

## ברכת אחים

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו  
הלבביים לידידינו היקר והאהוב הת' הנעלה והחשוב,  
המצויין בכל המעלות

מנכ"ל לשעבר דמערכת "הערות וביאורים"

אשר השקיע משך זמן רב מכשרונותיו הברוכים בשגשוג  
והצלחת הקובץ

וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו על הופעת הקובץ  
באופן דפעולה נמשכת שגם עכשיו נהנין ממנו בעצה  
ותושי'

הרב **שלום דובער הכהן שי'** הענדל

שברוב התמדה ושקידה וברוב עמל ויגיעה באהלה של  
תורה עלה בידו להבחן על חלקי השו"ע, ולהצליח  
בהצלחה רבה ומופלגה לקבל "**סמיכה לרבנות**" בשעה  
טובה ומוצלחת, ולמלאות עי"ז רצונו והוראתו הק' של  
כ"ק רבינו נשיאנו. "כל מן דין וכל מן דין סמוכו לנא",  
(כתובות יז,א).

יהא רעוא מלעילא שיוסיף להצליח ולעלות מחיל אל חיל  
בלימוד התורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא בנגלה  
וחסידות, ויצליח בכל עניניו בגו"ר מתוך ברכה והצלחה  
רבה תמיד כה"י.

**המערכת**

ב"ה

ש"פ ראה מבה"ח אלול

ה'תשס"ה

גליון כ [תתקד]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 6 ..... אשה שמתה וקמה בתחיית המתים ובעלה חי  
13 ..... תשובה לעת"ל [גליון]  
22 ..... בענין קץ הגאולה [גליון]

### לקוטי שיחות

- 23 ..... כוונה בתפלה  
24 ..... קריאת שם החודש 'תמוז'

### שיחות

- 25 ..... זמן עבודת התמיד  
27 ..... "פירוש תיבת גבול"  
28 ..... כוס הראשון כנגד חכמה דאימא [גליון]

### נגלה

- 29 ..... כתובה מה"ת או מדרבנן  
34 ..... "מחזי כרעבתנותא"

### חסידות

- 35 ..... נוח לו לאדם שלא נברא  
38 ..... אליעזר, יהושע ואלישע  
38 ..... המשל דזריקת אבן [גליון]  
39 ..... התנהגות באופן שלמעלה ממדרגתו של האדם [גליון]

### רמב"ם

- 39 ..... "וקדשתו"

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במלאכה שאצל"ג ..... 43

#### הלכה ומנהג

מקום שמשתמשים בו לעניני תורה תפילה ומשחק ..... 48  
ראוי להחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה ..... 49  
זריזין מקדימין – בברית מילה ..... 51  
מקום הנקב והקשר בכנף הטלית ..... 55  
בעניין קדיש יתום שלאחר מזמור שיר בערש"ק ..... 58  
אם נשים חייבות בברכת התורה כל פעם שלומדות [גליון] . 60

#### פשוטו של מקרא

למדה תורה דרך ארץ . . פוחת והולך כפרי החג [גליון] ..... 60  
אופן כתיבת המנין בתורה [גליון] ..... 62

#### שונות

סידור היעב"ץ ושו"ע אדה"ז ..... 63  
ועד הנחות בלה"ק והשדי חמד ..... 65  
חינוך הילדים חצי שעה כל יום ..... 66  
עשירותו של הבעש"ט ..... 66  
סימני בגרות ..... 67  
"ובליעל היא עע"א" ..... 68  
תחנון בלוח 'היום יום' ..... 68  
תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט ..... 70  
ידיעה ובחירה: הכל צפוי, והרשות נתונה ..... 71  
הגהת הצ"צ ב"תפילת הדרך" [גליון] ..... 76  
הפסקה בקריאת המסעות בשבת [גליון] ..... 77

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת כי תצא,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' ט' אלול,

---

---

מספר הפאקס למשלוח הערות  
718-756-3411 [או 718-773-4115]  
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
WWW.HAOROS.COM

---

## גאולה ומשיח

### אשה שמתה וקמה בתחיית המתים ובעלה חי

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

בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ס"ו נידון בארוכה [ע"פ מה שכתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים פ"ד, דלעתיד לבא בתחיית המתים יחזרו ויזדווגו יחד איש ואשתו כמקדם], הא שנסתפקו באחרונים אם מת הבעל וחזר וקם לתחי' אם יהי' צריך קידושין חדשים או לא, דאף דפשוט שאם נתקדשה ונשאת לאחר ודאי נפקע אישות הראשון דאישות לבי תרי ליכא, מ"מ באופן שלא נתקדשה אחר מיתתו יש להסתפק כנ"ל עיי"ש בארוכה כל השקו"ט בזה, וכאן יש לדון באופן שמתה האשה והבעל חי וחזרה האשה וחי' בתחה"מ, אם צריכים קידושין חדשים או לא?

הנה בס' כנסת הגדולה אבה"ע (הגהות הטור סי' יז אות ב) הביא שם את דברי מהרא"י בתרומת הדשן (פסקים סי' קב) שכתב לדון גבי אשת אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי שעלו חיים לשמים האם הם מותרות להנשא, ונפק"מ לדורות אם יזכה אחד כמוהם, וכתב ע"ז הכנה"ג: ואני אומר עוד נפקותא אחרייתא דנ"מ כשיחיו המתים ותחיה אשת אליהו או ריב"ל אם מותרת להנשא דכל זמן שהבעל קיים לא מפני שמתה היא פקעה זיקתה מהבעל, וסבור אני דאם מתה אשה תחת בעלה מיתה ודאית ושוב חייתה ע"י נביא כמו אליהו לבן הצרפית ואלישע לבן השונמית דלא פקעה זיקת הבעל מעליה ואינה יכולה להנשא לאחר עכ"ד. וכשיעמדו נשים בתחיית המתים ובעליהם לא מתו דינם כאשת איש גמורה עיי"ש, והרב המגיה שם הוסיף ע"ז: ויש סעד מעובדא דאשת ר' חכינאי ודו"ק. וכוונתו דחזינן בגמ' כתובות (סב, ב) גבי עובדא דרבי חנינא בן חכינאי שנשאר בבית המדרש שנים עשרה שנה וכשבא לביתו בפתע פתאום וראתה אותו אשתו פרחת נשמתה ומתה וביקש עליה רחמים וקמה לתחיה, ולא חזינן דעבד בה שוב קידושין, ש"מ כדקאמר כנה"ג, דכל שהבעל נשאר חי והאשה מתה וקמה לתחיה לא פקעו הקידושין הראשונים ממנה ואין צריך שוב לחזור ולקדשה.

מבואר מדבריו דסב"ל דבמתה האשה וחזרה וחי' בודאי לא נפקע ממנה שם "אשת איש", ואינה יכולה להנשא לאחר.

#### שאריות לאחר מיתה

ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהך דיבמות נה,ב, דאיתא שם: אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא .. שכבת זרע באשת איש? פרט למשמש [אשת איש] מתה, דסד"א, [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו, [פירש"י: "שאר- דבעלה מיקרי, דכתיב גבי טומאה כי אם לשארו (ויקרא כא) ואמרי' שארו זו אשתו"] אימא ליחייב עלה באשת איש, קמ"ל עיי"ש. הרי מבואר הכא בהדיא דגם אחר מיתתה איקרי שארו והרי היא אשת איש, אלא שיש לימוד מיוחד משכבת זרע דהבא עליה פטור, וזהו כדסב"ל לבעל כנה"ג דבמתה האשה ודאי לא נפקע ממנה הדין דאשת איש.

אמנם נראה שאין זה פשוט כ"כ, דהנה בס' קובץ הערות יבמות שם (וכן בס' שיעורי רבי אלחנן ב"ב סי' ט"ז, וקובץ ביאורים גיטין ע' כ' והלאה) כתב שיש לבאר מסקנת הגמ' בשני אופנים: א) כנ"ל דקמ"ל דאע"ג דלאחר מיתה לא פקע השאריות מ"מ אינו מחוייב מיתה משום הקרא דשכבת זרע דביאת מתה אינה נחשבת ביאה, ולפי"ז גם בכל עריות הדין כן וכמ"ש הרמב"ם בהל' איסור"ב פ"א הי"ב. ב) במסקנא סב"ל שהפסוק מחדש דלאחר מיתה לא מקרי שארו, ולפי"ז רק במשמש אשת איש מתה הדין כן, אבל בשאר עריות שהן מחמת קורבה חייב עכ"ד, דאי נימא כאופן הב' דמסקנת הגמ' היא דכשמתה האשה שוב לא מקרי שארו, שוב י"ל דבמיתתה נפקע ממנה הדין דאשת איש ולא כהכנה"ג.

[ואין להקשות דאיך אפ"ל דלאחר מיתתה אינה נקראת שארו הרי כתוב בהדיא לענין טומאה כי אם לשארו גו' כמ"ש רש"י כנ"ל? (כדהקשה הרש"ש ביבמות שם), די"ל כמ"ש בתוס' הרא"ש שם דיש לפרש כוונת התורה דמי שהיתה שארו בחייו יטמא לה במותה].

#### פלוגתת הראשונים בהסוגיא דיבמות

ונראה דבשני אופנים אלו פליגי הראשונים, דהנה איתא בב"ב קיד,ב: "מה אשה את בעלה - אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אף אשה את בנה - אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב" ובתוס' שם ד"ה מה כתבו וז"ל: .. ואם נפרש יורש הבעל, כשהוא בקבר אין יורש את אשתו להנחיל לאחיו, הוה אתי שפיר דאף האשה

אין הבן יורש את אמו כשהיא בקבר להנחיל לאחיו מן האב, אבל תימה דאמאי פשיטא ליה בבעל טפי מבבן? דמה שפי' ריב"ם דלכך פשיטא ליה בבעל משום דשארות פקע ליה על ידי מיתה כמו ע"י גירושין אין נראה דאמר בהבא על יבמתו (יבמות דף נה:): דלאחר מיתה נמי מיקריא שארו עכ"ל, הרי מוכח שהתוס' פירשו הגמ' יבמות כאופן הא'.

אבל להריב"ם יש לתרץ שפי' מסקנת הגמ' דיבמות כאופן הב', דקרא קמ"ל דמיתה אכן מפקיע שארות, ובמילא לא קשה עליו קושיית התוס', ובאמת כן כתבו גם התוס' ביבמות שם בד"ה לאחר מיתה נמי שארו איקרי וז"ל: והא דפשיטא לן בפרק יש נוחלין (ב"ב דף קיד:): דאין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר וקאמר נמי התם כשם שאין האיש יורש את אשתו בקבר להנחיל לקרוביו כך הבן לא יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מן האב, הא דפשיטא ליה בבעל טפי מבבן היינו מהך דרשא דהכא דאשמועינן דלאחר מיתה לא מיקרי שארו עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש יבמות שם וז"ל: לאחר מיתה נמי מיקריא שארו. וא"ת הכא משמע דאי לאו קרא ה"א דחשיב שארו לאחר מיתה ובפ' יש נוחלין פשיטא לן דאין הבעל יורש את אשתו בקבר והיינו טעמא משום דפסק שארו לאחר מיתה, וי"ל משום דמהך דרשא דהכא דאשמועינן מקרא דלאחר מיתה לא אקרי שארו הוא דפשיטא ליה התם עכ"ל<sup>1</sup>, משא"כ התוס' בב"ב שהקשו על הריב"ם דאדרבה ביבמות מוכח דגם אחר מיתה נקרא שארו פירשו כאופן הא' כנ"ל, דאף דאחר מיתה הוה שארו מ"מ פטור משום אשת איש מהלימוד מיוחד דשכבת זרע כנ"ל.

דלפי זה לכאורה יוצא דמה דנקט בכנה"ג בפשיטות באשה שמתה וחזרה וחי' דהוה אשת איש, ה"ז קאי רק לפי שיטת התוס' בב"ב, משא"כ לשיטת הריב"ם דסב"ל דמיתה מפקיע שארות י"ל דאינו כן.

אמנם באמת אי אפשר לומר כן, כי גם לפי שיטת התוס' בב"ב ליכא רא"י לדעת כנה"ג, שהרי התוס' שם הקשו דגם במיתת הבעל - דאיירי שם בזה - לא נפקע שארות, ושם בודאי הרי נפקע מהאשה דין אשת

(1) ועי' בס' ערוך לנר שם שכתב שזה תלוי לפי הגירסאות ביבמות שם, דהתוס' ביבמות גרסי: "סד"א לאחר מיתה וכו' קמ"ל", והיינו דלאחר מיתה לא מקרי שארו, והתוס' בב"ב גרסי: "הואיל דלאחר מיתה נמי אקרי שארו קמ"ל" דמשמע דפשיטא ליה דלאחר מיתה נמי הוה שארו, קמ"ל דמ"מ פטור מצד ביאת אשת איש עיי"ש.

איש כמפורש בריש קידושין וקונה א"ע במיתת הבעל, וא"כ גם בנדון שמתה האשה י"ל כן.

### ביאור קושיית התוס' על הריב"ם

דהנה הקשה בס' קרן אורה (יבמות שם) והרש"ש בתוס' ב"ב שם, - בקושיית התוס' על הריב"ם דביבמות מוכח להיפך דאחר מיתה נמי מקרי שארו- דהרי ביבמות איירי שהאשה מתה ושפיר י"ל דלאחר מיתתה לא פקע שארות, משא"כ הריב"ם איירי בנדון שמת האיש, ובמיתת הבעל הרי ודאי פקע שארות כדאיתא בקידושין יג,ב, מיתת הבעל מנלן שהאשה קונה א"ע? ומסיק דאיתקש מיתה לגירושין מדכתיב וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון, מה גירושין שריא וגומרת, אף מיתה שריא וגומרת, ולכן סב"ל להריב"ם וכו' בפשיטות דבמת הבעל ודאי אינו יורש את אשתו כשהוא בקבר כיון דבזה בודאי נפקע שארות כמו בגירושין?

ולכאורה ה"ז תמיהה גדולה על התוס', ולמה לא ניחא להו להתוס' לפרש כן ומהו קושייתם על הריב"ם? (ועי' מהרש"א שם), ומוכח מזה דהתוס' סב"ל דדין אשת איש לחדוד ודין שארות לחדוד, דאף דכשמת הבעל בודאי נפקע האיסור דאשת איש כדיליף לה בקידושין, מ"מ אכתי שארות מקרי, ועי' בקובץ הערות שם שביאר הוכחת התוס' דגם במת הבעל אכתי שארות מקרי מהא דאיתא בב"מ יח,א, דקתני בברייתא אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מטמאה לו, ופירש"י שם וז"ל: ולא מטמאה לו - לאו משום כהונה קאמר, דאין כהנות מוזהרות על הטומאה, דכתיב (שם ויקרא כ"א) בני אהרן, אלא אינה זקוקה לטמא לו, לא כהנת ולא ישראלית, שמצוה להתעסק בשבעה מתי מצוה האמורים בפרשה, דכתיב לה יטמא ותניא: לה יטמא - מצוה, ואם לא רצה - מטמאין אותו על כרחו וכו' עכ"ל, דמבואר בזה דבאשה נשואה חייבת לטמא לו, ועכצ"ל שהחיוב הוא מהך קרא דכי אם לשארו הקרוב אליו, דכמו שהבעל חייב להטמא לאשתו שמתה ה"נ חייבת האשה להטמא לבעלה שמתה, וכיון שנת' לעיל דהא דקאמר ביבמות דלאחר מיתה לא פקע שארות יליף ליה מהא שהבעל חייב להטמא לאשתו שמתה, הרי מוכח מזה גופא דגם

(2) ועי' בס' עין יהוסף שם שביאר מקורו של רש"י דבנשואה חייבת לטמא לו, ועי' גם בחי' הריטב"א שם.

במת הבעל לא נפקי השארות ולכן מחוייבת לטמא לו. וא"ש קושיית התוס' על הריב"ם ואין זה שייך כלל להדין דאשת איש.

אבל הריב"ם י"ל דסב"ל כדעת הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"ו) שהחיוב להטמא הוא רק על הזכרים ולא על נקבות, (ועי' ראב"ד שם שחולק עליו) וביאר בכס"מ שם בשם הרמב"ן, (וכן פירש"י ביבמות כט, ב, וסנהדרין כח, ב, ד"ה ולא) דאידי דנקט לא אוננת דאצטריך ליה, נקט נמי לא מיטמאה דבעי למיתני תרתי בדידיה ובדידה עיי"ש. (הובא ברשימות חוברת צ"ג עיי"ש), נמצא דליכא שום הוכחה דכשמת הבעל אכתי שארות מקרי, ולכן שפיר יש לומר דסב"ל להריב"ם בפשטות דשארות ואיסור אשת איש חדא הוא ובמתה האשה לא נפקע כלום הן השארות והן האיסור דאשת איש כמבואר בגמ' יבמות, וכדעת כנה"ג הנ"ל, משא"כ במת האיש דנפקע האיסור דאשת איש כמו בגירושין לאו שארות מקרי.

נמצא מזה די"ל דגם הריב"ם פירש הגמ' דיבמות דאחר מיתת האשה אכתי הוה שארות ולא נפקע האיסור דאשת איש, ובב"ב דסב"ל דמיתה מפקיע שארות ה"ז דוקא במת הבעל, דשם כנ"ל יש היקש דמיתה הבעל הוה כגירושין. ועי' גם ביד רמ"ה ב"ב שכתב וז"ל: אין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר להנחיל לבניו מאשה אחרת, דירשת הבעל מחמת אישות קאתיא, וכיון דמת הבעל בחיי אשתו קנתה האשה עצמה לגמרי ונתרוקנה לה הרשות בנכסיה ופקעה לה ירושת הבעל לגמרי עכ"ל, ובחי' הרשב"א שם כתב וז"ל: והעיקר כמו שפי' ה"ר יהוסף הלוי ז"ל בן מגש אין הבעל יורש את אשתו בקבר הבעל, דכיון דמת ליה והותרה לינשא לאחר נפרדה ממנו ושוב אינו יורשה עכ"ל, וכ"כ בחי' הרמב"ן והריטב"א והר"ן שם.

היוצא מכל זה שיש בזה ג' שיטות: א) שיטת התוס' ביבמות דילפינן משם דלאחר מיתה ליכא שארות כלל וכאופן הב' הנ"ל, דלפי"ז ודאי ליכא הוכחה משם לדעת כנה"ג. ב) שיטת התוס' בב"ב דלאחר מיתה שארות מקרי הן במת הבעל והן במת האשה אבל אין זה שייך לאיסור אשת איש. ג) שיטת הריב"ם ושאר הראשונים הנ"ל, דבמת הבעל ונפקע איסור אשת איש ודאי נפקע גם השארות, משא"כ במתה האשה י"ל דכיון דליכא קרא דנפקע איסור אשת איש לכן קאמר התם דהוה שארו, וזהו כדעת בעל כנה"ג, ועי' עוד בס' אתון דאורייתא כלל ח' ובשו"ת לבושי מרדכי תנינא אבע"ז סי' י"ג, וקו"ש ב"ב אות תכ, וראה



עוד בענין זה בשו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' כ"ד, ושו"ת משנה הלכות ח"ט סי' ת"ב.

### ביאור העט סופר לחלק בין מות הבעל למת האשה

ועי' עט סופר ח"ג כלל פ' (פרט ד) שכתב מדיליה לחלק בין מיתת הבעל למיתת האשה, וזהו עפ"י מ"ש הפנ"י בגיטין מג,ב, דשקו"ט שם בהסוגיא אם מצינו אשה של שני בעלים, והקשה בפני יהושע שם דלכאורה מצינו כן בפשטות בחציה שפחה וחצי בת חורין שקידשה ראובן (בחציה דבת חורין) והיא היא שפחה חרופה האמור בקרא דאם זינתה יש אשם וכו', ואח"כ קידשה שמעון, דצריך לומר דקידושין תופסין כיון שיש שם לאו ואשם ולא כרת ונמצא שיש לה שני בעלים? ותירץ הפנ"י דזה אינו דומה לכל חייבי לאווין דעלמא, דכאן שאני דכיון שכבר קידשה ראובן הרי היא כבר ברשותו ונמצא שאין לה יד כלל לקבל קידושין משמעון עיי"ש<sup>3</sup>.

ולפי"ז י"ל דכיון שהאשה היא קנינו של הבעל, וכשמת הבעל פקע קנינו ולא אגידא ביה וכדביאר בקצוה"ח סי' קפ"ח דמיתה מפקיע כל בעלות שיש לו, בזה שייך לחקור אם חזר וחי' אם צריך קידושין מחדש, אבל אם מתה האשה והבעל חי הרי עדיין לא פקע קנינו ממנה, דאף שאישות פקע דהרי מותר באחותה, אבל קנין ממון שלו לא פקע, וא"כ כשחזרה וחי' ודאי אי"צ קידושין מחדש כיון שלא פקע קנינו ממנה עכתו"ד עיי"ש.

ודבריו צ"ב אם שייך בעלות במת שאסור בהנאה וכו' וכידוע מחלוקת הראשונים באיסורי הנאה אם יש שם בעלות, ופלוגתא אדה"ז עם הח"י בקו"א סי' תל"ה סק"ב, גם צ"ב במ"ש שיש לו להבעל קנין ממון בהאשה, דהרי מצינו בכ"מ שאין האשה קנין ממון של הבעל וראה שו"ת אבני מילואים סי' י"ז, ומ"ש שהאישות נפקע כדמוכח

(3) ועי' אבני מילואים (סי' מ"ד ס"ק ד') שתמה ע"ז דלפי"ז למה מקשה בקידושין (סו,ב) דמנלן דאין קידושין תופסין באשת איש ששם אפשר לגרשה, הרי באשת איש פשוט דלא שייך תפיסת קידושין, כיון שהיא ברשות בעלה אין לה יד לקבל קידושין מאחר? ובס' חוסן יוסף להגר"י ענגל (אות ע"ה ואות ע"ט) תירץ קושיית האבני מילואים דקושיית הגמ' היא דמנלן דאין קידושין תופסין מצד האיסור ערוה, דבמילא נדע גם שהולד ממזר, משא"כ אי נימא דאין קידושין תופסין רק משום סברת הפנ"י הנ"ל הרי זהו דין בקנין כמו בכל קנינים דאין אדם קונה חפץ של אחר, ומחמת זה לא נימא דהולד ממזר וכבר נת' בזה בארוכה בשיעורי קידושין (שיעור סו-סז) ואכ"מ.

מההיתר דאחות אשתו, לכאורה שם הרי האיסור מעיקרא האו רק "בחייה" ששייך "לצרור", אבל אינו מוכרח לומר שהאישות נפקעה.

וראה רמב"ם הלכות ממרים פ"ו הל' ט"ו וז"ל: חייב אדם לכבד את אשת אביו אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו, וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, אבל לאחר מיתתה אינו חייב עכ"ל, וכתב בכס"מ שם: בכתובות פרק הנושא (דף ק"ג) ת"ר בשעת פטירתו של רבי אמר לבני אני צריך נכנסו בניו אצלו אמר להם הזהרו בכבוד אמכם, והקשו בגמרא דאורייתא היא דכתיב כבד את אביך ואת אמך? - אשת אב הואי, אשת אב נמי דאורייתא היא וכו'? ה"מ כלומר דחייב בכבוד אשת אביו בחיים אבל לאחר מיתתו לא כלומר ולהכי מזהר להו עילוה, ומשמע ליה לרבינו דכי היכי דאינו חייב בכבוד אשת אב אלא בחיי אב, ה"נ לא מיחייב בכבוד בעל אמו אלא בחיי אמו עכ"ל, ומהכס"מ משמע שבאמת יש מקום לחלק בין אשת אביו לבעל אמו, אלא שהרמב"ם אינו מחלק, ולפי הכנה"ג שפיר יש סברא לחלק, דאשת אביו שאני דכיון שמת הבעל נפקע האישות לגמרי, מש"כ בבעל אמו דאף שמתה אמו אכתי לא נפקע האישות במילא יש מקום דגם אז צריך לכבד בעלה.

וראה גם מנחת חינוך מצוה ל"ג דאף דמחויב בכיבוד או"א לאחר מיתתם, מ"מ בבעל אמו שמת או אשת אביו שמתה ודאי אינו מחויב לכבדם אחר מיתתם ששוב אינם בעל אמו ואשת אביו עיי"ש, ולפי הכנה"ג י"ל דאף באשת אביו שמתה מחויב בכבודה כיון דאכתי הוה אשת אביו, אבל יש לחלק בין דין כיבוד לכהנ"ל ואכ"מ, וראה שו"ת ציץ אליעזר חי"ב סי' נ"ט.

ולפי מ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, לכן כל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל והוה כנישואים ראשונים, הנה לפי דבריו בודאי לכו"ע יצטרכו לקידושין, כיון דמצד הגוף אין זו אותה האשה, וכמו שכתב שם, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' נט-ס בארוכה בענין זה.

וראה שו"ת דברי יציב חאהע"ז סי' ע' שנסתפק לאחר תחיית המתים אם כשמתה אשתו נשא אחותה מה יהי' דינו בנוגע לאיסור ב' אחיות כשתעמוד אשתו הראשונה לתחי' עיי"ש, וכן נסתפק בס' עורה שחר אות א' ס"ק פ"ו וסיים דאולי לע"ל עולם חסד יבנה כמו ביעקב אבינו עיי"ש.

וראה עוד בארוכה בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' פ"ט בענין זה, ורוצה לתווך שיטת התוס' ביכמות וב"ב שאינם סותרים זא"ז.



## תשובה לעת"ל [גליון]

### הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין נ.י.

א) בגליון תתק"ב, הבאנו מ"ש באוה"ת דברים ע' לא (שם הגה"ה על ד"ה ציון במשפט), וז"ל: ואפ"ל שזהו משארז"ל בשבת פכ"ג ד' קנא, ב. והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש שאין בהם לא זכות ולא חובה ופליגא אדשמואל, והנה ר"ח ב"א דפליג אדשמואל מבואר בפ' במה אשה ד' סד, א. [צ"ל ד' סג, א.]. דס"ל כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש א"כ הרי בדברי הנביאים מבואר הרבה גילוי אלקות וכמו ענין וכל בנייך לימודי הוי' שיהיו לימודי הוי' ממש ע"ד והיו עיניך רואות את מוריך כו' וא"כ האיך הם שנים אשר אין בהם חפץ כו', ע"כ.

הלא מפורש באוה"ת שהמ"ד בגמ' שבת דקנ"א על פסוק "שנים אשר תאמר אין בהם חפץ" הוא ר' חייא בר אבא, שהוא המ"ד בפ' במה אשה דס"ל דכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימוהמ"ש.

והקשינו ע"ז, כי הלא בגמ' לפנינו בשבת שם ע"פ שנים אשר אין בהם חפץ הוא מאמר ר' שמעון בן אלעזר (ולא ר' חייא בר אבא). ואילו בפ' במה אשה מאמר כל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש הוא אכן מאמר ר' חייא בר אבא. א"כ מהו הלשון שכותב הצ"צ שכאן בגמ' שבת דקנ"א הוא מאמר ר' חייא בר אבא.

[ויש להוסיף כעת כי בקה"ר עה"פ והגיעו שנים אלו ימוהמ"ש, מובא מאמר זה בשם ר' חייא בר נחמיה].

ב) ובגליון העבר (ע' 24), כותב ע"ז הר"ר י. י. ק. שי' וז"ל: עוד יש להעיר על קושייתו על הלשון באוה"ת "והנה ר"ח ב"א פליג אדשמואל" וכו', הנה בשביל להקשות את הקושיא שם במאמר איך אפשר לומר בזמן של גילויים נפלאים, שהם שנים שאין בהם חפץ? איני רואה דרך אחרת להגיע להשאלה אם לא כפי שזה נאמר במאמר שם ודו"ק, ואין צריך להעלות השערות שאולי המאמר אינו אלא ממעתיק כפי שרצה הרא"מ שי' לומר וק"ל. ע"כ.

(ג) הנה העתקנו כאן כל דבריו בנידון זה, והוא כותב בזה"ל: "יש להעיר על קושייתו על הלשון באוה"ת... איני רואה דרך אחרת אם לא כפי שזה נאמר במאמר שם, ואין צריך להעלות השערות שאולי המאמר אינו אלא ממעתיק".

אבל לפועל הוא אינו כותב דבר וחצי דבר וגם לא ברמז אודות גוף הקושיא על האוה"ת, שבאוה"ת כותב שהגמ' בשבת דקנ"א ע"פ ימים אשר אין בהם חפץ הוא מאמר ר' חייא בר אבא. ובגמ' לפנינו הוא מאמר ר' שמעון בן אלעזר.

ורק שהוספנו בסוף קושייתנו (לחומר הקושיא), שצריך לבדוק אם מאמר זה הוא גוכי"ק של הצ"צ, (וכן רגיל כ"פ להוסיף לשון זה לחומר הקושיא, כי באוה"ת יש לפעמים דברים ממעתיקים או הנחות וכיו"ב).

ע"ז בא הרה הנ"ל לחדש דבר שאנו ושאר הקוראים לא ידעו ולא הבינו, שדוחק גדול זה אינו נראה בעינינו, כי הוא איננו מבין איזה שינוי יכול להיות אם נעיין בגוכי"ק (כי להגיע לשאלת האוה"ת מוכרח להיות הלשון באוה"ת שבשני הגמרות הוא אותו מ"ד). ועל כן קושייתנו על האוה"ת במקומה עומדת.

אך הוא איננו מפרש שהוא רק איננו מסכים להשורה שבסוף דברינו שצריך לבדוק אם זהו גוכי"ק. (ולא שיש לו איזה תירוץ להקושיא על האוה"ת), כי אם רק זוהי הערתו הלא זהו ענין של מה בכך. אלא הוא כותב בלשונות גדולים: "יש להעיר על קושייתו על הלשון באוה"ת... איני רואה דרך אחרת אם לא כפי שזה נאמר במאמר שם, ואין צריך להעלות השערות שאולי המאמר אינו אלא ממעתיק".

הוא נוקט לשונות שמשמע בהם שכאילו מתרצים כאן כאן איזו קושיא, (וכותב בלשון של רמזים). אבל כאשר מעיינים בגליונות בגוף הדברים, רואים שאין כאן כלום לתרץ קושיא, הוא רק כותב שלפי עניות דעתו והבנתו לא יהי' תועלת בבדיקת הכת"י (והוא מוסיף ש"אין צריך" להעלות השערות כו'. אבל במח"כ אם נשארה קושי' שלא ענה עלי' מדוע אי"צ להעלות השערות), וכותב זה באופן מסורבל בלשון המשתמע לתלתא אפי כו'.



(ד) מה שירדנו לפרטי הדברים, זהו כי בסגנון זה ובהתחכמות זו הם גם שאר דברי הרב הנ"ל בגליון שם.

וז"ל שם: בגליון העבר כתב הר"א שי' מטוסוב בענין תשובה לע"ל ומביא מקורות למ"ש בלקו"ת בפ' פנחס ועוד שבעה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם רק כמו שנמשך בעוה"ז כך נשאר בעוה"ב כו' ולא שייך ענין התשובה והאריך בזה מכמה מקורות שג"כ מבואר עד"ז ומפלפל קצת בשי' הרמב"ם ורש"י והמנהגי מהרי"ל ע"ש בארוכה. ולענ"ד כל דבריו צע"ג והנקודה העיקרית שבה נסתבך ומזה נסתעפו שאר הענינים שלא הבדיל בין המושג של "ימות המשיח", לבין המושג של "עוה"ב" (וכבר כתב כ"ק אדמו"ר להר"א שי' העכט (אג"ק ח"ג ע' כב) "ג"ע ועולם התחי' שניהם נקראים בשם עוה"ב, וזה גרם לכמה טעויות" אבל בנדו"ד הרי הטעות הוא בין ימות"מ לעוה"ב ואיני יודע מה גרם לטעות זו) וכפי שיתבאר לקמן בפרטיות.

וממשיך הרב הנ"ל: ואתחיל לאו דוקא ע"פ סדר דבריו, באמצע דבריו מביא עוד מקור לדברי הלק"ת מס' מנהגי מהרי"ל "שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימוהמ"ש אין מקבלין בתשובה" וע"ז כותב הרא"מ "הלא דבמנהגי מהרי"ל נקט ג"כ ע"ד ההלכה כמו שהבאנו דברי אדה"ז והצ"צ אשר ענין התשובה אינו שייך לעת"ל" כו'. ובמחכ"ת אין כל שייכות בין זל"ז . . . משום שברור שבלקו"ת מדבר בעוה"ב שזה קאי על ג"ע או עולם התחי', משא"כ בימות המשיח הוא כפי שמבאר אדה"ז בתו"א ד"ה אוסרי לגפן באריכות שאז הוא הזמן ד"היום לעשותם" (ולא "לקבל שכרן" שזהו בעוה"ב שלאחר התחי') ואדרבה אז יהי' עיקר ותכלית השלמות של המעשה וממילא מובן שלא ע"ז קאי דברי אדה"ז בפ' פנחס שבעוה"ב אין הבחירה חפשית ביד האדם.

ואח"כ בהמשך דבריו אחר שני עמודים כותב עוד: מ"ש הרא"מ מהמדרש הוא ג"כ תמוה שהוא עצמו כותב שהמדרש קאי על ג"ע נשמות בלי גופים ומה זה שייך לימות"מ? !.

אלו דברי הרב הנ"ל, וע"ש עוד.

(ה) הנה גם כאן נקט לשונות של התרברבות, בבחינת: הנה הכותב טעה בין ג"ע ועוה"ב, עולם הנשמות וימות המשיח ועולם התחי' כו', אבל אני משנתי סדורה בפי כו'. ואלו דברי הבל.

ולגוף הענין אינו כותב כלום, כי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ושיטת הרמב"ן כו' בפי' עוה"ב והחילוקים בין ג"ע לעולם התחי', אלו דברים פשוטים שאינו מחדש בזה כלום (ומפלפלים בזה בישיבות תל' בגיל ב"מ). וכן בחילוקי התקופות שבימות"ש זיל קרי בי רב הוא

(וגם במאמרינו בגליון הנ"ל שעליו סובבים דברי הרב הנ"ל, הבאנו בזה ענין עמוק מלקו"ש, ויש בזה הרבה במשנת הרבי).

אך בנדו"ד במאמרינו בגליון הנ"ל (תחת הכותרת: "מקורות למ"ש בלקו"ת בענין תשובה לעת"ל"), כל המקומות שהבאנו מדברים על אותה תקופה ממש של ימוהמ"ש, ובאותו הלשון ממש, ועל אותו פסוק ועל אותה גמ' במס' שבת דקנ"א בשנים שאין בהם חפץ כו'.

(ו) ואלו דברינו בגליון הנ"ל שם:

בתחילה הבאנו (א) לשון הלקו"ת פ' צו: היום לעשותם שאז הוא דשייך בחי' בחירה כו', בבחי' היום לעשותם דוקא ממשיכים גילוי אור א"ס ב"ה הסוכ"ע כו', משא"כ לעת"ל אין מועיל בחי' תשובה וכמ"ש בגמרא פכ"ג דשבת דקנא, ב. ע"פ אשר תאמר אין לי בהם חפץ שאין בהם לא זכות ולא חובה כו'.

הלא בלקו"ת מביא מפורש הגמ' במס' שבת: "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה".

[והרב הנ"ל כותב בלשונות עצומים "שבלקו"ת אינו מדבר בימוהמ"ש", ועל ימות המשיח "לא ע"ז קאי דברי אדה"ז בלקו"ת פ' פנחס שאין בחירה חפשית". הנה הוא מזכיר את הלקו"ת פ' פינחס, והוא עושה א"ע כאילו לא ראה את עיקר דברינו שהבאנו מהלקו"ת פ' צו, וציטטנו את לשון הלקו"ת שמפורש בו דלעת"ל אין תשובה כמ"ש בגמ' שבת על ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. הוא רק זכר שהבאנו את הלקו"ת פ' פינחס כי כך נוח לו להטעות את הקוראים שיש לו כאן "צע"ג"].

אחר זה הוספנו גם מהלקו"ת בפ' פינחס. ונכתוב מזה לקמן אי"ה.

אח"ז הבאנו (ב) מאוה"ת דברים ע' לא (בהגהת הצ"צ על דברי אדה"ז שאין תשובה מועילה לעת"ל), וז"ל: ואפ"ל שזהו משארז"ל בשבת פכ"ג ד' קנא, ב. "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש שאין בהם לא זכות ולא חובה ופליגא אדשמואל" ... משום דבחי' יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז דוקא כו', וכמארז"ל ע"פ במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, כי שכר מצותיו זה רק מבחי' שמו אלא שהוא שמו הגדול, אבל אשר אנכי מי שאנכי מצוך לשון צוותא וחיבור זהו דוקא בעוה"ז. ע"כ.

הלא מפורש באוה"ת זה, אותה תקופה של ימוהמ"ש, ואותה גמ' ואותו פסוק ע"פ שנים שאין בהם חפץ אלו ימוהמ"ש כו'.

בתוך הדברים הוספנו (ג): ועי' בתניא תחילת פל"ז שהגילויים של ימות המשיח תלויים "במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". ובתורת מנחם ח"ח ע' 135 מקשר לשון זה בתניא עם גמ' זו ע"פ שנים אשר אין בהם חפץ. ע"כ.

הלא גם כאן מפורש בתניא ובתורת מנחם על ימוהמ"ש, ואותה גמ' ואותו פסוק.

אח"כ הבאנו (ד): והנה כמ"ש בלקו"ת כאן דלעת"ל אין מועיל תשובה, כ' ג"כ הרמב"ן בפ' נצבים (ל, ו) ע"פ ומל ה"א את לבבך, שמאריך שם בענין הבחירה בטוב או רע שהוא רק בזה"ז בכדי שיהי' לאדם זכות בבחירתו בטוב ועונש ברצותו את הרע, אבל בימות המשיח יהי' בטבע האדם הבחירה רק בטוב ולא יתאוה הלב כו', ומביא ע"ז מכמה פסוקים ומדרשי חז"ל, ומסיים: וזהו שאמרו רבותינו והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימוהמ"ש שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהי' באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה כי הזכות והחובה תלויים בחפץ. ע"כ.

הלא גם כאן ברמב"ן מדבר באותם ימוהמ"ש ובאותו פסוק ובאותה גמ' בשבת ע"פ שנים שאין בהם חפץ.

עוד הבאנו שם (ה) מדברי המד"ר ע"פ מעוות לא יוכל לתקון. ונכתוב מזה לקמן.

ואח"ז הבאנו (ו) מהס' "ימות המשיח בהלכה" מהרה"ג ר"א שי' גערליצקי ע' רפח שמביא מס' "מנהגי מהרי"ל" בעשי"ת שכ' שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימוהמ"ש אין מקבלין בתשובה, ודוגמת זה אין מקבלין גרים אז דהמתגייר אז אינו עושה מאהבת השי"ת רק לשמוח בשמחת ישראל, ומאחר דאנו מצפין לישועה בכל יום, מי שאינו שב ויבוא משיח במהרה בימינו שוב לא מצי שב וישאר ח"ו בחטאיו עכ"ל במנהגי מהרי"ל.

במנהגי מהרי"ל כאן אינו מביא הגמ' בשבת דקנ"א, אבל הוא מדבר בימוהמ"ש, שבזה מדובר בגמ' שבת ובה מדברים כ"ק אדה"ז וכ"ק אדמו"ר הצ"צ והרמב"ן, וגם הוא כותב כדבריהם שלא מקבלין אז בתשובה. ובודאי כוונתו לאותו זמן ואותו תקופה.

ז) ואין אנו מחדשים כאן כלום, כי כל הציטוטים האלו, שמדובר באותה גמ' בשבת דקנ"א על ימים שאין בהם חפץ, ומדובר על אותו עוה"ב ואותם ימוהמ"ש, ואותו פירוש על ימי זכות וחובה שבגמ' שבת, כ"ז מפורש כבר בכל דברינו בהגליון שם.

וכתבנו עוד שם מדברי המד"ר רות פ"ג ע"פ מעוות לא יוכל לתקון דאין מועיל תשובה לעת"ל. והוספנו שם בגליון הסתייגות מפורשת:

"אולם במדרש שם קאי אלעת"ל בג"ע, ואילו כאן דברינו הם בנוגע לימות המשיח".

[והטעם שבכל זאת הבאנו דברי המדרש בנוגע לג"ע שאין מועיל תשובה, אף שאנו דנים בימוהמ"ש, ועם ההסתייגות המפורשת. כי כאשר הבאנו בגליון שם הנה ברוב המקומות שבהם כ"ק אדה"ז וכ"ק אדמו"ר הצ"צ מדברים בענין זה שלעוה"ב אין מועיל תשובה, הם מדברים בשני הענינים בחדא מחתא, הן זה שאין מועיל תשובה בג"ע והן זה שאין מועיל תשובה לימוהמ"ש. כי ב' הענינים קשורים הם זה בזה לנדר"ד. וע"כ גם הוספנו שם את דברי הלקו"ת בפ' פינחס, דכמ"ש באוה"ת ובשאר המקומות שציינו מפורש גם לקו"ת זה מדבר בכל סוגי עוה"ב.

ובאמת גם מגמ' שבת דקנ"א שם משמע דלענין זה ג"ע וימוהמ"ש קשורים זב"ז, דנקטו בגמ' פסוק בקהלת "וזכור את בוראך בימי בחורותיך עד אשר יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ עד אשר לא תחשך השמש גו' ונרוץ הגלגל אל הבור וישוב העפר על הארץ כשהי' והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", הלא דבפסוק מדבר בעולם שאחר המות, ואילו בגמ' שבת שם דרשוהו "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח". ובמקום לדחוק שבגמ' למדו דרש בעלמא שאינו קשור לפשטות הכתוב ועי' בפ"י מהרז"ו בויק"ר רפי"ח ואיכ"ר פתיחתא כג, הרי עדיף לומר שלענין זה דזכות וחובה של המצות ג"ע וימוהמ"ש שוים הם. ואולי זהו גם מקור לדברי אדה"ז והצ"צ שנקטו כאן ב' הענינים בחדא מחתא].



ח) ומעתה יגיד לנו הרב הנ"ל, שבודאי ידוע לו שגמ' שבת דקנ"א יש רק אחת, והפסוק בקהלת "שנים שאין בהם חפץ" יש רק אחד וכו'. וכאשר אנו מביאים מכמה מקומות שכולם מדברים על אותו פסוק



בקהלת ואותה גמ' בשבת דקנ"א, ואותו פירוש שבימוהמ"ש לא יהי' ענין התשובה. איך הוא מתכוון לבלבל את הקוראים שכביכול במקומות שהבאנו לא מדובר על אותה תקופה של ימוהמ"ש, אלא הגמ' והפסוק ואדה"ז והצ"צ והרמב"ן והמהרי"ל מדברים בתקופות שונות. אתמהה?

והוא גם מתעלם מכל המקומות שהבאנו, ומנסה להטעות שכאילו בשום מקום לא נזכר על ימוהמ"ש שאין בהם חפץ. אחרי שכן מפורש בכל המקומות שהבאנו.

וגם הנה הגמ' בשבת הובא כ"כ פעמים במאמרנו שם, ועל גמ' זו סובבים כל דברינו בגליון שם. ובתגובתו הוא כותב הכל מסביב, אך הוא מסתיר את הגמ' בשבת, ורק בסוף מאמרו הוא נזכר שיש הגמ' בשבת שהיא בסתירה לכל מגדלו הפורח באויר, ואז הוא מנסה להשתמט מזה ע"פ דרכו כו'.

[ומה שהוא כותב בלשונות מופלגים שמהגמ' בשבת יש סתירה על מ"ש בתו"א פ' ויחי (או שר"ל התו"א פ' ויחי הוא סתירה על דברינו - כי אנו הבאנו את הגמ' בשבת. ובמח"כ במכוון הוא כותב בלשונות עמומים כך שא"א לדעת מה הוא כותב ומה הוא מתכוון רק לעשות רושם להטעות את הקוראים).

הלא הוא עיין בתו"א ומצטט לשון התו"א, ובמ"מ בתו"א על אתר (והמ"מ נדפסו בכל דפוס התו"א, וקשה לומר שהוא עיין בתו"א דפוס ישן ולא ראה זה) מובא ע"ז בשם רבינו מדוע אין סתירה בין התו"א לגמ' בשבת (ומובן שאין התו"א שייך לדברינו שהבאנו מהגמ' בשבת). וראה במה שנכתוב לקמן אי"ה ע"ד שיטת הרמב"ם ודרושי חסידות].

והוא כותב דבריו כאחד הראשונים אשר בארץ ובלשונות של הבאי כו'. ואחרי כל הפרזותיו, חכמת המסכן בזוי', ולא הצליח למצוא אפי' השגה או סתירה אחת בכל דברינו, (אף שבודאי יימצאו השגות והוספות רבות כו').

ומחובתינו להוסיף: כי אדרבא, שערי תירוצים ושערי קושיות לא ננעלו, ופעמים רבות אחרי שאנו כותבים, מוצאים אנו (או שמעירים לנו בעז"ה) שטעינו בכמה דברים. ע"כ יעיין נא הרב הנ"ל שי' עוה"פ בדברינו, ואם יש לו להעיר שיצטט מדברינו (כלי לנסות להעלים ולהטעות הקוראים), ויכתוב ישר לענין מה יש לו לכתוב. ולא בלשונות

של סחור סחור (וחצאי ציטוטים של ספרים), שמטרתם לעשות רושם מוטעה על הקוראים. במחכת"ר לא זו הדרך ולא זו העיר.



ט) עוד ממשיך וכותב שם הרב הנ"ל שאינו מבין דברי הרמב"ן המפורשים שבימוהמ"ש לא יהי' ענין הבחירה, ובכן הוא החליט שדברי הרמב"ן אינם כפשוטם.

אבל אינו כותב לנו הרב הנ"ל שי' מהו לדעתו כן כוונת הרמב"ן. "אינם כפשוטם", אבל מהו כוונת הרמב"ן ע"ד הרמז וע"ד הסוד. ומהיכן למד דרך זה שאם לעניות דעתו או לרחבות דעתו אינו מבין איזה דבר, הוא פוסק "הדברים שלא כפשוטם" וזהו.

ואח"ז הוא ממשיך: ובכל אופן גם אם היינו משאירים את דברי הרמב"ן כפשוטם, הרי בנקודה זו בדרושי חסידות מסכימים דוקא לדעת הרמב"ם שכותב בפירוש הן בהלכות תשובה והן בהלכות מלכים שהתאווה לימוהמ"ש היא משום שאז יעסקו בתו"מ כהוגן ועי"ז יזכו (בתור שכר, שזה אומר שיש בחירה חפשית ע"ז) לחיי העוה"ב ולפלא גדול מה שמפלפל שם הרא"מ שי' בדעת הרמב"ם. אמנם מעולם לא הבנתי איך שייך במצב דהגילויים בימוהמ"מ ענין הבחירה חפשית שענינה כמבואר בדא"ח שישם שני צדדים שקולים וכו', משא"כ בנדו"ד לא זהו"ע הבחירה חפשית. אבל בכל אופן כך מפורש שיהי' ואולי המדובר הוא לא על עצם קיום המצוה והימנעות מהעבירה אלא על היגיעה והכוונה בזה וכו' ועצ"ע ועוד חזון למועד. עכ"ד.

הנה נכתוב כאן עוה"פ דברינו בגליון שם (אך הפעם נקצר יותר): כי יש ב' דיעות על ימוהמ"ש. א) דעת שמואל דאין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שיעבוד מלכיות בלבד, ולא יהי' שינוי מנהגו של עולם. ב) דעת המ"ד דפליגא אדשמואל וס"ל שכל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש ויהי' שינוי מנהגו של עולם. והרמב"ם לפעמים פסק מפורש כשמואל, ולפעמים פסק כמ"ד דפליגא אדשמואל (דכל הנביאים נתנבאו לימוהמ"ש ושלא יהיו כלי זיין לעת"ל כו'). ויש ע"ז ביאור הרבי בלקו"ש ובכ"מ שגם להרמב"ם יש ב' תקופות: א) מיד בתחילת ימוהמ"ש לא יהי' שינוי. ב) אח"ז בכללות ימוהמ"ש שיהי' שינוי במנהגו של עולם.

ועפ"ז כתבנו שבתקופה הב' דימוהמ"ש שיהי' ביטול מנהגו של עולם, יתכן שגם לדעת הרמב"ם לא יהי' אז ענין זכות וחובה ותשובה (וכמ"ש הרמב"ן ואדה"ז והצ"צ).

(י) והנה עוה"פ מתעלם הרב הנ"ל שי' מכל דברינו, רק כותב דברים מעורפלים ובתוכם "פלא גדול מה שמפלפל שם רא"מ בדעת הרמב"ם". ובמה הוא סותר דברינו, ממה שמצא משמעות ברמב"ם שבתקופה הראשונה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם (דהרמב"ם עצמו באותה הלכה דנתאו ישראל לימוהמ"ש כדי שירבו בחכמה כו', הוא מפרש באותה הלכה שהוא קאי בתקופה דאין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שיעבוד מלכיות בלבד, ע"ש בהל' תשובה פ"ט ה"ב).

הנה אנו כתבנו בגליון באריכות לפי משנת הרבי על תקופה הב' שאז יהי' ביטול מנהגו של עולם, כי יתכן שבתקופה זו הב' לא יהי' ענין התשובה, והוא סותר דברינו מדברי הרמב"ם (או מדרושי חסידות שקאי בשיטת הרמב"ם) בתקופה הא' שלא יהי' ביטול מנהגו של עולם. [וזאת אחרי שכבר בתחילת מאמרו הוא מתעלם מכל דברינו ומקדים שאנחנו לא ידענו שיש ב' תקופות בימוהמ"ש, ורק הוא יודע זאת]. הזוהי דרכה של תורה?

וזאת מבלי להכנס לדבריו ודיוקיו המעורפלים בלשון הרמב"ם. כי הוא אינו רוצה לכתוב בגליון מהו לשון הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' מלכים ומה הוא מוסיף על לשון הרמב"ם, אלא הוא מבלבל הכל בחדא מחתא.

אפשר נמצאים במאמרו שם בגליון עוד איזה נקודות, וגם כי הוא מסתבך שם באיזה דיוקי עניות בחצאי לשונות (שאינו מצטט נכון) מאיזה שיחות ואגרות קודש, אבל רואה אני שזה לא ברמה להתעסק בזה.



ולסיים, אעתיק כאן גירסא חדשה שראיתי כעת בעץ יוסף לקה"ר עה"פ, ושייך לימינו אלו, וז"ל: ר' חייא בר נחמי' אומר עד אשר לא יבואו ימי הרעה אלו ימי הגאולה, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות כו'. וכותב בע"י: כן גרס ברוקח, ור"ל ימי הרעה אלו ימי הגאולה שיהי' עת מלחמות וצרות רבות לכן תן צדקה בימי בחורותיך כו'. (ומסיים: עוד י"ל שמכוון למה

שאחז"ל בפרק החליל לע"ל הקב"ה עוקר היצה"ר מן העולם ולכן לא יהי' לא זכות ולא חובה). ע"כ בב"א.



## בענין קץ הגאולה [גליון]

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 17) מאריך שוב ר.א.ז.ו. בביאור שיטתו בענין הקץ דבעתה. ומבאר ש"עת הקץ" אשר עליו נאמר "סתומים וחתומים הדברים" ו"ליבא לפומא לא גליא" כו' אינו זמן מוגדר ומדויק שבו תבוא הגאולה בהגיע הקץ מיד, אלא הוא זמן ממושך. וסדר הדברים הוא כך: בסוף הגלות כשמגיע עת הקץ מתחילה תקופה חדשה. דהיינו זמן מיוחד שהוקצב מלמעלה עבור עבודה מיוחדת מסוג שונה, שהיא - עבודות ופעולות מיוחדות שמטרתם רק להביא הגאולה, ועבודות אלו ימשיכו הגאולה למטה. והתחלת תקופה חדשה זו היא עת הקץ המיוחד עי' באריכות דבריו בגליון ט"ז.

ולפי דבריו יוצא שפעולת הקץ למעשה הוא רק לקבוע זמן התחלת תקופה של עבודה עבור הגאולה, אשר בסופו של דבר עבודות אלו תביאו הגאולה.

ולבד אשר דבריו הם נגד הפשוט והמקובל וכו' אשר הקץ הוא סוף הגלות וכשיגיע הקץ יהי' הגאולה מיד כלשון אדמה"צ בשערי אורה ע' פ"ז "בעתה, בהגיע עת הגאולה בהכרח אז שיגאלו".

הרי ביאורו מופרך גם ע"פ המבואר בשיחות רבנו שהקץ הוא התחלת הגאולה. והדברים מפורשים בשיחת ש"פ תזו"מ נ"ב על אתר, שעל שיחה זו מסובב כל אריכות ביאורו של הנ"ל בענין הקץ, וז"ל שם: "כלו כל הקיצין" ("קץ הימים" ו"קץ הימין"). וקץ הימים הוא סוף הגלות וקץ הימין הוא התחלת הגאולה עי' לקו"ש ח"ה ע' 200 ובשיחת ש"פ מקץ נ"ב ובכ"מ.

ועי' ביאור ענין הקץ בשיחת ש"פ צו תש"נ אות ה': "קץ הימין" הוא סתום וחתום. . כיון שהגאולה עצמה הו"ע סתום וחתום, עיי"ש בארוכה.

וכך מבאר רבנו גם ענין הקיצין של גדולי ישראל בכלל. עי' בלקו"ש חכ"ט ע' 16: "צדיקים זעזעו בכל משך זמן הגלות. . די הוספה

בהגילויים ועליות פון דער גאולה . . האבן זיי מגלה געווען זמן השלימות - שנת הקץ". ובלקו"ש ח"כ ע' 234 שגילוי הקץ "האט אויפגעטאן ביי אידן אז זיי זאלן קענען דערגרייכן צו גילוי הקץ באופן מקיף".

והעיקר בכל זה מה שהוכיח ובנה כל שיטתו על יסוד דברי רבנו בהתועדות אחש"פ תשכ"ח וז"ל: "אין בעתה גופא איז דאך אויך פאראן כמה סדרים ואופנים, איז יהי רצון אז אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה". ופירש הוא כונת רבנו לומר שאחר זמן ד"בעתה" שלדעתו הוא עת הקץ הסופי והאחרון - שייך עוד שתתעכב הגאולה.

הרי פשוט שאין דברי רבנו הולם ביאור זה כלל. וכונת רבנו הוא בפשטות לכללות הסדר דבעתה, דהיינו מאחר דהמציאות עכשיו לאחר אריכות הגלות הוא שאופן ביאת הגאולה היא בסדר של בעתה ולא באופן דאחישנה מאחר שהרי כבר שנתעכבה הגאולה כ"כ עד היום, אז יהי רצון שבהסדר דבעתה עצמה יהי' אחישנה וכו'.

וכבר כתבתי בזה בגליון תתק"ב.



## לקוטי שיחות

### כוונה בתפלה

#### הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בלקו"ש חכ"ב ע' 117 איתא: שונה דין כוונת התפלה מדין כוונה דשאר מצוות, דבשאר מצות הרי אפילו כשהדין הוא דבעינן כוונה לעיכובא, מ"מ אינה "חלק" מהמצוה, משא"כ תפלה הרי החפצא של מעשה התפלה הוא שהאדם "מתחנן ומתפלל" (כל' הרמב"ם) שהוא ענין של כוונת הלב, ובלי זה הרי לא רק שהאדם לא יצא ידי תפלתו, אלא שאין כאן החפצא של תפלה.

ובלקו"ש חכ"ו ע' 322 איתא: "ס'איז ידוע וואס דער ב"ח שרייבט – אז בא דריי מצות איז כוונת המצוה א "חלק" פון קיום "מעשה"

המצוה: מצות ציצית, מצות תפילין ומצות סוכה "לא קיים מצות כתיקונה אם לא יכוין אותה הכוונה". ד.ה. הגם אז בכלל איז דער עיקר – "מעשה" המצוה, און דער וואס איז מכוון כל הכוונות אבער איז ניט מקיים מעשה המצוה, איז ער ניט יוצא, ואע"פ אז תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה, אבער דער גוף איז דא, ועשה מצוה ולא כיוון לבו יצא ידי חובתו בדיעבד כו' לבד כו' – אבער בג' מצות אלו קומען זיי צוזאמען, און די כוונה איז א חלק פון חובת קיום המצוה. . ווייל א חלק פון קיום המצוה [דג' הנ"ל] איז כוונת המצוה וברכת המצוה [משא"כ ביי אנדערע מצוות זיינען די דריי ענינים פון ברכת המצוה, כוונת המצוה ומעשה המצוה – באזונדערע זאכן]. עכלה"ק.

וכמה שינויים ישנם בין שתי שיחות אלו, ומהן:

בחלק כ"ב: א) אינו מזכיר ע"ד ג' מצות הנ"ל, שגם אצלם הכוונה היא "חלק" מהמצוה, ואדרבא מוסיף שם – דב"שאר" המצות, הכוונה "אינה" חלק מהמצוה. ב) בכרך הנ"ל כותב שתפלה בלי כוונה "אין כאן החפצא [גוף] של תפלה, משא"כ בחלק כ"ו: שבלי כוונת התפלה "אבער דער גוף [חפצא של תפלה] איז דא.

בחלק כ"ו – אינו מזכיר שגם בנוגע לתפלה – כוונת התפלה היא חלק מהמצוה, ואדרבא – שם הוא מדגיש ש"בשאר" המצוות – הכוונה "איז באזונדערע זאכן".

ובאתי רק להעיר.



## קריאת שם החודש 'תמוז'

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

בלקו"ש חי"ח ע' 308 מק' על קריאת שם החדש "תמוז" הלא הוא שם ע"ז ביחזקאל ח, יד: "הנשים יושבות מבכות את התמוז". ומוסיף לבאר, אע"פ ש"כל ע"ז הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה", הרי"ז רק היתר ולא הכרח, וא"כ קיים הקושיא למה בחרו לכתחילה בשם כזה. ועוד מוסיף להקשות בהע' 28, הרי לשיטת התוס' ההיתר הוא רק הזכרה גרידה אבל הזכרה לצורך שנותן בו ממשות אסור אע"פ שהוזכרה בתורה (עי' בלקו"ש חכ"ג ע' 167), א"כ לקבוע שם חודש כשם ע"ז ודאי שאסור לשיטתם.

ומתרץ ע"פ פירוש החסידות שתמוז הוא על שם תוקף החום של תקופת תמוז, תמוז "לשון היסק", שבפנימיותו הוא תוקף החום של שמש הוי' ("שמש ומגן ה' אלוקים"). ואף שיש שקוראים שם זה לע"ז, ה"ז ע"ד דברי המשנה בע"ז נד, ב. האם "יאבד עולמו מפני השוטים (בתמי)".

אבל מדייק שם בהמשך השיחה שהפירוש בשם תמוז על שם תוקף שמש הוי' נתגלה דוקא בדורות אחרונים ע"י תורת החסידות. ולכאורה לפי"ז הקושיא לפי שיטת התוס' במקומה עומדת איך קבעו כל הדורות עד לגילוי החסידות שם חודש כשם ע"ז!

ולכאורה צריך לומר שהתירוצ' הוא, שהשיחה קאי בעיקר על הקושיא שבפנים השיחה על סיבת ההכרח לבחירת שם זה דוקא, שעל זה מתרץ שפיר שסיבת ההכרח נתגלה בדורות האחרונים. אבל הקושיא שמוסיף בהערה לפי שיטת התוס' לפי עצם ההלכה שאסור לקבוע שם כשם ע"ז אפי' הוזכרה בתורה, לכאורה אינו מתרץ קושיא זו (בשלמות) בשיחה זו.

והתירוצ' לשיטת התוס' י"ל, כפי שמחלק לשיטתם בלקו"ש חכ"ג הנ"ל, שאם מדגיש באמירתו שהו"ע הכתוב בתורה, הרי מאותו הטעם שהתורה מזכרת אותה אנו רשאים להזכירה אפי' הזכרה לצורך. ועיי"ש שמתרץ עפי"ז מנהג ישראל לקריאת שם הפרשה 'בלק' אע"פ דאמרינן בגמ' יומא לח, ב. ששם רשעים ירקב דלא מסקינן בשמייהו. כן י"ל כענינו שקריאת שם תמוז ע"פ מנהג ישראל הוא על שם תמוז הכתוב בתורה ביחזקאל.

◆ ◆ ◆

## שיחות

### זמן עבודת התמיד

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

מצורף בזה קטע משיחת ט"ו בשבט תשל"ב (שנעתק מלה במלה מהקסטה).

"...אין דעם "דעת" וואס ס'דארף זיין אין דער עבודה איז ניט נאר דער דעת וועגן דעם קרבן; ס'דארף זיין לשם הקרבן, ולשם המזבח, ולשם ניהוח וכו' וכו'. במילא, אויב ס'איז דא אן עבודה במקדש – איז דאס היפך פון היסח הדעת. איז וואס וועט אויפטאן די שמירה? – אז ס'איז סיי-ווי-סיי ניטא קיין היסח הדעת.

בשעת ס'איז בלילה, וואס דעמאלט איז קיין עבודה ניטא, במילא איז דאך רעכט אז קיינער טראכט ניט וועגן בית-המקדש – האט מען אוועקגעשטעלט שומרים כדי ס'זאל ניט זיין היסח הדעת.

וואס האט מען דערפון ארויס? אז אט דאס וואס דער רמב"ם שרייבט בלילה – איז דאס כדי צו שולל זיין דעם ענין פון היסח הדעת.

במילא איז דערפון פארשטאנדיק, אז בשעת ס'האט זיך אנגעהויבן עבודת התמיד – האט מען שוין ניט געדארפט האבן די שמירה.

במילא אט דאס איז די שייכות פון שמירת הכהנים צו מסכתא תמיד: וויבאלד אז מ'רעדט וועגן עבודת התמיד – דערציילט מסכתא תמיד, אז ס'איז דא אן ענין וואס מ'וואלט געדארפט האבן שמירה; וויבאלד אבער מ'האט אנגעהויבן מקריב זיין דעם תמיד – איז דארף מען קיין שמירה ניט האבן: (דאס איז) אט דאס וואס שמירה טוט-אויף פריער – גייט דאס אריין אין דער עבודה פון תמיד.

[דער] נאך איז בנוגע להלכה בפועל קומט דערפון ארויס א חידוש דין, אז דאס וואס "הכהנים שומרים בלילה", איז ניט דער פירוש אז מ'דארף שומר זיין בלילה ביז וואנענט ס'וועט זיין דער נץ החמה – מ'דארף שומר זיין כל זמן ס'איז דא היסח הדעת, ס'איז ניטא קיין עבודה, במילא, אז ס'הויבט זיך אן עבודת התמיד – איז אט דעמאלט ווערט מען באפרייט פון דער עבודה פון שמירת המקדש.

וואס דערפאר איז דאס א חלק אין עבודת התמיד, דער ענין השמירה.

דערמיט איז אויך פארשטאנדיק פארוואס שמירה ווערט געבראכט אין מסכתא תמיד – ווארום דאס איז א חלק וואס תמיד האט אויך אויפגעטאן:

דאס איז געווען די ערשטע עבודה וואס מ'האט געטאן במקדש. פארן תמיד טאר ניט זיין קיין עבודה. במילא, איז בשעת תמיד האט מען אנגעהויבן מקריב זיין דעם תמיד – אט דאס האט שומר געווען



דעם מקדש, דאס האט אריינגעבראכט די שלילה פון היסח הדעת, וואס אזוי איז געווען "בשלשה מקומות הכהנים שומרים", ע"כ.

מה שנאמר שעבודה הראשונה במקדש היתה עבודת קרבן תמיד, ולפני עבודה זו לא היו רשאים לעשות שום עבודה, לכאורה קשה, דהנה הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ריש פ"ו כותב: "עבודות התמידות בכל יום כך הוא, סמוך לעליית השחר יבוא הממונה שעל הפייסות ויקיש על העזרה ופותחין לו ומבלשין את כל העזרה ומעמידין עושי חביתין לעשות החביתין, וכל הכהנים ששם כבר טבלו קודם שיבוא הממונה ולבשו בגדי כהונה ויבואו ויעמדו בלשכת הגזית ויפייסו פייס ראשון ושני ויזכה כל אחד במלאכתו כמו שבארנו. ומתחיל זה שזכה בתרומת הדשן ותורם על הסדר שבארנו. ואח"כ מסדר מערכה גדולה ואח"כ מסדר מערכה שני' ואח"כ מעלה שני גזרי עצים ומניחין על מערכה גדולה להרבות אש, ואח"כ נכנסין ללשכת הכלים ומוציאין כל כלי השרת שצריכין להן כל היום ומשקין את התמיד מים, וזה שזכה בשחיטתו מושכו וכו'. עפ"י סדר זה – אין עבודת התמיד עבודה הראשונה במקדש, אלא אחרי כמה וכמה עבודות. ועפ"י הפסק "היסח הדעת" של המקדש נפסק בעשיית החביתין או בעבודת תרומת הדשן, שהיא עבודת כהונה ככל העבודות" (שם פ"ב ה"י).

עפ"י צריך ביאור מה שמובא בהשיחה שענין שמירת המקדש הובא במס' תמיד דוקא, כי עבודת התמיד היא הראשונה ועל ידה נפסקה היסח הדעת, בה בשעה שעבודת התמיד אינה הראשונה (היא ראשונה ב"הקרבה": לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר (רמב"ם שם פ"א ה"ג)).



## **"פירוש תיבת גבול"**

### **הנ"ל**

בשיחת מוצש"ק פ' מטו"מ, מבה"ח מנ"א תשל"ט ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו פירוש תיבת גבול – שנזכר כמה פעמים בפ' מסעי, ואמר: לפעמים הפירוש הוא, 'גרענין' (מיצר), ולפעמים פירושו שטח. בין הדברים נאמר: כשנאמר 'וגבול ים', הי' זה ים הגדול, אי אפשר לפרש תיבת גבול - שטח, כי איזו שייכות יש לחלקים לים הגדול, ים הגדול אינו ארץ ישראל,

לכאורה, בפ' מסעי לד, ו. נאמר: "וגבול ים והי' לכם הים הגדול וגבול זה יהי' לכם גבול ים". ופירש"י ד"ה 'וגבול' – "הכיסין שבתוך הים אין הם מן הגבול והם איים".

המקור לפרש"י זה – הוא במס' גיטין ח, א: "איזהו ארץ ואיזהו חו"ל, כל ששופע ויורד מטור אמנון ולפנים א"י מטורי אמנון ולחוץ חו"ל, ואיים שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון עד נחל מצרים מן החוט ולפנים א"י מן החוט ולחוץ חו"ל".

ובד"ה 'נחל מצרים' פרש"י: "ויש מקום שהים נכנס לתוך ארץ ישראל מהלך ימים רבים בין הר ההר לנחל מצרים ובאותה כניסה יש כסין והן מתפשטין למערב לתוך הים חוץ מבין המקצועות תחומי ארץ ישראל שהן הר ההר ונחל מצרים, הלכך רואים כאילו חוט מתוח מסוף הר ההר במערבו עד נחל מצרים שהרי כל מה שבתוך מקצועות הללו ארץ ישראל היא ומן החוט ולפנים כו'.

ובמדרשי רש"י עה"ת בפסוק הנ"ל: "חזר הכתוב ואמר, 'וגבול' לומר שלא שפת הים הוא הגבול והים עצמו אינו מארץ ישראל, אלא אף כל רוחב הים שכנגד אויר א"י כל האיים שבתוכו מתחום הארץ ואף האיים שבתוך הים הם נכללים בגבול זה, ולאו דוקא איים אלא הוא הדין למים אלא נקט איים משום שחורשים וזורעים בהם וחייבים בתרומות ומעשרות ושמיטה.



### כוס הראשון כנגד חכמה דאימא [גליון]

ר' ברוך טראפלער

תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 55) כתבתי ביחס להמבואר בתורה אור (ע' 190) שההסתר דפנים העליונים פועל הפרדה בין שם י-ה לשם ו-ה, שהיינו הפרדה בין אבא לאמא.

הנה מובן שזו פליטת הקולמוס וצ"ל שהיינו הפרדה בין אבא (מוחיץ) למדות.

והנה קצרתי בהערתי בענין זה במקום שהי' ראוי להאריך (קצת עכ"פ) וברצוני להוסיף שורות דלהלן:

הנה מבואר בתו"א (ע' 190 הנ"ל) שהענין דאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, הוא, שעמלק, קליפת הישות והגאווה, מפריד בין י-ה (מוחין) לו-ה (מדות) ואז נתהוו הז' מדות רעות. וכמו כן מפריד (קליפת עמלק) בין הכס להא', היינו שמסתיר ומכסה על הא', בחי' אאלפך חכמה אאלפך בינה, עד כאן.

[ונראה הכוונה, שהפירוש דאין השם שלם ואין הכסא שלם עולה בקנה אחד, דהרי גם אלף הוא כנגד חו"ב כמו שהשם י-ה הוא כנגד חו"ב].

ושייכות ענין זה למוחין דקטנות (לחמא עניא) ומוחין דגדלות, ולכאן הב"ן שואל מ"ה, הנפעל בליל הסדר (ע"י אכילת מצה ושתיית היין), המבואר בהערתי, הוא, כי עמלק שמסתיר על המוחין ומפריד בין המוחין למדות, פועל מוחין דקטנות בהמדות ונעשה יניקת החיצונים בהמדות ונתהוו הז' מדות רעות;

ולהעיר עוד שע"י שעמלק מכסה על הא' הרי אי אפשר למלאות הההי"ן (והוא"ו) דשם הוי' במילוי א', שאז השם הוי' הוא כנגד שם מ"ה, ויוצא שעמלק מכסה על שם מ"ה, ואתייתאים המדות ונעשו ז' מדות רעות.

וע"י מחיית קליפת עמלק נגמר יצי"מ בשלמות ונעשה השם שלם והכסא שלם, והב"ן (מדות דקדושה) שואל מ"ה, ומתבטלים הז' מדות רעות, ודו"ק.

♦ ♦ ♦

## נגלה

### כתובה מזה"ת או מדרבנן

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (י, א. קי, ב) מצינו מחלוקת תנאים האם כתובת בתולה הוה דאורייתא או דרבנן, ובסברת המ"ד שכתובה מה"ת אי' שם בזה"ל: "כסף ישקול כמוהר הבתולות (משפטים כב, טז), שיהא זה [מפתה] כמוהר הבתולות [דמאנס], ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת

אשה מן התורה". כלומר: "מדקרי לה מוהר" (לשון רש"י ד"ה מכאן), יש לנו ראי' מן התורה שיש מוהר – כתובה – לבתולה.

אמנם צע"ק לשון הגמ' "מכאן סמכו חכמים..." , הרי לפי שיטה זו אי"ז רק סמך מה"ת (ז.א. אסמכתא), כ"א לימוד גמור, והול"ל "מכאן למדו חכמים ..." , וכיו"ב, המורה שזהו לימוד גמור? ובתוס' (סוטה כז, א ד"ה איש) כתבו שזה "לאו ממש דאורייתא, אלא אית לי' סמך מדאורייתא, כדאמרי התם פ"ק מכאן סמכו חכמים" – וצ"ע מהי הכוונה בזה שהיה דאורייתא אבל לאו ממש דאורייתא.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש המרדכי (סוף כתובות) בשם הירושלמי דלכו"ע כתובה דאורייתא, ורק נחלקו אם גם השעור דמאתים זוז הוא מה"ת, דלמ"ד כתובה דאורייתא הכוונה שגם המאתים זוז הוא מדאורייתא, ולמ"ד שכתובה דרבנן כוונתו שהשעור דמאתים זוז הוא מדרבנן, אבל עצם הדין שצריך ליתן כתובה, הוה מה"ת, וראה בנחלת שבעה (סי' יב ס"ק לב) בארוכה בביאור סברא זו.

ובפשטות פי' הדבר הוא, שהמ"ד שכתובה דרבנן ס"ל שהוא ע"ד דין תרומה, שמה"ת חייב להפריש תרומה, אבל אין לה שעור, שחיטה אחת פוטרת את כל הכרי, ורבנן חידשו דין שצ"ל שעור מסוים, עין יפה א' מארבעים, והבינונית א' מחמשים, ועין רעה א' מששים. – עד"ז הוא בכתובה, שמה"ת מחויב ליתן כתובה לבתולה, אבל אין לזה שעור, ורבנן חידשו השעור דמאתים זוז ואף שלמדו השיעור דמאתים זוז בכתובה מזה דאונס ומפתה הוא מאתיים זוז (חמשים שקל), אין זה אלא אסמכתא.

אמנם למ"ד כתובה מה"ת, אי"ז אסמכתא לבד, כ"א לימוד גמור, ולכן גם השעור דמאתים זוז הוא מה"ת.

אמנם כדי לצמצם בהמחלוקת, י"ל שלשניהם אי"ז לימוד גמור, כ"א אסמכתא להשעור, ואעפ"כ ס"ל מ"ד א' שהשעור הוא מה"ת. ובהקדם, דלפעמים מצינו שישנו דין דאורייתא, אלא שהתורה מסרה לחכמים להחליט ע"ד פרטי הדין, אבל מה שמחליטים החכמים ה"ז דין דאורייתא, כי התורה רצתה שהחכמים יחליטו מהו דין התורה. ומצינו זה בפירוש בדיני חול המועד, שבשו"ע (ריש סי' תקל) נפסק: "חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר במקצתן" ומוסיף הרמ"א: "לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר". ומדייק המג"א מדבריו "משמע דס"ל שמלאכת חול המועד דאורייתא אלא שמסרו לחכמים".

ביאור הדבר: בכללות מצינו ג' דעות באיסור מלאכה בחוה"מ: (א) כולן מדאורייתא; (ב) כולן מדרבנן (וכל הדרשות המובאות בחגיגה (יח, א) הוי אסמכתא); (ג) שמקצתן מדאורייתא ומקצתן מדרבנן. ומביא הב"י שם סברא, שבעצם איסור מלאכה בחוה"מ הוא מן התורה, אלא שמסרה התורה

לחכמים להחליט איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת. ומוכח שכן ס"ל להרמ"א, ולא שזה רק איסור מדרבנן, דא"כ מהו הלשון "היה נראה לחכמים להתיר", דאם כל הגזירה היא מדרבנן היה צ"ל כתוב באופן הפכי, שמה שהיה נראה להם לאסור (שהרי לא הוצרכו להתיר שום דבר, כי מה"ת הכל מותר, אלא שאסרו מקצת מלאכות), ומוכח מזה שס"ל שבעצם אסור במלאכה מדאורייתא, אלא שהתורה לא פירטה איזה מלאכות אסורות, ומסרה לחכמים שהם יחליטו איזה מלאכות מותרות ואיזה אסורות, ולכן יכולים להתיר לפי צורך הענין. וכ"כ ב'מחצית השקל' וב'לבושי שרד'. בכל אופן, נמצא שגדר איסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא, ומ"מ החכמים הם מי שהחליטו מה אסור ומה מותר. הרי רואים שיש גדר כזה, שהוא דבר שאסור מדאורייתא ואעפ"כ החכמים הם שתקנו בפו"מ מה האיסור בדיוק.

ומצינו כעין גדר הנ"ל בכו"כ מקומות:

(א) הב"י שם מביא שהר"ן בריש יומא מביא מ"ש להלן (שם – עז, א) שהגם שיש איסור ה' עינויים ביוה"כ, מ"מ רק על אכילה או שתיה חייב בכרת, ומבאר שהפ"י בזה הוא, שבתורה נתפרשו יותר אכילה ושתיה, אלא שמסרה לחכמים להוסיף עוד עינויים, והם החליטו שזהו הג' עינויים אחרים. אבל בכ"ז הרי זה איסור מן התורה, דאל"כ מהו הקס"ד שיתחייב בכרת עליהם – הרי גם זה הוא כעין גדר הנ"ל, שבעצם התורה רצתה עוד עינויים ולא פירשה ומסרו לחכמים להחליט מהו גדר העינוי דהתורה, והם הוסיפו הג' עינויים הנוספים, (אמנם בנדון זה לבסוף הר"ן דוחה סברא זו).

(ב) ה'לבוש' מביא דוגמא לזה מדין קידוש החודש, שבי"ד מקדשים, והדין הוא (רמב"ם הל' קדה"ח פ"ב ה"י): "בי"ד שקידשו את החודש, בין שוגגין בין מוטעין, בין אנוסים ה"ז מקודש . . שאין הדבר מסור אלא להם" – הרי שהתורה נתנה לחכמים כח להחליט מתי יחול ר"ח, וזה נוגע להרבה דיני תורה, כמו באיזה יום צריכים לאכול מצה בפסח ואסור לאכול חמץ, וחייב כרת וכו', ולכל שאר הדינים התלויים ביום החודש.

(ג) הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"ב) כותב: "ומהי השבתה זו האמורה בתורה, היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו מליבו וישים אותו כעפר". ומבאר בזה הכס"מ בארוכה, ומסיים: "אלא מדאפקיה בלשון תשביתו גלי לן דהיכא דלא אפשר ליסגי בביטול, ומסרו הכתוב לחכמים שיפרשו היכא סגי ביטול והיכא בעי ביעור, והם פירשו דלחמץ ידוע בעינן ביעור . . ולחמץ שאינו ידוע סגי בביטול" – ה"ז כעין הנ"ל שהתורה מסרה לחכמים להחליט הדין דאורייתא.

(ד) וכן כותב הרמב"ם (ריש פכ"א מהלכות שבת): "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות". ובמ"מ: "כוונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי

המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבארו עניניהן ושיעוריהן, ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום, לכך אמרה תורה תשבות. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפ"י התורה שלו: ובאו חכמים ואסרו הרבה דברים. או תהיה כוונת רבינו שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מתשבות. ובלח"מ פ"י ספקו של המ"מ: "אפ"ל דפי' ראשון הוא, שמה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות, ולזה באה התורה ואמרה תשבות, והדבר נמסר לחכמים. והפי' השני הוא שלא באה התורה לאסור מיני שבות אלא למלאכות גמורות, אבל חכמים סמכו בשבות על מקרא זה". ואף שהלח"מ עצמו דחה פירוש הא', מ"מ ה'מנחת חינוך' פירש בדברי הרמב"ן כאופן הראשון. (ועיין בלקו"ש חל"א ע' 107 ובהע' 14) – הרי לנו עוד דוגמא להנ"ל.

(ה) וכן להעיר ממ"ש אדה"ז בהל' לולב (סי' תרמט סעי' כב) וז"ל: "כל ארבעה מינים הפסולים, ופיסולן ניכר בגופן . . . אם הוא שעת הדחק . . . מותר לברך על מינים הפסולים אלו אפי' ביום הראשון, לפי שכל פסולין אלו לא נתפרשו היטב בכתוב, אע"פ שכתוב בתורה הדר, מ"מ לא פירש הכתוב מהו הדר ומה אינו הדר, אלא כל פסולין אלו מסרין הכתוב לחכמים, והם אמרו שלא בשעת הדחק אפי' בדיעבד לא יצא . . . אבל בשעת הדחק . . . מברכין על אלו הפסולין", עכ"ל. וש"נ לרא"ש פ"ג סי"ד, וראה גם ר"ן (יג, ב) ד"ה 'ומיהו'.

(ו) עד"ז י"ל בנוגע שיטת הרמב"ם בקידושי כסף. דהנה הוא כתב (הל' אישות פ"א ה"ב) וז"ל: "באחד משלשה דברים אלו האשה נקנית, בכסף, או בשטר, או בביאה, בביאה ובשטר מהתורה ובכסף מדברי סופרים", עכ"ל. וכ"כ להלן (פ"ג ה"כ) וז"ל: "אבל הכסף מדברי סופרים, שנאמר כי יקח איש אשה, ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני", עכ"ל.

והקשו כל הנו"כ, איך אפ"ל שקידושי כסף הם מד"ס, והרי מבואר בגמ' (קידושין ב, א. ג, א. ד, ב) שלמדין דין כסף מגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון, וגז"ש הוה דאורייתא. וראה המ"מ והכס"מ, וראה מ"ש הרב קאפח בזה בארוכה.

אמנם עפהנ"ל י"ל, שהרמב"ם ס"ל פירוש אחר בגמ', ובהקדים, דבגמ' מובא הלימוד דקנין כסף בג' מקומות כנ"ל, בב' מהם מובא הלימוד באופן של גז"ש, אבל בדף ד, ב מובא הלימוד משדה עפרון כך: "אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני", שאינו באופן של גז"ש.

וי"ל, שאופן הלימוד של קנין כסף (בדף ד, ב) אינו באופן דגז"ש, כ"א היות ולשון הפסוק היא "כי יקח איש אשה ובעלה . . . ויצאה והיתה...". רואים שנוסף על קידושי ביאה ושטר הנלמדים מ"ובעלה" (ביאה) ומ"יצאה

והיתה" (שטר), יש עוד אופן של קיחה, שהרי כתיב "ובעלה" בוא"ו המוסיף, הרי שאין הקיחה הבעילה, וצ"ל שיש קיחה נוספת, אבל התורה לא גילתה לנו באיזה אופן מדובר, ומסרה את זה לחכמים להחליט איזה קנין יהיה, והם החליטו שזה יהי' ע"י כסף, כי מצאו שבשדה עפרון כתוב ג"כ קיחה, ושם הי' ע"י כסף, ולכן החליטו שאחד האופנים לקדש יהיה בכסף. ז.א. שמה שלמדו משדה עפרון, ה"ז רק סיבה למה החליטו החכמים כן.

ויוצא לפי זה שקנין הכסף הוא קנין מדאורייתא, דהרי אנו לומדים דזה בא מהפסוק "כי יקח" – שאפשר לקדש בעוד אופן, אך מ"מ מכיוון שחכמים הם אלה שהחליטו שזהו כסף, ניתן לקרוא לקנין הכסף קנין מד"ס, [אף שדינו הוא קנין מהתורה].

וזוהי כוונת הרמב"ם במ"ש שקנין כסף הוא מד"ס. ובפרט מובן הוא לפי גירסא אחרת ברמב"ם (פ"ג ה"כ) "וכן דין הכסף דין תורה ופירושו מד"ס", וגם מדויק הוא בהמשך לשון הרמב"ם "שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף שנא' כסף השדה קח ממני".

[ואף שלפי"ז יוצא שנחלקו הסוגיות (דף ב, א. וג, א. עם ד, ב.) האם אופן הלימוד משדה עפרון הוא מג"ש, או מהכח שניתן לחכמים. אמנם כדי שלא לאפשי מחלוקת, י"ל שהסוגיא בדף ד, ב מגלה את הפירוש באופן הלימוד משדה עפרון – שאינה גז"ש רגילה, כ"א נקרא כן בשם המושאל, ובאמת הפי' הוא שהחכמים החליטו שהקנין הנוסף שרצתה התורה יהי' בכסף, מטעם מ"ש בשדה עפרון].

וי"ל שעד"ז הוא בדין כתובה, שגם למ"ד ששעור הכתובה הוא מה"ת, אינו חולק על המ"ד הב' שס"ל שהרבנן קבעו את השעור, כ"א גם הוא מודה שהחכמים קבעו את השעור, אלא הוא ס"ל שזהו מן הדברים שהתורה מסרה לחכמים לקבוע, אמנם אחר שקבועה ה"ז מה"ת.

והטעם למה באמת החליטו החכמים לקבוע שיעור מאתים וזו, הרי זה לפי שראו שבדיני אונס מפתה זהו השעור (ושם הוא המקום שהתורה חייבה ליתן כתובה), לכן סמכוהו אקרא זה, והחליטו לקבוע שעור זה לכתובה, אבל כוונתם היא לקבוע מהו שעור כתובה מה"ת.

ועפ"ז כבר מובן בטוב טעם מדוע המ"ד שס"ל שכתובה מן התורה משתמש בלשון "מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מה"ת", כי אף שכל פרטי הכתובה, כולל הסכום, ה"ה מה"ת, מ"מ ה"ז החלטת החכמים שהם סמכו על מ"ש בתורה בנוגע לאונס ומפתה בקשר למילות "כמוהו הבתולות", ולכן קבעו שעור מאתים וזו. ובמילא אפשר לקרותו "סמכו חכמים", כמו שהרמב"ם קורא לקידושי כסף "מדברי סופרים".

וי"ל שזוהי גם כוונת התוס' במ"ש שגם למ"ד כתובה דאורייתא ה"ז "לאו ממש דאורייתא" - היינו שלא התורה קבעה הסכום, כ"א החכמים, ולכן, אף שהיה מה"ת, אי"ז כרוב עניני דאורייתא שהתורה עצמה קבעה כל הפרטים.

ולפ"ז כוונת התוס' בפרטיות היא כך: בגמ' יליף מן הפסוק "איש איש וגו'" "לרבות אשת חרש ואשת שוטה ואשת שעמום, ושהלך בעלה למדינת הים, ושהי' חבוש בבית האסורים, שבי"ד מקנין לה לפוסלן מכתובתן", וע"ז כתבו התוס' "דעיקר קרא לא איצטריך אלא לאוסרה לבעל ולבועל עי' קינוי זה, אבל משום לפוסלה מכתובתה לא צריך קרא, דהא אפי' רשב"ג דאמר בפרק בתרא דכתובות (ק, ב) כתובת אשה דאורייתא לאו ממש דאורייתא . . אלא תנא דנקט כתובה, מילתא אגב אורחי' קמ"ל דעוברת על דת צריכה התראה להפסיד כתובתה".

ועפ"הנ"ל הפי' בתוס' הוא: היות ומה"ת מצ"ע אין שעור לסכום הכתובה, ואפ"ל שהחכמים היו מחליטים שצ"ל רק פרוטה (כמו בקידושין וכיו"ב), לכן אין מסתבר שכוונת הפסוק שהבי"ד יטריחו וכו' לקנות לה רק כדי שתפסיד הכתובה. ולכן כתבו שכוונת הפסוק הוא שהם יקנו לה בשביל דבר חשוב יותר, כדי לאוסרה לבעל ולבועל, והטעם שהגמ' נקטה "לפוסלן מכתובתן", ה"ז להשמיענו אגב אורחי' עוד ענין.

והנה עפ"הנ"ל מתורץ הא דרבים תמהים על דברי התוס', שלפום רהטא נראה מדבריהם שס"ל שלכו"ע אין כתובה מה"ת, וה"ז חידוש גדול, דלא כמשמעות פשטות הדברים בגמ' ובפוסקים — אמנם עפ"הנ"ל לא נתכוונו התוס' לזה, כ"א שהתורה מסרה לחכמים להחליט מהו סכום כתובה, וכנ"ל בארוכה.



### **"מחזי כרעבתנותא".**

#### **הרב מרדכי מנשה לאופר**

**שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק**

איתא בגמ' ברכות לט, ב: "ר' זירא הוה בצע בשבת אכולא שירותא (פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת, רש"י) . . והא קא מתחזי כרעבתנותא . . כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא".

וצלה"ב:

שכיח ביותר שאורחים מוזמנים (בעיקר) בשבת לביתו של יהודי; מכיון שהאורח רואה בשבת את בציעת ה"פרוסה גדולה" ולאו דוקא שהי' ביום חול מיסב אצלו. מנין ידע שזהו לא מעשה רעבתנות?



בהכרח, איפוא, לומר שהפירוש בגמרא הוא, דמכיון שאכן היהודי עושה כך רק בשבת – מפני ציווי התורה – הרי ניכר באופן בציעתו שזה נעשה בעדינות, ורק מפני שכך רוצה הי'.

כלומר: הרגל נעשה טבע ואם מישהו אכן עושה כן בכל יום הרי גם האורח שיראה זה רק בשבת יוכל להבחין שזהו מעשה רעבתנות משא"כ כשבכל יומא לא קעביד הכי, וק"ל.



## חסידות

### נוח לו לאדם שלא נברא

**הרב משה רבינוביץ**  
ברוקלין נ.י.

לקו"ת ראה (כו, ג) ד"ה ושמתי כדכד שמשותיך ...וגם להבין מארז"ל שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה אי נוח לאדם שנברא או נוח שלא נברא משנברא עד שנמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא כו' דהא כתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ופסוק זה נאמר אחרי מאמר נעשה אדם שכבר נברא האדם וטוב וישר לפני האלקים את אשר עשה. ואיך נמנו וגמרו לומר נוח לו לאדם שלא נברא כו'...

(ה) ואעפ"כ נמנו וגמרו דנוח לו לאדם שלא נברא והיה נשאר בבחי' טהורה היא ומ"ש והנה טוב מאד לק"מ. דהנה בלא"ה צ"ל זה הפסוק שהרי אנו רואים בבריאת הנבראים הצח"מ שיש מהן שנבראו לא בשביל עצמן לבד כ"א בשביל לשמש דאדם. כמו בריאת הסוסים הוא בשביל שיהיה האדם רוכב עליו ויהיה נושא בני אדם א"כ נברא רק בדרך טפל לגבי העיקר והרבה נבראים רובם כיוצא בו. והרי כתיב את כל אשר עשה והנה טוב מאד. והענין כי גם להסוס מגיע תועלת ותיקון ממה שהוא מרכבה להאדם הן בגשמיות שהאדם מספיק לו מזונו בטוב והעיקר ברוחניות שהחיות שבו מתברר עי"ז. אבל מ"מ עיקר המכוון בבריאת הסוס עד"מ אינו בשביל התועלת המגיע לו כ"א זהו דרך טפל כדי שלא לקפח שכר כל בריה אלא המכוון בבריאתו הוא

בשביל טובת האדם. וגדולה מזו מצינו שארז"ל ע"פ כי זה כל האדם כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה. . וכמארז"ל ספ"ו דאבות כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו א"כ תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו לבד אף שבאמת עלייתו נפלאה מאד. עכ"ז לא זו לבד הוא תכלית המכוון כ"א לכבודו ית'. ולהיות ישמח ה' במעשיו לויתן זה יצרת לשחק בו. וזהו שארז"ל במשנה סוף קדושין שהם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני. הרי כמו שבריאת הבעלי חיים הוא רק דרך טפל בשביל לשמש את האדם אלא שאעפ"כ יש להן שכר טוב על זה. כך עד"ז בריאת האדם הוא לכבודו ית'. . וה"ע התענוג עליון שעשוע המלך בעצמותו מקיום התורה והמצות. . אך עכ"ז זהו בחי' טפל לגבי שעשוע המלך בעצמותו. . וזהו שנמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא. ולא אמרו ח"ו טוב לו שלא נברא. דזה א"א לומר שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עליה גדולה ונפלאה לאין קץ לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה כנ"ל. . אלא שעכ"ז לא זה לבד הוא תכלית המכוון בבריאתו. אלא שיהיה בבחי' לסוסתי ברכבי כו' וכדבורה הזאת כו' כנ"ל ולא יעבוד לגרמיה ולקבל פרס. וע"כ אמרו שנוח וקל הי' לו שלא נברא אף שישאר בבחי' טהורה היא משיכנס בתוך המלחמה עצומה עם היצה"ר ולואי שתהא יציאתו כביאתו. ולכן עכשיו שנברא יפשפש במעשיו דהיינו שידע שנברא לכבודו ית' לשמש את קונו כו' ואזי יזכה לרב טוב הצפון כו'. ועתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש כו' :

ויש להעיר:

לכאורה הקושי מהפסוק והנה טוב מאד הוא שהיות ואחרי בריאת האדם נאמר שהכל נברא באופן הכי טוב, וכבי' אם הי' צורך לעשותו עוה"פ הי' נברא באותו סגנון, וא"כ בריאת האדם הוא בדיוק כפי' הכוונה, ועפ"ז איך אפ"ל שנוח לו לאדם אם לא הי' נברא. אם נוח לו שלא יברא – לא הי' נברא !

ובסוף המאמר מקשה עוד ממ"ש "והנה טוב מאד" מזה שהרבה ברואים נבראו לא בשביל תכליתם כ"א בשביל נברא אחר. עד"מ הסוס נברא רק בשביל שיהיה האדם רוכב עליו ויהיה נושא בני אדם, א"כ נברא רק בדרך טפל לגבי העיקר, ובכללות אפילו האדם נברא רק כדי שע"י עבודתו יהי' ישמח ישראל בעושייו.

ולכאורה גם כאן כוונת קושייתו הוא: שנמצא שמ"ש "כל אשר עשה והנה טוב מאד" הוא לא על כל פרט בהבריא. [שהרי לסוס עצמו אין זה טוב מאד – שהרי אין לו שום תועלת מבריא] כ"א שעוה"ז בכללותו נברא באופן שהוא טוב מאד (רק) בתכליתו – להקב"ה. אבל לא לברואיו.

וע"ז מתרץ, שאף שאין כוונת הבריא לסוס עצמו, כי כל מהותו של הסוס הוא לשמש את האדם, ועד"ז האדם עצמו נברא לשמש את קונו, מ"מ יש להם תועלת מזה שנבראו. הסוס מקבל מזונו והאדם יש לו עלי'. ואיך מתרץ קושייתו מזה שנאמר והנה טוב מאד? לכאורה כוונתו שהיותו והסוס מקבל שכרו, והאדם שנתעלה ע"י בריאותו ועבודתו – זה הוא ה"טוב מאד" הפרטי שלהם. שלמרות שכ"ז הוא לא עיקר המכוון בבריאית העולמות, כי האדם נברא כדי שיהי' "שעשוע המלך בעצמותו מקיום התורה והמצוות" שנפעל ע"י עבודת האדם, עכ"ז נאמר "והנה טוב מאד" גם על האדם. אבל עיקר הטוב מאד הוא לכללות וכוונת הבריא.

וממשיך, שעפ"י הקדמה זו יובן דיוק הלשון נוח לו לאדם. ולא טוב. כי בטח טוב לו לאדם שנברא, כי ע"י בריאתו נתעלה. אמנם היות שיתכן וח"ו לא יתגבר על יצרו [היינו שבריאיתו בפועל – לא הי' טובה לו] לכן באמת נוח הי' לו אם לא הי' נברא.

ולכאורה אם יש לנו כבר נקודה זו (ולואי שתהא יציאתו כביאתו) צריך להבין למה צריכים אנו לכל אריכות המאמר. הרי בפשטות הי' אפשר לתרץ (ובקיצור ובהתחלת המאמר) שמ"ש שנוח לו שלא נברא אף שכל הבריא היא "טוב מאד", מ"מ הרי כל הדרכים בחזקת סכנה. ויתכן שלא יהי' עלי' בפועל אחרי ירידתו מבחינת טהורה היא. ואדרבא ח"ו, ולכן נוח לו שלא נברא. ול"ל כל האריכות באות ה'?

ואולי רוצה להסביר גם את המשך המאמר? ל שנמנו וגמרו שעכשיו שנברא יפשפש במעשיו. אבל צ"ע למה לא הביאו בהתחלת המאמר.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר ע"ז.



## אליעזר, יהושע ואלישע

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בד"ה אלה הדברים תרס"ו (ע' שיז) מבאר בארוכה דרגת העבד נאמן ואופן עבודתו בעבודת ה', ונק' עובד הוי' מצד אהבה והתקשרות, ומביא ע"ז דוגמאות מאליעזר עבד אברהם, וכן יהושע למשה, וכן אלישע לאלי' שהוא מצד פנימיות ההתקשרות.

וממשיך דאע"פ שקבלו מהם הרבה השפעות חכמה בתורה ונבואה, ומפרט, כמו יהושע שקיבל ממשה וכן אלישע מאלי' וכן אליעזר מאברהם, מ"מ אי"ז כמו התלמיד לרבו. דכל כונות התלמיד רק לטובת עצמו, אבל יהושע ואלישע אינו לצורך עצמו אלא לטובת רבו וכו' עי"ש.

ויש להעיר דבתחילה הביא ג' דוגמאות לעבד נאמן בסדר דלהלן א) אליעזר. ב) יהושע. ג) אלישע. - מתאים לסדר הדורות, אמנם בהמשך הענין (ע"פ שקבלו מהם הרבה השפעות), מביאים בסדר שונה: א) יהושע. ב) אלישע. ג) אליעזר. ובהמשך (מ"מ אי"ז כמו התלמיד לרבו, אלא כוונתו רק לטובת רבו) מביא רק יהושע ואלישע ומשמיט אליעזר, ויל"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## המשל דזריקת אבן [גליון]

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתק"ג מצדיק הר' י.ק. דעתו של הר' א.ב.ד.ה. בהנוגע להמשל מזריקת האבן, שגם שם נעשה שינוי הטבע. והנה אחר כל הביאורים שלו, הרי העיקר חסר, כי הרי בפועל אין אנו רואים כל שינוי בטבע האבן, וגם אם נאמר שאין אנו רואים שאין שינוי, אבל גם לא רואים שיש שינוי, ולכן גם עפ"י פירושו של הר' א.ב.ד.ה. במאמר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שיש שינוי בטבע האבן, הרי א"א לומר שמביאים ראי' מאחר שכן כ' במאמר, כי אם להביא ראי' מהמאמר, הרי אין צריכים כל המשל, ודי לומר שכן כ' שצ"ל חידוש הבריאה יש מאין תמיד.

גם מה שכ' בסוף דבריו שאינו מופרך לומר שבהראי' בהמאמרים מאבן נשען על התניא אודות קרי"ס, הנה הרי מעיקרא דינא פירכא, כי אם כל הראי' מהאבן הוא עפ"י המבו' בתניא, הרי אז אין זה ראי' מהאבן, כי הראי' מהאבן היא גופא מקרי"ס?



## התנהגות באופן שלמעלה ממדרגתו של האדם [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתק"ג כ' הר' מ.מ.ל. שמ"ש בתניא פרק כז "והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כו'" שזהו ע"ד המסופר מאמר אדה"ז על אלו שהתנהגו באופן נעלה מהדרגא שהם שייכים אלי' עי"ש.

ולכאו' אין הנדון דומה לראי' ששם מדובר ע"ד מה שכ' בסוף כתיבתו, בענין חטיפת ענינים שלמע' מדרגתו, אבל כאן מדובר שאינו קדוש באמת והיינו שאין אצלו הענין דאתהפכא, שזוהי דרגא של צדיק, כ"א אתכפיא שזוהי מדרי' הבינוני.



## רמב"ם

### "וקדשתו"

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פי"ב מהל' תפלה הי"ח: "בכל קריאה וקריאה מאלו כהן קורא ואחריו לוי ואחריו ישראל. ומנהג פשוט הוא היום שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל". ובהל' י"ט: "אין שם כהן עולה ישראל ולא יעלה אחריו לוי כלל..." ע"כ.

מקור הדין הוא במס' גיטין דף נט, א. במשנה שם "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום". והגמרא שם נט, ב. מביאה כמה מקורות לזה; רב מתנה למדה מקרא "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי

אטו אנו לא ידענא דכהנים בני לוי נינהו אלא כהן ברישא והדר לוי". רב יצחק נפחא למד כעין זה מפסוק אחר "ונגשו הכהנים בני לוי". רב אשי למד מקרא "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים". ולבסוף מביאה הגמרא "תנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון, ולברך ראשון, ליטול מנה יפה ראשון".

ואח"כ מקשה הגמרא דהרי מביאין פסוקין על דין המשנה דמדאורייתא כהן ראשון ואחריו לוי וכו' א"כ למה כתבה המשנה דהטעם הוא משום דרכי שלום, דמשמע דהוא רק מדרבנן. ולבסוף מתרצת הגמרא דמצד הפסוקין הדין הוא "אם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בביהכנ"ס לא, דאתו לאינצויי". היינו דמצד דרכי שלום אין לו לכהן למחול וצריך לעלות ראשון.

ורש"י על אתר ד"ה "אבל" לענין לקרות בתורה בביהכנ"ס אין כהן חולק כבוד ללוי ולוי לישראל דלא ליתו שארא לאנצויי וכו', והני דקתני מתניתין כהן קורא ראשון כו' כמה שכתוב בתורה, ואינו ראשי לחלוק כבוד בדבר ולשנותו מפני דרכי שלום, ע"כ.

ואח"כ מביאה הגמרא משמ"י דרב מתנה דהאי דין דאתו לאינצויי משו"ה הכהן אינו יכול למחול, הוא דוקא "בשבתות ויו"ט דשכיחי רבים אבל בשני וחמישי לא", דבב' וה' יכול הכהן למחול. והתוס' על אתר ד"ה 'אבל בב' וה' לא" אומר ר"ח: "ה"מ לדידהו דבחול הוו טרידי במלאכתן ולא שכיחי, אבל לדידן שכיחי בב' וה' כמו ביו"ט".

ויש לעיין למה הרמב"ם לא הביא כלל האי דינא אודות הכהן אם יכול למחול, לא בנוגע סעודה ולא בנוגע קריאה בתורה, ולא הביא ג"כ חילוק בין שבתות ויו"ט וב' וה', ואין לומר שהרמב"ם סובר כהתוס', דהי' לו לומר כן, וצ"ע? וגם לא מצינו שהרמב"ם הביא הדין דיכול למחול לגבי שאר דברים וזה משמע מהסוגיא דלכו"ע יכול למחול.

הביא הרמב"ם בפ"ד מהלכות כלי המקדש ה"א: "הכהנים הובדלו מכלל הלויים. . ומ"ע היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו". ובה"ב: "וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה לפתוח בתורה ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון", ע"כ.

והנה כאן ג"כ לא הביא הרמב"ם זכר מהא דיכול למחול על כבודו ובאיזה אופן הוא יכול למחול. גם יש לדקדק בלשון הרמב"ם ששינה

מלשון הגמרא, דבגמרא נאמר רק וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול וכו', והרמב"ם התחיל עם הקדמה ארוכה במקום שדרכו לקצר, "וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד וכו' למה לא קיצר, ובפרט שבהלכה א' כבר הביא הפסוק והי' לו להמשיך - ולכל דבר שבקדושה וכו'.

בשו"ע סימן קכח סעיף מ"ב כתב הרמ"א: "אסור להשתמש בכהן אפי' בזה"ז דהוי כמועל בהקדש אם לא מחל על כך ובמג"א ביאר דכהונה שלהם ומצי מחיל.

ואדמוה"ז בסימן קכ"ח הביא בזה ב' דעות: דעה א', "ואם הכהן הוא מוחל על כבודו מותר שהכהונה שלו היא ויכול למחול כבודו וליתן רשות לישראל להשתמש בו, ויש מי שאומר שאינו יכול ליתן רשות להשתמש בו אא"כ יש לו איזה הנאה כגון בשכר וכו', אבל אם אין לו שום הנאה מזה אינו יכול למחול שנאמר וקדשתו בע"כ". ואדמוה"ז מסיק "והעיקר כסברא הראשונה שהרי יכול ליתן רשות לישראל לקרות ולברך לפניו אע"פ שאין לו שום הנאה מזה כמ"ש בסי' קל"ה וכו', אבל כבוד הכהונה ניתן להם להנאתם לעלות לתורה ראשון וליטול מנה יפה ראשון וכו', כבוד זה הנאת הגוף הוא לפיכך הוא בידם למחול כבודם ורשאי ליתנו לישראל אם רצה כי רצונו של אדם זהו כבודו", עכ"ל.

והנה גם בזה לא מצינו זכר בהרמב"ם, ואע"פ שאפשר לומר דמאחר שכתב "לנהוג בו כבוד" בוודאי שאין משתמשין בו, לא מצינו בדבריו זכר ממחילה היינו אם יכול למחול או לא ובאיזה אופן יכול למחול אם סובר כדעה הב'.

ולסיכום, דברי הרמב"ם צ"ב בכמה דברים:

(א) למה לא הביא הדין בקריה"ת שהכהן יכול למחול כבודו לישראל בב' וה' וכדומה.

(ב) למה לא הביא דין מחילה של כהן בנוגע שארי דברים.

(ג) למה שינה לשונו בהל' כלי המקדש מלשון הגמרא והאריך בלשונו במקום לקצר.

ולהבין שיטת הרמב"ם יש לעיין בסוגיית הגמרא הנ"ל בגיטין, דלכאורה בהתירוצים המקור של סדר זה של כהן לוי וישראל, יש ב' סוגי תירוצים: (א) רב מתנה ור' יצחק נפחא שהביאו פסוקים שיש ענין

של כהן ואח"כ לוי. ב) רב אשי ר' חייא בר אבא ור' ישמעאל שמביאין רק פסוקים על קדושת כהונה (ואוא"ל דרב אשי ג"כ הביא פסוק שמזכיר כהנים ולויים וא"כ שייך לסוג הא' ג"כ).

ואפ"ל דהרמב"ם למד הסוגיא, דכל הקושיא של הגמרא "מפני דרכי שלום, דאורייתא הוא", היא רק לסוג הא' דכבר יש פסוקים בין לכהן ובין ללוי וא"כ קשה, דהרי כל מה שנאמר בהמשנה הוא דאורייתא משא"כ לסוג הב' הנ"ל דהפסוקים הם רק בשביל הכהן ולא בשביל הלוי, א"כ לא קשיא מעיקרא, דיכולים לומר דמפני דרכי שלום קאי על הסדר דכהן לוי וישראל, דמן התורה יש רק דין להקדים הכהן, ומפני דרכי שלום התקינו סדר של לוי אחר הכהן ואח"כ ישראל.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם סובר דכל הסוגיא הבאה לאחר מכן דמחילת הכהן, הוא רק בנוגע לקושית הגמרא שהיא לפ' סוג הא' ולא לר' ישמעאל, ואתי שפיר למה לא הביא סוגיית הגמרא של מחילת הכהן לב' וה'. ולהעיר דבעל המימרא של הדין דב' וה' יכול למחול הוא רב מתנה, ואזיל לשיטתי, ודו"ק.

ולפי"ז א"ל דשיטת הרמב"ם היא, דדין כיבוד כהונה אינו דין מצד הכהן, אלא רק דין על ישראל, שהישראל צריך לכבד את הכהן, והיינו דהוא נוגע להערכה של הישראל להכהן, וא"כ אין שייך שהכהן ימחול על זה דאין זה ענין של הכהן רק ענין של ישראל.

ולפי"ז א"ש אריכות הלשון של הרמב"ם "וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהם כבוד ולהקדים אותם", דהרמב"ם רצה להדגיש שזה מצד הישראל שהוא צריך לנהוג בהם כבוד והוא צריך להקדים אותם.

ונמצא שיש ג' שיטות דכיבוד כהונה, ב' מהם שהביא אדמהו"ז א) שהכיבוד הוא שלהם ורצונו של אדם זהו כבודו. ב) שהכיבוד הוא בשביל הכהונה בע"כ, ורק אם יש איזה מעלה להכהן בלי הכיבוד יכול למחול. ג) שיטת הרמב"ם שהכיבוד הוא בנוגע הישראל שעליו לכבד הכהן, וזה נוגע לו ולא להכהן, וממילא אין הכהן יכול למחול בשום אופן, ודו"ק.





## מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במלאכה שאצל"ג

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם ריש הלכות שבת פ"א ה"ז: "כל העושה מלאכה בשבת אעפ"י שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב עליה . . כיצד המעביר את הקוץ ארבע אמות ברשות הרבים, או המכבה את הגחלת כדי שלא יזקו בהן רבים חייב, ואעפ"י שאינו צריך לגוף הכבוי או לגוף ההעברה אלא להרחיק ההזקק הרי זה חייב".

והשיג ע"ז הראב"ד "ר"ח ז"ל פסק כר"ש שהוא פוטר, מדאמרינן פרק נוטל רבא כר"ש ס"ל דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה".

וצריך ביאור בשרש פלוגתתם, אמאי פסק הרמב"ם כר' יהודה דמשאצל"ג חייב עליה, והראב"ד פסק כר"ש דמשאצל"ג פטור עליה?

ויש להסביר הדברים עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ח שלח ב' בהסבר דברי התוס' בבבא בתרא קיט, ב. ד"ה 'אפילו':

דהתוס' שם מפרש "דמעשה המקושש היה בתחילת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים, דאמר במדרש דלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים, שוב אין מחוייבין במצוות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים".

ומקשה הרבי דאם כוונת המקושש הי' בכדי להראות שעדיין מחוייבין במצוות, לאחר מעשה המרגלים, הי' יכול לעבור על מצוות שמחוייבין עליהן ממון או מלקות?

ומבאר הרבי בזה עפ"י דברי המהרש"א בחדא"ג שם, דהמקושש הרי לא חילל שבת דהו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי רק עשה המלאכה כדי להראות שעדיין מחוייבין במצוות, ואעפ"כ אמרה תורה מות יומת האיש רגום אותו וגו', כי העדים שהתרו בו לא ידעו הסיבה שקושש עצים ביום השבת, ודברים שבלב אינן דברים, ואין לו לבי"ד אלא מה שענינו רואות, ועיי"ש בארוכה שמסביר שזה לא הי' סקילה בטעות ח"ו אלא שעפ"י תורת אמת מכיון שעשה פעולה ולא ניכר בהפעולה שהי' משאצל"ג הרי מחוייבין ב"ד לסוקלו. ומבואר בחסידות הסיבה שלא רצו המרגלים ליכנס לארץ ישראל, מפני שרצו

ללמוד תורה במחשבה ודיבור, ולא רצו להתעסק בעולם המעשה במצוות מעשיות.

ובמילא מובן למה חשבו כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבין במצוות, כי אין עליהן חיובין יותר בעולם המעשה, ועיקר ענינם ה"ה רק בעולם הדיבור והמחשבה, וע"ז בא המקושש והראם, "עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים", דהגם שזה הי' איסור מלאכת שבת, דבה עיקר גדול שיהא מלאכת מחשבת והוא במחשבתו לא כיוון לדבור של דבר ה' אלא אדרבא, אעפ"כ פוסקת התורה דהעיקר הוא המעשה בפועל, וחייב סקילה, וזה לימד להיהודים במדבר, דהגם, דאין אצלם מצוות מעשיות כמו בארץ ישראל, אבל גם אצלם, עד כמה ששייך במדבר, הנה עיקר הקשר שלהם עם הקב"ה הרי"ז ע"י מעשה המצוות דוקא – יעו"ש בארוכה.

ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם הרי העיקר הוא לברר העולם, ולהראב"ד הרי העיקר הוא הקשר עם הקב"ה וכו' – מובן שהרמב"ם פוסק דהעושה מלאכה, והתכוון לעשות מלאכה, (דבל"ז הרי אין זה מלאכה כלל דמלאכת מחשבת אסרה תורה), אעפ"י שלא הי' מחשבתו בשלימות, (וכמשל מרכבת המשנה בזה בהקדמתו להלכות שבת "דומיא דמי שקורא את חבריו שיבא לבית ואין כוונתו אלא שלא יהי' בחוץ ויראה מעשיו").

אעפ"כ מכיון שבעולם נפעלה, פעולה ומלאכה שלימה בכוונה וכו', פוסק הרמב"ם דמשאצל"ג חייב עליה.

אבל הראב"ד שסובר דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה, פוסק, דכל עוד שלא הי' כוונתו בתכלית השלימות ממש, והתכוין במלאכה זו בשביל דבר אחר, בתר כוונתו אזלינן ומשאצל"ג פטור עליה, למרות שבעולם המעשה נפעלה פעולה ומלאכה שלימה<sup>21</sup>.

(1) ולפי"ז יש להסביר שיטת המגיד משנה, ואדמו"ר הזקן בדעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"י מהלכות שבת הי"ז פסק: "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין שהן מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש . . . ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר". והקשו על הרמב"ם דהרי בגמ' שבת קז, מוכח דהסיבה דמפיס מורסא מותר הוא משום דהוי משאצל"ג וסב"ל כר"ש דפטור, ואינו אוסר אלא מדרבנן, ובמקום צערא לא גזרו רבנן.

וא"כ יוקשה על הרמב"ם דפסק כר' יהודה דמשאצל"ג חייבין עליה, א"כ איך פסק דמפיס מורסא, דמותר לעשות כן לכתחילה. ובחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם תירץ

בזה בארוכה, דסב"ל להרמב"ם כדעת הערוך דפס"ר דלא ניחא ליה הוה דבה שאין מתכוין, ומותר לכתחילה.

ולפיכך הגם שפסק כאן דמשצל"ג חייבין עליה, שאני מפסי מורסא דהתוס' ביאורו שבת קג, א. דהוה פס"ר דלא ניחא לי' ולפיכך מותר כדעת הערוך, עיי"ש בארוכה איך שמיישב דהסוגיא בשבת קז אתיא אליבא דרב.

ועי' בספר אמרי צבי לראש ישיבת כפר חב"ד הגאון הר' גרוזמן ס"ו דמביא ראיות מדברי הרמב"ם בהלכות מילה, דמוכח דלא סב"ל כהערוך יעו"ש.

והמגיד משנה וכן אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' שכ"ח סקל"ד ביארו בזה, וז"ל שם: "ואף להאומרים שמשאצל"ג חייב עליה מ"מ כאן כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה א"כ כשא"צ לתיקון זה ואינו מתכוין לו אף שנעשה מאליה אין זה חשוב תיקון כלל והרי"ז כאילו לא עשה ולא כלום". והביאור בזה, דאף דברוב מלאכות שבת, סב"ל להרמב"ם, דמשאצל"ג חייבים עליה, ופס"ר דלא ניחא לי' חייבין עליה, שאני מלאכת מכה בפטיש, דהמלאכה מצד עצמה, ההכאה בפטיש, אינה מלאכה רק היכא שמכוון לגמור המלאכה, ובגדו"ד הרי אין זה כוונתו כלל, א"כ אין זה מלאכה כלל, ולפיכך מותר. ולפי המבואר בפנים, דהרמב"ם סב"ל דמשאצל"ג חייבין עליה כיון דהעיקר היא מה שנפעל פעולה בעולם, מובן דמסתבר לומר דה"ה בדיון פס"ר דלא ניחא לי' – דלא איכפת לן מזה, והרמב"ם לא יסבור בזה כדעת הערוך, והעיקר שנפעלה פעולה בעולם.

משא"כ במלאכת מכה בפטיש, דכל עיקר המלאכה היא מחמת כוונתו לגמור המלאכה, ובלא כוונתו הרי"ז כסתם הכאה בפטיש בעלמא, אז יסבור הרמב"ם דבלי כוונה אי"ז כלום (וכן ביאר המגיד משנה דברי הרמב"ם דפי"ב מהלכות שבת ה"ב במכבה גחלת של מתכת) ולפי"ז מובן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במפסי מורסא, דהרמב"ם פוסק שם בהלכה דחייב משום מכה בפטיש. והראב"ד ורש"י סב"ל דהוה מלאכת בונה.

ולהמבואר מובן, דא"א להרמב"ם לפסוק, דהוה משום מלאכת בונה, דא"כ הוה משאצל"ג וחייבין עליה, ואפי' אי הוה פס"ר דלא ניחא לי', סב"ל להרמב"ם ג"כ דחייבין עליה בשבת, ולפיכך הוצרך לפסוק דהחיוב הוא רק משום מלאכת מכה בפטיש, דאז תליא בכוונתו.

משא"כ להראב"ד דסב"ל דפטור במשאצל"ג אפ"ל לפסוק דחיובא משום בונה, וכיון דלא צריך לפתח הוה משאצל"ג, ופטור ורק מדרבנן גזרו עליה ובמקום צערא לא גזרו רבנן.

(2) עיי"ג אגלי טל זורע סי' י"ז ביאר בארוכה, דזהו ג"כ הסברת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות שבת פ"ט הי"ד, דלהרמב"ם העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע, אפי' שרק צבע המים. ולהראב"ד לא מחייב משום צובע עד שיצבע הצמר וכו'.

כיון דלהרמב"ם משאצל"ג חייב עליה, א"כ אפי' שצובע המים רק בכדי לצבוע הצמר, צובע מיהא מקרי. משא"כ להראב"ד דמשאצל"ג פטור עליה א"כ כיון שלא צריך צבע המים רק כדי לצבוע הצמר, א"כ צביעת המים לאו צובע מקרי, יעו"ש.

ועפ"י יש להסביר פלוגת הרמב"ם והראב"ד בהלכות שבת פ"ב ה"טז, דהרמב"ם פוסק דהפורש מצודתו להעלות דגים, ולא שמע בכלל שטבע תינוק, אבל בפועל העלה תינוק והציל חיי התינוק, אפי' שהעלה דגים ג"כ במצודתו, פוסק הרמב"ם "הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור".

ומשיג ע"ז הראב"ד: א"א הני מילי פלוגתא דרבה ורבא במנחות והוא פסק כרבא דאמר זיל בתר מעשיו, ואיך פסק כרבא נגד רבה, כשרבא ה' תלמידו של רבה. שוב אנו רואים דלהרמב"ם כיון שבפועל בהעולם, נפעל הצלת חיי תינוק מישראל, לא איכפת לן על מחשבתו להעלות דגים ועל שבפועל העלה דגים עם התינוק וכו'.<sup>3</sup> אם במעשה בפועל בעולם נפעל הצלת חיי תינוק מישראל ה"ה פטור. אבל להראב"ד דסב"ל דמחשבתו נוגע ביותר, ולפיכך משאצל"ג פטור עליה – א"כ בנדו"ד שלא שמע בכלל על טביעת תינוק ומחשבתו היתה לצוד דגים, ונתקיימה מחשבתו בפועל, והעלה דגים עם התינוק – ה"ה חייב. דזיל בתר מחשבתו.<sup>4</sup>

ולכאור' צריך ביאור בכל זה, דהרי בכל התורה סב"ל להראב"ד דהעיקר היא פעולת המצוה, ופעולת העבירה, והרמב"ם סב"ל דהעיקר היא בירור שכלו, וכו', וכאן רואים להיפך דלהרמב"ם בתר הפעולה אזלינן,

ומלאכה שאינה צריכה לגופה, חייבין עליה והעלה תינוק עם הדגים פטור עליה. ולהראב"ד בתר מחשבתו אזלינן ומלאכה שאינה צריכה לגופה פטורין עליה, ואפי' העלה תינוק עם הדגים עדיין חייב משום צידה כיון שמחשבתו היתה לצוד דגים.

ויש לומר בזה לדעת הראב"ד דשאני מלאכות שבת, דהתורה רצתה שיהי' מלאכת מחשבת דוקא,

(3) ע"י אור שמח כאן על הרמב"ם דאעפ"כ מכין אותו מכות מרדות להרמב"ם מדרבנן על מחשבתו.

(4) ובפרט במלאכת צידה שהיא בעיקר מלאכה הקשורה עם מחשבה, וכמאמר המשנה שבת קו: "הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו". דכיון שבכוונתו רק לשמור את ביתו ה"ה פטור.

והנה במרכבת המשנה, פ"י מהלכות שבת ה"ז והכ"ג ועוד, רוצה לפרש דמלאכת צידה ה"ה כמו מלאכת מכה בפטיש, ובלי כוונה לצוד אין זה צידה וע"י בלקו"ש ח"ד ע' 17, בשוה"ג דחה דבריו ועוד חזון למעוד.

ולדעת הרמב"ם מובן ג"כ כיון דלשיטתו צריך לברר העולם ושכלו, וכיון דגבי משאצ"ל נפעלה מלאכה, עם כוונה שלימה, (אפי' שעיקר כוונתו היתה לדבר אחר) בעולם, ה"ה חייב. וכן גבי העלה דגים ותינוק, כיון דבעולם נפעלה פעולה של הצלת תינוק מישראל מובן למה אי אפשר לחייב אותו.

ועפי"ז מובן ג"כ פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בפ"א ה"י, דהרמב"ם פוסק "היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויים, נתכוין לכבות זו וכבה את זו, להדליק זו והדליק את זו חייב, שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה". היינו דאעפ"י שלא נתקיימה מחשבתו בדיוק, שהתכוין להדליק נר זה והדליק נר אחר מ"מ חייב כיון שבפועל הדליק נר, והשיג ע"ז הראב"ד באריכות גדולה: "...תמהון לבב הוא זה".

וביארנו בזה<sup>5</sup> דהרמב"ם סב"ל דפטור מתעסק הוא מהפסוק "אשר חטא בה" דצריך לדעת בדיוק איזה חטא הולך לעשות וכו'. ולהראב"ד פטור דמתעסק הוא מכיון דאינו מלאכת מחשבת.

ואם הפטור הוא מהפסוק "אשר חטא בה" מספיק שירצה להדליק נר, והדליק נר, אפי' שאינו הנר שרצה להדליק, אבל הדליק נר, ולפיכך פסק כאן הרמב"ם דחייב, כיון דנתקיימה מחשבתו ונדלק נר. אבל להראב"ד פטור דמתעסק הוא מחמת דאינו מלאכת מחשבת, וצריך שיתקיים מחשבתו ממש, ואם נתכוין להדליק נר זה, צריך שידליק נר זה ממש, ואחרת לא נתקיימה מחשבתו, ולא מלאכת מחשבת מקרי, ולפיכך פסק הראב"ד דפטור כל זמן שלא נדלק הנר שחושב עליה, ועפ"י כל הנ"ל מובן דלהרמב"ם מסתכלין בעיקר אם נפעלה פעולה בעולם עם כוונה (דלא הי' מתעסק).

משא"כ להראב"ד מסתכלין בעיקר אי נתקיימה הענין דמלאכת מחשבת בשלימותה, ועוד נאריך מענין מתעסק בהלכות שגגות.



(5) עי' בלחם משנה על אתר וכ"ה ברש"ש כריתות יט, א. ד"ה על מה נחלקו. ועייג"כ בערוך לגר למס' כריתות, ועייג"כ באבני נזר, או"ח סי' רנ"א ס"ק י"ג.

דכתבו דהרמב"ם סב"ל כדברי רש"י דאביי ורבא נחלקו על דברי שמואל וסב"ל דפטור מתעסק הוא מהפסוק אשר חטא בה כדברי ר' אליעזר, ולפיכך נתכוון להדליק נר והדליק נר חייב, ולא איכפת לן שאין זה אותו הנר שנתכוון להדליק. וקושייתו של הראב"ד הוא משום דסב"ל כהתוס' דאביי ורבא מסכימין לשמואל דפטור מתעסק הוא משום מלאכת מחשבת ולפיכך אם לא נתקיימה מחשבתו ממש בכל הפרטים פטור, וצריך דוקא שידליק אותו הנר שחושב להדליקו, יעוי"ש בכריתות בארוכה.

## הלכה ומנהג

### מקום שמשתמשים בו לעניני תורה תפילה ומשחק

#### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

כאשר ערכתי ביקור אצל בני במחנה הקיץ, שמת לי לב שיש שם בנין שמשתמשים בו לתפילה וללימוד, להרצאת שיעורים לקטנים, וגם משתמשים שם לעניני משחק. ועלה בדעתי שלכאור' יש שאלה, האם זה מתאים עם ההלכה המובאת בשו"ע או"ח סי' קנ"א סע' א': "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והילול ושיחה בטילה ואין אוכלים ושותים בהם כו'". ועיין בסי"א: "ואם בשעת בנין בית הכנסת התנו עליו להשתמש בו מותר להשתמש בו בחורבנו אבל בשובו לא מהני תנאי...". והנה שיטת רש"י והאור זרוע הוא שגם בשובו מועיל תנאי, ושיטת הרמב"ן והרשב"א והר"ן שיש להתיר בתנאי אפילו בשובו במקום דוחק. ועיין בביאור הלכה ד"ה "אבל בשובו" שכותב שאף שהמחבר העתיק לדינא דבישובו לא מהני תנאי, מ"מ נראה מדברי הט"ז בריש הסימן דכשהוא מדוחק יש לסמוך על הרמב"ן והרשב"א והר"ן דאפילו בשובו מהני תנאי כשיש דוחק.

אבל עיין שם שמסיק שאפילו לדעת רש"י והאור זרוע דמהני תנאי בשובו, מ"מ לקלות ראש כגון שחוק וכיוצא בו פשיטא דלא מהני, כדמוכח בגמרא להדיא עיין שם כח, ב. דאפילו חשבונות אסרו משום שהוא ג"כ קלות ראש, ולפי כל זה צריך עיון על מה יש לסמוך כשמשחקין במקום שבו מתפללין.

והנה בסי' קנ"ב ס"א איתא: "רחבה של עיר אע"פ שמתפללין בתעניות אין בה משום קדושה מפני שהיא עראי וכן בתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי אין בהם שום קדושה (פירוש - דרך מקרה והזדמן, לא דרך קביעות)". ע"כ.

והנה קשה לומר שבמקרה שלנו נקרא דרך מקרה, כיון שמתפללין ולומדים שם כל ימי משך הקיץ בכל שנה ושנה. ועיין בב"ב ג, א. שמשם מוכח שהיו להם בתי כנסיות המיוחדות רק לימי הקיץ.

והנה עיין בשו"ע סי' קנ"ג ס"א: "בנו בית סתם והקדישו אח"כ לבית הכנסת דינו כב"ה . . וכיון שהתפללו בו אפילו אורחים לפי שעה כיון

שהוא מיוחד לתפלה קדוש ואם לפי שעה הקדישו הכל לפי מה שאמרו ע"כ. ועיין במ"ב ס"ק נ"ב שמביא מתשובת חות יאיר ס' נט דהפירוש של "ואם לפי שעה הקדישו" הוא, שאמר סתם אני מזמין אותה לרגלים, דמשמע בכל עת שיהיה רגל, ע"כ חשובה הזמנה עולמית עכ"פ לאותו זמן ואסור בזה הזמן.

ולכאורה גם כאן שמתפללים ולומדים שם בכל קיץ הוה הזמנה עולמית, ולפי זה אין לה קדושה כי אם בזמן שלומדים ומתפללין שם.

וכל זה, שאין לה קדושה בזמן שאין מתפללים שם, הוא דוקא במקום שאין רוב תשמישו בלימוד התורה ותפלה, אבל במקום שרוב תשמישו של אותו מקום הוא לתפילה ולימוד התורה, לכאורה צריך לילך אחרי הכלל של רובו ככולו וא"כ יש לו דין של בית הכנסת ובית המדרש, ואסור להשתמש שם לשום ענין של שחוק.

והנה בכל הנ"ל לכאורה אין שום חילוק אם מתחילה בנו אותו בנין ע"ד להשתמש בו לעניני תפלה ולעניני שחוק או בנו אותו מתחילה סתם ולא על דעת להתפלל שם, ואחרי זה החליטו שרוצים להתפלל שם ג"כ, שלא אמרינן חילוק בזה כי אם למה שמבואר בס' קנא' סעיף יב (ברמ"א) ע"ד השתמשות בעליות שעל גבי בתי הכנסת, עיין שם.



## ראוי להחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה

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

איתא בס' 'מאמר שני המאורות' [להגאון החסיד וכו' רבי יצחק אייזיק מהאמיל נ"ע] חלק ג (פ"ג ע' קנ, סו"ס טז): "מה ששמעתי בשם ספרים קדמונים דבר סגולתי שראוי להחתן תחת החופה שידרוך ברגלו על רגלי הכלה בכח עד שתרגיש הדריכה (שהוא קצת כמין צער וסילוד), וזה מסוגל שתהיה האשה תמיד נכנעת לרצון הבעל שיהיה הוא הדורך והיא תקבל ממנו הסילוד בהתעוררות חיבה, והיא הישר והטוב", עכ"ל.

ויש להבין, דלכאורה 'דבר סגולתי' זה מיותר הוא, שהרי עצם מעשה הקידושין כבר מבטא זאת, שהרי הקידושין הן 'קנין' של הבעל באשתו [האשה נקנית' – משנה ריש קידושין], ודיני הקידושין הם כעין דיני מעשה קנין של ממון, שהבעל הוא בגדר 'קונה', כאדם הקונה חפץ,

והאשה 'מקנה' לו את עצמה – וכמו שחידש הר"ן בנדרים (ל, א) ד"ה ואשה נמי: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה, ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש, אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו, הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל" עכ"ל. – ולפי"ז כאן שהאשה כבר "מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו", א"כ מה יוסיף עוד הסגולה ש'החתן תחת החופה ידרוך ברגלו על רגלי הכלה . . שתהיה האשה תמיד נכנעת לרצון הבעל', והרי עצם קנין הקידושין כבר מבטא כל זאת?

והנראה בזה לבאר עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בספר המאמרים – מלוקט חלק ד (ע' רפה), בד"ה רני ושמחי בת ציון גו', תשכ"ז: "שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע, הוא שישראל קיבלו עליהם עול מלכות שמים, ולכן אף שהביטול דקבלת עול מלכות שמים הוא . . בעצם מציאותו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך . . מ"מ כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם [ועד"ז הוא בנוגע להמס"נ . . שמצד הנשמה, כיון שהיא מצד טבעה, היא בחינת מציאות (הערה 26 שם)]. ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון".

ובע' רפו שם הערה 32 כתב: "להעיר מתורת הבעש"ט (כתר שם טוב סי' מז), דהטעם שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית (שבת פח, א), אף שאמרו מעצמם נעשה ונשמע (כקושיית התוס' ד"ה כפה שם), הוא "ללמד שגם כשאנו חושק בתורה ועבודת ה', מ"מ אינו בן חורין ליבטל, רק יעשה על כרחו וידמה כמו שכופין אותו לעשות בע"כ" – דלכאורה, אמירתם נעשה ונשמע היא התחייבות על כל הזמנים, ומהי הקס"ד דע"י שאח"כ (לאחר ההתחייבות) "אינו חושק" יהיה בן חורין ליבטל?

"וי"ל הביאור בזה, דההתחייבות דנעשה ונשמע, כיון שהיא מצד האדם שהוא מוגבל, אפשר שלפעמים לא יוכל להתגבר על זה ש"אינו חושק בתורה", ובמילא הוא "בן חורין ליבטל" דאונס רחמנא פטריה (ב"ק כה, ב); וע"י שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית – ניתן הכח לכ"א מישראל לעשות בעל כרחו, גם כשאנו חושק", עכ"ל.



[והנה העיר בזה הרה"ג הרה"ח ר' אברהם מענדל וועכטר שליט"א בשיעורו, שהדברים מופיעים כבר במהר"ל בספרו 'תפארת ישראל' (פרק לב) שכתב: "אבל מה שכפה עליהם ההר, שלא יאמרו ישראל אנחנו קבלנו התורה מעצמנו, ואם לא היינו רוצים לא היינו מקבלים התורה, ודבר זה לא היה מעלת התורה כי התורה כל העולם תלוי בה... וי"ל ג"כ שלכך כפה עליהם ההר כגיגית שלא יאמרו ישראל כי יהיה ח"ו בטול לקבלת התורה, כי מרצונם קבלו ישראל ואפשר להפטר מדבר כזה שהרי לא נעשה בהכרח, רק היה אפשר לקבל ואפשר שלא לקבל, ולכך כפה עליהם הר כגיגית לומר שהם מוכרחים לקבל התורה, וכל דבר שהוא מוכרח ומחויב אין כאן הפרה וביטול אחר שהוא מוכרח", עכ"ל].

ולפי"ז יבואר היטב יתרון הסגולה ש'החתן תחת החופה ידרוך ברגלו על רגלי הכלה' על עצם קנין הקידושין שהאשה 'מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו' – כי ביטול דעתה ורצונה וכו' להקידושין היינו רק ע"ד הך דהקדמת נעשה לנשמע, שהגם שהביטול הוא בעצם מציאותו, מ"מ כיון שהקבלת עול באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו וכו', הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם, ולפיכך מוסיף כאן הסגולה של דריכת רגלו של החתן על רגלי הכלה, שהוא ע"ד הך דכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ש'אמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון', וא"ש.



## זריזין מקדימין – בברית מילה

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

כבר נתפשט המנהג ובפרט אצל אנ"ש דמאחרין הברית עד אפי' מאוחר ביום כדי שיהי' ברוב עם.

וכלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הוספות לח"ז ע' 306: "ובמה ששאלנא קדמיכון אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחד מנחה כדי שיהי' ברוב עם". עכלה"ק.

והנה בגמ' ר"ה לב, ב. וז"ל: "אלא מאי שנא הלל דבראשון משום זריזין מקדימין למצוות".

ולכאור' מבואר מזה דזריזין מקדימין עדיפא מברוב עם הדרת מלך – וכן הובא להלכה מכח גמ' זו בכמה פוסקים (מובא בשד"ח כללים מע' זי"ן כלל ג' – מצויין במכתב שם).

ובמכתב הנ"ל אף שמבאר למה מילה שאני, דטוב שיהי' בשמחה וכן שע"י האיחור יהי' התוועדות, מ"מ מסיים וזלה"ק: "ועכ"פ מספיקים טעמים אלו, לדעתי שלא למנוע בידי הנוהגים כנ"ל", עכלה"ק.

חזינן דאף שיש טעמים לשבח מ"מ לא ברירא לי' לרבינו דאכן זריזין מקדימין נדחה תמיד מפני רוב עם עכ"פ במצוות מילה. ואף בלקו"ש חי"ט ע' 74 דמסביר חקירה זו בלשיטתו דר"ע וחביריו אי המצב דלעתיד יכריע הקיום בהווה, ודעת ר"ע (והלכה כר"ע מחבריו) שהמצב דלעתיד כן מכריע ההוה ולכן רב עם דוחה לזריזין מקדימין, מ"מ משמע שכ"ז לפלפולא, ולהלכה מציין בהערות שם (הערה 60) להמכתב דח"ז שם.

וכאמור, דלמעשה נוהגין כך דמאחרין עפ"י המכתב הנ"ל ועוד מקומות, ויש לבאר גדרן של הדברים, ומהו צדדי השאלה דלכאור' גמ' מפורשת היא בר"ה דזריזין מקדימין למצוות? עד שי"א (ר"ש)קלוגר בס' החיים הו"ד בש"ח) שהוא מדאורייתא !

והנה זה פשוט לכאור' דהיכא דהמצוה גופא יהי' יותר מהודר וודאי עדיף להמתין, וכדמוכח מהא דפסק אדה"ז בשלחנו הל' תפלה סי' צ"ד סעי' ה' דאם הוא נוסע וסובר שיוכל להתפלל ביתר כוונה לכשיגיע לביתו, עדיף להמתין, דמצוה מן המובחר עדיפא מזריזין מקדימין דהוי הידור בגוף המצוה.

וכן הא דאיתא בסוכה מו, א. חזינא לי' לרב כהנא דקאמר לכולהו אכסא דקדושא ע"כ משום שיש הידור מצוה אם אומר שהחיינו בשעת קיום המצוה.

אבל אם אין ההידור בגוף המצוה אלא בעשייתה בזה נסתפקו די"א דבכה"ג לא ידחה המצוה אלא יעשנה בהקדם האפשרי.

וכמ"ש במג"א ריש סי' כ"ה – ונעתק גם בשו"ע אדה"ז שם סעי' ד' וזלה"ק: "וכן אם התפילין מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה

כשעתה חביב", עכלה"ק. ובזה יתורץ מה שיש להקשות לרבינו דנראה דסותר עצמו כמ"ש לקמן בס' צ"ד ודו"ק.

יוצא מזה לכאור' דהיכא דאין הידור בגוף המצוה אלא במה שסביב לה אין להמתין אלא יקיימוה מיד, מדין זריזין. משא"כ אם יהי' תועלת בהמתנה להידור המצוה ימתין ויעשנה בהידור כמבואר בהל' תפלה.

ויש להאריך בעוד הרבה דוגמאות לכאן ולכאן. ולדוגמא הא דמבואר בשו"ע סי' תכ"ו וברמ"א שם (ובערוה"ש דחולק עליהם) לענין קידוש לבנה במוצש"ק וכן הא דמבואר בבאר היטב סי' צ' ס"ק י"א בפלוגתת הרדב"ז והחכ"צ לגבי מי שהי' חבוש בבית האסורים ונתן לו השר יום א' שיוכל להתפלל במנין – וכמו שהראכנו במק"א.

וכן לענין חליצה כשא' מן האחין מעל"י המצויין במג"א סי' כ"ה שם והארכתי בכ"ז במק"א.

והנה בס' מנחת אשר עמ"ס שבת קרוב לסופו בעניני הידור מצוה וכן בספרו על ס' בראשית פ' וירא הקשה, דלכאור' בכמה מצוות לא מצינו כלל ענין דזריזין מקדימין וכמו במצוות קידושין דלא מצינו שיהדרו הן בהקדמת המצווה בגיל מוקדם והן ביומו דלא מקדשים באשמורת וכדו'. אלא מחכים לרוב עם בערב וכו'.

וכתב לבאר דיש לחלק בין מצוות שהעיקר היא עשייתה וכמו מצוות מילה ונטילת לולב והלל וכדו', למצוות שהעיקר היא התוצאה וכמו מצוות קידושין וכו'.

ומבאר דיסוד חיוב דזריזין הוא מצד חיוב מצוה שמראה חיבתו למצוה.

דבמצוות שהעיקר היא עשייתה יש ענין והידור לזרז העשי', ובמצוות שהעיקר הוא התוצאה אין ענין לזרז דבזה אינו מראה שם חיבה להמצוה כיון שהעיקר היא התוצאה ע"כ.

ובמ"ש שמצוות מילה העיקר הוא העשי', יש להעיר טובה מהא דמובא בכמה מקומות שבמילה יש ג"כ ענין שיהי' מהול דהיינו התוצאה לא רק הפעולה, אף שבודאי שפיר יש מצוה בעשייתה. וכמו שהאריכו האחרונים ומובא בכ"מ בשיחת כ"ק אדמו"ר ומחזורתא כדשנינן.

ואשר נראה לומר בגדרן של הדברים – דהיכא שיהי' הידור בגוף המצווה וכגון אם נחכה כמה זמן ואז יגיע מוהל יותר מומחה וכדו'.

בזה אמרינן דמצוה מן המובחר מכריע לזריזין. ואם לא יהי' שום תועלת בהמתנה! בזה ודאי אמרינן זריזין מקדימין.

השאלה היא מה יהי' כשמאוחר יותר יהי' לאיזה תועלת, אבל ההוספה והתועלת וההידור לא יהי' בעצם עשיית המצוה אלא במה שסביב לה וכמו רוב עם האם הידור כזה דוחה לזריזין.

די"ל דמכיון שיסוד חיוב זריזין מקדימין הוא מצד חיוב מצוה שמזדרזו בקיומה להראות גודל חיבתו למצוה, דז"ל המאירי במס' הוריות: "כשתבוא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזין מקדימין למצוות ולא יתאחר בעשיית המצוה שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כונה מעולה אלא כמי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלומדה", ע"כ. מבואר מדבריו דזירוז במצוה ביסודו הוא חיוב מצוה וממילא היכא שמוכח דמה שדוחה עשייתה הוא ג"כ מצד חיוב מצוה, שפיר דמי.

ואשר לכן נראה שפיר דאם יש איזה תועלת והידור בדחיית המצוה ליותר מאוחר ביום זה – שכל היום חיובו – וכמו בנדו"ד שמחה, התועדות, שפיר ניתן לדחותה ואמרינן בזה דרוב עם דוחה לזריזות.

ומטעם זה כתב כ"ק אדמו"ר במכתב בלשון כזו דאין למנוע ביד הנוהגים וכו' שאין כוונתו לומר דכל פעם נדחה זריזין מפני רוב עם אלא היכא שיש תועלת וחיוב מצוה בזה אמרינן דנדחה ובאם לאו, אין הכי נמי, דאין נדחה.

ויש להאריך בענין זה הרבה, ועוד חזון.




---

(1) ובמכתב דח"ז שם כתוב וזלה"ק: "ואין לומר דאדרבה במילה צ"ל הקדימה ביותר וביחוד דהא בכל רגע של איחור ה"ה ערל ומאוסה הערלה וכו', דשאני הכא דהתורה אמרה בפירוש וביום השמיני ולא הציבה גבולים בזה גופא", עכלה"ק.

ולעזיר משו"ת מכתב סופר (ר' שמעון סופר בנו של החת"ס) יו"ד סי' כ"ח במכתבו אל הרח"ק אר' ליבלה איגר אשר יצאו עוררין על מנהגו להאריך בהכנות לברית מילה כשהי' משמש כסנדק או מוהל עד אחר חצות.

דמוכח דאפשר להאריך בהכנות לדבר מצוה כדחזינן באברהם אבינו שהשכים בבוקר וחבש חמורו והרי הי' יכול לחבוש חמורו מאתמול.

ובסוף התשובה כתב – דמה חטא התינוק אשר צריך להשאר בערלה הטמאה כל היום ואתה מתעטר בציצים ופרחים ואין אלו ציצים המעכבין את המילה" ע"כ.

## מקום הנקב והקשר בכנף הטלית

הרב דוד י. אופנר

לוד ארה"ק

כתב אדה"ז בהל' ציצית שבסידור: "הנקב שמכניס בו חוטי הציצית צריך שיהיה רחוק מסוף הכנף כאורך מלא קשר אגודל . . והרחקה זו לצאת לכל הדעות צ"ל מסוף רוחב הטלית . . וגם מסוף אורך הטלית . רק שבטלית גדול יעשה נקב אחד לבד ויכניס בתוכו הד' חוטין ויכפילם לח' וימתחם לאורך הטלית . . ויקשרם שם על צידי הטלית למעלה ממלא קשר גודל מזוית הטלית שלמטה שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי ולא בכנפי אלא בגובה הכנף למעלה ממלא קשר גודל מהזוין[נ]ת<sup>1</sup> [הגה"ה ..] ולא די במה שהנקב שבו מכניס החוטין הוא למעלה מקשר גודל שנאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות שיהא הגדיל נעשה בגובה הכנף ומהנקב עד הקשר הראשון אינו נקרא גדיל

(1) בהוצ"ח דשוע"ר, ובסידור עם "ציונים מקורות והערות" הגירסא כאן היא "מהזוית" (ולא "מהזויות"), וכ"ה בכת"י מהרי"ל (נדפס בסי' הנ"ל ע' תרלה), ובסידור עם דא"ח. ולפ"ז ההבנה במ"ש "שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי", היא לימוד על מקום עשיית הקשר בטלית, שהוא למעלה ממלא קשר גודל מהזוית שלמטה, כי זה מה שנזכר שם ממש בסמוך לפנ"ז.

אך כדייקת שפיר, נראה שמפסוק זה לומד (וכן הוא בש"ס ובשו"ע ובשוע"ר) על מקום עשיית הנקב שבטלית, דבזה מיירי שם בתחילת העניין (ושם לא הביא את הלימוד על זה), שהוא "למעלה ממלא קשר גודל מהזויות", (ומ"ש שם סוג הנקב, ומקום הקשר הוא כעין מאמר המוסגר שם). דאם לא כן אינו מובן, א. דהרי מקום הקשר נלמד כמ"ש מיד בהמשך "שנאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות", ולמה צריך הלימוד מ"על כנפי". ב. דמייד לאחר שמביא לימוד זה, ד"על כנפי", כותב: "ולא די במה שהנקב . . הוא למעלה מקשר גודל", ואם לא נאמר שלפנ"ז דיבר על מקום הנקב, אין משמעות ללשון זו. הגירסא "מהזויות" נמצאת בסי' תו"א, סי' מהרי"ד, ובסוף שוע"ר.

לאחר כותבי כל זאת, ראיתי שבכל ההוצאות הישנות הנ"ל כתבו כן - זוית/זויות - לאורך כל הל' ציצית, כך שא"א לדייק מזה לגמרי, אך שאר הדיוקים עדיין במקומם.

גם יש לעיין אם ההגדרה "לשונו הזהב" הנזכרת בקשר לשוע"ר נאמרת במלואה גם על ה'סידור' (ובמיוחד בהקשר להל' ציצית), שהרי נראה שהייתה מעורבות למהרי"ל אחי רבנו כנ"ל שהל' ציצית שבסידור נכתבו בכתב ידו (כנראה ע"פ מה ששמע, עם הגהות רבינו), וכן בהקדמה לספיה"ע הוסיף מעצמו (שעה"כ פמ"ט סוסק"ב, וראה גם שם פל"ז סק"ה, אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' קד, ח"ה ע' ז'. אבל ראה שם חי"ג ע' סא שכתוב כן על לשון מאמר בתו"א. ולהעיר שגם בשוע"ר ישנה הגה"ה שכ"ק אדמו"ר הצ"צ מעיד שהיא מכת"י מהרי"ל).

עדיין (שלכן אינו עולה בחשבון ומדת אורך הציצית שהוא רוחב י"ב גודלין אחר שנכפלו לח' חוטיין וצ"ל שיעור זה מלבד מה שמהנקב עד הקשר) . . אזי עצה טובה לו לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית . למעלה מקשר גודל מהזוית שלמטה ולהעביר שם חוט הכורך . . קודם שיתחיל לכרוך".

הנה נתבאר שהסיבה שצריך לקשור הציצית בצד הכנף, היא בכדי שלא תרד למטה מקשר גודל, שהרי מהנקב עד תחילת הקשר אינו נקרא "גדיל" עדיין. וכן עד"ז כותב בהמשך לגבי ט"ק: "ובטלית קטן יש לעשות ב' נקבים מרוחקים כמלא קשר גודל באורך ורוחב ויכניס הד' חוטיין בנקב זה ויוציאם בנקב זה ויכפלם ויקשרם ויהדקם סמוך לבגד ממש כדי שיהא הקשר הראשון למעלה מקשר גודל".

היינו שאי"ז מספיק שיהא הקשר תלוי בתוך השיעור, אלא צריך שיהי' קשור שם דווקא, וכשהנקב נמצא במקום הראוי, הוא גורם שהקשר יהי' במקום הראוי.

וצריך ביאור: הרי אנו מרחיקים הנקב בטלית מסוף הכנף מלא קשר גודל הן באורך והן ברוחב כלפי פנים, וזה נלמד ממ"ש "ועשו להם ציצית על כנפי", ואיך א"כ לומד רבינו מלשון דומה בפסוק אחר שנאמר "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות", שדי בכך שהקשר יהיה בשולי הטלית מבחוץ, אלא שיהיה בגובה כמלא קשר גודל, (ואין אומרים עד"ז בנוגע למקום הנקב)<sup>2</sup>. ולכאורה אם היו עושים כבטלית

(2) באשל אברהם (בוטשאטש, מהדו"ת סו"ס יא) כתב על דברי רבינו הנ"ל: "ולחשובים שברוחב הבגד שייך ג"כ סגנון אגודל, הרי אין הקשר העליון למעלה מאגודל ברוחב הבגד". פי' דבריו: דלמאן דמצריך הרחקת קשר גודל הן באורך והן ברוחב, הרי באופן תליית ציצית בנקב א' א"א שיהי' הקשר הראשון למעלה מקשר גודל מהשפה הן באורך והן ברוחב, שהרי חוטי הציצית תלויין על שפת הבגד וחודו.

ובסידור 'עם ציונים מקורות והערות' (ע' לו הע' 29) כתב ע"כ: "וא"כ הזהירות שכתב רבינו כאן - שגם בטלית גדול יהי' הקשר למעלה מקשר-גודל - הוא רק למאן דס"ל דשיעור הרחקת קשר-גודל באורך לבד נאמר, ולא ברוחב, וכו'".

אך באמת זה י"ל דכן מייירי לכל הדעות, ואין שייכות בין המחלוקת דמקום הנקב לדין של מקום הקשר. דאם נאמר שיש שייכות, אז כפי שא"ז מתאים אם מאן דס"ל שמלא קשר גודל צריך שיהי' מרוחב הטלית, כך א"ז מתאים גם עם מאן דס"ל שהוא מאורך הטלית, שהרי לב' הדעות צ"ל מלא קשר גודל בתוך עומק הכנף (והמחלוקת היא רק אם צד א' סגי או צריך מב' הצדדים), והרי אפי' על גדיל הבגד כתב רבינו בשו"ע שלו, סי' יא סי"ט: "אם יש גדיל שקורין (לייסט) בשפת הבגד שגודלין שם כדי שיהיה חזק בין שהגדיל הוא בשפת רוחב הבגד בין שהוא בשפת אורך הבגד לא יטיל

קטן ב' נקבים, ויקשור ויהדק הציצית סמוך לבגד, אז גם הנקב וגם הקשר יהיו בתוך השיעור הראוי, (ובשביל שיהיה נוטף על קרן הזויות כפי שכותב שם בהג"ה - יכול לקשור באמצע עשיית הציצית סמוך לשוליים, או שיואיל כפי שכתב לגבי טלית קטן: "ויש מדקדקין לעשות הנקבים באלכסון קצת בכדי שכשתהא הציצית תלויה למטה לשולי הבגד תהא נוטפת (פי' נוגעת) ומכה שם תוך מלא קשר גודל מהזויות בשולי הבגד לרחבו לחוש לדברי המצריכים כן". וצ"ע.



על דברי אדה"ז דלעיל שהקשר צ"ל בגובה הכנף, כתב האשל אברהם (מבוטשאטש) מהדור"ק סוס"י יא: "מ"ש הרב תניא ז"ל אודות קשר הציצית תוך אגודל . . ואיני יודע כעת אם כתב כן מסברא דנפשיא ואנו אין לנו לדרוש משמעויות פסוק בהלכות וכו'". והעירני אמו"ר שי' משיחת כ"ק אדמו"ר אחש"פ תשכ"ח ("שיחות קודש" ח"ב ע' 59, כאן בתרגום ללה"ק): "...א"א לתרץ שרש"י מדבר בדרך הפשט. ואילו אדה"ז מדבר כפי שהעניין ע"פ ההלכה. - היות וגם בהלכה הדין הוא שצריך להיות חבוש בבית-האסורים באופן של יושבי חושך וצלמות, כפי שפוסק אדה"ז בבה"נ (פי"ג סעי' ב'): "ומי שהי' חבוש בבית האסורים ע"י עסקי נפשות ויצא או על עסקי ממון אם הי' מעונה בכבלי ברזל" - שאדה"ז לומד דין זה מהפסוק יושבי חושך וצלמות<sup>3</sup> -

---

את הציצית שם בגדיל אע"פ שהוא [מרחיק] מלא קשר אגודל משפת הכנף כגון שהגדיל הוא רחב אעפ"כ אין מטילין בו ציצית משום שנאמר על כנפי בגדיהם והגדיל אינו נחשב עיקר מן הבגד אלא הוא טפל ומשמש לבגד". ע"כ. וכאן הרי הקשר מחוץ לכנף לגמרי.

וההסבר בזה י"ל: דטעם הדעה שמצריכה שהנקב יהי' מלא קשר גודל מאורך ומרוחב הוא, דאם יעשהו רק מאורך, אמנם יתקיים מ"ש "על", כיוון שהוא בגובה הנכון אך לא יתקיים "על" כנפי", שהרי במציאות הוא עדיין בכנף (מהרוחב).

אך כשמדבר על הקשר, הנה מכיוון שנקבע (מאיזו סיבה שתהי') שמקומו הוא מחוץ לכנף הרי אם יעשהו בתחתית הכנף בריחוק מלא קשר גודל מקרן הזויות אמנם לא יהי' זה בכנף (וכנדרש), אך יחד עם זאת לא יהי' זה "על" (כנפי). לכן גם דעה זו תפרש הלימוד ממ"ש "גדילים" . . על ארבע כנפות" רק ביחס לגובה, דאין כאן כל מציאות שסותרת ל"על" . . כנפות".

והשאלה שבפנים היא על ב' הדעות, שאותו לשון הפסוק מתפרש פעם על פנים הכנף, ופעם על מחוץ לכנף.

(3) ראה 'שער-הכולל' פכ"ג ס"ק ב. ולפי מ"ש שם, סרה גם תמיהת המ"ב בסי' ריט ב'ביאור הלכה' סוף ד"ה "חבוש" ואכ"מ.

שדרך אגב רואים מעניין זה שניתן ללמוד דין מפסוק. כידוע השאלה אם לאחר חתימת התלמוד גם ניתן ללמוד דין מפסוק<sup>4</sup>.



### בעניין קדיש יתום שלאחר מזמור שיר בערש"ק\*

#### הרב שמואל ביסטריצקי

כפר חב"ד, אה"ק

בעניין אמירת קדיש יתום בערב שבת (בתפלת קבלת שבת לאחר מזמור שיר) ישנם כמה דעות למי שייך אמירת קדיש זה. דלכאורה מצד אחד מי שיש לו יארצייט ביום שישי הוא אמור לומר קדיש זה מכיון שלפעמים עדיין מתפללים תפלת קבלת שבת עוד בזמן יום שישי, ומצד שני מי שיש לו יארצייט בשבת אמור לומר קדיש זה, מכיון שזה שייך כבר לתפלת ערבית (קבלת שבת) של ערב שבת ולכן מי שיש לו יארצייט בשבת אמור לומר קדיש זה.

והנה כתב על זה המג"א (סי' קלב, סק"ב), וז"ל: "וקדיש שאומרים בערב שבת אחר מזמור שיר ליום השבת הוא לאבלים, אם לא שהיארצייט הוא בחברה של קבלת שבת, והכל לפי המנהג", עכ"ל.

וה'באר היטב' על אתר כתב על זה ב'משנה ברורה', וז"ל: "וקדיש שאומרים בערב שבת אחר מזמור שיר ליום השבת הוא לאבלים אם לא שהיארצייט הוא בחברה של קבלת שבת, ו'בכנסת יחזקאל' שם כתב "דהיארצייט שהיה לו ביום ו' אין לו שייכות רק האבלים עם היארצייט שהוא בשבת יטילו גורל".

ולפי דבריו לכאורה מובן בפשטות שקדיש זה שייך לאחד שיש לו יארצייט בשבת, ואין לזה קשר ליארצייט של יום שישי, ואולי כוונתו מפני שזה שייך לתפילת ערבית של ערב שבת.

והנה בהלכות שבת (סי' רסז, ב) כתב אדה"ז, וז"ל: "ונוהגים להקדים תפלת ערבית יותר מבימות החול ונכון הוא להקדים קבלת שבת בכל מה שאפשר רק שיהא מפלג המנחה ולמעלה", ולכאורה מצד אחד רואים לפי דברי אדה"ז שאם מקדימים את תפלת ערבית כל

(4) וראה גם סי' 'עם ציונים מקורות והערות' עמ' לו בשו"ג.

(\* הערה זו נכתבה לרגל יום היארצייט השלישי של אבי הרב לוי ע"ה - שחל ביום יט' מנחם אב.



כך, עד כדי שזה לפני צאת הכוכבים הרי זה לכאורה שייך ליום שישי (אפילו שמצד תוכן התפילה היא שייכת לערב שבת – היינו, קבלת שבת, אבל הזמן שייך ליום שישי) ולכאורה מי שיש לו יארצייט ביום שישי אמור לומר קדיש זה.

ואולי אפשר לומר מצד שני כדברי רבי יהודה ש'מפלג המנחה' ואילך הרי הוא זמן של לילה, וא"כ אפילו שמתפללים קבלת שבת מוקדם הרי זה שייך כבר ליום שבת, ולכן מי שיש לו יארצייט בשבת יצטרך לומר קדיש זה.

וראיתי עוד כאלה שהביאו בספרים דעות שונות, ורצו לחלק שזה שתלוי באיזה שעה מתפללים קבלת שבת ולפי זה ידעו מי אמור לומר קדיש זה, שכאשר יתפללו מוקדם יהיה שייך הקדיש ליום שישי, ושיתפללו מאוחר יהיה שייך לשבת.

אמנם אי אפשר לומר כך מכיוון שתמוה מאוד לומר שכל פעם יבדקו מי אמור לומר קדיש זה לפי השעות וכו' דבר שלא מצינו בשו"ע ובפוסקים, ועל כך בא לבאר ב'מחצית השקל' שכתב, וז"ל: "ר"ל, שיש לו יארצייט בשבת, משא"כ אם היה לו יארצייט בערב שבת אין לו שייכות לקדיש של מזמור שיר ליום השבת שהוא שייך לשבת, אף לדידן דאמירת מזמור לא הוי קבלה עד אמירת ברכו (כמ"ש מג"א סוף סי' רסא) מ"מ אמירת המזמור שיר שייך לשבת דווקא, אחר זה ראיתי שכן כתב גם בתשובת כנסת יחזקאל".

משמע שגם אם מתפללים מוקדם בכל זאת שייך קדיש זה למי שיש לו יארצייט בשבת, אך לכאורה עדיין צריך לעיין במקרה שמתפללים ממש מוקדם (לדוגמא: עשרה בטבת שחל ביום שישי מקדימים מאוד להתפלל מעריב כדי לא לצום בשבת, עד כדי שאומרים קריאת שמע לאחר הקידוש שוב כדי שזה יהיה קריאת שמע לאחר זמן של לילה) האם גם אז מי שיש לו יארצייט ביום שישי לא יצטרך לומר קדיש זה, או שאז (ובמקרים דומים – כמו שמתפלל לא בבתי כנסת חב"דיים) יצטרך לומר קדיש זה, מכיוון שבמשך היארצייט עדיף לומר כל קדיש יתום.



## אם נשים חייבות בברכת התורה כל פעם שלומדות [גליון]

**הרב ישראל אליעזר רובין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני נ.י.

בגליון העבר (ע' 76) מביא הרב י. ד. ק. שי' טעם ברכת התורה באשה (פעם א' ליום) כמו שמברכות על כל מצוות שהזמ"ג. ומסביר שזה מוגבל לגדרי זכר מצד 'אשתו' כגופו דמיא', ומזה מסיק שיכולה גם לקשור ציצית.

אבל הרי עיקר קושיית הגר"א בסוגיא גדולה זו הוא לשיטות הרמב"ם והבית יוסף (לא כר"ת) שאין נשים מברכות על מצוות שהזמ"ג, ולמה לדידהו מברכות ברכת התורה? וע"ז תירץ בית הלוי שנשים נפטרו רק מעסק ופעולת הלימוד שבפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם' בפרשת ואתחנן, אבל לא נפקעו נשים ממצות 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' שבפרשת דברים, שהוא החפצא של הדין שזוכרת, וכמו שביארתי בקונטרס הרהורי תורה לפי הסבר רבינו הזקן (לקו"ת פרשת קדושים) בחיוב עמידה מפני ת"ח לכבוד ד"ת החפצא שבמוחו. ומיושב בזה גם קושיית מהרי"ט בבכורות למה נותן תרומה לכהנת, ולא לכהן עם הארץ.

♦ ♦ ♦

## פשוטו של מקרא

**למדה תורה דרך ארץ . . פוחת והולך כפרי החג [גליון]**

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגליון תתפג (ע' 78) הביא הרב י.ח.ל. שי' פרש"י סוף פרשת פנחס ד"ה פר אחד איל אחד (כט, לו): "...ובמדרש רבי תנחומא למדה תורה דרך ארץ שמי שיש לו אכסניא יום ראשון מאכילו פטומות למחר מאכילו דגים למחר מאכילו בשר בהמה למחר מאכילו קטניות למחר מאכילו ירק פוחת והולך כפרי החג", עכ"ל.

והקשה, שלכאורה אינו מובן איזה דרך ארץ הוא זה? והאם זהו המצוה של הכנסת אורחים כאשר מרמזים להאורח שרוצים ליפטר ממנו ושיעזוב את הבית.

והבאתי אז בגליון [תתפד] מה שכתב הבאר בשדה לתרץ שאלה זו, וז"ל:

"דלא תימא איפכא מסתברא דאם יהי' פוחת בכל יום יסבור האכסנאי שבעל הבית קץ ממנו ונמצא מצות הכנסת אורחים בטילה קמ"ל דאין הדבר כן אלא הדבר בהיפך, שבכל יום ויום שמתעכב בבית בעל הבית נחשב לו כאחד מבני ביתו ונותן לפניו לחם חוקם של בני בעל הבית", עכ"ל.

שלפי דבריהם נמצא שאכסנאי הוא אורח שאינו משלם ממון.

ויש להעיר קצת על זה מפרש"י פרשת חקת ד"ה ולא נשתה מי באר (כ, יז): "...מכאן לאכסנאי שאף על פי שיש בידו לאכול יקנה מן החנוני כדי להנות את אושפיו".

לאחרונה ראיתי בחומש שי למורא שמביא ממשנת יעקב על מה שכתב רש"י "פוחת והולך כפרי החג", וז"ל:

"ומדובר באכסנאי המתארח באכסניא ומשלם לבעל האכסנאי על כל דבר בכסף מלא. וזהו שאמרו אכסנאי, ולא אמרו אורח ולמדה תורה דרך ארץ, שמי שיש לו אכסנאי, יאכילנו ביום ראשון פטימות, ביום שני דגים וכו' פוחת והולך כפרי החג. היות שבעל האכסנאי אינו בקי ביכולתו ובמצב האכסנאי, לכן ביום הראשון יאכילהו פטימות ואחר כך פוחת והולך כי יכול להיות שהאכסנאי מתבייש לבקש בעצמו מאכלים זולים, לכן צריך בעל האכסנאי בדרך זו לחוס על ממונו של האכסנאי", עכ"ל.

ויש להעיר גם על זה ממה שכתב בחומש שי למורא בפרשת וירא על פירש"י ד"ה רק אין יראת אלקים (כ, יא): "אכסנאי שבא לעיר, על עסקי אכילה ושתייה שואלין אותו וכו'", וז"ל:

"אכסנאי – אורח, אכסנאי פרושו בלשון יוני הכנסת אורחים, ואכסנאי נקרא המארח והמתארח, "דלתי לארח אפתח" (איוב לא, לב) תרגומו דשי לאכסנאי פתחית (עפ"י מוסף הערוך)", עכ"ל.



## אופן כתיבת המנין בתורה [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר  
תושב השכונה

בנוגע לשאלה ששאלתי בגליון תתקא בענין מספר בני"ב בפ' במדבר, שכל המספרים של כל השבטים עולה מספרם בדיוק למספר המאה באופן נפלא, חוץ ממספר של שבט גד שמספרו עולה בדיוק למספר חמשים. ושאלתי למה עשה הקב"ה נס כזה אשר לכאורה אין צורך בו, ולא עביר קוב"ה ניסא למגנא. ובאתי שם לידי מסקנה שכפי פשוטו של מקרא המספרים בפ' במדבר הם בלתי מדויקים, עיי"ש.

הנה בגליון תתקא (ע' 87) הערני הרב מ. מ. ר. ש' שמובא כענין זה בלקו"ש חי"ג בפ' מטות שיחה ב'. ובאמת כבר הערני בזה הרב י"ש קלמנסון, ובפרט הערני במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה 13. ששם מתייחס רבינו ג"כ להשאלה של מנין בני"ב במדבר איך שכל המספרים מתחלקים – באופן נפלא – למספר חמשים בלי עודף שזה דומה להשאלה ששאלתי בגליון תתקא.

והאמת אגיד שלא רציתי להטריח את המערכת בתגובתי למש"כ שם רבינו בהערה 13, כי חשבתי שכ"א מעצמו יבין שאין לזה סתירה כלל למה שכתבתי ביישוב השאלה בגליון תתקא. אבל מכיון שהרב הנ"ל לא הבין את זה כפי שאני הבנתי ע"כ הנני כותב מה שנראה לי לפענ"ד.

ובכדי להקל על הקורא הנני עוד פעם מביא את דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה 13 שם. וז"ל: "ולהעיר שגם במנין בני"ב הי' בכל פעם בכל שבט מספר המתחלק לחמשים. ולכאורה גם זה לא שכיח כלל וכלל. וצ"ע הטעם על זה. ואי משום שרי חמשים – הרי יש גם שרי עשרות ושרי מאות. ולהעיר מחמשים איש רצים לפניו (ש"ב טו, א.) המורה על החשיבות בקבוצה זו". עכ"ל.

והנה לכאורה י"ל דכמו שבפ' מטות מכריע רבינו שמספר השלל והמלקוח הי' בדרך נס והמספרים הם מדויקים, כמו"כ יכריע כאן במספר בני"ב במדבר. (וכפי שהבין את זה הרב הנ"ל). אבל אחרי העיון שם בהערה נראה שזה לא מוכרח כלל וכלל. כי הרי רבינו כותב שם "וצ"ע הטעם על זה" (ר"ל הטעם למה במספר בני"ב בפ' במדבר כל המספרים מתחלקים לחמשים בדיוק) והניח את זה שם בצ"ע, והטעם שהניח את זה בצ"ע נ"ל פשוט, כי בשלמא שם בפר' מטות הי' צורך בנס והי' צריך להיות מספר מדויק ע"פ נס, כי הרי הוצרכו בני"ב להרים

מכס מכל השלל והמלקוח ולתתם לאלעזר הכהן. ומכיון שכן הי' צ"ל מספר מדוייק והי' צורך בנס כדי שלא יישאר שום עודף, וכפי המבואר שם בהשיחה באריכות. אבל בנידון דידן (במנין בנ"י במדבר) לאיזה תכלית הי' צורך בנס? והטעם של "שרי חמשים" שולל רבינו שהרי הי' גם שרי עשרות וכו' וא"כ חזרה הקושיא לדוכתא הרי לא עבד קוב"ה ניסא למגנא? וברור הדבר לפענ"ד שבמנין בנ"י במדבר יסכים כ"ק אדמו"ר זי"ע שהמספרים הם בלתי מדוייקים (אלא שהושלכו למאה הקרובה או לפניו או לאחריו וכמבואר בפנים בגליון הנ"ל עיי"ש), ושהסבר בפ' מטות אינו חל כאן. ומה גם כאשר מתרץ את הענין של שלל מדין ע"פ הלכה שענין זה לא שייך כאן בפ' במדבר, כי הרי לכל הדיעות מספר בנ"י במדבר הי' רק הוראת שעה ואיננו מצוה לדורות. משא"כ שם בפ' מטות שלפי שיטת הבה"ג שהחיוב ליטול מכס משלל המלחמה היא מצוה לדורות. אשר ע"כ הוצרכו להמנות שם בדיוק וגם הי' צורך בנס כנ"ל. ואכמ"ל.

♦ ♦ ♦

## שונות

### סידור היעב"ץ ושו"ע אדה"ז

#### הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

נפסק להלכה בשו"ע<sup>1</sup>: "לא יקנח ביד ימין"<sup>2</sup>. וחידוש גדול יש בענין זה אצל אדה"ז בשו"ע שלו מהדו"ב<sup>3</sup>: "ומי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש לא יקנח ביד ימין אלא בשמאל, מפני

(1) או"ח סי' ג ס"י.

(2) ומקורו מהגמרא (ברכות סב, א.): "תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים... ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל".

(3) סי' ג ס"ט. וכ"ה בפסקי הסידור.

שבאצבעות ימינו קושר תפילין על שמאלו", הרי שהלכה זו נאמרה רק בקינוח ביד.

והנה כדברי אדה"ז נאמר גם מדעתיה דנפשיה ב'אשל אברהם' (בוטשאטש)<sup>4</sup>; וציינו<sup>5</sup> שכן פסק גם היעב"ץ בסידורו, והכוונה לנאמר בסידור 'בית יעקב': "והמקנה באצבעותיו לא יקנה בימין". אמנם גם הלכות אלו הם מהדברים שנוספו ע"י המו"ל לסידור היעב"ץ, ואינו נמצא בדפוס הראשון של סידור היעב"ץ. ויל"ע מאיפה העתיקו המו"ל, האם מקורו בשו"ע אדה"ז?<sup>7</sup>

ובהאי ענינא:

על חידושו של אדה"ז תמה ה'קיצור שלחן ערוך'<sup>8</sup>: "בש"ע של הגאון בעל התניא זצ"ל כתב...<sup>9</sup> ולפי פשטות הענין נראה דגם כשמקנה בנייר וכדומה לא יקנה בימין, הרי אנו רואים שגם בימי חז"ל היה הדרך לקנה ע"י איזה דבר ולא באצבעותיו ממש. . וא"כ תמה על עצמך וכי ר' יהושע ור' עקיבא. . קנחו באצבעותיהם ממש שלא כדרך כל הארץ...?"

ומתרץ ה'ליקוטי מהרי"ח': "לא קשה מידי, דכיון דבזמן הש"ס לא היה להם נייר לקנה רק קנחו עצמן בצרור או באבן, א"א לקנה

(4) לשו"ע כאן: "פשוט שבמקנה על ידי שום דבר אין קפידא כשמקנה בימין. . ודוקא כשבשרו נוגעת בצואה הוא דקפדינן. והמחמיר בדרכנן מה שאינו מפורש, עליו להביא ראיה...".

(5) 'לקוטי מהרי"ח' ח"א 'סדר הנהגת ביהכ"ס'; ה'קצות השלחן' ב'בדי השלחן' סי' ד סק"ז; שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ז שאלה ב.

(6) הנהגת הבוקר, סדר בהכ"ס ס"ז.

(7) וע"ד 'הלכות תלמוד תורה' שבסידור זה שאינם אלא קיצור שלשת הפרקים הראשונים של הל' ת"ת לאדה"ז, ראה 'תורת חב"ד', ב, ע' מת, 17.

(8) ב'לחם הפנים' לסי' ה ס"ה.

(9) הוא שואל: "ולא ידעתי מנא ליה הא". אמנם כבר כתבו להוכיח דגם מהגמ' מוכרח לפרש דמקנה באצבעותיו ממש; ושכן מפורש גם ברשב"ץ למס' ברכות שם: "ואפשר שאם הוא מקנה בצרור שהוא מותר". ראה דברי 'שער הכולל' ו'נמוקי או"ח', 'הערות' בסוף חוברת א' של 'קצות השלחן', שצויינו בהערה ס בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה.

כ"כ היטב שלא ישאר צואה משה[ו], ועכ"ח אח"כ קנחו עצמן בידים ממש...".

אמנם זה לכאורה אינו מתאים לדברי אדה"ז עצמו שכותב ב'סידור': "הקינוח בימי חכמי המשנה היו מקנחים בצרורות. . שאינו יכול להכניסן לתוך פי הטבעת בעומק, כי צואה הנשארת בעומק פי הטבעת אינה אוסרת לקרות ולהתפלל כשאינה נראית לחוץ כשהוא יושב...". הרי שלא היו צריכים להשלים אח"כ בידים ממש.

ונשאר לנו לתרץ כהמשך דברי ה'לקוטי מהרי"ח': "וגם, דמי שמקנח עצמו רק בצרור או באבן א"א ל[י]זהר שלא לטנף את ידיו, ועכ"ז החוש מעיד", או כתירוצי ה'קצות השלחן' ש"ר"י ור"ע מסתבר שהיו נוהגין כמדת החסידות לרחוץ במים".



## ועד הנחות בלח"ק והשדי חמד

### הנ"ל

ב'תורת מנחם' ח"ח ע' 112 נאמר: "בנוגע לפסוקים ומזמורים כו' שאומרים בעת ברכת החמה - הובא בשדי חמד שאומרים הפיוט 'אל אדון' וכיו"ב...". והנה ב'שיחות קודש' תשי"ג ע' 242 נאמר: "איז פראן אין שדי חמד בריינגט ער מ'זאל זאגן פארשידענע זאכן, אזוי ווי פתח אלי', א-ל אדון וכו'...".

ושאלתי את עצמי למה השמיטו ב'תורת מנחם' מה שהשדי חמד אומר שאומרים גם "פתח אליהו"?

שוב שמתי לב שהם מציינים בהערה 111 ל'שדי חמד' אס"ד מע' ברכות ס"ב סי"ח, ושם לא מוזכר עד"ז. אבל פשוט שלא לזה הכוונה אלא ל"סדר ברכת החמה" שנדפס ב'שדי חמד' סוף כרך תשיעי (מהדורת קה"ת) מתחיל מע' 3850, ושמה באמת יש גם "פתח אליהו" וגם "אל אדון" ועוד ועוד.



## חינוך הילדים חצי שעה כל יום

### הנ"ל

ב'היום יום' כב טבת נאמר: "הכרזת אאמו"ר באחת ההתועדות: אט אזוי ווי הנחת תפילין בכל יום איז א מצוה דאורייתא אויף יעדען אידען, אהן א חילוק צי א גדול שבתורה, צי א איש פשוט, אזוי איז א חוב גמור אויף יעדען אידען צו טראכטען יעדען טאג א האלבע שעה וועגן דעם חנוך פון קינדער, און טאן אלץ, וואס עס איז בכוחו צו טאן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל זיין ביי די קינדער, אז זיי זאלען געהן אין דעם דרך וואס מען איז זיי מדריך".

בספר 'חינוך ישראל' (הרפנס) פתיחה ס"ב מצטט שתי מקורות דומים קצת:

החפץ חיים כותב (בסו"ס חומת הדת מאמר ב): "כשם שמצוה על כל אדם לקבוע עתים לתורה, לשמור זמן קר"ש ותפלה בציבור ולעסוק ולקיים כל המצות, כן מצוה וחובה עוד יותר על כל אחד להקדיש עת מעתותיו ולפקח ולהשגיח בחינוך בניו שיתחנכו בדרך שהלכו אבותינו ורבותינו מעולם".

וכעין זה כתב בצוואת הר"ר משה חסיד מפראג ז"ל (מי זה?), שקיבל מגדול אחד שיקבע לו האדם ויגביל חצי שעה בכל שבוע שיוכיח באנשי ביתו.

ודוקא לאור הנ"ל מתחדדים דברי אדמו"ר מוהרש"ב.



## עשירותו של הבעש"ט

### הנ"ל

ב'לקוטי שיחות' חלק חי ע' 37 ס"ה אומר הרבי בקשר למשה, דוד והבעש"ט שהם היו "יעדערער א נשיא ומלך, וואס דעריבער געפינט מען ביי זיי (נוסף אויף עשירות והרחבה אין גשמיות – אויך) ממשלה ושליטה אויף טבע...", ובהערה \*20 מציין מקורות לעשירותם של משה ודוד, "הבעש"ט – כמפורסם בסיפורי הבעש"ט".

למה הכוונה?



בספר 'נזר הבעש"ט' של בוקיעט ע' נב הוא מצטט מהתוועדיות תשמ"ה ח"א ע' 229: "ידוע שחיי הגשמיים של הבעש"ט היו במצב של עוני ודוחק כו', אבל אעפ"כ, מזמן לזמן השתפר מצבו יותר ויותר".

ואולי יש לציין ל'שבחי הבעש"ט' מהדורת מונדשיין ע' 207: "ושמעתי מהרב שמעולם לא לן אצלו מעות, אך כשבא מן הדרך הי' מסלק חובות והמותר פיזר צדקה באותו יום. פ"א הביא מעות הרבה מן הדרך..." הרי משמע מכאן שתמיד היה לו מספיק כסף לשלם את החובות ועוד נשאר לחלק צדקה, ועד שפעם אחת "ביקש מאנשיו להמציא לו מצו' לפזר את הממון".

האם ישנם מקורות אחרים המספרים על עשירותו או עניותו של הבעש"ט?



### סימני בגרות

#### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

לשון הרמב"ם הל' עדות פ"ט ה"ח: "סימני בגרות מלמעלה". וברמב"ם לעם אות לב כתב שהכוונה לשערות הזקן ושערות בית השחי. אמנם ראה ברמב"ם הל' אישות פ"ב ה"י-טו שסימני בית השחי לא הוזכרו כלל (גם לא בבית), ושערות הזקן רק מהוות ספק, וראה מגיד משנה שם הל' טו, ובמקורות וציונים בהוצאת פרנקל שם בשם המאירי יבמות פ, ב.

[אגב, לגבי "בין קשרי אצבעותיה של יד ושל רגל" בנדה נב, ב. (וברש"י ב"ק ע, ב), ע"פ פרוייקט השו"ת: הרי"ף והרמב"ם לא פסקו כדעה זו, וי"א שגם בזה הכוונה למקום הערווה, מאידך בס' התרומות פי' כפשוטו - ראה טור אה"ע סי' קנה, כב. וב"י שם אות יז ד"ה וקאמרי חכמים. ערוך ערך גב. חידושי הרמב"ן נדה שם. חידושי הרשב"א ב"ב נו, ב. המגיה בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' ע. שו"ת יכין ובוועז ח"ב סי' ד. שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' יט. ערוך לנר סנהדרין ל, ב].



## "ובליעל היא עי"א"

### הנ"ל

באגרת התשובה ספ"ז הלשון "ובליעל היא עובד עבודת אלילים..."  
וכן הוא בגוכי"ק אדמו"ר האמצעי (שנדפס בראש ספר מ"מ, ליקוט  
פירושים וכו') להרב חיטריק שי' על אגה"ת).

וצריך ביאור:

(א) מדוע נאמר בל' נקבה "היא" - אולי כיוון שהנושא "העלמת -  
עין מן הצדקה" הוא בלשון נקבה.

(ב) בדרך-כלל מתקנים ב'לוח התיקון' של התניא את כל ליקויי  
הצנזורה (ראה בח"א ספ"א, אגה"ת קלב, ב ועוד), וכאן הלשון  
בגוכי"ק הוא לא כנוסח הרגיל בגמרא (כולל במקור הדברים כתובות  
סח, א : בש"ס ווילנא "כאילו עובד עבודת כוכבים" ובגמ' ללא  
צנזורה, ובגמ' אבן-ישראל "עבודה זרה") ובתניא (בפרק זה גופא  
בשורות שלפני זה ושלאחרי-זה) "עבודה זרה" אלא כנוסח שתוקן  
בדרך-כלל ע"פ הצנזור "עבודת אלילים".



## תחנון בלוח 'היום יום'

### הנ"ל

צריך להבין הטעם שלא בכל יום שאין אומרים תחנון (לא כולל,  
כמובן, שבת, יום-טוב וראש-חודש, חנוכה ופורים עצמם) נזכר הדבר  
בלוח 'היום יום'.

וזו הרשימה לפי סדר הלוח:

לא נזכר כלל:

י' כסלו

נזכרו ואינם שייכים למנחה שלפניו:

חודש ניסן

נפ"א בסליחות ער"ה

ט- סוף תשרי

נזכר ללא מנחה שלפניו:

יב-יג תמוז

נזכרו עם מנחה שלפניהם:

ט"ו בשבט

ט"ו באב

נזכרה רק מנחה שלפניו:

י"ט-כ' כסלו

חנוכה

פורים קטן

פסח שני (לומר תחנון)

ל"ג בעומר (צדקתך)

בתכנית הראשונית של הלוח (סה"ש קיץ ה'ש"ת עמ' 80) דובר על אסיפת "כל מנהגי... רבותינו...", ובפתח הלוח לא נזכר (כמו, למשל, במנהגי חודש אלול, ר"ה ויוהכ"פ, ס' המנהגים עמ' 53) שהובאו בו רק מנהגים ש"יש בהם משום חידוש", אבל כן מסתבר ע"פ מסגרת הלוח וקיצורו הנמרץ, ובפרט שרבים המנהגים שלא נכנסו בו כלל. וכדאי לברר האם ניתן למצוא כללים בזה מה הובא ומה לא, ובמה שהובא - אילו חלקים נזכרו בו.

אי-אמירת 'צדקתך' במנחת-שבת אינו מופיע אלא בערב ל"ג בעומר. וכן אי-אמירת 'אב הרחמים' בשבת-מברכים וכשאינן אומרים תחנון. רק בשבת מברכים סיון מופיעה ההוראה שאומרים אב הרחמים.

והנה י"ל של"ג בעומר בדורותינו (ובפרט לאלה הקשורים לפנימיות התורה) הוא כמו חנוכה ופורים (אבל במנחה שלפניו יש דעות שונות בשו"ע רבינו סי' תצג ס"ה, ובכל זאת לא נזכרה). ועד"ז יט-כ כסלו לחסידי חב"ד (אף שעד הדפסת לוח זה לא היה מקור מפורש שלא לומר בו תחנון [ראה בקצות השלחן סי' כד בבדי השלחן ס"ק ל], ובכל זאת הזכיר מנחה שלפניו. ולפי דברי הרבי בקשר לרש"י, לא מסתבר שסמך בתחילת הלוח על מש"כ בסופו). ולא הוצרך להזכיר יב-יג תמוז אלא לחיזוק בדור שאירעה בו הגאולה.

העירני הרה"ת ר' אסף שי' פרומר, שבלוח (ילקוט יומי) של הרבי לילדים תש"ג נזכרו פסח שני ול"ג בעומר, אבל לא יו"ד [אגב: אודות יו"ד כסלו היתה 'משנה ראשונה' לומר תחנון (רק) במנחה שלפניו, ראה המובא ב'רשימת עניינים וסיפורים' (מהרב"ש) מהדורת קראוס הע' 80. כמובא שם, ה'משנה אחרונה' שלא לאומרו, היתה כבר בשנת תרצ"ג - 'רשימות' סט עמ' 6] וכ' כסלו, ובלוח זה לשנת תש"ד הזכיר גם אותם (ושוב: רק ב"ט כסלו ולא בכ' בו - ב'היום יום' י"ט כסלו חל בש"ק, אבל כ' חל בחול ולא נזכר מאומה) י"ב-י"ג תמוז נזכרו בשתי השנים. ע"כ.

בפסח שני יש חידוש (שלא נזכר ברמ"א ובמ"א שא"א בו תחנון, רק בשכנה"ג, בסידור רבינו, בהשלמת הדברי נחמי' (סוס"ח - כחידוש) ובכף החיים קלא, צח) ובכל זאת לא נזכר, רק ע"י ההזכרה במנחה שלפניו לומר תחנון. אבל בט"ו בשבט וט"ו באב נזכר הן במנחה שלפניהם והן בהם עצמם.

ואכן יש חידוש במנחה שלפני חנוכה (ראה ברמ"א סי' קלא ס"ו, ובארוכה בהשלמות הדברי נחמיה ר"ס עת"ר ובקו"א שם. משא"כ מנחת ער"ח שמוסכמת על הכל), וכן שלפני ט"ו באב וט"ו בשבט (ראה משנה ברורה סי' קלא ס"ק לב).

תודה להרה"ח ר' לוי יצחק שי' ראסקין, דומו"צ דאנ"ש בלונדון.



## תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בענין תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט, ברצוני להביא מה שכתב רבי משה באסולה בשנת רפ"ב, שבשכם גרים י"ב בעלי בתים יהודים, מאלה שלא עזבו אף פעם את הארץ: "הייתי שם כל יום שישי ויום השבת, בשבת הלכתי על ציון יוסף הצדיק, רחוק כמעט מיל מהעיר...". עכ"ל.

וזה מתאים עם מה שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ב'אגרות קודש' ח"ב (ע' תרי"ג) בדבר האהל הק' בהאדיטש של כ"ק רבינו הזקן נ"ע: "שיהיה מנין מתפללים לכל הפחות בשבת קודש ויום טוב . . וימים הנוראים", עכ"ל.



## ידיעה ובחירה: הכל צפוי, והרשות נתונה

הת' מ"מ ברונפמן

קבוצה תות"ל - 770

בענין הבחירה חפשית שניתנה להאדם (בנוגע עניני תורה ומצוות) ידועה מ"ש הרמב"ם (בהל' תשובה פ"ה ה"ה), ש"כמה עקרים גדולים והררים רמים תלויים" בעניין זה. השאלה הגדולה שהתעוררה בזה, נוצרה בהתנגשותם (לכאורה) של שני עקרונות יסוד בתורה: הידיעה האינסופית והבלתי מוגבלת של הקב"ה (ובאופן דעבר, הווה ויהיה כאחד, כמוכן) מצד אחד, ומצד שני, עיקרון הבחירה - ש"הרשות נתונה לכל אדם" אם להיות צדיק או רשע (כדברי הרמב"ם שם ה"א).

דלכאורה, נוכח העובדה שהקב"ה יודע הכול (כולל את מה שיהיה קודם שיהיה) - אזי ידיעה זו מכריחה שהדבר אכן יתרחש! שכן "אם ידע שהוא יהיה צדיק - אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק, ואפשר שיהיה רשע - הרי לא ידע הדבר על בוריו". שאם בפועל האדם נהיה רשע ולמרות שהקב"ה ידע שיהיה צדיק, מכוח הבחירה החופשית שלו, יוצא ח"ו שידעת הקב"ה חסרה באיזה ענין, לדברי הרמב"ם "תשובת שאלה זו - ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים . . וכשם שאין כוח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא . . כך אין כוח באדם להשיג ולמצוא דעתו [=ידיעתו] של הבורא".

אך עם זה, ידועה התשובה (-) ועיין בהשגת ראב"ד לרמב"ם שם, והיא מרגלא בפומיה דאינשי) כיצד הידיעה והבחירה אינם סותרים זה את זה: נכון, ידיעת הקב"ה אינה חסרה מאומה ח"ו, וכל מה שיודע הוא מה שאכן יהיה. אבל במקביל, האדם עשה את מעשיו מצד הבחירה החופשית שלו. הא כיצד? הבה נדמיין שיכול להיות אצל ראובן "מכשיר וידאו" שביכולתו לצפות את מה ששמעון יעשה בעתיד. ואכן, ראובן יושב בביתו וצופה בדברים ששמעון עושה (אחר כך בפועל ממש), וברור לנו, שאותם הדברים אותם ראובן רואה - שמעון אכן יעשה! אבל האם אפשר לומר שראובן התערב בהחלטותיו של שמעון לעשות דברים אלו? האם ידיעתו ששמעון יעשה כך וכך - היא גרמה את מעשי שמעון? ברור שלא. אבל עם כל זה, שמעון יעשה בדיוק אותם הדברים שראובן ראה! וכך מסברים בנוגע לעניין הידיעה והבחירה: הקב"ה העניק כוח לאדם לבחור מה הוא יעשה, והוא לא מתערב בעשייתו של האדם. למרות זאת הקב"ה הוא בלתי בעל גבול האמיתי, וביכולתו לחזות כל מה שיהיה קודם שיהיה, ובכוח זה הוא

אכן יודע מה נעשה, אך אינו מכריח שהדברים ייעשו, והם נעשים בבחירה חופשית.

אם כן, "הכל צפוי (וביחד עם זה) הרשות נתונה".

ב. אמנם, בעניין זה מצינו ביאור מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - עומק לפנים מעומק - וביאורו של הרבי בעניין זה הוא קצת אחר.

ויש להקדים תחילה מדוע הביאור האמור אינו מספיק:

בהשיחה (לקו"ש ח"ה עמ' 57 והלאה) מתעכב הרבי על הנקודה הבאה: שמה של פרשת "לך-לך" מורה על עליה נעלית ביותר ("לך לך" - לילך בעבודת ה' בעילוי אחר עילוי). ועל פי הידוע שהשם של הפרשה הוא התוכן של כל הפרשה, צריך ביאור, איך מתאימה עליה נעלית זו של "לך לך" - עם המסופר בפרשה זו אודות הירידה הגדולה שחלה אצל אברהם אבינו ("ויהי רעב בארץ, וירד אברהם מצרימה"). וביאור הדבר הוא, אשר דווקא במה שנראה אצל אברהם (ובעצם, אצל כל יהודי) כירידה, הנה בעצם, בעומקו של עניין, עליה יש כאן. אמת, אברהם ירד מצרימה - אבל מה הייתה התוצאה? "ויעל אברהם ממצרים". כבוד מאד במקנה, בכסף ובזהב". כלומר, שהמהות והפנימיות של הירידה נועדה לעלות ולדלות מעומק הרוע את הניצוצות הקדושים שנפלו שמה, ולהביע את האחדות האלוקית גם במקום שאול ותחתית. אם כן, כאשר מנתחים את הדברים נמצא, אשר התהליך של הירידה עצמה, מהווה למעשה צעידה והתקדמות אל עבר העלייה.

ועל זה הרבי מקשה: הכול טוב ויפה כאשר מדובר בנוגע העולם והדברים המתרחשים בו, שהכל מתנהל על פי השגחתו ורצונו ית', ו"אין רע יורד מלמעלה" וכו'. אולם המשמעות הפשוטה של המושג "בחירה חופשית" היא, שניתנה להאדם אפשרויות לעשות היפך רצון השי"ת, וכמו שהרמב"ן באמת כותב בנוגע לירידת אברהם מצרימה כתוצאה מהרעב, שזה היה "עון אשר חטא". וצריך להבין: כיצד ניתן לומר שבפנימיות יש פה עליה? ! הלוא זהו היפך רצון ה' !

יתר על כך: מעיקרי האמונה (ראה סהמ"צ לכ"ק אדמו"ר הצ"צ - מצות אחדות ה'), שהקב"ה אחד יחיד ומיוחד. מלבדו, אין שום הנהגה ושליטה בעולם. הכול (כולל כוכבים, גלגלים ומלאכים) הם "כגרון ביד החוצב" ועשים הכל "ברצונו ובמצותו" של הקב"ה. כל דבר שהנמצאים מסוגלים לעשות, הוא מפני שכך רצון הקב"ה שיעשו. ולפי זה מובן, אשר הם הם הדברים - אמורים גם בנוגע להאנשים, שאפילו

ענייני תורה ומצוות שעושים (שלגביהם ניתנה בחירה חופשית) - הם "על פי ההשגחה העליונה ועל פי רצונו ית'". כיצד, אפוא, ניתן לעשות היפך רצון השי"ת?

ג. בכל אופן מהאמור עד כה יוצא, שהביאור הנ"ל (שהקב"ה צופה במה שהאדם יעשה בבחירתו האישית החופשית) אינו מספיק. נכון שביאור זה מבהיר כיצד יכולה להיות מציאות בה קיימת ידיעה אודות עשיית הדבר, מבלי התערבות בעשיית הדבר (הגם שמדובר על ידיעת דבר עתידי). אך בפירוש ביאור זה אינו יכול להסביר, היאך האדם עושה מה שהוא רוצה ("בחירה חופשית" - כולל חטאים ח"ו), וכך בכך כל מה שהאדם עושה הוא "על פי ההשגחה העליונה ועל פי רצונו ית'".

ד. לפיכך מבאר הרבי טעם ההבדל בין ההשגחה העליונה ורצון העליון ביחס לכל המתרחש בעולם, לבין ההשגחה והרצון שבקיום תורה ומצוות. אשר בנוגע כל המתרחש בעולם (אם ירד גשם, וכיצד יסובו הגלגלים והכוכבים וכו') - מובן על פי פשוטו שהכל נעשה בהשגחת הקב"ה (עד כדי שעניין "השגחה פרטית" על פי השקפת הבעל שם טוב - אשר הן האדם והן כל הבריאה ממש מנוהלת בפרטיות על פי ההגשחה הפרטית של הקב"ה - חדרה בתודעת האנשים בפשטות הכי גמורה). אבל בנוגע ענייני קיום תורה ומצוות, הרי ניתנה "בחירה חופשית" (ואפילו לחטוא רח"ל), ולכאורה, עניין זה איך אפשר שיהא ברצונו ובהשגחתו.

וביאור הדבר:

כאשר אומרים על אדם מסויים שהוא רוצה דבר כלשהו, הנה, בריבוי פעמים יש ברצונו "חיצוניות" ויש בו "פנימיות". לדוגמא: עינינו הרואות את דרך העולם לצאת מידי בוקר לעבודת יום. לכשנשאל: מדוע הולכים לעבודה? תהא התשובה: בכדי להשיג כסף. אך לאמיתו של דבר ברור, אשר זהו רק חיצוניות הרצון. נכון הוא שאדם מעוניין בכסף, אולם אין בכסף ערך ועניין כשלעצמו, רק כיון שהוא אמצעי להשגת הדברים האמיתיים אותם רוצה האדם (אוכל וכו'), לכן מתעורר רצונו להשיג את הכסף. והיינו, שפנימיות רצונו הם הדברים אותם הכסף מביא, אלא שהיות והכסף הוא אמצעי להשגת הדברים הללו רוצים בו (אבל רק באופן חיצוני בלבד).

והם הם הדברים (להבדיל) בנוגע הרצון של הקב"ה. פנימיות רצונו ית' היא שייעשו בעולם הזה מצוות ולקיים התורה (ובלשון אחר: שתיעשה לו דירה בתחתונים). ובכדי שיהא באפשריות לקיום פנימיות הרצון, הרי צריך לעולם וכו' שיהא אפשרי לקיים בו התורה והמצוות, ולכן ברא גם אותו (את העולם). אך הגם שרוצה גם בקיום העולם, הרי זהו רצון צדדי וחיצוני (שבו תשכון הדירה - פנימיות הרצון), ובאותיות אחרות: העולם אין בו עניין כשלעצמו, אלא שהוא מהווה אמצעי למילוי הרצון הפנימי של הקב"ה (שתהא לו דירה בתחתונים). לעומת זאת, התורה והמצוות - זהו פנימיות רצונו ית'. זו המטרה עצמה.

ה. מבואר בחסידות (סה"מ מלוקט ח"ו, ד"ה להבין עניין נרות חנוכה, עמ' סח-סט), שחיצוניות הרצון הוא בדוגמת "אריך" (שורש הנאצלים שנעשה כתר לאצילות), ופנימיות עתיק הוא בדוגמת עתיק (דרגא תחתונה שבמאציל, אשר נעתק ונבדל מכל עניין הבריאה). ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (שם), ד"מהחילוקים שבין רצון לתענוג הוא: דפעולת הרצון בהכוחות והאברים היא בדרך שליטה. היינו שהכוחות והאברים מצד עצמם נשארים בטבעם כמו שהיו קודם - אלא שהרצון שולט עליהם ומכריח אותם שיהיו כפי הרצון (היפך הטבע שלהם). והפעולה שנעשית בהכוחות והאברים הוא ע"י התענוג, כיון שהתענוג הוא הפנימיות והחיות דהכוחות והאברים עצמם, לכן, הפעולה שנעשית בהם ע"י התענוג היא (לא באופן דשליטה והכרח, אלא) שהם בעצמם נעשים כך".

על פי זה מובן בנדו"ד (בהחילוק בין כללות העולם שמתנהג ע"פ ההשגחה והרצון מבלי בחירה, לבין עניני תורה מוצוות אשר ניתנה לגביהם בחירה חפשית, ועם כל זה, נעשית ע"פ ההשגחה והרצון):

א) כללות העולם נשלט ע"י ההשגחה והרצון בדרך כפיה והכרח כיון שיש יחס קירוב ביניהם לבין שורשם (חיצוניות הרצון, אריך).

כלומר: מבואר בגמ' (שבת פח) שבשעת מתן תורה כפה הקב"ה על ישראל הר כגיגית, ואמר להם: אם מקבלים אתם את התורה - מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. וידועה השאלה: הלוא כל ישראל רצו לקבל התורה (עד שהקדימו נעשה לנשמע) ואם כן, מדוע היה צורך בכפיית הר כגיגית. ומבואר בחסידות, אשר אדרבה: כל מה שהקדימו נעשה לנשמע נבע כתוצאה מהכפייה. היינו, פשוט וברור שאין משמעות כפיית הר כגיגית - אשר הקב"ה איים על בני ישראל



כפשוטו: קיימו תורת, ואם לא אהרוג אותכם. אלא - בעת מתן תורה התגלה הקב"ה במלוא עצמותו, אנכ"י. ולנוכח הקירוב העצום והגילוי הנורא הזה - שוב אין שום מנגד (ועד שלא היה הד - כי הקול האלוקי חדר בכל דבר, ולא הייתה שום התנגדות!). אבל סוף כל סוף, התנהגות הנובעת מגילוי אור כזה, נעשית כתוצאה מכפייה. שכן, זה נבע מגילוי העליון, ולא מבחירת התחתון. ועד"ז כאן, שהקירוב בין חיצוניות הרצון לעולמות - שהוא המקור להם - "וכופה" ומכריח את העולם להתנהג על פי הרצון.

(ב) תורה ומצוות - הוא פנימיות רצונו ית' (שבני ישראל יקיימום). וכיון שזהו פנימיות הרצון, ניתן להם הכוח דהבחירה:

בפנימיות הרצון ב' ענינים (בנוגע נדו"ד: א) מה שפנימיות הרצון נעתק ונבדל מן הבריאה, ואינו מכריח האדם. (ב) שפנימיות הרצון פועל שהדבר בעצמו יהיה כך (כמ"ש בספר המאמרים מלוקט שם).

ואם כן, קיימות כאן שתי "מערכות" מקבילות: יש פנימיות הרצון, שרוצה שהאדם יעשה כך וכך (בנוגע תומ"צ כמובן). אלא שפנימיות הרצון נעתק ונבדל מן הבריאה, ואינו מכריח שכן יהיה בפועל. מצד שני, האדם עושה מה שהוא רוצה ובוחר לעשות (שכן פנימיות הרצון פועל שהדבר בעצמו ומעצמו יעשה כך!). אלא שהוא רוצה את פנימיות הרצון.

וזהו ההבדל בין כללות העולם לבין עניני תומ"צ:

בנוגע חיצוניות העולמות, הנה רצון העליון (כיון שהוא חיצוניות הרצון) שייך אל הבריאה, ובקירוב אליו. ולכן הוא נרגש בהנבראים ומכריח אותם כפי רצון העליון. מה שאין כן הרצון בשייכות לתורה ומצוות, היות שהוא (פנימיות הרצון ובמילא הוא) מובדל מן הבריאה, לכן אינו נרגש בהאנשים, ובמילא אינו מכריחם. שמזה יוצא, אשר כל פעולה של האדם בנוגע תורה ומצוות נעשית כפי הבחירה שלו.

לפי זה הרבי מסביר: מצד אחד כל הירידות נובעים ישירות ממעשיהם של האנשים, אלא שכיון שהם נעשית (גם) בהשגחת וברצון העליון, לכן גם הירידה היא חלק מן העלייה. אם כן: מצד אחד על האדם לבכות ולקונן על הירידה, על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. ומצד שני, אל לו להתייאש ח"ו, כי סוף כל סוף, דווקא על ידי הירידה הרי הוא מגיע לעלייה הכי גדולה (ובמילא בירידה עצמה

יש קצת ותחילת העלייה). הרי שאין סתירה בין הידיעה של הקב"ה לבין הבחירה של האדם.

בשולי הדברים:

לפענ"ד עדיין צ"ע: כי מהשיחה לא כ"כ ברור האם רצון העליון שהאדם יחטא (במידה והוא השתמש עם כוח הבחירה שלו לחטוא ח"ו). דלכאורה מכהנ"ל כן משמע, אשר בנוגע תומ"צ עושה האדם מה שהקב"ה רוצה (רק שאינו מכריחו ולכן אי"ו בסתירה לבחירה).

אך ממ"ש (בעמ' 67): "און הגם טאקע אז די חטאים גופא, ויבאלד זיי זיינען היפך רצון העליון איז "שבירתן זהו תקנתן" - אבער בנוגע דעם מצב האדם, דארף ער וויסן אז אויך דורכן חטא איז אם צו געקומען (בפנימיות ובהעלם) אן ארט פאר אן עילוי". ומזה משמע, שבנוגע החטא - אין רצון העליון רוצה בזה (רק שיש בסופו של דבר עילוי כלשהו וכו').

וחשבתי לתרץ זאת באופן כזה (בדרך אפשר):

בפנימיות רצונו גופא - יש "חיצוניות" ו"פנימיות". כלומר: פנימיות רצונו הוא שיקויים רצונו ומטרתו והתכנית הכללית העיקרית - שתהא לו דירה בתחתונים. היינו, שתקום התורה והמצוות בשלימות. אלא שבוודאי נתן מקום לעניין החטא וידע שיחטאו כי: א) שיהיה דירה בתחתונים ב) מעלת בירור הניצוצות האסורים, כידוע בעניין "זדונות נעשים כזכויות". אולם עניינים אלו, בסופו של דבר, הם רק ה"חיצוניות" של הפנימיות - כי העיקר הוא שיהא דירה לקיים הרצון בשלימות, (ומכיון שרצה שיהא זה בדרך מלחמה ואתכפיא כמבואר במאמרי "באתי לגני", לכן יש מקום (ורצון?) לחטאים). ויש להאריך בזה עוד.



## הגהת הצ"צ ב"תפילת הדרך" [גליון]

הרב דוד י. אופנר

לוד ארה"ק

בגליון תתקב (ע' 138) הובאה הגהת אדמו"ר הצ"צ (מסדור תו"א ע' רמא) על נוסח "תפילת הדרך": "ותתנני בלשון יחיד", ובאותיות קטנות: "כ"כ המג"א ורבינו הגדול בשו"ע שלו (סימן ק"י בשם ספר הקנה ע"פ הסוד)". ונדון שם אם החלק שהובא באותיות קטנות הם

חלק מהגהת הצ"צ, כ"כ הרב ברוך אוברלאנדר, או הוספת הרא"ד לאוואוט, כפי שמשער הרב לוי"צ ראסקין, וכפי שכתב בספרו 'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות'.

ויש להעיר מדברי הרא"ד לאוואוט בסוף הקדמתו ל'שערי תפלה' (מהדורה קדומה של 'שער הכולל'), על ההגהות הללו: "והעתקתי אותם להסדור הזה. . ולסימן הכנסתי את ההגהות הללו בקוין כזה ] [". ע"כ.

ואכן ב'שער הכולל' פי"ב כתב: "[ותתנני ביו"ד בלשון יחיד כצ"ל] כ"כ המג"א ואדמו"ר בשו"ע וכו'". ומובן שרק מה שבחצאי לבינה הוא מהצ"צ. (ונראה שלדברי ההקדמה הנ"ל נתכוין הרב ראסקין ב'לוח השמטות ותיקונים' על הסדור הנ"ל, בתיקון לע' קג הע' 38).

גם יש להעיר ששינה קצת בלשונו בחלק שאחר החצאי לבינה, דב"שער הכולל" כתב "ואדמו"ר בשו"ע שלו וכו'", ואילו בהגהות שבסוף הסדור כתב "ורבינו הגדול בשו"ע שלו וכו'".

אלא שלאידך יש להעיר דבפנים סדור תו"א, במקומו, כתב על תיבת "ותתנני", "[בלשון יחיד. . עפ"י הסוד (ע"כ הג"ה מסדור אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל)]". היינו שהכל הוא מהגהת כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

וראה גם סוף ההקדמה ל'שער הכולל', דכתב: "לא הרהבתי בנפשי עוז להעמידם על גליון הסדור (זולת התורה אור) וכו'".

אלא דעל זה י"ל דכתב זאת כמראה מקום, וכחלק מה"תורה אור".



## הפסקה בקריאת המסעות בשבת [גליון]

### הרב דוד מנדלבוים

#### תושב השכונה

בגליון תתק"ג (ע' 89) כתב הרב א. שי' הפנהיימר ששמע מאלו שזוכרים שבשנת תשד"מ הפסיקו באמצע המסעות בש"פ מסעי.

ובאמת טעה בזה, כי אני זוכר במפורש שקראו המסעות להכהן ולהלוי עד 'לרשת אתה' (ד' פסוקים). ועוד וג"ז עיקר, אני זוכר ששאלתי אז את הרה"ח וכו' ר' מאטיל ז"ל שוסטערמאן בנוגע זה, והוא ענה לי, "איזה חילוק יש בין ש"ק לב' וה'?"

דרך אגב, רציתי להעיר שלפי שיטת ה"מנחת אליעזר" – מובא בס' "דרכי חיים ושלום" – צריכים לקרות להעולה ראשון, אפי' בב' וה', עד סוף המסעות, מפני שלפי שיטתו המסעות מתחילים בפסוק ג', ולא ככו"ע שהמסעות מתחילים בפסוק ה'\*.  
♦ ♦ ♦

---

(\* וכן העיר הרב יהודה ליב שי' גראנער. המערכת.)

לעילוי נשמת  
החסיד ר' חיים מנחם ע"ה  
(המכונה ר' מענדל)  
ב"ר ראובן ע"ה פרימרמאן  
נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים  
שיחיו פרימרמאן

לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת הודית ע"ה

ב"ר משה ז"ל

שנייד

נלב"ע ביום ג', כ"א מנחם אב ה'תשס"ב

ומנוחתה כבוד בארץ הקודש

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדיה שיחיו

לזכות החתן הת' הנעלה והמצויין וכו'

**יצחק מאיר שי' פרימרמאן**

והכלה החשובה מרת שיינא תחי' יארמוש

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה  
ומוצלחת ביום ו' מנ"א תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד מתוך  
אושר ושמחה תמיד כה"י לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' שרגא יהושע הכהן וזוגתו מרת פייגא אסתר  
שיחיו יארמוש

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים שיחיו  
פרימרמאן

לזכות הילדה חי' מושקא תחי'

נולדה למזל טוב ביום י"ג מנ"א תשס"ה

יה"ר שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך  
אושר ברכה והצלחה לאריכות ימים ושנים טובות.

ולזכות הוריה הרה"ת ר' חיים שאול וזוגתו מרת רייזל  
שיחיו ברוק



נדפס ע"י הוריהם וזקניה

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו ברוק

הרה"ת בנש"ק ר' ישראל דובער הלוי וזוגתו מרת הינדא  
שיחיו גורביץ