאנחנו בארץ אחרת נחשבים לגולים כי אין כאן מקומינו, רק מקומינו בארץ ישראל ומצוה לדור בארץ ישראל, על כן עדיין נחשב כאילו כולנו בארץ ישראל, אף שאין אנו בפועל בארץ ישראל מכל מקום זה מקומינו".

דברי האבנ"ז, הינם תוספת לדברי מהר"ל מפראג, שביאר את הגמ' בסנהדרין (מג, ב) עה"פ הנסתרות לה"א והנגלות לנו ולבנינו עד עולם - שלא ענש על העונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן. ומבאר המהר"ל, שא"י מיוחדת לישראל, והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד, ולפיכך כשבאו לא"י נעשו ערבים, וע"כ נסובה הוספת האבנ"ז.

[אלא שכ"ק מדגיש יותר את ענין הבעלות, והאבנ"ז את ענין הישיבה בפועל בא"י. וידוע שרבותינו (אדהרש"ב) נ"ע חלקו עליו בשעתו וכו'. ואכ"מ].



## "היום יום" הערות לימים יז חשוון – ב' כסלו\*

הרב מיכאל אהרן זליגסון  
מגיד שיעור במתיבתא

היום יום - יז חשוון

"מ'דארף היטען דעם זמן, מ'דארף מקבל זיין עולה של תורה. יעדער זמן, יעדער טאג וואס גייט אוועק, איז דאס ניט נאר א טאג נאר א ענין אין לעבען, די טעג גייען כמאמר (ירושלמי ברכות פ"א (פרק א') ה"א (הלכה א')) יום נכנס ויום יוצא שבת נכנס כו' חדש כו' שנה כו'. דער טאטע האט געזאגט בשם רבינו הזקן: אזומערדיגער טאג און אוינטערדיגע נאכט איז א יאהר".

"עולה של תורה" - להעיר ממ"ש הב"ח לטור סי' מז, בנוגע לברכות התורה, שאמרו"ל על מה אבדה הארץ על שלא בירכו בתורה תחלה (נדרים פא), ומבאר הב"ח שהי' חסר אצלם בחשיבות התורה, ללמוד אותה לשמה ובמילא לא בירכו עלי'. ובשיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (סה"ש תד"ש ע' 127) שבכל שנה, בליל שבועות צריך כאו"א לקבל עליו עול תורה וצ"ל קבלה בלב, קבלה בפה, להגיד הריני מקבל עלי עול התורה.

"ענין אין לעבן" - מבואר בס' יצירה ומובא בחסידות (אוה"ת יתרו עה"פ והר סיני עשן וגו' ובכ"מ) שהעולם מורכב משלש דברים עולם שנה נפש. והרי לכאורה שונים המה זמ"ז, "עולם" מתייחס למקום, "שנה" - לזמן, ו"נפש" - לאדם. הנה בכאן מדגיש הרבי שכל יום הוא "ענין אין לעבן", היינו ש"שנה" משפיעה גם על נפש, וכפי שמתבטא זה בכמה ענינים.

בסיום הפתגם - מדגיש חשיבותו של "יום" עוד יותר:

"דער טאטע האט געזאגט בשם רבינו הזקן: אזומערדיגער טאג און אוינטערדיגע נאכט איז א יאהר". וי"ל שבזה מדגיש הרבי שבכל יום פרטי של ימי השנה, משתקף ענין של כללות השנה.

---

(\* לע"נ אמי מורתי מרת הינדא רחל הכ"מ בת הרב יצחק מאיר הכהן ע"ה, בקשר עם סיום אמירת הקדיש ביום ש"ק פ' תולדות, ב' כסלו תשס"ב.)

והוא בהקדם: כללות ענין השנה מורה על שלימות הזמן. ולכן שנה הוא מלשון שינוי, כיון שבשנה שלימה ישנם כל השינויים שיכולים להיות (להעיר מהמשך וככה תרל"ז בנוגע לאתרוג). ולכן תיבת "שנה" הוא גם מלשון השנות החלום, היינו שרק חוזר עוד הפעם.

והביאור בזה ע"פ המבואר בנוגע לענין כלל ופרט, שאין בכלל אלא מה שבפרט, שהרי הכלל הוא צירוף כמה פרטים ומהם נעשה כלל אחד. ועד"ז מובן בענין דיום ושנה: מכיון שכל יום מימי השנה, הוא חלק משנה שלימה, במילא מוכרח שגם בכל יום, משתקף כללות ענין הזמן של שנה שלימה, ויש להעיר ששנה נקראת בשם "שנה" מפני שיש בה שנה ימים (ע"ד הרוב), והרי ביום זה - יז חשון תד"ש - נמלאו שנה ימים מיום י"ט כסלו, התחלת לוח "היום יום".



### כד חשון

"בענינים הגשמיים צריך להסתכל במי שהוא למטה ממנו, ולהודות להשי"ת כי טוב על חסדו אתו עמו. - בענינים הרוחניים צריך להסתכל במי שהוא למעלה ממנו ולהתחנן לה' שיתן לו דיעה טובה להתלמד ממנו וכה ועוז שיוכל לעלות בעילוי".

"להסתכל" - היינו שאינו מספיק התבוננות קלה כי אם הסתכלות, וכפי שהרבי הרי"צ מדגיש בא' משיחותיו הק', שהביטוי "הסתכלות" מובא במאמרי אדמו"ר האמצעי, והכוונה שצ"ל באופן חזק.

"ולהודות להשי"ת כי טוב על חסדו" - לשון הכתוב - הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו (תהלים קיח). [אגב, עפ"ז יובן גם שייכות תוכן הפתגם ליום זה, כיון שזה מיוסד על שיעור תהלים דיום זה].

"אתו עמו" - יש לומר כפל הלשון ע"פ המובא הפירוש שלהם בפשטות. "אתו" הוא מל' את, וכפי שלמדים מזה, "את - הטפל לברשו". ואילו תיבת "עמו" מורה על הדומה לו, והיינו ענינים שהם בערכו, וכמבואר גם בחסידות (ראה ד"ה והתהלכתי תשל"ח ועוד). וי"ל שהכוונה בזה הוא שיהודי צריך להודות להשי"ת הן על החסד בענינים שלו, שהם טפלים אליו ("אתו"), והן על החסד בענינים שלו, שנחשבים חשובים ועיקריים אצלו ("עמו").

"ולהתחנן לה'" - ראה פירש"י ריש פ' ואתחנן, שתיבת "ואתחנן" הוא "ל' מתנת חנם. . וחנותי את אשר אחון". ועפ"ז יומתק הל'

"להתחנן". שהרי מכיון שממשיך בהפתגם "שיתן לו דיעה טובה להתלמד ממנו", הרי הבקשה לזה בתפלת שמונה עשרה הוא "אתה חונן", "חננו מאתך" באופן של "וחנותי".

"להתלמד ממנו" - שהרי איזהו חכם הלומד מכל אדם (אבות רפ"ד).

"כח ועוז" - י"ל ההפרש ביניהם - "כח" הוא מתייחס למובן הגשמי, כמובן מל' המשנה, בן שלשים לכח, ותיבת "עוז" הוא בהתייחסות יותר למובן הרוחני, כמובן ממ"ש רז"ל עה"פ ה' עוז לעמו יתן וגו', אין עוז אלא תורה. וכדיוק ל' רז"ל "אין . . אלא" שזהו לעיכובא. וכפי שהרבי הדגיש בכמה משיחותיו, שהכוונה פנימי בביטוי כזה ("אין . . אלא"), היינו שלא יכול להיות מציאות כזה בעולם ("אין...") "אלא" - היינו רק בתנאי מיוחד, ובנדוד - כפי שהוא בתורה, ובדרך ממילא נמשך מזה גם בעולם.



### ב' כסלו

"אאזמו"ר ביאר פעם במאמר, הא דרבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, כי הרי התפלה צ"ל בחיות, וע"י שנותנים צדקה לעני קודם התפלה ומחיים אותו, ניתוסף חיות הרבה בתפלה. ונענע בידו ממטה למעלה לרמו שהרבו בהפלאה. - וכמה פעמים קודם התפלה היה אאמו"ר מחזר אחרי עני ליתן לו לאכול".

"צדקה . . קודם התפלה ומחיים אותו, ניתוסף חיות הרבה בתפלה" - בתור הקדמה: בשיעור תניא ליום זה מבאר אדה"ז שענין התפלה הוא "המשכת החיות מא"ס ב"ה . . א"א בלי העלאת מ"ן מלמטה דוקא . . והעלאת מ"ן . . שהן הן הרפ"ח ניצוצין וכו' . . ולכן נק' התפלה חיי שעה היא מלכות היורדת בבי"ע". (וכן מבאר ענין הצדקה וגמ"ח בהמשך הביאור, שם). והרי ענינו של "חיי שעה" מתייחס לעניני חיי עוה"ז הגשמי. וכל' חז"ל מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה. בפתגם (הנ"ל) משתקף הענין של "חיי שעה" בהדגשה מיוחדת: הרבי מצטט שע"י נתינת הצדקה, מוסיפים חיות לעני, ועי"ז ניתוסף חיות גם בתפלתו ("חיי שעה") של הנותן הצדקה. והיינו שבכאן מתקיים הן ענין הצדקה וחיים כפשוטו אצל העני [וכלשון המדרש פ' משפטים "אתה החיית נפש העני"]. והן ענין הצדקה

(הוספת חיות, "חיי שעה") אצל הנותן. ועוד יותר: הוספת "חיות הרבה". וע"ד מארז"ל יותר ממה שהבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם הבעה"ב.

"ונענע בידו ממטה למעלה לרמז שהרבוי בהפלאה" - ויש להעיר, שהרי כמ"ש אדה"ז ענינה של תפלה היא "המשכת החיות מא"ס ב"ה . . א"א בלי העלאת מ"ן מלמטה דוקא" [העלאה ממטה למעלה] . . ע"י בירור רפ"ח ניצוצין כו". ועפ"ז יומתק השייכות למצות הצדקה דוקא, כיון שע"י הצדקה "כל נפשו החיונית עולה לה" (תניא פל"ז), ובזה יובן גם דיוק הלשון שענין הצדקה פועלת "ריבוי בהפלאה".

"וכמה פעמים קודם התפלה היה אאמו"ר מחזר אחרי עני ליתן לו לאכול". - יש להעיר ממס' תענית (כג, ב) בנוגע אבא חלקי' ואשתו, כיון שצדקה שהאשה נותנת "מקרבא הנייתה", כיון שהאשה נותנת אוכל מוכן לאכול, ועי"ז מחי' את העני בזריזות יתירה.



### בשרה שינקה מן הטמאה

#### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

ברשימות הרב"ש (עמ' ה) מסופר אודות כ"ק הרה"ק ר' ברוך שלום ע"ה בן הצמח-צדק, שציווה לשבור כל הכלים שנכשל בהם בשר טלה - כבש שינק מן הטמאה.

הנושא נדון ביו"ד סי' ס' סעיף א בהג"ה, ש"ך ס"ק ה ונו"כ. ולכאורה - המסקנא שם אינה כך: בשפתי דעת שם מסכם הפרמ"ג: "סוף דבר הכל נשמע, באיסורי אכילה [ -ולא הנאה] אפשר כולי עלמא מודים דשרי דיעבד כל ימיה, ולכתחילה אם דבר ידוע [ולא היה כאן כך!] אסור לקנות משום מראית עין...".

וראה בזה גם בשו"ת הצמח-צדק חיו"ד סו"ס סז: "מדינו דהרב רבינו יונה הנ"ל [ -היתר ה'מור' משום 'פנים חדשות'], יש להעיר לעניין הנזכר בשו"ע יורה-דעה סי' סמ"ך בבהמה שנתפטמה מאיסור מאכל כל ימי חייה, דיש להתירה בפשיטות לפי דעת הרר"י. ואף להחולקים על הרר"י יש לחלק...".

ולעניין מה שאסרו את כל הקערות מפני שנפל עכביש בכל אחת מהן, גם בזה יש חידוש. דהנה בשו"ע אדה"ז סי' שטז סכ"ג כ' "אחת מאלף היא מסוכנת במאכל" ומקורו מהמג"א שם, ובפתחי תשובה יו"ד סי' קטז ס"ק ג הביא מהחכמת אדם שרצה להתיר עפ"ז עכ"פ באם יש ס' כנגדה, וכ"פ בשו"ת מהרש"ם. ובמהרי"ל הל' או"ה (עמ' תקכז) מתיר ללא הזכרת שישים.

מאידך בס' בל"י כ' דכיוון שהוא משום סכנה לא מהני ס', ובנימוקי או"ח שם נחלק על המג"א וכתב דיש בה סכנה גדולה (ראה בארוכה בס' שמירת הגוף והנפש סי' קכח הע' ב).



### ניגון נאשי קראמקי – תקעו בחודש

**הרב יוסף יצחק איידלמאן**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר הניגונים של נוח, ניגון קי, מופיע הניגון "נאשי קראמקי - תקעו בחודש", ושם מפורט (הן ליד התווים, והן בתחלת הספר, ב"מפתח הניגונים" עם תיאור הניגונים) מילות הניגון: תקעו בחודש (בחודש) שופר, שובה ישראל.

אבל פוק חזי עמא דבר, שנהוג לשיר: תקעו בחודש, בחודש השביעי, שובה ישראל. ויש לחקור בשינוי הגרסאות.

והנה ידוע, דמילות הניגון הם ה'ד"ה' של המאמרים דחודש תשרי, וא"כ לכאורה ניתן לקיים הגירסא דספר הניגונים, ומדובר רק בשני מאמרים (= 'תקעו בחודש'; 'שובה ישראל'), אלא שבניגון חוזרים על התיבה "בחודש" מתוך ד"ה "תקעו בחודש שופר" פעמיים. ולפי גירסא זו אין צורך להוסיף "השביעי" (שאז הכוונה לד"ה נוסף 'בחודש השביעי').

ואיני זוכר איפה המקור המדבר אודות תוכן הניגון - שתוכנו ה'ד"ה' של המאמרים דחודש תשרי. ויש לעיין, האם אכן יש תחת ידינו מאמרים מאותה תקופה ברצף כזה, כגירסא הראשונה או השנייה. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



## מאמר גנוז?

הרב אהרן ברקוביץ  
ירושלים עיה"ק

ב'תשורה' לחתונה שנערכה באור לכ"ח סיון תשס"א, נתפרסם צילום מ'פתח דבר' מוגה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע, מחודש אלול תשכ"ח, והוא למאמר ד"ה 'והיה ביום ההוא אשר לכ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע. המאמר נאמר (נכתב) לאחר השואה ל"ע ול"ע ונדפס בשעתו בירחון 'הקריאה והקדושה' (תשרי תש"ג) ואח"כ בספר המאמרים - אידיש (ע' 78 ואילך)".

כמדומני שבפועל לא נתפרסם קונטרס זה, או מפני שלא נדפס כלל או שנדפס והרבי צייה לגנוז (כמדומני שכך שמעתי באותם ימים).

עוד בזכרוני, שתוכנו של מאמר זה חזר ונשנה בשיחותיו או במאמריו של הרבי באותה תקופה. אם מישחו מאנ"ש זוכר או יודע משהו ברור בענין זה, אנא יודיע זאת ברבים.

עוד יש להעיר בלשונו של רבינו, ש"המאמר נאמר (נכתב) לאחר השואה ל"ע ול"ע" - שתיבות אלו נוספו בגוף כתי"ק - מה פשר הלשון "נאמר (נכתב)"?

ידוע שמאמרים אלו לא נאמרו (ברבים עכ"פ) אלא נכתבו, אך יש להסתפק האם תוספת התיבה "נכתב" מבטלת את המלה "נאמר" כענין "תפוס לשון אחרון", או שמא הענין ד"נאמר" במקומו עומד (אף כי אינו מובן לכאורה), ולכן לא מחק הרבי את התיבה הזו.



## מנין ה'קדישים' בתפילה

הנ"ל

[בכמה גליונות (גל' תת עמ' 151; תתט עמ' 66) ניסיתי לברר את מנין ה'קדישים' שהיה אדמו"ר הרש"ב אומר בתפילה; שהוא עצמו כותב בצוואתו "אני דקדקתי לומר בכל יום - לבד ש"ק ויו"ט - ט"ז קדישים", אבל אם למד משניות ואמר קדיש אחר כל אחת מג' התפילות, נמצא שאמר י"ז קדישים.

לכן שיערתי שאפשר והדיוק הוא שלא לפחות מט"ז קדישים, וכפי שאמנם מפורש בצוואה המיוחסת לאדמו"ר מוהר"ש (אג"ק שלו, עמ'

קד): וכאו"א מבניי ישתדלו כי יאמרו בכל יום - לבד שבת ויו"ט - לא פחות מן ט"ז קדישים.

אח"כ מצאתי שכך אמר פעם רבינו במפורש: בנוגע למספר הקדישים - אין הקפדה שלא להוסיף על ט"ז קדישים, כי אם, שלא להפחית מט"ז קדישים ("תורת מנחם - מנחם ציון, עמ' 364, כג אדר ה'תש"ב).

אך יש להעיר, שב"רשימות" רבינו (חוברת ה, עמ' 27) נאמר: באבילות שעל אמו וצ"ל . . . היה [מוהרש"ב] לומד בכ"י . . . ג' פרקים משניות, בשחרית מנחה וערבית, ואח"כ אומר קדיש דרבנן. עכ"ל. ועפ"ז המנין עולה ל"ז קדישים.

אבל ב"רשימות הרב"ש" (עמ' פג) מסופר אודות הנהגת מוהרש"ב באותה שנת אבילות על אמו: משניות היה לומד תיכף ומיד אחר התפילה בשחרית ובמנחה, ולא במעריב. עכ"ל. עפ"ז הרווחנו שמנין הקדישים עולה במכוון ט"ז, אבל מאידך גיסא צע"ג פשר הסתירה בתיאור הנהגתו של אדמו"ר הרש"ב נ"ע.



## עסקנות ציבורית ולימוד התורה

### הנ"ל

ב"תשורה" לנישואין שנערכו ביום ג' סיון תש"ס, נדפסו מעזבונו של המזכיר הרה"ח ר"נ מינדעל ע"ה מכתבים רבים המיוחסים לכ"ק אדמו"ר זי"ע, וביניהם מכתב מז' אדר ב' תש"ל בזה"ל: ...ואף שהיותו עוסק בצרכי ציבור אינו מסייע ללימוד תורה ולעלי' בה, הרי מחובתו וזכותו של כל אחד ואחד מישראל להתגבר על קושיים וכו'. עכ"ל.

ולכאורה קביעה זו עומדת בסתירה לשיטתו של רבינו זי"ע, החוזרת באגרותיו עשרות רבות של פעמים, שהעיסוק בצדקה גשמית או רוחנית אינו מפריע ללימוד התורה, ואדרבה, נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ואלף פעמים כפשוטו וכו'.

ולדוגמא בעלמא, באג"ק חלק ט עמ' צט: מה שמעורר ע"ד עסקנותו של הרה"ח . . . עוסק בצ"צ כו' מוה"ר . . . שבמילא אפשר זה מפריעו משקידה בתורה כדבעי. הנה ידוע פסק רבנו הזקן (בתורה אור בתחלתו) אשר ע"י עשיית הצדקה (וצדקה דרבים עאכו"כ) נעשים

מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה . . שהמספר אלף הוא בדיוק ולא בדרך גוזמא, ובמילא עסקנות דצרכי צבור אי אפשר שתפריע ואדרבא מסייעתו. עכ"ל.

ואין לומר דבנדוד אין מדובר בעסקנות בחינוך עטה"ק וכד', שהרי עכ"פ זו עסקנות בסיוע וסעד לילדים נזקקים, ולא גרעא מצדקה גשמית שעליה אומר אדה"ו בתו"א בפירוש שנעשים מוחו ולבו זכים וכו'.

ולהעיר, שבמקום אחר מתבטא אדמו"ר על דברי התו"א הללו שהם "לשונו הזהב של רבנו הזקן, מדוייק בכל התיבות ואותיות" (אג"ק, יג, עמ' סב). והוא פלא.



### מקום אמירת הקרבנות עד "הודו" [גליון]

**הרב יהודה לייב גראנער**  
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתכה ע' 74 כותב הרב י.פ. שי': והגהותיו של הרבי הם גם על ההעתקות הנמצאות בארכיון של דר. מינדל. והיינו שההעתקות הנמצאות אצל דר. מינדל הם מכתבים שכבר הוגחו ע"י הרבי, ואילו על מכתב זה, לא הגיב שום מילה! במחכ"ת - ההצהרה הנ"ל אינה נכונה כלל וכלל, ואשתדל לתאר סדר הדברים בקשר למכתבי הרבי.

אחרי שר' ניסן ע"ה מינדל (=הרנ"מ) קיבל ההכתבה מהרבי, הי' מדפיסה במכונת כתיבה והי' מכניס להרבי (1 המקורי, 2) העתק מזה. הרנ"מ גם השאיר העתק אצלו.

לפני המשלוח היו כמה סוגים:

א) המכתב נשלח כמו שהוא, בלי שום תיקון. (ב) הרבי תיקן כמה תיקונים בהמקורי, תיקונים אלו נתקנו גם בהעתק שהי' אצל הרבי (או הרבי בעצמו הוסיף התיקונים בהעתק או ע"י המזכירות). תיקונים אלו - לא הגיעו לידי הרנ"מ ולא נתקנו על ההעתק שלו. ההעתק עם התיקונים נכנס להארכיון של הרבי שתחת פיקוחו של הרב שלום מענדל שי' סימפסון. ג) היו מכתבים שאחרי שהרבי הגיהם ותיקנם - מסרם להמזכירות (לא להרנ"מ) שידפיסם מחדש. נוסח החדש ג"כ לא הגיע להרנ"מ. ד) היו מכתבים שאחרי שהרבי הגיהם ותיקנם - ביקש להעבירם להרנ"מ כדי שידפיסם מחדש (רובם של מכתבים אלה היו

באנגלית וההוספות של הרבי היו בלה"ק והרנ"מ הי' מתרגם הוספות אלו לאנגלית), כמובן, שהעתק מנוסח החדש נשאר גם אצל הרנ"מ. אבל קרה כמה פעמים, שגם על נוסח החדש הי' תיקונים שנעתקו אח"כ על ההעתק של הרבי, ושוב לא הגיעו לידי הרנ"מ. (ה' ישנם כו"כ מכתבים שנדפסו במכונת הכתיבה ונמסרו לרבי, ומאיזה טעם הידוע לרבי, לא הגיהם ולא נשלחו, אבל אצל הרנ"מ נשאר העתק ממכתבים אלו הבלתי מוגהים.

היוצא מכל הנ"ל - רובם ככולם שלו ההעתיקים הנמצאים בארכיון של הרנ"מ - הם בסוג של "בלתי מוגה", ומזה שעל העתיקים אלו אין תיקונים, אין מזה שום רא"י שהמכתב הוא נוסח האחרון.



מענין לענין באותו ענין, בגליון הנ"ל ע' 72 קרוב לסופו כותב הרב א.ב. שי': ולהעיר שגם במכתבים שנדפסו בסדרות האג"ק מהעתק המזכירות מצינו מכתבים רבים שלשונם או תוכנם מוקשה, אבל במכ' עצמו כפי שנשלח תיקן הרבי או הוסיף אות או תיבה ובכך נשתנה וכו'.

פלא גדול הנ"ל, כי הרבי הי' מדייק שכל תיקון, הכי פשוט, כמו פסוק או נקודה שהוסיף בהמקורי, להוסיף זה גם על ההעתק שנשאר בהמזכירות.



## בעניין הנ"ל

### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר ז"ע, בודאפשט, הונגריה

ב'שערי הלכה ומנהג' כרך ה, 'הוספות ומילואים', סי' א נדפס: "בנוגע לזמן ק"ש של שחרית, כנראה לא ידוע לכת"ר ש]מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ"הודו", שלא כמנהג העולם שאומרים ברכות השחר בביהכ"נ וקוראים רק פסוק ראשון של שמע וכו'. [ולכן איפכא מסתברא, שיותר קרוב לעבור זמן קריאת שמע בשבת ויו"ט על פי מינהג העולם וד"ל]. ומקורו ב'העתק המזכירות' ממכתבו של כ"ק אדמו"ר ז"ע מי' סיון תשל"ו, שנשאר בארכיונו של הר"נ מינדל ז"ל,

צילומו ב'ניצוצי אור' עמ' 74 (בחצאי ריבוע הוספתי מה שנשמט בהעתקה שב'שערי הלכה ומנהג').

השואל שאל, כנראה, על מנהג חב"ד שמתחילים להתפלל שחרית מאוחר מדי ומאחרים זמן ק"ש, וע"ז הרבי ענה, שאין בזה בעיה כיון שלפי מנהגנו אומרים ביחד עם ברכות השחר כל הקרבנות וכו' עד הודו, וא"כ הרי אמרו ויצאו כבר ידי חובת ק"ש בפרשה ראשונה של ק"ש, משא"כ לפי מנהג העולם בשבת ויו"ט שמתחילים קצת מאוחר (למרות שלא כ"כ מאוחר כמו בחב"ד), הרי עד שמגיעים לק"ש כבר מאחרים זמן ק"ש, ובמה שאומרים אחרי ברכות השחר בביהכ"נ לא יוצאים ידי חובת ק"ש, כיון שלפי מנהג העולם אומרים רק פסוק ראשון.

אין מקום לשאול על שני "מנהגני" העולם הנ"ל, והרי ישנם כאלו שמתחילים להתפלל גם בשבת באשמורת הבוקר, ומגיעים לק"ש עם ברכותיה הרבה לפני סוף זמן ק"ש, וכן גם ישנם כאלו שמתחילים אמנם מאוחר קצת, אבל אומרים בק"ש שלפני הודו כל פרשה ראשונה ולא רק פסוק ראשון, ובזה יוצאים יד"ח ק"ש, כי הרי במכתב זה הרבי עונה לשואל מסוים, וכנראה הרבי הכיר את החוג אליו שייך השואל ואת המנהגים שהלה מזדהה אתם, ובעולמם כן היה המנהג, והרבי מתייחס אליו ע"ד שנמצא בגמרא כמ"פ: "ולדיך", אף שאולי אין זה המנהג הכי נפוץ.

### ביאור מנהגו של אדמו"ר ז"ע

וב'הערות וביאורים' גליון ב (תתכד) עמ' 49 העיר הכותב: חידוש גדול נוסף כאן, שאומרים בבית את כל הקרבנות עד "הודו", דלכאורה אין זה מתאים עם אמירת "איזהו מקומן" ברבים ואמירת הקדיש אחרי ברייתא דר' ישמעאל... צ"ע אם אפשר ללמוד מזה הלכה למעשה בניגוד לנהוג בדרך כלל.

ובגליון ג (תתכה) עמ' 70 הוסיף כותב אחר להקשות: עטיפת הטלית והנחת התפילין נעשים לפני אמירת "איזהו מקומן" (ראה לוח 'היום יום' [י"ט אב]), והרי אנו נוהגים לעשותם בביהכ"נ ולא בבית?

מוזר באיזה קלות קובעים הכותבים מהו "מנהגנו"-מנהג חב"ד. העידו בפני הרח"ש שי' ברוק ועוד כמה, שבמשך שנים (מאז תשמ"ט, כשהרבי היה נשאר בחדרו שב-770 גם בלילה) היו ערים כל הלילה ליד חדרו של הרבי מבחוץ, היו שומעים באשמורת הבוקר את הרבי

אומר ברכות השחר עד הודו ממש, והיה אפשר לשמוע בכירור כמה מלים מתוך ה"ג מדות (ש) התורה נדרשת בהן". הרי לנו עדות מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל "מנהגנו לומר".

שונה היה הדבר כשהרבי בעצמו היה הש"ץ, וכפי המפורש בס' 'המנהגים - מנהגי חב"ד' עמ' 6: "כ"ק אדמו"ר... נוהג - כשמתפלל לפני התיבה - לומר, הסיום עכ"פ דהברייתות דר' ישמעאל כו' י"ג מדות כו' בקול הנשמע (למנין מתפללים) ובניגון כמו לימוד. וכן (הסיום ד) אר"א אר"ח ת"ח גו' קודם עלינו, והסיום דלימוד המשניות שלאחרי התפלה - כ"ז באם אומרים אחר הנ"ל קדיש דרבנן". בשנת האבילות תשמ"ח כשהיה יורד לתפילה היה מתחיל מיד מהסיום דהברייתא דר' ישמעאל, וי"א שבשנים קודמות היה קורה שהיה מתחיל מתחילת הברייתא דר' ישמעאל, ולפעמים אפילו מ'איזהו מקומן'. כ"ז כמובן כדי שיוכל להגיד קדיש דרבנן. אבל כשלא התפלל לפני העמוד היה נוהג כ"מנהגנו" לומר לפני כניסתו לביהכ"נ עד הודו.

מנהג אנ"ש בזה שונה ממנהגו של הרבי, ומניחים תפילין בביהכ"נ, והטעם לזה פשוט כפי המבואר בשו"ע אדה"ז סי' כה ס"ז וחי' דנוהגים אחרת כשהנכרים מצויים והמבואות מטונפות, אבל הרבי שחדרו היה בתוך בנין ביהכ"נ הרי זה ע"ד "חצר ביהכ"נ" הנזכר בשו"ע אדה"ז שם.

ולפי כל זה קושיות הנ"ל מעיקרא ליתא. והאמת שגם הכותב בגליון תתכד הרגיש בזה קצת: "וכי הכוונה היא שרק הש"ץ אומר את הברייתא דר"י בבית הכנסת?", ולא חלי ולא מרגיש שאכן כך היה מנהג הרבי.

ועפ"ז נדחים גם רוב הקושיות הנוספות שעליהם העיר הכותב בגליון תתכה. ומה ששמע את הרבי אומר פעם בשבת מברכים אחר אמירת תהלים "ממה טובו ועד אחרי ק"ש בביהכ"נ", כנראה זה היה יוצא מן הכלל, שהרי בד"כ היה הרבי אומר את זה עם ברכות השחר, ובכל מקרה גם לדבריו הרי הרבי אמר את זה בהמשך לתהלים, ואח"כ עלה לחדרו ושוב כעבור זמן נכנס לתפילת שחרית כשאחז בהודו. וכן גם אין מקום לשאלת "מאי עבדיתיהו", כשהתברר שכך נהג הרבי. ומה שכתוב במכתב "לומר בבית", הרי פשוטו כמשמעו, ואין מקום לומר "לאו דוקא". ומה שהקשה מנוסח הרבה סידורים שבהם מופיע פרשה ראשונה של ק"ש ולא רק פסוק הראשון, כבר ביארתי לעיל

שאינן מקום לקושיא זו, שהרי מסתבר שמתייחס כאן לכותב המכתב, וכנראה גם מנהגיו.

על קושיא נוספת העיר הכותב שם, הרי מנהגנו לקרוא כל הג' פרשיות, ולא רק פרשה הראשונה, וי"ל שאחרי שהרבי מתייחס כאן למנהג עולמו של הכותב שאומרים רק פסוק הראשון, מסתפק הרבי להעיר נגדו מהמנהג המקובל בעולם (ראה מה שציין הכותב שם לס' 'מנהג ישראל תורה' סי' מו) שאומרים גם פרשה הראשונה וגם זה הוא הרבה יותר משל מנהגו. ועצ"ע שהרי הרבי כותב "מנהגנו".

#### קוצר המשיג ועומק המושג

הכותב בגליון תתכד מוסיף בהמשך לקושיאתו: "ויש להעיר, שמכתב זה נדפס מתוך ארכיון המזכיר הר"נ מינדל ע"ה, ואפשר שזו מהדור"ק שלא נשלחה אל השואל כמו שהיא, ולכן צ"ע אם אפשר ללמוד מזה...". והחזיק אחריו הכותב בגליון תתכה: "נראה שצדק הכותב (שם) בהשערותו, שהמכתבים שנדפסו בניצוצי אור' מארכיון המזכיר הם 'מהדור"ק שלא נשלחה אל השואל כמו שהיא', ועד שלא נראה את גוף המכתב אין לנו ללמוד חידושים הלכה למעשה בניגוד לנהוג בפועל... ולהעיר שגם במכתבים שנדפסו בסדרת האג"ק מהעתק המזכירות, מצינו מכתבים רבים שלשונם או תוכנם מוקשה, אבל במכתב עצמו כפי שנשלח תיקן הרבי או הוסיף אות או תיבה, ובכך נשתנה הענין מן הקצה אל הקצה וסרו כל התמיהות".

סיכום הדברים: הכותבים הוקשו להם כמה פרטים במכתב, וכיון שלא מצאו תירוץ לקושיתם החליטו שהמכתב אינו אלא מהדורא קמא.

ולדידי גישה זו אינו אלא תמוה, והרי שערי תירוצים לא ננעלו, וכי על יסוד קושיות וקוצר המשיג אפשר לפסול דברים הכתובים.

וידוע מה שהביא אדמו"ר הזקן ('ענינים' עמ' חצר): "שמעתי מהבעש"ט זלה"ה כל פשט שיאמרו לו בחריפות ופלפול, הן בגמרא או פוסקים יקשה עליו תיכף ומיד קושיא, על כל פשט וחריפות שיאמרו לו יתרץ ויקשא עוד קושי' עד אין קץ ותכלית". ואכן ראינו לעיל שאין מקום לרובם ככולם של הקושיות.

#### המזכירים והעתק המזכירות

נדמה לי שכוונת הכותבים לא היה למובן המקובל של ה'מהדורא קמא', שנכתב גם הוא ע"י המחבר בעצמו בעצם כתב-ידו אלא שכעבור זמן ש"הוסיף חכמה על חכמתו" שינה הדברים, משא"כ

במכתבים שנכתבו ע"י המזכירים לפני שהרבי עבר עליו, הרי זה אולי בגדר "בלתי מוגה".

אמנם לפענ"ד דברים אלו אין להם שחר וכדלקמן<sup>1</sup>.

המכתב הספציפי הנ"ל הוא העתק המזכירות מארכיונו של הר"נ מינדל, אבל שאלה זו הנו שאלה כללית ביותר בקשר לכל העתקי המזכירות, והרי שנים היו שזכו שהרבי היה מכתיב להם אגרות והם היו מכינים את זה בצורת מכתב: הר"נ מינדל והרמ"ל רוטשטיין, העתקי המזכירות של חלק מהמכתבים שהרבי הכתיב להם נמצאים בידינו וכבר נתפרסמו ב-25 חלקי ה'אגרות קודש', והשאלה היא בנוגע לכל אגרות אלו: עד כמה ניתן לסמוך עליהם, שאכן בהם נמצא דברי הרבי בדיוק?

ולכאורה התירוץ פשוט: הרי עריכת והדפסת ה'אגרות קודש' הפקיד הרבי בידי הרש"ב שי' לויץ והיו הוראות שונות של הרבי אליו בקשר להדפסה, אבל הרבי לא הגביל כלל את סוגי האגרות שאותם ניתן להדפיס, כלומר כאילו שישנו חילוק בין העתקי המזכירות מוגהים ובלתי מוגהים.

ואכן סידרת הספרים 'אגרות קודש' שרובם הופיעו עוד לפני כ"ז אדר והרבי אישר אותם להדפסה, מעורבים בו מכתבים שמקורם מצילומי האגרות שנתקבלו מנמעני האגרות, העתקי המזכירות "הרשמיים", וכן העתקי המזכירות והעתקות מאוספים שבידי אנשים שונים ומשונים [והרבה ממכתבים כאלו נדפסו כבר לפני זה בהוספות לכרכי ה'ליקוטי שיחות'], ומעולם לא העיר הרבי על סוג אגרות מסוים שאינו ניתן להדפסה.

זאת ועוד, גם העתקי המזכירות "הרשמיים" אשר נתקבלו בשביל עריכת הספרים 'אגרות קודש' לא היו מוגהים כולם. לדידי שזכיתי לעזור בהגהת כמה מכרכי ה'אגרות קודש' חזי לי עשרות ואולי מאות אגרות שנתקבלו מאוסף המזכירות אבל גם צילומם כפי שנשלחו

---

(1) בנוסף לכל הבא לקמן אינני מבין, תוכנו המכתב שעליו אנו דנים אינו "מסובך" כ"כ, ולא עוד אלא המלה "עוד" הודו" הנו מודגש, וכי נגיד שהר"נ מינדל לא ידע להבחין בין 'איזהו מקומן' ו'הודו'? ! להעיר שהר"נ גם כתב ספר 'ואני תפלת' פירוש על סידור התפילה.

למקבלי האגרת היו בידינו, ואז ראינו עשרות הגהות שלא נמצאים בהעתק "הרשמי".

והנה במשך כל נשיאותו של הרבי רק שנים זכו לעבוד עם הרבי באופן הנ"ל שהרבי הכתיב להם וכו', ה"ה הר"נ מינדל והרמ"ל רוטשטיין ז"ל, ושניהם כבר לא נמצאים אתנו היום שנוכל לברר אצלם אופן וצורת העבודה, וא"א לסמוך על עדויות אנשים שהרי הרבי בעצמו העיד ש"רוב השמועות אינם נכונות", ולדוגמא בענין זה גופא: ב'מבוא' לאג"ק חכ"ד עמ' 22 נאמר בנוגע להרמ"ל ש"הרבי היה קור[א] לפניו מענות ואגרות למכתבים המתקבלים, המזכיר היה רושם אותם בקצרנות בשעת מעשה, [ו]אח"כ הי' מכין מהם אגרות...". ראה שם, ואילו בנוגע להר"נ העיד הכותב ב'הערות וביאורים' גליון תתכה עמ' 73: "דר. מינדל נהג בקבלת המענות מהרבי, לא לסמוך רק על מה שהוא רשם בעצמו מפה קדשו של הרבי אלא נהג גם להקליט דברי הרבי כדי שיהיה בדייקנות יתירה, ושלא יחסר אף תג וקוץ". ויש לתווך ביניהם.

ופשר הדבר מסברא י"ל ע"פ דבר מעניין ששמתי לב: רובם ככולם של ההגהות שהרבי הוסיף על העתק המזכירות היו או תיקונים קלים בסגנון, או הוספות וחיידושים, ולדוגמא באגרות לרבנים וכו' היה הרבי מוסיף תוארים בראש האגרת וברכות בסוף האגרת, כמה ציוני מראי-מקומות, ולפעמים הערות קצרות בדברי תורה, ולא זכורים לי הרבה תיקונים שעל ידם "נשתנה הענין מן הקצה אל הקצה".

וההסבר הוא: שני המזכירים הללו הכירו ועבדו עם הרבי בצורה כזו במשך עשרות שנים, והרבי היה מכתוב להם ביחידות באותיות ובאופן המובן להם וכו' וכו' ועל כן הצליחו לרשום את דברי הרבי באופן כזה אשר המכתב הסופי הכיל בדיוק ובאופן ברור את דברי הרבי כפי שהכתיב אותם להם.

ועל כן לא הגביל הרבי את סוגי האגרות שאותם הרשה ואישר לפרסום בכרכי האגרות קודש, כי הרי כולם מרועה אחד ניתנו, והם הם דברי הרבי, אותיות הרב!

ועל כן אין זה גם משנה לנו האם המכתב נשלח בסופו של דבר, או שנתקע ב"סדר ההשתלשלות", או שהרבי לא הוציא אותם ע"מ לשלחו, כי הרי בין כך ובין כך הרי הם דברי הרבי. ואכן ידועים סיפורים על אנשים שקיבלו מכתבים מהרבי כעבור עשרות שנים מאז שנכתבו, ע"י שמצאו אותם מודפס באגרות קודש.

## סמכותו של 'מהדורא קמא'

ואפילו באם נקבל הקביעה שחלק מהעתקי המזכירות שפורסמו ב'אגרות קודש' ועוד הם בגדר 'מהדורא קמא': שהרי אין בידינו ההגהות והתיקונים שהרבי תיקן על גבי העותק שנשלח לנמען, וכי בשביל זה אין ללמוד מהם הלכה ומנהג, וכי ממהדו"ק של הרמב"ם לא לומדים הלכות גדולות (ראה עד"ז ב'אגרות קודש אדמו"ר זי"ע' חכ"ג עמ' רפה באגרת לרש"י זי"ן והנסמן ב'כללי הרמב"ם', קה"ת תנש"א, עמ' 116)? והרי גם שלחן ערוך אדה"ז ברובו הגדול הנו מהדו"ק, שהרי "התחיל לחבר הש"ע מהדורא תניינא כיד ה' הטובה עליו", ושינה בו הרבה דברים, ולדוגמא ההסתמכות היתרה על דברי המגן-אברהם, וכי בשביל זה אין אנו סומכים על דברי אדה"ז שבשו"ע ואפילו על הפסקים שמיוסדים על דברי המגן-אברהם! והביאור בזה אולי י"ל ע"פ שיחתו הידועה של הרבי ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם ('כללי הרמב"ם' שם עמ' 149), שפוסקים ע"פ מה שנתגלה ונמצא בידינו ואכמ"ל בזה. ובענינו, אחרי שהרבי הכתיב את הדברים והוא נמצא כתוב לפנינו, לכאורה אין שום סיבה שנוכל לשנות ולנהוג אחרת, כל עוד אין בידינו הגהות של הרבי שמשנה וסובר אחרת.

## סיכום

ניסינו לבאר את "מנהגנו", ה"ה מנהגו של הרבי לומר מיד עם ברכות השחר קרבנות עד הודו; כל האגרות שהרבי הכתיב אותם למזכירים פורסמו באגרות קודש באישורו של הרבי; הרבה מהעתקי המזכירות הרשמיים אין בהם הגהות ותיקונים שנמצאים על טופסי המכתבים שנשלחו; גם ממכתבי הרבי שהם בגדר מהדו"ק ניתן ללמוד הלכה ומנהג.

לסיום הנני רוצה להדגיש עד כמה ניתן לסמוך על העתקי המזכירות, ולדוגמא אלו שנמצאים בעזבונו הר"נ מינדל: עד שנת תשמ"ט לכאורה לא שמע אף אחד מהחסידיים את הרבי אומר ברכות השחר, ובכל זאת בשנת תשל"ו נמצא באגרת הנ"ל ש"מנהגנו" כנ"ל, הרי שהר"נ מינדל דייק ורשם בדיוק את הדברים שהרבי אמר לו, וראוים הם ללמוד מהם הלכה ומנהג, ובפרט אחרי שיצא מפומיה דרבינו הגדול.



## מצות ידיעת פנימיות התורה [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

שני דינים בלימוד הקבלה: לימוד תורה, ידיעת ה'

(א) בגליון הקודם תתכה עמ' 47, מתייחס הרב ב"א ווינער שיחי', למה שהצעת את האור נערב של הרמ"ק, כמקור לדברי אדה"ז בקו"א של תניא (ע' קנו, ב) שידיעת השתלשלות היא מצוה רמה ועולה על כולנה ועל כך מציין הנ"ל מקור מפורש ממדרש משלי פ"י המצויין בשומר אמונים להר"י אירגאס, ששם מבואר, שביום הדין שואלים, אותו צפית במעשה מרכבה, צפית בשיעור קומה, ועוד מספר הזהר בשיר השירים "חכמתא דאיצטריך למינדע וכו'" עיי"ש. ולפי"ז דעתו שהמדרש והזהר הם מקורו של אדה"ז.

ובמח"כ שני המקורות קשורים, אינם כלל לדברי אדה"ז. (א) אדה"ז מביא הכתוב דע את אלקי אביך, כמקור למצוה זו, ופסוק זה לא מובא במדרש ובזוהר. (ב) אין זה ענין טפל, אלא ענין יסודי, שכן המבואר במדרש משלי ובזוהר, אין זה מצד דין ומצות ידיעת ה', אלא מצד דין חובת לימוד התורה. כלומר, שכשם שישנה חובת לימוד איסור והיתר וכיו"ב בהלכה, כך יש חיוב לימוד התורה שבמעשה מרכבה (וכל הקטע במדרש שם מדבר בלימוד התורה, ששואלין אותו ביום הדין, עיי"ש. ראה גם באור זרוע הגדול הל' ק"ש סי' ו' שמביאו להלכה "ובשוחר טוב איתא אפילו למד כל התורה וחסר תורת כהנים, נידון עליהם ביום הדין, ואפילו תו"כ וחסר מעשה מרכבה, כמו כן נידון", הרי להדיא, שזה גדר בחיוב שלימות התורה), ולכן אין זה קשור לפסוק דע את אלקי אביך. לעומת זאת, מה שאומר אדה"ז בתניא, הרי מחדש שם, שמצות ידיעת השתלשלות הינה מצוה רמה ונשאה, מצד חיוב ומצות ידיעת השם.

### ביאור דעת השומרי אמונים'

ואדרבה, לפי המדרש (משלי, שם), יש קצת סתירה להמבואר בכללות הענין שם בתניא בקו"א. שכן בתניא מבאר, ההבדל שבין לימוד התורה, הנגלה והפנימית, בענין המצות, לבין לימוד בענין סדר השתלשלות. ומבאר שלימוד פנימיות התורה בענין השתלשלות ("מעשה מרכבה"), פחות במדרגה מלימוד התורה בענין המצות, ורק מוסיף, שמצד מצות ידיעת ה', מהווה לימוד פנימיות התורה מענין ההשתלשלות, מצוה רמה ונשאה, אך לא מצד גודל לימוד התורה,

ואילו לפי המדרש משמע, שלימוד מעשה מרכבה, הוא כמו לימוד התורה ממש! וא"כ לא רק שאינו מקור, אלא אף סתירה היא!

אולם האמת ניתנה להיאמר, שבשומר אמונים שם (ויכוח א, כט, ל, לא) שממנו לקח הרב הנ"ל שני המקורות ההם, מבואר להדיא, שיש שני עניינים: א) המבואר באות כט', ששם מביא שני מקורות הללו מהמדרש במשלי והזהר, וזאת מצד גדר חיוב לימוד התורה. ב) באות ל', שואל שם ה"שאלתיאל" על הזהר, "דכל מאן דאזיל לההוא עלמא בלא ידיעה אפילו אית ביה עובדין טבין סגיאין מפקין ליה מכל תרעין דההוא עלמא", דהלא עיקר לימוד התורה, הוא בעבור המעשה הנמשך ממנה? ועל זה מבאר באות לא, שיש גם צד מעשי בלימוד קבלה, משום קיום מצות ידיעת ה', אך זאת אינו מבואר בזהר אלא הסברו של השומר אמונים במעלת ידיעת ה'. ולפי"ז דבריו הם מעין הקבלה לדברי רבינו בקו"א, א) מצד חיוב לימוד התורה, אך מבחינה זו, לימוד קבלה פחותה מלימוד תורה השייכת למעשה ולהלכה. ב) מצד מצות ידיעת ה', שאז מדובר במצוה יסודית, אך במצות לימוד התורה.

### בהבדל בין סוד המצות לסוד השתלשלות

נויש להעיר על החילוק שרבינו מחלק שם בפנימיות התורה, בין לימוד סודות המצוה, לבין לימוד סוד השתלשלות, שבלימוד סודות המצוה, "לא גרע מלימוד הלכותיה ואדרבה כו", משא"כ בסדר השתלשלות, "לא עדיף מצד עצמו כלימוד המצות", דלכאורה אנו רואים שידיעת סודות המצוה, מביאה לפעמים להלכה במעשה בפועל, כפי שאנו רואים בבית יוסף, שהרבה הלכות לקוחים מהזהר, ונפסקו להלכה בשו"ע, וכן המג"א והט"ז מכתבי אריז"ל. (ומעניין לציין להכרעת הלכה, שרבינו בשלחנו או"ח (קי"ט סו"ס א) מכריע: "ודבריהם נראים עיקר" מעיר רבינו במראה מקום: שאף האר"י מסכים להרא"ש במה שנתקן ע"ד האמת").

ועיין בראשית חכמה בהקדמתו, שמביא את המדרש משלי הנ"ל, ומעיר, "הרי שתכלית הידיעה בחכמה הוא לדעת מעשה מרכבה. . . א"כ הרי יש ממנו תועלת למעשה כדפי' פרשת יתרו שכל המצות תלויים למעלה ז"ל. . . הרי כפי ידיעתו בחכמה ידע לעשות המצוה ברמיזה כפי הסוד". ונראה לדעתו, שע"י לימוד סודות המצוה, מקבלים אופנים פנימיים בעשיית המצוה, ולכאורה הן הן ההלכות הפנימיות בגדר מידת חסידות, שהב"י הביאם ביתה יוסף. ולדעתו מעשה מרכבה במדרש משלי, הכוונה לסוד המצות, ולא לסדר

השתלשלות, ובאמת הרי זהו תוכן הספר ראשית חכמה תורת הסוד השייכת למעשה, בניגוד לספר רבו הרמ"ק בספרו הגדול "פרדס", ועיי"ש בהקדמה, שבעצם ספר ראשית חכמה, הינו הכנה להיכנס ל"פרדס" של רבו. (אולם גם הרמ"ק יש לו ספר מוסר משלו עפ"י הקבלה, והוא ספרו תומר דבורה))

### דעת אדה"ז להלכה ובחסידות

והנה לאמיתו של דבר, יש לציין לדבר פלא, שמדרש משלי זה מובא במג"א סקנ"ו סק"א קרוב לסופו, ומסיים על כך "ובענותינו הרבים אין אתנו יודע עד מה" (ושם הוא סעיף קטן ארוך שהמג"א לקט הרבה הלכות שונות מש"ס ופוסקים וקבע שם מקומם להלכה), והנה אדה"ז, מייסד חסידות חב"ד, שמביא בשלחנו שם בסימן האמור, הרבה הלכות המועתקות ומצוטטות שם, משמיט מדרש והלכה זו, ופוסק בכך כהמג"א, שאין זה חיוב להלכה!

אולם חיוב ללמוד פנימיות התורה, קבע רבינו להלכה בהל' ת"ת פ"א "אמרו חכמת האמת, שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפשט רמז דרוש סוד, כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע, וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה, ונתעצל ולא השיג וידע, אלא מעט צריך לבא בגלגול" והן דברי אריז"ל הידועים בכמה מקומות. ועצ"ע, מדוע לא הביא רבינו המקור ממדרש משלי.

אך מצות לימוד וידיעת סדר השתלשלות היא חלק מידיעת אחדות ה' ומצות אהבת ה', כמבואר ב'חינוך קטן' הקדמה לשער היחוד והאמונה. וראה מאמרי אדה"ז תקס"ה עמ' ד "... מצות לימוד הקבלה ... בכדי שיוקבע בנפשו בחי' גדולת ה' ית'..." , כי מטרת החסידות, היא להשתמש במושגי קבלה עבור עבודת ה'.

וראה עדות אדה"ז עצמו (כרם חב"ד ד עמ' 50): "לפעמים דרך מקרה, אני אומר איזה דבר קל מחכמת הקבלה, מה שאפשר להבין ולהסביר למי שלמד קצת בספרי קבלה שמצויים ביד הכל, והיינו מה שמגיע מזה איזה תועלת לאהבה את ה' ולירא אותו ולשמור מצותיו ולהתפלל בכונה מעומקא דליבא". מאידך, הרי לכאורה זקוקים לדעת ה"השתלשלות" מצד מצות אמונה עצמה, בכדי שלא ליפול בכפירה, כמבואר במאדה"ז בשם הפרדס (ענינים ע' של"ה וציינתי אליו בגליון תתכ"ד בפ' נח עמ' 39). ויש ליישב. ואכ"מ.

## זמן התחלת פנימיות התורה

ב) בגליון תתכ"ד בעמ' הנ"ל הבאתי מספר ה'אור נערב' להרמ"ק בעל הפרדס, שהתחלת לימוד קבלה היא מגיל עשרים, ורבינו הזכיר דעה זו לחוקריו במאסר, וציינתי שם, שאכן גם רבינו לפי עדותו, התחיל ללמוד קבלה בגיל העשרים עיי"ש. וכדאי אפוא לציין נקודה מעניינת אחרת, שלפי עדות הרמ"ק, הוא עצמו התחיל ללמוד תורת הקבלה בגיל העשרים, כפי שמתאר בהקדמת ספר הפרדס: "נאום הצעיר משה בן לא"א כ"ר יעקב קורדואירו, בראותי ימי הילדות חלפו עברו . . ויהי בהגיעני אל שנת העשרים, ושער צהוב צמח, ויעירנו קוני כאיש אשר יעיר משנתו . . ואשמע קול מדבר עיר וקדיש מן שמיא נחית מורי ורבי המקובל האלקי החכם ה"ר שלמה אלקבץ הלוי נרו יאיר ויזרח . . ויורני . . הט אזנך ושמע דברי חכמים, ויציבני על דלתי החכמה והתבונה . . בעמקי סתרי תורה".

## מקור אדה"ז על ההשגחה פרטית לדצ"ח בגמרא

ג) ידוע מה שמביא הצ"צ ביהל אור (עמ' קלב), בביאוריו על התהלים (לו, ז): "בחולין פ"ט דס"ג ע"א רבי יוחנן כי הוה חזי שלך אמר משפטיך תהום רבה, כי הוה חזי נמלה אמר צדקתך כהרי א-ל". ופירש"י דאפילו נמלה אית לה חיותא כגדולה, ומשפטיך אף בתהום רבה, שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים, להמית המזומנים למות לשון מורי. ומכאן הביא אאזמור"ר נ"ע תשובה לדברי האומרים שהשגחה פרטית אינו רק במין האדם, שהרי אף פרטי הדגים מושגחים".

וכבר הקשו (כך תמה הרה"ג רב"ש שניאורסאהן ז"ל ר"י טשעבין במכתבו לקובץ היכל מנחם עמ' רנ"ג), דלכאורה, יש פירוש אחר ברש"י שם, ולפי הפירוש אחר אין שום ראיה משם. אך לענ"ד פשוט, שאין הכוונה שיש כאן הוכחה חותכת מן הגמרא, אלא, מכיון שרוב הראשונים, הן החוקרים, כגון הרמב"ם וכיו"ב, והן המקובלים, כגון הרמב"ן וכיו"ב, סבורים שאין השגח"פ בדצ"ח, לכן הביא אדה"ז משיטת ראשונים, שפירשו מתוך הנחה זו את הגמרא (וזה שפירוש רש"י עוד פירוש, הרי"ז זה בגלל שמתאים יותר לפשטות הגמרא, ולא בגלל שההנחה, של השגח"פ בדצ"ח, אינה נכונה, שאם כן רש"י הי' מפריכו, כפי שדרכו בכגון זה, ראה לדוגמא פסחים ד, א ד"ה "איבכו" רש"י מביא עוד פירוש, ומקשה בחריפות "וקשה בעיני.. שיוציא רב דבר שקר מפיו).

אולם ראה זה מצאתי לאחד הראשונים, שתפס בפשטות כפירוש הראשון שברש"י, והוא הרד"ק בפירושו בתהלים קמ"ה, עה"פ צדיק ה' בכל דרכיו: "כי גם לחיות ולעופות הנטרפים, נותן להם גם כן מאכלם בחייהם, אלא שבהגיע קצם למות גזר מקודם שתהיה מיתתם פעמים בהנאת חיים, ופעמים יגזור שימות מיתת עצמו, ואחד הוא לנטרף ימות מיתת עצמו או ע"י אחר. וזה מבוכה גדולה בין החכמים כי מהם אומרים כי כשטורף האריה הכבש והדומה להם הוא עונש הנטרף מאת הא-ל יתברך, וכדומה לזה מצאתי בדרו"ל (תולין שם) ר' יוחנן כד הוי חזי שלך ששולה דגים מהים הוי אומר משפטיך תהום רבה". ומהם אומרים כי אין גמול ועונש לשאר מיני בעלי חיים אלא לאדם בלבד. ואנחנו נאמר יש גמול ועונש לשאר מיני בעלי חיים בעסק האדם...".

הרי בכירור, שלמד בפשטות בדברי הגמרא כדעת פירוש הראשון ברש"י, אך פשוט שאינו לומד הדבר לענין השגחה פרטית, אלא לענין שכר ועונש, אולם לפום ריהטא נראה הדבר פשוט, שאם קיים שכר ועונש בבהמות, פשיטא שיש השגחה פרטית עליהן, וממילא בוודאי יסבור השגחה, אך מאידך, אם כפי החסידות, שקיימת השגחה, עדיין אין זה מחייבת השגחה (כפי שביררתי הדבר במק"א).

אך צ"ע לפי המסקנא של הרד"ק, שבדצ"ח ישנם שכר ועונש רק הקשור בעסקי בני אדם (וגישה זו עצמה, נוקטים הראשונים (כידוע במו"נ) גם ביחס להשגחה, שלמרות שאין להם השגח"פ באיש הרי כשזה נוגע לאדם יש להם השגחה פרטית גם באיש), צ"ע כיצד יפרנס הוא עצמו הגמרא שהביא? האם יפרש שהשלך נשפט, רק כשאדם צודה אותם לאכול? או שמה אכן יסבור כפירוש שני של רש"י? וצ"ע"ג בינתיים.

### התורה היא רושם העולם

במאמר השפלות והשמחה (דף לב, ב) כותב "שמעתי מאדמו"ר הזקן נ"ע בשם ספרים קדמונים בזה"ל, התורה היא רושם אלקות, וישראל הם רושם התורה". הדבר מצוטט (ושם ראיתו, ואולי הגירסא אחרת?) בכרם חב"ד א (ע' 79), והמלקט מציין שם: "וכמדומה שמקורו בשל"ה הק", טרם חפשתי בשל"ה, ויתכן שיש ב"אולי" שלו ממש, אך מצאתי פתגם בסגנון זה אך שונה בתוכנו, בספר יונת אלם להרמ"ע מפאנו פ"א: "הא למדנו כי התורה רושם האלוקים, והעולם רושם התורה", במקום ישראל עולם, והבדל עצום ביניהן. וצ"ע.

